

Studia Philosophiae Christianae

ROK LIX
2023

NR 2

PÓŁROCZNIK



Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa 2023

UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
INSTYTUT FILOZOFII

Cardinal Stefan Wyszyński University
Institute of Philosophy

Copyright © Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2023

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 (Akademia 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, Bernard Hałaczek, Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska, Ryszard Moń, Edward Nieznański

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 tomu / Volume Editors

Dariusz Kucharski, Michał Piekarski,
Adam Świeżyński, Kordula Świętorzecka

Redaktorzy językowi / Language Editors

Alina Brzuska-Kępa, 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>

Dofinansowano ze środków budżetu państwa przez Ministerstwo Edukacji i Nauki w ramach programu „Rozwój Czasopism Naukowych”.



OPEN  ACCESS



SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

DAVID J. GUNKEL Around <i>Deconstruction</i> . Author's Response	7
MARTYNA KOSZKAŁO Scotus's Analysis of the Structure of the Will in the Light of 14th-Century Philosophical and Theological Discussions	21
KAROL MICHALSKI Antropologiczne podstawy logoterapii Viktora E. Frankla	53
PIOTR JANIK Stein's Anthropological Approach to the Humanities	83
SŁAWOMIR LECIEJEWSKI Pytanie o jedność nauki na przykładzie kosmologii antropicznej	101
MACIEJ JEMIOŁ The complicated Pop-cultural Legacy of <i>Figura Christi</i> . Mythologization of the Christ Narrative in the Context of Current Christian Philosophy	119
ZYRA F. LENTIJA A Christian Philosophy Grounded in the Experience of Truth	141
MARK J. BOONE How To Be a Baptist Philosopher	169

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

JANINA BUCZKOWSKA, JAN KROKOS, ANNA LEMAŃSKA, ADAM ŚWIEŻYŃSKI Czy fizyka wskazuje na istnienie transcendencji? Dyskusja wokół książki <i>Fizyk w jaskini światów</i>	205
ADAM ŚWIEŻYŃSKI Sprawozdanie z 16. Warsztatów Filozofii Przyrody Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Kraków, 15-18.06.2023 r.	219
Recenzenci SPCh – tom 59 (2023), numery 1-2	235

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

DAVID J. GUNKEL Around <i>Deconstruction</i> . Author's Response	7
MARTYNA KOSZKAŁO Scotus's Analysis of the Structure of the Will in the Light of 14th-Century Philosophical and Theological Discussions	21
KAROL MICHALSKI Anthropological Foundations of Logotherapy by Viktor E. Frankl	53
PIOTR JANIK Stein's Anthropological Approach to the Humanities	83
SŁAWOMIR LECIEJEWSKI The Question of the Unity of Science in the Case of Anthropic Cosmology	101
MACIEJ JEMIOŁ The Complicated Pop-cultural Legacy of <i>Figura Christi</i> . Mythologization of the Christ Narrative in the Context of Current Christian Philosophy	119
ZYRA F. LENTIJA A Christian Philosophy Grounded in the Experience of Truth	141
MARK J. BOONE How To Be a Baptist Philosopher	169

REVIEWS AND REPORTS

JANINA BUCZKOWSKA, JAN KROKOS, ANNA LEMAŃSKA, ADAM ŚWIEŻYŃSKI Does Physics Point to the Existence of Transcendence? Discussion of the Book: <i>Fizyk w jaskini światów</i> [A <i>Physicist in the Cave of Worlds</i>] by Krzysztof A. Meissner (conversation with Jerzy Sosnowski), Biblioteka Więzi, Vol. 389, Warszawa 2023	205
ADAM ŚWIEŻYŃSKI Report on the 16th Workshop in the Philosophy of Nature (Section for the Philosophy of Nature and Natural Sciences of the Polish Philosophical Society), Kraków, June 15-18, 2023	219
Reviewers – Volume 59 (2023), Issues 1-2	235

DAVID J. GUNKEL

AROUND DECONSTRUCTION. AUTHOR'S RESPONSE

Abstract. In this paper I reply to the four critical articles that were provided in response to my book *Deconstruction* (MIT Press 2021). It proceeds in four steps: (1) I begin with a reply to Stanisław Chankowski's use of the psychoanalytic term "fetishistic denial" to describe the formal character of the text. (2) I then engage with the criticism supplied by Piotr Kozak, who questions deconstruction's theory of truth (or its lack thereof). (3) From this, I take-up and respond to Przemysław Nowakowski's proposal that deconstruction might provide a way to reimagine the interdisciplinarity of cognitive science. And (4) I conclude with a response to Michał Piekarski's mashup of Ludwig Wittgenstein and Jacques Derrida, which supplies a reading of these two thinkers that is arguably greater than the sum of the parts. The objective of the reply is not to offer a defense of myself or my text but to engage with these interesting and insightful reviews in a way that opens the space for productive dialogue.

Keywords: cognitive science; deconstruction; Jacques Derrida; Plato; truth; Ludwig Wittgenstein; writing

1. Introduction. 2. Fetishism turned-up to eleven. 3. The truth of deconstruction. 4. Deconstructing cognitive science. 5. Bridging the divide.

1. INTRODUCTION

Shortly after publication of *Deconstruction* (Gunkel 2021) – a book that I wrote for the MIT Press Essential Knowledge Series during the COVID-19 pandemic – Michał Piekarski approached me with an idea for *Studia Philosophiae Christianae*. Instead of writing a book review – Piekarski had previously written an incredibly insightful review (Piekarski 2017) of my book on remix (Gunkel 2015) – he suggested hosting a kind of critical dialogue, where several readers/reviewers would be invited to develop a more substantive and sustained engagement with the book and its argument. I loved the idea. Four articles were solicited from Stanisław Chankowski (Chankowski

2022, 109-128), Piotr Kozak (Kozak 2022, 129-136), Przemysław Nowakowski (Nowakowski 2022, 137-144), and Michał Piekarski (Piekarski 2022, 145-160); and the review essays they produced were published along with a short introductory reflection that I had written for the occasion. Now we come full circle as I have the opportunity to reply to these four essays.

In responding to these incredibly insightful and attentive readings of my book, I will not assume a defensive posture and try to justify or reassert what is in the book or what I – the author of the text – had (supposedly) wanted to say. This is not only less than hospitable to others and the work they so graciously undertook and provided, but, perhaps even worse, it patronizes and reaffirms the logocentric privilege that deconstruction targets and (in a word) deconstructs. To even attempt to defend *Deconstruction* in this way would effectively undermine what one seeks to protect and defend. Thus, I will proceed otherwise, in a way that will remain faithful to deconstruction while also honoring the insights and contributions of others.

2. FETISHISM TURNED-UP TO ELEVEN

The first response from Stanisław Chankowski directly addresses this very problem. “I would,” Chankowski writes, “like to propose here the idea that if a text about a philosophical theory, such as the Gunkel’s, tries to capture its own conditions for being a proper philosophical text – for having a reflexive structure, in other words – it can do so either in the manner of a fetishistic denial or by developing its central problem to its extreme implications...” (Chankowski 2022, 110).

I agree with this perceptive statement. What I challenge is Chankowski’s next statement, namely that *Deconstruction* (the book in question) proceeds by way of fetishistic denial rather than “developing its central problem to its extreme implications.” In response to this conclusion, I reverse Chankowski’s criticism by making the following

counter claim: Chankowski's reading of *Deconstruction* misses the way the text pursues and develops fetishistic denial to its extreme limits and implications, and because of this Chankowski's own text falls into and cannot help but proceed by way of fetishistic denial.

In order to demonstrate and prove this thesis, we first need to get a handle on the concept. Fetishistic denial or disavowal (as it is also called) can be, as Chankowski writes, "summarized by the formula 'I know well, but all the same...' ... Fetishism in the psychoanalytic interpretation means that the subject denies the existence of a problem in order to maintain control over himself and his world" (Chankowski 2022, 124). Though this formulation is offered as a criticism, a failing, or at the very least a kind of disappointing outcome, fetishistic denial is not some failure or mistake that can be simply avoided. It is – to use the critical language of Immanuel Kant – the condition of possibility of writing philosophy.

Consider two well-known examples: (1) Plato's *Phaedrus*, where Plato says (or better writes) the following: I know writing is not the proper medium of philosophical thought, but I make this statement and explain it in and by writing; (2) Hegel's Preface to the *Phenomenology of Spirit*, where he openly admits that the preface is not the proper place or manner to do philosophy, yet he writes a preface – and an exceedingly long and detailed preface – that ruminates and obsesses about this very problem. In other words: I know the preface to a work of philosophy is a kind useless excrescence and not philosophy proper, but I write a preface nevertheless.

Thus, the question that has to be asked is this: Is it possible to say or to write anything about philosophy without fetishistic denial? Derrida's answer (and I know I should not try to speak for Derrida, but I do so nevertheless; so there it is again) is negative. This is because the double aspect of fetishistic denial seems to be the inescapable fate of any and all attempts to write philosophy. And Derrida himself has been taken to task on this very subject by Jürgen Habermas. Though Habermas (Habermas 1990) does not use the psychoanalytic term

“fetishistic denial,” he does criticize Derrida for what he (Habermas) calls “performative contradiction,” that is, an abrasive difference and gap between what one says and what one does in the saying.

For this reason, “fetishistic denial” may be nothing more or less than the psychoanalytic term of/for *différance*. It is the deferred (or denied) difference that opens the space for doing/writing philosophy. And it follows from this that the critique provided by Chankowski also exhibits fetishistic denial, when he advances the following as part of his argument: I know very well what is expected and needed for a handbook and the author has fulfilled that task, but I am nevertheless going to criticize the effort for delivering something that is not a handbook. And should the author of this critical rejoinder seek to dismiss or deny this fact, then that would be yet another instance of fetishism. For this reason, as Slavoj Žižek might say, all philosophers are perverts.

All of this takes us back to and deposits us in the *Phaedrus*. Philosophy cannot communicate its truth without engaging in a practice – writing – that is, according to this philosophical truth, the wrong way to say anything about philosophy. It is this problem – the problem that, from the very beginning splits philosophy against itself – that is the subject (and the object) of deconstruction. And *Deconstruction* (the book) if anything, follows this insight to its extreme limit, turning fetishistic denial up to eleven. And the contribution from Chankowski identifies and reaffirms this in both what it says (its content) and what it does (its form). Thus, what is offered as and seems to be a criticism of *Deconstruction* is in fact an instance of the very problem it seeks to identify and address. But that is not a criticism, it’s an affirmation of the fundamental conditions of saying/writing anything at all about philosophy.

3. THE TRUTH OF DECONSTRUCTION

In responding to Chankowski's text, it has been necessary to mobilize the concept of "philosophical truth." But what is meant by this term "truth" has, it seems, been left unaccounted for. The second review essay from Piotr Kozak picks-up on this and asks the question directly: What is truth for deconstruction? In responding to this query, Kozak advances two propositions. First, "unless we have a concept of truth, we can make no sense of deconstruction" (Kozak 2022, 134). Second, despite this "deconstruction cannot give us a theory of truth" (Kozak 2022, 134). It's a compelling argument, precisely because it draws on and mobilizes that "performative contradiction" criticism initially voiced by Habermas: Deconstruction is entirely dependent on something that it cannot provide.

I respond to this argument by making the usual (and somewhat annoying) deconstructionist reply: yes and no. Contrary to what is argued by Kozak, deconstruction does have a theory (and practice) of truth, but (and here's the difference that makes a difference) it is one that directly and deliberately undermines – or more precisely stated, deconstructs – the standard theory of truth that Kozak assumes and operationalizes. This particular theory of truth – something that is generally called "the correspondence theory of truth" – dominates Western thought and can therefore be found in the seminal works of the tradition. It is, for example, evident in the scholastic definition of truth as *adaequatio intellectus et rei*, the adequation of thought to things; René Descartes's claim that "the word »truth«, in the strict sense, denotes the conformity of thought with its object" (Descartes 1991, 139); and Immanuel Kant's *Critique of Pure Reason*, which grants without any critical hesitation whatsoever that truth is "the agreement of knowledge with its object" (Kant 1965, 97).

Kozak mobilizes and relies on this concept of truth in his analysis. And this can be demonstrated and documented by simply noting the numerous ways in which he utilizes the word "correctness"

to stand-in for or explain “truth.” Two instances: (1) “We need a correctness criterion to determine whether the new concept is relevant to our understanding of the world”; and (2) “If one wants to introduce correctness conditions to the deconstructive method, the simplest way is to take truth as the fundamental concept of our descriptions” (Kozak 2022, 133).

If one begins with and remains within the framework of the “correspondence theory of truth” – or what Martin Heidegger calls truth as “correctness” or *ὀρθότης* – then Kozak is entirely correct. Deconstruction cannot supply nor achieve this correctness condition. And Derrida openly admits it with what has got to be the most famous (or notorious) of statements attributed to him: “Il n’y a pas de hors-texte” (there is nothing outside the text). This assertion deliberately interrupts and short-circuits the basic operating conditions of the correspondence theory, severing the assumed connection between sign and signified or, to use Kozak’s terminology, concept and world.

In saying this, Derrida is not making some antirealist claim, namely that nothing is real or objectively true and everything is just a socially constructed artifact or opinion (Kozak’s word). Instead, this is an expression of a more originary understanding of truth, one Heidegger initially develops by way of an engagement with the ancient Greek concept of *ἀλήθεια*, which he translates as “uncovering” or “revealing.” Thus, truth for deconstruction is not about measuring and accounting for the correctness of a statement to that which the statement is about. It concerns the uncovering of what is in and by *λόγος*.

This is, it is important to point out, not some innovation that can be credited to Derrida or blamed on deconstruction. It was already the principal innovation of Socrates. In the *Phaedo* – a dialogue that concerns the final hours of Socrates’s life – the aged philosopher pauses to reflect on his life’s work. He describes how he initiated his research by trying to emulate the example established by his predecessors, seeking wisdom in the investigation of things. He explains

how this undertaking continually led him astray, and how he finally decided on an alternative strategy, investigating the truth of things in *λόγος*, a Greek word that means “word” but is typically translated by a number of related terms, including “language,” “reason,” and “logic.” “So I thought,” Socrates explains, “I must have recourse to *logos* and examine in them the truth of things” (Plato 1990, 99e).

What Socrates advocates, therefore, is not something that would be simply opposed to what is often called “empirical” or “objective knowledge.” Instead, he advocates an epistemology that questions what Briankle Chang (Chang 1996, x), author of *Deconstructing Communication*, calls the “naïve empiricist picture,” which assumes that things can be immediately grasped and known outside the concepts, terminology, and logics that always and already frame our way of looking at or talking about them. In other words, Socrates recognizes that the truth of things is not simply given or immediately available to us. What these things are and how we understand what they are is something that is, at least for our purposes, always mediated through some kind of logical process by which they come to be grasped and conceptualized as such.

Thus, it is not the case that deconstruction does not furnish a theory of truth. Rather, deconstruction does not adhere to and play by the rules of the correspondence theory of truth. If one looks for truth as correspondence in the work of deconstruction (and by extension the work that is titled *Deconstruction*) it will fail to appear. And it is only from that perspective that it is possible to conclude that deconstruction does not give us a theory of truth. If, however, we proceed from truth as *ἀλήθεια*, we will find in deconstruction a way of thinking truth that is, in truth, different and otherwise.

4. DECONSTRUCTING COGNITIVE SCIENCE

At one point in Kozak’s review, he notes the way that Derridian deconstruction – which is a concept belonging to the continental

tradition in academic philosophy – diverges from the work of analytical philosophers, such as Quine and Searle. In fact, one of the important political disputes in 20th century philosophy occurred when, in response to Cambridge University’s plans to award an honorary degree to Derrida, many of the big names in analytic philosophy, including Quine, signed an open letter vehemently opposing the effort.

The third review from Przemysław Nowakowski is situated at what is arguably the epicenter of this dispute, insofar as he seeks to apply the “gesture of deconstruction” to the relatively new field of cognitive science. From its beginnings, as Nowakowski explains, cognitive science has been “the result of a balanced, symmetrical integration of psychology, AI, linguistics, neuroscience, philosophy, and anthropology.” But, as is almost always the case, what sounds good in theory often does not materialize in practice. As Nowakowski describes it, “this idealized model of cognitive science is both a standard to strive for and a source of constant disappointment when the models fall short” (Nowakowski 2022, 138).

Deconstruction, Nowakowski suggests, could provide a way to challenge and move beyond many of the inherited and often unquestioned conceptual oppositions – like integration *vs.* fragmentation, cooperation *vs.* dominion, and symmetry *vs.* asymmetry – that have and continue to limit the interdisciplinarity of the science. “Perhaps,” he writes in the conclusion, “we (as cognitive scientists and philosophers of cognitive science) should reevaluate our ideas about interdisciplinarity and, through the gesture of deconstruction, embrace its divergence, constant transformation, and move toward a less stable and more inclusive state” (Nowakowski 2022, 142).

Perhaps the most important word in this statement is “perhaps.” It gestures in the direction of a possible future outcome while remaining hesitant about its actual efficacy. It is a way of asserting something while remaining uncertain about its success. It is recognition of the inescapable risk involved in any such undertaking. It might

just work; then again, it might not. This *undecidability* is consistent with the movement of deconstruction, which, unlike a standard method in both philosophy and sciences, cannot be assured of its own success prior to being put into practice.

Nowakowski, to his credit, is willing to run that risk, even if the odds appear to be against him. And the odds are against him. First, the analytic/continental divide is, like all such binary oppositions that order and organize the entire domain of philosophical thinking, an unequal hierarchy with analytic philosophy already having the upper hand. This is especially evident in cognitive science, where analytic philosophy not only dominates but does so to such a complete extent that continental thought is not even marginal but virtually excluded. The field is very comfortable with the big names of analytic philosophy, like John Searle, Daniel Dennett, Willard Van Orman Quine, etc. Rarely, if ever, will you find any reference to Martin Heidegger, Hannah Arendt, Jacques Derrida, Luce Irigaray, Gilles Deleuze, etc. Thus, the task of introducing deconstruction into the field of cognitive science can only proceed and perhaps succeed if the analytic/continental binary is itself submitted to the movement of deconstruction. What is needed is nothing more or less than a deconstruction of (academic) philosophy.

Second, the success (or failure) of this effort is complicated by the lack of a shared vocabulary between the two factions, with each side dismissing the other for its seemingly impenetrable jargon. The concept “deconstruction” is just as alien to the language of analytic thought as the term “enactivism” is to efforts in continental philosophy. And on those rare occasions, when the one side seeks to engage with and/or respond to the other, it often transpires and proceeds by way of misunderstanding, reductionism, and domestication. This, in fact, has been the fate of deconstruction, which analytic philosophers have (mis)taken to mean a nihilistic form of destruction or, in the best of situations, a kind of reverse engineering. The book *Limited, Inc.*, which features a lengthy debate between Derrida and

Searle, provides what is probably the best illustration of the challenges that one inevitably faces when trying to speak across this seemingly insurmountable divide.

Finally, and because of this, those on one side of the analytic/continental divide often recuse themselves of needing to engage with or even read the work of those on the other. Analytic philosophers typically do not read Derrida or other continental thinkers, and continental philosophers often excuse themselves of the need to read or engage with the texts of analytic philosophers, like Bertrand Russell, Daniel Dennett or Ludwig Wittgenstein. This mutual avoidance means that even the best of intentions might not ever succeed. Not reading or engaging with the work of others is a sure-fire way to protect the status quo and keep things under control. But it is also a missed opportunity for thinking otherwise and beginning to explore other – often unheard of – possibilities.

5. BRIDGING THE DIVIDE

The final review essay from Michał Piekarski pursues this opportunity, embarking on the dangerous but potentially fruitful journey of building a bridge between Derridian deconstruction and the work of Ludwig Wittgenstein, specifically his magnum opus, the *Tractatus logico-philosophicus*. Derrida – despite his rather obsessive engagement with both the major and minor texts of the Western philosophical canon – never took-up and responded directly to the work of Wittgenstein. And Wittgenstein, though he himself did not live long enough to have had the opportunity to read (or decide not to read) Derrida, exhibits a similar problem insofar as generations of Wittgenstein scholars typically do not recognize or engage with the works of Derrida or the concept of deconstruction. And the one book on this subject, Henry Staten's aptly titled *Wittgenstein and Derrida* (Stanten 1984), is that kind of exception that proves the rule.

This mutual avoidance is not just curious; it's a missed opportunity for a deconstruction of the analytic/continental divide, which, at this point in time, looks to be more a product of a lingering dispute in academic politics than it is about anything substantive. And Piekarski's text responds directly to this challenge, demonstrating not only the ways in which deconstruction can provide an analytic framework for reading and responding to Wittgenstein's work but also how the concepts and terminology developed by Wittgenstein have the potential to make Derrida's seemingly impenetrable prose accessible to a wider audience.

In responding to this final essay, I do not want to focus on the content of Piekarski's mashup of Derrida and Wittgenstein. Instead, I want to address its form. And I want to do so because there is something to the way that Piekarski develops his text that – irrespective of the actual content communicated – can be important and useful for moving forward. In other words (specifically two words that are derived from and central to the argument that is developed in Wittgenstein's *Tractatus*), I will not focus on what Piekarski is *saying* but on what his text is *showing*.

In combining Derrida with Wittgenstein, Piekarski plays the role of philosophical DJ or remix artist. Like a hip hop producer, he carefully selects his samples from the available source material, he isolates the most interesting and exciting discursive hooks, and then he combines and intertwines the one with the other. Here's one interesting and particularly skillful recombination: "Wittgenstein does this in order to re-establish the separation between *saying* and *showing*, which is a fundamental distinction in the *Tractatus*... *Showing* is a kind of deciphering what a sign – what is graphic, script/graphic – shows. Such signs, adds Derrida radicalizing this idea, are internal and precede words" (Piekarski 2022, 150-151). And in so doing, DJ Piekarski synthesizes something new that is arguably greater than the sum of its parts. There are at least three important take-aways from this.

First, this activity is only possible in and by writing. In sampling and remixing the work of Derrida and Wittgenstein what is manipulated are textual samples extracted from works that have been attributed to these two authors, and what results is another text that is the product of this effort. In this undertaking, the written text is not (and cannot be) regarded as some secondary operation that merely communicates thought, as Aristotle (Aristotle 1938, 16a, 3) had initially proposed in *De Interpretatione*. Instead, thought emerges in and by the confluence and confrontation situated in the material and materiality of the writing. But this is not, it is important to point out, some revolutionary reversal that overturns the usual order of things. It is itself a deconstruction of the logocentric privilege.

Second, such an effort can only be successful if it already suspends and even violates the integrity and assumed intentions of the author. This is something that originally worried Socrates about writing, and he says as much in Plato's *Phaedrus* (Plato 1982, 275e): "And every word, once it is written, is bandied about alike among those who understand and those who have no interest in it, and it knows not to whom to speak or not to speak." For this reason, the written text is characterized as a "bastard child," who is cut-off from the protection of its father. But in being cut-off, a text is open – endlessly open – to the activities of reading, interpretation, and remixing. This was the point of Roland Barthes's seminal essay on the subject, "The Death of the Author." By this phrase, Barthes did not mean the end of life of any one particular individual, but the terminal limits of the concept of the "author function," as Michel Foucault (Foucault 1984, 119) will later call it. Thus, the meaning of a particular piece of writing cannot be assured by reference to the (absent) author and their assumed intention to say something (which is, we should note, the assumed order of precedence operationalized by communication theory) but emerges in and through the process of reading.

Finally, and by way of conclusion, these results need to be turned around and applied to what has transpired here. That means, on

the one hand, that this response to the four reviews cannot be situated as and should not be mistaken for a defensive justification of what the author of *Deconstruction* had actually intended to say. Such a corrective would not only mobilize and draw its legitimacy from the correspondence theory of truth but would reassert the authority of the author and the assumed privilege vested in him by logocentric metaphysics. On the other hand, however, simply pointing this out and then proceeding as if it did not make a difference would run the risk of both fetishistic denial and performative contradiction. To avoid these potential pitfalls, it has been necessary (already from the very beginning) to renounce these metaphysical assurances. But to do so is to affirm the abyssal nature of deconstruction as an interminable analysis, where there is, in fact, nothing outside the text.

BIBLIOGRAPHY

- Aristotle. (1938). *Aristotle I: Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Barthes, R. (1978). *Death of the author*. In: *Image, Music, Text*, 142-148. New York: Hill and Wang.
- Chang, B. (1996). *Deconstructing Communication: Representation, Subject, and Economics of Exchange*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chankowski, S. (2022). Gunkel's Deconstruction: Between the Fetish and the Need for a Dialectical Renewal. *Studia Philosophiae Christianae*, 58(2), 109-128. <https://doi.org/10.21697/spch.2022.58.A.13>.
- Derrida, D. (1993). *Limited Inc.*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Descartes, R. (1991). *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1984). *What is an author?*. In: P. Rabinow (ed.), *Foucault Reader*, 101-120. New York: Pantheon.
- Gunkel, D.J. (2015). *Of Remixology. Ethics and Aesthetics after Remix*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gunkel, D.J. (2021). *Deconstruction*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Habermas, J. (1990). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Hegel, G.W.F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (1965). *Critique of Pure Reason*. New York: St. Martin's Press.
- Kozak, P. (2022). What Cannot Be Deconstructed? Truth. *Studia Philosophiae Christianae*, 58(2), 129-136. <https://doi.org/10.21697/spch.2022.58.A.14>.
- Nowakowski, P.R. (2022). Can the Interdisciplinarity of Cognitive Science Be Saved Through Deconstruction?. *Studia Philosophiae Christianae*, 58(2), 137-144. <https://doi.org/10.21697/spch.2022.58.A.15>.
- Piekarski, M. (2017). Review of D. Gunkel, "Of Remixology. Ethics and Aesthetics after Remix". *New Media and Society*, 1(19), 159-161. <https://doi.org/10.1177/1461444816666269b>
- Piekarski, M. (2022). (Gesichts)züge, Notation and Graphicness of Signs. Deconstruction in Wittgenstein's Tractatus. *Studia Philosophiae Christianae*, 58(2), 145-160. <https://doi.org/10.21697/spch.2022.58.A.16>.
- Plato. (1982). *Phaedrus*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plato. (1990). *Phaedo*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Staten, H. (1984). *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln: University of Nebraska Press.

DAVID J. GUNKEL

Northern Illinois University, USA

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-9385-4536>

dgunkel@niu.edu

DOI 10.21697/spch.2023.59.A.08



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

Received: 28/09/2023. Reviewed: 30/10/2023. Accepted: 12/11/2023.

MARTYNA KOSZKAŁO

SCOTUS'S ANALYSIS OF THE STRUCTURE OF THE WILL IN THE LIGHT OF 14TH-CENTURY PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL DISCUSSIONS

Abstract. This article addresses the issue of the two-level nature of acts of the will, i.e. its ability to voluntarily refer to its own acts. First, we will examine the ancient sources of the concept of the two-level will (Plato and Augustine). Then, we will focus on the views of John Duns Scotus on the types of acts of will, with particular emphasis on the concept of *non velle* and its application in philosophical and theological issues. Against the backdrop of Scotus's concept, we will examine the ways in which 14th-century thinkers engaged with his position and developed his account of the two-level acts of will and types of acts of will. Finally, the article discusses a significant change in the function of *non velle* and the use of this type of volitional act in 14th-century ethics by exploring the views of Buridan and Kilvington.

Keywords: free will; medieval philosophy; acts of will; complexity of the will; 14th-century ethics

1. Introduction. 2. The complex structure of acts of will. 3. John Duns Scotus: Types of acts of will and the act of *non velle*. 4. Applying the concept of *non velle* to the metaphysics of free will. 5. *Non velle* in ethical discourse and moral psychology. 6. Conclusions.

1. INTRODUCTION

Medieval philosophical debates on free will address a wide range of specific issues. Contemporary research on these debates focuses on the relationship of the will to the intellect (Hoffmann 2010; Hoffmann, Michon 2017; Ingham 2002; Kieřbasa 2017), the problem of neglect (Barnwell 2010), the issue of *akrasia* (Hoffmann 2004; Hoffmann, Müller, Perkams 2006; Holopainen 2006; Saarinen 1994; Saarinen 2011) and volitional virtues (Kent 1995), among other issues. One of the most complex problems concerns the structure of acts of free will, which was considered in the context of both philosophical

and theological issues. The complexity of the will is manifested in its ability to perform self-reflexive acts, especially in a situation of conflict of desires. The multifaceted nature of desires and acts of will was already examined by St. Augustine, Anselm of Canterbury and in the 12th- and 13th-century theories of Peter of Poitiers, Stefan Langton and William of Auxerre (Michałowska 2017). This article will first illustrate the ancient sources of the concept of the two-level will; then, it will focus on John Duns Scotus's account; lastly, it will assess the impact of his views on certain 14th-century thinkers.

2. THE COMPLEX STRUCTURE OF ACTS OF WILL

The question of the complex structure of acts of will become clear in the context of the agent's actions in a situation of a conflict of desires. It should be emphasized that a conflict of desires can be variously described depending on the anthropological model adopted. When Plato in the *Republic* describes the experience of Leontios, who at the same time wanted and did not want to see the corpses around the executioner's house (Plato 1998, 440a), he uses his model of the tripartite soul, in which the human *psyche*, in addition to reason, comprises two extra-mental elements: *thymos* and *epithymia*. Plato describes the situation of an internal conflict of desires as a dispute between the appetitive and spirited parts. The latter, which is closer to reason, is capable of cooperating with it. Although in Plato's thought the will is not an autonomous faculty, it is hard to disagree with Sorabji (Sorabji 2004) that Plato's description of *thymos* makes it analogous to the volitional sphere understood as a powerful and driving force, as it satisfies two conditions: it is a desire that usually stands on the side of reason and it does not work against it when it fights against the appetitive part of the soul (*epithymia*). It is true that *thymos* may oppose reason or ally itself with the inferior part of the soul when it is corrupted or lacks proper upbringing. However, in and of itself *thymos* supports reason. Sorabji thus assumes that

thymos can be interpreted as the will, since it is neither reason nor sensual lust and it is characterized by a certain rationality. Such an understanding finds some justification, especially in the first books of the *Republic*. Sorabji refers specifically to the fourth book, in which Plato presents *thymos* as an assistant of reason, citing the metaphor of the dog and the shepherd – when reason recognizes that desires try to take over the agent, it begins to work with *thymos* until desires and improper appetites are overcome (Plato 1998, 440b–d). *Thymos* is therefore not a fully autonomous faculty, since it only acts if guided by reason. However, Sorabji emphasizes that *thymos* is not the source of choices (which is the primary function of the will), and that Plato does not use this concept to describe freedom and responsibility, which he analyzes later in the *Republic*. It is worth adding that *thymos* was not translated as “will,” but as “anger” or “temperament.” In Plato’s model of the soul, conflicting desires can be interpreted without resorting to the concept of the will, at least as an autonomous volitional decision-making faculty.

Plato’s suggestive description of the conflict experienced by Leontios could be expressed with other models of the soul: in particular, as a conflict between reason, will and sensual appetites. Under the influence of reason, the will does not want to have certain desires, which the agent experiences simultaneously as his own and not his own, and which derive from a sensual sphere separate from the will. The same conflict can be illustrated as a struggle between the opposing desires of the will itself, one of which is recognized by the agent’s reason as proper. A classic author who proposed a new model of the human soul, in which the will is a separate faculty of the soul irreducible to either feelings or reason, was St. Augustine. Both Greek and Roman anthropology described the phenomenon of desire or choice. However, despite many interesting intuitions about volitional actions, none of Augustine’s predecessors formulated the concept of the will as clearly as he did. The originality of Augustine’s theory was that he consciously and clearly articulated the concept of the will

as a separate faculty, not reducible to feelings or reason. As Irwin aptly points out, the Augustinian concepts of will (*voluntas*) and free will (*liberum arbitrium*) do not fit the Aristotelian or stoic views of the nature of choice. In Aristotle's thought, we do not find a separate faculty of the will independent of the rational and irrational parts of the soul. Analogously, the stoics, despite their concept of assertion did not deviate as far as Augustine from ethical intellectualism (Irwin 2007). Augustine's anthropology rejects strong ethical intellectualism. In his works, we can find many passages showing that knowledge is not a sufficient motive for action, and recognizing the truth does not mean that the will has to make the right choice. In the *Confessions* he writes: "I was certain of your truth. Yet I was still bound to earth and refused to enlist in your service" (Augustine 2019, 127).

Augustine introduces the concept of true weakness of will, true *akrasia*, in his writings. Augustine uses the image of a moral agent who is weak not because he acts under the influence of emotions against his convictions. Rather, he is morally weak because he does not have enough willpower to act according to his convictions. The will turns out to be unable to make the right decision and act in accordance with it. Augustine compares an akratic agent to a sluggish and sleeping agent who responds to Christ's call in the following way: "I was convinced by the truth, and I had no answer at all to give but sluggish and sleepy words: 'in a little while;' 'really, in a little while;' 'give me just a moment longer.'" However strong our beliefs about goodness may be, they alone cannot stimulate us to act if our will is weak: "The thoughts in which I would meditate on you were like the efforts of those who try to awaken but are overcome and sink back into the depths of sleep" (Augustine 2019, 127). It seems that Augustine, like Aristotle, contrasts reason with the passions that prevent the agent from acting in accordance with the knowledge of good. However, the Augustinian agent depicted in the *Confessions* is not just an Aristotelian akratic agent. As Noone (Noone 2008) notes, there is no historical evidence that Augustine was familiar

with the problem of *akrasia*. In the light of what he wrote, e.g., in *De libero arbitrio*, there seems to be no place for classically understood *akrasia* in his anthropology. For according to him, a lower faculty cannot influence a higher one. Hence, if we succumb to passions it is because our will consented to their victory. In *De libero arbitrio* Augustine states: "I believe you recall that in Book 1 we were in full agreement that the mind becomes a slave to lust only through its own will: it cannot be forced to this ugliness by what is higher or by what is equal, since it is unjust; nor by what is lower, since it is unable" (Augustine 2010, 74). Taking his statements literally, the internal conflict takes place within the will, while according to ancient moral psychology it was a conflict between *ratio* and the extra-rational elements of the soul. In Aristotle's anthropology, reason is the real agent and the true "I," while non-rational elements such as emotions are somehow external. Augustine's agent consists of intellect, memory and will, and is therefore both the thinking and the loving "I" (Kent 2001).

The weakness of will described in the *Confessions* is the inability to make the right decision, it is the lack of decisiveness of the "half-wounded will" (*semisaucia voluntas*) (Augustine 2019, 132), which is still willing but not strong enough. The Augustinian agent is not only a rational agent who succumbs to passions; he is an agent whose will, a faculty independent of reason and passions, is torn between its various desires. Augustine illustrates these levels of desire as a conflict of two wills experienced by one person. He writes about the stage of his life after conversion, when he experienced an internal struggle between the old will, identified with negative habits, and the new will, wanting to do good. The conflict also concerns the agent's internal identity: he knows that both desires are his own, although depending on the degree of his moral development he treats one of the desires as more his own: "Thus I understood by my own experience what I had read: that the flesh lusts against the spirit and the spirit against the flesh. I was indeed in both, but I was more in the one of which

I approved in myself than I was in the one of which I disapproved in myself. For the latter was no longer so much myself, since to a great degree it was something happening to me against my will rather than something I was doing willingly” (Augustine 2019, 126). An agent torn between desires approves (*approbo*) one and rejects (*improbo*) the other. The desires illustrated by the struggle of the body against the spirit can be interpreted after Frankfurt (Frankfurt 1971) as first-order desires, and approval and rejection as second-order acts of wills. The Augustinian agent may, therefore, approve of his willing or will his willing, which means that the will has the ability to self-reflexively refer to its own acts (Michałowska 2017). Such a concept of the will, which had its roots in Augustine’s writings, found its place in philosophical debates. At the turn of the 14th century, the concept of a two-level structure of acts of will became an important element of John Duns Scotus’s theory of the will.

3. JOHN DUNS SCOTUS: TYPES OF ACTS OF WILL AND THE ACT OF *NON VELLE*

In his theory of free will, Scotus distinguishes between different kinds of acts and affections of the will. As for the latter, he refers to Anselm of Canterbury’s concepts of affection for justice (*affectio iustitiae*) and affection for the advantageous (*affectio commodi*). Moreover, he distinguishes between two kinds of desires when he talks about love as friendship (*amor amicitiae*) and love as attraction (*amor concupiscentiae*). Lastly, Scotus differentiates between positive and negative acts of will. That is, he describes two types of voluntary acts: willing (*velle*) and willing against something (*nolle*). According to him, these acts are positive in the sense that by willing, the will accepts an object that suits it; conversely, by willing against something it rejects what is inappropriate or withdraws from it (Joannis Duns Scoti 2001, d.6, q.1, n.34). However surprising, an act of willing against something has a positive character, as opposed to the state of will that Scotus

calls *non velle*. This state will be the subject of a detailed analysis in my article.

Scotus formulates his view on the nature of the will as a reaction to of Stefan Tempier's condemnations of 1277, which included the theses concerning the relationship of the will to the intellect. Thesis 163 is particularly relevant in this context: "The will necessarily follows what its reason decisively gives it; nor can she refrain from acting according to her mind. This necessity is not a compulsion, but is in the very nature of the will" (Hissette 1977, 255). Scotus believed that the independence of the will from the intellect and its ability to oppose its judgment is a necessary condition for the preservation of freedom. The possibility of suspending (*suspendere*) an act is an internal, essential (*ex se*) quality of the will – without it the will could not suspend any act after the intellect's deliberation (Joannis Duns Scoti 2007b, q.16, a.1, n.20). Scotus further clarifies his position, stating that the will cannot voluntarily suspend its every act, but may voluntarily not will (refrain from willing) a given object. Suspension, however, means having a different will with respect to the first level of the will. The act of will that suspends another act has the following form: "I simply will not to exercise an act regarding this object". Thus, willing and lack of willing take place on different levels of the will: on the first level (not exercising an act) and on the second level (willing) in an act of reflexion, i.e. an act referred to the first level. I therefore will to refrain from exercising an act regarding object *a* and indeed I do so, by refraining from willing *a*: i.e., I will not to will (Joannis Duns Scoti 2007b, q.16, a.1, n.20).

According to Scotus, the will is able to oppose and reject the judgment of reason; at the same time, it influences the acts of the intellect itself. It is only unable to suspend the act of cognition that is necessary for the act of willing that suspends cognition. Although the will can't suspend every willing, it can suspend any willing that is not necessary for the willing by which it suspends another willing (Joannis Duns Scoti 2007b, q.16, a.1, n.20). Hence the double structure of the (in)

dependence of the will from the intellect – the will is only unable to suspend the cognition and willing by which it can suspend another act of cognition or willing, but it is able to suspend, in an act of reflexion, other acts of willing and cognition. The will, then, is self-reflexive and has the power to influence the intellect. The possibility of suspending an act of will proves that the state of suspension is the effect of an active state (e.g., the state “I will”) – so the will still has the nature of an act. The capacity of the will to exercise a meta-act in relation to acts regarding objects seems manifold. In the above case, it is a willing to suspend an act of willing that results in a non-willing. The state of non-willing would be a third way the will can refer to an object, according to which the will chooses not to choose as a result of a meta-act of reflexion. This also applies to acts of willing against something (*nolle*) and willing (*velle*). This is Ingham’s interpretation of the state of *non velle*. According to her, in Scotus’s account the will can perform three types of acts: *velle* (willing – choosing), *nolle* (nilling – rejecting) and *non velle* (non-willing – abstaining), i.e. choosing not to choose (Ingham 2017, 93). *Non velle* is not a passive state. Rather, it is a state in which the will exercises no act. The will suspends the act in question through another act.

In his *Ordinatio*, Scotus states that the will itself, through its willing, can order an inferior faculty to act or abstain from acting, but it cannot stop willing altogether, because if it were to do so it would not will anything and it would will something at the same time.¹ As in *Quodlibetum*, Scotus treats the suspended act of will as the effect of another act. According to him, the will can suspend any act regarding a given object by a specific willing. Illustrating this position, he notes that in such a case “I do not will (*nolle*) now to cause an act (a willing) regarding this object that presents itself

1 “Posset tamen dici quod ipsa voluntas per aliquod velle elicited imperat actionem potentiae inferioris vel prohibet. Non autem potest sic suspendere omne velle, quia tunc simul nihil vellet et aliquid vellet” (Joannis Duns Scoti 1963, d.1, p.2, q.2, n.150).

to me clearly.”² He gives the example of suspending an act of will by an act of willing against something (*nolle*), which is, according to Scotus, an act caused by the will, a kind of reflexive act (meta-act) concerning the willing of an object. Scotus emphasizes that in this situation this willing of an object is not actual and present nor is it past. It is merely possible.³ It is probably for this reason that he calls an act concerning a possible willing *quasi*-reflexive, because it is not an act referring to an act that exists or has been exercised, but to a possible act. Thus, it is difficult to speak of a proper relation of reflexion.

Juxtaposing fragments from *Quodlibetum* and *Ordinatio* provides us with the following possible ways the will may refer to its acts: by an act of willing (*velle*) not to cause a given act of willing, or by an act of willing against (*nolle*) a given act of willing. Both are types of meta-acts that result in abstaining from a given willing (*non velle*). Interestingly, Scotus’s analysis in *Ordinatio* shows not only that the will can refer by appropriate acts of reflexion to present or past acts, but also to acts that could happen but will not actually happen, because they will be suspended. Scotus’s analysis thus reveals a wealth of possible ways the will may refer to its own acts.

2 “Sed quidquid sit de suspensione omnis velle, saltem potest suspendere omnem actum circa istud obiectum per aliquod velle elicatum, et hoc modo nolo nunc aliquid elicere circa istud obiectum quousque distinctius ostendatur mihi” (Joannis Duns Scoti 1963, d.1, p.2, q.2, n.150).

3 “Et istud nolle est quidam actus elicatus, quasi reflexus super velle obiecti, non quod inest vel inquit, sed quod posset inesse; quod etsi in se non ostendatur, ostenditur tamen in sua causa, scilicet in obiecto ostenso, quod natum est esse principium actus in aliquo genere principii” (Joannis Duns Scoti 1963, d.1, p.2, q.2, n.150).

4. APPLYING THE CONCEPT OF *NON VELLE* TO THE METAPHYSICS OF FREE WILL

Scotus applied the above concept of types of will to solve various kinds of difficulties in the metaphysics of free will. It seems that the postulate of the existence of a state of *non velle* and its special causal nature allowed Scotus to defend freedom and reject various types of determinism: on the one hand, to defend the unnecessary nature of desire for the redeemed's final goal (the relation of man's will to God); on the other, to explain the relation of God to the will of man who commits moral evil and the relationship of God's will to the will of man in the context of predestination. Let's take a look at these three situations.

Doctor Subtle considers the problem of whether the finite will must produce an act of necessary love for the infinite good. He asks, therefore, whether every will necessarily wills an ultimate end, both when it knows this end clearly and when it grasps it in a general way.⁴

Scotus poses the question of whether the will necessarily desires the ultimate end in the context of the general view that action flows necessarily from what is in itself (*per se*) the principle of action. According to Scotus, the object itself cannot be the active principle of the action of the will. Therefore, the necessity of a desire for an object cannot depend solely on the object itself because the active cause of willing, the active power, can only be the will. This does not mean that the object is not relevant in the process of willing, which is intrinsically intentional rather than objectless. The object itself, however, is not the reason for the necessity of willing, which, according to Scotus, depends on fulfilling two conditions: the will must be perfect and infinite, and the object of such will equally infinite

⁴ "De primo dicitur quod omnis voluntas necessario vult finem ultimum, et hoc vel clare visum vel etiam a nobis in universali apprehensum" (Joannis Duns Scoti 2007b, q.16, a.1, n.8).

and perfect. Thus, the finite will, that is, the power of any created person, does not have to perform a necessary act for the highest good. This applies both to the human will and its operation in earthly life, and to the beatific vision of the redeemed. Scotus suggests that whatever we may say about the action of the beatified created will and its supernatural perfection by which it pursues a perfect object, we must admit that the created will of man acting in earthly life absolutely pursues that object only in a contingent manner, and therefore not necessarily. The will has a general grasp of its object, but this is rather different from determining the will to necessarily will the object. Further, the will does not necessarily determine itself to do the opposite, and does not necessarily continue to will.⁵

Hence, Scotus builds his argument about the non-necessary nature of the desire for the ultimate goal by analyzing the specific conditions of the earthly cognition of man in the present life. They are in no way determinative, even if the vision of the ultimate good is general. Thus, the general good is also not the necessary object of the will of a finite subject acting in earthly life. All actions of such a will – willing, the opposite of willing and the continuation of willing – are contingent, that is, not necessarily produced by the will.

Scotus realizes that the belief that the will can reject or will against an object that is fully perfect, i.e. in which there is no principle of evil or lack of good, is incomprehensible, because according to him good is the object of an act of willing (*velle*). In turn, the act of willing against something (*nolle*), or the act of rejection, refers to evil (or something

5 “Et quidquid sit de voluntate creata beata et de perfectione eius supernaturali qua tendit in illud obiectum, tamen diceretur quod voluntas creata viatoris simpliciter contingenter tendit in illud, et etiam quando est in universali apprehensum, quia illa apprehensio non est ratio determinandi voluntatem ad necessario volendum illud. Nec ipsa voluntas necessario se determinat in opposito, sicut nec necessario continuat illud positum” (Joannis Duns Scoti 2007b, q.16, a.1, n.22).

that is known to be evil) or lack of good.⁶ However, in the opinion of the Subtle Doctor, it does not follow that if the will “cannot not will this [highest] good, it necessarily wills it,” because – as he states referring to the authority of St. Augustine in his *Retractationes* – the will can either will it or will against it.⁷ In addition to these two states of will, a third state is possible – willing against the act of willing the most perfect good. The latter act, which Scotus earlier called reflexive, i.e. referring to willing or willing against an object, entails that the will does not necessarily desire an object that is fully perfect. In *Lectura* Scotus calls the *velle/nolle* acts positive acts of will, while the *non-velle* act, according to him, refers to an object (in which there is no evil) in a negative way. He notes in this context that while the will cannot will against (*nolle*) happiness, it may not will it (*non velle*).⁸ It seems that if the will could only perform an act of willing or an act of willing against, it would have to necessarily desire a perfect good. The third possibility makes it possible to justify the idea that the will not necessarily desires such a good.

Scotus offers the following counterargument to his position. If something cannot be the object of an act of willing against something, it is because the object necessarily has some feature that excludes such an act. This feature can only be something that causes the act

6 “Tamen ista posset concedi quod voluntas non potest resilire ab obiecto sive nolle obiectum in quo non ostenditur aliqua ratio mali nec aliquis defectus boni, quia sicut bonum est obiectum huius actus qui est velle, ita malum vel defectus boni, quod pro malo reputatur, est obiectum huius actus qui est nolle” (Joannis Duns Scoti 2007b, q.16, a.1, n.22).

7 “Et tunc non sequitur ultra, ‘non potest nolle hoc, ergo necessario vult hoc’, quia potest hoc obiectum neque velle neque nolle, ut tactum est supra, pertractando illam auctoritatem de I Retractationum” (Joannis Duns Scoti 2007b, q.16, a.1, n.22).

8 “Item dico quod duo sunt actus voluntatis positivi, scilicet nolle et velle; ... tamen voluntas potest negative non velle obiectum in quo est nihil mali ...; unde licet non potest nolle beatitudinem, potest tamen non velle illud” (Joannis Duns Scoti 1960, d.1, p.2, q.2, n.118).

of willing the object. Consequently, it would be necessary to will it. Such an argument presupposes that if one of two incompatible elements is excluded, the other necessarily holds.⁹ According to this view, the states of willing and willing against a perfect being cannot occur simultaneously, so one must be excluded. In Scotus's terminology, the state of *nolle* is excluded; therefore, the state of *velle* is necessary.

Scotus's answer shows the complexity of his position. In the process of willing and willing against something he puts more emphasis on the essence of the will than on the object to which the will refers. The will, understood as the power to will, is that which opposes the act of not willing the object. Scotus admits that the will can perform an act of willing only in relation to an object that is a possible object of willing (*volibilis*), and an act of willing against only in relation to that which is absolutely undesirable (*nolibilis*). Therefore, an act of willing or willing against is possible only in relation to such objects. Could an end in which there is no evil or lack of good be willed against? Scotus states that it gives no grounds (*ratio*) for inducing an act of willing against. He considers "willing against an end" to be a self-contradictory and meaningless expression, just like the expression "to see sound."¹⁰ Acts of will such as willing and willing against are therefore also dependent on the nature of the object, although the object is not, as has been said, the active principle of volitional acts. However, one cannot

9 "Contra hoc potest argui sic: si non potest nolle hoc obiectum, hoc ideo est quia necessario habet in se aliquid cui repugnat istud nolle; tale autem repugnans non potest esse nisi actu velle hoc obiectum; igitur illud necessario sibi inest. Maior probatur: quia si unum impossibile repugnat, alterum necessario inest" (Joannis Duns Scoti 2007b, q.16, a.1, n.23).

10 "Hic dici potest quod illud repugnans actui nolendi finem est ipsamet potentia volendi, quia ipsa non potest habere nisi velle respectu obiecti volibilis, vel nolle respectu obiecti nolibilis, quia nullum aliud velle vel nolle est possibile fieri; nunc autem finis non habet rationem nolibilis quia nec malitiam, nec defectum boni; unde hoc quod est 'nolle finem' includit contradictionem, sicut 'videre sonum'" (Joannis Duns Scoti 2007b, q.16, a.1, n.24).

actively will against happiness. Here, Scotus remains faithful to St. Augustine's view, according to which the essence of the desire for happiness is not only that we do not want to be unhappy; rather, it is that we are not even able to want to be unhappy (Augustine 2006, 403). Both acts – willing and willing against – can refer to specific objects. Just as an act of willing can't be directed toward unhappiness, so an act of willing against can't be directed toward happiness. Perhaps the latter would be even more problematic, because unhappiness is less likely to be willed than happiness to be willed against.¹¹ How does this view relate to the concepts of willing and willing against, in which when one of the two non-combinable elements is excluded, the other necessarily occurs? Scotus's solution, which rules out the necessity of the desire for happiness (an end), is based on the rejection of this strict dichotomy – for, as indicated, a third state of the will is possible, that is an act of *non-velle*, which consists in neither willing (*velle*) nor rejecting (*nolle*) a perfect being (happiness). Therefore, if the will wills happiness, it does not mean that it wills it necessarily. Even when the will cannot perform an act of willing against happiness, this does not necessarily mean that it wills happiness. Willing and willing against something are mutually exclusive categories, but not complementary – they are opposite, but not contradictory. Vos proposes a logical square model reflecting the formal relations between the sentences *velle*, *nolle* and *non velle*. The sentences expressed by *velle* and *nolle* are opposite. Vos (Vos 2018, 291) proposes their following formalization: aWp (a wills that p) is equivalent to *velle* and $aW\sim p$ (a wills that not p) is equivalent to *nolle*. The sentence expressed by $a\sim Wp$ is inconsistent with aWp (a does not will p), because the sentences expressed by *velle* and *non velle* are

¹¹ "Augustinus vult in *Enchiridion* 86 vel 52: 'Sic beati esse volumus, ut miseri esse non solum nolumus, sed nequaquam velle possumus'. Sicut repugnat ipsi actui volendi tendere in miseriam, ita videtur repugnare actui nolendi tendere in beatitudinem, vel forte magis, quia non ita caret miseria omni ratione volibilis, sicut beatitudo omni ratione nolibilis" (Joannis Duns Scoti 2007b, q.16, a.1, n.24).

contradictory, and the sentence expressed by $a\sim W\sim p$ is inconsistent with $aW\sim p$ (a does not will not p). In this formalization, willing against means “willing that not,” so the sentence “ a hates p ” translates as “ a wills that not p .”

The above account of types of acts of will – willing, nilling and not-willing – allowed Scotus to depart from the classical tradition, according to which ultimate happiness (the highest good, God) is necessarily the object of the desire of the will. For example, according to Thomas Aquinas happiness is a perfect good that completely satisfies the desire of the will. The will necessarily tends to the ultimate end, which is also the common good, and when it is reached the will no longer desires anything. The will of man can be satisfied by nothing but the common good, which is not found in worldly good but only in God, since every creature has only a partial good (Sancti Thomae de Aquino 1962, I-II, q.2, a.8, resp.). The will is free regarding the means to the ultimate end, but not regarding the choice of the end itself. For Scotus, the contingent action of a finite will is an essential condition for preserving its freedom, as is the principle of alternatives. These conditions must apply to the will in its relation to both the means and the end. The perception of God by the rejoicing redeemed has a special cognitive-volitional character. Scotus claims that even the necessity of this perception is not absolute, because it occurs only when the object of perception itself remains cognitively accessible. His presence for the created intellects has a contingent character because it moves them in a voluntary and contingent way. Although the Divine being itself is necessary, it is not necessarily the object of the cognizing intellect. Scotus also makes the knowledge of God in the beatific vision dependent on God’s will. He states that the contingently created will rejoices in this vision and contingently combines mental cognition with memory.¹² Since God contingently presents Himself

12 “Neque etiam illa necessitas videndi est simpliciter necessitas, sed tantummodo necessitas si obiectum praesens maneat, et istud, si est mere contingens, quia obiectum illud

to the subjects for whom He is the object of cognition, it follows that the intellectual cognition directed at God is also not strictly necessary, even though the created intellect is a power acting out of natural necessity (it cannot fail to cognize). However, since the presentation of an object of cognition depends on the will of God, such cognition should be thought of as contingent. The finite will is also contingent in its operation, because this is the essence of the will. In turn, this contingently affects the relationship of the intellect to memory, thanks to which the intellect knows that the object of its cognition is God. The contingency of the cognitive-volitional character of the perception of God by the redeemed occurs on many levels. As Gainé argues, Scotus wants to emphasize both the freedom of God and the freedom of the created will in the beatific vision. The perfection of the object, which is God, does not determine the necessity of willing in the created will, even when such a perfect object is distinctly and clearly cognized (Gainé 2003, 58).

The theological discussions of the 14th century concerning the problem of the necessity of the desire for the ultimate goal more or less faithfully referred to Scotus's distinctions and solutions. The disputes focused on the nature of freedom, the concept of contingency and the influence of reason on the decision to turn away from God in the beatific vision (Alliney 2005). The concept of different types of volitional acts developed by Scotus was used in philosophical analysis. Peter of Aquila, also known as Scotellus, considered an unoriginal and not very independent disciple (Schabel 2002, 259), in his *Commentary on Peter Lombard's Sentences*, ponders the problem of whether the created will necessarily pursues the ultimate goal or whether it is free. He suggests that freedom and necessity, because of their opposing principles of operation, are not necessarily

voluntarie et contingenter movet quemcumque intellectum creatum. Si etiam voluntas contingenter fruitor illo viso, contingenter etiam copulat intelligentiam cum memoria" (Joannis Duns Scoti 2013, d.49, p.1, q.6, n.342).

compatible in the same thing. Therefore the will, being free, wills nothing necessarily.¹³ He remains faithful to Scotus's account, and justifies the view that the desire for the ultimate goal is not necessary through the will's ability to perform meta-acts and its reflective ability to relate its acts to itself. Peter of Aquila states that, although the will cannot will against (*non velle*) such an object (the highest good), it should not be assumed that it must necessarily will it. For the will can suspend its action by saying "I do not will (*nolo*) to will it (*velle*)".¹⁴ He accepts Scotus's understanding of *velle* and *nolle* as positive acts of will,¹⁵ but does not explore the meaning of the negative act of *non velle*. It seems that he uses *non velle* interchangeably with *nolle*, for instance when he says that the will cannot will against (*non velle*) the highest good.

The issue of the (non-)necessity of an act of will in the redeemed's beatific vision became the center of discussion in the Oxford community in the 14th-century. Among theologians, including Robert Cowton and Richard Drayton, the prevailing opinion was that the vision of the redeemed is necessary. According to Drayton and Richard of Conington, this is due to the lack of reasons that would allow the will to turn away from the most perfect object. Among the supporters of Scotus's view was John Reading, who accepted Scotus's view of the contingent nature of the beatific vision and defended his account against Aurelius's arguments (Alliney

13 "Contra: libertas et necessitas propter oppositum modum principiandi, non sunt compossibilia in eodem; sed voluntas aliquid libere vult; ergo nihil vult necessario" (Petri de Aquila 1907-1909, II, d.24, q.1).

14 "[D]ico quod quamvis voluntas non possit tale objectum non velle, tamen non oportet necessario velle, quia potest suspendere actionem suam dicendo: nolo me velle" (Petri de Aquila 1907-1909, II, d.24, q.1, p.334).

15 "Nunc secundo oportet distinguere de actibus voluntatis. Et dico in communi quod duplex est actus voluntatis, scilicet velle et nolle. Est ergo nolle actus positivus voluntatis quo fugit disconveniens; velle autem est actus voluntatis quo acceptat omne conveniens" (Petri de Aquila 1907-1909, II, d.6, q.1, p.183).

2005). Scotus's position was also supported by Henry of Harclay (Henninger 2009).

According to Scotus, the positive volitional acts of *velle/nolle* can also be defined as love (*amare*)/hate (*odire*) (Frost 2010). For this reason, Scotus will consider the possibility of a (hateful) volitional act of rejecting God. The theological context of such an issue was the problem of hatred toward God in the case of fallen angels and the damned. Such a state of will is possible and, according to Scotus, it concerns the will that reverses the order of love. Ultimately, Scotus interprets the fall of angels as a series of acts of will, the first of which was their immoderate love for themselves and the last and greatest sin their hatred of God – for as long as God existed, the evil angel could not have what he wanted. As he says, it can be assumed that the evil angel wanted a certain good for himself, namely superiority to others. Either he had a disordered nilling (*nolle*) – he did not want happiness to a lesser degree than God himself – or he did not want to wait for happiness any longer, or he did not want to achieve it by merit but by himself. As a result, he had a nilling of being subordinate to God, and ultimately a nilling of the existence of God.¹⁶ Thus, the redeemed can perform an act of *non velle* toward God, but not an act of *nolle*, i.e. a positive act of rejecting God, which can instead be performed by the damned.

Later 14th-century discussions concerning the possibility of an act of hatred directed at God focused, among other things, on the very concept of hatred. In this context, Henry of Harclay formulated

16 “Viso igitur de primo inordinate concupito, potest poni quod inordinate ulterius concupivit sibi aliquod bonum, scilicet excellentiam respectu aliorum. Vel habuit inordinatum nolle, nolendo scilicet opposita eorum quae concupivit: scilicet nolendo beatitudinem sibi minus inesse quam Deo in se (sive quam Deum esse), vel nolendo exspectare beatitudinem usque ad terminum viae, vel nolendo eam habere ex meritis sed ex se, et ex consequenti, nolendo subesse Deo, – et tandem, nolendo Deum esse, in quo tamquam in summo malo consummata videtur malitia: sicut enim nullus actus formaliter melior est quam Deum diligere, sic nec aliquis actus formaliter peior est quam Deum odire” (Joannis Duns Scoti 2001, d.6, q.1, n.63).

an interesting analysis. An act of hatred directed at God seems absurd, because the will must perform an act radically inconsistent with the nature of the object to which it refers. However, Harclay notes, hatred can be considered not only in terms of the nature of the object of hatred, but also, for example, in terms of the evil that can come from it. There is no evil in God, but haters may hate Him because of the evil that comes from Him, such as the punishment they suffer (Henninger 2009). A radical interpretation of the issue of *odium Dei* and the non-necessity of the beatific vision is formulated by William of Ockham. Accepting the non-necessary character of acts of the will, Ockham recognized that the will freely and contingently enjoys the ultimate end and therefore can love and not love happiness, desire it and not desire it. Thus, we can perform an act of willing against (*nolle*) happiness, because we can recognize, for example, that happiness is impossible.¹⁷ According to Ockham, the volitional rejection of the beatific joy by those redeemed in heaven is also possible when the redeemed perceive the essence of God. For God may will that their will should not enjoy happiness, and the will of the redeemed may agree with God's will in what it wills. If God willed that some will should not achieve beatific fulfilment (*fruitio*) in heaven at a certain time, the will of that redeemed person could then perform the act of rejecting happiness (*nolle*) without wanting it absolutely.¹⁸

17 "Prima igitur conclusio erit ista quod voluntas contingenter et libere – modo exposito – fruitur fine ultimo ostenso in universali, quia scilicet diligere beatitudinem potest et non diligere, et potest appetere sibi beatitudinem et non appetere. Ista conclusio persuadeatur primo sic: illud potest esse nolitum a voluntate quod potest intellectus dictare esse nolendum; sed intellectus potest credere nullam beatitudinem esse possibilem, quia potest credere tantum statum quem de facto videmus esse sibi possibilem; ergo potest nolle omne illud quod isti statui quem videmus repugnat, et per consequens potest nolle beatitudinem" (William of Ockham 1967, I, d.1, q.6).

18 "Quarta conclusio est quod videns divinam essentiam et carens fruitione beatifica potest nolle illam fruitionem. Haec probatur, quia, sicut prius dictum est, quaelibet voluntas potest conformari voluntati divinae in volito; sed Deus potest velle ipsum pro semper

In more refined accounts, the possibility of a state of hatred directed at God must contain an element of justification of this possibility. Authors refer, for example, to the nature of the act of hatred or the intellectual resources of the agent. For instance, according to Harclay hatred does not have to entail the necessity of denying someone's existence – it is enough to deny some trait that they justly possess. Likewise, as mentioned above hatred of God can be motivated by the punishment that He inflicts on the hater (Henninger 2009). There are voluntaristic threads in Ockham's position. According to him, God can order a creature to perform an act of hatred directed at God. Such a command may even be morally right: any created will can conform to a divine command; God can command a created will to hate Him; so, a created will can do so. Moreover, anything that qualifies as a right action in this life can also qualify as a right action in the next life. Hatred of God, as commanded by God, may in this case be the right action in this life; thus, it can also be the right action in the next life.¹⁹ Ockham departs from the moderate voluntarism of Scotus, who believed that God cannot command a will to hate Him. According to Scotus, the first two laws of the first tablet of the Decalogue have a different status than the laws of the second tablet, as they belong to natural law in the strict sense. It necessarily follows from this that “if God exists, He alone should be loved as God,” and therefore that “nothing else

carere fruitione beatifica; ergo etc. Praeterea, quidquid potest esse volitum vel nolitum pro uno tempore, et pro semper; sed voluntas talis potest nolle habere beatitudinem pro aliquo tempore determinato, puta quamdiu Deus vult eam non habere fruitionem beatificam; ergo potest nolle eam simpliciter” (William of Ockham 1967, I, d.1, q.6).

- 19 “Praeterea, omnis voluntas potest se conformare praecepto divino. Sed Deus potest praecipere quod voluntas creata odiat eum, igitur voluntas creata potest hoc facere. Praeterea, omne quod potest esse actus rectus in via, et in patria. Sed odire Deum potest esse actus rectus in via, puta si praecipatur a deo, igitur in patria” (William of Ockham 1984, IV, q.16, lin.5-10, p.352).

can be worshiped as God, nor should God be insulted.”²⁰ The first two commandments of the Decalogue result from a self-evident judgment, the truth of which depends on a correct understanding of the concept of God. Scotus refers to Anselm’s definition of God, according to which “God is a being than which none greater can be imagined.” He states that such a being is most worthy of being loved, and concludes that God should be loved most and above all else.²¹ “Loving God above all else” is an act in accordance with natural reason, which commands to love what is best. It follows that such a love is a right act in itself. The unconditionality of these commandments makes it impossible for God to grant dispensation to break them and order someone to do the opposite, that is, to hate God.²² Ockham radicalized Scotus’s view: his concept of the action of the will in the beatific vision does not coincide with the opinion of traditional theologians. As a result, the dissemination of Ockham’s doctrines caused a crisis in Scotist philosophy (Alliney 2005).

The non-necessary character of the redeemed’s actions of the will in the beatific vision is, according to Scotus, a guarantee of the contingency of the action of the will as well as the freedom of the redeemed agents. Scotus’s concept of *non velle* preserves the possibility of rejecting God in heaven. It became one of the essential elements of Scotist metaphysics of free will.

20 “Duo quidem prima, si intelligantur tantum esse negativa, primum scilicet *Non habebis deos alienos*, et secundum *Non accipies nomen Dei tui in vanum*, hoc est ‘non facies Deo irreverentiam’, illa sunt de lege naturae, stricte sumendo legem naturae, quia necessario sequitur ‘si est Deus, est amandus ut Deus solus’, similiter sequitur quod ‘nihil aliud est colendum ut Deus, nec Deo est irreverentia facienda’” (Joannis Duns Scoti 2007a, d.37, q.un., n.20).

21 “[P]otest esse veritas necessaria, ut quod debeam Deum diligere super omnia. Et hoc demonstrative potest concludi sic: ‘Deus est quo maius cogitari non potest’; igitur est summe diligibilis; igitur summe debeo eum diligere” (Joannis Duns Scoti 1960, p.4, q.2, n.172).

22 “Et per consequens in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis possit facere oppositum huius vel illius prohibiti” (Joannis Duns Scoti 2007a, d.37, q.un., n.20).

The concept of *non velle* is also important for explaining the causal relationship between the will of God and the will of man in the context of sin and predestination. The Scotist concept of types of acts of will distinguishes effecting (*efficax*) and non-effecting (*remissa*), restrained acts of will. God can have an effecting volition (*velle efficax*) and an effecting nollition (*nolitio efficax*) with respect to objects. The former causes the existence of an object, the latter its annihilation. In addition, we can distinguish between restrained volition (*voluntas remissa*), in which the will is pleased by what it wills but does not actualize it, and restrained nollition (*nolitio remissa*), in which the will is not pleased by the unwilled thing, but in such a way that the will does not prevent it from existing even if it could.²³ As for God's volitional acts, when God wills (*velle*) the object of willing will be realized because willing is a positive and effecting act of will; when God wills against something (*nolle*), it will not be realized because a *nolle* act is a positive and effecting act of willing against something. If such volitional acts existed, when a sinner committed a sin God would have to perform an effecting act of volition. Hence, its existence would be determined by God. Otherwise, He would have to perform an effecting act of nollition for the sin not to be committed. Both options would make it difficult to preserve the sinner's free will. Similarly for predestination: by an effecting negation (nollition) of grace God would determine the damnation of a person.

Scotus uses the concept of *non velle* to build a model of God's free will, which is not determinative in the above cases. When the divine will entertains a proposition about sin, e.g. "This one sins," it neither wills for (*velle*) nor against (*nolle*) it. Thus, God lacks a positive act

23 "Dicatur 'velle efficax' quo voluntati non tantum complacet esse voliti, sed si potest statim ponere volitum in esse, statim ponit; ita etiam 'nolitio efficax' dicitur qua non tantum nolens impedit aliquid, sed si possit, omnino illud destruit. 'Voluntas remissa' est qua ita placet volitum, quod tamen voluntas non ponit illud in esse, licet possit ponere illud in esse; 'nolitio remissa' est qua ita displicet nolitum quod non prohibeat illud esse, licet possit" (Joannis Duns Scoti 1963, d.47, n.4).

of will toward propositions about sins (Frost 2010, 21). According to Vos, the concept of a negative act of will is related to the concept of an act of will of the second order, i.e. a reflective act. God knows His will as non-willing and can will His will to will against sin. As Vos writes, it is “divine non-willing which is willed by God.” God cannot will sin (*velle*). If he willed against it (*nolle*), there would be no sin. He can will to allow sin, i.e. a non-willing (*non velle*) which his will wills (*potest velle voluntatem suam non velle hoc*) (Vos 2018, 297-299). According to Scotus, the act of allowing evil is a second-order act. That God is “willing to allow” (*volens sinere*) sin does not necessarily mean that God directly wills what he allows. Rather, He has an act of willing subordinate to his non-willing that the agent should sin. In such a case, God’s intellect presents to His will the fact that a person is sinning or wills sin. His will does not perform an act of willing this sin, because it cannot will that any agent should sin. His intellect understands His will, which does not will it, and God can will that His will wills to “non-will” (*non velle hoc*) this sin. In this sense, we can speak of God as willing to allow evil (*volens sinere et volens permittere*).

This model of the will, in which *non velle* is non-determining, is also used by Scotus in his account of predestination. The problem of Judas’s sin is articulated by Scotus as follows: first, God abstains from willing (*non velle*) his glory, but does not will against it (*nolle*); then He can reflect on this negative act and will it, thus choosing neither Judas to be the ultimate sinner nor to will against (*nolle*) his glory. Rather, God chooses to abstain from willing (*non velle*) his glory.²⁴

24 “Primo Deus habet non velle sibi gloriam, et non primo nolle (secundum illam ultimam positionem, distinctione 41); et potest tunc secundo reflectere super istam negationem actus, et velle eam, – et ita volens (sive voluntarie) non eligit Iudam finaliter peccaturum et nolitionem gloriae, sed non volitionem gloriae” (Joannis Duns Scoti 1963, d.47, n.9).

It is worth emphasizing that such an act of *non velle* is not hesitating before making a decision, or indecision, or a general suspension of the will. It is a reflective act of the second order, which plays an important role in the causal system of relations between the will of God and the volitional acts of created beings. In Scotus's system, it is one of the conditions establishing the possibility of preserving the freedom of both God and creation. Additionally, it is also key in Scotus's theodicy.

5. NON VELLE IN ETHICAL DISCOURSE AND MORAL PSYCHOLOGY

Lastly, it is worth noting the important role that the concept of *non velle* began to play in 14th-century ethical considerations.

Contemporary scholarship on Buridan debates to what extent his views are Scotist. According to Pironet a Scotist interpretation of Buridan's ethics should be rejected, even if he used a Scotist conceptual apparatus. Buridan, unlike Scotus, did not think that the will was freer than the intellect, and argued that every decision of the will depends directly on the intellect. This position is very different from that of Scotus, according to whom the will can give orders to the intellect and make it, for example, ignore the highest good (Pironet 2001, 210). Discussing Pironet's view, Bonnie Kent points out that solving the problem of Scotus's influence on Buridan's thought would require an in-depth analysis of Scotus's source texts (Kent 2007). Examining Buridan's account of moral weakness, Saarinen looks for Scotist sources of the idea of the will's self-determination ability and believes that Buridan's position is an attempt to reconcile Franciscan voluntarism and Thomist intellectualism (Saarinen 2011, 39). Zupko, in turn, states that Buridan's ethics is intellectualist, but not because the will is never able to act directly against the dictates of reason. Rather, Buridan's intellectualism has to do with Buridan's concept of an act of deferment, which makes the will autonomous and free (Zupko 1995, 79-80).

What is an act of deferment in Buridan's ethics? As Zubko notes, according to Buridan the will performs primary and secondary acts. A primary act of will is an agreement (*complacentia*) or a disagreement (*displacentia*). However, these are not, respectively, acts of willing (*actus volendi*) and nilling (*actus nolendi*). Only secondary acts of will constitute freedom of choice. The will can perform an act of acceptance (*acceptatio*), rejection (*refutatio*) or deferment (*differre*). An act of acceptance is identical with an act of willing (*velle*), and an act of rejection with an act of nilling (*nolle*) (Zupko 1995, 81-82). Thus, we get three basic acts of the will: willing, rejection and deferment. Pironet interprets the state of *non velle* as a passive state of the will, which occurs when the will does not will before moment *t*, but it wills at moment *t*. According to her, in many cases not-willing (*non velle*) means deferring the act of willing until the intellect has further deliberated. Pironet argues that Buridan extends the scope of *non velle*: the will is active when it does not will because it has chosen to defer the act of willing (*non volo* is the same as *volo differre*). At the same time, the will remains in a passive state towards the external object of the will, because it neither wills nor nills it (Pironet 2001, 201-202). For Pironet, an act of deferment is a *non velle* state of the will. Zupko argues instead that an act of deferment is one of the three active acts of the will mentioned earlier, and clarifies that a state of deferment may be a state of *non velle*, when a good appears to the will due to bad circumstances, or a state of *non nolle*, when a good appears to it due to good circumstances (Zupko 1995, 83-84). If in a situation of cognitive uncertainty something appears as good, but could be bad without being recognized as such, the will may not-will (*non velle*) this good, i.e. it may defer willing. Similarly, if I am unsure of the actual goodness of an object, in the context of good circumstances, I can non-reject (*non nolle*) it, that is, I can defer rejection. The acts of deferring an act of willing and rejecting depend on the epistemic imperfection of the agent. When he knows something as unquestionably good, his will must perform an act

of willing. In a situation of moral doubt, which seems common, the ability of the will to defer an act of willing/rejecting is a rational attitude, even an obligation. Buridan writes: “It is certain that often something seems good to us that is not good, and bad that is not bad; and often, too, something seems good to us that is simply good, and bad that is simply bad. It would therefore not be good for us either to accept everything that seems good to us or not to accept everything such. Freedom of opposition, therefore, as was said in Question 3 of Book III (f. [42v] [misnumbered 62], ‘*alia ratio*’), has not been given to us so that we should not accept the seeming good, nor also so that we should accept what seems because it seems, because in that way it would be given to our hurt – sometimes we would not accept what we should accept and sometimes we would accept what we should not accept. Rather, it has been given to us for our good in this way, that if something is not steadily and clearly judged to be simply good or simply bad, we should defer acceptance or rejection until we have investigated as best we can whether the seeming good or bad is simply good or simply bad, so that we may finally accept the simply good and not the bad and reject the simply bad and not the good” (Buridan 2000, 531). The innate ability of the will to defer acceptance and reject is most useful to an agent in situations of doubt and cognitive ambiguity. If an agent suspects that the intellect may be wrong in assessing the situation, or it has not sufficiently assessed the circumstances, and has reasonable doubts as a result, his will can and should suspend or defer further positive acts of will (Michałowska 2017, 153). A similar feature of the will, manifested in the ability of the will to be in a *non velle* state that allows the will to waver before making a decision, can be found in Kilvington’s ethics. As Michałowska writes, this state of uncertainty and the suspension of acts of *velle/nolle* are aimed at examining the reasons behind a given choice (Michałowska 2017, 105-106).

As we can see, in 14th-century ethics the term *non velle* became a useful tool for describing the internal states of an agent who faces a choice, but his epistemic situation does not allow him

to unambiguously assess whether he is dealing with a good or bad object. *Non velle* is a state of will that means hesitation, not making or deferring a decision, suspending the agent's decision in a morally uncertain situation. The meaning of *non velle* no longer coincides with its function in the metaphysics of John Duns Scotus. For him, the redeemed in heaven are not in a state of hesitation or deferment of the decision to will the highest good. Analogously, God does not hesitate to grant salvation to Judas. It seems that in the development of the ethical doctrines of the 14th century, there was a significant change in the function of the state of *non velle*.

6. CONCLUSIONS

In this article, I attempted to show the development pattern of a concept that can be described as the two-level nature of the will. The starting point was an experience described by Plato concerning the inconsistent desires of an agent. Plato's description resonates with Augustine, whose suggestive account of the internal struggle of the will, and not only between the will and the intellect or between the will and feelings, became a point of reference and inspiration for the later scholastic tradition. In Scotus's philosophy, we find an extensive analysis of volitional acts, both of the first and second order. This article examines his views on the state of *non velle*, which found application in the Scotist indeterministic theory of the will. This concept proved particularly useful in defending the freedom of the redeemed, who, according to Scotus, are not determined by a necessary desire for the highest good. Scotus argued that the causal nature of this state is non-deterministic, and it allows to build a model of God's will that tackles the problem of the possibility of sin and condemnation. Such a metaphysics of volitional acts gave rise to debates concerning the interpretation of the notion of hatred (Henry of Harclay) and the possibility of performing a positive *nolle* act directed toward the most living good (Ockham). Lastly, I tried

to show how the concept of *non velle* was applied in the ethical theories of the 14th century, especially in the debates about the state of hesitation before making a decision (Buridan, Kilvington).

BIBLIOGRAPHY

- Alliney, G. (2005). Libertà e contingenza della fruizione beatifica nello scottismo del primo '300. *Veritas (Porto Alegre)*, 50(3), 95-108. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2005.3.1804>.
- Augustine. (2006). *Confessions and Enchiridion*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Augustine. (2010). *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Augustine. (2019). *Confessions*. Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Barnwell, M. (2010). *Problem of Negligent Omission*. Leiden: Brill.
- Buridan, J. (2000). *Questions on Book X of the Ethics*. In: A. McGrade, J. Kilcullen, M. Kempshall (eds.), *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H.G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 1, 5-20.
- Frost, G. (2010). John Duns Scotus on God's Knowledge of Sins: A Test-Case for God's Knowledge of Contingents. *Journal of the History of Philosophy*, 48(1), 15-34.
- Gainé, S.F. (2003). *'Will There Be Free Will in Heaven?' Freedom, Impeccability and Beatitude*. London – New York: Bloomsbury.
- Hissette, R. (1977). *Enquête sur les 219 Articles Condamnés À Paris le 7 Mars 1277*. Vander-Oyez – Louvain – Paris: Publications Universitaires.
- Hoffmann, T. (2004). *L'akrasia selon Duns Scot*. In: G. Sondag, O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère (eds.), *Duns Scot à Paris. Actes du Colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, 487-516. Turnhout: Brepols.
- Hoffmann, T. (2010). *Intellectualism and Voluntarism*. In: R. Pasnau (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vols. 1-2, 414-427. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoffmann, T., Michon, C. (2017). Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism. *Philosophers' Imprint*, 10, 1-36.

- Hoffmann, T., Müller, J., Perkams, M. (eds.). (2006). *The Problem of Weakness of Will in Medieval Thought*. Louvain: Peeters.
- Holopainen, T. (2006). The Will and Akratic Action in William Ockham and John Duns Scotus. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 17, 405-425.
- Ingham, M.B. (2002). Did Scotus Modify His Position on the Relationship of Intellect and Will?. *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 69, 88-116.
- Ingham, M.B. (2017). *Understanding John Duns Scotus: Of Realty the Rarest-Veined Unraveller*. St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications.
- Irwin, T.H. (2007). *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis et Mariani. (1960). *Opera omnia*. Vol. 16: *Lectura. Prologus*, d.1-7, C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, I. Modric, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.). Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis et Mariani. (1963). *Opera omnia*. Vol. 6: *Ordinatio I*, d.26-48, C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, I. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer (eds.). Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis et Mariani. (2001). *Opera omnia*. Vol. 8: *Ordinatio II*, d.4-44, B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga, S. Alarcón (eds.). Città del Vaticano: Typis Vaticanis.
- Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis et Mariani. (2007a). *Opera omnia*. Vol. 10: *Ordinatio III*, d.26-40, B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga (eds.). Città del Vaticano: Typis Vaticanis.
- Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis et Mariani. (2007b). *Quodlibetum*, q.16, *Utrum libertas voluntatis et necessitas naturalis possint se compati in eodem respectu eiusdem actus et obiecti*, T.B. Noone, H.F. Roberts (eds). In: Ch. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, vol. 2, 160-198. Leiden – Boston: Brill.
- Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis et Mariani. (2013). *Opera omnia*. Vol. 14: *Ordinatio IV*, d.43-49, B. Hechich, J. Percan, S. Recchia, S. Ruiz de Loizaga, V. Salamon, H. Pica (eds.). Città del Vaticano: Typis Vaticanis.
- Kent, B. (1995). *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Kent, B. (2001). *Augustine's Ethics*. In: E. Stump, N. Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, 205-233. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kent, B. (2007). Evil in Later Medieval Philosophy. *Journal of the History of Philosophy*, 45(2), 177-204.
- Kiełbasa, J. (2017). Rozum myślący w służbie woli, wola wybierająca pod dyktando rozumu. Kontrowersje wokół podmiotu, przyczyny, warunku ludzkiej wolności w antropologii XII wieku. *Roczniki Filozoficzne*, 65(3), 99-125.
- Mark, G., Henninger, S. (2009). Henry of Harclay on the Will's Ability to Hate God. *Modern Schoolman*, 86(1-2), 161-180.
- Michałowska, M. (2017). Akty woli w myśli średniowiecznej. Od św. Augustyna do Wilhelma z Auxerre. *Roczniki Filozoficzne*, 65(3), 151-172.
- Noone, T.B. (2008). Nature, Freedom, and Will: Sources of Philosophical Reflection. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 81, 1-23.
- Pasnau, R. (ed.). (2010). *Philosophy*, vols. 1-2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petri de Aquila. (1907-1909). *Cognomento Scotelli ... Comm. in Quatuor Libros Sententiarum Petr. Lomb.*, Vols. 1-4. Levanto.
- Pironet, F. (2001). *The Notion of 'non-velle' in Buridan's Ethics*. In: J.M.M.H. Thijsen, J. Zubko (eds.), *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, 199-200. Leiden: Brill.
- Plato. (1998). *The Republic*. <https://www.gutenberg.org/files/1497/1497-h/1497-h.htm>.
- Saarinen, R. (1994). *Weakness of the Will in Medieval Thought: From Augustine to Buridan*. Leiden – New York – Köln: Brill.
- Saarinen, R. (2011). *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Sancti Thomae de Aquino. (1962). *Summa Theologiae*, Roma: Editiones Paulinae.
- Schabel, Ch. (2002). *Parisian Comment Aries from Peter Auriol to Gregory of Rimini, and the Problem of Predestination*. In: G.R. Evans (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, 221-265. Leiden: Brill.
- Sorabji, R. (2004). *The Concept of the Will from Plato to Maximus the Confessor*. In: T. Pink, M.W.F. Stone (eds.), *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*, 6-28. London – New York: Routledge.
- Vos, A. (2018). *The Theology of John Duns Scotus*. Leiden – New York – Köln: Brill.
- William of Ockham. (1967). *Opera Theologica*. Vol. 1: *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio), Prologus et Distinctio prima*. St. Bonaventure, NY.: The Franciscan Institute.
- William of Ockham. (1984). *Opera Theologica*. Vol. 7: *Quaestiones in Librum quartum Sententiarum (Reportatio)*. St. Bonaventure, NY.: The Franciscan Institute.

Zupko, J. (1995) Freedom of Choice in Buridan's Moral Psychology. *Mediaeval Studies*, 57, 75-99.

This work has been supported by the grant: *The Will and its Acts in Late Medieval Ethics and Theology. New Ideas and Methods*, Narodowe Centrum Nauki (NCN) [National Science Centre], Poland. Contract no. UMO-2017/27/B/HS1/00066.

MARTYNA KOSZKAŁO

Uniwersytet Gdański

(University of Gdansk, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1475-4319>

filmko@ug.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2023.59.A.09



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

Received: 29/01/2023. Reviewed: 30/03/2023. Accepted: 18/04/2023.

KAROL MICHALSKI

ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY LOGOTERAPII VIKTORA E. FRANKLA

Streszczenie. Człowiek w logoterapii Viktora E. Frankla charakteryzuje się trzema podstawowymi sposobami bycia: fizycznym, psychicznym, duchowym. Duchowy sposób bycia jest sferą autonomiczną, w której jesteśmy zdolni do pozyskania sensu przez przeżycie i robienie czegoś wartościowego oraz dzięki któremu możemy nabrać dystansu i odnieść się do chorobowych symptomów zaburzonej psychiki. Wypełnienie się sensem przez robienie czegoś wartościowego jest możliwe dzięki trzem zdolnościom, zakorzenionym w strukturze bycia ludzkiego: zdolności do intencjonalnego kierowania się poza siebie do świata zewnętrznego, zdolności transcendowania siebie ze względu na doświadczenie czegoś wartościowego i zdolności do dystansowania się od siebie, dzięki której w ogóle możemy doświadczyć czegoś takiego, jak to, że jesteśmy także duchowymi osobami i objawić się w swoim człowieczeństwie. W artykule ukazano antropologiczne podstawy logoterapii Frankla, akcentując aspekt ludzkiej wolności.

Słowa kluczowe: Viktor E. Frankl; logoterapia; intencjonalność; samotranscendowanie; samodystansowanie; sens życia; osoba duchowa; egzystencja

1. Wprowadzenie. 2. Bycie kierujące się poza siebie – intencjonalność. 3. Bycie przekraczające siebie – transcendowanie. 4. Bycie naprzeciw siebie – dystansowanie się. 5. Bycie fakultatywne i bycie decydujące. 6. Wymiary ludzkiego bycia. 7. Zakończenie.

1. WPROWADZENIE

Nie można uprawiać medycyny bez wiedzy o anatomii i fizjologii człowieka. Każde leczenie opiera się na znajomości budowy anatomicznej i procesów fizjologicznych, które zachodzą w ludzkim organizmie. Anatomiczno-fizjologiczny obraz człowieka służy jako wzorzec do stwierdzania zmian, jakie zaistniały w dotkniętym chorobą ciele i wyznacza przyjęcie sposobu leczenia. Również praktykowanie psychoterapii wymaga wiedzy, obejmującej istotne aspekty ludzkiego bycia. „Nie istnieje żadna psychoterapia bez obrazu

człowieka i światopoglądu” (Frankl 2010, 60). Psychoterapia posługuje się obrazem człowieka nie tylko do ustalania patologicznych zmian, powstałych w obrębie ludzkiej psychiki, ale także do znalezienia przyczyny psychicznego zaburzenia i obrania sposobu terapeutyzowania. Od tego, jaki obraz człowieka psychoterapia przyjmie, zależy zrozumienie sytuacji chorego i przebieg leczenia, polegający na otwarciu nowych, zdrowych możliwości życia.

Zaburzenie psychiczne, powstałe w wyniku wewnętrznego konfliktu między wykonywanym zajęciem a niespełnionym pragnieniem robienia czegoś, co dawałoby poczucie sensu, nie daje się rozpoznać w obrazie człowieka wykluczającym jego egzystencjalne dążenia. Powstałe zaburzenie odnosi się raczej do prawdy o ludzkich możliwościach bycia w świecie, niż nieprawidłowości w korze mózgowej i psychicznych odchyleniach. Psychoterapia będzie na tyle skuteczna, na ile w leczeniu weźmie się pod uwagę nie tylko biologiczne i psychiczne predyspozycje, ale także możliwie wszystkie dążenia człowieka.

Powtórzmy słowa Viktora E. Frankla: „Nie istnieje żadna psychoterapia bez obrazu człowieka i światopoglądu” (Frankl 2010, 60). Do tego, kim jest człowiek, przynależy zarówno to, co mieści się w obrazie obejmującym jego strukturę psychosomatyczną i egzystencjalną, jak i jego własne postrzeganie i pojmowanie świata, nazywane światopoglądem. Osoba religijna, dotknięta nerwicą, inaczej będzie odnosiła się do swoich dolegliwości i możliwości wyzdrowienia, niż osoba o światopoglądzie materialistycznym, czy ktoś, kto kieruje się jedynie tak zwanym zdrowym rozsądkiem, nastawionym na doraźne rozwiązania życiowe. To, co człowiek uznaje za prawdziwe, w co wierzy i czym kieruje się w codzienności, stoi w istotnym związku z przebiegiem leczenia wspólnie z medycznymi i pomocniczymi środkami leczniczymi. Psychoterapia ma prawo, w imię dobra człowieka, uciekać się do wszelkich możliwych sposobów terapeutyzowania, odwołując się również do ukrytych dążeń człowieka, jego wiary i sposobu wartościowania. Nigdzie bardziej niż w psychoterapii nie sprawdza się twierdzenie, że lekarz udziela środków leczniczych,

a chory sam się leczy, aktywizując własne siły i możliwości w zwalczaniu choroby. „W metodzie leczenia, stosowanej przez logoterapię, założony jest każdorazowo obraz człowieka jako duchowego, wolnego i odpowiedzialnego – odpowiedzialnego za urzeczywistnienie wartości i za wypełnienie sensu: obraz człowieka skierowanego na sens” (Frankl 2007, 163).

Punktem odniesienia dla leczenia jest zdrowie, zasadniczo rozumiane jako wolność od bólu i związanych z nim dolegliwości (Wirtz 2021, 53). Miarą zdrowia psychicznego nie jest tylko dobre samopoczucie, wewnętrzna równowaga, poprawne zachowanie w codziennych sytuacjach i uporządkowane relacje społeczne, lecz także wolność dążenia, wyboru i działania oraz branie odpowiedzialności za swoje egzystowanie. Zachowanie zdrowia psychicznego zależy w równej mierze od zaspokajanych potrzeb i odporności na presje życia codziennego, jak i zdolności do budowania swojej egzystencji na fundamencie sensu przez robienie czegoś wartościowego (Frankl 2017b, 58). Logoterapia, jako nowoczesny kierunek psychoterapeutyczny, uzupełnia obraz człowieka, służący jako wzorzec do leczenia psychicznych zaburzeń, o to, co typowo duchowe, to znaczy egzystencjalne dążenie do sensu, w którym zawiera się pragnienie życia wolnego od sprzeczności, łatwych kompromisów i wewnętrznych konfliktów¹. Posługując się rozróżnieniem Martina Heideggera na egzystencję właściwą (*eigentliche Existenz*) i egzystencję niewłaściwą (*uneigentliche Existenz*) (Heidegger 1976, 311), można stwierdzić, że wiodącym wątkiem logoterapii Frankla jest przekonanie, iż niewłaściwe nastawienie do świata może zaburzyć ludzką psychikę, a właściwe sprzyja zdrowiu psychicznemu.

¹ „Logoterapii oczywiście nie chodzi o zastąpienie psychoterapii w ściślejszym i dotychczasowym sensie tego słowa; ona chce ją jedynie uzupełnić, lecz uzupełnić także jej obraz człowieka o obraz »całości« człowieka (do którego całości przynależy to, co duchowe)” (Frankl 2007, 163).

Żadna nauka, zajmująca się ludzkim życiem, nie może obejść się bez pytań o istotę człowieka: kim jest człowiek? W czym wyraża się specyficzność bycia ludzkiego? W logoterapeutycznym myśleniu Frankla człowiek jest jedyną istotą, która dąży do tego, aby żyć sensownie, a kiedy sprzeniewierza się temu dążeniu, sprzeciwia się swojej istocie i zaburza swoje egzystowanie. „Tylko w tej mierze, w jakiej człowiek wypełnia sens, w tej mierze urzeczywistnia on także siebie samego” (Frankl 2005, 112). Przez to, co robimy, urzeczywistniamy siebie w swoich możliwościach. Możemy robić różne rzeczy, odpowiadające naszym upodobaniom, potrzebom, zdolnościom i umiejętnościom, ale w swojej istocie urzeczywistniamy siebie, kiedy robimy coś, co wypełnia nas sensem. W każdym człowieku występuje dążenie do spełnienia, dążenie do urzeczywistnienia, dążenie do pełni bycia. Urzeczywistnić siebie znaczy urzeczywistnić swoje indywidualne możliwości, możliwości współbycia z innymi i możliwości bycia w świecie w ogóle. Z punktu widzenia logoterapii podstawową możliwością bycia ludzkiego jest wypełnienie się sensem, a urzeczywistnianie innych możliwości bycia ma szanse powodzenia, jeżeli opiera się na fundamencie sensu (Frankl 2010, 103).

Ludzka egzystencja jest niepewna, ze względu na to, jak się rozwinię i ukształtuje. To, kim się staniemy, pobudzane jest wewnętrzną dynamiką, która wpisana jest w naturę ludzkiego bycia. „Napięcie między byciem (*Sein*) a powinnością-bycia (*Sein-sollen*) przynależy do ludzkiego bycia (*Dasein*)” (Frankl 2010, 113). Według tradycji filozoficznej coś jest możliwe, rzeczywiste albo konieczne. Ale może też pochodzić z wewnętrznej powinności, kiedy człowiek czuje, że należy, trzeba to zrobić. Kiedy robimy coś z wewnętrznej powinności, to najczęściej nie potrafimy wyjaśnić pobudek swojego działania. Powinność, dotycząca nadania swojemu życiu określonego celu i urzeczywistnienia siebie w podążaniu za tym celem, znana jest od starożytności (Arystoteles, Epikurejczycy). Od czasów Immanuela Kanta moralność nie jest rozumiana tylko jako sprawa przestrzegania i nieprzekraczania zasad i przepisów, ale wyrasta z wewnętrznej

powinności (imperatyw kategoryczny), przynależącej do ludzkiej natury. Siłą powinności człowiek skłania się ku temu, co wartościowe, niezależnie od ustalonych przykazań i zaleceń. W logoterapii sens powinności wykracza poza obszar moralności i odnosi się do urzeczywistnienia bycia ludzkiego w ogóle. Mimo zewnętrznych uwarunkowań możemy urzeczywistnić się dzięki własnej dynamice bycia, dającego się pociągać przez wartości. Bez przyczyny i uzasadnienia człowiek rozumie, że powinien nadać sensowną postać swojemu życiu. Nikt mnie do niczego nie zmusza – żadna norma, żaden autorytet, żaden zleceniodawca – sam z siebie rozumiem, że mam coś zrobić ze swoim życiem, bez względu na to, jak pojmuję jego pochodzenie i przeznaczenie.

Nie można urzeczywistnić siebie bez otaczającego świata. Frankl uważał, że człowiek sam z siebie jest zdolny do skierowania się poza siebie i do przekroczenia swoich granic, aby doświadczyć tego, co można napotkać w świecie. Jako psychiatra odkrył, że u podstaw każdego zaburzenia psychicznego leży ograniczona zdolność lub w ogóle niezdolność do kierowania się i wychodzenia poza siebie, a jako logoterapeuta żywił przekonanie, że źródłem zdrowia psychicznego jest umiejętność przekraczania granic swojego *Ja*. Wyjście do świata, umożliwienie sobie dostępu do tego, co inne i wejście z tym, co inne, w sensodajną relację możliwe jest – według Frankla – dzięki osadzonym w strukturze bycia ludzkiego trzem zdolnościom: intencjonalności (*Intentionalität*), samotranscendencji (*Selbsttranszendenz*) i samodystansowaniu się (*Selbstdistanzierung*). Wszystkie trzy zdolności wskazują na fenomen duchowego wzrastania w byciu ku dojrzałości, której owocem jest sensowna egzystencja. Rozwinięcie zdolności do intendowania, samotranscendowania i samodystansowania się może się dokonać na podstawie rozróżnienia mojego wewnętrznego świata od świata zewnętrznego. Aby móc ukształtować w sposób sensowny swoje bycie, potrzeba wyjść poza siebie, do świata, który nie jest tylko światem rzeczy i innych ludzi, ale także światem dających do myślenia idei i pociągających wartości – światem

nazywanym przez starożytnych Greków *kosmosem* (harmonijnym porządkiem²), w którym to, co zmysłowe i to, co duchowe, mają swoje miejsce i łączą się ze sobą (Frankl 2010, 58).

2. BYCIE KIERUJĄCE SIĘ POZA SIEBIE – INTENCJONALNOŚĆ

W filozofii bycia Heidegger mówi o otwieraniu się (*Erschließen*) jako źródłowej możliwości doświadczenia świata. Trzeba się otworzyć, aby umożliwić sobie wyjście do świata i stworzyć możliwość komunikacji ze światem. Intencjonalność, jako konsekwencja otwarcia się, wyraża dążenie do celowego spotkania rzeczy świata. Intencjonalne nastawienie oznacza zamierzone i ukierunkowane odniesienie do świata, który otacza człowieka. Dzięki intencjonalności człowiek potrafi wyjść poza siebie i stworzyć świat swojego myślenia, przeżywania i dążenia³. Pojęcie intencjonalności znane jest od dawna w tradycji filozoficznej (Tomasz z Akwinu, Jan Duns Szkot, Franz Brentano). Twórca fenomenologii, Edmund Husserl, wiąże intencjonalność z doświadczeniem otaczającego świata: „świadomość jest zawsze świadomością czegoś” (Husserl 1969, 119). Wszystko, co sobie uświadamiamy, ma przedmiotowe odniesienie. Każda świadoma myśl, każde świadome przeżycie, każde świadome dążenie jest skierowane na jakiś przedmiot i może być przedmiotowo określone. Kiedy myślę, myślę o czymś, kiedy przeżywam, przeżywam coś, kiedy podążam, podążam za czymś. Bez intencjonalności nie ma doświadczenia świata. Intencjonalne skierowanie przełamuje izolację i nakierowuje nas na przedmiot doświadczenia. Zachwiana zdolność do doświadczenia przedmiotowego może prowadzić do egzystencjalnego zubożenia i zakłóconej relacji do świata.

² Gr. *κόσμος* – porządek, szyk, upiększenie.

³ Heidegger, z którego instrumentarium pojęciowego korzysta Frankl, mówi o trzech sposobach bycia świata w relacji do człowieka: mój własny świat (*Selbstwelt*), świat, który mnie otacza (*Umwelt*) i wspólny świat, który dzielę z innymi (*Mitwelt*).

W logoterapii Frankla intencjonalność nie służy tylko jako instrument, umożliwiający wejście w świadomą relację ze światem, ale ma znaczenie psychoterapeutyczne i psychohigieniczne. Wszystkie zaburzenia psychiczne powiązane są z zakłóconą zdolnością do intencjonalnego skierowania się na świat i z korelacją ze światem. U podłoża zjawiska tak zwanych równoległych światów, rzeczywistego i urojonego, leży ograniczona zdolność do intencjonalnego kierowania się poza siebie, do prawdziwego świata. Człowiek, pozbawiony możliwości intencjonalnego nakierowania, zamyka sobie dostęp do świata realnego, a jednocześnie otwiera urojoną przestrzeń dla swojego, dalekiego od rzeczywistości, myślenia, przeżywania i dążenia. Z punktu widzenia psychohigieny, na stan naszego zdrowia psychicznego ma wpływ nie tylko bycie w korelacji ze światem, ale jakość tej korelacji, czyli, jaką wartość ma to, o czym myślimy, co przeżywamy i do czego dążymy. „Człowiek jest o tyle duchowy, o ile nie przegląda się sam w zwierciadle, nie jest nakierowany na siebie samego, lecz na kogoś lub coś w świecie, przekraczając samego siebie w kierunku Ty. Być człowiekiem znaczy: być intencjonalnie skierowanym na inne bycie i na współbycie z innymi ludźmi” (Frankl, Lapide 2005, 64).

Każda dialogiczność zakorzeniona jest w relacji do innego bycia. Pytanie o inne bycie pojawiło się w myśleniu filozoficznym w okresie nowożytnym (Friedrich H. Jacobi, Georg W.J. Hegel). W czasach współczesnych doczekało się rozwinięcia w postaci filozofii innego (drugiego), nazywanej także filozofią spotkania i dialogiką (Martin Buber, Franz Rosenzweig, Eugen Rosenstock-Huussy, Emmanuel Levinas)⁴. Heidegger mówi o rozumiejącym współbyciu (*verstehendes Mitsein*) jako pierwotnej relacji do innego bycia. Filozofia innego krytycznie odnosi się do filozofii transcendentalnej, koncentrującej się

4 Epokowym opracowaniem problematyki innego jest dzieło *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Theunissen 1977). Dialogicznym byciem, z punktu widzenia psychiatrii, rozlegle zajmuje się Dieter Wyss (Wyss 1976).

na budowaniu warunków możliwości doświadczenia niezależnie od drugiego. Usiłuje wypracować sposób myślenia, który widzi w drugim nie tylko kogoś (*alter ego*), odnoszącego się do rzeczywistości na równych prawach, ale współtworzącego myślenie, przeżywanie i dążenie. W dialogice istotne jest to, co powstaje „między” (łac. *inter*), w czym obie strony mają udział, a co jest nieosiągalne w pojedynkę. O ile intersubiektywność oznacza, że świadomość czegoś dotyczy nie tylko pojedynczej osoby, ale większej liczby osób naraz (np. świadomość zagrożenia Ziemi przez zmiany klimatyczne), to dialogiczność wskazuje na to, że mamy świadomość siebie i świata ze względu na drugiego. Jeżeli w filozofii dialogu spotkanie z drugim dokonuje się w wymiarze poznawczym i etycznym, to w logoterapii Frankla spotkanie z drugim jest możliwością doświadczenia sensu w wymiarze aksjologicznym. Wypełniam się sensem przez drugiego, kiedy urzeczywistniam coś wartościowego.

Możliwość skierowania na inne bycie wiąże się z przełamaniem solipsyzmu egzystencjalnego, jest wyrazem dojrzałości duchowej i miarą człowieczeństwa. Otwiera drogę do zdrowego samopoczucia (Frankl 1997, 170). Myślenie logoterapeutyczne upatruje w relacji do drugiego sposobu na pokonanie kryzysu i zachowanie siebie w zdrowiu psychicznym. Międzyludzkie więzy, wzajemna bliskość, otwarcie na drugiego, gotowość do wymiany tego, co się przeżywa, mogą okazać się właściwą terapią na stany kryzysowe i drogą do odzyskania zdrowia psychicznego.

Intencjonalność jest zwróceniem uwagi na coś, co istnieje poza nami, z czym możemy wejść w sensodajną relację. Musi istnieć przedmiot wiary, żeby móc uwierzyć. Musi być ktoś godny zaufania, żeby ufać. Musi być ktoś wart miłości, żeby kochać. Jeżeli chcę działać i tworzyć, to musi znaleźć się jakaś rzecz, idea, sprawa, która przyciągnie moją uwagę. Wszystko, co jest wokół, może stać się przedmiotem mojego myślenia, dążenia, przeżywania. Intencjonalność działa w dwóch kierunkach. Zwracanie uwagi na coś poza sobą jest uwarunkowane odwróceniem uwagi od siebie samego. Nie można

poświęcać sobie uwagi i chcieć zwracać uwagę na coś poza sobą. „Okno nie może widzieć czegoś poza sobą i równocześnie samo siebie oglądać” (Frankl 1997, 170). Bez odwracania uwagi od siebie i kierowania uwagi na coś innego poza sobą droga do doświadczenia wypełniającego sensem jest zasadniczo zamknięta. Potwierdza to każde spotkanie z drugim, z jakąś rzeczą, ideą, sprawą. Intencjonalność jest pierwszym krokiem na drodze stworzenia nie tylko egzystencjalnej relacji z czymś albo kimś, ale także na drodze do zdrowego, wypełnionego sensem życia. Kto ma ograniczoną zdolność do kierowania się poza siebie, ma też ograniczone możliwości w kształtowaniu swojego życia. W intendowaniu zostaje przełamane degradujące ludzką egzystencję izolowanie się, obojętność, samowystarczalność.

W filozoficznym myśleniu Heideggera intencjonalność, dzięki której człowiek kieruje się do świata, jest troską (*Sorge*) o zachowanie swojego bycia. W trosce o to, aby żyć i przeżyć, kierujemy się i wychodzimy do świata. Trosce o zachowanie swojego bycia nieustannie towarzyszy, według Heideggera, nastrój strachu (*Angst*), który ostatecznie jest strachem o samego siebie, strachem przed niebyciem. Intencjonalność, rozumiana przez Frankla inaczej niż u Heideggera (Heidegger 2003, 35), nie dotyczy lęklivego zatroskania o zachowanie swojego bycia, ale prowadzi do przełamania jego zachowawczości. „Dopiero w poświęceniu się pewnej rzeczy kształtujemy własną osobę. Nie dzięki obserwowaniu siebie samego lub oglądaniu siebie w zwierciadle, nie dzięki zezwoleniu na krążenie myślenia wokół naszego strachu staniemy się wolni od tego strachu, lecz w wyniku rezygnacji z siebie, wydania siebie, poświęcenia siebie rzeczy wartej tego poświęcenia. To jest tajemnica wszelkiego kształtowania siebie i nikt inny nie wyraził tego trafniej, niż Karl Jaspers: „Tym, czym człowiek jest, tym jest przez rzecz, którą sobie przyswoił” (cyt. za: Frankl 2010, 180).

Intencjonalne nastawienie zmienia kierunek bycia z bycia w sobie i dla siebie na bycie poza sobą, dla czegoś innego. Zachowawcza intencjonalność zostaje przewyżczona intencjonalnością, w której

człowiek, uwalniając się od troski i strachu o siebie, wydaje swoje bycie dla czegoś, co daje mu poczucie sensu wyższe niż działania na rzecz zachowania własnego życia. Żyjemy w podwójnej możliwości: zachowania swojego życia i wydania swojego życia. „Kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swoje życie z mego powodu, ten je zachowa” (Łk 9,24). Tak czy owak stracimy swoje życie. Możemy jednak zadysponować swoim życiem, poświęcając je czemuś bardziej wartościowemu, co wypełni nas niezatrącalnym sensem. Niedostatek sensu, jaki człowiek może odczuwać, nie bierze się tylko z tego, że zachowanie życia przychodzi zbyt łatwo, bez specjalnego wysiłku, ale z braku możliwości poświęcenia się czemuś. Ci, którzy z oddaniem robią coś wartościowego, nie tylko budują silną wartościową osobowość, ale są na najlepszej drodze do zachowania zdrowia psychicznego.

Frankl twierdzi więc za Jaspersem, że człowiek jest tym, kim jest przez rzecz, którą sobie przyswoił. Różne rzeczy można uczynić swoimi i dać się przez nie uformować. Można przyswoić sobie rzemiosło, wiedzę, styl życia i stać się rzemieślnikiem, uczonym, podróżnikiem, pustelnikiem. Człowiek kształtuje swoje życie według tego, jakie przyswoił sobie idee, wartości, ideały, jaką przyjął tradycję, do jakich przywiązał się osób, które wpływają na kształt jego życia itd. Odpowiedź na pytanie, kim jesteśmy, sięga zawsze tego, z czym się utożsamiamy i co karmi nasze myślenie, przeżywanie i dążenia.

3. BYCIE PRZEKRACZAJĄCE SIEBIE – TRANSCENDOWANIE

Transcendowanie (łac. *transcendere*) oznacza przekraczanie granic. Mówi się potocznie o przekraczaniu granic prawa, granic państwowych, wykraczaniu poza granice możliwości. Możemy przekroczyć granice swojego myślenia, przeżywania, działania. Człowiek przekracza swoje granice, aby doświadczyć czegoś wyjątkowego, wzniosłego, niespotykanego. W filozofii zwykło się rozumieć transcendowanie w dwojaki sposób: (1) jako przekraczanie granic swojego

wewnętrznego świata w stronę świata zewnętrznego; (2) jako przekraczanie granic świata jako takiego w stronę zaświatów⁵.

Z reguły człowiek pilnie strzeże swoich granic w obawie, że ktoś naruszy obszar jego panowania, albo że opuszczając swoje granice, straci coś z siebie lub w ogóle zatraci siebie, nie zdając sobie sprawy z tego, że tylko przez doświadczenie tego, co jest w świecie, może się w swoich podstawowych dążeniach spełnić. „Istota ludzkiej egzystencji leży w jej samotranscendencji (*Selbsttranszendenz*)” (Frankl 2005, 54). Jeżeli intencjonalność jest skierowaniem uwagi poza siebie, na to, co można napotkać w świecie, to transcendowanie siebie umożliwia napotkanie tego, co wewnątrzświatowe, także pozaświatowe⁶. W samotranscendencji kryje się, jak to zazwyczaj bywa w teoriach Frankla, aspekt wolności. W transcendowaniu człowiek niejako uwalnia się od siebie i zawiesza panowanie nad swoim terytorium, otwierając drogę do tego, co uzna za godne przeżycia i doświadczenia. „Przez samotranscendencję rozumiem antropologiczny stan rzeczy, że bycie człowiekiem zawsze wskazuje na coś poza sobą samym, na coś, czym ono samo nie jest, na coś albo na kogoś: na jakiś sens, który człowiek wypełnia, albo na bycie międzyludzkie, które spotyka. I tylko w takim stopniu, w jakim człowiek w ten właśnie sposób transcenduje siebie samego, urzeczywistnia on także siebie; w służbie jakiejś rzeczy – albo w miłości do innej osoby! Innymi słowy: w pełni człowiekiem jest właściwie człowiek tylko tam, gdzie całkowicie

5 Transcendencję, odróżniającą się od Transcendencji wykraczającej poza doświadczenie świata, określa Ernst Tugendhat „transcendencją immanentną” (Tugendhat 2010, 21).

6 Samotranscendencja nie jest rozumiana tylko jako przekraczanie siebie samego w kierunku świata zewnętrznego. Istnieje także samotranscendowanie do wnętrza, które nie może być równoznaczne z tym, co nastawienie na wewnętrzny świat swojego myślenia, przeżywania i chcenia. Samotranscendowanie rozumie Frankl jako „skierowanie na coś, czym sam nie jestem”. Transcendując w głąb siebie, człowiek może natrafić na prawdę (św. Augustyn), głos sumienia, wzywający do tego, co właściwe (Heidegger), nieuświadomionego Boga (Frankl).

zatraca się dla jakiejś sprawy, jest bez reszty oddany drugiej osobie” (Frankl 2005, 213).

W połowie XX wieku w języku psychologii rozpowszechniło się pojęcie samourzeczywistnienia, zasadniczo rozumiane jako realizacja własnych celów, pragnień, marzeń, pasji przez maksymalne wykorzystanie swoich zdolności i umiejętności (Lukas 2011, 304). Ze względu na niejednoznaczność i aspołeczny charakter pojęcie samourzeczywistnienia z biegiem czasu straciło na ważności na korzyść indywidualnego rozwoju, nazywanego ostatnio osobistym rozwojem. Zmiana nazwy nie zmieniła zagrożenia, jakie niesie ze sobą wprzęgnięcie drugiego w mechanizm indywidualnego samodoskonalenia i rozkwitu. Pojęciu samourzeczywistnienia przeciwstawia Frankl pojęcie samotranscendencji ludzkiej egzystencji (*Selbstranszendenz menschlicher Existenz*) jako sposobu bycia ludzkiego, wychodzącego poza swój własny horyzont myślenia, przeżywania, chcenia i działania. Tworząc pojęcie samotranscendencji, Frankl nie kwestionuje ludzkiej potrzeby indywidualnego rozwoju, ale otwiera przed człowiekiem możliwość czegoś, co daje głębsze poczucie spełnienia, niż poszerzanie obszaru panowania własnego *Ja*.

W książce *Gottsuche und Sinnfrage*, która jest zapisem rozmów między Franklem a filozofem religii Pinchasem Lapide, przeprowadzonych w sierpniu 1984 roku w Wiedniu, w trakcie jednej z rozmów Lapide przytacza z tradycji rabinackiej pewną opowieść, według której sprawiedliwy dostał się po śmierci do innego świata i został wprowadzony do sali jadalnej, gdzie wokół stołu siedziało mnóstwo wychudzonych ludzi. Byli bliscy wygłodzenia, mimo że stół był bogato zastawiony. Każdy z nich trzymał w ręku długą na trzy metry łyżkę, którą nie mógł sięgnąć do własnych ust, jedynie był w stanie nakarmić siedzącego naprzeciw. Siedzący przy stole nie chcieli tego jednak zrobić, woleli raczej się zagłodzić. Potem poprowadzono tego samego sprawiedliwego człowieka do innej sali, gdzie stał dokładnie taki sam stół, obficie zastawiony jedzeniem. Przy nim siedziała grupa ludzi z takimi samymi długimi łyżkami – sytych, odprężonych,

pogodnych. Każdy karmił siedzącego naprzeciw. „To jest raj”, powiedział sprawiedliwemu anioł, „tam gdzie byłeś przedtem, to było piekło”. W odpowiedzi na przytoczoną historię Frankl stwierdza: „Łyżka jest intencjonalnością, nieprawdą. Nie możesz siebie samego intendować (*intendieren*), tylko możesz intendować coś, czym nie jesteś. Przez wzajemność możliwa jest ludzka egzystencja, ponieważ poprzez drugiego z kolei, jeżeli tak mogą powiedzieć, możesz być przytranscendowany (*antranszendiert*)” (Frankl, Lapide 2005, 85).

Przez transcendowanie siebie możliwe jest zapośredniczenie w świecie. Człowiek, który wychodzi od siebie i nie zapośrednicza swojego egzystowania w świecie, wraca do siebie tą samą drogą, jak naciągnięta guma, ekspandująca i wracająca ciągle do swojego pierwotnego położenia. Kiedy jednak wychodząc, udaje nam się doświadczyć czegoś za pośrednictwem drugiego, wówczas wracamy do siebie w innym nastroju, wypełnieni niezatrącalnym sensem. Obecność drugiego nieustannie rozmija się z naszymi dążeniami i krzyżuje nasze plany, ale tylko tą drogą możemy jako ludzie egzystować. Uwzględnianie drugiego w codziennych poczynaniach wiąże się zawsze z tym, co znane jest od dawna w filozofii i mistyce, a mianowicie, z detronizacją *Ja* na rzecz *ja* i relatywizowaniem egocentryczności (Tugendhat 2007, 7). „Jeżeli robię coś tylko dla siebie, tylko ze względu na psychiczną równowagę, jeżeli robię to tylko, by osiągnąć homeostazę, jeżeli robię coś tylko po to, by przeżyć przyjemność seksualną czy oszołomienie mocą i władzą, i tak dalej, to czym jestem? Właściwie nie jest człowiekiem, ponieważ w tym momencie i w tej mierze nie transcenduję siebie” (Frankl, Lapide 2005, 118).

Freudowsko-Adlerowskemu rozumieniu człowieka, dążącego do mocy i władzy oraz dążącego do przyjemności, Frankl przeciwstawia nastawienie transcendująco-sensotwórcze, stawiające drugiego ponad własnymi potrzebami i ambicjami. Postępowanie ze względu na drugiego nie jest jakimś aktem miłosierdzia, ale czystym przejawem człowieczeństwa. Nie wymaga od nas, abyśmy kwestionowali siebie i wyrzekali się własnych potrzeb i ambicji. Nie musimy wcale

rezygnować z przyjemności nieodłącznie towarzyszącej naszemu codziennemu doświadczeniu, ani z pragnienia mocy i władzy, które jest ważnym elementem egzystencjalnego rozwoju, aby dać wyraz swojemu człowieczeństwu. Pewność siebie i poczucie siły nie muszą prowadzić do wygórowanego mniemania o sobie i dominacji nad innymi. Przepuszczając kogoś przed siebie, nie pozbawiam się możliwości przejścia. Dzieląc się chlebem, pozostawiam część dla siebie. Mając na uwadze dobro wspólne, nie muszę wyrzekać się swojej własności. Wnikając w logoterapeutyczną myśl Frankla, możemy znaleźć jedną z odpowiedzi na pytanie, dlaczego otaczający świat jawi się czasami taki niehumaniczny i jak niewiele potrzeba, aby go bardziej uczłowieczyć.

4. BYCIE NAPRZECIW SIEBIE – DYSTANSOWANIE SIĘ

Dystansowanie oznacza na ogół oddalanie się od czegoś, co jest obce, nieprzyjemne, nieprzyjazne, niezrozumiałe. Ucieczka jest skrajną formą dystansowania się. Dystansowanie może stać się świadomym wyborem i sposobem ludzkiego bycia. Myśliciele, artyści, asceci i duchowi przewodnicy dystansowali się od otoczenia, aby z dała od światowego zgiełku, w samotności skupić się na tym, co istotne. Religie w zdystansowanym nastawieniu człowieka do siebie widzą początek drogi do wykonywania woli Bożej i praktykowania miłości bliźniego. Starożytni stoicy w zdystansowanej postawie wobec świata upatrywali możliwość zachowania spokoju i równowagi w obliczu przeciwności losu⁷. W tradycji filozoficznej Zachodu obiektywne poznanie możliwe jest na gruncie zdystansowania się poznającego podmiotu (niezależnego obserwatora) do poznawanego przedmiotu.

⁷ Tugendhat mówi o „odstąpieniu-od-siebie-samego” (*Zurücktreten-von-sich-selbst*) jako (1) odstąpieniu od emocji, ze względu na wyznaczone cele i własną przyszłość, (2) odstąpieniu od własnego dobra, ze względu na dobro innych, (3) odstąpieniu od swojej egocentryczności w świadomości swojej niepozorności w obliczu Uniwersum (Tugendhat 2007, 40).

Nieuzasadnione dystansowanie się wobec otoczenia, powstałe na podłożu lęku, fobii, natręctw, może przybrać formę patogenicznego wyobcowania się. W logoterapii dystansowanie się nie odnosi się do otoczenia, ale do mnie samego – jest samodystansowaniem się (*Selbstdistanzierung*) i ma znaczenie psychoterapeutyczne i psychohygieniczne (Frankl 2010, 49). Człowiek w zamierzony sposób dystansuje się od siebie samego, aby móc z pewnej odległości przyjrzeć się temu, co czyni go chorym oraz dystansuje się od siebie, aby nie dopuścić do powstawania patogenicznych narośli na swojej strukturze psychicznej. „Eks-ystować (*Ek-sistieren*) oznacza wyjść z siebie samego i wystąpić naprzeciw siebie samego, przy czym człowiek występując z płaszczyzny cielesno-psychicznej i przez przestrzeń duchową wraca do siebie samego” (Frankl 2010, 61)⁸.

O ile intencjonalność i samotranscendowanie mają na celu wyjście do świata i wejście z nim w sensodajną relację, o tyle samodystansowanie się jest ruchem w obrębie świata, polegającym na zajęciu określonej pozycji wobec siebie samego. Człowiek jest istotą, która nie tylko żyje zanurzona w swoim otoczeniu, ale może stworzyć relację do siebie i stać się sam dla siebie „przedmiotem” poznania i refleksji.

Żadna choroba nie jest w stanie odebrać nam elementarnego poczucia wolności. W każdym położeniu mniej lub bardziej możemy dać wyraz autonomii swojego działania. Osoba zaburzona psychicznie byłaby całkowicie zdana na kaprys losu i pozbawiona możliwości zareagowania na swoje dolegliwości, gdyby nie mogła nabrać dystansu do siebie. Dzięki zdolności do samodystansowania się osoby dotknięte nerwicą mogą zająć własną pozycję wobec swojej zaburzonej psychiki. Wszelkie leczenie zakłada zdystansowanie się chorego do swojej choroby. Dystansowanie się wobec siebie w praktyce logoterapeutycznej polega na tym, że osoby dotknięte nerwicami, objawiającymi się fobiami, natręctwami, lękami, mogą uwolnić się od swoich dolegliwości

8 Pisownia „*Ek-sistieren*” zamiast „*Ex-sistieren*” pochodzi od Frankla.

przez spojrzenie niejako z zewnątrz na swoje urojone symptomy, zdemaskować je i unieważnić (Frankl 2010, 61-63).

Samodystansowanie się jest nie tylko warunkiem terapii pomocnej w zwalczaniu neurotycznych symptomów, ale w ogóle sposobem na zdrowe i udane życie. Ludzkie myślenie, przeżywanie i dążenie może prawdziwie urzeczywistnić się na gruncie samokrytycyzmu, zakorzenionego w sposobie dystansowania się od siebie. Dzięki krytycznemu spojrzeniu na siebie możemy właściwie określić i urzeczywistnić możliwości swojego bycia w świecie. Bez względu na to, co dzieje się na zewnątrz, możemy znaleźć sposób na sensowne życie i przeżycie. Wyjść poza siebie, przekroczyć siebie, nabrać dystansu do siebie w określonych okolicznościach życiowych, aby otworzyć sobie drogę do życia wypełnionego sensem – na tym polega praktykowanie logoterapii.

„I tak przybyłem do Auschwitz To było *experimentum crucis* (doświadczenie krzyża). Właściwe ludzkie, pierwotne zdolności do samo-transcendencji i samo-dystansowania, jak bardzo je w ostatnich latach podkreślałem, zostały w obozie koncentracyjnym egzystencjalnie zweryfikowane i uważnione. Ta empiria w najszerszym sensie tego słowa potwierdziła *survival value* (wartość przeżycia), wyrażając się amerykańsko-psychologicznym terminem, który odpowiada temu, co nazywam »dążeniem do sensu« albo samo-transcendencją, sięganiem-ponad-siebie-samego (*Über-sich-selbst-Hinauslangen*) ludzkiego bycia ku temu, czym ono samo nie jest. *Ceteris paribus* (biorąc pod uwagę te same okoliczności) przeżyli najprawdopodobniej ci, którzy byli zorientowani na przyszłość, ku pewnemu sensowi, którego wypełnienie na nich czekało” (Frankl 1995, 75).

Filozoficzna hermeneutyka uczy widzieć prawdę w kontekście. Znajomość kontekstu pozwala lepiej zrozumieć to, co się wydarzyło, lub to, co zostało zapisane. W logoterapii człowiek nie tyle szuka prawdy, co sensu w określonej sytuacji, w której się znalazł. Oczywiście im gorsza sytuacja, tym trudniej zobaczyć sens. W tragicznych sytuacjach życiowych zobaczenie sensu staje się prawie

niemożliwe. Aby przeżyć, człowiek musi antycypować sensowność, to znaczy widzieć wprzód możliwość sensownego życia, niezależnie od bieżących okoliczności. Człowiek może zobaczyć przyszły sens swojego życia, jeżeli dzięki zdolności do wychodzenia poza siebie, transcendowania siebie i dystansowania od siebie nie da się całkowicie pochłoniąć przez okoliczności, w których się znalazł. Wejście na górę pozwala więcej zobaczyć. Kiedy potrafimy wyrosnąć ponad sytuację, to przesuwają się horyzont naszego widzenia i możemy zobaczyć nowe możliwości życia. Cierpienie aktualnie ogranicza możliwości życia, ale nie pozbawia możliwości widzenia życia w bliższej lub dalszej przyszłości⁹. W logoterapii zawsze chodzi o to, aby w każdej sytuacji widzieć i przewidywać sens, szukając możliwości życia i przeżycia.

5. BYCIE FAKULTATYWNE I BYCIE DECYDUJĄCE

Filozofia od początku rozumie bycie ludzkie jako bycie *in statu nascendi*, bycie w stawaniu się, bycie w rodzeniu i odradzaniu się, bycie rozwijające się w czasie i tworzące swoją historię. Arystoteles i Tomasz z Akwinu mówią o człowieku jako istocie, która nieustannie stoi w możliwości urzeczywistnienia się poprzez przejście z bycia potencjalnego do bycia aktualnego. Ludzka egzystencja, twierdzi Heidegger, jest możliwą egzystencją, to znaczy, że człowiek może się tak lub inaczej w swoich możliwościach urzeczywistnić (Heidegger 1995, 378). Właściwie nigdy nie możemy powiedzieć, kim jesteśmy, bo nie wiemy, kim staniemy się w sytuacji, w którą właśnie wchodzimy. Stajemy się tym, kim jesteśmy, w bieżącym egzystowaniu. Dopóki żyjemy, sens naszego egzystowania jest otwarty i nierozstrzygnięty. Bycie ludzkie, które zdolne jest do decydowania o możliwościach swojego urzeczywistnienia, nazywa Frankl byciem fakultatywnym

9 W obozie koncentracyjnym trzymała Frankla przy życiu myśl, że znowu spotka się ze swoimi bliskimi i podejmie wcześniejsze zadania. W myślach formułował tekst swojego dzieła *Ärztliche Seelsorge* (Frankl 2005) i wyobrażał sobie, jak prowadzi wykłady z logoterapii.

(łac. *facultas* – zdolność). „Człowiek jako osoba nie jest faktyczną, lecz fakultatywną istotą. Bycie człowiekiem, tak jak to określił Jaspers, jest »byciem decydującym«; ono decyduje każdorazowo, czym będziemy w następnej chwili” (Frankl 1991, 113).

Zdolność do decydowania, zakorzeniona w ludzkiej wolności, jest wyrazem osobowej autonomii działania. Człowiek może z wolnego wyboru, tak, jak chce, podejmować takie lub inne decyzje. Stany psychiczne (poczucie zagrożenia, zaburzenia emocjonalne) mogą ograniczać zdolność do decydowania, ale nie mogą wykluczać posiadania tejże zdolności. Osoba, która dokonała przestępstwa, może zostać poddana leczeniu, jeżeli jej stan wskazuje na zaburzenia psychiczne, ale nie jest zwolniona od odpowiedzialności za podjętą decyzję. Uchylenie się od decyzji lub wstrzymanie się od decyzji też jest formą decydowania, ponieważ podjęło się decyzję, żeby nie decydować w konkretnym przypadku. Tak czy inaczej, jesteśmy skazani na decydowanie. W możliwości decydowania jest coś ekscytującego: można swobodnie rozporządzać swoim życiem i jednocześnie coś tragicznego: decyzje zapadają raz na zawsze, a nie w każdym przypadku można cofnąć czy naprawić ich niepożądane skutki. Decydowanie podlega w logoterapii kryterium sensu, to znaczy, że możemy podejmować sensowne lub bezsensowne decyzje. Człowiek nigdy nie jest pozbawiony możliwości decydowania, także wtedy, kiedy ktoś inny usiłuje za niego zdecydować o jego życiu. „Kim zatem jest człowiek? Jest on istotą, która zawsze decyduje, czym jest. Jest istotą, która wynalazła komory gazowe, ale jednocześnie jest istotą, która poszła do komór gazowych z dumnie podniesioną głową i z modlitwą na ustach” (Frankl 2009, 139). Zawsze więc możemy decydować o sensie swojego życia, nawet wtedy, kiedy padamy ofiarą losu albo kiedy zostaliśmy zniewoleni przez cierpienie i złowrogie siły. Możemy wydobyć sens z najbardziej tragicznej sytuacji, jaka nas spotkała, ponieważ nic nie jest w stanie pozbawić nas możliwości decydowania. Umierający człowiek może odczuwać swoje życie jako sensowne z rozmaitych powodów, np. że oddaje je za coś wartościowego, że

przeżył je właściwie, że żałuje za swoje niechlubne czyny, albo po prostu, że może je powierzyć komuś, kto jest Panem życia i śmierci. Możliwość decydowania jest niesamowitą możliwością zachowania szansy na sensowne rozwiązanie zawsze i wszędzie, do końca.

Z punktu widzenia higieny psychicznej zmiana w codziennych zwyczajach i zmiana otoczenia mogą dobrze wpłynąć na działanie psychiki. Rozpowszechniło się, pochodzące z buddyzmu stwierdzenie: jeżeli nie można czegoś zmienić, to można zmienić nastawienie do tego. Człowiek może zmienić swoje nastawienie w obliczu czegoś niemożliwego do przejścia, aby zachować siebie i dalsze możliwości życia. Wiemy jednak, jak niełatwo jest zmienić coś, co można zmienić, a co dopiero zmienić swoje nastawienie do czegoś, co na stałe zrosło się z naszym życiem. Zdarza się, że nie ma innego wyjścia: aby „nie zderzyć się ze ścianą” i pozostać przy życiu, trzeba zmienić siebie, swoje widzenie i myślenie.

Według logoterapii człowiek potrafi nie tylko kierować się instynktem zachowania siebie i w razie potrzeby zmieniać swoje zachowania, lepiej się przystosować i przetrwać, ale także jest zdolny do tego, aby zająć stanowisko wobec własnych ograniczeń, wpływających z obecności w świecie. „(...) w przypadku człowieka nie chodzi o faktyczne, lecz o fakultatywne bycie, nie o to, że musi-się-być-takim-a-nie-innym” (*Nun-einmal-so-und-nicht-anders-sein-Müssen*), ale raczej o to, aby zawsze móc-również-stać-się-innym (*Immer-auch-anders-werden-Können*)” (Frankl 2010, 61).

Wcale nie musimy być takimi, jakimi jesteśmy ze względu na dziedziczne, psychologiczne, socjologiczne uwarunkowania, nie musimy być tym, kogo chce zrobić z nas otoczenie, cierpienie i przeciwności losu. Mamy możliwość zdecydowania o sobie i stania się kimś, kto sensownie ukształtuje swoje życie w oparciu o przeżycie czegoś wartościowego. Nie każdy, kto ma ograniczone potrzeby, musi stać się żebrakiem lub przestępcą. Nie każdy, kto ma skłonności do uzależnień, musi popaść w nałóg. Nie każdy, kto jest sprytny, musi wykorzystywać innych. Nie wszyscy, których dotknęła nerwica,

muszą stać się niewolnikami swoich fobii, natręctw, lęków. Gotowość do zajęcia postawy wobec swoim uwarunkowań i obrania własnego kursu ma ostatecznie zakorzenienie w ludzkiej wolności decydowania o sobie i swoim losie, która sprawia, że człowiek może być panem siebie i swojego życia. „Człowiek decyduje »się«: wszelkie decydowanie jest samodecydowaniem, a samodecydowanie jest zawsze samokształtowaniem. Kiedy kształtuję los, kształtuje się osoba, którą jestem, charakter, który posiadam – kształtuje „się” osobowość, którą się stanę” (Frankl 2010, 97).

Możliwość decydowania, istotnie łącząca się dążeniem do czegoś i z możliwością wyboru, nie wymaga uzasadnienia i wyjaśnienia. Każdy sam z siebie rozumie, że musi coś chcieć, coś wybrać i na coś się zdecydować, jeżeli ma zamiar coś osiągnąć. To jednak, o czym człowiek decyduje, nie pozostaje bez wpływu na jego osobę. W filozofii średniowiecznej znana jest zasada *agere sequitur esse* (działanie pociąga za sobą bycie), to znaczy, że człowiek staje się tym, kim jest, przez to, co robi. Podejmowane decyzje wpływają nie tylko na otaczającą rzeczywistość, ale kształtują nasze własne bycie. Przez pracę stajemy się pracowici. Przez podejmowanie wysiłku stajemy się wytrzymali. Autentyczne zachowanie sprawia, że jesteśmy wiarygodni. Właściwe decyzje określają naszą osobowość i wyostrzają zdolności do widzenia i wydobywania sensu. W logoterapii chodzi zarówno o szukanie sposobów na odzyskanie utraconego sensu, jak i kształtowanie osobowości, radzącej sobie w sytuacjach stresowych, zdolnej do sensownych zachowań w każdej sytuacji. Sztuką nie jest wydostać się z kryzysu, ale w ogóle w niego nie popaść.

6. WYMIARY LUDZKIEGO BYCIA

Wymiar jest pojęciem z zakresu nauk matematycznych i przyrodniczych, służącym do określania wielkości geometrycznych i parametrów ciał rozciągniętych według ich długości, szerokości i wysokości. Wymiar może odnosić się również do temperatury, gęstości lub wagi

danego ciała. Ma się rozumieć, że człowiek, jako obiekt fizyczny, jest czymś wymiernym ze względu na swoją masę i właściwości swojego organizmu. Można dokonać pomiaru wydolności ludzkiego organizmu i jego fizycznej sprawności. Każde leczenie rozpoczyna się od zbadania odchyień w wymiarach (ciśnienie tętnicze, poziom cukru we krwi, praca serca), w jakich człowiek na ogół zdrowo się rozwija.

Wymierność może dotyczyć również ludzkiej psychiki i zdolności umysłowych człowieka. Mierzy się sprawność psychiczną, odporność na ból, sytuacje stresowe, a także zdolności pamięciowe, kojarzeniowe, czyli tak zwane IQ. Zwykło się mówić, w szerszym tego słowa znaczeniu, o wymiarze etycznym, intelektualnym, religijnym, artystycznym. Wymiar sprawiedliwości zajmuje się wyznaczaniem rozmiarów kary za popełnione przestępstwa i wykroczenia. Dokonuje się oceny i przykłada miarę do wykonania czegoś praktycznie w każdej dziedzinie ludzkiego życia. Jeżeli ktoś robi coś wyjątkowego, niespotykanego, wykraczającego poza przyjęte standardy, mówi się, że porusza się w innym wymiarze.

Dla Frankla wymiar jest pojęciem operatywnym, pomocniczym, służącym do przedstawienia i wyjaśnienia istoty bycia ludzkiego w jego jedności i różnorodności. Aby poglądowo pokazać to, kim jest człowiek w swoich wymiarach, Frankl posługuje się geometrią wykreślną. Jak sam przyznaje, nie jest pierwszym, który wpadł na taki pomysł: „*Imago hominis ordine geometrico demonstrata*” (Baruch Spinoza) – obraz człowieka, przedstawiony według geometrii. Geometrię przestrzenną łączy Frankl z ontologią, dziedziną filozoficzną, zajmującą się podstawami istnienia (bytowania) tego, co występuje w świecie. Wszystko, co bytuje, różni się od siebie sposobem bycia. Człowiek wyróżnia się w swoim byciu, ponieważ nie tylko bytuje, ale może rozumieć swoje bycie i to, po co bytuje. Połączenia zasad geometrii i ontologii dokonuje Frankl w ontologii, nazywanej ontologią wymiarową (*Dimensionalontologie*), która ma na celu pokazanie istoty bycia ludzkiego (Frankl 2010, 65-66).

Jeżeli rzutujemy szklankę, która odpowiada bryle geometrycznej, zwanej walcem, na powierzchnię z góry, to jej odwzorowaniem jest okrąg. Jeżeli zaś rzutujemy na bok, to jej rzutem bocznym jest prostokąt. Oba rzuty są poprawne, ale niekompletne, ponieważ nie oddają pełnych wymiarów szklanki, mającej jeszcze przestrzeń wewnętrzną, która – wraz innymi wymiarami – określa kształt tego przedmiotu. „O ile nie przychodzi nam na myśl, żeby twierdzić, że szklanka składa się z okręgu, prostokąta i objętości, to tym bardziej nie twierdzimy, że człowiek składa się z ciała, psychiki i ducha. Raczej jest tak, że w tym, co cielesne, psychiczne i duchowe chodzi każdorazowo o poszczególne wymiary ludzkiego bycia” (Frankl 2010, 63).

Istota szklanki jako trójwymiarowego przedmiotu leży w jej przeznaczeniu bycia naczyniem służącym do przechowywania i spożywania płynów. Każdorazowo, gdy myślimy o tym, kim jest człowiek, rozumiemy jego istotę z uwzględnieniem wszystkich trzech wymiarów, niezależnie od tego, co przeżywa i robi, do czego dąży, co myśli, na co kieruje się jego duchowe pragnienie. Człowiek zawsze pozostaje pełnowymiarową istotą, bez względu na to, w jakim wymiarze się porusza. Ilekroć widzimy biegnącego sportowca, heblującego drewno stolarza, zagłębionego w sobie myśliciela, grającego skrzypka, osobę modlącą się na kolanach, tylekroć mamy do czynienia z tą samą ludzką istotą, która objawia różne wymiary swojego bycia, sprowadzające się ostatecznie do wymiaru cielesnego, psychicznego i duchowego. Wszystkie trzy wymiary razem wzięte tworzą obraz człowieka, który po raz pierwszy został teoretycznie określony w greckiej starożytności, przez wieki uzasadniany był w europejskiej tradycji filozoficznego myślenia i nieustannie jest potwierdzany w ludzkich dziełach.

Trójwymiarowy obraz człowieka stał się obrazem, zgodnie z którym logoterapia usiłuje zrozumieć ludzką naturę, aby móc właściwie określić to, co jest przedmiotem i celem terapeutyzowania. Posługiwanie się w naukach zajmujących się człowiekiem, między innymi

w psychiatrii, obrazem ludzkiego bycia, pomijającym któryś z tych trzech wymiarów, jest jak zatracające istotę rzeczy rzutowanie trójwymiarowych figur geometrycznych na płaszczyznę dwuwymiarową. „Jeżeli nie projektuję form trójwymiarowych na płaszczyznę dwuwymiarową, lecz zamiast tego rzutuję takie postacie, jak Fiodor Dostojewski albo Bernadeta Soubirous na płaszczyznę psychiatryczną, to wtedy Dostojewski jest dla mnie jako psychiatry niczym więcej niż epileptykiem, jak każdy inny epileptyk, a Bernadeta niczym innym jak histeryczką z wizjonerskimi halucynacjami. To, czym oni są ponadto, nie odwzorowuje się na płaszczyźnie psychiatrycznej. Gdyż zarówno dokonania artystyczne pierwszego, jak i doświadczenie religijne drugiej, wykraczają poza płaszczyznę psychiatryczną” (Frankl 2005, 56).

Psychiatria, redukująca wymiary bycia ludzkiego do wymiaru psychofizycznego, pozbawia psychoterapię możliwości zrozumienia sfery ludzkiego ducha, wyrażającego się w tworzeniu i przeżywaniu sztuki i pielęgnowanej religijności. W myśl pryncypiów, potwierdzonych przez logoterapeutyczną *praxis*, duchowe więzi ze światem sztuki i światem religii dają człowiekowi nie tylko szersze możliwości sensownego życia, ale także stwarzają mu większe możliwości przetrwania w cierpieniu i innych formach zniewolenia.

Psychiatria, redukująca wymiary ludzkiego bycia do wymiaru psychofizycznego, pozbawia psychoterapię możliwości odwoływania się u osób dotkniętych nerwicą do duchowych fenomenów, wolności wyboru i decydowania oraz odpowiedzialności za swoje życie jako warunku sensownego, zdrowego życia.

Psychiatria, redukująca wymiary bycia ludzkiego do wymiaru psychofizycznego, pozbawia psychoterapię możliwości widzenia w człowieku osoby duchowej, bez względu na to, jak dalece jest psychicznie zaburzony.

Samorozumienie (rozumienie siebie) mówi nam, że we wszystkim, czym się zajmujemy, jesteśmy jednością i całością cielesno-psychiczno-duchową. Mimo, że ciało i psychika zdają się być bliższe

ludzkiemu rozumieniu, Frankl stwierdza: „To, co duchowe, jest nie tylko własnym wymiarem, ale także właściwym wymiarem ludzkiego bycia” (Frankl 2010, 63). Ptak może się poruszać po ziemi, ale dopiero wtedy, kiedy wzbija się do lotu i frunie, objawia się jego istotny sposób bycia i właściwe przeznaczenie. Człowiek może wykonywać rozmaite czynności, ale dopiero w dziełach ducha objawia się istota jego człowieczeństwa. Pierwotny człowiek nie tylko walczył o przetrwanie i musiał zmagać się ze strachem przed czyhającymi zewsząd zagrożeniami, ale także składał ofiary swoim bogom, grzebał zmarłych, utrwał to, co przeżył, w znakach i obrazach. Wszystkie formy wykraczania poza materialny świat, nawet najbardziej proste i naiwne, są wyrazem ludzkiego ducha. Wymiar duchowy nie jest, tak jak wymiar cielesny i psychiczny, bezpośrednio dany naszemu doświadczeniu. Dostęp do tego, co duchowe, otwiera się w dynamicznej relacji do psychofizyczności. „Dystansowanie się od siebie samego jako organizmu psychofizycznego w ogóle dopiero konstituuje duchową osobę jako taką i wymiaruje przez to w człowieku przestrzeń tego, co ludzkie, jako tego, co duchowe. Dopiero wtedy, kiedy człowiek konfrontuje się z sobą samym, wyodrębnia się to, co duchowe i to, co cielesno-psychiczne” (Frankl 2010, 63).

Jeżeli psychika wraz z ciałem występuje w stosunku do siebie w relacji konwergencji, to znaczy zbieżności dążeń, to psychofizyczność występuje do tego, co duchowe, w relacji dywergencji, to znaczy rozbieżności dążeń. Fenomen współwystępowania i współdziałania psychiki i ciała Frankl nazywa psychofizycznym paralelizmem (*psychophysischer Parallelismus*), a fenomen przeciwstawiania się tego, co duchowe, temu, co psychofizyczne, psychonoetycznym antagonizmem (*psychonoetischer Antagonismus*) (Frankl 2010, 62).

Antagonizm ludzkiego ducha wobec psychofizycznych dążeń nie jest formą walki ze sobą i zwalczania w sobie tego, co przeszkadza się rozwinąć, ale zmaganiem ze sobą. Człowiek może dystansować się od swoich psychofizycznych potrzeb, przewyciężając siebie, aby przeżyć i osiągnąć coś wartościowego. Przykładowo, Claude Monet,

Pierre-Auguste Renoir, Vincent Van Gogh potrafili dystansować się od siebie, mimo że doświadczali drastycznego ograniczenia podstawowych potrzeb życiowych, nieustrudzenie tworząc dzieła, które w piękny sposób odsłaniają prawdę o ludzkim życiu i tym, co do niego należy. Może właśnie wtedy, kiedy człowiek mierzy się ze sobą, z tym, co nieustannie skłania go do zajmowania się sobą i swoimi potrzebami, potrafi otworzyć w sobie przestrzeń ducha, poświęcając się rzeczom wartościowym, które wypełniają go sensem. Nie tylko każde cierpienie zmusza do konfrontacji ze sobą i do zmiany optyki życiowej, ale każda sytuacja życiowa może otworzyć możliwość zakwestionowania swoich psychofizycznych dążeń w imię czegoś bardziej wartościowego.

Sigmund Freud, twórca nowoczesnej psychoterapii, odkrył, że za zaburzeniami psychicznymi niekoniecznie muszą kryć się trwałe i patogenne zmiany w ludzkim organizmie (Leidinger, Rapp, Mosser-Schuöcker 2022, 48). Niektóre zaburzenia psychiczne, nazwane przez Freuda nerwicami, mają za przyczynę nie tylko wiadome okoliczności życiowe, ale swoim pochodzeniem mogą sięgać w głąb ludzkiego wnętrza i pozostawać dla człowieka zakryte. To odkrycie pozwoliło Freudowi wpaść na trop obszaru, pozostającego poza władaniem i kontrolą ludzkiej świadomości (*Bewußtsein*), który nazwał podświadomością (*Unterbewußtsein*). W obszar tego, co nieświadome, dostają się przeżywane treści, których człowiek z rozmaitych powodów swoją świadomością nie rejestruje albo nie chce rejestrować. Ponieważ te treści gdzieś muszą się podziać, dlatego zostają wyparte (*verdrängt*) do podświadomości. To, co w codziennym przeżywaniu jest niewygodne, przykre, bolesne, czego nie dopuszczamy do siebie i z czym nie chcemy lub boimy się zmierzyć, zostaje wyparte w obszar tego, co nieświadome, w przekonaniu, że się tego pozbyliśmy. Ale tak nie jest. Kumulujące i piętrzące się od dzieciństwa, wyparte w głąb przeżycia z czasem mogą przebić przepuszczalną granicę między świadomością i podświadomością, przedostać się w obszar świadomego przeżywania i zaburzyć aktualne przeżywanie, przybierając

postać nerwicy. Całe przeżywanie człowieka, niezależnie od etapu życia, może być zaburzone przez stany neurotyczne, sięgające do osadzonych w jego głębi niezaleczonych ran, nierozstrzygniętych konfliktów i pozostawionych bez odpowiedzi egzystencjalnych pytań. Według Freuda marzenia sennie stanowią królewską (najprostszą) drogę do tego, co nieświadome (Freud 2020, 15). Choć pozbawione logiki i dosłownego znaczenia, mogą być kluczem do rozpoznania podłoża dolegliwości nerwicowych. Wykryte w nieświadomości patogenne przeżycia w odniesieniu do aktualnych przeżyć nerwicowych stanowią przedmiot psychoterapii psychoanalitycznej. Zaslugą psychoanalizy Freuda jest także odkrycie w podświadomości bezosobowych sił (*es-Kräfte*), które napędzają nastawione na szukanie przyjemności, autonomicznie sprawcze *Ja* (*Ich*). Ale człowiek wcale nie musi ślepo ulegać instynktownym i pożądanym siłom i dać się nimi sterować. Poprzez wychowanie, normy etyczne i życie w społeczeństwie możemy wypracować w sobie instancję nadrzędną, *Nad-Ja* (*Über-Ich*), zdolną do kontrolowania poddanego nieświadomym siłom *Ja*. Frankl jako uczeń i współpracownik Freuda przyjmuje istnienie w człowieku obszaru tego, co nieświadome i panujących w nim nieokreślonych sił, ale dostrzega także w ludzkiej głębi obecność innych, bardziej pierwotnych pokładów, mogących wpływać na świadome życie człowieka. „Nieświadoma duchowość jest źródłową i rdzenną warstwą wszystkiego, co świadome. Innymi słowy: znamy i uznajemy nie tylko pożądanym nieświadome, ale także duchowe nieświadome, i w nim widzimy nośną podstawę każdej świadomej duchowości. *Ja* nie jest opanowane przez *Es*; lecz duch jest niesiony przez nieświadome” (Frankl 2010, 76).

Bardziej źródłowe niż *Ja*, nastawione na przyjemności i napędzane przez nieświadome, bezosobowe siły, jest *Ja*, skierowane na coś wartościowego. Robienie czegoś wartościowego nie dzieje się automatycznie, z rozpędu, lecz jest wyrazem ludzkiej wolności, chociaż nie zawsze można być świadomym początkowej energii i tego, co naprawdę pobudza do działania. Pytanie „dlaczego?” zawsze

wprawiało w zakłopotanie i pozostawało bez odpowiedzi tych, którzy poświęcali się czemuś wartościowemu. Niełatwo dociec źródła zawiązania się tego, co wartościowe i trwałe. „Wielkie, prawdziwe – egzystencjalnie prawdziwe – decyzje w ludzkim byciu dokonują się każdorazowo zupełnie nierefleksyjnie i tym samym także nieświadomie” (Frankl 2017a, 23). Życie każdego człowieka toczy się w sposób mniej lub bardziej świadomy. Jesteśmy świadomi motywów wielu naszych działań i potrafimy je wyjaśnić i uzasadnić. Ale to, co naprawdę zdecydowało o takim, a nie innym kształcie naszego życia, pozostaje często dla nas zakryte i nie znajduje prostego wytłumaczenia. Dopiero po czasie możemy uświadomić sobie i zrozumieć sensowność decyzji, które podjęliśmy z głębi duszy, ale nie do końca świadomie. Powstałe w nieświadomej głębi doniosłe decyzje mogą odnosić się zarówno do osób, które stanęły na naszej drodze, jak i tego, co stało się naszym życiowym powołaniem. Odpowiedź na to, co w życiu rozstrzygające, wyrasta zawsze z głębi ludzkiej duszy.

Fakt, że Freud brał pod uwagę sytuację ukształtowania *Nad-Ja*, nadrzędnej, kontrolującej instancji w stosunku do sterowanego popędami *Ja*, świadczy o tym, iż – mimo ograniczeń – widział w człowieku istotę obdarzoną wolnością. Wolność jednak, jak ją rozumie Frankl, nie jest jedynie formalną dyspozycją i nie służy tylko po to, aby nie dopuścić do rozproszenia ludzkiego bycia w świecie. Ludzka wolność, nazywana niekiedy duchową wolnością lub wolnością ducha, może znaleźć wypełnienie w odpowiedzialności, która jest odpowiedzialnością za kształt swojego życia. „Człowiek dzisiejszy jest duchowo znudzony (*geistesüberdrüssig*) i to duchowe znudzenie (*Geistesüberdruß*) jest istotą współczesnego nihilizmu. Przeciwko temu duchowemu znudzeniu należałoby skierować zbiorową psychoterapię. Wprawdzie Freud powiedział kiedyś, że ludzkość wiedziała o tym, że ma ducha, a on musiał jej pokazać, że ma pożądaną. Ale dzisiaj znowu wydaje się, że chodzi raczej o to, żeby dodać człowiekowi odwagi do ducha, żeby przypomnieć mu o tym, że ma ducha, że

jest istotą duchową. I psychoterapia, zwłaszcza w obliczu zbiorowej nerwicy, musi sama sobie o tym przypominać!” (Frankl 2010, 86).

7. ZAKOŃCZENIE

Przez nihilizm filozofia rozumie światopogląd określający wszystko, co bytuje, za pozbawione znaczenia i sensu oraz postawę światopoglądową, odrzucającą wszelkie pozytywne cele, ideały, wartości i normy etyczne. Dla Frankla nihilizm przejawia się nie tyle w negowaniu rzeczywistości duchowej, co w duchowej niemocy, która obezwładnia człowieka w dążeniu do sensu. Duchowa niemoc sprawia, że człowiek staje się wyjątkowo podatny na to, co pozbawione jest wartości i tym samym na kryzysy sensu.

Każde zaburzenie psychiczne, bez względu na pochodzenie, wiąże się z kryzysem sensu, objawiającym się w zakłóceniu codziennego porządku i dezorientacji egzystencjalnej. Ogrom zaburzeń psychicznych, z jakimi mamy w naszych czasach do czynienia, począwszy od chorób psychicznych, poprzez nerwice, depresje i zaburzenia dotyczące losowych i przypadkowych załamania, a skończywszy na migrenie i zaburzeniach związanych z presją życia codziennego, wymaga odpowiedniego leczenia. Jaki jednak medykament i jaka terapia pomoże człowiekowi, kiedy zaczyna wątpić w sensowność tego, co robi, w sensowność stworzonych relacji i w ogóle w sensowność życia? Psychoterapia kryzysu sensu będzie mogła sprostać temu wyzwaniu, o ile poruszy w człowieku duchowe moce, zdolne do przezwycięzania siebie, aby mógł otwierać sobie możliwości sensu. Psychoterapia nie jest tylko nazwą dla fachowej pomocy. Różne rzeczy, które robimy, mogą być swego rodzaju autoterapią, ale tylko to, co wartościowe, służy naprawdę zdrowiu psychicznemu.

BIBLIOGRAFIA

- Frankl, V.E. (1991). *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*. München: Piper.
- Frankl, V.E. (1997). *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*. München: Piper.
- Frankl, V.E. (2002). *Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen*. Weinheim: Beltz.
- Frankl, V.E. (2005). *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Mit den „Zehn Thesen über die Person“*. Wien: Paul Zsolnay.
- Frankl, V.E. (2007). *Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*. München – Basel: Ernst Reinhardt.
- Frankl, V.E. (2009). *...trotzdem ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. München: Kösel.
- Frankl, V.E. (2010). *Logotherapie und Existenzanalyse*. Weinheim – Basel: Beltz.
- Frankl, V.E. (2017a). *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*. München: Kösel.
- Frankl, V.E. (2017b). *Wer ein Warum zum Leben hat. Lebenssinn und Resilienz*. Weinheim – Basel: Beltz.
- Frankl, V.E., Lapide, P. (2005). *Gottsuche und Sinnfrage*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Freud, S. (2020). *Die Traumdeutung*. Hamburg: Springer.
- Heidegger, M. (1976). *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Gesamtausgabe, Band 25. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Was heißt Denken*. Gesamtausgabe. Band 8. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2003). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Band 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1969). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Den Haag: Nijhoff.
- Leidinger, H., Rapp, C., Mosser-Schuöcker, B. (2022). *Freud Adler Frankl. Die Wiener Welt der Seelenforschung*. Salzburg – Wien: Residenzverlag.
- Lukas, E. (2011). *Der Schlüssel zu einem sinnvollen Leben. Die Höhenpsychologie Viktor E. Frankls*. München: Kösel.
- Theunissen, M. (1977). *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin – New York: Walter der Gruyter.

- Tugendhat, E. (2007). *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: C.H. Beck.
- Tugendhat, E. (2010). *Anthropologie statt Metaphysik*. München: C.H. Beck.
- Wirtz, M.A. (red.). (2021). *Dorsch – Lexikon der Psychologie*. 20. überarb. Auflage. Bern: Hogrefe.
- Wyss, D. (1976). *Mitteilung und Antwort. Untersuchungen zur Biologie, Psychologie und Psychopathologie von Kommunikation*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

ANTHROPOLOGICAL FOUNDATIONS OF LOGOTHERAPY BY VIKTOR E. FRANKL

Abstract. The specific mode of being of the human being is characterized by the coincidence of three different types of being. Hence, the human being is physical (corporeal), psychic and noetic (spiritual) at the same time. All three dimensions of human existence are interwoven and have a special relationship to each other. While the physical and psychological dimensions are closely related, man can rise above his psychophysics by virtue of his spiritual dimension. With logotherapy, Viktor E. Frankl devised an approach that aims in a special way at establishing a prominent position for the spiritual dimension. The spiritual dimension enables people to distance themselves from themselves (self-distancing) and creates the possibility to step out of themselves (self-transcendence) and concentrate on things in the outside world. Through these two possibilities, man can make his life meaningful in the world and get rid of pathological symptoms of mental disorders. The article shows the anthropological basis of Frankl's logotherapy, emphasizing the aspect of human freedom.

Keywords: Viktor E. Frankl; logotherapy; intentionality; self-distancing; self-transcendence; meaning of life; spiritual dimension of the human being; existence

KAROL MICHALSKI

Uniwersytet Śląski w Katowicach

(University of Silesia in Katowice, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9815-4750>

k.michalski@aon.at

DOI 10.21697/spch.2023.59.A.10



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

Zgłoszono: 28/11/2022. Zrecenzowano: 26/04/2023. Zaakceptowano do publikacji: 02/05/2023.

PIOTR JANIK

STEIN'S ANTHROPOLOGICAL APPROACH TO THE HUMANITIES

Abstract. Should we approach the lived experience and/or understand the other with the sense of things? If this is the case, how are we to treat the human experience *par excellence*? Paradoxically, Edith Stein gives a fresh meaning to the Husserlian term “*leibliche Selbstgegebenheit*.” In contrast to Max Scheler’s account, she develops the “*persönliche Note*” criterion of authenticity. And against Martin Heidegger’s existential philosophy, a concern for human existence itself resonates. Based on these three dimensions, this article discusses the idea of “the lived experience” according to Edith Stein, that is, the human experience contemplated by the humanities.

Keywords: lived experience; human experience; *leibliche Selbstgegebenheit*; *persönliche Note*; authenticity; value; empathy; existence; a-subjective *Dasein*; Edith Stein; Roman Ingarden; Martin Heidegger; Edmund Husserl; Max Scheler; Jan Patočka.

1. Introduction. 2. Intentionality, or Stein’s approach to “lived experience.” 3. The “*persönliche Note*” phenomenon of authenticity. 4. The truth of human life. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION¹

Edith Stein’s commitment to Husserl’s phenomenology is inspired by her keen interest in and search for “what is” and the sense of one’s own life. In fact, however what she offers within a Cartesian framework is

¹ This paper, with slight differences, was originally presented at the 6th Bi-Annual International Conference of the International Association for the Study of the Philosophy of Edith Stein (IASPES), *Edith Stein’s Legacy To The World. 130 Years After Her Birth*, 12-15 October 2021, co-organized by Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV, Querétaro, Mexico), Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP, Puebla, Mexico), Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP, San Luis Potosí, Mexico), and Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH, Morelia, Mexico).

the sense of things (Bello 2015).² Should we approach the lived experience and/or understand the other with the sense of things? If this is the case, how are we to treat the human experience *par excellence*? This question arose at the end of her dissertation – “non liquet” – announcing the necessity of further research, which eventually disappears in the milestone “secretum meum mihi” conviction, shortly after the *Beitrag*e (known as *Philosophy of Psychology and the Humanities*). Paradoxically, Stein gives a fresh meaning to the Husserlian term “leibliche Selbstgegebenheit.” In contrast to Scheler’s account, she develops the “persönliche Note” criterion of authenticity. And against Heidegger’s existential philosophy, a concern for human existence itself resonates. Based on these three dimensions, this article discusses the idea of “the lived experience” according to Edith Stein, that is, the human experience contemplated by the humanities.

2. INTENTIONALITY, OR STEIN’S APPROACH TO “LIVED EXPERIENCE”

A point that is worth stressing from the beginning and that perhaps will make you feel a tension that Stein herself felt in addressing the issue of the “Einfühlung,” concerns the problem of how to understand the other in a relationship that is personal but not “subjective.”³ Roman Ingarden, in a lecture published in Polish fifty years after Stein’s early phenomenological works, says in this regard: “Husserl

2 The problem that arises is that of reality, that is, of “what is.” Bello examines it acutely in regard to Husserlian phenomenology as an approach to the real. Bello’s study serves as a useful background to Stein’s analysis.

3 Stein shares Husserl’s view on this issue. As Alice Pugliese explains: “...the new anthropologism appears as an even more dangerous threat. Namely, it immediately concerns the conception of subjectivity and the possibility... to conceive of a non-empirical subject of experience. Husserl faces the difficulty of preventing the reductive empiricism of the anthropological approach, without giving up the idea of the subject as the original source of meaning, rooted in the world and in its own body, and living in a constant exchange with the surrounding nature by the means of perception, emotion, and action” (Pugliese 2018, 216).

dealt with empathy (*Einfühlung*) in the context of the difficulties that every idealist encounters in order not to be condemned as a solipsist. How is solipsism to be avoided when talking about a pure 'I' and a pure consciousness of the philosophizing subject? ... All this is by no means a starting point for Edith Stein. Probably, she did not know about it either, because she did not know any Husserlian manuscripts at the time. The question of clarifying the possibility of mutual understanding between people drove her most, that is, the question of the possibility of creating a human community, which was necessary not only in theory, but also for her life, in a certain way for herself" (Ingarden 1971, 402).⁴ However, it is not just any necessity "for herself," indeed a "long-prepared crisis" (Beckmann-Zöllner 2010, XXIX, FN. 134). But there is also something else. In a letter to Ingarden dated February 20, 1917, Stein states, "It is impossible to complete a study of the person without entering into questions of God, and it is impossible to understand what history is. Of course, I don't see it at all yet. But as soon as the *Ideas* are ready, I want to approach these things. Those are *the* questions that matter to me" (Beckmann-Zöllner 2010, XXIX, FN. 131; Stein 2008, Br. 9).

Ingarden's approach meets Stein's, especially from the perspective of shared values (Janik 2021a), but there are lacunae. One of the lacunae comes from his not addressing the issue of the genesis of the sense of history, or rather, the sense of the "I" from within the perspective of becoming an "I," that is, within "the lived experience" and time. In other words, the sense of one's very own history. In fact, in his *Man and Time*,⁵ rewritten over three times between 1937-1946, Ingarden states: "So, too, the reference to the way in which – against the background of the second experience of time – the constitution

⁴ Unless stated otherwise, translations of Ingarden's texts are mine.

⁵ I learned about this from Wojciech Starzyński, who discussed it during the seminar session, *Egologiczno-egzystencjalna medytacja kartezyjańska Romana Ingardena* [Roman Ingarden's egological-existential Cartesian meditation], 3 June 2020 (see: <https://ifispan.pl/egologiczno-egzystencjalna-medytacja-kartezyjska-romana-ingardena>).

of myself for me occurs does not allow us to resolve the difficulties into which the existence of two different and incompatible experiences of time have led us. For although the reflection on the way in which my 'I' is constituted for me strongly undermines my conviction that I exist as a human being transcending my present experiences and my present time, it is not able to overthrow this conviction completely, nor is it able to make me believe that this way of learning about myself and constituting my 'human' 'I' excludes that this 'I' exists in itself and is as it appears in experience. ... This is a task that we are not equipped to solve today" (Ingarden 2009, 55).

Stein, on the contrary, not only devotes her energy to analyze the sense of the history, but this issue can be considered her *leitmotif*. A similar gap, but at the same time also a nuance, can be traced in Ingarden's controversy with Scheler on the objectivity of values. In this regard it concerns a pronouncement on the existence of "some values," however not yet given in existence, that is, as findings. Ingarden notes: "What is important at this point is merely that in posing this question I do not have in mind any ideal objects or ideas, but only something that, while existing effectively as a particular determination of an individual object, is itself individual and, while existing in a particular connection with that object, makes that object a 'good' in Scheler's sense. However, it can be argued that the question of the way in which values exist is formulated in too general a manner, since it claims that all values – regardless of their kind – exist in the same way" (Ingarden 1966, 103). Even if *unable to solve the task*, Ingarden at least sketches a solution. What matters, according to Ingarden, is the finding, that is, "something" that (1) "while existing effectively as a particular determination," (2) "of an individual object," (3) "is itself individual," (4) "while existing in a particular connection with that object," (5) "makes that object a 'good'." A closer examination of these points leads immediately to a metaphysical question, which Ingarden prefers not to address. Instead, Ingarden coins the term intentional objects, which are "*ambi-valent*," but at

the same time are of value to an individual. However, an object is a private thing to what one believes. These “creatures,” or “inventions” emerge within the language of the artwork and belong to that world. This position can be traced back from to Henri Bergson, whose works had been a source of inspiration for Ingarden since his dissertation. Thus Ingarden does not contrast Bergson on this point, as Stein did. Indeed, Stein notes: “Furthermore, we’ve seen that even in cases where the action apparently follows with the necessity of a natural event, the ‘free ego’ is merely ‘letting matters take their course,’ but that it could just as well put a stop to the occurrence. That would certainly be absurd if – as Bergson believes – the ego coincided with the total lifestream. That thesis certainly is to be rejected. The willing ego that we have in view, the subject of the resolve, is the *pure* ego, which Bergson regards as a mere construct of the intellect” (Stein 2000, 96).

Ingarden is right when he points out that the gravity of Stein’s research lies precisely in equating “empathy” (*Einfühlung*) with the experience (*Erfahrung*), as opposed to the aesthetic account of time, that is, with mere “empathized experiencing” (Ingarden 1979, 474-5). There is more, however. Stein fully subscribes to Husserl’s “return to things themselves,” leading to the tension of either finding something or perishing (Beckmann-Zöller 2010, IX-XI). As Ingarden notes, for Husserl the experience, also called original (*Originär*) or first – in the sense of *first philosophy* – consists in perceiving the “self-present, self-given” things (Ingarden 1979, 475-6). In other words, “get[ting] to know something initially without the help of the substitute data” (Ingarden 1979, 476). Ingarden states in this regard: “Edith Stein takes up the term [*original experience*] without analyzing it further. In my opinion, this is a mistake. I am convinced that it is a concept that needs further analysis” (Ingarden 1979, 476). I will try to nuance this statement and perhaps even clear up certain misunderstandings.

Above all, Stein differs from Husserl in her account of intentionality.⁶ For Husserl, the term “intentionality” means trying to find out how things are on the way to insight (*Einsicht*).⁷ It is a mathematician’s point of view, as in the case of Descartes. Not surprisingly, Stein discusses David Hume’s views, but not those Descartes’s. For Stein, Scheler’s position, with his claim to follow the heart – as in the case of Blaise Pascal and Augustine of Hippo – lacks “presence” of the person (Stein 2000, 200). As if it were still a theory, or rather a theoretical “construction” of the heart, and not the heart itself.⁸ For Stein, intentionality means “relational feeling,” rather than insight. The objective is always considered in the context of one’s attitude (Stein 2000, 48-49) and commitment to values.⁹ The sense of response is based on the mood (*Stimmung*). Even if this means principally the intention (*Vorsatz*) toward one’s own action, surprisingly Stein states: “I am not faced with any choice. ... I can yearn for religious faith and fret about it with all my might, and yet that doesn’t make it happen for me. I can become absorbed in the greatness of a character without being able to muster up the admiration it deserves. In these respects, then, I am not free” (Stein 2000, 48-49). The consequence of such an idea of intentionality is that of tuning

6 However, the *Ideas of Pure Phenomenology*, in Stein’s redaction, leads to the *Beiträge* (known as *Philosophy of Psychology and the Humanities*). Stein admits this explicitly, saying, “If we now separate consciousness in the sense of the noetic from the correlates of all steps, this seems to us to be required by Husserl’s own investigations concerning original time-consciousness, and we hope to find his concurrence in it” (Stein 2000, 2).

7 This may be valid in the time of *Ideas*. However, as Jagna Brudzińska rightly notes, in the late Husserl, the lived body is interpreted as from a transcendental-phenomenological stance (Brudzińska 2018).

8 The principles of the heart which cannot be traced by reason alone, according to Pascal, are time, space, motion, and number. Scheler does not go with the Galilean views of motion, but refers to Aristotle’s concept of attraction, as he states explicitly in *The Nature of Sympathy* (Scheler 2017).

9 “...the intuitive givenness is a *condicio sine qua non* of full value-experiencing, but it doesn’t suffice to ensure it. Rather, an inner condition of the subject must be added in order to render possible the acquisition of the value” (Stein 2000, 161-165).

the experience (*Erfahrung*) with experiencing (*Erlebnis*). In other words, intentionality can mean neither experience nor experiencing, if not both at the same time. Put differently, it is rather the *lived self-abandoning*. However, controversy arises even before these two approaches to intentionality. Ingarden is right that the origin of this concept needed to be explored. But to call Stein's failure to provide such analysis "a mistake" is excessive.¹⁰

Intentionality, as Franz Brentano introduces the term to his students, including Edmund Husserl, comes from the Middle Ages. It is René Descartes who assimilates it from the metaphysical doctrine of Francisco Suárez (Janik 2021b), whom he became acquainted with during his studies at the Collegium La Flèche.

Following Descartes, Brentano calls an idea the concept of a product (*res*), which in turn inspired Husserl's notion of ideas. This is a mature fruit of the tradition that goes back to the Greeks and undergoes a further change with Saint Augustine. Brentano applies the term "intentionality" to what was known as "mental in-existence," (Brentano 2009, 67) and translates the term literally as "indwelling" (*Einwohnung*). At the same time, he cautions not to confuse "in-existence" with "existence." On the other hand, he equates "mental content" with Descartes' "res," as if it were readily accessible. Later, the abstract term "res" – Suárez's "aliquid in rerum natura" – is mistaken in common usage for the "thing." Husserl's urgency to "return to the things themselves" is in line with this shift, although he uses the term "Sachen" rather than "Dingen." Not coincidentally, today we returned to the linguistic usage of "findings," rather than "things themselves." Hence, "insight"

10 However, this is but a translation, namely: "Das ist meiner Meinung nach ein Fehler" (Ingarden 1979, 476; 1999, 249). Ingarden is more cautious, writing "To moim zdaniem jest pewien brak, bo jak sądzę jest to pojęcie do dalszego zanalizowania", which means "This, in my opinion, is a certain *deficiency*, as I think this is a concept to be further analyzed" (Ingarden 1971, 405). [Italics added].

(*Einsicht*) and “empathy” (*Einfühlung*) are the two sides of the same source experience.

For Brentano, the idea in its proper sense is the presentation (*Vorstellung*) that is the “rightly”¹¹ given or, better, “true in perception” (literally: *Wahr-nehmung*), either by *insight* or through *feeling, empathy*. Beyond the idea, the unity of experience is not possible at all. Taking this into consideration, Augustine’s *dictum*, which made history thanks to Anselm, namely “*credo, ut intelligam*,” requires an update as “*credo adjectum, ut intelligam*.” The term “*adjectum*” means the way of approaching the findings.

3. THE “PERSÖNLICHE NOTE” PHENOMENON OF AUTHENTICITY

Already in 1917, Stein admits that “[i]t is impossible to complete a study of the person without entering into questions of God,” but this only becomes clearer further on in her subsequent book *Beiträge*, known as *Philosophy of Psychology and the Humanities*, due to the rigorous “investigations undertake[n] to penetrate into essence of sentient reality and of the mind from various sides ...” (Stein 2000, 1). The issue that such questions open is the overcoming of the sensate (*psychischen*) mechanism, or the mechanism of the individual personality. Stein captures the phenomenon of the influence from beyond (*jenseits*) that allows one to get out of the “mechanism,” that is, of the *non-personal* response to a situation. In what sense is it a “mechanism”? On the one hand, it is the feeding and consuming of the energy of life, the function that occasionally fails with the effect that there is no desire to do something, the fatigue that prevents any action of its own, the lack of a reason to act and the acting out of fear. The solution comes perhaps thanks to the unexpected visit of a friend, with whom it is possible to share what is important and

11 George E. Moore (1903) criticizes this use of the adjective, while endorsing Brentano’s criterion of morality.

close to one's heart (Stein 2000, 173-4); sometimes it helps to take the book with the poem to get out of inner "paralysis" (Stein 2000, 77), etc. On the other hand, by "sensate mechanism" (Stein 2000, 112), Stein means the "natural" pattern described by David Hume as the association of "impressions," besides that of "ideas." For Stein, the association of "impressions" proves ambivalent, that is, it allows a "twofold" interpretation, that of "connection of meaning." The "pattern" is here understood as a "re-productive course," because "thought originally in this sequence once." Put differently, Stein states: "any phenomenally given associative coherence becomes a manifestation of an acquired capacity, of a *schema* for the future activation of life-power" (Stein 2000, 113).

In a footnote, the American translators of *Philosophy of Psychology and the Humanities* mention a characteristic concerning the notion of "pathways," which contrasts with that of neuropsychology, cognitive science, and also with Sigmund Freud's approach. According to them, it is the case "of 'paths of least resistance,' rather than as manifestations of special allotment of energy." These two opposing interpretations make it clear that the issue turns ambivalent. However, it does not affect the sense that it is the acquisition of an attitude or a pattern, which Stein explains elsewhere.

Related to this sublime difficulty is the theme of "*sham* sentiments" (*eingebildeten Gefühlen*) that have nothing to do with the authenticity of the person. Certainly, Stein does not want to judge anyone, in fact she notes: "In such cases we're prone to talk about 'simulated' sentiments, self reception, or even hypocrisy. That's unjustified" (Stein 2000, 267). If we pay attention to the word used by Stein, we realize that such feelings are not about the sensate reality – as in the case of *shame*, as it may be – but rather imagination (*Einbildung*), and eventually of the *sham* due to awareness, as it were. For this very reason the sentiments cannot stand the test of life. Stein notes: "Regardless of the fact that they violate the unity of the personality, the sham (*unechten*) sentiments and properties have a remarkable

inner hollowness and feebleness that sets them apart from genuine ones. They can be exposed and shattered when the corresponding personal layer breaks forth so that the want of them comes to light (for example, if the ‘moralist’ falls short as soon as he’s put to the test). But it can also happen that the sham (*unechte*) character holds up, because favorable development conditionings for the character’s genuine predisposition are lacking, or because the sentient individual isn’t ‘living out of his soul’” (Stein 2000, 267). The issue of authenticity, that is, of the genuine character, leads immediately to the “responsibility of the person” that “can’t be suspended by appeal to either environmental influences or natural predispositions” (Stein 2000, 269).

Marianne Sawicki’s approach to render “verbal nouns with English gerunds in order to retain the sense of agency: for example ‘experiencing’ rather than ‘experience’ for substantive uses of the infinitive *Erleben*, or ‘doing’ rather than ‘deed’ for *Tun*,” addresses the aspect of the lived experience, as opposed to abstract knowledge, as in the case of verbal nouns (Stein 2000, XXII). Or at least, as may be so. In such a case it is certainly a moral matter – Sawicki in fact uses the adjective “sham,” a derivative of the word “shame,” rather than “fake” or “illusory,” for *eingebildeten* – that comes into play thanks to the origin of the concept “Humanities” (Gadamer 2018, 3). Properly understood, this is an ontological or anthropological question, and no longer a psychological one. In this context, it is worth noting a transcription error between the 1922 version of the text and the recent Herder publication. It is about the term *Anpassung des Erlebens* (Stein 2010, 25) (i.e. *adaptation*) instead of *Anspannung* (Stein 1922, 23) (i.e. *tension*). This echoes a question posed by Ingarden regarding Stein’s philosophical interest, namely, how experiencing can be said to be the experience. Stein is right that it is both a personal issue and it concerns the sense of history.

According to Stein, the problem of the psyche – or, to render it better, of the character – is tied to that of the living body.¹² Stein opposes Scheler on the mere possibility of the impersonal psyche, which is reflected, according to her reading, in his *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. There are two moments of particular importance in her insightful analysis: one on the so-called zero point of the living body and the “inherent mental” *habitus* – translated as “inclination” (Stein 2000, 157) – which consists in the close relationship, which is not to be scrutinized, between “two different things,” namely, “feel” (*Fühlen*) and “feeling” (*Gefühl*). The question of “habitus” (Merleau-Ponty 2005, 202) is the precise point of divergence in Merleau-Ponty’s *Phenomenology of perception*, around which everything revolves. The second moment is about the “being-with” that is prior to any experience, that makes one understand the other without any pretense, as she explains in the example of the leader (Stein 2000, 131). On this point Stein contrasts Heidegger’s *Being and Time*. Stein states explicitly: “This [being-with] is not a finding of other subjects that are present-at-hand, but is instead a being-with-one-another which is already presupposed for learning and understanding (*empathy*)” (Stein 2007, 59). It is interesting to note, among other things, that Stein reads Heidegger’s analysis as if it were made from God’s point of view. Stein says: “It can hardly be doubted that Heidegger wants to understand *Dasein* as the human kind of being. We could also say: ‘human beings,’ as *Dasein* often is called ‘a being,’ without opposing the being, as ‘that which is,’ with being itself. It is also directly said that the essence of human beings is existence. That means nothing else than that something is claimed for human beings which according to the *philosophia perennis*

12 Mette Lebeck stresses that “The body is constituted, for Stein, because it is the best way of making sense of what we in fact experience, but this is a matter of fact, not of necessity. Also, the body could not be prior to constitution as nothing can be, given that constitution is identification” (Lebeck 2008, 18).

is reserved for God: the identity of essence and being” (Stein 2007, 69). Stein’s reading of Heidegger is certainly influenced by the historical situation. Somehow, Heidegger claims to be “a little god” (Stein 2007, 69), who decides about life or death: the Nazi affair. Two aspects come into play here. The first is the way of proceeding of modern science after Galileo and the “*lumen naturale*” (Stein 2007, 59) issue related to thought experiments. Put differently, it is a matter of objective status, or, as Heidegger himself calls it, of *hermeneutics of facticity*. Responsibility is replaced with responsiveness as a new factor of human experience. The second aspect is the shift in perspective, which is not that of God in the sense of *philosophia perennis*, due to “*analogia entis*” not to be mistaken for analogy in the modern sense. Stein does see this clearly. Heidegger works along the lines of Thomas of Erfurt’s *Grammatica Speculativa*, misattributed to Duns Scotus. The issue is that Heidegger’s findings have to be ambiguous, as known. In the light of history, Stein’s authenticity is unequivocal. No doubt, the concept of “the authenticity” has different meanings for Stein and for Heidegger. Both, however, deal with philosophical sense of “being/entis”: Heidegger, seizing on Kant’s idea, speaks in terms of “onto-theology;” Stein devotes herself to the “finite and Eternal Being,” with the intent of ascending to the sense of Being, that is, the “consummate sense.” Stein’s findings (Stein 2000, 222 and 283) concern the “distinct” or “prominent” personality (*ausgeprägten Persönlichkeit*), that is, the idea of the constitutive character for both the person and community life. It is hardly a coincidence that Stein uses the term “eine individuelle Note” as a synonym for “Farbe” or “Färbung,” perhaps meaning “Farbe bekennen,”¹³ that is, to come clean, to declare oneself. And in the term “Note” perhaps Latin and French resonate: indeed, the very peculiar “being touched” (*Berührtwerden*) by another’s personal character (Stein 2000, 222).

13 In the sense of “putting one’s cards on the table,” taking a stand or speaking one’s mind openly, see: [https://etymologeek.com/deu/Farbe bekennen](https://etymologeek.com/deu/Farbe%20bekennen).

To sum up, Stein's idea of authenticity implies the concept of a living body in a way unknown to Platonic philosophy, which nonetheless resonates in the echo of Socrates' "living out of the soul" and "ausgeprägten Persönlichkeit," the key concept of the *Theaetetus*, and the "limit and the Unlimited" issue of the *Philebus*. In Stein, "the living body" manifests and dialogues, or functions as a mechanism to be seen in its action to exhaustion and perhaps recovery. But in this strangeness still lies the possibility of taking possession of it, of being "One-Self." However, in the case of inauthenticity, the moral concept of guilt (*shame*) is replaced by the false (*sham*), that is, the imagined and hence vain, conceited (*eingebildeten*).

4. THE TRUTH OF HUMAN LIFE

What does the "truth of life" mean? First of all, there appear to be two terms to consider. One is that of truth, the other that of life. Nevertheless, they are like the two sides of the same coin. As regards the coin, so to say, one can refer to it in three ways in Stein's approach. There are three interrelated areas of analysis here, namely: (1) that of the "pure I," which according to Stein, "Bergson regards as a mere construct of the intellect" (Stein 2000, 96); (2) that of the world of life, or rather the "world of values"; and (3), the beyond (*jenseits*), that is, the source of life-power. For Stein, unlike Heidegger, truth does not consist in the renunciation of *something*, that is, in turning one's back on "values" because believing in them would be blasphemous; on the contrary, truth consists in the engaging in the context of the lived situation considered as a test of the character in relation to "values." The term "values" means *something* you believe in or consider important. Thus, the truth is about the relationship itself, as if it were the *something*, that is, *something* to be seen in terms of responsibility (*Verantwortlichkeit*) (Stein 2000, 269), the real-life involvement that is under the investigation of evidence, as in the case of the subject "of greatest importance to the historian" (Stein 2000, 299-300).

Heidegger's critique in *Being and Time* concerning the analysis subject to values and of the impersonal approach in both Husserl and Scheler does not apply to Stein for one simple reason: what is asserted to be authentic in the Heideggerian sense is ambivalent, ambiguous. Therefore, Heidegger's product does not stand for reason, which instead is uniqueness. Stein challenges Heidegger's critique because she understands authenticity not as an insight, but as a commitment within facticity. Indeed, the term "facticity" is the place of the intersection and clash of these two approaches. However, Stein's authenticity as reason contrast with Heidegger's authenticity as product, that is, the factuality as *pragma* for *Dasein*, because of reification. This clash between these two proposals is but the challenge of European history. Indeed, "a-subjective *Dasein*," as it might be thought of in light of Jan Patočka's analysis (Janik 2021b) demands to be "lived-experienced" as human intelligence (Janik 2021c). But this would require an in-depth analysis.

5. CONCLUSION

Stein's opus, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, remains of particular interest because it marks, on the one hand, a rigorous search for "what is," or the sense of *existence* understood as the meaning of one's life; on the other hand, it characterizes a pre-confessional position, not relying on the data of a revealed faith. The criteria of authenticity are found in humans or, better yet, in the test of man in history. Stein's willingness to serve as a nurse and her general openness to the other – unsurprisingly, the theme of her philosophical reflection – are well-known qualities of her personality, which are also reflected in her letters. All this transpires in her approach to intentionality, to "what is" as personality, embracing a commitment to values, which can be grasped as what matters to be experienced.

Stein's exact analysis is guided by a desire to be with the others. On the one hand, her attitude of "natural" openness allows for critical

reflection and refined evaluation of philosophy. Put differently, it allows for “thinking together” as a shared experience (“con”-“scientia”), for being an engaged “listener” in one’s research, which she proved as Husserl’s assistant, among other things. On the other hand, it raises a question of authenticity as a “personal note,” that is, a particular way of manifesting oneself as the outcome of understanding. In this context, the psyche or character turns out not to be a monolith; on the contrary, a “fake” character is possible, which does not actualize, but fails, in the existential test. In contrast to Heidegger’s *Dasein*, which is a reality in its own right, Stein focuses on human experience lived as personal and as history. Thus, it is a vision, the one offered by Edith Stein, that allows for a philosophical synthesis, involving anthropology or, as Gertrude E.M. Anscombe asks in *Modern Moral Philosophy*, an attempt to ground either moral philosophy or the humanities (*Geisteswissenschaften*). At the same time, “pure authenticity,” – the term coined in a phenomenological vein – that is, the human posture, conceived from this perspective proves to be the distinguished frame of reference for the humanities.

BIBLIOGRAPHY

- Beckmann-Zöller, B. (2010). *Einführung*, In: E. Stein. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, IX-XCII. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Bello, A.A. (2015). The Sense of Things. Toward a Phenomenological Realism. *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, 118. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-15395-7>.
- Brentano, F. (2009). *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge.
- Brudzińska, J. (2018). Lived body and intentional embodiment. New perspectives on phenomenological anthropology. *Dialogue and Universalism*, 4, 245-59.
- Gadamer, H.-G. (2018). *Truth and Method*. London: Bloomsbury.
- Ingarden, R. (1966). *Czego nie wiemy o wartościach*. In: R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, 83-127. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ingarden, R. (1971). O badaniach filozoficznych Edith Stein. *Znak*, 23(4), 389-409. Available in German: Ingarden, R. (1979). Über die philosophischen

- Forschungen Edith Steins. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26(2-3), 456-480. Reprinted: Ingarden, R. (1999). *Gesammelte Werke: Band 3: Schriften zur frühen Phänomenologie*. Bd. 3, 228-255. Tübingen: Max Niemeyer. <https://doi.org/10.1515/9783110916195.228>.
- Ingarden, R. (2009). *Człowiek i czas*. In: Ingarden, *Książeczka o człowieku*, 39-69. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Janik, P. (2021a). *Ingarden's Legacy: Responsibility as Legal and Beyond*. In: D. Czakon, N.A. Michna, L. Sosnowski (eds.), *Roman Ingarden and Our Times. Recent Trends in Phenomenology and Contemporary Philosophy*, 33-44. Kraków: Księgarnia Akademicka Publishing.
- Janik, P. (2021b). *Irrealia: F. Suárez's concept of being in the formulation of intentionality from F. Brentano to J. Patočka and beyond*. In: P. Janik, C. Canullo (eds.), *Intentionnalité comme idée. Phenomenon, between efficacy and analogy*, 31-45. Kraków: Księgarnia Akademicka Publishing. <https://doi.org/10.12797/9788381385978.02>.
- Janik, P. (2021c). *The Matrix, or when the natural world is scary*. In: P. Janik, C. Canullo (eds.), *Intentionnalité comme idée. Phenomenon, between efficacy and analogy*, 163-179. Kraków: Księgarnia Akademicka Publishing. <https://doi.org/10.12797/9788381385978.09>.
- Lebeck, M. (2008). Stein's Phenomenology of the Body: The Constitution of the Human Being between Description of Experience and Social Construction. *Maynooth Philosophical Papers*, 5, 16-20.
- Merleau-Ponty, M. (2005). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Moore, G.E. (1903). Reviewed Work: The Origin of The Knowledge of Right and Wrong by Franz Brentano. *International Journal of Ethics*, 14(1), 115-123. <https://www.jstor.org/stable/2376027>.
- Pugliese, A. (2018). Play and self-reflection. Eugen Fink's phenomenological anthropology. *Dialogue and Universalism*, 4, 213-229.
- Scheler, M. (2017). *The Nature of Sympathy*. Abingdon Oxon: Routledge.
- Stein, E. (2007). Martin Heidegger's Existential Philosophy. *Maynooth Philosophical Papers*, 4, 55-98. [German version: Stein, E. (2006). *Martin Heideggers Existentialphilosophie*. In: E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Gesamtausgabe, bd. 11/12, 'Anhang', 445-500. Freiburg: Herder].
- Stein, E. (2008). *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden*. ESGA 4. Freiburg i. Br.: Herder.
- Stein, E. (2010). *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychology und der Geisteswissenschaften*, Freiburg – Basel – Wien: Herder. [Original German edition:

Stein, E. (1922). Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychology und der Geisteswissenschaften. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 5, 1-283]. English translation: Stein, E. (2000). *Philosophy of Psychology and the Humanities*. Washington DC: ICS Publications.

PIOTR JANIK

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

(Jesuit University Ignatianum in Krakow, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6528-0996>

piotr.janik@jezuici.pl

DOI 10.21697/spch.2023.59.A.11



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

Received: 03/02/2023. Reviewed: 16/03/2023. Accepted: 30/03/2023.

SŁAWOMIR LECIEJEWSKI

PYTANIE O JEDNOŚĆ NAUKI NA PRZYKŁADZIE KOSMOLOGII ANTROPICZNEJ

Streszczenie. Wobec postępującego od lat procesu dyferencjacji nauk warto zadać pytanie o ich możliwą integrację. Problem ten przedstawiony zostanie na przykładzie kosmologii antropicznej. W pierwszej części artykułu opisane zostaną dwa podstawowe ujęcia kosmologii antropicznej, to znaczy mocna i słaba kosmologia antropiczna (kosmologia inflacyjna oraz kosmologia kwantowa). Następnie zostanie ona ukazana jako przykład projektu integracji nauk ewolucyjnych. W ostatniej części artykułu podjęta zostanie próba wykazania, że kosmologia antropiczna (w znaczeniu szerszym niż wcześniej opisana słaba i mocna kosmologia antropiczna) może stanowić paradygmatyczny przykład nauki ewolucyjnej o najszerszym zakresie badawczym i spójnej metodzie badawczej, wspólnej dla wszystkich nauk ewolucyjnych. Będzie to zatem opis projektu badawczego, który jednoczy wszystkie nauki ewolucyjne.

Słowa kluczowe: filozofia kosmologii; kosmologia antropiczna; jedność nauki; integracja nauk; dyferencjacja nauk

1. Wprowadzenie. 2. Słaba i mocna kosmologia antropiczna. 3. Proces integracji i dyferencjacji nauk na przykładzie kosmologii antropicznej. 4. Podsumowanie.

1. WPROWADZENIE

W XVII wieku od filozofii, która stanowiła jedną super-naukę, zaczęły stopniowo odłączać się poszczególne dziedziny wiedzy. Początkowo funkcjonowały one jako odłamy filozofii, a następnie przerodziły się w autonomiczne dyscypliny szczegółowe. W ten sposób zrodziły się nauki nowożytne, które stały się czymś zupełnie nowym w historii rozwoju wiedzy ludzkiej (Sikora 2016). Tak rozumiany proces dyferencjacji nauk znacznie przyspieszył w wieku XX oraz XXI. Nasilił się on do tego stopnia, że rośnie w tempie wykładniczym, to znaczy, że liczba dyscyplin naukowych oraz sam zasób wiedzy naukowej podwaja się co około 15 lat (Such 2012).

W tak zarysowanym kontekście warto, za autorem monografii *Pytanie o jedność nauki*, zwrócić uwagę na „potrzebę prowadzenia badań, których celem jest poszukiwanie jedności o charakterze harmonijnej całości. Całości, która skupia w sobie wytwory wielu różnych nauk, wzajemnie je do siebie odnosi i nadaje im znaczenie, czyli dąży do coraz lepszego ich zrozumienia” (Sikora 2016, 26).

Tak rozumiane dążenie do jedności może być związane z realizmem naukowym, który zakłada proces łączenia się nauk na płaszczyźnie metafizycznej, epistemologicznej i semantycznej. W ujęciu tym przyjmuje się, że istnieje jeden świat, do którego dostęp poznawczy ma nauka i dzięki temu może ona tworzyć prawdziwy jego opis. Innymi słowy różne nauki, badające jeden świat, powinny dochodzić do spójnych wniosków, dotyczących tego świata, gdyż obiekt ich badań jest ten sam. Badania mogą być prowadzone z różnych perspektyw i skupiać się na różnych fragmentach badanego świata, jednakże przy założeniu badania jednego, tego samego świata trudno byłoby spodziewać się diametralnie różnych obrazów tej samej rzeczywistości (Sikora 2016).

Tego typu założenie, dotyczące jedności badanego przez naukę świata, może w konsekwencji prowadzić do harmonijnej integracji wiedzy o świecie, czyli łączenia w większe całości różnorodnych zjawisk empirycznych. Zatem chodzić może o asymilację badanych zjawisk, która polega na umieszczeniu ich w obrębie coraz szerszych, spójnych całości (Bohm 1998).

Jak się wydaje, tego typu program badawczy może wyznaczać kosmologia antropiczna, która mogłaby nie tylko rekonstruować i opisywać strukturę, rozwój i pochodzenie Wszechświata, ale także mówiłaby o genezie oraz możliwości ewolucji życia we Wszechświecie. Jak wiadomo, relacje zachodzące między strukturą, rozwojem i pochodzeniem Wszechświata a możliwością zaistnienia i trwania w nim życia ujmują się w różne wersje zasad antropicznych. Wszechświat zaś, w którym możliwe było powstanie oraz ewolucja białkowych form życia, nazwano Wszechświatem antropicznym.

Tym samym dotychczasowe trójczłonowe pole badawcze kosmologii (struktura, rozwój, pochodzenie Wszechświata) zostało uzupełnione o człon czwarty, czyli o pochodzenie życia we Wszechświecie (Leciejewski 2021, 7-10).

Nawet ten skrótowy opis pola badawczego kosmologii antropicznej sugeruje, że obejmuje ona swym zasięgiem badawczym znacznie szerszy obszar niż: statyczny model A. Einsteina z 1917 roku (badanie jedynie struktury Wszechświata), standardowy model kosmologiczny (badanie struktury i ewolucji Wszechświata), modele z zakresu kosmologii kwantowej (badanie struktury, ewolucji oraz pochodzenia Wszechświata) (Such 2004). Kosmologia antropiczna swoim zasięgiem badawczym próbuje ująć najszerszy zakres możliwych badań Wszechświata, a więc nie tylko jego strukturę, ewolucję i pochodzenie, ale również genezę życia, istniejącego w tym Wszechświecie.

W pierwszej kolejności zostaną opisane dwa podstawowe ujęcia kosmologii antropicznej, czyli mocna i słaba kosmologia antropiczna (kosmologia inflacyjna oraz kosmologia kwantowa)¹, a następnie ukazana ona zostanie jako przykład projektu integracji nauk ewolucyjnych. W ostatniej części podjęta zostanie próba wykazania, że kosmologia antropiczna (w znaczeniu szerszym niż słaba i mocna kosmologia antropiczna) może stanowić paradygmatyczny przykład nauki ewolucyjnej o najszerszym zakresie badawczym i spójnej metodzie badawczej, wspólnej dla wszystkich nauk ewolucyjnych.

1 Omawiając słabą i mocną kosmologię antropiczną, podążam za swoimi wcześniejszymi publikacjami (Leciejewski 2007, 2010, 2011, 2021). Ta część niniejszego opracowania jest niezbędna do zrozumienia części metodologiczno-filozoficznej, zawartej w kolejnych punktach niniejszego opracowania. (Każdorazowo podaję informacje, z której publikacji zaczerpnąłem treści do syntetycznego opracowania prezentowanych zagadnień). Tego rodzaju streszczenie umożliwi czytelnikowi prześledzenie dalszego toku rozumowania bez konieczności zapoznawania się z obszerną literaturą przedmiotu.

2. SŁABA I MOCNA KOSMOLOGIA ANTROPICZNA

Próby rozwiązania problemów standardowego modelu kosmologicznego² doprowadziły do powstania nowych modeli kosmologicznych, stanowiących rozwinięcie tego modelu. Te nowe modele, rozwiązując problemy standardowego modelu kosmologicznego (np. problem horyzontu, płaskości, asymetrii barionowej), przy okazji opisywały Wszechświat antropiczny, gdyż udzielały odpowiedzi na pytanie: dlaczego we Wszechświecie istnieją takie jego charakterystyki, które sprzyjają życiu? Tego typu modele można podzielić na dwie grupy: (1) modele inflacyjne, tworzone w kontekście teorii wielkiej unifikacji oraz (2) modele z zakresu kosmologii kwantowej, nawiązujące pierwotnie do teorii strun (a w późniejszym okresie do teorii superstrun), w których kosmiczne struny stanowią rodzaj „topologicznej pozostałości” po pierwotnym wybuchu.

Pierwsze z nich, czyli modele inflacyjne, stanowią przykład zastosowania teorii cząstek elementarnych do badania globalnych własności Wszechświata. Powstanie chromodynamiki kwantowej oraz teorii oddziaływań elektrosłabych Weinberga-Salama pozwoliło bowiem na rekonstrukcję przebiegu ewolucji Wszechświata w erze hadronowej. Pierwszym tego typu modelem był model inflacyjny Alana Gutha z 1981 roku, pomyślany głównie jako próba rozwiązania

2 Do najważniejszych problemów standardowego modelu kosmologicznego należą: problem osobliwości (załamanie się modelu w tzw. progu Plancka), problem horyzontu (pytanie, dlaczego ewolucja przebiega tak samo w całym obserwowalnym Wszechświecie, pomimo że jego odległe regiony nie mogły wymieniać ze sobą informacji), problem płaskości (pytanie, dlaczego Wszechświat zachowuje się jak „płaski” świat Friedmana, choć innych scenariuszy ewolucji jest nieskończenie więcej), problem asymetrii barionowej (pytanie, dlaczego w początkowych fazach ewolucji pojawiło się nieco więcej materii względem antymaterii, która nie uległa później anihilacji), problem stosunku liczby fotonów do liczby barionów (pytanie, dlaczego fotonów jest około miliarda na każdy barion) itd. (Leciejewski 2007, 40-45).

problemu horyzontu (Guth 2000)³. Ważnym krokiem na drodze rozwoju modeli inflacyjnych była propozycja Lindego z 1983 roku. W swoich badaniach usiłował on uzyskać model obecnie obserwowanego, jednorodnego i izotropowego Wszechświata za pomocą inflacyjnej ekspansji chaotycznych warunków początkowych (Linde 1990)⁴.

Warte podkreślenia jest jednak to, że w modelach inflacyjnych „jedynym założeniem, dotyczącym warunków sprzed inflacji jest to, że wczesny Wszechświat był bardzo gorący (założenie to zostało wcześniej potwierdzone empirycznie poprzez odkrycie promieniowania reliktowego). Zajęcie mechanizmu inflacyjnego zacierza wszystkie ślady po warunkach wcześniejszych, które mogły być dowolne. Za jednorodność i płaskość oraz za obserwowalną asymetrię barionową odpowiada określony mechanizm fizyczny, wynikający z teorii wielkiej unifikacji. Tak więc Wszechświat wyłaniający się po inflacji jest w dużym stopniu niezależny od tego, co działo się przed erą inflacji, a tuż po Wielkim Wybuchu. Cechy charakteryzujące nasz

3 W modelu tym postuluje się wykładnicze zwiększanie się czynnika skali (czyli rozmiarów Wszechświata) w taki sposób, aby pierwotne rozmiary obserwowalnego współcześnie Wszechświata były porównywalne do promienia horyzontu. Jest to możliwe, gdy założy się istnienie ery inflacyjnej, kiedy to Wszechświat ewoluował wykładniczo. Warto nadmienić, że wprowadzenie inflacji rozwiązuje także problem płaskości Wszechświata, gdyż jest on ściśle związany z problemem horyzontu i rozwiązanie jednego z nich usuwa drugi (Leciejewski 2007, 47-48). Guth dość szybko zauważył istotne mankamenty swojego modelu (np. brak sensownego mechanizmu wyjścia z ery inflacyjnej, produkcję w trakcie inflacji monopoli magnetycznych, których się nie obserwuje), a jego kontynuatorzy (Stephen Hawking, Ian Moss, Gary Gibbons, Paul Steinhardt, Andriej Linde, John Ellis, Motohiko Yoshimura, Tony Rothman i inni) rozpoczęli dyskusję tych problemów, która doprowadziła do rozbudowy teorii inflacji (Leciejewski 2021, 80-81).

4 Kolejne modele inflacyjne jeszcze bardziej komplikowały zawiły już w modelach Gutha i Lindego aparat pojęciowy. Postulowano np. inflację, opisywaną potencjałem dwudziestu czterech pól Higgsa, w miejsce stosowanego dotychczas potencjału jednego pola. Próbowano także do konstrukcji modeli inflacyjnych używać supersymetrycznych teorii wielkiej unifikacji oraz teorii supergrawitacji, opisywanych w jedenastowymiarowej czasoprzestrzeni (Leciejewski 2021, 81-82).

Wszechświat zostały ukształtowane dopiero po zakończeniu ery inflacyjnej, a dla uchwycenia mechanizmu inflacji ważne są tylko efekty, związane ze spontanicznym łamaniem symetrii przez pole Higgsa” (Leciejewski 2021, 80).

Wiadomo jednak, że w okresie przed inflacją cały Wszechświat miał rozmiary znacznie mniejsze od atomu. W takiej skali zawodzą klasyczne teorie fizyczne (np. ogólna teoria względności), które muszą uwzględniać efekty kwantowe. Program wykorzystania teorii kwantów do opisu wczesnego Wszechświata nazwano kosmologią kwantową⁵. Najprostszy scenariusz pochodzenia naszego Wszechświata, wynikający z założeń kosmologii kwantowej, wygląda następująco: z próżni kwantowej spontanicznie jako kwantowa fluktuacja wyłania się zamknięty Wszechświat (jego całkowita energia jest równa zeru, gdyż dodatnią energię materii równoważy ujemna energia pola grawitacyjnego). O jego istnieniu w czasie można mówić dopiero wtedy, gdy przekroczy on próg Plancka, gdyż dopiero wtedy Wszechświat ten ma określoną przestrzeń stanów, wynikającą z postaci jego hamiltonianu oraz warunków brzegowych, będących rezultatem zaistniałej kwantowej fluktuacji. Po przekroczeniu progu Plancka znikają kwantowe fluktuacje geometrii i Wszechświat zaczyna się rozszerzać zgodnie z ogólną teorią względności (Jacyna-Onyszkiewicz 2015, 17).

Warto przypomnieć, że tego typu proces kreacji nowej materii przez fluktuacje próżni w silnym polu grawitacyjnym w pobliżu horyzontu zdarzeń czarnych dziur został opracowany przez S. Hawkinga i w dużej mierze pomógł w ilościowym opisie kosmologicznej kreacji Wszechświata. W nawiązaniu do tych ustaleń zaproponowano wiele modeli kreacyjnych w ramach kosmologii kwantowej. Jednakże

⁵ Ważnym zastosowaniem teorii cząstek elementarnych do zagadnień kosmologicznych jest problem genezy Wszechświata. Pomysły zaczerpnięte z fizyki cząstek elementarnych są rozciągane na tego typu próby wyjaśniania początku Wszechświata. W podejściach tych sięga się po analogie pomiędzy kreacją wirtualnych cząstek jako kwantowych fluktuacji próżni a spontaniczną kreacją całego Wszechświata (Leciejewski 2007, 55-77).

modele te wymagają preegzystencji przestrzeni lub superprzestrzeni, a ponadto odnotowano, że występują trudności w spontanicznym kreowaniu Wszechświata z pustej, płaskiej przestrzeni, którą można by utożsamiać z nicością, gdyż dla zajścia procesu kreacji konieczna jest przestrzeń zakrzywiona oraz niepusta (Leciejewski 2010, 203-208)⁶.

Najbardziej znaną propozycją z zakresu kosmologii kwantowej jest model Hartle'go-Hawkinga. Badaczom tym chodziło o wyjaśnienie pojawienia się Wszechświata oraz o stworzenie ogólnej metody, łączącej w sobie istotne elementy fizyki kwantowej oraz ogólnej teorii względności (Hawking 1996)⁷. Warto zauważyć, że wyjaśnienie kwantowej kreacji Wszechświata zaproponowane przez Hartle'go i Hawkinga jest pierwszym znanym szerzej modelem genezy Wszechświata oraz inspiracją do dalszych prac badawczych, opierających się na M-teorii lub algebrach nieprzemiennej (Leciejewski 2011, 35-37).

Przypomniane w wielkim skrócie modele inflacyjne oraz modele kwantowe mogą zostać zaliczone do modeli antropicznych, proponowanych w ramach kosmologii antropicznej, gdyż w ramach tych modeli może być spełniona zasada antropiczna. „Dzięki tego typu modelom antropicznym (...) można próbować rozwiązywać podstawowe problemy standardowego modelu kosmologicznego, umożliwiającego pojawienie się białkowych form życia. Tak więc kosmologia antropiczna proponowałaby modele antropiczne, w ramach których spełniona byłaby któraś z wersji zasady antropicznej” (Leciejewski 2021, 86-87).

6 Tak rozumianą kosmologię kwantową rozwijali: John A. Wheeler, Richard Arnowitt, Stanley Deser, Charles Misner, Bryce DeWitt, Edward Witten, James Hartle, Stephen Hawking (Leciejewski 2021, 83-84).

7 Hartle i Hawking zaproponowali formuły, uzyskane w ramach Richarda Feynmana całkowania po drogach, z których można było wyliczyć prawdopodobieństwo przejść Wszechświata pomiędzy różnymi stanami. Stworzyć świat z nicości, według tych badaczy, to pokazać, że prawdopodobieństwo przejścia ze stanu, którego nie ma, do jakiegokolwiek innego stanu Wszechświata jest niezerowe (Leciejewski 2010, 192-197).

Jeśli szczegółowo prześledzi się rolę zasad antropicznych w rozwoju kosmologii, dokonując jego rekonstrukcji według koncepcji naukowych programów badawczych Imre Lakatosa oraz według koncepcji analizy tradycji badawczych Larry Laudana, to okazuje się, że modele z zakresu kosmologii inflacyjnej zaliczyć można do modeli mocnej kosmologii antropicznej (Leciejewski 2007, 186-206, 214-230). Modele te bowiem spełniają mocną zasadę antropiczną⁸, która stwierdza, że Wszechświat musi być taki, ażeby dopuszczał istnienie obserwatorów na pewnym etapie swojej ewolucji (Carter 1974)⁹.

Z kolei jeśli prześledzi się rolę zasad antropicznych w rozwoju kosmologii, dokonując jego rekonstrukcji według koncepcji naukowych programów badawczych Imre Lakatosa oraz według koncepcji analizy tradycji badawczych Larry Laudana, to okazuje się, że modele z zakresu kosmologii kwantowej zaliczyć można do modeli słabej kosmologii antropicznej (Leciejewski 2007, 186-206, 214-230). Modele te bowiem spełniają słabą zasadę antropiczną¹⁰, która stwierdza, że oglądamy Wszechświat z takiego, a nie innego miejsca i w tej, a nie innej epoce, i widzimy go takim, a nie innym, ponieważ w innych miejscach i w innych epokach nie moglibyśmy żyć (Carter 1974)¹¹.

8 W ramach modeli inflacyjnych, niezależnie od warunków sprzed inflacji, zawsze w późniejszych fazach jego ewolucji otrzymamy Wszechświat płaski, a to jest jednym z głównych warunków jego antropiczności, to znaczy późniejszej możliwości pojawienia się w nim białkowych form życia (Leciejewski 2007, 47-55). Dlatego właśnie modele inflacyjne zaliczyć można do modeli z zakresu mocnej kosmologii antropicznej, czyli takich, w ramach których spełniona jest mocna zasada antropiczna (Leciejewski 2007, 131-134).

9 W innym ujęciu zasada ta stwierdza, że Wszechświat musi posiadać własności, które pozwolą na rozwój życia w pewnym okresie jego historii (Barrow, Tipler 1996).

10 Modele z zakresu kosmologii kwantowej konstruowane są po to, aby wskazać na naukowe uzasadnienie możliwości pojawienia się w progu Plancka takich warunków początkowych dla dalszej ewolucji Wszechświata, które nie wykluczałyby możliwości późniejszego pojawienia się białkowych form życia (Leciejewski 2007, 55-77). Innymi słowy, modele te są zgodne ze słabą zasadą antropiczną (Leciejewski 2007, 125-131).

11 W innym ujęciu zasada ta wyraża, że obserwowane wartości wszystkich wielkości fizycznych i kosmologicznych nie są jednakowo prawdopodobne, ale ich wartości są ograniczone w ten sposób, aby istniały we Wszechświecie obszary, w których życie może ewoluować,

Można zatem pokazać, że dwie podstawowe wersje zasad antropicznych zainspirowały powstanie dwóch klas modeli kosmologicznych, będących rozwinięciem standardowego modelu kosmologicznego (Leciejewski 2007, 183–230). Chodziło bowiem o przezwyciężenie problemów tego modelu, które doprowadziłyby do wyjaśnienia, dlaczego obserwowany przez nas Wszechświat umożliwia powstanie białkowych form życia. Powstanie kosmologii inflacyjnej (mocnej kosmologii antropicznej) oraz kosmologii kwantowej (słabej kosmologii antropicznej) umożliwiło udzielenie lepszej odpowiedzi na pytanie, dlaczego nasz Wszechświat jest delikatnie zestrojony¹², niż odpowiedź udzielona w ramach standardowego modelu kosmologicznego (Leciejewski 2007, 265–269). „Tak więc kosmologia antropiczna proponowałaby modele antropiczne, w ramach których spełniona byłaby któraś z wersji zasady antropicznej. Innymi słowy w ramach tych modeli można by sensownie mówić o kosmicznym kontekście życia, który liczbowo wyrażałby się w zachodzeniu kosmicznych koincydencji. Byłoby to jednak wąskie rozumienie kosmologii antropicznej” (Leciejewski 2021, 86–87). W kolejnej części zostanie przedstawione szersze rozumienie kosmologii antropicznej.

oraz że wiek Wszechświata jest wystarczający do zajścia tego procesu (Barrow, Tipler 1996).

- 12 Fizyczne, chemiczne i biochemiczne analizy znanych nam form życia, opartego na związkach węgla, sugerują, że fakt istnienia takiego życia oraz jego późniejsza ewolucja wymagają precyzyjnie określonych warunków dotyczących np.: odpowiedniego przedziału temperatur, ciśnienia, ochrony przed niszczącymi życie czynnikami, występowania określonego typu pierwiastków oraz związków chemicznych. Tego typu wymogi są uzależnione od zachodzenia zjawisk i procesów w skali całego Wszechświata. Te z kolei są determinowane działającymi w przyrodzie siłami, a w szczególności ich wzajemnymi proporcjami (np. proporcją natężenia sił grawitacyjnych i elektromagnetycznych), których wyraz znaleźć można w kosmicznych koincydencjach. Przeprowadzone dotychczas badania jednoznacznie wskazują, że znana nam postać życia nie mogłaby zaistnieć i ewoluować przy nawet nieznacznie zmienionych własnościach obserwowanego przez nas Wszechświata (Leciejewski 2021, 56–67).

3. PROCES INTEGRACJI I DYFERENCJACJI NAUK NA PRZYKŁADZIE KOSMOLOGII ANTROPICZNEJ

Powyższa charakterystyka słabej i mocnej kosmologii antropicznej świadczyć może o postępującym w ramach rozwoju kosmologii procesie jej dyferencjacji¹³. Jest to bowiem proces różnicowania się i podziału nauk, w ramach którego pojawia się nowa dyscyplina naukowa (np. słaba i mocna kosmologia antropiczna, wyrastające ze standardowego modelu kosmologicznego).

W ramach filozoficznej refleksji, odnoszącej się do nauk empirycznych, można zauważyć nie tylko dyferencjację, ale również integrację nauk, które są dwoma przeciwstawnymi procesami. Proces integracji nauk można bowiem rozumieć jako zbliżanie się badań nauk podstawowych, stosowanych i rozwojowych, wzajemne przenikanie się dyscyplin o tym samym stopniu uogólnienia, ich krzyżowanie się i uzupełnianie w ramach dyscyplin kompleksowych, upowszechnianie się w całej nauce niektórych metod badawczych (np. symulacji komputerowych).

Procesy integracji i dyferencjacji nauk zachodzą głównie dla nauk stykowych (pogranicznych) oraz nauk kompleksowych. Nauki stykowe pojawiają się na pograniczu dwóch, trzech lub więcej nauk pokrewnych (np. biofizyki, biochemii, chemii fizycznej). Nauki kompleksowe są także rodzajem nauk stykowych, ale w nieco innym sensie. Próbują one bowiem poszukiwać powiązań między naukami często bardzo odległymi od siebie, np.: cybernetyka, która powstała

13 Treść niniejszego punktu stanowi rozwinięcie pomysłu zasygnalizowanego w dwóch akapitach kończących książkę *Filozofia kosmologii antropicznej* (Leciejewski 2021, 103-104). Pojawia się tam idea, że powstanie kosmologii antropicznej może być uznane za przykład zarówno dyferencjacji (pojawia się nowa dyscyplina naukowa), jaki i integracji nauk (nowa dyscyplina łączy w sobie wiele innych nauk). Zestawiam te wczesne pomysły z ustaleniami odnoszącymi się do systemowego aspektu problemu jedności nauki (Lubański, Ślaga 1979), aby wydobyć szerszy metodologiczno-filozoficzny kontekst problemów jedności nauki, wyłaniających się podczas refleksji nad kosmologią antropiczną.

na styku nauk teoretycznych i praktycznych, matematycznych i empirycznych, fizycznych i biologicznych, biologicznych i społecznych; teoria informacji; teoria komunikacji; ogólna teoria systemów; informatyka (Such, Szcześniak 1997, 52-53).

Powstanie nauk kompleksowych należy do bardzo ciekawych procesów naukotwórczych, gdyż jest to zarówno proces dyferencjacji nauk (pojawia się nowa dyscyplina naukowa, np. kosmologia antropiczna), jak i proces integracji nauk (nowa dyscyplina łączy w sobie wiele innych nauk, np. kosmologię i fizykę z biologią i antropologią).

W przypadku kosmologii antropicznej rozumianej wąsko (modele kosmologiczne zgodne z zasadami antropicznymi) moglibyśmy mówić o nowej nauce stykowej, która byłaby połączeniem dwóch nauk empirycznych, przyrodniczych, czyli fizyki (kosmologii) oraz biologii, z przeważającą jednak komponentą nauk fizycznych (biologia definiowałaby tylko warunki potrzebne do powstania oraz ewolucji życia, bazującego na węglu) (Leciejewski 2011, 103-104).

Kosmologię antropiczną można jednak rozumieć w szerszym sensie niż tylko zgodność modeli z zasadami antropicznymi. Kosmologia antropiczna w szerokim sensie próbowałaby uwzględniać w swoich badaniach bardzo rozległe pokłady wiedzy przyrodniczej, aby możliwe było powiązanie zagadnień kosmologicznych z zagadnieniami antropologicznymi. Kosmologia antropiczna w takim rozumieniu „byłaby więc pierwszą nowożytną dziedziną nauki, domagającą się systematyzacji szczegółowej wiedzy, pochodzącej ze wszystkich właściwie dyscyplin naukowych – jej moc wyjaśniająca zależy w równym stopniu od solidnego opracowania tematów *stricte* kosmologicznych, co od wyczerpującej analizy bliskich nam zjawisk zachodzących na Ziemi” (Lamża 2015, 228). „W tak rozumianej kosmologii antropicznej miejsce znalazłyby różne nauki szczegółowe – od astrofizyki i geologii przez chemię i biologię aż po najszerszej rozumianą antropologię” (Leciejewski 2021, 87).

W przypadku kosmologii antropicznej, rozumianej szeroko, mielibyśmy do czynienia z nową nauką kompleksową, która byłaby

połączeniem wielu pokrewnych nauk empirycznych, zarówno przyrodniczych (fizyka, chemia, biologia), jak i odleglejszych od nich – nauk społecznych i humanistycznych (np. bardzo szeroko rozumiana antropologia). Powstanie tego rodzaju nauki kompleksowej (czyli kosmologii antropicznej, rozumianej szeroko) byłoby najszerszym projektem integracji nauk wokół ważnego problemu badawczego, jakim niewątpliwie jest miejsce człowieka w obserwowanym przez niego Wszechświecie (Leciejewski 2011, 104). „Samo pojawienie się na horyzoncie poznawczym projektu syntetycznej nauki o tak wielkich ambicjach jest nie tylko emocjonujące, ale także wiele mówi o postępującym procesie łączenia się zatomizowanych dziedzin wiedzy w jedną fundamentalną naukę o przyrodzie. Co szczególnie istotne, w ramach tej nauki człowiek stanowiłby punkt węzłowy, a nie tylko zaniedbywalny fenomen, jak ma to miejsce we współczesnej fizyce fundamentalnej” (Lamża 2015, 228).

Nieco inne spojrzenie na analizowane zagadnienie może pojawić się, gdy tendencje, prowadzące ku integracji nauki, podzieli się na trzy rodzaje: jednolitość nauki, integrację nauki oraz jedność nauki (Lubański, Ślaga 1979). Najniższym stopniem dążenia do jedności nauki i jej scalania byłaby jednolitość. W tym wypadku „poszczególne elementy są w jakimś stopniu różne, a jednak tworzą niepodzielną kompozycję. (...) Wydaje się, że warunkiem *sine qua non* przyznania nauce jednolitości, a więc pewnej jedności na najniższym szczeblu, jest posiadanie ogólnej, spójnej wizji rzeczywistości” (Lubański, Ślaga 1979, 149-150).

Integracja to wyższy względem jednolitości stopień dążenia ku scalaniu i jedności nauk. „Pojęcie integracji nie jest jednoznaczne. Rozumieć je będziemy jako tego rodzaju powiązanie między naukami, które polega na wzbogacaniu metod badawczych jednych dyscyplin metodami drugich, a więc na wzajemnym »przenikaniu się« różnych nauk” (Lubański, Ślaga 1979, 150). Zjawisko integracji staje się wyraźne dzięki istnieniu dyscyplin pogranicznych, które przeciwdziałają nadmiernej izolacji różnych nauk, gdyż usuwają ostre granice między

naukami oraz umożliwiają znajdowanie „wspólnego” języka dla różnych nauk. „Nauki pograniczne, zwane także interdyscyplinarnymi, mogą więc być uważane za faktyczny przejaw tendencji nauki współczesnej do integracji. Np. cybernetyka ujmując ogólne zasady funkcjonowania maszyn, zwierząt i grup społecznych (traktowanych jako układy samosterujące) umożliwia tym samym całościowe podejście do jakościowo odmiennych obiektów” (Lubański, Ślaga 1979, 152).

Jedność nauki to próba nadania jej cechy uporządkowanej całościowości, najwyższy stopień spójności nauki. Można o niej myśleć jako o próbach redukcji wszystkich teorii do jakiejś jednej podstawowej. Można także postulować materializm i na bazie materialnej jedności świata szukać realnej podstawy jedności nauki. Można także „zakładając istnienie różnorodnych współzależności (np. przyczynowych, funkcjonalnych, teleologicznych itp.) między zjawiskami najróżnorodniejszej natury (...) uznać jakąś podstawową jedność epistemologiczną, której nie tylko nie naruszają rozmaitego typu szczegółowe metody badawcze, ale są a przynajmniej powinny być jej wyrazem. Mielibyśmy więc do czynienia z jednością, której jednak nie należy utożsamiać z redukcjonizmem typu ontologicznego bądź lingwistyczno-metodologicznego” (Lubański, Ślaga 1979, 153), a więc z materializmem lub programem unifikacji teorii naukowych. Zatem jedność nauk mogłaby zapewnić metametoda naukowa, która zawierałaby w sobie podobieństwo (izomorfizm) do metod stosowanych w różnych naukach.

W takim trójczłonowym, progresywnym ujęciu zdążania do pełnej jedności nauki przez jej jednolitość, integrację aż do jedności nauki, precyzyjniej można umiejscowić kosmologię antropiczną jako przykład tego typu tendencji. Kosmologia antropiczna rozumiana wąsko (modele zgodne z zasadami antropicznymi) odpowiada zabiegom, zmierzającym do uzyskania jednolitości nauk. Mamy tu bowiem próbę poszukiwania jedności pomiędzy ustaleniami z zakresu kosmologii oraz biologii. Niewątpliwie w tym wypadku poszczególne elementy są w jakimś stopniu różne (kosmologia, biologia), ale tworzą

niepodzielną kompozycję (kosmologia ewolucyjna, biologia ewolucyjna). Warunek *sine qua non* jednolitości jest spełniony, gdyż tak rozumiana kosmologia antropiczna posiada ogólną, spójną wizję rzeczywistości, a jest nią idea ewolucji Wszechświata od progu Plancka, poprzez erę inflacyjną, hadronową, leptonową, promienistą i galaktyczną, aż do pojawienia się życia na jednej z planet i zawiązania się procesu ewolucji biologicznej.

Z kolei jedność nauki jest możliwa w postulowanym programie badawczym kosmologii antropicznej w szerokim sensie. W tak rozumianej kosmologii antropicznej miejsce znajdują różne nauki szczegółowe – od astrofizyki i geologii, przez chemię i biologię, aż po najszerzej rozumianą antropologię. Oczywiście poszukiwanie w tym wypadku jedności na podstawie unifikacji teorii naukowych jest obecnie niewykonalne, gdyż do tej pory nie udało się nawet zunifikować samej fizyki, nie mówiąc już o włączeniu w program unifikacyjny innych nauk przyrodniczych (Szyrkiewicz 2009). Poszukiwanie jedności na bazie redukcjonizmu ontologicznego, czyli postulowanie istnienia jedynie bytów materialnych może, jak się wydaje, prowadzić do wniosków o charakterze światopoglądowym (warto dodać, że do wniosków będących niczym innym, jak prostą konsekwencją przyjętych wcześniej założeń), więc założenie jedności materialnego Wszechświata antropicznego niewiele wnosi do poszukiwania faktycznej jedności nauk empirycznych. Program badawczy jedności nauki, którego przykładem jest kosmologia antropiczna w szerokim sensie, byłby możliwy do uzyskania poprzez poszukiwanie metody badawczej, która każdorazowo, niezależnie od nauki wchodzącej w skład kosmologii antropicznej, prowadziłaby do ewolucyjnej wizji Wszechświata, w którym powstanie, trwanie i ewolucja białkowych form życia jest możliwa.

Integracja, jako wyższy względem jednolitości, a niższy względem jedności stopień dążenia ku scaleniu nauk, jest możliwa w ramach kosmologii antropicznej w rozumieniu pośrednim, czyli kosmologii antropicznej usytuowanej między wyżej scharakteryzowanymi

– wąskim i szerokim jej rozumieniem, to znaczy między skrajnymi sposobami jej rozumienia. Można sobie bowiem wyobrazić, że w tym wypadku kosmologia antropiczna to coś więcej niż tylko jej wąskie rozumienie (modele kosmologiczne zgodne z zasadą antropiczną, czyli połączenie dwóch nauk: kosmologii oraz biologii, z przeważającą jednak komponentą nauk fizycznych), ale jednocześnie coś nieco mniej niż jej szerokie rozumienie (próbujące powiązać zagadnienia kosmologiczne z antropologicznymi na podstawie różnych nauk szczegółowych: od astrofizyki i geologii, przez chemię i biologię, aż po najszerszej rozumianą antropologię). W tym wypadku zatem proces integracji mógłby zachodzić niejako kumulatywnie, czyli poprzez dołączanie do tego spójnego ewolucyjnego obrazu Wszechświata (w sensie ewolucji kosmologicznej oraz ewolucji biologicznej) kolejnych elementów ewolucyjnych, pochodzących z innych nauk (np. m.in. z wymienionych wcześniej: astrofizyki, geologii, chemii, antropologii). Każde tego typu dołączenie przybliżałoby ten proces scalania ku, opisanej wyżej, fazie jedności nauk (dołączenie wszystkich znanych nauk ewolucyjnych zakończyłoby fazę integracji, a zapoczątkowałoby fazę jedności nauk).

4. PODSUMOWANIE

Jak widać z rozważań, przeprowadzonych powyżej, a co warto jeszcze raz powtórzyć i mocno podkreślić, mamy do czynienia z całą gamą możliwych odśłon kosmologii antropicznej. W jej najwęższym rozumieniu konstituują ją modele kosmologiczne, zgodne z zasadami antropicznymi (słaba i mocna kosmologia antropiczna). W jej najszerszym rozumieniu kosmologia antropiczna stanowiłaby projekt nauki, integrującej kosmologię ze wszystkimi pozostałymi naukami ewolucyjnymi. Można oczywiście także wyobrazić sobie różne rozumienia pośrednie, usytuowane między – przypomnianymi wyżej – wąskim i szerokim rozumieniem kosmologii antropicznej (Leciejewski 2021, 88).

„W języku klasycznej filozofii greckiej słowo »teoria« (...) oznacza kontemplację kosmosu” (Sikora 2016, 37). Jak się wydaje, najszerzej zakrojony program integracji nauk ewolucyjnych, jakim może być bardzo ambitny program badawczy kosmologii antropicznej (rozumianej szeroko), jest właśnie próbą kontemplacji kosmosu w jego najszerzej, czyli kosmologicznej skali, w ramach bardzo szeroko zakrojonej metody badawczej, jaką stanowi paradygmat ewolucjonistyczny (od zmieniających się w kosmologicznym czasie mikroobiek-tów, po najbardziej złożone wielkoskalowe struktury wszechświata oraz bardzo złożone struktury biologiczne). Kosmologia antropiczna w znaczeniu szerokim jest zatem programem badawczym, zmierzającym do poszukiwania jedności nauk, a więc projektem, zmierzającym do przewyciężenia procesów dyferencjacji nauk empirycznych.

Przedstawiona idea kosmologii antropicznej może realizować również jeden z możliwych celów filozofii przyrody. Bowiem jej rozumienie, określane jako tzw. syntetyczna wizja świata, „miałoby zajmować się budowaniem spójnej i zrozumiałej dla współczesnego człowieka wizji świata, opartej na syntezie nauk przyrodniczych. Dokonywanie takiej syntezy mogłoby się odbywać na poziomie wyników różnych nauk szczegółowych, mogłoby również dotyczyć stosowanych w ramach tych nauk metod badawczych, przyjmowanych założeń itp.” (Heller, Pabjan 2007, 13). Mógłby to być zatem również kolejny projekt, odnoszący się do popularyzacji idei jedności, obecnej w ramach różnych nauk ewolucyjnych (łatwiej realizowalny niż ten przypomniany uprzednio).

BIBLIOGRAFIA

- Barrow, J.D., Tipler, F. (1996). *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Bohm, D. (1988). *Ukryty porządek*. Warszawa: Pusty Obłok.

- Carter, B. (1974). *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*. W: M.S. Longair (red.), *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, 291-298. Dordrecht: Springer.
- Guth, A. (2000). *Wszechświat inflacyjny. W poszukiwaniu nowej teorii pochodzenia Kosmosu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Hawking, S. (1996). *Krótką historia czasu*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Heller, M. (2013). *Filozofia kosmologii. Wprowadzenie*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Heller, M. (2016). *Filozofia nauki*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Heller, M., Pabjan, T. (2007). *Elementy filozofii przyrody*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
- Jacyna-Onyszkiewicz, Z. (2015). *Akosmizm*. Poznań: Wydawnictwo Agape.
- Lamża, Ł. (2015). *Granice kosmosu – granice kosmologii*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Leciejewski, S. (2007). *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii. Studium metodologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
- Leciejewski, S. (2010). *Kategoria nicości w kosmologii kwantowej*. W: P. Orlik (red.), *Wobec nicości*, 189-208. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Leciejewski, S. (2011). *Geneza czasu według kosmologii kwantowej*. W: P. Orlik (red.), *Aporie czasu*, 29-53. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Leciejewski, S. (2021). *Filozofia kosmologii antropicznej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Linde, A.D. (1990). *Particle Physics and Inflationary Cosmology*. New York: Harwood Academic.
- Lubański, M., Ślaga, S.W. (1979). Aspekt systemowy problemu jedności nauki. *Studia Philosophiae Christianae*, 15(1), 139-161.
- Sikora, M. (2016). *Pytanie o jedność nauki. Studium metodologiczno-filozoficzne*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Such, J. (2004). Tendencje rozwojowe we współczesnej kosmologii a filozofia. *Principia*, 37-38, 333-337.
- Such, J. (2012). *Czy nauki przyrodnicze i humanistyczne zmiierzają do jedności*. W: P. Orlik, K. Przybyszewski (red.), *Filozofia a sfera publiczna*, 49-65. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
- Such, J., Szcześniak, M. (1997). *Filozofia nauki*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Szynkiewicz, M. (2009). *Teorie ostateczne w naukach przyrodniczych. Studium metodologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS UAM.

THE QUESTION OF THE UNITY OF SCIENCE IN THE CASE OF ANTHROPIC COSMOLOGY

Abstract. Given the ongoing process of the differentiation of sciences, it is worth posing a question about the possibility of them being integrated. This matter will be explored with reference to anthropic cosmology. The first part of the article will be a description of two basic approaches to anthropic cosmology, i.e. the so-called strong and weak anthropic cosmology (inflation cosmology and quantum cosmology); subsequently, it will be shown as an example of a project of integration in evolutionary sciences. The final part of the article will show that anthropic cosmology (in a broader sense than the previously described weak and strong anthropic cosmology) may in fact constitute a paradigmatic example of an evolutionary science with the widest research scope and a consistent research method, common to all evolutionary sciences. In this sense, anthropic cosmology is a research project that unifies all evolutionary sciences.

Keywords: philosophy of cosmology; anthropic cosmology; unity of science; integration of sciences; differentiation of sciences

SŁAWOMIR LECIEJEWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
(Adam Mickiewicz University, Poznan, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3691-0714>
slaaw@amu.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2023.59.A.12



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).
Zgłoszono: 18/04/2023. Zrecenzowano: 20/09/2023. Zaakceptowano do publikacji: 15/11/2023.

MACIEJ JEMIOŁ

THE COMPLICATED POP-CULTURAL LEGACY OF *FIGURA CHRISTI*. MYTHOLOGIZATION OF THE CHRIST NARRATIVE IN THE CONTEXT OF CURRENT CHRISTIAN PHILOSOPHY

Abstract. Reflecting on the many challenges facing Christianity as a religion, and particularly Christian philosophy as a way of thinking in modern, strange and unfamiliar times, one encounters time and again the grim realization that many of such challenges are simply provided by the current culture, the cultural sphere. Without idealizing Europe's Christocentric culture and remembering that it was not homogeneous, we must recognize that it once existed, it was the ruling cultural norm. Today, such norms are indeed very different and vary greatly depending on the geographic region we have in mind and change from decade to decade. After the Renaissance, the Enlightenment, modernity and the postmodern era, we observe that what governs our cultural world today is pluralism more than anything else. But there are still some traces of Christocentrism in our culture and in what it has become during this period, namely popular culture. Among other aspects, research has focused on the analysis of one idea – that of the Christ-figure, which has come a long way from theology to culture to pop culture over the centuries. In this article, I will try to show why this complicated legacy can be seen, at least in part, as a challenge to Christianity in light of contemporary Christian philosophy.

Keywords: Christocentricity; Christian philosophy; Christ-figure; pop-culture; mythologization

1. Introduction. 2. The three Christs. 3. Figuration in theology and culture. 4. Myth as a concept describing the Christ narrative. 5. Henry's critique of culture and the Christ-figure. 6. Examples of the mythologization of Christ. 7. The possibility of a positive representation of Christ in culture. 8. Conclusion.

1. INTRODUCTION

When reflecting on the many challenges that Christianity as a religion and in particular Christian philosophy as a way of thinking face in modern, strange and unfamiliar times we will time and time again encounter the grim realization that a significant portion of such

challenges are supplied simply by the current culture, the cultural sphere. This is especially true in Europe and in the US, that is in what we are used to call the “Western world,” where, historically speaking, no such a thing used to be true for a very long time. While the European Middle Ages did not in any way resemble the perfect monolith, absolutely unified and unanimous in every way, that we sometimes today assume them to be, they nonetheless facilitated a mode of production of culture very different to what we have here now. European cultures during the Middle Ages, diverse as they were, remained for a very impressive period prominently and prevalingly Christocentric. Their Christocentricity was total when it comes to its influences: it has greatly influenced politics and law, as observed in detail by historian Walter Ullmann (Ullmann 2010); it has influenced the pre-Galilean sciences, as Michel Henry (Henry 2012) would call them, which were much more speculative than empirical and which in their early period even relied on the Bible when in doubt; and, finally, it has also tremendously influenced art and culture, so much so that the great cathedrals made in the shape of a cross remain as the strongest artistic monument of that time. Today, through a series of events so colossal in their consequences that they can hardly be described here, that medieval, Christocentric world is no more. Modern law and politics are not Christocentric and neither are modern sciences, save maybe for the endeavors of Christian philosophers and for the work of theologians.

While not idealizing this European Christocentric culture and keeping in mind that it was not homogeneous, we must recognize that it once existed, that there was a time and place where “the totality of the Christian,” as Ullmann (Ullmann 2010, 7-9) calls it, was a governing cultural norm. Today such norms are very different indeed and differ greatly depending on the geographical region that we have in mind and change from decade to decade. After the Renaissance, the Enlightenment, the modernity and the times

of the postmodern we observe that what governs our cultural world today is plurality more than anything else.

But in culture, and in what it became through that period, that is – in popular culture, some traces of Christocentricity still linger. It is a complicated legacy that modern scholars in the field, such as Anton K. Kozlovic (Kozlovic 2002; 2004a; 2004b; 2005; 2007), Christine Downing (Downing 1968) and Robert Detweiler (Detweiler 1964) attempt to untangle and evaluate. A prominent part of such studies consists in the analysis of one idea in particular – the idea of *figura Christi*, which through the centuries made a long way from theology through culture to pop-culture. In this paper I will attempt to demonstrate why this complicated legacy can at least partially be viewed as a challenge to Christianity in the light of the modern Christian philosophy.

2. THE THREE CHRISTS

Let us begin at the source – with the Christ narrative. “The case of Christ,” as it was famously called by the journalist Lee Strobel, is a multifaceted one. First and foremost, we have the historical life and death of one Jesus of Nazareth, called Christ, which, as most Christians believe, really happened on this Earth about two thousand years ago and are therefore subject to factual analysis. This aspect of the case of Christ is constantly debated and put to doubt as triumphalist and reductive theories of Christ are contested from inside of Christianity by proponents of the Christ myth theory and outside of it by proponents of the ahistorical theory of Christ.

Secondly, we have the spiritual dimension of Christ, the way in which what we now believe to be his teachings influence our spirituality or the general moral awareness as human beings. Now, what is important to note here is that while all outside of Christianity will understandingly doubt or reject altogether claim that this spiritual influence is transcendental in its nature, none will deny that it exists.

Be it Christ-reductionists, who accept Jesus as a historical figure but deny any of his miracles, or Christ-ahistoricists and Christ-mythologists, who deny his historical existence, they nonetheless have to accept that there is such a thing as the Christian faith. Even if it would be just a collection of neuronal impulses in certain brains, as naturalists would have it, Christian faith and spirituality exists.

Thirdly, regardless of whether one believes in the historicity of Jesus or accepts the moral and spiritual legacy of Christ, there is a third dimension, that is – the Christ narrative, the Christ myth. There is, as Downing (Downing 1968, 13) put it in her critique of the literary studies on the Christ-figure, “a character of the New Testament Christ.” It is so because the Bible, besides being treated as a historical account or as a holy text of spiritual wisdom can also be and often is treated as a work of literature. Therefore, Christ is also a literary character, and a pivotal one at that, seeing how his story told in the Gospels is widely accepted as a founding literary text of the later European cultures. This is the Christ narrative – a powerful story, regardless of whether it is considered fictional or factual.

Here we have therefore not one, but three Christs, so to say – Jesus, the man from Nazareth, Jesus, the Savior Son of God and Jesus the literary character. Of those three the first one is sometimes negated altogether and the second is reduced to a neuronal delusion, but the third is still present in our culture, albeit in a much different form, through a kind of cultural transfiguration. It is this third, cultural Christ that is very visibly and demonstrably subject to what André Malraux called “the metamorphosis of the gods” (Malraux 1960).

Each of those three Christs is an object of study of different sciences – the first one of history and archaeology, the second one of theology and the third one of the theory of culture and literature, media studies and narratology. Within these sciences each of the three Christs can be considered separately. But they can also be integrated into a more interdisciplinary framework, which would enable studying

the interactions and relations between these three aspects of Christ. One such framework is proposed by Giuseppe Fornari (Fornari 2021), whose primary object of interest is Christianity itself. Fornari points out that while the Gospels are most certainly a historical account of the actual teachings of Jesus, it would also be hard to deny that they are at the same time works of literature dependent on narratological schemata, that they “retain something of the method of the historians of antiquity that aimed at constructing ideal arguments and episodes” (Fornari 2010, 75). His phenomenological-historical approach to Jesus sees him as “the narratological and theological *figura* on which everything converges and from which everything originates” (Fornari 2010, 75). Fornari’s framework provides us not only with a way of organic reintegration of the three Christs in one view of Christianity, but also clearly explains how the transfer between the spiritual message of Christ onto a cultural myth is possible. We see that the Gospels themselves taken in their original context contain not only testimonies about what happened in the Holy Land two thousand years ago and the divine teachings of the Son of God, but also narrative elements characteristic of the writings of their time. We must however recognize that Fornari’s framework is oriented on Christianity and that as we shift our point of view outward, towards the secular popular culture, we observe not a clear relation to the Christ of Christianity, but a complicated, diverse legacy that needs to be untangled. This paper will therefore ponder on those interactions between the Christ of theology and the Christ of the theory of culture.

3. FIGURATION IN THEOLOGY AND CULTURE

The general shape and form of the Christ narrative, as countless scholars in the 20th and 21st century have observed, can be found in many modern fictional characters. Examples include Jim Casy from John Steinbeck’s *The Grapes of Wrath* (Detweiler 1964, 155;

Dougherty 1962), Superman (Kozlovic 2002), Neo from the *Matrix* movie series (Kozlovic 2004b, 34), Harry Potter (Mohammed 2020), prince Noctis Lucis Caelum from the *Final Fantasy XV* video game (Jemioł 2021, 142-145) and many, many others. Such characters, called Christ-figures, are, for better or worse, a prominent part of the legacy of Jesus Christ, factual or fictional, and a living testament to his influence not only on the hearts and souls of man (if such a thing as a soul exists), but also on their imagination.

Now, of course the term itself did not originate in the field of literary criticism. Its roots are theological in nature and are related with the very long tradition of interpreting Old and New Testaments in bilateral relation to each other. The term “in Christi figura” – “in the figure of Christ” – appears, for example, in *In Canticum canticorum expositio* by Apponius, a 7th century Christian exegete, where, as Ludmiła Lach-Bartlik (Lach-Bartlik 2015) points out, it can mean one of three things: an exegetic method for reading the Bible, a metaphor based on comparison and a typology that connects the New Testament to the Old one. Similarly, Sara Butler observes how in his *Summa theologiae* Saint Thomas Aquinas “argues that just as the priest of the Old Law was a figure of Christ by anticipation, the priest of the New Law acts in his person” (Butler 1995, 148). For Aquinas this is, as always, no mere semantic differentiation and neither it is for the modern catholic theology. The “in Christi persona,” which in Aquinas’ terms is supposed to be a better, more fulfilling “sequel” to the “in Christi figura” is fully recognized in modern Catholic teaching, where it is still to this day claimed that a priest acts truly and fully in the person of Christ when, to use the exact wording of the *Lumen gentium* dogmatic constitution of the Vaticanum II “in the Eucharistic worship or the celebration of the Mass” (Vatican Council II 1964). The term has also established presence in other denominations of Christianity, such as Lutheranism and Anglicanism.

Emanuele Antonelli poses that in biblical studies the notion of *figura* functions as a means of mediation between the individual, ordinary, uncertain life of the reader and the necessary divine realm of Providence and the all-encompassing story of redemption (Antonelli 2018, 268-271). It is therefore a kind of a narrative device that allows us to relate ourselves to the spiritual meaning of the story of Christ and to immerse ourselves in it, and as a result to recontextualize our everyday life. This “essential role [of *figura*] as intermediary” (Antonelli 2018, 271) is supposed to grant us access to a way of judging the world around us based not solely on our own intuition but instead on something bigger than us.

We see then that the idea of figuration of Christ has its roots mainly in the spiritual dimension of “the case of Christ,” but somehow it also made its way to the third, cultural dimension employed in cultural and literary studies. It is most likely that exegesis is to blame for that; after all biblical studies have a way of “sipping through” to literary studies, as well as to cultural studies and philosophy. It is most certainly true for hermeneutics, as we observed in the case of Heidegger’s and later Gadamer’s work in that field. Detweiler suggests something similar, although he emphasizes the author-creator side of things (Detweiler 1964, 114-116). His argument, which somewhat invokes what Fornari says about the narrative component of the Gospels, goes like this: because the Christ narrative is a foundational text of the European cultures, it is no wonder that the creators who operate within those cultures create derivative works based on this narrative, and that is why the exegetic idea of the Christ-figure is useful in literary criticism (Fornari 2021, 75). This is, of course, not to say that biblical studies are to blame for the popularity of the Christ-figure in popular culture and the consequences this yields for the spiritual message of Christ. It is only a sign of how and why the scholarly tools developed specifically for biblical studies turn out to be useful also in studying Western culture in general.

From the point of view of cultural studies there is no significant difference between the status of a reader of the Bible and that of a reader of a modern superhero comic book or a spectator in a movie theater – in that moment they are all simply the recipients of a cultural work. We can therefore expect that figuration will work more or less in the same way in Bible as it does in pop-culture, that in the latter it will also be a narrative device that mediates between some deeper level of reality and the everyday world of the receiver. In a sense that is true, but we will soon see why the mode of communication of figuration in biblical studies differs in important details from the mode of communication of the pop-cultural Christ-figure.

That this shall happen is in line with what Malraux (Malraux 1960; Allan 2009, 193-230; 2013, 51-120) says about the relationship between artworks and time. According to him, to put it very briefly, the meaning of a certain work of art is neither timeless and eternally unchanging nor dependent solely on the context in which such work was created. Rather, it changes across time with different interpretations made in different historical context. In this case the text that was intended to be read either as a historical account or a holy message from God has been later reread as a work of literature that can serve as a source of inspiration. An account of the life of Christ in the Gospel, the “Good News,” thus became a narrative – the Christ narrative. In time, then, the meaning of “in Christi figura” transformed in culture, as it is predicted by Malraux’s theory, and became the Christ-figure, which, as we will soon see, is something quite different, as it is a cultural myth.

We can therefore understand now how this legacy of the Christ narrative originates within pop-culture. What still needs to be explained, however, is where the complication of this legacy comes from and why it can be problematic for modern Christian thought. In order to do so I will now attempt to elaborate on the inner workings of the pop-cultural Christ-figure by using two concepts – the myth

and the meme. I will then contrast it with Christian philosophy, in particular with Michel Henry's account of culture.

Before proceeding, let me just briefly note that among some scholars, such as Kozlovic, there is a certain optimism about the idea of the pop-cultural Christ-figure and its massive popularity in the new media and the old alike. This way, they argue, the spiritual dimension of the story of Christ can be introduced to the pop-culture-immersed youth in such a way that it will catch their attention. Kozlovic expresses this attitude perfectly when he says that: "Christ-figures... are a legitimate pop culture phenomenon whose artistic permutations are delightful and increasingly understandable in this age of the moving image. ... Its future utility for secular film studies and a postmodern religious education looks very promising, especially as a means of teaching and honing students' video exegesis skills. More importantly, it is a cheap, dramatically engaging and readily accessible means of reintroducing the foundational myths of our Western society back to ourselves, but this time in media garb more easily recognized by the proverbial children of the media" (Kozlovic 2005, 8).

We will sadly soon see why the opposite is more likely to be true and why the pop-cultural Christ-figure is at the very least as much a challenge for Christianity as it can be an opportunity.

4. MYTH AS A CONCEPT DESCRIBING THE CHRIST NARRATIVE

There is much controversy about calling the Christ narrative as it is presented in the text of the Gospels a myth, but it should also be noted that much of that ado is due to the ever-so common misconception that arises from the ambiguity of the very term "myth." As explained by John G. Cawelti in his seminal work about the formulaic nature of pop-culture, the term "myth" has at least two common meanings that are often confused (Cawelti 2006, 185-186). In the first sense a myth is "a common belief which is demonstrably false," and

in the second one it is synonymous with “the concept of theme” that is prevalent in culture; examples include the myth of progress or the myth of success. Roland Barthes called collections of such myths “mythologies” and closely studied how they affect our modern societies through the incorporation of double-meaning symbols (Barthes 1991, 109-164). Let us apply his analysis of mythologies to the case of Christ.

While the Christ narrative as told in the Gospels can be viewed as a myth in the first sense only if we believe it to be fictional from start to finish (as the Christ-ahistoricists and the Christ myth theory proponents do), there is little doubt that the Christ narrative became mythologized in our culture and is therefore a myth in the second sense of the word. This process of mythologization was described by Downing in the following way: “There is an interesting parallel here to what has happened in the popular retellings and elaboration of the Old Testament legends. In these folk versions the biblical text is disengaged from its original intention; it is revised and enriched by faith and fantasy in a way that often brings about a reversion to the ancient heathen myths that had served as material for the scriptural authors. ... the mythological and archetypal elements are recreated. The same thing seems to have happened in the extracanonical retellings and reinterpretations of Christ, for instance in the Gospel of Thomas. Christ, too, becomes a myth, one representative of the hero with a thousand faces, the one with which our culture happens to have made us most familiar” (Downing 1968, 22).

It is significant that Downing mentions here the monomyth theory of Joseph Campbell.

Let us now consider the concept of a myth in greater detail. Following Cawelti, there certainly is some discussion to be had about the precise use of this term, elsewhere as well as within this paper. Myth, in the second meaning of Cawelti – that of a theme in culture – is still a broadly defined phenomenon, one that can be

interpreted in various ways. While myth in the first sense of the word is something “demonstrably false” (Cawelti 2006, 185), in the second sense its status in relation to truth, for example, is not so determined. Indeed, a cultural myth may yet be very closely related to truth, even as an expression of it. Why, then, Downing sees it as a process that makes it possible to “ignore precisely what seems most important to the New Testament kerygma”? (Downing 1968, 22).

Barthes (Barthes 1991, 110-115) sees cultural myths as semiological systems, similarly to how Antonelli (Antonelli 2018, 268-271) sees figuration. To Barthes myths are a mode of communication, they work as symbols with deeper meaning. That would suggest that the Christ-myth, the narrative story of Christ as it is used in culture should be viewed as an expression of both the historical and spiritual dimensions of Christ, a place where both dimensions meet, an attempt by humans to reconcile them with each other by means of storytelling, a universally human tool. However, Barthes also explains why myths specifically are ill-suited for such tasks: in addition to being quite fragile and depended on the current context, they also parasitizes on its meaning (Barthes 1991, 115-119). To quote him: “The form does not suppress the meaning, it only impoverishes it, it puts it at a distance, it holds it at one’s disposal. One believes that the meaning is going to die, but it is a death with reprieve; the meaning loses its value, but keeps its life, from which the form of the myth will draw its nourishment” (Barthes 1991, 117).

In another words, for the purposes of this paper a cultural myth should be treated following Barth as a mode of communication based on a rich meaning that is also ultimately unable to convey this meaning, as in the process of communication the form constantly puts itself forward and limits the original meaning to the bare minimum necessary to sustain the form. In the case of the Christ-myth this results in what Downing describes as the fact that “the unique details [of Christ’s story] are regarded as mere ornamentation” and “safely put aside” (Downing 1968, 22). Myth is therefore something that

generalizes its content to the point where it becomes unrecognizably universal.

This pessimistic view of what a cultural myth is seems in line with what both Downing and Detweiler state on this subject, as well as other researchers, such as the prominent New Testament scholar James Dunn, who calls for a “demythologization” of the New Testament (Dunn 1977). It is also worth noting how the Scripture itself similarly expresses negative sentiments towards the very word “myth,” as it is demonstrated by such passages as 1Tim 1:4, 4:7, 2Tim 4:4, Tit 1:14, and 2Pe 1:16. I therefore believe that the framework proposed by Barth can be usefully employed to discuss the numerous reinterpretations of Christ in popular culture.

What is particularly interesting is that some Christ myth theory proponents after its 1970s revival within Christianity, such as Thomas L. Thompson (Thompson 2005) and Thomas L. Brodie, maintain that the Christ narrative is a myth not only in the second, but also in the first sense of the word. What they attempt to do is preserve the spiritual meaning of Christ in a situation where they believe the historical Jesus is nowhere to be found. It does not matter, they say, that there was no man called Jesus who died on the cross and then returned to life; what matters is that we have the Scripture that tells that story, and from that Scripture we can still derive spiritual meaning that will change our lives regardless of whether the story itself is true and faithful to history or not. Through the vehicle of myth, they try to rescue Christ the Savior Son of God from irrelevance. However, I will argue that it is precisely mythologization that can make the Christ of Christianity irrelevant.

Let us first observe that the reason that Thompson, Brodie and others like them propose in favor of propagating the idea of Christ as a non-historical myth is very unlikely to be true. The historical existence of Jesus of Nazareth has been studied closely by countless scholars and the general consensus is that the claim of Christ mythologists that there were no historical Christ is groundless. On

the contrary, all modern researchers agree not only that Jesus existed but also to a general outline of his biography (Levine, Allison, and Crossan 2006, 21). For most Christians the historical existence of Jesus is in fact tightly, dogmatically connected to his spiritual message, as his actions in this world, especially his death and resurrection are supposed to carry a meaning that is both immanent and transcendental. The factual reality of these events is seen as a necessary for Christian theology to actually convey truth. There is however no reason to fret, as the scientific “quest for historical Jesus,” as it is sometimes called (Levine, Allison, and Crossan 2006, 20-34), does reveal to us the authentic existence of Jesus the man, even if many details still are unclear. Accepting the interpretation that Christ should be viewed only as a non-historical myth is not only unnecessary, but can also be harmful to Jesus’ spiritual message, contrary to the intent of such claims.

5. HENRY’S CRITIQUE OF CULTURE AND THE CHRIST-FIGURE

When it comes to Christ, mythologization constitutes reduction and reduction constitutes neutralization, exactly as predicted by Barthes. To explain why it is so I must now refer to Henry’s critique of modern culture as barbarism. While Henry is not a typical Christian philosopher (if there can be such a thing), many of his thoughts on modern culture and its crisis seem to resonate with the current attitude in Christian thought toward modern societies and cultures, which are constantly described as being “in crisis.” For Henry (Henry 2004 20, 57-73) this is the crisis of barbarism, that is, of such a culture in which our natural predispositions for self-development are stifled in a social and historical context that pulls us further and further away from the Absolute Life, which can be interpreted as the spiritual meaning of Christ, as I called it here. Henry (Henry 2004, 5-22, 62) blames it all on post-Galilean science and its search for objective truth in nature that eliminates the subject completely. However barbarism,

according to him, presents itself not only in the sciences, but also very prominently in our everyday cultural rituals by which we fulfill our basic needs.

Of particular use to us here is Henry's critique of the idea of television, not as a technological system *per se* and not as a product of the objectified sciences, but rather as something that is fundamentally devoid of meaning, that is "the negation of all aesthetics" and not by coincidence, but by design (Henry 2004, 107-114). On the images in television, Henry says the following: "The emergence of the image considered as such ... is continually reproduced. It is the sketch of a place outlined and opened in order for something to occupy it that can be lost. This disappearance is the disappearance of something, that is, the liberation of the place in order that another thing can slide into its place. Emergence and disappearance are thus only the continually resumed act of life getting rid of the self. It is only in light of such an act that disappearance can become fully intelligible. It presupposes that the content of the image is of no interest in itself and that it is destined to be replaced by another one" (Henry 2004, 111).

Now, of course Henry says this about television. *Barbarism* was first published in 1987, when television was at its peak popularity and relevance, just before the internet began to make big waves. Today, 35 years later, the situation with media is quite different, but the lack of aesthetics, as Henry called it, is even more visible than it was back then. When Henry writes about images that are destined to be constantly replaced, he understandably thinks about different TV shows and programs that can be watched all day; today we would be more inclined to think about memes and social media posts. After all, is not replaceability the main design principle of the idea of a "content feed"?

If Christ is a cultural myth, as is the case with the Christ-figure, then pop-culture can turn him into nothing but memes that are the exemplification of the Barthesian idea of a form that nullifies

its own content. Pop-culture can and pop-culture will. Not because it is some kind of an evil, anticlerical, anti-Christian agent with its own New World Order agenda. Rumors about the terrible cultural Marxists who masterminded and preordained the deconstruction of Christ through memes are most certainly false. Pop-culture will reduce Christ to a myth and memes simply because this is what pop-culture does, at least at its most popular level. According to Cawelti, the main principle of pop-culture is that it is formulaic, that it depends on the same simple schemata that are being repeated within numerous works with little to no alteration or variation (Cawelti 2006, 187). But if Christ, through the form of pop-cultural Christ-figure, is being reduced to such a formula, then the original spiritual message of his life is undoubtedly lost. It is so because it simply cannot be transmitted through memes. If we, while watching a movie or playing a video game are left with a Christ-like character like Harry Potter that sacrifices themselves for the good of the many and then comes back from the grave, or who does miracles and funds a religion, or preaches about love while standing on a hill, we may recognize in that character a facsimile of Christ; however, the spiritual sense of his life is by necessity lost. It cannot simply be deduced from the most “memeable” moments of Christ’s life, it must be found in its entirety.

6. EXAMPLES OF THE MYTHOLOGIZATION OF CHRIST

To better illustrate this, let us now consider some more tangible examples. Though providing the reader with a detailed analysis of specific pop-cultural Christ-figures lies well beyond the scope of this short paper, it is worth mentioning some related phenomena within popular culture. Especially three such phenomena come to mind: the protagonist in modern adventure stories, the reception of Christianity in Japanese pop-culture, and the memes themselves. Keep also in mind that what will be here described are not cases of intentional anti-Christian parody such as the movies *The Last*

Temptation of Christ, *Donnie Darko* or *The Wrestler* (Walsh 2013); rather, they are cases of thoughtless repeating the propagation of a cultural myth that resembles Christ in only the broadest of terms.

Firstly, we have the archetypical hero of an adventure story, one exemplified by Neo from *The Matrix* series, Harry Potter from Joanne Rowling's books (lately considered controversial because of certain views of the authoress), numerous superheroes in comic books and on large as well as small screen and countless other characters including Percy Jackson from the books by Rick Riordan, and Dragonborn from the video game *The Elder Scrolls V: Skyrim*. What they all have in common is the general structure of their story, famously called by Joseph Campbell the monomyth (Campbell 2004). They all resemble Christ in at least some ways and can most certainly be called Christ-figures, especially if we apply the standards suggested by Kozlovic (Kozlovic 2004b). In them, we can observe time and time again how a cultural myth points to a deeper meaning behind it but at the same time blocks our access to it. As Detweiler puts it: "Christ as mythological archetype can be made to serve any number of functions. He can be understood as the embodiment of the good and moral man who suffers for his goodness or as the misguided idealist who cannot survive in a materialistic world; he can be the redeemer on the supernatural level who mediates between God and man or the culture-bringer on the natural level who introduces his people to a better life; he can be the servant of humanity who suffers so that others are taught through him" (Detweiler 1964, 115).

The problem is that the Christ of the New Testament does not "serve any number of functions," as in Christianity his story is intended to be read primarily as the story of redemption of mankind. That is why only the most proclaimed Christ-figures in adventure stories can claim to be something more in that regard than a reuse of the monomyth and to express at least some of the spiritual message of Christ.

As a side note (but an important one) we can also mention how outside of the Western cultural sphere, in places such as Japan where Christianity as a religion and the reception of the spiritual message of Christ is at best scarce the pop-cultural myth of Jesus is still very much present. As noted by Adam Barkman (Barkman 2010), Christian symbolism and references to Christ, the cross and the Church are abundant in Japanese comics (manga) and animations (anime). Here we witness a cultural transfer between two very different and historically distinct societies that not always coexisted peacefully (Christianity was prohibited in Japan for about two hundred years). This demonstrates the exceptional persistence of Jesus Christ as a popular myth – even in a country where less than 2% of the population identifies themselves as Christians. Yet, Christian motives and symbols are still commonplace in its pop-culture. In some cases, this co-occurs with what I have described in the previous paragraph: e.g. in some Japanese video games such as the *Dragon Quest* series, Christian symbolism is presented alongside the monomyth protagonist. Barkman argues that depictions of Christianity in manga and anime are by necessity heretical by Christian standards, as they stem from a religious and philosophical pluralism that is too radical to fit in a Christian framework (Barkman 2010, 43).

Finally, there are also the memes themselves. On the many memes that appear (and disappear) on the internet Jesus is portrayed in a myriad of ways, both positive – as a peaceful sage, a powerful opponent of Satan or just basically as a nice guy – and negative – as a deluded madman, a self-contradictory character or a laughable parody of himself. This “religious figure memes,” as Gabrielle Aguilar (Aguilar *et al.* 2017) call them often revoke the image of Jesus derived from religious paintings of the past with a plastered text on top and/or some creative editing work. In them, Jesus is seen either on a contextless background like he is portrayed on the Divine Mercy image, or in the context of one of the more recognizable events of his life, such as the Sermon on the Mount, the *Via Dolorosa* or, ultimately,

his crucifixion and resurrection. Authors postulate that Christ memes, while often used to promote Christianity as a religion in a personal, relatable way cannot be viewed as a part of the orthodoxy, but rather heterodoxy (Aguilar *et al.* 2017, 1518-1519). This in a way resembles what is happening in Japan with a philosophical pluralism that is incompatible with orthodox faith, albeit in a much more subtle manner. In the end memes about Jesus, even the ones that are intended to convey his spiritual meaning, cannot be viewed as a reliable medium.

What we observe in those examples – thoughtless rather than thoughtful use of the figure of Christ – is not the whole story. This problem can go even deeper. Even if we want to return to the source and search for Christ in the Bible itself, we have already seen what will happen to him in pop-culture. We have already seen Neo and Superman and there is a risk that we will look at Christ in the same way that we look at them. If so, the spiritual meaning of his life will also be lost on us. This is precisely what Malraux intended through his idea of the relationship between art and time – that today we look at the ancient works of art and see in them what is our *milieu*. In Heracles and other Greek heroes we see superheroes and in Christ, paradoxically, a most perfect Christ-figure and nothing more. In such a case, the original meaning of Christ is lost on us and we no longer have access not only to his later copies, but also to their original model. We would have, to use the terminology of Downing, a Christ-figure that lacks any figuration. This makes him banal and as such not worth looking into. Thus, Christ becomes neutralized.

7. THE POSSIBILITY OF A POSITIVE REPRESENTATION OF CHRIST IN CULTURE

Faced with such a scenario we must also ask, what is the difference between what I have just described and the works of human culture that we would say can convey the historical and spiritual Christ,

such as the great religious paintings of the renaissance, the great cathedrals of the middle-ages or even some more modern works the likes of the movie *Il Vangelo secondo Matteo* (1964) directed by Pier Paolo Pasolini. Even within popular culture, works such as *Final Fantasy XV*, a Japanese video game with a Christ-figure following the classic monomyth structure of narration, clearly demonstrate how the message of Christ can still be translated quite respectfully and in a deeply reflective (if not downright religious) manner (Langer 2019). What differentiates the works of, say, Giotto di Bondone from the memes that reuse the very same iconography in a different context?

To illustrate the difference between thoughtless and thoughtful use of Christ in pop-culture let us now briefly consider, for example, the case of *The Chronicles of Narnia*, a famous series of books for children by C.S. Lewis that is undoubtedly in an important part of British popular culture, as it was even turned into a movie series (and not just once, but twice). In the first book of that series, *The Lion, the Witch and the Wardrobe*, published originally in 1950, a group of children from the Second World War period travels through a magical wardrobe to the fantasy realm of Narnia, where they eventually meet Aslan, a talking lion who in the culmination of the story sacrifices himself and is killed by the evil White Witch. After his demise Aslan is gloriously resurrected, defeats the evil Witch and enthrones the children as Kings and Queens of Narnia. The book is an obvious allegory of Christianity, with Aslan as a straightforward Christ-figure. Yet, the books are written in such a way that they reinforce the spiritual message of Christianity rather than lose it on the way, as it so often happens with fantasy stories. Why is that so?

I would argue that *The Lion, the Witch and the Wardrobe* is a perfect example of the difference between Christ used as a Barthesian cultural myth and a very different phenomenon, one that could perhaps be called a cultural Christian allegory. The difference lies in the mode of communication, and, ultimately, in the intent. A positive

representation of Christ in culture is possible only when the creative process is dictated from the beginning by the will to artistically convey not the superficial aspects of the story of Christ, such as its “memeable” moments or general patterns useful from a narrative standpoint, but the truth of it that lies beneath them. From this follows the choice of the proper narrative tools: for instance, the fact that the first book of C.S. Lewis’ series is oriented toward the triumphant scene of the resurrection of Aslan/Christ. Works that fit into what is described here can probably be viewed as part of a broadly defined Christianity, fitting better into the unifying framework proposed by Fornari. However, this happens less often than proposing Christ as a cultural myth, as myths are much easier to create and they disseminate quickly. The reality is, then, that while the positive culture of the Christian allegory does exist and a cautious consumer can still find in modern popular culture works that represent it, finding them is less likely than encountering the myth and the meme of Christ.

8. CONCLUSION

This is one of the grimmest perspectives that a Christian philosopher can have on pop-culture. Fortunately, it is not the only one, as the scenario described here is just one of the many possible, although it seems rather probable given the formulaic nature of pop-culture. All this shows simply that when we encounter a Christ-figure in contemporary fiction, and we most certainly will sooner rather than later, we must withhold our optimism. The case of pop-cultural Christ-figure is unfortunately much more complicated than optimists like Kozlovic make it out to be. Let us be cautious about the whole thing. And if we intend to use a contemporary Christ-figure in order to educate ourselves or others about the spiritual meaning of Christ, let us first double check whether the source material is suitable. If

it is not, we will have, in the words of Michel Henry, “the negation of all aesthetics” (Henry 2004, 111).

BIBLIOGRAPHY

- Aguilar, G.K., Campbell, H.A., Stanley, M., Taylor, E. (2017). Communicating mixed messages about religion through internet memes. *Information, Communication and Society*, 20(10), 1498-1520.
- Allan, D. (2009). *Art and the Human Adventure. André Malraux's Theory of Art*. Amsterdam – New York: Rodopi.
- Allan, D. (2013). *Art and Time*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Antonelli, E. (2018). Mimesis and Attention. On Christian Sophrosyne. *Forum Philosophicum*, 23(2), 259-274.
- Barkman, A. (2010). Anime, Manga And Christianity; A Comprehensive Analysis. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 9(27), 25-45.
- Barthes, R. (1991). *Mythologies*. New York: The Noonday Press.
- Butler, S. (1995). In Persona Christi. *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 50, 146-155.
- Campbell, J. (2004). *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Cawelti, J.G. (2006). *The Concept of Formula in the Study of Popular Literature*. In: H.E. Hinds, Jr., M.F. Motz, A.M.S. Nelson (eds.), *Popular Culture Theory and Methodology. A Basic Introduction*, 183-191. Madison: University of Wisconsin Press.
- Detweiler, R. (1964). Christ and the Christ Figure in American Fiction. *The Christian Scholar*, 47(2), 111-124.
- Dougherty, C.T. (1962). The Christ-Figure in the Grapes of Wrath. *College English*, 24(3), 224-226.
- Downing, C. (1968). Typology and the Literary Christ-Figure: A Critique. *Journal of the American Academy of Religion*, 36(1), 13-27.
- Dunn, J.D.G. (1977). *Demythologizing – The Problem of Myth in the New Testament*. In: I.H. Marshall (ed.), *New Testament interpretation. Essays in principles and methods*, 285-307. Carlisle: The Paternoster Press.
- Fonari, G. (2021). *Dionysus, Christ, and the Death of God*. Vol. 2: *Christianity and Modernity*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Henry, M. (2012). *Barbarism*. London – New York: Continuum Impacts.
- Jemioł, M. (2021). *Embodiment or Immersion? On the Modes of Engagement in Video Games*. In: P. Janik, C. Canullo (eds.), *Intentionnalité comme idée. Phenomenon*,

- between efficacy and analogy*, 149-162. Kraków: Księgarnia Akademicka Publishing. <https://doi.org/10.12797/9788381385978.02>.
- Kozlovic, A.K. (2002). Superman as Christ-Figure: The American Pop Culture Movie Messiah. *Journal of Religion and Film*, 6(1), 5.
- Kozlovic, A.K. (2004a). The Cinematic Christ-Figure. *The Furrow*, 55(1), 26-30.
- Kozlovic, A.K. (2004b). The Structural Characteristics of the Cinematic Christ-figure. *The Journal of Religion and Popular Culture*, 8(1), 1-71.
- Kozlovic, A.K. (2005). The Christ-figure in Popular Films. *Kinema: A Journal for Film and Audiovisual Media*. <https://doi.org/10.15353/kinema.vi.1090>.
- Kozlovic, A.K. (2007). Sacred cinema: exploring Christian sensibilities within popular Hollywood films. *Journal of Beliefs and Values*, 28(2), 195-208.
- Lach-Bartlik, L. (2015). In Christi figura – z zagadnień języka Apponiusza. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 48(1), 87-101.
- Langer, Jr., T.W. (2019). *The Gamification of Kings: Teaching Judeo-Christian Kingship Through Final Fantasy XV*. Wilmore: Asbury Theological Seminary. <https://place.asburyseminary.edu/ecommonsatsdissertations/1422/>.
- Levine, A.J., Dale, C.A., and Crossan, J.D. (eds). (2006). *The historical Jesus in context*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Malraux, A. (1960). *The metamorphosis of the gods*. New York: Doubleday.
- Mohammed, M.A. (2020). Christ-Figure Technique in J.K. Rowling's Harry Potter and the Deathly Hallows: A Case Study. *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, 13(3), 1141-1152.
- Thompson, T.L. (2005). *The Messiah Myth. The Near Eastern Roots of Jesus and David*. New York: Basic Books.
- Ullmann, W. (2010). *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. New York: Routledge.
- Vatican Council II. (1964). *Dogmatic Constitution On The Church "Lumen Gentium"*.
- Walsh, R. (2013). A Modest Proposal for Christ-Figure Interpretations. *Relegere: Studies in Religion and Reception*, 3(1), 79-97.

MACIEJ JEMIOŁ

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
 (Jesuit University Ignatianum in Krakow, Poland)
 ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3627-9392>
 maciej.jemiol.academia@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2023.59.A.13



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

Received: 14/03/2023. Reviewed: 16/04/2023. Accepted: 30/04/2023.

ZYRA F. LENTIJA

A CHRISTIAN PHILOSOPHY GROUNDED IN THE EXPERIENCE OF TRUTH

Abstract. This paper focuses on a Christian philosophy grounded in the experience of truth. To better understand this, it will explore: (1) the kind of philosophical approach that provides a space for people to preoccupy themselves with truth and draws them to further probe into the fundamental questions; (2) a return to the basics: philosophy as love of wisdom and for love of wisdom is *personal*, an experiential journey; (3) finally, a vision of Christian philosophy that is not purely theoretical but teaches one how to incarnate every truth and virtue. Christian philosophy provides us with an experience in, with, and of the truth in terms of understanding and developing certain traits and virtues such as prudence, justice, fortitude, and temperance. The shaping and molding of these good habits within each person are important in maintaining a Christian worldview to keep one grounded while being immersed in the world and its realities, allowing the Christian to become a *reality* within oneself and for others.

Keywords: Christian philosophy; love of wisdom; personal experience; truth; virtue

1. Introduction. 2. A personal causal experience. 3. Back to the basis: philosophy as love of wisdom and for love of wisdom. 4. The union between theory and a virtuous life. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION

The question of what is true has been at the center of philosophy throughout the ages. This is because the concern for the search for truth is one of the most fundamental and enduring interests of human beings. The ancient Greek thinkers down to the contemporary ones have tried to figure out what truth is, how it relates to knowledge, and what role it plays in the lives of persons. In many ways, it is the ultimate goal of human knowledge and any form of inquiry. While the search for truth can take many forms and can be pursued through various means, it is ultimately a task of philosophy. Philosophy is the field that asks the most basic questions about the nature of reality,

knowledge, freedom, ethics, and the human person, to name a few. These questions are at the core of all human inquiry.

If the search for and the arrival at truth are as central in philosophy as in human inquiry, then these would warrant an exploration of the relationship between truth and human nature, with the presupposition that philosophy must be grounded in an understanding of the truth of man. For our purposes, however, we will focus on the kind of philosophy or philosophical position that could give us a unique perspective and valuable insights into the nature of truth as grounded in the lived experience of its adherents: Christian philosophy.

One of the ways in which we could claim that Christian philosophy has an edge compared to other means of philosophizing concerns its understanding of the nature of truth and of the human person. The understanding of truth is not just an abstract concept or formulation, but it is something that is intimately connected to the lived experience of human beings. On the other hand, the Christian way of understanding the human person is founded on the Christian belief that human beings are made in the image and likeness of God; and this offers a distinctive viewpoint on reality.

Here, it is worth highlighting the human person and his role because he is the one who is face to face with reality as it is, and to philosophize demands entering the realm of philosophical anthropology. Josef Pieper affirms this when he says: "Someone, on the other hand, who raises and attempts to answer the question, »What does it mean to philosophize?« is quite unmistakably engaged in doing philosophy. This question is not a provisional one but an imminently philosophical one; raising it, one stands already at the very heart of philosophical questioning. To be more precise: I cannot say anything concerning the essence of philosophy and philosophizing without at the same time saying something about the essence of man and, with this, we have entered one of philosophy's innermost provinces" (Pieper

2006, 23). A proper understanding of the human person, therefore, is essential for developing a sound Christian philosophical framework.

Now there are multiple sources of knowledge about reality, i.e., intuition, reflection, the sciences, and divine revelation. The human person may approach philosophical questions from different points of view, but a Christian, being true to his identity, approaches them from a Christian point of view. In a certain sense, his perspective may be different from that of a non-believer who might have attempted to separate scientific reasoning and faith. Löffler, in presenting the methodological prerequisites of the frequently labeled Christian philosophy – Augustinian and Thomistic – considers the following: “... let us think of a religious believer’s belief system as a vast set of propositions of which a certain subset can only be known by relying on revelation (i.e., ‘theological beliefs’ in a narrower sense), whereas the bigger bulk of his knowledge can be acquired by natural reason alone, and hence in principle by anyone” (Löffler 2013, 117).

Christian philosophy works out an answer consistent with a theological view of man and the world (Aquinas 1911-1925, II-II, q.2, a.4). “In the act of philosophizing, man and God are thus joined by a common rationality or perfection in the contemplation of those ultimate causes which account for the totality of the real” (Wasserman 2006, as cited in Pieper 2006, 21). Philosophizing is the fulfillment of human existence in that it is a process that examines fundamental questions regarding existence, reality, knowledge, and morality to gain a deeper understanding of the world and the human person’s place in it. The specific form of philosophizing based on the lived experience of a person who is a Christian is, precisely, Christian philosophy.¹ This kind of philosophizing is founded on

1 Before diving deeper into the kind of Christian philosophy framework involved here, let us rewind and establish what we mean here as Christian philosophy. If we trace back history, the words “Christian philosophy” do not belong to St. Thomas Aquinas’s language. “Christian philosophy” is the label with which Pope Leo XIII, in his Encyclical Letter *Aeterni Patris* designated the doctrine of the *Doctor Communis* in 1879. “Christian philosophy” then

the living experience of a Christian as a reality. Peter Kreeft's words can enlighten us on this: "Christian philosophizing is uniquely characterized by the fact that it sees itself obliged to endure a tension that goes beyond the realm of purely conceptual problems. Christian philosophizing is more complicated because it forbids itself from arriving at »obvious« formulations by overlooking realities, by choosing that and omitting this; because, cast into productive disquiet through its having caught sight of revealed truth, it is forced to think in broader terms and, above all, not to rest content with the blandness of rationalist generalizations. It is this welling up of the spirit as it breaks against the rock of Christian revelation that distinguishes Christian philosophizing" (Kreeft 2021, 117).

In doing philosophy, the philosopher experiences doubt, certainty, and a sense of submission. But doubt about what? Certainty about what? And submission to what? Philosophizing from a Christian perspective requires thinking through the stance from which one is philosophically busy: the absolute truth about man, the world, and God. Such a position enables the philosopher to help one, both Christian and non-Christian, to live more deeply and authentically through the lens of a more holistic and integrated understanding of reality.

Possessing a Christian identity and doing philosophy are not two poles that repel each other. Christian philosophy, whose point of departure is the natural light of reason, must not be detached from the notion of the Supreme Being, God, as if the inclusion

can be defined as the way of philosophizing in which the Christian faith and the human intellect join forces in a common investigation of philosophical truth. In other words, Christian philosophy celebrates the Christian faith as a source of inspiration or life commitment (see: Leo XIII 1879). Christian philosophizing sheds light on the key question that a philosopher addresses through himself and the world: *How does the inspiration of and the commitment to the Christian faith relate to the content of philosophy?* We can have a further understanding of what Christian philosophy means using J.D. Capehart's article on Etienne Gilson, where he talks about Gilson's examination of Aquinas' thought, which appears to be the former's first definition of Christian philosophy (Capehart 2021, 57).

of the conception and understanding of the latter pertains only to the area of faith. Articulating one's worldview through philosophy illuminated by faith serves to convey where one stands with respect to other approaches.

For someone with a Christian identity, to philosophize means reflecting the totality of the reality encountered regarding its ultimate meaning and end, and that includes the God of faith who is the same God of the philosophers (Ratzinger 2004).

A Christian philosopher is someone who does not bracket his knowledge when he does philosophy. He is not someone who only entertains either pure reflection or divine revelation (see: Gilson 1956). "... The Thomistic notion of philosophy would never imply something so markedly separate from Christian Wisdom that it would not be uninfluenced by it" (Capehart 2021, 57). He assents to everything because he believes that in seeking to know and understand things, he should leave room for acquiescence. Is Christian philosophy grounded in the experience of truth the only robust kind of philosophy then? This question naturally arises when the idea of being a "robust" philosophy we are called to undertake is one that is comprehensive, logically consistent, capable of withstanding scrutiny and criticism, and personal.² In this context, Christian philosophy, which is based on the experience of truth, refers to a philosophy that is resilient and long-lasting.

In the following sections, we will explore three approximations of this framework of Christian philosophy that could work well as one particular way of engaging in this process of inquiry that is rooted in the distinctive Christian perspective. These approximations in Christian philosophy grounded in the experience of truth are: (1) a personal causal experience; (2) a going back to the basics

² By "personal" we mean the following: (1) as experienced by the human person as the subject or doer of philosophizing, and (2) as a philosophy that penetrates into the entire spectrum of human existence.

of philosophy as love of wisdom as *pondering*; and (3) a union between theory and virtuous life.

2. A PERSONAL CAUSAL EXPERIENCE

There can be a plethora of approaches to doing philosophy just as there are various branches of philosophy and schools of thought. Considering philosophy etymologically, as *love of wisdom*, we are led to the Ancient Greeks' widely known understanding of it as born of wonder. And philosophy is concerned with what is essential in man as such. Philosophy enables one to turn this wonder upon himself – “*Mihi queastio factus sum*” (Augustine 1993).³ I have become a question to myself, echoes St. Augustine. This said, the human person – that *someone* who will bring to the fore the kind of Christian philosophy we need – is the one subject that we should know well. It is important to reflect on this *subject*⁴ because it directly concerns us human beings. Moreover, philosophizing is a personal causal experience of a joint endeavor between persons either in a classroom setting, in an academic discussion, or in casual conversations. Here, we are appropriating the person's experience of the self, identifying therein not only the existential and the phenomenological modes of philosophizing but its foundation. This meant that the Christian way of philosophical inquiry can open us to neither only the understanding of the truth of man nor only the objective knowledge acquired, but also the subjective experience of the human person.

As stated above and as known by way of general knowledge that philosophy is the loving search for wisdom,⁵ the knowledge of the ultimate causes of reality, we can also shift our focus to asking:

³ See also: Lombo *et al.* 2014, who mentions this statement from Augustine.

⁴ “Subject” here is understood as the doer of the action. As Plato wrote, a philosopher, even at the cost of becoming an object of derision, never ceases to account for his existence. See: Plato 1990, 174 B.

⁵ This will be dealt with in depth in the next section.

who seeks this love of wisdom? *Who* does philosophy? Once we establish the *who*, then it would be easier for us to pin down the kind of holistic philosophical approach that we would need in philosophizing. The idea of *person* is inseparably bound up with the idea of philosophizing; and in philosophizing, the human person has to face himself.⁶ To clarify such, we can turn to Karol Wojtyła's explanation in exploring the human experience as understood in a twofold manner: "He who experiences is man, and he, whom the subject of the experience experiences, is also man; he is both the subject and the object. His subjectivity belongs to the essence of experience, which is always experiencing 'something' or 'someone'" (Wojtyła 2021, 273).

Hence, doing philosophy does not exist in the Abstract. It exists in a concrete reality - in the here and now - because it is carried out by a someone (the efficient cause). Who seeks this love of wisdom?⁷ Who does philosophy? It's the human person himself who is the *subject*, the doer of the action, of philosophy. The human person, a rational being and the only creature⁸ who opens himself to the truth and the good, is the one who does philosophy. When discussing the human person as the subject and the core of what it means to personally experience something, we do so because he is this someone who should always recognize himself as the object and purpose of all his forms of expression, and in this case, philosophizing. The human subject cannot be separated from experience. This is one way in which philosophy is *personal*, an experiential journey for those who devote themselves to it, and in this respect, the human person's subjectivity - of his being a subject - is understood through the personal experience of truth within the framework of Christian philosophy.

6 We are employing here Wojtyła's idea of man's experience of himself. See: Wojtyła 2021.

7 "Love of wisdom" here is understood as the final cause of doing philosophy.

8 Creature here refers to beings who are a composite of matter and form to distinguish them from the angels, who are creatures, yes, but without a material composition.

Considering that the human person is the subject⁹ of philosophical activity, there emerges Christian philosophy's contribution to deepening the centrality of the person.¹⁰ This does not mean, however, that Christian philosophy is reduced to the human person. On the contrary, a Christian philosophy that has the person¹¹ at the center of its endeavors will pave the way to a more personal journey toward the truth, who in the end is the Supreme Being who is the foundation and source of this search for the love of wisdom. If in doing philosophy we look at each of our recipients – both in the context of teaching or in philosophical discussion – as someone, as *this* person, and not as a mere receptacle of philosophical knowledge, then we will be able to carry it out *subjectively*,¹² existentially,¹³ with openness, and with a welcoming environment, without compromising the objective truth. This kind of philosophical approach requires that the philosophical content is genuinely understood by others, and this calls for the transmission of affection and one's experience of truth. Likewise, philosophizing involves interpersonal relationships among

9 To give this term, "subject," employed here more merit following Wojtyła's philosophy as cited in the work of Deborah Savage, it must be noted that the Polish philosopher "is not referencing experience as a supplement to moral relativism or personal preference as a method for addressing questions of the true and the good. Wojtyła remains grounded in the metaphysical and ontological categories that not only constitute our intellectual heritage but also refer to real and profound truths, while simultaneously accounting for the subjectivity and dynamic nature of the individual" (Savage 2013, 21). In contrast, I hope to demonstrate in this paper that philosopher Karol Wojtyła provides a way to remain grounded in the metaphysical and ontological categories that not only constitute our intellectual heritage, but also refer to real and profound truths, while simultaneously accounting for subjectivity and the dynamic nature of the individual.

10 We can refer to Deborah Savage's article on *The centrality of lived experience in Wojtyła* (Savage 2013). One of the points she raised was how Wojtyła argues "that the philosophical issue at the center of the ideological battles of this our present age is the truth about the human being. The philosopher's most critical contribution will be a response to the question of the meaning of human personhood" (Savage 2013, 19-20).

11 One who is created according to the image and likeness of God.

12 As referring to the subject: the human person himself.

13 This refers to the sense of one's existence, the sense of life, the sense of the universe.

Christian philosophy's undertakers and stakeholders. This is because it brings into play, other than knowing concepts, the capacity to entrust oneself to others. In the words of St. John Paul II in *Fides et ratio*, "knowledge through belief, grounded as it is on trust between persons, is linked to the truth: in the act of believing men and women entrust themselves to the truth which the other declares to them" (John Paul 1998, 32).

In advocating for a personal causal experience of Christian philosophy, it is imperative that we go back to establishing first that good philosophy strives to evaluate all beliefs in line with what is in accord with right reason. Good philosophy emanates from the philosophizing persons. The latter may at times not agree on certain notions, yet this is not an indicator of the impossibility of doing philosophy together. The example of Aquinas taking on Aristotle's approach proves that there is a way for both ends – a saint and a pagan – to touch on each other (Gilson 1979, 17).¹⁴

As seen in Aquinas' legacy, good philosophy tries to understand the beliefs of those who may not be totally in line with ours.¹⁵

14 "For him, however, science, logic, and philosophy never serve any other end than to permit a more perfect contemplation of God. To the often-disputed question, »Is there any philosophy in the works of Saint Thomas Aquinas?« the simplest answer is, »Yes, there is, but it is always there with a view to facilitating man's knowledge of God«. The fact itself is beyond discussion. The next question is: would a philosopher call »philosophy« this study of nature and this pursuit of philosophical speculation conceived as an approach to the contemplation of God? The answer to this question naturally depends on the philosopher himself and on his own idea of what philosophy is. The Thomistic view of philosophy would not appeal to the supporters of scientism or logical positivism, but neither would the view of philosophy proper to these schools agree with the philosophical aspirations of all our contemporaries. Many philosophers who have nothing in common with Thomas Aquinas would definitely refuse to accept such a narrowing field of philosophy. At any rate, the Greek philosophers – to consider the only philosophers whom Thomas knew – were of the opinion that to know God was the supreme aim of all true lovers of wisdom" (Gilson 1979, 17).

15 Gilson points out that the philosophical value of the Thomistic system is the synthesis of faith and reason while respecting the terms of both (see: Gilson 1937, 51-52). Brock

Consequently, a good Christian philosophical approach that revives the centrality of the human person finds a common ground for dialogue; it seeks for what unites all men and not what divides. Dialogue with non-Christians doing philosophy is compatible with Christianity. “Far from imagining that one should find any conflict between the ends of philosophical inquiry and those of theological inquiry, Thomas thinks that their ultimate object is one and the same. If the knowledge of God is the »highest peak at which human investigation can arrive«, there is essential agreement between the teaching of the doctor of Christian truth and that of the philosopher. At the level of natural knowledge, the philosopher too is a theologian” (Gilson 1993, 19). “Inclusivity in philosophizing then is a quest of a believer and a non-believer alike rooted in the fact that both form a self-communicative and relational philosophical experience. Through the relational aspect, in which dialogue is made possible, the philosopher enlightened by faith and the one who is not is both actively present to each other. The entire development of a person-centered Christian philosophy unfolds through the active dialogue with an ever-growing matrix of relations to other seekers of wisdom and the larger world beyond them” (Clarke 2015, 22).

makes a useful summary of Aquinas’s authoritative sources; of the non-Christian writers, Brock affirms that the most influential was Aristotle. Aquinas’s direct knowledge of Plato was limited to the *Timaeus*; what he knew of Platonic thought was drawn either from Aristotle or authors of Neoplatonic inspiration (Boethius, Augustine, pseudo-Dionysius, and Proclus). Another definite influence was Stoicism, especially as presented in Seneca and Cicero. Finally, Aquinas also referred to Jewish and Islamic thinkers such as Moses Maimonides, Avicenna, Algazel, and Averroes. Brock comments that Thomas was intent on getting to the truth of things, but that he also paid attention to the real meaning of the author, and he “does sometimes take the opportunity to carry the discussion of the things well beyond what he thinks the author is saying about them. On a few occasions, he even disagrees explicitly with the author’s position. These points suggest that usually, if he does not say otherwise, Thomas accepts the author’s view as true” (Brock 2015, 4-7).

3. BACK TO THE BASIS: PHILOSOPHY AS LOVE OF WISDOM AND FOR LOVE OF WISDOM

Why must a Christian way of philosophizing go back to a radical vision of philosophy as love of wisdom and, we endeavor to add, for love of wisdom? In this section, we propose that a Christian philosophy grounded in the experience of truth must go back to the basics of love and for love of wisdom as *pondering*. What is “pondering” and what did the classical word understand by “pondering,” and how would this shed light on the fundamental attitude for a truly Christian philosophy?

To reflect on, to ponder in Greek is *ἐνθυμέομαι*, which means in a state or condition, or in a passionate frame of mind to lay to heart and consider well producing fervent, inner cogitation (Liddell *et al.* 1996). As a state or condition, pondering is the natural fruit of deeper questioning.

When we go back to the development of love of wisdom in Ancient Greek philosophy, as it emerges in Plato and in Aristotle, it turns out that the introduction of the concept at the time meant a pivotal point in the understanding of the wise. Plato, in the *Symposium*, associated philosophizing with *eros*. Plato asks “What, finally, is love?” (Plato 1996, 180c-193e). In the Discourse of Socrates with Diotima, Plato explains the nature of *Eros*¹⁶ (Plato 1996, 201e-204c). It’s in this section where Plato argues that the highest love is the philosopher’s love of wisdom and love of truth. “»Who are the lovers of wisdom, Diotima», I asked, »if they are neither the wise nor the ignorant?« »Even a child«, she said, »would realize by now that it is those who fall between these two and that Love is one of them. Wisdom is one

16 As to origin, Eros is son of Poros and Penia, and partakes of the nature of both parents – the fertile vigor of the one, the wastrel neediness of the other. As he is a mean between the mortal and the immortal, so he is a mean between the wise and the unwise, i.e., a wisdom-lover (*philosopher*). The notion that Eros is a beautiful god is due to a confusion between subjective Eros and the object loved. See: Plato 1996, 201e-204c.

of the most beautiful things, and Love is the love of beauty. So, love must necessarily be a lover of wisdom; and as a lover of wisdom, he falls between wisdom and ignorance. Again, the reason for this origin: his father is wise and resourceful while his mother has neither quality. So, this is the nature of the spirit of Love, my dear Socrates...«” (Plato 1996, 201d-204c).

Plato emphasizes here the joy of one who has achieved a philosophical life, which will often defy social conventions.

For Aristotle, on the other hand, wisdom or *σοφία* is possessing a comprehensive knowledge or understanding. It's the most exact (*ἀκριβῶς*) knowledge. Wisdom encompasses and integrates episteme and nous in that "... it is clear that Wisdom is knowledge of certain principles and causes. Since we are investigating this kind of knowledge, we must consider what these causes and principles are whose knowledge is Wisdom. Perhaps it is clearer if we take the opinions we hold about the wise man. We consider first, then, that the wise man knows all things, so far it is possible, without having knowledge of every one of them individually; next, that the wise man is he who comprehends difficult things, such as are not easy comprehension (for sense-perception, being common to all, is easy, and has nothing to do with Wisdom); and further that in every branch of knowledge, a man is wiser in proportion as he is more accurately informed and better able to expound the causes" (Aristotle 1923, I, 1, 982a 1-19).

Here, Aristotle is giving us an excellent example of what a truly philosophizing and philosophical way of life is. A lover of wisdom has a true conception of and grasps the truth of the first principles that are supplied by the other disposition of the intellect. Given philosophy's task of providing man with a grounded experience of truth, Aristotle's conception of wisdom, and eventually, the love of it, points us to live a life of wisdom, the highest form of which is contemplation. Love of wisdom as contemplation is closely linked to *pondering* as understood at the beginning of this section. Going

back to its etymology, contemplation, or *θεωρία* in Greek, means that the attention paid to what is being considered or apprehended is intense (Liddell *et al.* 1996). Thus, we could say that in *Metaphysics*, Aristotle's association with the philosopher is similar to the poet in that both are concerned with what arouses wonder or awe, the *mirandum* (Aristotle 1923, I, 3, 55). Through this lens, we understand the philosopher who in his act of philosophizing, and in the pursuit of love of wisdom, can flourish if he transcends his reality and recognizes the dimension that goes beyond him. To this Aquinas argues that to comprehend something is to know it in as much as it is knowable in itself, and to know it to its very depths¹⁷ (Aquinas 2011, I, II).

"Philosophizing," argues Pieper, "is the purest form of *theoria*, of *speculari*, of a purely receptive gazing at reality, in which the things alone provide the measure, and the soul only receives this measure" (Pieper 2006, 31). Christian philosophizing opens the philosopher to a further form of questioning and active wondering about the love of wisdom of the world as he finds himself in relation to that world. As the subject of philosophizing, he is this "*someone* for whom the world is in some way venerable – creation – in the strictest sense and who will be able to view the world »theoretically« in the full acceptance of that term" (Pieper 2006, 31).

It belongs to the nature of philosophy that it aims at wisdom that nevertheless remains unattainable to it, albeit not in such a way that absolutely no relation exists between the two (Pieper 2006). Pieper elucidates further: "This wisdom is the object of philosophy – but as something lovingly sought, not something that is ever had. This, then, is the first point that is being made in the Pythagorean and Socratic-Platonic interpretation of the word *philosophia*. This idea is taken up and made more precise in the *Metaphysics* of Aristotle. It also

17 "Comprehendere autem proprie dicitur aliquis aliquam rem cognoscendo, qui cognoscit rem illam quantum in se cognoscibilis est; alias, quamvis cognoscat eam, non tamen comprehendit" (Aquinas 2011, I, II).

found its way, partly through Aristotle, into the works of the great medieval thinkers” (Pieper 2006, 52).

The Christian philosopher ponders as much as he contemplates the wisdom of created reality, deepens in it each time, and transcends it. In order to understand the wisdom inherent in the created reality, the Christian philosopher engages in a process of reflection and contemplation in which an ongoing deepening of comprehension and insight into the nature of this reality is required. It is beyond doubt that the philosopher ventures into realms that are beyond the bounds of what can be directly observed or experienced in the physical world. On account of this, a Christian philosopher seeks wisdom and comprehension of the world but also acknowledges that this knowledge and wisdom he possesses have its boundaries and that there might be deeper truths that go beyond what can be perceived or felt through the senses.

In this we distinguish Christian philosophy, in so far as it is love of and for love of wisdom, from the classical Greek attitude as the former uses reason to understand the faith: outside the influence of Christianity, current philosophy that has historically developed in a Christian environment based on certain philosophical and doctrinal stances would not have arisen (Sebastine 2022, 61). In other words, in Christian philosophy, faith purifies reason (John Paul II, 1998). Christian philosophers do not see religious faith as a hindrance to gaining intellectual freedom.¹⁸ That is why they strive to be always ready to give a reason for what they believe in,¹⁹ convinced that reason

18 “For philosophy and, albeit in a different way, for theology, listening to the great experiences and insights of the religious traditions of humanity, and those of the Christian faith in particular, is a source of knowledge, and to ignore it would be an unacceptable restriction of our listening and responding” (Benedict XVI, 2022).

19 This approach is the opposite of what the Enlightenment proposes: a project of reason without faith and doing religion within the limits of reason alone.

and philosophy are the handmaid to faith and theology.²⁰ The significance of these claims is expounded by Pieper in the following: “In that original construal of the word »philosophy«, however, is contained yet a second idea, which only rarely tends to receive explicit attention. Both in the legendary utterance of Pythagoras and in Plato’s *Phaedrus*, as well as in Aristotle, the human *philosophos* is contrasted with the divine *Sophos*. Philosophy is not man’s loving search for just any type of wisdom; it is oriented toward wisdom such as God possesses. Aristotle even goes so far as to refer to philosophy itself as »divine science« because it aims at a truth that only God fully possesses as his own” (Pieper 2006, 53).

The Christian, as a philosopher, is called to seek this love of wisdom in a *personal* – from one interiority to the other – way because this search is *personal*. We say that it is *personal* in the sense that the search for love of wisdom is seen as an outcome of the philosopher’s experience of truth so that he becomes wise. We will look more into this practical fruit of philosophizing in the next section.

In going back to the basics of Christian philosophy, the philosopher uses Plato’s centuries-old question time and again: “What, finally, is love?” (Plato 1996, 180c-193e). Through this question, Christian philosophy is assisted in opening itself up for renewal from within which is to cognize and acknowledge that philosophy is not just about being moral, knowledgeable, or reflective; rather, it is about being concerned about the human person and the world as a whole. What we can get from Plato is that the essence of philosophizing lies in aiming at a wisdom that can never be possessed by the philosopher (Plato 1996, 210a-212a).

20 “The relation between faith and reason, and between theology and philosophy, is analogous to the relationship between man and woman. ... They are designed to be different but also to be married. They are like head and heart, like body and soul, and like individuality and sociality: each perfects the other and fights with the other only when the relationship is wrong” (Pieper 2006, 18).

Wisdom is a vision that things are as they really are, “about the cosmos as it is in the light of reason, and about a mode of living and being according to this vision” (Hadot 1995, 266). Christian philosophy’s search for wisdom is a personally lived process of transformation to change one’s way of looking at the world, leading to a new and different way of being.

Prompted by Plato’s question, the personal reflection on Christian philosophy as love and for love of wisdom furthers the thinker to a reflection on the centrality of the lived experience of the human person and the splendor of truth which does not impose itself on others. For love of wisdom, the Christian as a *philosophos* (on his way toward wisdom) and as a result of his *pondering*, however, has the responsibility and commitment to bring others to the true light and happiness. Since philosophy is inseparable from life and from the human person, he seeks and experiences truth as a shared human endeavor. Christian and non-Christian philosophers alike head in the same direction. Both lead the others, through philosophizing, by the hand to also experience truth’s²¹ splendor. In order to do this, the exposition of the truth based on God – Truth Himself – must not result in an imposition. For truth, as it is, does not impose itself. Rather, it opens the human person to it by attracting and providing him with an invitational space for him to freely walk into. One way for a philosopher to embody this is by living a life in, with, of the truth because it is his vocation. As a result, it will facilitate others in opening themselves up to it. And once they have acquainted themselves with the truth, it will be easier to lead them to its depths and partake in the Christian’s grounded worldview in a world where relativism challenges one’s beliefs. Only thus do Christians become capable of a genuine dialogue of cultures. In the words of Pope Benedict XVI, “a reason which is deaf to the divine and which relegates religion

21 Truth Himself.

into the realm of subcultures is incapable of entering into dialogue of cultures” (Benedict XVI 2006).

In fact, Aristotle opens the *Metaphysics* asserting that all men, by nature, desire to know (Aristotle 1923, 980a 21). We all desire to know but not simply to know something. It is much more profound and intense, especially for a Christian, because, fundamentally, it is a desire to know the truth. We say that the philosopher, in his plea for truth, is a profound reality proper to him since such knowledge penetrates to the depths of his being. He is this being who possesses a spiritual faculty whose object is the truth. It is intense, on the other hand, because to know the truth is to be enlightened (Hadot 1995). The Christian philosopher’s and all men’s, in general, experience of the truth in Christ has an illuminating effect,²² as blinded by its splendor. Grasping the truth opens the mind to see reality as it is not just its apparent appearance.

4. THE UNION BETWEEN THEORY AND A VIRTUOUS LIFE

Christian philosophy is not purely theoretical, whether one is learning it or transmitting it. Because of the need for more witnesses to the truth, it is high time that we recognize and make our own this reality, to transmit our living experience of truth. The Christian philosopher, having a deep-seated faithful attitude toward the truth, naturally translates theory into a lived life of virtue. This is because Christian philosophy is a way of life. He who carries it out is not simply content with approving its theoretical assumptions; rather, the philosopher puts them into practice. This is what Christian philosophy offers: a stark map toward an examined life.

Philosophy is essential for understanding the world’s mysterious character. However, depth and mystery are not synonymous with philosophy as completely impractical. This is true if we understand

²² Truth clarifies.

“practical” here as “praxis” in Aristotle: a goal-directed action.²³ Christian philosophy, therefore, entails a union between theory and a life of virtue. Philosophy as wisdom-oriented “also has practical aspects; it creates the ability to apply knowledge in life-related attitudes. It arouses the axiological attitude and evokes engagement on the side of values: »truths become a good (a value) to be realized«” (Wolsza 2019, 180). It, therefore, guides the human person at a crossroads. A prominent Christian writer, C.S. Lewis, reminds us that “We are not living in a world where all roads are radii of a circle and where all, if followed long enough, will therefore draw gradually nearer and finally meet at the centre; rather in a world where every road, after a few miles, forks into two, and each of those into two again, and at each fork you must make a decision. ... I do not think that all who choose wrong roads perish; but their rescue consists in being put back on the right road” (Lewis 1952, 9).

A Christian philosopher is not afraid to philosophize looking to human nature and, thus, to human needs. He teaches others how to incarnate every truth and virtue. In other words, a Christian philosopher makes philosophy *personal*: centering on the person and his needs. Moreover, he is aware that both natural and supernatural virtues are based on human needs, rooted in human nature (Aquinas 1911-1925, I-II, q.63, a.2.), as well as in its relation to other human beings and to God (Kreeft 2021, 48.). As a consequence, his way of philosophizing is a living experience of Christian faith as a *reality*. Doing philosophy in a Christian way bears practical fruits. This is owed to the fact that a Christian philosopher does not only subject the intellect to laborious training in philosophizing. He also works

23 This is our nuanced interpretation of what wisdom is for Aristotle, that is, to a certain extent philosophy as wisdom-oriented has practical aspects. For Aristotle, wisdom (*σοφία*) is not supposed to be practical. Contemplation (*θεωρία*) is not practical either, in the strict sense of the term. Thus, the good life according to Aristotle includes *theoria* (contemplation) and *praxis*, but each good action has a different sort of wisdom (*sophia*, *phronesis*).

out to build a solid yet flexible will and affectivity enlightened by the intellect.

The grounded experience of truth in Christian philosophy is concretized in the understanding and developing of certain traits and virtues such as prudence, justice, fortitude, and temperance. We see in this kind of philosophy a union between metaphysics and ethics, which is a union between the truth and the good. Both kinds of knowledge, speculative and practical, are not separate from one another. They are two dimensions of one and the same reason.

Let us consider briefly how Christian philosophy facilitates the human person's development and growth in the cardinal virtues,²⁴ the four hinges on which swing the doorway to the truth. First, the virtue of prudence. Aquinas' idea of prudence, grounded in Aristotle, is worthy of consideration. Prudence, *prudentia*, is a practical knowledge that rectifies human action (Aquinas 1911-1925, II-II, 57.4c; 47.2, ad.1).

As a practical knowledge, it concerns living well as a whole. It operates in the realm of the contingent and indefinite in which there is no uniform nor stationary way of attaining the end. Christian philosophy anchored on the Truth – God – “counsels us well about what pertains to the whole life of a human, and to the ultimate end of human life” (Aquinas 1911-1925, II-II, 57.4, ad.3; 21.2, ad.2). He learns and teaches others how to embody practical wisdom in all facets of his life. Therefore, by helping us understand and practice the virtue of prudence, Christian philosophy revives the human person's loving search for the love of wisdom's teleological character (Aristotle 1976, VI.12.). As a virtue that entails knowledge of the universals to apply it to the particular in the here and now, it requires study of the nature of things and a deeper understanding of the human person's capacity for learning and his needs. Prudence helps one be more creative and innovative, to have an open mind to consider various

24 Suggested reading: Aquinas 1911-1925, I-II, 49,1-4, 55.1-2.

possibilities and challenges and to love learning so that when others need the philosopher's advice, he can offer well-founded reasons for decisions related to self-direction. An example would be engaging with others who may have different perspectives. Philosophers may need to exercise prudence in such interactions, both in the academic and everyday life setting, and approach the different perspectives of their interlocutors with an open mind. A prudent philosopher seeks and knows how to understand and appreciate a wide range of perspectives within the discipline. He shows respect and courtesy in the conversations by listening to the others attentively and avoiding making hasty judgments.

Second, the virtue of justice. "Justice is a habit (*habitus*), whereby a man renders to each one his due with constant and perpetual will" (Aquinas 1911-1925, II-II, 58,1). In what sense does the Christian philosopher help others cultivate justice and justice in relation to what or whom? It is proper to justice to direct man in his relations with others. In the case of Christian philosophy and its stakeholders, justice is exercised between the philosopher and his recipient of philosophical formation, and, ultimately, between the philosopher's desire and search for truth and God. This is based on the fact that being just means recognizing the other as *other*, as another person who has his own peculiar due. What is this peculiar due that a Christian philosopher owes to the other? It is the other's right to arrive at the knowledge of the truth, "which presupposes the act of prudence, which means that the truth of real things is transposed into a decision" (Pieper 1990, 88.). We say, therefore, this kind of Christian philosophy revives its obligations proper to justice, which, regardless of the other's status – as a seeker of truth – imply that there is a *debitum*. This *debitum* is fulfilled when the philosopher carries it out diligently and seasons it with a commitment to the person to whom he is under an obligation. A just philosopher upholds moral values like integrity, honesty, and respect for others in the pursuit of the truth. The theoretical knowledge of justice becomes a reality when the philosopher applies

these ideas at and outside work to the highest ethical standards. Moreover, a Christian philosopher takes great care in avoiding language or arguments that could be oppressive to others. He is aware and mindful of the potential impact of his ideas to others and even on the common good of others.

Third, fortitude. “It is for the sake of the good that the brave man exposes himself to the danger of death” (Aquinas 1911-1925, II-II, 125, 2, ad.2), articulates Aquinas. Christian philosophy teaches us to grow in fortitude by helping us be brave in the fight for the realization of the good. But which good? This so-called good is the human person’s union with wisdom. However, such a battle for the attainment of that good exposes the person to danger. It could be the danger of absolute autonomy: that he only trusts himself (Ambrose 1896, 1,35: “Fortitude must not trust itself”); or the danger of aiming for the apparent good instead of the real one (Aquinas 1911-1925, II-II, 123, 12, ad.2).²⁵ It is important to take note here that the virtue of fortitude is preceded by prudence and justice. Without the latter, a person cannot have fortitude (Pieper 1992). Yet what we want to emphasize here is how Christian philosophy can breed a virtuous endurance in its search for love of wisdom. Put in another way, the person is molded into someone who possesses fortitude which admits, accepts, and preserves the natural order of things by not devaluing reality’s truth. For example, when a philosopher is tasked to examine Aquinas’ thoughts in his Commentary on the Sentences for the first time, he would painstakingly go back to the original text and take it from there instead of simply “collecting” and “selecting” from what other authors have to say about it.

Finally, the virtue of temperance. We must understand temperance here not only as moderation, of which it is only a part of. Josef Pieper comments: “A study of the linguistic meaning of the Greek term, *sophrosyne*, and the Latin *temperantia* reveal a much wider

²⁵ “For neither the difficulty nor effort causes virtue, but the good alone.”

range of significance. The original meaning of the Greek word embraces »directing reason«²⁶ in the widest sense. And the Latin stays close to this far-ranging significance” (Pieper 2006, 219). For this approach in Christian philosophy, we must remember that temperance’s resolve and goal is the order within oneself. Therefore, this virtue aims at the human person himself, the philosopher, or the one receiving the philosophical formation. Nevertheless, learning and living the virtue of temperance does not imply being selfish: an inordinate want to focus on oneself. So, what is being ordered in the person’s inner life by virtue of temperance? It is when the philosopher and the stakeholders of Christian philosophy defend themselves against any selfish distortion of the inner order. Let us take, for example, the urge to immediately and furiously debate on perspectives that may seem contrary to what Christian philosophy upholds. If a person gives in to this sudden explosion, it destroys that which can be preserved and sustained only by gentleness and humility. “Without rational self-restraint even the natural hunger for sense perception or for knowledge can degenerate into a destructive and pathological compulsive greed; this degradation Aquinas calls *curiositas*, the disciplined mode *studiositas*” (Pieper 2006, 227).²⁷

To sum up, Christian philosophy opens us to the path of walking the talk: incarnating in a life of virtue through its rigorous theoretical training. It is a reflective exercise of practical reason (Lunio 2006, 5). Growth in the cardinal virtues – prudence, justice,

26 Aristotle’s account of temperance is worth mentioning: “Hence, we call temperance by the name of *sophrosyne*, as it were, a thing preserving prudence. Prudence does preserve an estimation of the kind mentioned, for while pleasure and pain do not distort or pervert all judgments. They do affect those dealing with the practicable. The principles of practicable things are the ends for which they are done. But the principle is not clear to a man corrupted by pleasure or pain, nor does he see the obligation to choose and do everything for the sake of it and on account of it, for vice is corruptive of principle. Consequently, prudence is of necessity a habit concerned with action, under the direction of correct reason, regarding things good for man” (see: Aristotle 1976, 1140b,11-21).

27 See also Aquinas 1911-1925, II-II, 166; 167.

fortitude, and temperance – will lead us to the exercise of authentic freedom. By authentic freedom we mean the virtuous exercise, in view of the ultimate truth and the good, of our faculties: the will, the intellect, and affectivity. This freedom opens the human person to the rejection of any kind of materialization of material things (Lunio 2006), human activities, history, and the sciences. Christianity, and thus Christian philosophy, moves on the plane of the absolute, immutable, and universal truth. If Christian philosophy is love, and specifically love of wisdom, then the truth sought after changes the person. This is because love makes one act in accordance with that truth.²⁸ The shaping and molding of these good habits within each one is important to maintain a Christian worldview which will keep one grounded while being immersed in the world and its realities, such that it will allow the Christian to become a *reality*²⁹ within oneself and for others. Hence, a union between theory and a virtuous life.

5. CONCLUSION

The centrality of the human person, going back to the basics – love of wisdom and love for wisdom – and the union between theory and a virtuous life serve as hallmarks of a Christian philosophy grounded in the experience of truth. The intrinsic value of this kind of Christian philosophy is a point for every philosopher to decide in the light of his own judgment, aware, though, that this tradition of philosophizing is not a dead endeavor. Christian philosophy, which is not received without any disagreements, is still alive and the call

28 We understand love here as that which is to be found in the appetite, and the appetite makes one move or act, as it is the tendency to what one knows. Most of all, love seeks union, and when the person is united with what he loves (in this case, wisdom), there is joy. This could be why the proposal that philosophy as love of wisdom is incomplete if there is no acting towards the truth and praxis in accordance with it.

29 Not just a name or a title but a lived Christian life.

of the times, of our times, bears witness to its lasting fecundity. And there is no reason why this fecundity should stop. We have seen that the Christian philosophy that we are proposing can be summed up in one's grounded experience of the truth. Having this as a guide, we can expect that Christian philosophy will exhibit a new vitality every time it will re-establish contact with its trusted methods and its real principles, whose permanent truth is independent of time and people.

What we have attempted to present in this work was dominated by the recognition and awareness of Christian philosophy's two wings: faith and reason. When a philosopher, Christian or non-Christian, comes in contact with the search for the love of wisdom, and the search for truth, there is a budding of philosophical speculation. Nonetheless, in a special way, the Christian philosopher welcomes all philosophical speculation, including the study and transmission of philosophy, reinforced by the Christian faith. We venture to say that the only object of this kind of approach in Christian philosophy, apart from being a speculative science like all the others, is to facilitate access to the enduring sources of Christian tradition which help reason to soar high toward the truth.

Christian philosophy, with all its challenges, has a great wealth of still incompletely forged ideas and partly discovered realities. But this is the sense of mystery of philosophical knowledge: in the loving search for the love of wisdom, one finds himself in a sea of unfathomable truths waiting to satisfy his thirst. This should convey to both philosophers and their stakeholders an invitation to establish personal contact with the three key elements that we have laid out here, which no one can afford to ignore. The centrality of the human person will re-introduce Christian philosophy to a personal causal experience approach based upon the reflection on the *subject* involved in doing philosophy. A return to a radical vision of philosophy as love of wisdom and love for wisdom sets the seeker to what Christian philosophy has to offer: Wisdom Himself. Last but not least, the novelty of Christian philosophy – the union between theory and

a life of virtue – will tell him that the grounded experience in, of, and with the truth is concretized in a life lived to the full: a virtuous life. Had Christian philosophy bequeathed to us nothing more than these three philosophical elements, this kind of philosophizing would still remain for all Christian and non-Christian philosophers the surest guides in the quest for a truth-filled, rationally valid interpretation of man, the world, and God.

But how can a speculative science be rational and philosophical if it is tied up with the Christian faith and its beliefs? The Christian philosopher knows that far from neutralizing philosophical speculation, the affinity between faith and reason has given philosophy a new and vibrant life and brought about constructive philosophical results. Christian philosophy and those who carry it out grasp the authentic freedom experienced in philosophizing when done in view of the range of intelligibility which is incomparably wider than that of reason. This is what true philosophical masterminds such as Augustine, Boethius, Bonaventure, and Aquinas, to name a few, have taught us. Why should we feel afraid of living in the company of those who have philosophized in and with faith? If we go back to the history of Christian philosophy, we realize that the philosophers did not invite humanity to listen to them, but to the truth of what they said. In doing philosophy, therefore, nothing can replace personal experience. Withal, nothing can be more exquisite than this experience if it is true to the ultimate happiness found in seeking the knowledge of the truth, the Truth Himself.

BIBLIOGRAPHY

- Ambrose. (1896). *On the Duties of the Clergy* [*De Officiis Ministrorum*]. In: *Some of the Principal Works of St. Ambrose* (A Selected Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christina Church. Second Series. Vol. 10). <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf210/npnf210.i.html>.
- Aquinas, T. (1911-1925). *Summa theologica*. New York: Benziger Brothers.

- Aquinas, T. (2011). *Catena Aurea: St. John*. Charleston: Nabu Press.
- Aristotle. (1923). *Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle. (1976). *Nicomachean Ethics*. London: Penguin Books.
- Augustine of Hippo. (1993). *Confessions: Books I-XIII*. Indiana: Hackett Pub. Co.
- Benedict XVI. (2006). *Lecture at the University of Regensburg: Faith, Reason, and the University Memories and Reflections*. Vatican: Vatican Press. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.
- Brock, S.L. (2015). *The Philosophy of St. Thomas Aquinas: A sketch*. Eugene: Cascade Books.
- Capehart, J. (2021). Étienne Gilson: Three Stages and Two Modes of His Christian Philosophy. *Forum Philosophicum*, 26(1), 51-84.
- Clarke, N. (2015). *The One and The Many*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Gilson, É. (1937). *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. St. Louis: B. Herder Book Company.
- Gilson, É. (1956). *The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Gilson, É. (1979). *Elements of Christian Philosophy* (Revised ed.). Connecticut: Praeger.
- Gilson, É. (1993). *Christian Philosophy: An introduction*. Ontario: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Cambridge, MA: Wiley-Blackwell.
- John Paul II. (1998). *Fides et Ratio. Encyclical Letter*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- Kreeft, P. (2021). *The Greatest Philosopher Who Ever Lived*. San Francisco: Ignatius Press.
- Leo XIII. (1879). *Aeterni Patris. Encyclical of Pope Leo XIII on the Restoration of Christian Philosophy*. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html.
- Lewis, C.S. (1952). *The Great Divorce: A Dream*. London: Geoffrey Bles.
- Liddell, H.G., et al. (eds.). (1996). *A Greek-English lexicon: With a revised supplement, revised, and augmented throughout* (9th edition). Oxford: Clarendon Press.
- Löffler, W. (2013). Two Kinds of Christian Philosophy? *European Journal for Philosophy of Religion*, 5(2), 111-127. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v5i2.236>.

- Lombo, J.A., et. al. (2014). *Philosophical Anthropology: An Introduction*. Chicago: Midwest Theological Forum.
- MacIntyre, A. (2001). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Revised edition. Chicago: Open Court.
- Pieper, J. (1990). *The Four Cardinal Virtues: Human Agency, Intellectual Traditions, and Responsible Knowledge*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Pieper, J. (2006). *For the Love of Wisdom: Essays on the Nature of Philosophy*. San Francisco: Ignatius Press.
- Plato. (1990). *Theaetetus*. In: M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing.
- Plato. (1996). *The Symposium*. New York: Modern Library.
- Ratzinger, J. (2004). *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religion*. San Francisco: Ignatius Press.
- Savage, D. (2013). The Centrality of Lived Experience in Wojtyła's Account of the Person. *Roczniki Filozoficzne*, 61(1), 19-51.
- Sebastine, K.M. (2022). Methods of Practising Christian Philosophy: Stanisław Kaminski's Approach. *Forum Philosophicum*, 27(2), 51-67. DOI 10.35765/forphil.2022.2701.03.
- Wojtyła, K. (2021). *Person and Act and Related Essays*. Washington: Catholic University of America Press.
- Wolsza, K.M. (2019). *The Participation of Stanisław Kaminski in Philosophical Debates*. In: K.M. Wolsza (ed.), *Stanisław Kaminski*, 162-177. Krakow: Ignatianum University Press.

ZYRA F. LENTIJA

University of Asia and the Pacific, Manila, Philippines

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6514-242X>

zyra.lentija@uap.asia

DOI 10.21697/spch.2023.59.A.14



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

Received: 20/03/2023. Reviewed: 18/04/2023. Accepted: 24/04/2023.

MARK J. BOONE

HOW TO BE A BAPTIST PHILOSOPHER

Abstract. In this paper I will give some provisional answers to the questions how one can be a Christian philosopher rather than just a philosopher who happens to be a Christian, how one can be a Reformation philosopher rather than just a Christian philosopher who happens to be a Reformation Christian, and how one can be a Baptist philosopher rather than just a Reformation philosopher who happens to be a Baptist. A good way to be a philosopher is to, like Socrates, seek wisdom concerning spiritual good. A good way to be a specifically Christian philosopher is to, like Augustine, seek that wisdom in Jesus Christ. A good way to be a specifically Reformation philosopher is to recognize and reflect on a distinction between two inseparable spiritual goods on which we are seeking wisdom: justification and sanctification. A good way to be a specifically Baptist philosopher, taking some inspiration from the likes of Locke and Kierkegaard, is to also recognize and reflect on some signs of these spiritual goods which Baptists emphasize: resistance to the idea of a state church and believer's baptism.

Keywords: Christian philosophy; Reformation philosophy; Baptist philosophy; John Locke; Søren Kierkegaard

1. Introduction. 2. How to be a philosopher? 3. How to be a Christian philosopher? 4. How to be a Reformation philosopher? 5. How to be a Baptist philosopher? 6. First steps into Baptist philosophy. 6.1. A question in Baptist epistemology. 6.2. A question in Baptist ethics. 7. Conclusion.

1. INTRODUCTION

How can one be a Christian philosopher, rather than a philosopher who just happens to be a Christian? How can one be a Reformation philosopher, rather than a philosopher who just happens to be a Reformation Christian?¹ How can one be a Baptist philosopher, rather

1 A word on terminology. While I have no particular objection to terms like "Protestant" or "Protestantism," they may connote a reactive religious identity – nothing more than some sort of objection to Catholicism. Terms like "Reformation" and "Reformed" more easily

than a Reformation philosopher who just happens to be a Baptist? How can a philosopher's philosophizing manifest *the essential qualities* of these traditions, instead of merely being the philosophizing of someone who happens to *be* in these particular theological traditions? In this paper I will give some provisional answers to these questions. At least since the patristic era, when Tertullian asked what Athens has to do with Jerusalem, there has been a long debate on the specifics, the character, and indeed the very *idea* of Christian philosophy. My own modest contribution will be to explore the specifics of Baptist philosophy, a thus-far underexplored area of the discussion.

Perhaps, before we begin, some readers will benefit from a brief introduction to the Baptist tradition. The Baptists are one of the larger – and perhaps the largest – of the branches of Reformation Christianity. The Baptist churches, as I understand the history, originated in the 1600s both from the Calvinistic English Separatists and from the Anabaptists. The Anabaptists carried the Reformation into new theological territory by abandoning state churches and practicing believer's baptism.² To this day, these remain distinctive characteristics of Baptist churches. Another characteristic of Baptists is the Congregationalist model of church organization – a bottom-up model where churches are independent of centralized control, and themselves create and govern general conventions of churches. Thanks to missionary movements in the 1800s and 1900s, the Baptist churches have taken root in every continent.³

suggest the positive sense of the theology of the Reformation. Meanwhile, I find the term "Reformed" often used, more narrowly, to refer to the Calvinist branch of Reformation Christianity. Hence I favor "Reformation" as a general descriptor for Reformation theology or of a Christian who adheres to some version of it.

2 William Estep's book is a superb source to read on the history, categorization, theology, and legacy of the Anabaptists (see: Estep 1996).

3 For additional information on the history and characteristics of the Baptist churches, I suggest Estep 1996 as well as Hatch 1991, and Williams 2016.

Baptist scholars are not new to philosophy, although they have never enjoyed the prominence and engagement of Catholic scholars in philosophy. Many Baptist universities and seminaries worldwide have a long history of teaching philosophy (normally, I suspect, with a focus on the history of philosophy and philosophy of religion). Baptist philosophers have achieved some measure of prominence and influence, from Eric Charles Rust of Southern Baptist Theological Seminary in Louisville, Kentucky, to my own teacher, David Naugle of Dallas Baptist University as well as several philosophy faculty at my other alma mater, Baylor University.

But why should anyone care about what I have to say about Baptist philosophy? Alvin Plantinga once considered the question who he was to give advice to Christian philosophers, humbly stating: “That’s a good question. I shall deal with it as one properly deals with good questions to which one doesn’t know the answer: I shall ignore it” (Plantinga 1984, 254). I can do no better on *this* question. However, I can give three answers to a different question: Why should anyone care about how to be a Baptist philosopher? *First*, perhaps the question itself is at least interesting. *Second*, those who, like myself, *are* Baptist philosophers have reason to care. *Third*, part of my answer also applies to all *Reformation* philosophers, while another part applies to all *Christian* philosophers, and another part applies to all *philosophers*. Anyone in those categories has those additional reasons to care. Moreover, perhaps my provisional answers could help point towards answers to the corresponding questions for such philosophies as Eastern Orthodox, Catholic, Anglican, or Presbyterian. This is an exploration of the sort of Christian philosophy Christian philosophers have a responsibility to offer the world.

I have already hinted at my approach: I will give answers that apply, respectively, to all philosophers, to all Christian philosophers, to all Reformation philosophers, and, finally, to Baptist philosophers specifically. For all Baptist philosophers are Reformation philosophers, all Reformation philosophers are Christian philosophers, and all

Christian philosophers are philosophers. Accordingly, a promising approach is to work backwards: First find out how one can be a philosopher, then how a philosopher can also be a Christian philosopher, then how a Christian philosopher can also be a Reformation philosopher, and finally how a Reformation philosopher can also be a Baptist philosopher.

Note that I am not saying these are the *only* ways to be a philosopher, a Christian philosopher, a Reformation philosopher, or a Baptist philosopher. I am suggesting what I think are *good* ways. Perhaps it is possible to state necessary and sufficient conditions for being a philosopher, and then again to state such conditions for being a philosopher of a particular type. But it is not easy, and I for one do not know how to do it.⁴ An alternative method is to study exemplary cases of philosophy, or of Christian philosophy, in order to identify their salient characteristics.⁵ I will do so, and then I will consider the theological distinctives first of Reformation and then of Baptist theology to further narrow down what sort of philosophy would be appropriate to them.

Specifically, and firstly, a good way to be a philosopher is to do what Socrates did. That means using reason to seek wisdom concerning spiritual goods – meaning the goods of the soul. A good way to be a Christian philosopher is to use reason to seek that wisdom in

4 For an introduction to the whole issue of how to define philosophy, see Joll 2017. Joll gives a solid introduction to some different ways of conceiving philosophy, but does not give necessary and sufficient conditions for philosophy, nor a definition that covers only philosophers and all philosophers – say, from Confucius and Mencius to Plato and Aristotle and from Boethius to Kant and from Hegel to Plantinga.

5 This connects to Roderick Chisholm's question of how to think about a criterion for something being knowledge – do we begin with a criterion and then apply it to things we believe, or do we start with things that are knowledge and reason about them to find a criterion for knowledge? Chisholm prefers the latter approach. This parallels my approach to understanding the nature of philosophy; I would rather study paradigmatic cases of philosophy to learn what philosophy is than begin with an abstract definition of philosophy and apply it to different thinkers (see: Chisholm 1982, 61-75).

Jesus Christ. Augustine is a paradigmatic example of a Christian philosopher, but we can also connect his approach to some other notable sources on the nature of Christian philosophy: Paul Moser, Plantinga, and Étienne Gilson. A good way to be a Reformation philosopher is to recognize and reflect on a distinction between two inseparable spiritual goods on which we are seeking wisdom: justification and sanctification. And a good way to be a Baptist philosopher, taking some inspiration from the likes of Locke and Kierkegaard, is to recognize and reflect on some traditional Baptist practices that accompany these spiritual goods: resistance to the idea of a state church and striving for a regenerate church membership by practicing believer's baptism. After giving these answers I will take two cautious steps into the field of Baptist philosophy. First, I will consider a question in Baptist epistemology: What is the role of the church in the individual's knowledge of God? Provisionally, I will answer that knowing is an activity of trust in God put into action through loving those in the church. Second, I will consider a question in Baptist ethics: Does government have any legitimate role in supporting the spiritual good of sanctification? Provisionally, I will answer that it does inasmuch as it also has a legitimate role in promoting virtue. For sanctification involves virtue, and government has a legitimate role in promoting virtuous states of character, or at least in resisting vicious states of character, inasmuch as vicious states of character do that harm which it is the function of government to resist.

2. HOW TO BE A PHILOSOPHER?

Philosophy is the love of wisdom. An exemplary philosopher is Socrates, the account of whom in Plato's writings presents one who uses reason rigorously to investigate the nature of the soul and of its needs, seeking wisdom in particular on how to have a healthy soul.

Plato's *Symposium* presents Socrates as the paradigmatic philosopher, telling us what sort of *love* we are talking about. This love is the seeking, not the having, of wisdom. The desirous pursuit of wisdom craves what it lacks. Once we have wisdom, we may delight in it, but we will no longer have *eros* for it. And, of course, we must seek it using reason, tracking down, like hunters tracking down their prey (Plato 1997c, 432b-d, 1064), all the ins and outs of a question and of a possible answer. We must strive for a theory that is consistent with itself and which constitutes an orderly and unified account. "Dialectic" is the name of the final subject in the ideal liberal arts education of Book VII of *Republic*. The dialectical journey (*dialektikeb poreia*) involves the logically rigorous investigation of being, a study that leads us to wisdom (Plato 1997b, 532b, 1148). Ultimately, dialectic would lead the well-educated man to the point where he could give a thoroughly logical account of reality as the result of careful study and investigation; "for anyone who can achieve a unified vision is dialectical, and anyone who can't isn't" (Plato 1997b, 537c, 1152).

But, if we pursue wisdom in this manner, what sort of wisdom will we be seeking? Plato's writings provide several answers. On the *human* side, the wisdom we seek is the health of the soul. We are seeking to understand spiritual goods, not physical ones. In particular, we are seeking to understand what the health of the soul consists of. This is what Socrates seeks in the account of the *Apology*: "Who is an expert in this kind of excellence, the human and social kind?" (Plato 1997a, 20b, 20). We want to understand the proper function of the human being as such – of his soul and not only his body. Socrates adjures the men of Athens to pursue an understanding of this proper function, which is to say – to care for the health of their souls: "... as long as I draw breath and am able, I shall not cease to practice philosophy, to exhort you and in my usual way to point out to any one of you whom I happen to meet: Good Sir, you are an Athenian, a citizen of the greatest city with the greatest reputation for both wisdom and power; are you not ashamed of your eagerness to possess

as much wealth, reputation and honors as possible, while you do not care for nor give thought to wisdom or truth, or the best possible state of your soul?” (Plato 1997a, 29d-e, 27).

To understand the health or proper functioning or virtue – the *areteh* – of the soul is likewise the agenda of Plato’s *Republic*. The conclusion of Book I of the *Republic* is that there *is* such a thing as this *areteh* of the soul, that it is the only way to live a happy life, and that this *areteh* requires us to live justly (Plato 1997b, 352d-354c, 996-998). The rest of the *Republic* is a grand quest to examine this idea in more detail and to justify it, ultimately giving an account of the soul’s structure to justify the conclusion that justice inheres in the soul itself as its health and proper functioning.

On its *divine* side, the wisdom we seek is described in more than one way. In the *Symposium*, it is Beauty Itself: “But how would it be in our view,” asks Diotima in Socrates’ account of her instruction to him, “if someone got to see the Beautiful itself, absolute, pure, unmixed, not polluted by human flesh or colors or any other great nonsense of mortality, but if he could see the divine Beauty itself in its one form?” (Plato 1997c, 211e-212a, 494). In the middle books of the *Republic*, we seek to know the Good Itself, as a result of which we will also be able to understand justice (Plato 1997b – see especially the end of Book VI and the beginning of Book VII). It is ultimately knowledge of the Good that enables us to live rightly (Plato 1997b, 517c, 1135). Of course, it is also the proper functioning of the soul, itself a non-physical thing, to know non-physical reality. Thus it is the seeing of Beauty Itself which produces true human excellence or virtue – genuine *areteh*. In this way the divine height of wisdom connects to human wisdom at the practical, everyday level (Plato 1997c, 212a, 494).

3. HOW TO BE A CHRISTIAN PHILOSOPHER?

Now how should a philosopher who seeks wisdom on goods for the soul be, specifically, a Christian philosopher? If a philosopher, like Socrates, uses reason to pursue wisdom on the health of the soul, then a Christian philosopher is one who also does this, yet with the distinction that he is looking to find that wisdom in the person of Jesus Christ. We may look to Augustine as a role model for Christian philosophy. Augustine continues the ancient pursuit of wisdom on the health of the soul, which he continues to pursue using reason, but he looks for this health in Jesus Christ. Plato gives us advice like “Live for the soul, not the body!” in the *Phaedo* (Plato 2008), and he, Aristotle (Aristotle 1954), Epicurus (Epicurus 2004), the Stoics (see, for example, Seneca 2007 – sections 3 and 9), and Cicero (Cicero 1877, Book V) all commend the virtues as necessary for happiness. Augustine agrees. But he also recommends that we seek happiness in and through Jesus Christ – in fact, the whole Trinity! His early book *De Beata Vita* is instructive. The happy life, Augustine declares, is piously knowing the one who leads us to the truth (the Holy Spirit), the Truth itself (Christ), and the Supreme Measure itself (God the Father) (Augustine 1922b, 4.35).⁶

The pursuit of wisdom in Christ results from his own mighty pursuit of sinful souls in the Incarnation. In *Contra Academicos*, Augustine reveals that the only true philosophy is that immaterialistic system of thought touted by Plato (Augustine 1922a, 3.19.42). However, souls would not return to their own good, a love of the same non-physical world of which they are a part, without Jesus Christ’s help. Wisdom comes to us in the person of Jesus Christ, and we must follow him, beginning with faith, if we would gain the understanding we seek. Thus we all must have faith, and those of us who can

6 For more details on the themes I mention here from Augustine’s *De Beata Vita* as well as *Contra Academicos*, *De Ordine*, and *Soliloquia*, see: Boone 2016.

should add to it some growing understanding of things, learning from the metaphysical insights of the Platonists (Augustine 1922a, 3.20.43; also 1922c, 2.5.16). This sets the agenda for the entire Augustinian corpus – *Deum et animam scire cupio*, “I yearn to know God and the soul” (Augustine 1910, 1.2.7). Augustine’s *Soliloquia* illustrates the ascent towards wisdom, a prayerful exercise of reason to understand these realities we already know a little about from the truths of the faith.

Now the primary disease that infects the soul is certainly not the body, nor even an undue attachment to physical things. The real problem is *pride*. The humility of Jesus in the Incarnation is the cure; Book VII of the *Confessions* is a fine passage on this subject. In the beginning of *Confessions*, we read: *Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*; “You stir [man] that he might delight to praise you, because you have made us to yourself, and our heart is restless until it should rest in you” (Augustine, *Confessions*, 1.1.1. – translated by M.B.). That rest is only found through Jesus. “It is one thing to see the land of peace from a wooded mountaintop,” catching a partial glimpse of it, as did the Platonists, and “yet not find the way to it ...; and quite another to hold to the way that leads there,” the way made by Jesus in the humility of the incarnation which conquers the pride of the philosophers (Augustine 2006, 7.21.27). Augustine is thus seeking the same wisdom as did Socrates and the Platonists, but giving a more detailed and more Christian account of it than they did, and seeking this wisdom through Jesus the Messiah.

Other texts in Augustine on this subject include Book I of *De Doctrina Christiana* and *Letter 118*. Jesus Christ is at once the soul’s physician, its healing, and its health: He can tell us how to have spiritual health, following Him is the path to spiritual health, and spiritual health also consists in knowing Him. While the Stoics surpassed the Epicureans in thinking that the greatest good (*summum bonum*) is virtue in the soul rather than any good in the body,

and while the Platonists surpassed the Stoics in recognizing that the greatest good is *above* the soul, they all fall short of recognizing that the greatest good is the Holy Trinity, whom we know through the Incarnation of Jesus Christ.

This connects to some more recent work on the nature of Christian philosophy. Let's first take a look at Moser. I take the following to be Moser's thesis statement: "If philosophy is the love and pursuit of wisdom, *Christian* philosophy is the love and pursuit of wisdom under the authority of Christ, which calls for an ongoing union with Christ, including one's belonging to God in Christ" (Moser 2012, 2). Now this is a very Augustinian notion, but Moser is adding to our basic Augustinian sense of Christian philosophy. Consider these remarks: "The key feature of Paul's idea of 'Christ in you' is the inward agent power of Christ working, directly at the level of psychological and motivational attitudes, toward a cooperative person's renewal in God's image as God's beloved child. We may call this appeal to the inward agent-power of Christ the *Gethsemane union* approach to 'Christ in you'" (Moser 2012, 4). "A test question arises for any proposed Christian philosophy: does the philosophy uphold the importance of one's obediently dying with Christ under the guiding agent-power of God as 'Abba, Father'? If not, the philosophy misses the mark as a Christian philosophy" (Moser 2012, 8). "Gethsemane union with Christ as Lord is no mere correct belief that something about Christ is true. Instead, it calls for volitional cooperation and companionship with Christ, who empowers and guides *how* we think, not just *what* we think" (Moser 2012, 9).

Christian philosophy emphasizes union with Christ, and obedience unto death. Moser is telling us how to answer Socrates' question. Whereas Socrates could, in Plato's *Crito*, recognize that death with justice is better for the soul than injustice with life, Moser tells us that participating in *the death of Christ* is the mark of the best philosophy. We pursue wisdom on the health of the soul in Christ, but also by following him in total obedience. Some of this is also,

of course, in Augustine: Christ is the inner teacher in *De Magistro*. The *Enarrationes in Psalmos* is guided by the idea of the *totus Christus* (the “whole Christ”), the idea that the church and Christ make two persons in one body; the life of the church is joined to the life of Christ such that he gives utterance to our own prayers and takes our death and sin into himself, sharing his divine life and holiness with us in return.⁷

In *Advice to Christian Philosophers*, Plantinga argues that Christian philosophers should, first, think independently of the prevailing philosophical winds and, second, strive to have a wholistic, integrated Christian worldview, all while having the boldness and confidence of people of faith – people who really *trust* in their God! (Plantinga 1984, 255). Christian philosophers should be true to their own beliefs and do philosophy as if they have a right to those beliefs – not merely a political or legal or moral right, but an epistemic one. Christian philosophers should make it an aspect of their philosophy that they think from their own Christian beliefs, and they may do so with the confidence that this is their business as philosophers, no matter how many anti-Christian philosophers insist on keeping faith and philosophy separate.

I quite agree with Plantinga on this point, but I have to admit that he is less focused on the spirituality of Christian philosophy, on which Moser focuses – that union with Christ which is part of our pursuit of wisdom. Still, I do not see any conflict with Moser and Augustine here. To the contrary, if Plantinga is right, then his own analysis points us towards Moser and Augustine. For those very Christian beliefs on the basis of which Plantinga argues we should proceed themselves require this very spirituality.

Now of course the topic of what constitutes Christian philosophy is immense, and I confess that I have little knowledge of some of the classic debates. Briefly, and consulting a fine summary by Greg

7 For a good intro to Cameron's excellent work on this topic, see: Cameron 2005, 59-70.

Sadler (Sadler 2009), it seems that Étienne Gilson held that we need a description of the philosophies which philosophers have actually employed, not just some abstract definition. A Christian philosophy is not some ideal way of thinking, but a system of thought used by actual Christians. My account of Baptist philosophy would seem to be, at best, incomplete as judged by this criterion – I am not going to analyze Baptist philosophers in this paper. Gilson also held that faith and reason do not act separately in Christian philosophy, which is certainly something I am aiming at. Gilson initially welcomed the Augustinian and Anselmian *fides quaerens intellectum*, “faith seeking understanding,” as Christian philosophy, later rejecting its claim to be true Christian philosophy. Christian philosophy employs rigorous rational investigation, which takes place as a result of faith. It is not merely reason in service of faith, but reason and faith working together to understand whatever we learned from faith.

It seems that what I am describing is not quite the same as Gilson, but is similar – it is the rational pursuit of wisdom in and through the Christ known by faith. As we proceed, we will be interested in what sort of Christian philosophy – and Christian with a Reformation, Baptist specificity – can accept Christian theology and proceed, through reason, to understand better, in light of that theology, the goods of the soul. I think we can build on Augustine, Moser, Plantinga, and Gilson by looking at more specific versions of Christian philosophy. “A philosophy can be theistic or deistic without being Christian...,” Moser says (Moser 2012, 1). True enough! And a philosophy can be Christian without being a Reformation philosophy, or a Reformation philosophy without being Baptist.

4. HOW TO BE A REFORMATION PHILOSOPHER?

One distinctive Reformation teaching is that justification and sanctification are not the same thing. They are not *separate* – one must follow the other. But they *are* distinct. “Justification” is the word for

our being made right with God, for our being counted righteous, for our sins being washed away and forgiven. Justification is the reconciliation of sinners to God. It is God's not counting our sins against us, reckoning us to be in good standing with him, canceling the record of debt against us, forgiving our sins, seeing us as righteous because we are found in Jesus who is righteous, declaring us innocent in his divine courtroom. "Sanctification" is the traditional terminology (although not the best terminology⁸) for our becoming good, for our souls being healed, for our growth in Christlikeness, for our being conformed to the image of Christ. Justification, in the Reformation account, is a change in *God's way of looking at us*.⁹ Sanctification is a change *in us* – the process of moving closer to being as good as the Messiah in whom we are *counted* as good, of living more and more like the righteous people we are counted as. The Reformation

8 The English "sanctify" corresponds to the Greek *hagiazō*, which means to make holy or to consecrate, to set apart for God. This term is actually used in the New Testament as an alternative term for justification. Paul in 1 Cor. 6:11 tells believers they were sanctified. He uses the aorist tense, conveying a single unit of past action, for this and two other verbs. The believers were washed (from *apolouō*) and justified (from *dikaioō*) as well as sanctified. These three verbs are all describing the same thing, which Paul conceives not as a process but as a single completed past event. Eph. 5:18 describes what we now call "sanctification," ordering to be filled with the Holy Spirit, saying *plehrousthe*, a present imperative middle (or passive) verb from *plehroō*, to be filled. Since the Greek present tense connotes ongoing action, the sense is something like "be being filled with the Spirit." Similarly, Rom. 12:2 tells us: *metamorphousthe*, another present imperative middle form, from *metamorphoo*, to be transformed. It means something like "be being transformed." These verbs are describing the process of what we usually call "sanctification," although they do not suggest any obvious alternative names unless we could get used to saying "transformation" in this sense or to simply using the longer description "being filled with the Spirit."

9 See, for example, Questions 33-35 of the *Westminster Shorter Catechism* or the *Baptist Faith and Message 2000*, section IV. Calvin's *Institutes*, Book IV, chapter 14 (see: Calvin 2008) is a very clear statement on justification. I leave open the question of how Calvin uses the terminology of "sanctification," but he clearly treats justification in the manner I have described, while presenting that growth in holiness which is subsequent to it as a process.

doctrine has it that justification is complete from the moment it is applied. Justification is binary; we either do not yet have it at all, or we already have *all* of it. Sanctification, however, is a long, slow process; it comes in degrees. So they are not the *same* thing, although they are by no means separate: Everyone being sanctified has been justified, and everyone who is justified will be sanctified (at least) until the moment of his or her death. By contrast, Catholic theology, while joining Reformation theology in recognizing justification as the reconciliation of sinners to God and remission of sins, equates that reconciliation with the process of “sanctification and renewal of the interior man.”¹⁰ This teaching from the *Catechism of the Catholic Church* draws on the Council of Trent, which clarifies that justification is not only our being classified as righteous, but our being *made* righteous.¹¹ Justification, in this view, is a thing that has either begun in us or not; but, having merely begun, it is not complete; justification continues and increases in the Christian’s life of faith.¹²

Plainly, these are both spiritual goods. And, accordingly, one good way of being a Reformation philosopher must be: Recognize both of them, recognize the distinction between them, and use reason to seek wisdom on both. If a philosopher is one who, like Socrates, uses reason to pursue wisdom on the health of the soul and if a Christian philosopher is one who does the same while looking specifically to find this wisdom in Jesus Christ, then a Reformation philosopher is one who does these things while reflecting on that distinction between these two spiritual goods.

Put differently, sanctification is that spiritual good Socrates and Augustine were talking about, the health of the soul, and Reformation philosophy would recognize that it comes in large part through a life

10 *Catechism of the Catholic Church*, Part 3, Section 1, Chapter 3, Article 1, I. *Justification*.

11 The Council of Trent, Sixth Session, *Decree on Justification*, Chapter 7.

12 The Council of Trent, Sixth Session, *Decree on Justification*, Chapter 10.

of spiritual union with Christ that follows on our being joined with Christ and counted righteous along with him.

I confess that I cannot think of any straightforward role model for a Reformation philosopher *as such*. John Locke and Søren Kierkegaard are certainly in the vicinity, of course, and we will consider them shortly. Some inspiration for this way of thinking could of course come from the Reformers themselves, who see the distinction and connections between justification and sanctification. Martin Luther's theology involves the rediscovery in Paul's writings of this idea of justification as distinct from sanctification; but he never gives up the idea of the soul's ill health and desperate need for healing in Christ through sanctification. Similar, John Calvin's theology explores the connections between the soul's forgiveness and its healing. With the idea that regeneration of the soul precedes conversion, Calvin implies that some degree of life and health in the soul is required if we are to accept the free gift of justification in Christ. A growth in holiness accompanies faith – a healing of the soul through which sinful desire is eradicated and we learn to love God properly.¹³

5. HOW TO BE A BAPTIST PHILOSOPHER?

How, then, can a philosopher with these Reformational distinctives also be a Baptist philosopher – not merely a Reformation philosopher who happens to be Baptist? Central to Baptist theology and tradition are the recognition of two practices that accompany these distinct but inseparable spiritual goods.¹⁴ First, there is resistance to the idea of a state church, since justification cannot be forced onto one man

13 Among the good sources on these matters I would suggest Calvin's *Institutes of the Christian Religion*, Book III, chapters 3 and 14 (Calvin). Also Saarnivaara 2005, chapter 1. While offering no opinion on Saarnivaara's overall contributions to Luther studies, my working understanding is that his analysis of the difference between Augustine and Luther in chapter 1 is at least largely correct.

14 A useful introduction to these matters, if somewhat polemical in style, is Verduin 2001.

by another man (although some degree of spiritual healing may be forced on my soul without my full consent). Second, there is the policy of striving to have a regenerate church membership by practicing believer's baptism (i.e., baptizing professing believers and not others, particularly infants), since justification cannot be chosen for me by my parents. These are defining components of Baptist thought.

Since these are distinct theological characteristics of a Baptist, one distinct characteristic of the Baptist variety of a Reformation philosopher is that he will recognize these practices, and that his philosophy will reflect on them. If a philosopher is one who, like Socrates, uses reason to pursue wisdom on the health of the soul; if a Christian philosopher is one who does the same while looking specifically to find this wisdom in Jesus Christ; and if a Reformation philosopher is one who does these things while accepting and reflecting on the distinction between justification and sanctification; then a Baptist philosopher is a Reformation philosopher who also attends to believer's baptism and resistance to a state church, analyzing them, or other things in light of them, as part of his reasoned seeking of wisdom.

Of course, this sort of project might draw both insight and inspiration from the modern sources of these ideas: theologians like Balthasar Hubmaier and the Anabaptist tradition in general.

But what about Baptist *philosophy*? What precedent is there for this? I notice two sources of inspiration for Baptist philosophy in the western philosophical canon. While not exactly Baptist themselves, John Locke and Søren Kierkegaard are philosophers who engage in the sort of reflection in which a Baptist ought to engage (although focusing on resistance to the idea of a state church, not on believer's baptism).

Locke's argument for separation of church and state in the *Letter Concerning Toleration* presumes the Reformation idea that favor in the eyes of God is an all-important spiritual good (Locke

2002, 140-141), and from time to time connects to the Anabaptist tradition.¹⁵ The reason the church has no business coopting the power of the state is that God grants us justification in return for sincere faith alone, a goal the state cannot hope to support through force. Hence the New Testament's exclusive commendation of strictly non-violent means of conversion. (Curiously, Locke ignores the importance of sanctification, which, being the health of the soul, might possibly be something that force *can* hope to support to some extent. This, I suspect, is one vulnerable point in his argument. We will return to this later.)

Kierkegaard writes powerfully on the need for the individual to know God for himself, independent of the mediation of a state church. The most moving book (of many) is, perhaps, *Fear and Trembling* (Kierkegaard 2013). This book is written by Kierkegaard under the pseudonym Johannes de Silentio; or, more precisely, Kierkegaard invented the personality of de Silentio and wrote a whole book in his name! de Silentio, representing a Hegelian philosophy that cannot make sense of genuine Christian faith, observes that all interaction with God is supposed to be mediated through universal humanity; God is a God we all know together, through our own common reason and labor. But biblical faith, as exemplified by Abraham, has a lone individual meeting of God apart from the human community. This cannot but appear paradoxical to one who, like de Silentio, thinks in Hegelian terms – the idea that the individual knows God directly and apart from the social order is astonishing! (In one of many interesting Kierkegaardian subtleties, Kierkegaard was himself a faithful member of the Danish Lutheran church. Evidently, he thought there was no need for him to *leave* the state church; but

15 For example, see his remark that state persecution of religious dissent is more contrary to the Gospel than is “any conscientious dissent from ecclesiastical decisions, or separation from public worship, whilst accompanied with innocence of life” (Locke 2002, 116).

the state church nevertheless fails to be any kind of substitute for knowing God for yourself. But we will return to this issue shortly.)

In summary, I suggest that a philosopher ought to seek wisdom on the health of the soul; that a Christian philosopher ought to seek wisdom on the health of the soul in Jesus Christ; that a Reformation philosopher ought to seek wisdom on the twin spiritual goods of justification and sanctification; and that a Baptist philosopher ought to seek the same wisdom with attention to the idea that we should resist a state church and should strive for a regenerate church membership by practicing believer's baptism.

The idea here is not merely to talk about theology as dealing with Baptist philosophical questions. The goal of Baptist philosophy is to have faith and reason working together in pursuit of wisdom – and a Baptist faith specifically. Like Augustine, it would look for Egyptian gold from other philosophers; like Anselm, it would carefully develop ideas to see where they lead; like Aquinas, it would make distinctions, explain things, and do its best to banish confusion. The general idea of this philosophy is to accept Baptist theology and proceed to better understand through reason both it and anything else on which that theology may cast some light.

6. FIRST STEPS INTO BAPTIST PHILOSOPHY

What specific questions might a Baptist philosopher try to answer? For one thing, he could use philosophical tools wherever helpful to explain the things we have already been talking about: Where can we find wisdom? What is the health of the soul? How does Jesus heal the soul? What is justification, what is sanctification, how are they connected, and how are they different? What does baptism of professing believers symbolize, and what precisely is the correct relationship of the church and the state? Perhaps theology and the preexisting philosophical tradition have not yet fully answered these questions, and maybe a Baptist philosopher could find some work to do here.

All the same, I propose two somewhat more specific questions that I think merit the attention of a distinctively Baptist philosophy: an epistemology question inspired by Kierkegaard and an ethics question inspired by Locke. First, if we are supposed to know God by ourselves, what role does the church play in that knowledge? Second, does the government have any business supporting our sanctification? These are the sorts of questions the Baptist community has a need to ask. Plantinga correctly observes that “the Christian has his own questions to answer,” as well as “his own starting point in investigating these questions” (Plantinga 1984, 262). These are good questions for a Baptist, and I will suggest starting points in investigating them which are appropriate to Baptist thought. Or, put differently, here are some ways a person holding Baptist convictions might think through these questions.

6.1. A QUESTION IN BAPTIST EPISTEMOLOGY

Let’s look at an epistemology question inspired by Kierkegaard, relating both to believer’s baptism and to resistance to a state church. Since the individual needs to know God for himself, what role does the church play in the knowledge of God? I will suggest more than one answer, but my main, if provisional, answer is simply this: Knowledge of God is an activity that closely involves the church, for the biblical idea of the knowledge of God involves belief in God put into action through the love of one another in the church.

Now this is a subtle topic. For example, Reformation theology recognizes the infallibility of the Bible in agreement with such sources in the Catholic tradition as Augustine,¹⁶ Aquinas,¹⁷ and Vatican II,¹⁸ but also teaches *Sola Scriptura*, the doctrine that the Bible is

16 Among other examples, Augustine 2006 (12.18 and 13.29).

17 See, for example, Aquinas 1947 (Prima Pars, Question 1, Article 8, Reply to Objection 2).

18 *Dei Verbum*, Chapter III.

the *only* infallible authority. But nothing prevents a Reformation Christian from recognizing the church as a reliable, even a necessary, authority. I recognize that myself. But whether the church is an authority, and what kind of authority, is not the question. Nor is this particular Kierkegaardian question asking the sort of thing analytic epistemologists might ask: What sort of justified or warranted true belief is knowledge of God, how do we avoid any trouble from Gettier cases in crafting a definition of this knowledge, and what role does the church play in whatever is the process by which our beliefs about God achieve this epistemic status? The Kierkegaardian question I have in mind here is more along these lines: In the individual believer's encounter with God, what role does the church play? The question might almost be mistaken for a brand-new one; the idea of knowledge employed by the question has some resemblance to North American evangelicals in the last hundred years talking about your personal "walk with the Lord," or the visiting pastor in the undergrad chapel service reminding all the students at the Baptist university to be sure they have a personal relationship with God!¹⁹ However, the kind of knowledge we are talking about is much, much older; it is the Hebraic idea of knowledge, knowledge as a practical and personal activity, a relationship with another person.²⁰

So the question, then, is: If we must know God individually and for ourselves, exactly what is the role of the church in this knowledge? This is the sort of question a Baptist would naturally have a use for: Baptists tend to think of the act of saving faith in Christ as one each individual believer must do for himself; Baptists emphasize this through the baptism ritual, which we only do for the professing believer; Baptists have historically emphasized this, also, through

19 When I was in undergrad, it seemed like this was indeed the standard message of visiting chapel preachers.

20 A recent work of philosophy, still unexplored by me but promisingly exploring this idea, is Meek 2011.

their resistance to a state church, thinking that no one can make that faith decision for me. Since we supposedly enter the church as people who have already known God, what role can the church we are not yet a part of play in that knowledge of God?

There may be some guidance, or at least some promising future research, available in the life of Kierkegaard. While Kierkegaard strongly emphasizes the need for the individual to know God for himself, he reveres the fathers of his own faith, from the Apostles and the Church Fathers down through Luther to his own father's pastor, Bishop Mynster. Since his own tradition is a state church tradition, perhaps these priorities exist in a state of some tension in Kierkegaard's own life. He was willing to *critique* the state church, but it seems this critique did not overrule his reverence for the faith of his fathers. Or, alternatively, perhaps we should merely say that this critique targeted some aspect of his church, but one that he took to be open to the possibility of reform through a spiritual renewal of faith and practice – *semper reformandi*. In any case, it seems that Kierkegaard's emphasis on knowing God for oneself did not, in his view, require abandoning the state church.

But what actually *is* the role of the church in my *knowing* God in this way? I can suggest two relatively simple answers, which I think must be part of the truth, followed by what I take to be a better answer. (And perhaps there are other answers as well.)

First, the church can certainly lead me up to this encounter with God. It testifies to the importance of my repenting before God, giving evidence from reason, experience, and the Scriptures and helping us believe and know that this is a thing I should do. Here is one place where a good bit of the contemporary analytic philosophical tradition is quite relevant. Analytic philosophy could clarify the role of a community in bringing about the conditions for a warranted true belief which is not a Gettier case.

Second, even if the encounter with God – the salvific interaction with God – takes place on an individual basis, it still leads us

to a community with others who have had the same experience. Thus Carl Vaught, a philosopher who died a member of Dayspring Baptist Church in Waco, TX, observed in considering Kierkegaard's *Fear and Trembling*. Perhaps Abraham is indeed the lone individual acting on his faith in God, no one able to help him make the encounter. Nevertheless, after he and Isaac have both been through their respective faith experiences, they are no longer solitary individuals; they form a community of those who have stood alone in faith before God! (Vaught 2004, 36-37). Similarly, Baptist theology teaches that an individual who has professed faith in Christ must be baptized and join a church of Christ-following Christians.

But I think a third, and better, answer would be in order. We have to remember what faith itself actually is. Faith is not merely a belief, but an action. Rather, faith is belief *put into* action. Any number of biblical passages and themes are relevant to this insight. Every Old Testament story of faith is a story of action. Noah believes, and he builds a huge boat. Naaman believes, and he bathes in the Jordan. New Testament faith is not mere inner belief, but inner belief expressed in action, the first step of which is a public profession sealed with baptism. Paul is no exception, preaching faith *with* repentance (Acts 20:21). James says faith must be shown by works. Even the Greek *pistis*, when we consider those of its aspects which are lost by rigidly translating it as "faith," tells us something. Faith, in New Testament Greek, is *trust*. But what is trust without action? *Pistis* is also *faithfulness*. There is no biblical faith without a *life* of faith, except perhaps in the highly unusual case of faith begun at the point of death.

The second clause of Hebrews 11:1 helps to clarify. Faith is the *elegchos* of unseen *pragmaton* (a genitive plural, from *pragma*). This means it is the reproof required by these unseen *pragmata* ("*pragmata*" being the nominative plural of *pragma*). These *pragmata* are not the object of faith, as we might imagine in a simple faith-as-belief model – with the *pragmata* as passive objects, faith performing

on them the operation of belief. The reverse would be nearer the truth: The *pragmata* are the unseen deeds of Christ described in Hebrews 10, and *they* are performing *on us* the operation of faith. For these deeds impose on our lives a certain reproof. Faith is that *elegchos*, that reproof. It is the reproof of the unseen deeds of Christ. Faith is the change in our lives which is the necessary response to the deeds of Christ.²¹

And what has this to do with the part the church plays in the individual's knowledge of God? Simply this: That life-change is meaningless apart from the church. The church is the context in which the changed life is lived out. What's more, the church is itself a living community the very life of which *is*, in and of itself, the activity of this changed life. Paul's letters testify again and again to these truths. "For you were called to freedom, brothers. Only do not use your freedom as an opportunity for the flesh, but through love serve one another" (Gal. 5:13). "Love one another with brotherly affection. Outdo one another in showing honor" (Rom. 12:10). "Owe no one anything, except to love each other, for the one who loves another has fulfilled the law" (Eph. 13:8).

Good deeds do not earn God's favor – not for sinners such as we with grievous sins in our ledger, and unable to do these good works in any case. Still, there is no faith apart from action, and no action apart from the life of the church. And, since this faith is itself the relationship with God by which each of us may know God, it seems that knowing God is, even for the individual, a largely communal business. An individual needs his own faith, but we know God together in the life of faith.

These are my provisional answers to our epistemological question. And can this be called *Baptist* philosophy? My tentative answer is: Why not, as long as we are, in a Baptist mode, seeking wisdom on

21 For additional analysis of this verse and its connection to other New Testament passages, see: Boone 2020, 133-146.

these spiritual goods? But further connections to philosophy are certainly available. Dru Johnson says: “But in Genesis 2, the decided difference between knowing about and knowing is that proper knowing seems to be revealed in sacramental engagement, where one acts in accordance with what one knows” (Johnson 2014, 36).

Johnson’s scholarship is, no doubt, a good place to go for a proper look at the biblical idea of knowing – that knowing which is deeper, more personal, more about a good life lived, and more about a relationship than the standard analytic philosopher’s justified or warranted true belief with some clever scheme for avoiding getting in trouble with Gettier cases. Johnson’s work also draws out the connections to philosopher of science Michael Polanyi. While I leave Polanyi to the experts, I can draw out a connection to William James. James says in *The Will To Believe* that “The maximum of liveness in an hypothesis means willingness to act irrevocably. Practically, that means belief; but there is some believing tendency wherever there is willingness to act at all” (James 1912, 3). James is describing that character of a proposition, or rather of a proposition’s relation to a person, of being believable, and this remark captures his pragmatic approach to belief. What it means for a belief to be believed is that we *act* on it. In Footnote 4 of the same talk, James states that “belief is measured by action.” On a Jamesian philosophy there is no religious belief without religious action. This, I think, is a healthy corrective to any tendency – whether in modern philosophy, Reformation religion (which, I confess, sometimes makes this mistake), or elsewhere – to categorize faith as merely some mental act of agreement. True faith, like any meaningful belief, is lived out.

And, of course, the nature of the belief is expressed in the nature of the corresponding action. Christian faith is, therefore, Christian action, which means *belief lived out in the context of the church*. So that belief by which the individual knows God must involve the church.

Thus our first foray into Baptist philosophy. The Augustinian approach to philosophy is that of believing in order to understand

– Anselm’s *fides quaerens intellectum*, “faith seeking understanding.” In this mode of philosophy, the Baptist philosopher accepts that the Bible is telling us correctly what it means to know God. He can then seek to understand how that knowing works in relation to the church, and can use some philosophical insights to understand it better. Borrowing the ancient analogy for the use of philosophy in service of Christian faith, James is a source of Egyptian gold here. He gives us some tools we can use to understand our faith, serving, in relation to Baptist epistemology, the role which Platonism serves in Augustinian metaphysics.

6.2. A QUESTION IN BAPTIST ETHICS

A question in Baptist ethics, inspired by Locke and relating closely to the Baptist suspicion of a state church, is whether government has a legitimate role in supporting sanctification. Locke’s own position is that the government does not have a legitimate role in seeking spiritual good, but he focuses on justification alone. After clarifying Locke, I will give a cautious affirmative answer based on non-atomized views of human nature: Since virtue is beneficial and vice harmful, and since government has a legitimate role in preventing harm, it also has a legitimate role in promoting virtue, or at least in resisting vice. And virtue is a spiritual good, and a part of sanctification.²² In asking this question we are seeking wisdom on the spiritual good of a well sanctified, healthy soul as such a soul is understood in Baptist theology; and we may, in philosophical fashion, give a rigorous logical analysis of the question leading to a provisional answer.

Now Locke argues that the church should not use the state’s tools in her pursuit of spiritual good, and his argument rests on fitting means to ends. The church is seeking the eternal good of God’s favor

22 N.T. Wright makes a superb case for this in *After You Believe: Why Christian Character Matters* (Wright 2010).

(Locke 2002, 120). This can be won for oneself by “Faith only and inward sincerity” (Locke 2002, 131), and promoted only through persuasion rather than force. (I am persuaded that Locke is under some influence from the Anabaptists, but that is a topic for another time.)

We have to be careful with this question. Locke objects to the government, in a misguided effort to get more people to heaven by flexing its earthly muscles, telling us which church is correct and enforcing its decree. Locke’s premise that faith and inward sincerity are necessary for forgiveness of sins, and for a ticket to heaven, provides some solid support for his view that the state should not try to help people choose the right way to heaven. We may agree with him on this as well as agree that the government should (as in American law) not establish an official church, and that it should not force its view on the populace (as in both British and American law). However, Locke still seems to be missing something important, at least from a Reformation perspective: Virtue is also a spiritual good, a good of the soul. Thus we may agree with Locke’s conclusions on religious toleration and yet disagree with part of his reasoning: Not all spiritual goods come by means of “faith only and inward sincerity.” *Virtue* doesn’t. Note how Locke, relying on a forensic understanding of spiritual good, excludes a medical understanding: “But, after all, the principal consideration, and which absolutely determines this controversy, is this: Although the magistrate’s opinion in religion be sound, and the way that he appoints be truly Evangelical, yet, if I be not thoroughly persuaded thereof in my own mind, there will be no safety for me in following it. ... I may be cured of some disease by remedies that I have not faith in; but I cannot be saved by a religion that I distrust and by a worship that I abhor” (Locke 2002, 131).

Now the Reformation prefers a forensic model of *justification* to a medical one: We are made right with God when God, as righteous judge, declares us innocent in his lawcourt – not when God, as divine physician, heals our souls of sin. Nevertheless, that healing

does happen on the Reformation model – we call it sanctification, not justification. Locke here sticks with the forensic model of spiritual good, that attainable by faith, and explicitly sets aside the medical. He is using an attenuated version of Reformation theology, and the crucial point for our immediate purposes is only this: *Virtue*, as a spiritual good and an aspect of sanctification, does *not* depend on “faith only and inward sincerity.” No matter how much it may indeed depend on faith and inward sincerity, it is *also* a habit of mind and life that is amenable to social and legal influences! Locke, earlier in the *Letter Concerning Toleration*, argues that “the care of souls is not committed to the civil magistrate any more than to other men” because the care of souls is the province of a religion which cannot rely on force, which is the sole means available to the magistrate (Locke 2002, 118-119).²³ However, this whole argument presumes that the phrase “the care of souls” refers only to the means of their finding favor with God, leading to a happy eternity. But this is not correct. *Contra* Locke, the cultivation of virtue is *also* a part of the care of souls.

So does the government have a proper role in supporting virtue, which contributes to our sanctification? If we resist a state church, must we also resist such a notion? No doubt any role of government in cultivating virtue would be less than our own personal efforts to be virtuous, the influence of families, the instructions of the local church, the training of religious education, and so on. But is government not to promote virtue *at all*? And, if it is, how should it do so? And need its promotion of virtue be guided by any particular religious perspective?

I can suggest only a provisional, and partial, response, perhaps not even *quite* so much as an answer: Even if we accept that proposition of classical liberalism that government may only enforce morality to the point of preventing harm, we may still reasonably conclude

²³ See also the briefer introduction to this idea at the beginning of the text (Locke 2002, 115).

that *some* level of the promotion of virtue is a legitimate exercise of government insofar as *virtue is itself necessary to prevent harm*.

Rooted in classical liberalism, and central to most forms of libertarianism, is the principle that the government may not restrict human freedom except to prevent harm – particularly harm done to other people.²⁴ In this view, government may not support virtue at all except insofar as this is a side-effect of preventing harm. People are just a tiny bit closer to virtue and further from vice when they are not allowed to steal, rape, murder, and so on.

And, of course, on this view, the government avoids all specific religious perspectives, except incidentally where they also overlap with the prevention of harm. Thus we associate this idea with the separation of church and state.

In tension with this principle is the idea that government should promote a more robust vision of the good life, up to and including the application of some religious perspectives on the good life. For example, although many give reason-based arguments for traditional views on heterosexual marriage, abortion, and so on, faith-based arguments are also made. “God made them Adam and Eve, not Adam and Steve,” as the trite phrasing used to go. Or some may argue, as Locke does in his *Second Treatise of Government*, that all human beings have rights – to life, liberty, or what-have-you – and that the basis for these rights is our having been given them by God, or our being made in the image of God. Or, for a third example, appeals to the religious requirement to care for the poor are sometimes given as reasons for government welfare programs.

But suppose we do a little philosophy here. This would put us nearer to an answer to this question, for we would find abundant arguments that harm actually comes through any number of immoral behaviors. This philosophy would involve some metaphysics, but even more so ethics. Some familiar ideas to students of philosophy would

24 See, for example, John Stuart Mill, *On Liberty*, chapter 1 (Mill 2001).

get the job done, and before going any further a quick survey would be in order. Aristotelian ethics gives us the idea that the human being has a proper function. We all understand the idea that the human *body* has a proper function – the activity of a healthy human body. With Aristotle we are talking about the human being *as such*, not *just* the human body. The body is only part of us, and a lesser part than the soul. Aristotle, picking up where Socrates and Plato left off, understands the proper function of the soul as a mental, psychological, spiritual, and social activity.²⁵ Confucianism also understands the human person in terms of proper function, with a more obvious emphasis on the *social* aspect; Confucius also puts less emphasis than Aristotle does on a metaphysics that can explain his ethics. In another connection between western and Chinese philosophy, Mencius, another great Confucian philosopher, presents morality – including the proper treatment of others – as the necessary condition for one’s own flourishing and happiness.²⁶ The morally right in my treatment of others is also what’s useful *to me*. This is the central conclusion, in fact, of Plato’s *Republic*. The idea turns up also in the argument of the Stoic philosopher Panaetius that the honorable is the useful, which motivates Cicero’s *De Officiis*, inspiring church father Ambrose of Milan to write *De Officiis Ministrorum*, arguing that Cicero’s moral teachings were already in the Bible. William James later defends the idea that the good and true are also the useful, giving his book *Pragmatism* the subtitle *A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Finally, there is also positive psychology, a research program in contemporary psychology which aims to study the good life empirically and pave the way to greater human flourishing. Martin Seligman, after playing a key role in the founding of positive psychology (Seligman 1998), went on to consider a traditional list

25 A fine introduction to this concept is MacIntyre 1981.

26 See: *Mencius*, Book I.

of virtues – wisdom, courage, moderation, justice, humanity, and transcendence – as keys to the good life (Seligman 2002).

These traditions and ideas all have in common the notion that there is a good life for a human being, that we have certain obligations to ourselves and others, and that self-interest and our obligations converge. Virtue is what leads to the good life.

And so, I suggest, it is possible to join the classical liberal idea that government may only intervene on behalf of virtue if doing so prevents harm with a non-atomized view of human nature according to which harm results in many ways, as a matter of course, from non-virtuous behavior. The government may, thus, have some real role in, indirectly, promoting sanctification by means of promoting virtue in order to prevent harm.

Perhaps all positions carry some danger or other. *This* one does. We rightly fear the tyranny of a government that promotes virtue, especially when it's *someone else's* view of what is actually virtuous. I have no solution to this potential problem, although I can offer some clarifications that may serve to lessen this concern. I am not suggesting that anyone's idea of virtue should be backed up by the full force of government once he and his cohorts win an election. I am only suggesting that, in principle, it is permissible for government to prevent harm by promoting virtue, or at least by restraining vice. This should be done cautiously, bearing in mind the danger of tyranny. Probably, the default setting should be *not* to do it, and to do it only when a demonstration of harm is available. Moreover, if it must be done, then when 'tis done, 'tis well 'twere done at the local level of government. The *principle* is all I'm getting at. And that principle must surely be correct, for the alternative is a world where very harmful vices and sins receive no governmental restraint at all on the grounds that they do no direct and obvious harm to anyone not partaking of them, or to no one at all, according to some atomized view of human nature. Pornography comes to mind as one possible

example, along with adultery, frivolous divorce, suicide, and harmful indulgence in addictions to gambling or mind-altering drugs.

But *whose* idea of virtue, and *which* rules to promote it, would I actually recommend? And what sort of argument for harm should count as a satisfactory demonstration? In particular, need a governmental promotion of virtue be guided by any particular religious perspective? I can, again, give a provisional answer: *Sure! Why not?* Religion can help to inform us of what is harmful – and this without any such thing as a state church. Isn't that largely the point of all the old religious teachings about the Golden Rule, love of God and neighbor, marriage, honesty, humility, almsgiving, and so on? Religion is responsible for sharing these insights with a hurting world, and I see no reason why government alone among all the world's hearers should not listen. Religion has a place alongside philosophy, psychology, economics, and the sciences in the pursuit of knowledge concerning what precisely is beneficial, what precisely is harmful, and what rules should promote the one and resist the other, and government should at least take these views into consideration.

7. CONCLUSION

Reflections on just what makes Christian philosophy are varied and rich, and so likewise should be reflections on what makes Baptist philosophy specifically. All the same, I propose that that very specificity is part of the answer, and I take from historical sources such as Socrates, Augustine, the Reformers, Locke, and Kierkegaard a model for thinking through the question just what Baptist philosophy *is*. It is a type of Reformation philosophy, which is a type of Christian philosophy, which is a type of philosophy. It is a variety of the pursuit of wisdom, a variety that seeks wisdom concerning spiritual good in Christ while recognizing and reflecting on the distinction between justification and sanctification as well as some Baptist signs of this soteriology: believer's baptism and resistance to a state church. I suggest

that one interesting question in Baptist philosophy concerns the role of the church in the individual's faith encounter with God, and in my own efforts to pursue wisdom Baptistly I have suggested that the church is itself the context in which is lived out that faith which constitutes our knowledge of God. I suggest that another interesting question in Baptist philosophy concerns the role of government in sanctification, and I have suggested that it does have some role; without promoting a state church, the government's legitimate interest in preventing harm justifies its promotion of virtue, or at least its resistance of vice, which contributes to sanctification. If, like Socrates, we are striving to give a logically rigorous account of matters pertaining to the soul; and if the matter we are investigating arises from Baptist teaching on these matters; then I suggest that that investigation is a form of Baptist philosophy.

"Of making many books there is no end; and much study is a weariness of the flesh" (Ecc. 12:12). Neither will there be a final end to any of the questions we have considered here. However, as we often find in philosophy, and even in theology, even when we have the right answer, a complete understanding of it will take more work. Thus we philosophers must keep at it (at least) until the Lord returns, always seeking a fuller understanding of the wisdom of Christ. I hope that my framing of these questions and suggested answers will be a small step in the direction of that wisdom. I have presented, to my knowledge for the first time, an account of what it means to be a Baptist philosopher, helping to clarify important questions concerning the nature of Christian philosophy. However, there is still a great deal of work to do clarifying Baptist and other varieties of Christian philosophy. One significant limitation of this research is its lack of a close look at the work of those philosophers who are Baptist to see to what extent it manifests the characteristics of Baptist philosophy I have described, or to see what other characteristics they may exhibit. In addition, the work of pursuing wisdom in the manner I have described must continue with further investigation

of the questions I have identified in Baptist epistemology and Baptist ethics, as well as other questions in Baptist philosophy. There is a good deal more to research on the question, and in the field of, Baptist philosophy.²⁷

BIBLIOGRAPHY

- Aristotle. (1954). *Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press. <https://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.html>.
- Augustine. (1910). *The Soliloquies*. <https://oll.libertyfund.org/title/cleveland-the-soliloquies>.
- Augustine. (1922a). *Contra academicos libri tres*. In: Augustine, *Contra academicos libri tres. De beata vita liber unus. De ordine libri duo*. <https://archive.org/details/sanctiaureliaugu00auguoft>.
- Augustine. (1922b). *De beata vita liber unus*. In: Augustine, *Contra academicos libri tres. De beata vita liber unus. De ordine libri duo*. <https://archive.org/details/sanctiaureliaugu00auguoft>.
- Augustine. (1922c). *De ordine libri duo*. In: Augustine, *Contra academicos libri tres. De beata vita liber unus. De ordine libri duo*. <https://archive.org/details/sanctiaureliaugu00auguoft>.
- Augustine. (2006). *Confessions*. Indianapolis: Hackett.
- Baptist Faith and Message 2000*. <https://bfm.sbc.net/bfm2000/>.
- Boone, M.J. (2016). *The Conversion and Therapy of Desire: Augustine's Theology of Desire in the Cassiciacum Dialogues*. Eugene: Pickwick.
- Boone, M.J. (2020). Blessed Are Those Who Have Not Seen and Yet Have Known By Faith: Knowledge, Faith, and Sight in the New Testament. *Evangelical Quarterly*, 91(2), 133-146.
- Calvin, J. (2008). *Institutes of the Christian Religion*. New York: Audubon Press. <https://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.toc.html>.
- Cameron, M. (2005). *Totus Christus* and the Psychology of Augustine's Sermons. *Augustinian Studies*, 36(1), 59-70.
- Catechism of the Catholic Church*. (1992). https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.

²⁷ I am grateful to a blind reviewer for *Studia Philosophiae Christianae* for several helpful suggestions.

- Chisholm, R. (1982). *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cicero. (1877). *Tusculan Disputations*. New York: Harper. <https://www.gutenberg.org/files/14988/14988-h/14988-h.htm>.
- Epicurus. (2004). *Letter to Menoecus*. Adelaide: University of Adelaide Library. <https://classics.mit.edu/Epicurus/menoec.html>
- Estep, W. (1996). *The Anabaptist Story: An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hatch, N. (1991). *The Democratization of American Christianity*. New Haven: Yale University Press.
- James, W. (1912). *Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* [1897]. London: Longmans.
- Johnson, D. (2014). *Biblical Knowing: A Scriptural Epistemology of Error*. Cambridge: James Clarke.
- Joll, N. (2017). *Metaphilosophy*. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/con-meta/>.
- Kierkegaard, S. (2013). *Fear and Trembling* [1843]. Start Publishing LLC.
- Locke, J. (2002). *The Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration* [1689]. New York: Dover.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Meek, E.L. (2011). *Loving to Know: Covenant Epistemology*. Eugene: Cascade Books.
- Mencius*. (2011). P.J. Ivanhoe (ed.). New York: Columbia University Press.
- Mill, J.S. (2001). *On Liberty* [1859]. Kitchener: Batoche Books.
- Moser, P.K. (2012). *Christ-Shaped Philosophy: Wisdom and Spirit United*. Evangelical Philosophical Society Web Project: Christ-Shaped Philosophy. Evangelical Philosophical Society. <https://www.epsociety.org/articles/christ-shaped-philosophy-wisdom-and-spirit-united/>.
- Plantinga, A. (1984). Advice to Christian Philosophers. *Faith and Philosophy*, 1(3), 253-271.
- Plato. (1997a). *Apology*. In: J.M. Cooper (ed.), *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett.
- Plato. (1997b). *Republic*. In: J.M. Cooper (ed.), *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett.
- Plato. (1997c). *Symposium*. In: J.M. Cooper (ed.), *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett.
- Plato. (2008). *Phaedo*. <https://www.gutenberg.org/files/1658/1658-h/1658-h.htm>.

- Saarnivaara, U. (2005). *Luther Discovers the Gospel: New Light upon Luther's Way from Medieval Catholicism to Evangelical Faith*. St. Louis: Concordia.
- Sadler, G. (2009). *Christian Philosophy: The 1930s French Debates*. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/christian-philosophy-1930s-french-debate>.
- Seligman, M. (1998). The President's Address. APA 1998 Annual Report. *American Psychologist*, 54, 559-562.
- Seligman, M. (2002). *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. New York: Simon and Schuster.
- Seneca. (2007). *De vita beata*. <https://www.intratext.com/X/LAT0079.HTM>
- St. Thomas Aquinas. (1947). *Summa Theologica*. New York: Benziger. <https://www.ccel.org/a/aquinas/summa/home.html>.
- The Council of Trent. (1848). London: Dolman. <https://www.papalencyclicals.net/councils/trent.htm>.
- The Holy Bible. English Standard Version*. <https://www.esv.org/>.
- Vaught, C.G. (2004). *Metaphor, Analogy, and the Place of Places*. Waco: Baylor University Press.
- Verduin, L. (2001). *The Reformers and Their Stepchildren*. Paris, AR: Baptist Standard Bearer.
- Westminster Shorter Catechism*. <https://www.westminsterconfession.org/resources/confessional-standards/the-westminster-shorter-catechism/>.
- Williams, M.E. (2016). *Witnesses to the Baptist Heritage: Thirty Baptists Every Christian Should Know*. Macon, GA: Mercer University Press.

MARK J. BOONE

Hong Kong Baptist University, Kowloon, Hong Kong

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5766-6266>

platoandaugustine@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2023.59.A.15



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

Received: 20/03/2023. Reviewed: 18/04/2023. Accepted: 24/04/2023.

JANINA BUCZKOWSKA, JAN KROKOS, ANNA LEMAŃSKA, ADAM ŚWIEŻYŃSKI

CZY FIZYKA WSKAZUJE NA ISTNIENIE TRANSCENDENCJI? DYSKUSJA WOKÓŁ KSIĄŻKI *FIZYK W JASKINI ŚWIATÓW*¹

Streszczenie. Profesor Krzysztof A. Meissner proponuje obraz transcendencji wynikającej z poznawania świata przez fizykę, która oznacza świat uniwersalnych i niezmiennych praw przyrody. Czy tego rodzaju wypowiedzi są uprawnione na gruncie fizyki, czy też należy uznać je za określony pogląd filozoficzny? Czy istnienie praw przyrody wskazuje na istnienie jakiejś transcendencji? Publikacja jest zapisem dyskusji wokół książki: Krzysztof A. Meissner, *Fizyk w jaskini światów* (rozmawia Jerzy Sosnowski), (Biblioteka Więzi, tom 389, Warszawa 2023), która to dyskusja odbyła się 25 marca 2023 roku w Instytucie Filozofii UKSW w Warszawie w ramach spotkania Katedry Filozofii Przyrody.

Słowa kluczowe: fizyka; transcendencja; filozofia nauki; filozofia fizyki; platonizm

Profesor Krzysztof A. Meissner² w swoich wypowiedziach proponuje obraz transcendencji, wynikającej z poznawania świata przez fizykę. Transcendencja, o której mówi, nie oznacza Absolutu-Boga, lecz świat uniwersalnych i niezmiennych praw przyrody, które są przez niego rozumiane na kształt platońskiego świata idei. „(...) skoro fizyka tłumaczy skomplikowany i wielowymiarowy świat przez piękne, eleganckie i proste prawa, a te prawa, jak w platońskiej jaskini, nagle oświetlają mi rzeczywistość w sposób zupełnie inny niż codzienny, wprowadzając inne byty, które są u podłoża tego, co widzę – to dla mnie jest niemal oczywiste, mogę powiedzieć, nawet pewne, że jakaś transcendencja istnieje. Dlatego że powstanie samo z siebie praw o tak niebывałym pięknie (w każdym razie w moim odczuciu), o takiej uniwersalności, że wszystko, co widzimy w świecie materialnym,

1 Dyskusja wokół książki: Krzysztof A. Meissner, *Fizyk w jaskini światów* (rozmawia Jerzy Sosnowski), (Biblioteka Więzi, tom 389, Warszawa 2023) odbyła się 25 marca 2023 roku w Instytucie Filozofii UKSW w Warszawie w ramach spotkania Katedry Filozofii Przyrody.

2 Ur. 1961; polski fizyk i popularyzator nauki; profesor Uniwersytetu Warszawskiego; zajmuje się teorią cząstek elementarnych oraz kosmologią.

podlega tym prawom w sposób bezwzględny, tak samo działający w różnych czasach, tak samo działający na krańcach tego, co widzimy we wszechświecie, i tego, co widzimy tutaj, wydaje mi się tak dziwne, tak niezrozumiałe”³. W związku z tym można zapytać, czy tego rodzaju wypowiedzi są uprawnione na gruncie fizyki, czy też należy uznać je za określony pogląd filozoficzny? A ponadto, jakie jest faktyczne rozumienie statusu „praw przyrody” przez Meissnera? Czy w sposób uzasadniony można je uważać za świat idei? Czy ich istnienie rzeczywiście wskazuje na istnienie jakiejś transcendencji?

Adam Świeżyński: Rozpocznę naszą dyskusję od tego, co dla mnie jest najbardziej problematyczne w wielu wypowiedziach Krzysztofa Meissnera, także w książce, o której będziemy dyskutować. Jeśli dobrze zrozumiałem jego punkt widzenia, to wygląda on w ten sposób, że mamy najpierw prawa fizyki, czyli to, co poznaliśmy na temat funkcjonowania rzeczywistości i sformułowaliśmy w postaci praw naukowych. Ich podstawą są te prawa, które Meissner nazywa prawami uniwersalnymi i niezmiennymi. Owe niezmiennie prawa to, według niego, transcendencja przez małe „t”. Oprócz tego można jeszcze mówić o transcendencji przez duże „T”, ale jako fizyk odżegnuje się on od niej, nie chcąc wykraczać poza sferę nauki. W związku z tym zasadnicza wątpliwość, którą chciałbym zgłosić, dotyczy tego, na jakiej podstawie Meissner twierdzi, że istnieją jakiegokolwiek uniwersalne prawa w rzeczywistości i dlatego są one łączone przez niego ze światem platońskich idei. Równie dobrze można przecież pójść tokiem rozumowania Davida Hume’a i powiedzieć, że nie ma żadnych uniwersalnych praw. Jest tylko nasze odczytanie rzeczywistości jako powtarzających się zdarzeń. Ale za tym odczytaniem nic więcej się nie kryje. Mówienie o istnieniu praw, rozumianych ontologicznie, bo tak moim zdaniem ujmuje je Meissner, gdy wspomina o prawach niezmiennych i uniwersalnych, jest pewnym założeniem, które on

3 Rozdział: *Granice fizyki, granice tego świata*, s. 356.

przyjmuje, a nie wynika to z fizyki ani z praw fizyki. I tu właśnie pojawia się główne pytanie, sformułowane w tytule naszej dyskusji, czy rzeczywiście fizyka może wskazywać na tę transcendencję, choćby tę przez małe „t”?

Jan Krokos: W wypowiedziach Meissnera widzimy niekiedy mieszanie różnych kategorii i płaszczyzn. Jasną jest sprawą, że nie ma terminów absolutnie jednoznacznych oraz że terminy naukowe i filozoficzne żyją, zmieniają się. Dlatego mówimy o jakiejś kategorii w znaczeniu przyjętym na przykład przez Hume'a czy innego filozofa, a więc także w rozumieniu Meissnera. W jego wypowiedzi często pojawia się termin „fizyka”, używany równocześnie w dwóch znaczeniach. Po pierwsze – fizyka jako nauka, czyli działanie poznawcze jakiegoś naukowca, zajmującego się światem fizycznym. Po drugie – fizyka jako określona struktura świata materialnego czy oddziaływanie świata materialnego. Na przykład Meissner mówi, że gdyby nie było jakiejś określonej fizyki, to nie byłoby czegoś. Ale, że tak to ujmę, świat materialny nie przejmuje się fizyką jakąkolwiek. To my odkrywamy ten świat oraz to, co następnie nazywamy różnymi prawami czy zasadami jego funkcjonowania. A ponadto usiłujemy opisać to, co odkrywamy, w jakieś formie, stosując określone formuły. Równania fizyki, o których mówi, to pewien opis tego, co poznaliśmy i próbujemy sformułować oraz wyrazić w języku danej nauki. Istnieją zatem trzy płaszczyzny: rzeczywistość, poznanie i przekaz na temat tego, co poznaliśmy. Dotyczy to także transcendencji. Istnieją przecież rozmaite transcendencje. Na przykład między podstawką a kubkiem, który na niej stoi, jest transcendencja, bo jedno jest inne od drugiego. U Meissnera transcendencja ma dwojakie znaczenie. Z jednej strony mówi on o czymś, co jest inne, czyli wyróżnia świat materialny i świat platońskich idei, w którym mamy prawa tak zwane prawdziwe. A z drugiej strony ta transcendencja ma cechy absolutu lub przynajmniej prowadzi do absolutu. To jest między innymi wynik specyfiki języka, którym posługuje się Meissner w tego typu

wypowiedziach. I dlatego te problemy można często rozwiązać już na poziomie uszczegółowienia i precyzji języka samych wypowiedzi.

Janina Buczkowska: Ja z kolei dostrzegam następującą niejasność. W ostatnim rozdziale dyskutowanej książki, o znamienym tytule: *Granice fizyki, granice tego świata*, zostało napisane, że prawa fizyki nie są transcendencją, ale dotyczą transcendencji⁴. Jeżeli to mają być właśnie te idee platońskie, transcendentne, to one nie są w przyrodzie, a jeżeli te prawa tylko dotyczą transcendencji i są w przyrodzie, to nie mogą być ideami platońskimi. Zatem platonizm jest tu trochę narzucony. Można więc mówić o pewnych nieściśłościach w wypowiedziach Meissnera, ale jednocześnie jest w nich wiele interesujących inspiracji. Moim zdaniem nie ma odpowiedzi na pytanie, czy fizyka wskazuje na istnienie transcendencji. Fizyka nie tyle nie wskazuje na transcendencję, co jest właściwie obojętna na transcendencję. Oczywiście można przyjąć założenie, że jest inaczej. Natomiast kontekst poznawczy fizyki nie jest obojętny na takie założenie.

Adam Świeżyński: Mówiąc o transcendencji miałem na myśli oczywiście transcendencję przez małe „t”. Bo od tej „dużej” Transcendencji Meissner jako fizyk świadomie i wyraźnie się odżegnuje i nie chce się wypowiadać na jej temat.

Anna Lemańska: Wydaje mi się, że dzieje się tak dlatego, iż w pewnym momencie Meissner mówi, że fizyk, poznając świat materialny, już jako człowiek, a nie tylko jako fizyk, zadaje sobie pytanie o sens.

4 „To jest tylko ten jeden punkt styku: świat materialny opisują prawa fizyki i one dotyczą czegoś, co ów świat materialny przekracza. Ponieważ zaledwie dotyczą, więc nie wiemy, co jest tym »czymś«. To jest ten jeden punkt, w którym bym powiedział: świat materialny nie jest wszystkim, co istnieje” (Rozdział: *Granice fizyki, granice tego świata*, s. 358). Por. rozmowę Łukasza Kwiatka z Krzysztofem Meissnerem w Tygodniku Powszechnym (4/2023), pt. *W co wierzy fizyk*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/krzysztof-a-meissner-w-co-wierzy-fizyk-182026>.

I wówczas mamy przed sobą dwie drogi: jedna to jest przyjęcie założenia istnienia transcendencji przez duże „T”, choć niekoniecznie trzeba się wypowiadać na temat tego, co jest tą transcendencją i jak należy ją rozumieć. A druga możliwość to odpowiedź, że nie ma żadnej transcendencji. Tak czy inaczej sama fizyka się nie zmieni. Zmieni się co najwyżej nasze podejście do życia.

Janina Buczkowska: Pamiętajmy, że Meissner wspomina jeszcze o metafizyce. Ale jeżeli to jest metafizyka i z niego wynika owo pytanie o sens, to i tak trzeba stanąć ponad fizyką i wyznaczyć jej granice. A jeżeli to jest metafizyka, to trudno z niego wyprowadzać ontologiczne wnioski.

Anna Lemańska: Ja z kolei miałabym pytanie w kontekście twierdzenia o prawidłowościach, które rządzą światem, a które Meissner traktuje w sposób platoński. Jednocześnie mówi, że przyjęcie, iż istnieje jakaś rzeczywistość transcendentna, to jest jedynie założenie. Zatem czy platonizm praw przyrody (praw fizyki) to jest jego założenie, czy raczej próbuje on uzasadnić, że prawa przyrody mają taki właśnie charakter?

Adam Świeżyński: To jest właśnie zasadnicza sprawa, o którą mi chodziło. Po lekturze książki Meissnera twierdząc, że to jest jego założenie. Natomiast on sam twierdzi, że do tego dochodzi. Ale jak? Wspomina, że czytając równania fizyczne, dostrzega w nich piękno i harmonię. A zatem transcendencja wynika z tych równań.

Anna Lemańska: Jeżeli rzeczywiście zakłada, że prawa przyrody są transcendentne w sensie platońskim, to znaczy, że przyjmuje transcendencję przez małe „t”. Natomiast jeśli jego wywód ma prowadzić do tego, że prawa przyrody mają charakter platoński, to ja się z nim nie zgadzam.

Janina Buczkowska: Moim zdaniem on zakłada platonizm, bo twierdzi, że można albo przyjąć transcendentję, albo powiedzieć, że jej tam po prostu nie ma. I wtedy prawa są takie a nie inne, bo takie po prostu są.

Adam Świeżyński: Ale założenie, o którym mówi, owo „prymarne tak”, odnosi do transcendentji przez duże „T”.

Janina Buczkowska: W takim razie gdzie tu jest ta „mała” transcendentja?

Anna Lemańska: W tym, że prawa jako idee platońskie są pierwotne.

Adam Świeżyński: Zatem mogą istnieć same, bez świata.

Jan Krokos: Będę wciąż podkreślał, że to, co Meissner twierdzi, jest związane z aparaturą matematyczną, którą posługuje się fizyka. Profesor Andrzej Schinzel, zapytany kiedyś o piękno równań matematycznych, odpowiedział: „Ja to po prostu widzę”. I przytoczył następującą anegdotę. Kiedy uczestniczył w jakimś kongresie matematycznym, siedząc na widowni podczas jednego z wystąpień, nagle zwrócił się do kolegi, mówiąc, że to jest tak i tak (chodziło o wyjaśnienie jakiegoś problemu, wzmiankowanego przez prelegenta). „A skąd wiesz?” – zapytał go jego sąsiad. „Bo ja to widzę” – odpowiedział. Możemy pytać, skąd się takie „widzenie” bierze. Ludzie wykształceni w naukach przyrodniczych często uważają, że trzeba widzieć wszystkie kolejne elementy i dokonywać indukcji. Meissner też w pewnym momencie o tym wspomina. Tymczasem nawet jeśli dokonujemy indukcji, to uzyskujemy to, co się w języku fenomenologii nazywa wglądem w istotę. To oznacza, że potrafimy pewne struktury, pewne przedmioty ujmować w tych istotnych aspektach i one stanowią swoisty przedmiot naszych badań. A więc tworzymy pewien model nie w sensie technicznym, ale wynikający

z intuicyjnego uchwycenia. I wtedy nie interesuje nas już to, czy człowiek jest dobry, czy jakieś dzieło jest piękne – analizujemy samo dobro, samo piękno. I to daje nam złudzenie, że istnieje pewien świat ideałów, oderwany od rzeczywistości materialnej. Zobaczymy, że w historii filozofii właściwie żaden filozof nie odszedł od intuicji istoty. Problem jest tylko w tym, czy umieszczał tę istotę ponad rzeczywistością, jak Platon, czy umieszczał ją w samej rzeczywistości, jak Arystoteles, czy ewentualnie wkładał ją w umysł Boga-Absolutu. Zatem istotnościowe przedmioty można badać niezależnie od zmiennej, jednostkowej rzeczywistości materialnej. Problem leży w tym, gdzie istnieje granica przedmiotu fizyki. Czy na przykład biologia jest przedłużeniem fizyki? Bo jeśli przyjąć, że tak, to już w tym miejscu pojawiałyby się transcendencja przez małe „t”, np. psychika człowieka, jego świadomość. A tu nie jesteśmy jeszcze przy tych wyidealizowanych prawach, lecz jedynie poza tym, czego sama fizyka nie jest w stanie dotknąć. Natomiast jeśli bierzemy fizykę bardzo szeroko, jako wszystko, co ma jakikolwiek związek z materią, to mamy pogląd ściśle materialistyczny, gdzie wszystko jest konsekwencją praw materii, a najwyżej nasze ograniczone poznanie nie pozwala nam na wyjaśnienie i zrozumienie sposobu działania tych praw. A więc jeśli traktujemy fizykę wąsko, to transcendencję mamy już na poziomie rozmaitych dziedzin nauki. Ponadto nie wszystko można traktować jako założenie. Biel ściany nie jest założeniem. To samo dotyczy platonizmu. Czy świat idei jest założeniem (będę uprawiał fizykę, ale z góry przyjmuję, że istnieje świat idei i te idee będą starał się odkryć), czy też najpierw znajduję pewne prawa i pytam, jak one istnieją: w świecie, czy poza nim? Wówczas to już nie jest założenie. Stawiamy po prostu pytanie o status ontyczny czegoś.

Adam Świeżyński: Właśnie to miałem na myśli, że w pewnym momencie Meissner już nie wypowiada się jako fizyk, tylko jako fizyk-filozof.

Jan Krokos: Mimo to Meissner jest w swoich wypowiedziach metodologicznie uporządkowany i powściągliwy w twierdzeniach o charakterze filozoficznym. Ale rzeczywiście, fizyk na te pytania nie odpowie. Zresztą już pytanie o samą fizykę i jej zakres sprawia, że stajemy się filozofami fizyki.

Janina Buczkowska: Uważam, że mamy tu do czynienia z pewnym zlaniem się płaszczyzny epistemologicznej oraz płaszczyzny fizycznej i płaszczyzny logicznej. Z perspektywy płaszczyzny epistemologicznej Meissner mógł wyciągnąć pewne wnioski odnośnie do platonizmu, ale już Carl Hempel pisał, że to nie jest tak, iż zbieramy doświadczenia i z tego indukcyjnie wyprowadzamy jakieś wnioski, bo żeby coś dostrzec w ramach konkretnego doświadczenia, trzeba mieć jakąś wstępną hipotezę, która jest aprioryczna w stosunku do tego doświadczenia. Meissner twierdzi dość radykalnie, że prawa nie wynikają z doświadczenia. Ale jednak prawa, choć nie są indukcyjnym wnioskiem z doświadczeń, to jednak jakoś tego doświadczenia dotyczą. One są hipotezą dla rozwiązania problemu ujawniającego się w doświadczeniach, których wyniki nie pasowały do dotąd znanych praw. Na pewnym etapie rozwoju wiedzy jest ona tak rozległa, że nowe doświadczenia nie są potrzebne, bo my operujemy tą wiedzą. Jeżeli mamy aparat matematyczny, który tyle rzeczy pozwolił nam opisać, to daje to złudzenie, że znamy owe aprioryczne prawa, które najpierw proponujemy i które są piękne, bo nam rozwiązywały w prosty sposób dawny problem. One do jakiegoś dawnego problemu pasowały. A zatem taka praktyka jest iście platońska. Mamy ideę, hipotezę, którą potem weryfikuje doświadczenie. Może więc ta praktyka, podobna do platońskiej, funkcjonuje u Meissnera na gruncie przyjmowanej przez niego ontologii. Prawa te są pierwotne w sensie logicznym. Czy jednak są one pierwotne w sensie metafizycznym? Tu mam zasadniczą wątpliwość, bo nie rozumiem, jak mogą istnieć same prawa bez świata.

Anna Lemańska: Owszem, mogą istnieć, gdy patrzymy od strony matematyki. Jako matematyk jestem twardym platonikiem. A jeśli chodzi o przyrodę, to powstaje pytanie, czy i w jakim stopniu przyroda jest matematyczna, zatem czy świat materialny jest ucieleśnieniem matematycznych praw.

Jan Krokos: Ale czy świat, o którym mówimy, jest modelem, czy też my matematycznie modelujemy ten świat?

Anna Lemańska: Mamy tu jakby dwa światy. Świat matematyki, który ma status platoński i jest od niczego niezależny oraz świat fizyczny, materialny. W świecie materialnym obowiązują pewne prawidłowości. Ja bym nie mówiła o prawach, tylko o prawidłowościach. Chodzi mi o to, co Meissner mocno podkreśla, że na przykład dzisiaj rano się budzę i oczekuję, iż moje ciało będzie się zachowywać w taki sam sposób, jak wczoraj, przedwczoraj itd.

Adam Świeżyński: Ale to oznacza, że ja tego oczekuję na podstawie mojego dotychczasowego doświadczenia, a niekoniecznie wynika to z faktu, że owa stała prawidłowość faktycznie istnieje.

Anna Lemańska: To, że obserwując przyrodę, mamy doświadczenie istnienia jakichś prawidłowości, to jest fakt. Gdyby nie było prawidłowości, gdyby świat był chaosem, to po prostu byśmy nie istnieli. Nasze istnienie jest związane z tym, że w przyrodzie istnieją pewne prawidłowości, że przyroda jest w jakiś sposób uporządkowana. Gdyby taką nie była i gdyby wszystko mogło się w niej zdarzyć, to i nas by nie było. W przyrodzie nie wszystko jest dozwolone. Istnieją ograniczenia dotyczące tego, co się może w przyrodzie dziać. I to właśnie możemy nazwać określonymi prawidłowościami.

Adam Świeżyński: Dlatego chciałbym wrócić do kwestii, czy w sensie ontologicznym te prawidłowości mogą istnieć bez świata?

Anna Lemańska: To już jest nasze założenie. Jeżeli przyjmujemy jakieś materialistyczne stanowisko, to te prawidłowości są immanentne w stosunku do świata, czyli są po prostu światem. Jeżeli nie byłoby prawidłowości, nie byłoby świata. A gdyby nie było świata, nie byłoby prawidłowości. Nie ma tutaj możliwości oddzielenia prawidłowości od świata. Natomiast przy przyjęciu jakiejś transcendencji możemy zastanawiać się, czy, być może, te prawidłowości mają jakiś określony status, taki, że możemy je oderwać od rzeczywistości przyrodniczej.

Jan Krokos: Arystoteles idee wprowadził z powrotem do świata materialnego, ale nie ma formy bez materii ani materii bez formy. Podobnie nie ma ilości bez jakości, itp.

Adam Świeżyński: Meissner w pewnym momencie mówi o pięknie, a dokładniej o tym, że dostrzega je we wzorach matematycznych teorii fizykalnych. To oznacza, że patrząc na wzór, dostrzega się szerszą strukturę świata, który one opisują. A zatem kategoria piękna funkcjonuje tu w znaczeniu sensu.

Jan Krokos: Klasyczna definicja prawdy każe nam odnosić się do jakiegoś przedmiotu istniejącego, niektórzy powiedzą – realnie istniejącego. Przedmioty matematyczne, zwłaszcza gdy mówimy o pewnych konstruktach, do niczego się nie odnoszą. Wiedza o nich do niczego się nie odnosi. W związku z tym zastąpiono kategorię prawdy kategorią piękna, także poza filozofią matematyki. Ta teoria jest prawdziwa, która jest piękna. Nie mamy więc już kontaktu z rzeczywistością, tylko mamy kontakt z teoriami i o tych teoriach coś mówimy. To samo zaczęto przenosić na grunt etyki, zwłaszcza do norm moralnych, dlatego że racjonalnie nie jesteśmy w stanie ocenić pewnych zachowań, czy są dobre czy złe, więc odnosimy się do przeżycia piękna. Zatem jest to konsekwencja odejścia od klasycznej definicji prawdy.

Janina Buczkowska: Niezupełnie tak jest. Mamy na przykład rozwiązanie matematyczne jakiegoś problemu i jest ono prawdziwe, lecz brzydkie, to znaczy długie, niesymetryczne, ale ono rozwiązuje ów problem i ma odniesienie do prawdy. A inne rozwiązanie jest krótsze, symetryczne, eleganckie. I nie jest to zastąpienie prawdy. To jest inna kategoria.

Anna Lemańska: W matematyce bardzo często mówi się, że jakiś dowód jest toporny, choć jest poprawny i udowadnia jakieś twierdzenie, ale właśnie z powodu owej toporności uznaje się go za brzydki.

Janina Buczkowska: Wracając do kwestii transcendencji, uważam, że fizyka nie twierdzi, czy jest coś poza nią czy nie. To inni tak twierdzą. To filozofia stała się redukcjonistyczna w oparciu o wiarę w pewien fragment fizyki. Natomiast fizyk jednak zawsze ostatecznie bada świat. Prawa, nawet jeśli nie są prawdziwe, coś o tym świecie mówią.

Jan Krokos: Istnieje jeszcze problem tak zwanego nastawienia. W fenomenologii występuje kategoria nastawienia, która nie jest w pełni teoretycznie opracowana. Max Scheler powiedział, że wszelki postęp w nauce to jest postęp metody. A żeby nastąpił postęp metody, trzeba zmienić nastawienie. A co jest powodem zmiany nastawienia? Jeśli się zmienia nastawienie, to inaczej zaczynamy poznawać ten sam przedmiot. W konkretnym nastawieniu oprócz tego, co właściwe dla tego nastawienia, uchwytuje się coś ponad to. I to właśnie prowadzi mnie do zmiany nastawienia. A następnie sytuacja znowu się powtarza. Zatem czy fizyka może prowadzić do transcendencji? Jeżeli jako fizyk dokonuję określonego poznania, rozpoznaję jednocześnie, że jest to niewystarczające, że jest jeszcze coś, co w ramach nastawienia fizykalnego nie jest adekwatne do tego nastawienia, ale przebłykuje w tym nastawieniu. I wówczas nawet jeżeli przeczy się temu czemuś, to jednocześnie wyraża się jakieś twierdzenie, bo nie ma przeczeń

absolutnych. Może być tak, że niektórych fizyków nie interesuje nic więcej, ale są też tacy, którzy usiłują iść w głąb.

Adam Świeżyński: A jak pogodzić indeterministyczny obraz świata, płynący z mechaniki kwantowej, z twierdzeniem Meissnera o prawach, które są niezmiennie?

Anna Lemańska: Z praw Newtona wynika zdeterminowanie przyrody w następującym sensie: własności układu w danym momencie jednoznacznie określają jego przeszłość i przyszłość. Prawa mechaniki kwantowej pokazują, że świat nie jest deterministyczny w takim sensie, jak to wynika z praw Newtona. Prawa mechaniki kwantowej pozwalają przewidzieć tylko prawdopodobieństwo wyniku jakiegoś pomiaru. Zatem powstaje pytanie, czy nie potrafimy przewidzieć tego wyniku z powodu ograniczeń naszej wiedzy, czy sama rzeczywistość jest taka, że na przykład elektron nie ma określonego pędu, zanim go nie zmierzmy. Łamanie nierówności Bella pokazuje, że elektron nie ma określonego pędu – rzeczywistość jest niedookreślona, indeterministyczna. I ten brak zdeterminowania wynika z natury samej rzeczywistości. Układ kwantowy rozwija się zgodnie z deterministycznym równaniem, ale jeżeli zadajemy konkretne pytania o rzeczywistość, na przykład o położenie elektronu, to musimy wykonać jakiś pomiar, którego wynik jest określony tylko z prawdopodobieństwem.

Jan Krokos: Nie zgadzam się z tym punktem widzenia, bo element badany zawsze znajduje się w innej, nowej sytuacji, niż w sytuacji, gdy nikt go nie bada. Pewnych zjawisk zatem nie możemy poznać w stanie oryginalnym.

Janina Buczkowska: Zasadnicza kwestia dotyczy bowiem tego, czym jest sam pomiar i jak wpływa on na zachowanie się rzeczywistości badanej.

Adam Świeżyński: W nawiązaniu do m.in. fizyki kwantowej warto jeszcze zauważyć, że Meissner twierdzi, iż filozofia nie przepracowała w wystarczającym stopniu współczesnych ustaleń naukowych. Oczekuje on od filozofii syntez pomocnych dla naukowca. I obawiam się, że oczekuje od filozofów rozstrzygnięć zero-jedynkowych, a w filozofii istnieją przecież rozmaite możliwości. Ten sam zarzut można zresztą postawić fizyce jako takiej i innym naukom. Zadaniem filozofii jest poruszanie fundamentalnych zagadnień. Rozwiązanie zagadnień podstawowych daje narzędzia do zrozumienia poszczególnych zagadnień z zakresu nauk szczegółowych. Na pytanie tytułowe naszej dyskusji częściowo odpowiedzieliśmy, ale przede wszystkim pokazaliśmy, jak sądzę, złożoność całego zagadnienia relacji między fizyką, filozofią i transcendencją.

DOES PHYSICS POINT TO THE EXISTENCE OF TRANSCENDENCE? DISCUSSION OF THE BOOK: *FIZYK W JASKINI ŚWIATÓW [A PHYSICIST IN THE CAVE OF WORLDS]* BY KRZYSZTOF A. MEISSNER (CONVERSATION WITH JERZY SOSNOWSKI), BIBLIOTEKA WIĘZI, VOL. 389, WARSZAWA 2023

Abstract. Professor Krzysztof A. Meissner proposes a picture of transcendence resulting from physics' understanding of the world. The transcendence of which he speaks does not mean the Absolute-God, but the world of universal and unchanging laws of nature, which are understood by him in the shape of the Platonic world of ideas. Therefore, one may ask whether such statements are legitimate on the grounds of physics, or should they be considered a particular philosophical view? Furthermore, what is Meissner's actual understanding of the status of "laws of nature"? Can they legitimately be considered a world of ideas? Does their existence actually indicate the existence of some transcendence? This article is the transcript of a discussion around the book *A Physicist in the Cave of Worlds*, (Biblioteka Więzi, Vol. 389, Warszawa 2023) by Krzysztof A. Meissner, Jerzy Sosnowski, which took place on March 25, 2023 at the Department of Philosophy of Nature of the CSWU Institute of Philosophy in Warsaw.

Keywords: physics; transcendence; philosophy of science; philosophy of physics; Platonism

JANINA BUCZKOWSKA

Profesor emerytowany

(Emeritus Professor)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5387-2310>

janina.buczowska@uksw.edu.pl

JAN KROKOS

Profesor emerytowany

(Emeritus Professor)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-5184-5922>

j.krokos@uksw.edu.pl

ANNA LEMAŃSKA

Profesor emerytowany

(Emeritus Professor)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-2531-1919>

annalemanska@onet.pl

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0430-4530>

a.swiezynski@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2023.59.D.01



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

Zgłoszono: 08/09/2023. Zrecenzowano: 03/11/2023. Zaakceptowano do publikacji: 15/11/2023.

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

SPRAWOZDANIE Z 16. WARSZTATÓW FILOZOFII PRZYRODY SEKCJI FILOZOFII PRZYRODY I NAUK PRZYRODNICZYCH POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO, KRAKÓW, 15-18.06.2023 R.

Streszczenie. 16. Warsztaty Filozofii Przyrody odbyły się w dniach 15-18 czerwca 2023 roku w Krakowie, w budynku Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego. Organizatorem cyklicznych warsztatów jest Sekcja Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Uczestnikami warsztatów było ponad trzydziestu przedstawicieli kilkunastu ośrodków naukowych z Krakowa, Lublina, Łodzi, Poznania, Szczecina, Warszawy, Zielonej Góry, zajmujących się filozofią przyrody i filozofią nauk przyrodniczych.

Słowa kluczowe: Warsztaty Filozofii Przyrody; filozofia przyrody; Sekcja Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

16. Warsztaty Filozofii Przyrody odbyły się w dniach 15-18 czerwca 2023 roku w Krakowie, w budynku Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego. Organizatorem cyklicznych warsztatów jest Sekcja Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Wśród ponad trzydziestu uczestników Warsztatów znaleźli się przedstawiciele kilkunastu ośrodków naukowych z Krakowa, Lublina, Łodzi, Poznania, Szczecina, Warszawy, Zielonej Góry, zajmujący się filozofią przyrody i filozofią nauk przyrodniczych. Referaty wygłosiło szesnaście osób. Po każdym z nich następowała dyskusja, w trakcie której uczestnicy zadawali pytania, dodawali komentarze, a niekiedy podejmowali polemikę z twierdzeniami wygłoszonymi przez autora referatu. Wszystkie wystąpienia można podzielić na cztery grupy tematyczne.

W pierwszej z nich znalazły się referaty, dotyczące filozoficznych aspektów fizyki: prof. dr hab. Anna Lemańska, *Fizyka wobec transcendencji*; dr Roman Krzanowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), *Czy informacja ma masę? Przegląd argumentów Melvina Vopsona*; dr hab. Sławomir Leciejewski (Uniwersytet im. Adam Mickiewicza w Poznaniu), *Nowy eksperymentalizm 2.0 (zarys programu badawczego)*.

A. Lemańska nawiązała do treści artykułu, który ukazał się w grudniu 2022 roku w Gazecie Wyborczej, autorstwa prof. Marka Abramowicza, pt. *Fizyka jest dziś o wiele bliżej uznania istnienia Boga jako aktywnego elementu obiektywnej rzeczywistości*. Krytycznie do tez stawianych przez Abramowicza odniósł się Andrzej Dragan w artykule *Skoro fizycy grzęzną w elementarnych pytaniach, skąd odwaga, by pytać o naturę Boga?* Oba teksty zapoczątkowały ożywioną dyskusję, w której zabrali głos m.in.: Piotr Cieśliński, Piotr Łaszczycza, Józef Chojnacki, Józef Spałek, Ludwik Turko, Bogdan Białek. Podobne problemy poruszone zostały przez Krzysztofa Meissnera w książce *Fizyk w jaskini światów* wydanej w 2023 roku. W swoim wystąpieniu prelegentka zauważyła, że żadna ze stron nie przedstawiła wystarczających argumentów na poparcie swoich tez. Jedną z przyczyn tego faktu jest przekraczanie przez uczestników dyskusji granic metodologiczno-epistemologicznych nauk przyrodniczych, w szczególności granic fizyki. Nauki są „ślepe” na transcendencję i nie mogą wykraczać poza naturalizm metodologiczny. Dlatego ich wyniki są neutralne wobec kwestii filozoficznych i teologicznych, choć mogą okazać się dla nich użyteczne po odpowiednim filozoficznym zinterpretowaniu.

R. Krzanowski starał się odpowiedzieć na pytanie: czy informacja ma masę? Kilku badaczy przypisuje informacji naturę fizyczną. A jeśli informacja jest fizyczna, to ma masę, ponieważ rzeczy fizyczne mają masę. Jednak w przypadku informacji sprawa nie jest prosta. Twierdzenie M.M. Vopsona, że informacja ma masę, jest dość zagadkowe. Autor wystąpienia zaproponował przeprowadzenie eksperymentu

myślowego. Weźmy starą komputerową kartę dziurkowaną, która jest rodzajem pamięci komputerowej, przechowującej informacje. Jeśli karta jest pusta, nie zawiera żadnych informacji ani dla nas, ani dla systemu komputerowego. Jeśli ma dziurkowane otwory, może zawierać informacje. Ale taka dziurkowana karta będzie miała mniejszą masę niż karta bez otworów. Tak więc w przypadku kart dziurkowanych dodanie informacji odejmuje masę od karty, co jest dość ryzykowną propozycją z punktu widzenia twierdzenia Vopsona, ponieważ przypisywałoby to ujemną masę informacji (jeśli twierdzimy, że informacja ma masę). Oczywiście twierdzenie Vopsona, że informacja ma masę, musi oznaczać coś innego, niż sugerowałby ten przykład. W swojej prezentacji prelegent omówił kluczowe punkty twierdzenia Vopsona, przedstawił jego koncepcję informacji i argumentował, że jego ustalenia nie wspierają uogólnienia na sformułowaną przez niego zasadę materia-energia-informacja (M/E/I), według której masa może być wyrażona jako energia lub informacja lub odwrotnie, a bity informacji muszą mieć pewną niewielką masę.

S. Leciejewski stwierdził, że jednym z bardzo ważnych zastosowań komputerów jest wspomaganie prac badawczych w naukach empirycznych. W latach 80. XX wieku tego typu wspomaganie komputerowe badań eksperymentalnych stało się standardem podczas prac badawczych, prowadzonych w większości dobrych laboratoriów naukowych. Niestety nie znalazło to właściwego odzwierciedlenia w profesjonalnej literaturze przedmiotu z zakresu filozofii i metodologii nauki. Powstał, co prawda, nowy eksperymentalizm i tego rodzaju filozofia eksperymentu, w myśl jej twórców, została zaproponowana po to, aby dokonać adekwatnego opisu praktyki eksperymentalnej, jednakże pominęła w swoich analizach rolę komputera w badaniach eksperymentalnych. Jest to, jak się wydaje, największe przeoczenie filozofów nauki, będących twórcami nowego eksperymentalizmu, i wymaga pilnego uzupełnienia. Autor referatu starał się wykazać, że praktyka eksperymentalna wspomagana komputerowo nie została należycie przeanalizowana przez badaczy związanych

z filozofią nowego eksperymentalizmu. Potrzebna jest zatem nowa filozofia eksperymentu (nowy eksperymentalizm 2.0), która uwzględniałaby w swoich analizach praktykę eksperymentalną wspomaganą komputerowo. Prelegent wskazał nie tylko na samą potrzebę takiej nowej filozofii eksperymentu, ale także zasygnalizował ważne pola badawcze nowego eksperymentalizmu 2.0.

W drugiej grupie wystąpień znalazły się referaty na temat historycznych aspektów problemów z zakresu filozofii przyrody i filozofii nauk przyrodniczych: dr hab. Jan Czerniawski (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie), *„Rozstrzygające” argumenty w sporze Leibniz-Clarke*; dr hab. Dariusz Kucharski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *Wpływ poglądów Henry’ego More’a (1614-1687) na newtonowską koncepcję przestrzeni*; dr hab. Adam Świeżyński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *Kopernik jako „pomiot Szatana”. Tobiasza Cohna odrzucenie heliocentryzmu*; mgr Wiktoria Woźniak-Konieczka (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), *Funkcjonalność ontologicznego podłoża ANT Bruno Latoura w kontekście badań nad filozofią przyrody*; dr Piotr Sękowski (Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi), *Popperowskie i kuhnowskie aspekty genezy teorii ekohydrologii*.

J. Czerniawski przedstawił wybrane argumenty w sporze Leibniz – Clarke, ze szczególnym uwzględnieniem dwóch argumentów Clarke’a, powszechnie uważanych za rozstrzygające, wskazując na możliwości ich podważenia. Wskazał również na powody, dla których Leibniz z tych możliwości nie skorzystał.

D. Kucharski zaprezentował postać Henry’ego More’a, który był jedną z wiodących postaci grupy platoników z Cambridge. Jego poglądy najprawdopodobniej wywarły wpływ na twórczość Izaaka Newtona. Wskazują na to głównie ich osobiste powiązania oraz analiza poglądów z zakresu filozofii przyrody. Tytułowe zagadnienie jest przedmiotem badań historyków filozofii i nauki od dziesięcioleci. Nie znalazło jeszcze ostatecznego rozwiązania, jako że zagadnienie natury przestrzeni uwikłane było w XVII wieku w kontekst teologiczny,

który dziś jest programowo pomijany w dziedzinie badań naukowych. Apologetyczny charakter twórczości More'a nie jest kwestionowany. Duża część sporów ogniskuje się wokół znaczenia (bądź jego braku) tego właśnie kontekstu dla badań prowadzonych przez Newtona. Wydaje się, że istotną rolę w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o rolę teologii w twórczości Newtona odegrać może znaczne poszerzenie perspektywy, w jakiej rozpatruje się powiązanie poglądów obydwu filozofów. Perspektywa ta winna uwzględniać skomplikowane tło ideowe działalności ówczesnych filozofów przyrody. W swoim wystąpieniu autor porównał poglądy More'a i Newtona nie tylko na temat natury przestrzeni, ale także w obszarze wyjaśnień, jakie obaj przyjmowali, analizując przyczyny, kierujące działaniem materii. Obaj, uznając całkowitą bierność materii, opowiadali się za działaniem w przyrodzie czynników duchowych, jednak odmiennie je interpretowali. Wspólnym mianownikiem pozostaje w obu przypadkach odwołanie do tradycji neoplatońskiej metafizyki emanacyjnej. Prelegent bronił tezy o istotnej roli kontekstu teologicznego w newtonowskiej koncepcji przestrzeni jako spójnej z innymi stanowiskami filozoficzno-przyrodniczymi twórcy nowoczesnej fizyki.

A. Świeżyński przedstawił poglądy Tobiasza Kohna (Toviyyah ben Moshe ha-Kohen, 1652-1729), który jest autorem encyklopedycznego dzieła *Ma'aseh Toviyyah* (*Dzieło Tobiasza*, Wenecja 1707). W dziele tym Kohn odniósł się m.in. do modelu heliocentrycznego autorstwa Mikołaja Kopernika. Jest to pierwsze znane nam tak obszerne ustosunkowanie się autora żydowskiego do modelu Kopernika. Tobiasz Kohn poddał go krytyce i ostatecznie odrzucił, uznając za błędny, a jego autora określił mianem „szatańskiego pomiotu”. Powszechnie uznaje się, że odrzucenie heliocentryzmu przez Kohna (podobnie jak początkowo często miało to miejsce w przypadku autorów chrześcijańskich) było motywowane względami religijnymi i niezgodnością tego modelu z danymi biblijnymi. Jednak lektura *Ma'aseh Toviyyah* prowadzi do wniosku, że główny ciężar argumentacji autora został położony na kwestie ściśle empiryczne, choć rozumiane

i przedstawione w błędny sposób. W związku z tym prelegent uzasadnił pogląd, że odrzucenie modelu kopernikańskiego przez Kohna (co stanowi swoisty paradoks) było spowodowane przede wszystkim jego empirycznym nastawieniem do świata materialnego i motywowane empirycznymi trudnościami, jakie dostrzegł w tym modelu. Argumentacja religijna, która także pojawiła się w jego dziele, miała znaczenie drugoplanowe i służyła głównie pokazaniu żydowskiemu odbiorcom dzieła, że wyniki badań naukowych nie zaprzeczają judaistycznemu obrazowi świata. W związku z tym Tobiasza Kohna można traktować jako osiemnastowiecznego żydowskiego uczonego (ukończył m.in. studia medyczne w Padwie i praktykował medycynę), który z aprobatą odnosił się do badań naukowych, a jednocześnie usiłował uzgadniać wynikający z nich obraz przyrody z teologią judaistyczną.

W. Woźniak-Konieczka stwierdziła, że zagadnienia ontologiczne pełnią fundamentalną rolę w filozoficznych analizach. Stąd bierze się poruszenie, jakie wywołuje wśród badaczy płaska ontologia proponowana przez Bruno Latoura, zmieniająca zupełnie sposób postrzegania rzeczywistości. Latour odbiera człowiekowi monopol na relacje, budując teorię, w której wchodzi w nie zarówno byty ożywione, jak i nieożywione. Symetryczność bytów, charakterystyczna dla Teorii Aktora-Sieci, była i jest poddawana krytyce tak samo, jak prezentowany przez Latoura antyesencjalizm. Latour, podważając standardowe podziały, m.in. na podmiot i przedmiot, definiuje na nowo środowisko, w którym żyje człowiek. Zmienia rozumienie materialności i świadomości, zmienia również układ sił między bytami, budując swój sposób rozumienia świata jako współzależnych od siebie aktantów. Przyjęcie perspektywy Teorii Aktora-Sieci powoduje, że należałoby przemyśleć na nowo nasze podejście do relacji, społeczeństwa, a także przyrody. Latourowska krytyka podziału natura/kultura, wzmocniona założeniem, że relacje dzieją się nie tylko między ludźmi, lecz zaangażowane są w nie zarówno byty ludzkie, jak i nieludzkie, zmienia wiele również

w obszarze badań filozofii przyrody. Skutki podważenia tradycyjnych dychotomii ontologicznych mogą wnieść wiele m.in. do dyskusji nad antropocenem i kapitałocenem. W referacie autorka skupiła się na potencjalnej funkcjonalności płaskiej ontologii Latoura w kontekście badań dotyczących filozofii przyrody.

P. Sękowski zauważył, że ekohydrologia jest nauką integrującą teorie hydrologii i ekologii w celu tworzenia narzędzi wzmacniania odporności ekosystemu na zmiany klimatu. Kluczowe w teorii ekohydrologii jest zrozumienie sprzężenia procesów ekologicznych z cyklem hydrologicznym w skali zlewni. Zjawiska hydrologiczne i ekologiczne oraz presja antropogeniczna na terenie zlewni wpływają na rzekę i ekosystemy leżące w dolnym biegu rzeki. Celem ekohydrologii, jako nauki stosowanej, jest taka regulacja zjawisk hydrologicznych i ekologicznych, by zwiększać stabilność ekosystemu i jego odporność na zmiany klimatu. Szereg instrumentów, służących regulacji procesów ekohydrologicznych, ze względu na rozległość terenów zlewni, wymaga nie tylko działań środowiskowych, ale również prawnych, administracyjnych, ekonomicznych czy politycznych. Konieczna jest tu integracja działań jednostek administracyjnych, znajdujących się na terenie zlewni. Powoduje to, że ekohydrologia obejmuje również nauki prawne, ekonomiczne czy społeczne. Ze względu na tę rozległość stanowi ciekawy przedmiot namysłu dla filozofii nauki. W referacie autor skupił się na genezie teorii ekohydrologii. Jeden z twórców ekohydrologii, Maciej Zalewski, zwraca uwagę, że sformułowanie założeń teoretycznych tej dyscypliny było możliwe dzięki analizie historycznego następstwa teorii ekologii rzek w XX wieku w kontekście falsyfikacjonizmu Poppera i koncepcji rewolucji naukowych Kuhna. Na tle rozwoju współczesnej biologii, zdominowanego przez postęp laboratoryjny, ekohydrologia stanowi interesujący wyjątek – jej założenia nie zostały bowiem sformułowane na podstawie danych empirycznych, ale filozoficznego namysłu nad kierunkiem przemian kolejnych koncepcji, wyjaśniających ekologię rzek. Wypracowane w ten sposób podstawowe koncepcje dopiero

wtórnie są poddawane empirycznym testom, a następnie precyzowane. Autor referatu w konkluzji wskazał, że teoria ekohydrologii stanowi modelowy przykład teorii naukowej w ujęciu Poppera.

Trzecią grupę wystąpień stanowiły referaty, dotyczące filozoficznych aspektów ewolucjonizmu: dr hab. Piotr Bylica (Uniwersytet Zielonogórski), *Clive S. Lewis a spór kreacjonizmu z ewolucjonizmem*; dr Michał Wagner (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *Nominalizm syntetycznej teorii ewolucji*; mgr Michał Gołda (Uniwersytet im. Adam Mickiewicza w Poznaniu), *Kreacjonizm Karola Linneusza*.

P. Bylica, analizując wypowiedzi Clive'a S. Lewisa, zauważył, że w jego filozoficzno-apologetycznych publikacjach można rozpoznać kilka argumentów przeciwko naturalizmowi. Wyraźnie sprzeciwiał się on także naturalistycznemu ewolucjonizmowi. Jednocześnie, jak się wydaje, akceptował teorię ewolucji w zakresie, w jakim nie wykracza ona poza to, co nauka jest w stanie ustalić za pomocą swej empirycznej metodologii. Czy jako zadeklarowany teista był on więc ewolucjonistą teistycznym, czy był kreacjonistą, a może da się go zaliczyć do zwolenników teorii inteligentnego projektu? Odpowiedź na to pytanie zależy, zdaniem prelegenta, od zdefiniowania występujących w nim terminów.

M. Wagner argumentował, że w filozofii biologii nominalizm oznacza koncepcję gatunku, zgodnie z którą kategoria ta jest traktowana jedynie jako narzędzie do pracy taksonomicznej. Jeden z współtwórców syntetycznej teorii ewolucji – Ernst Mayr – odrzucał nominalizm na rzecz populacjonizmu, poglądu zgodnie z którym gatunki istnieją, ale są rozumiane jako zbiory różnorodnych, spokrewnionych jednostek, czyli populacji. Analizując jednak wczesne prace twórców syntezy – Theodosiusa Dobzhansky'ego, George'a G. Simpsona oraz samego Mayra – można zauważyć, że koncepcja gatunku przez nich promowana przypomina nominalizm w rozumieniu Locke'a, a pewności co do realnego istnienia gatunków towarzyszy niepewność, czy da się je uchwycić, stosując narzędzia,

koncepty i definicje syntetycznej teorii ewolucji. Wydaje się, że ów sceptycyzm co do możliwości uchwycenia gatunków jest konsekwencją szerszego problemu darwinizmu, jakim jest próba opisanie dynamicznego zjawiska ewolucji życia za pomocą terminów, które miały swoją genezę w statycznej koncepcji przyrody.

M. Gołda w swoim wystąpieniu stwierdził, że w filozoficznej refleksji nad poznaniem naukowym przyjmuje się, iż przekonania pozanaukowe, a w szczególności filozoficzne, kształtują proces powstawania i rozwoju wiedzy naukowej. Zaprezentował poglądy filozoficzne przyjmowane przez Karola Linneusza, które miały wpływ na jego dociekania w ramach przyrodoznawstwa. Linneusz był kreacjonistą, jednak rozumienie przez niego tego stanowiska ewoluowało wraz z rozwojem jego działalności naukowej. Jego przesławienia, dotyczące pochodzenia życia, zmieniały się w czasie. Ostatecznie przyznał on w końcu, że nowe gatunki powstają za sprawą hybrydyzacji.

Czwarta grupa wystąpień była poświęcona różnym zagadnieniom, dotyczącym filozofii nauk przyrodniczych, filozofii przyrody oraz przyrodniczym aspektom rozumienia człowieka: dr hab. Krzysztof Kilian (Uniwersytet Zielonogórski), *Wpływ idei epistemicznych układów odniesienia, tez o niewspółmierności i o pełnym uteoretyzowaniu obserwacji na skuteczność wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia*; dr Michał Latawiec (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *Znaczenie czasu w praktycznej filozofii przyrody*; dr Jarosław Janowski (Akademia Pedagogiki Specjalnej im Marii Grzegorzewskiej w Warszawie), *Wielowymiarowość czasu jako problem filozoficzny*; dr Tomasz Perz (Akademia Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie), *Przyrodnicze aspekty samorealizacji człowieka*; dr Anna Dutkowska (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), *Emocjonalne zombie*.

K. Kilian przedstawił skrótowo: 1. ideę epistemicznych układów odniesienia; 2. tezę o niewspółmierności teorii naukowych; 3. tezę o pełnym uteoretyzowaniu obserwacji. Na tym tle zaprezentował

wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia, którego schemat w klasycznym sformułowaniu wygląda następująco: „Dlaczego P, a nie Q?”. Odpowiedzi zwykle udziela się za pomocą następującego schematu: „P, a nie Q, bo a, b, c, ..., n”. Dyskusje nad optymalną odpowiedzią na to pytanie – w ramach których w następniku tego schematu pojawiają się np. takie elementy, jak: ujawnienie mechanizmu przyczynowego; ocena precyzji; wskazanie na zakres zastosowań – pozwalają na dokonanie wyboru między P a Q tylko w niektórych przypadkach. Dyskusje takie mogą być owocne wtedy, gdy w grę wchodzi hipotezy P i Q, między którymi nie zachodzi relacja niewspółmierności. Jeśli zaś między wspomnianymi hipotezami zachodzi ta relacja, to nie istnieje optymalna odpowiedź na pytanie „Dlaczego P, a nie Q?”, dlatego że dla zwolenników P wyjaśnienia Q nie są dopuszczalnymi w nauce wyjaśnieniami (lub mają bardzo ograniczony zasięg) i *vice versa*.

M. Latawiec zauważył, że upływający czas wpływa na ocenę naszych działań w ochronie przyrody. Najczęściej nie dostrzegamy wolno zachodzących procesów. Przyzwyczajamy się do obecnego lub zastanego stanu rzeczy, nie chcąc dopuszczać do zmian. To zaś prowadzi do wielu sytuacji konfliktogennych. Z drugiej strony, wraz z upływem czasu powstają nowe relacje w układach przyrodniczych, których skutki trudno jest ocenić jednoznacznie jako pozytywne czy negatywne. Czas rozumiany w ujęciu psychologicznym, czyli jako subiektywny odbiór pojawiających się zmian, ma zasadnicze znaczenie dla podejmowanych działań. Stała obecność człowieka w konkretnym otoczeniu sprawia, że zachodzące zmiany nie są przez niego przez dłuższy czas obserwowane. To z kolei uwarunkowuje jego strategię dotyczące ochrony przyrody.

J. Janowski podjął temat wielowymiarowości czasu. Skupił się na jednym z możliwych znaczeń terminu. Chodzi o takie rozumienie wielowymiarowości czasu, które byłoby odpowiednikiem (analogonem) wielowymiarowości przestrzeni. Zarówno w naszym doświadczeniu potocznym, jak i na gruncie standardowych

sformułowań najważniejszych teorii fizycznych mamy do czynienia z wielowymiarowością przestrzeni (przeważnie jest mowa o trzech wymiarach), ale z jednowymiarowością czasu. Również czasoprzestrzeń (w teorii względności) wydaje się być strukturą 3+1 wymiarową (czyli z trzema wymiarami przestrzennymi i jednym wymiarem czasowym). W związku z tym autor wystąpienia postawił pytanie, czy i pod jakimi warunkami jest dopuszczalne, aby czas mógł mieć więcej niż jeden wymiar. Rozważył ponadto kwestię, czy tego typu pytania o wielowymiarowość czasu mieszczą się w granicach problematyki charakterystycznej dla filozofii przyrody.

T. Perz stwierdził, że Søren Kierkegaard w filozofii egzystencjalistycznej, a Abraham Maslow na gruncie psychologii istnienia, wskazują na aspekty procesu samorealizacji w życiu człowieka. Jerzy Chmurzyński, wychodząc z przesłanek przyrodniczych, wzywa „bądź sobą w swojej ludzkiej naturze”. Andrzej Grzegorzczak, odwołując się do etologicznych osiągnięć Chmurzyńskiego, zalicza samorealizację (samoakualizację, samourzeczywistnienie) do wartości duchowych wtórnych, grupujących w sobie odczucie pierwotnych wartości duchowych (np. dobro, prawdę czy piękno). Człowiek samorealizuje się w czymś, np. wypełniając jakieś doniosłe zadanie. Wymaga to dostarczenia swoich możliwości i chęci do ich aktualizacji w wyniku odkrycia wartości podstawowych. Etologia, odsłaniając mechanizmy ludzkiego zachowania, zbliża nas do problematyki osobliwości ludzkiej natury. W referacie autor zgłosił postulat samorealizacji w perspektywie przyrodniczego ujęcia specyfiki ludzkiej natury.

A. Dutkowska stwierdziła, że w filozofii dyskusje wokół systemów zombie pojawiają się w kontekście rozważań nad świadomością. Najogólniej rzecz ujmując, systemy zombie są w stanie pozyskiwać informację z zewnątrz, przetwarzać ją, odpowiednio reagować na bodźce, a nawet dokonywać analizy własnych stanów. Nie posiadają one jednak świadomości fenomenalnej, związanej z subiektywnym przeżywaniem/doświadczeniem czegoś. Świadomość nie jest izolowanym stanem mentalnym, lecz powiązaniem z innymi funkcjami



Fot. 1. Uczestnicy 16. Warsztatów Filozofii Przyrody (Kraków, 16 czerwca 2023 r.)

poznawczymi, w tym emocjami. Badania nad emocjami wpływają na nasze rozumienie świadomości. Autorka omówiła relacje pomiędzy emocjami i świadomością za pomocą eksperymentu myślowego, dotyczącego emocjonalnego zombie. W rozważania włączyła wątki nawiązujące do oscarowego dzieła Alexa Garlanda, *Ex Machina*.

W czasie Warsztatów odbyła się debata pt. *Kościół w dobie antropocenu*. Jako dyskutanci wzięli w niej udział: dr hab. Zbigniew Wróblewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr Dobrosława Wiktor-Mach (Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie) oraz o. dr Stanisław Jaromi, franciszkanin, ekolog, organizator chrześcijańskiej edukacji ekologicznej, moderator działań Ruchu REFA. Dyskusję poprowadziła dr Anna Dutkowska. Okazją do zorganizowania debaty było wydanie publikacji *Kościół w dobie antropocenu* (Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu – Wydawnictwo „Jedność”, Kraków – Kielce 2023). Autorzy publikacji (Stanisław



Fot. 2. Uczestnicy debaty *Kościół w dobie antropocenu* (Kraków, 16 czerwca 2023 r.)

Jaromi, Małgorzata Bilaska, Andrzej Draguła, Agnieszka Gałuszka, Marcin Popkiewicz, Dobrosława Wiktor-Mach, Zbigniew Wróblewski, Michał Wyrostkiewicz) podjęli m.in. zagadnienia ekologii integralnej, tzw. zielonego konserwatyizmu, grzechu ekologicznego i transformacji energetycznej. W trakcie debaty dyskutowano m.in. na temat zaangażowania ludzi wierzących w działania na rzecz ochrony środowiska naturalnego naszej planety i wpływu przekonań religijnych na to zaangażowanie. Uczestnicy debaty podkreślali doniosłe znaczenie motywacji o charakterze religijnym dla podejmowania aktywności służącej odpowiedzialnemu korzystaniu z zasobów Ziemi. Za szczególnie istotne uznali wezwanie do ciągłego poszukiwania i przyjmowania postawy mądrości, wyrażającej zrozumienie dla faktu, że nasze życie wymaga żywej planety, że zdrowe środowisko to nie jedynie dodatek do ludzkiej egzystencji, że klimat zależy także od nas, a nasze życie od klimatu, oraz że naszym zadaniem

jest pozostawić przyszłym pokoleniom ludzi planetę zdolną do wygodnego i zrównoważonego życia.

Dr Grzegorz Malec z Fundacji „En Arche” zaprezentował serie wydawnicze *Inteligentny Projekt* i *Perspektywy Nauki*, w których publikowane są tłumaczenia książek i antologie tekstów na temat teorii inteligentnego projektu oraz filozoficznych aspektów ewolucjonizmu.

W trakcie Warsztatów podsumowano działalność Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w latach 2021-2023, wyrażono podziękowanie odchodzącym członkom Zarządu oraz dokonano wyboru nowych członków Zarządu Sekcji FPiNP PTF: przewodniczącego (Adam Świeżyński), wiceprzewodniczącego (Sławomir Leciejewski) i sekretarza (Michał Latawiec) na lata 2023-2025.

Na zakończenie warsztatów przeprowadzono obrady, poświęcone prezentacji działalności naukowej w poszczególnych ośrodkach. Reprezentanci każdego z ośrodków przedstawili sprawozdanie ze swojej działalności w obszarze naukowym, dydaktycznym i popularyzującym naukę. Była to okazja do wymiany informacji o aktualnie prowadzonych i planowanych badaniach. Omówione zostały planowane spotkania naukowe oraz inicjatywy wydawnicze. Ustalono, że kolejne, 17. Warsztaty Filozofii Przyrody odbędą się w czerwcu 2024 roku.

REPORT ON THE 16TH WORKSHOP IN THE PHILOSOPHY OF NATURE (SECTION FOR THE PHILOSOPHY OF NATURE AND NATURAL SCIENCES OF THE POLISH PHILOSOPHICAL SOCIETY), KRAKÓW, JUNE 15-18, 2023

Abstract. The 16th Workshop in the Philosophy of Nature was hosted by the Higher Theological Seminary of the Salesian Society in Kraków on 15-18 June, 2023. The organizer of the annual workshop is the Section for the Philosophy of Nature and Natural Sciences of the Polish Philosophical Society. Workshop participants included more than thirty attendees from Polish scientific centers engaged in the philosophy of nature and natural sciences (Kraków, Lublin, Łódź, Poznań, Szczecin, Warsaw, Zielona Góra).

Keywords: Philosophy of Nature Workshop; philosophy of nature; Section for the Philosophy of Nature and Natural Sciences of the Polish Philosophical Society.

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

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

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0430-4530>

a.swiezynski@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2023.59.S.02



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

Zgłoszono: 30/10/2023. Zrecenzowano: 20/11/2023. Zaakceptowano do publikacji: 10/12/2023.

RECENZENCI SPCH – TOM 59 (2023), NUMERY 1-2

- Emanuele Antonelli, *Università degli Studi di Torino (University of Turin)*
Jarosław Babiński, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
Barbora Baďurová, *Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici (Matej Bel University in Banská Bystrica)*
Anthony W. Bartlett, *Bethany Center for Nonviolent Theology and Spirituality*
Martina Ana Begić, *Sveučilišta u Zagrebu (University of Zagreb)*
Radoslava Brhlíková, *Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre (Constantine the Philosopher University in Nitra)*
Janina Buczkowska, *profesor emerytowany (professor emeritus)*
Elizabeth Burns, *King's College, London*
Stanisław Chankowski, *Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii (Polish Academy of Science, Institute of Philosophy and Sociology)*
Larysa Cherchyk, *Волинський національний університет імені Лесі Українки (Lesya Ukrainka Volyn National University)*
Pavol Dancák, *Prešovská univerzita v Prešove (University of Prešov)*
Dariusz Dąbek, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
Josef Dolista, *Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach (Pavol Jozef Šafárik University in Košice)*
Dominika Dzwonkowska, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
Wojciech Grygiel, *Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (The Pontifical University of John Paul II in Krakow)*
Jadwiga Guerrero van der Meijden, *Uniwersytet Jagielloński w Krakowie (Jagiellonian University in Krakow)*
Břetislav Horyna, *Slovenská akadémia vied (Slovak Academy of Science)*
Ján Hrkút, *Katolícka univerzita v Ružomberku (Catholic University in Ružomberok)*
Jarosław Janowski, *Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie (The Maria Grzegorzewska University)*
Jarosław Jastrzębski, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
Andrea Klimková, *Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici (Matej Bel University in Banská Bystrica)*

- Andrzej Kobyliński, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie* (*Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw*)
- Bogna Kosmulska, *Uniwersytet Warszawski* (*University of Warsaw*)
- Piotr Kozak, *Uniwersytet w Białymstoku* (*University of Białystok*)
- Jan Krokos, profesor emerytowany (*professor emeritus*)
- Robert A. Larmer, *University of New Brunswick*
- Sławomir Leciejewski, *Uniwersytet im. Adam Mickiewicza w Poznaniu* (*Adam Mickiewicz University, Poznań*)
- Anna Lemańska, profesor emerytowany (*professor emeritus*)
- Slavomír Lesňák, *Masarykova univerzita* (*Masaryk University*)
- Bożena Listkowska, *Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy* (*Kazimierz Wielki University*)
- Krzysztof Maślanka, *Polska Akademia Nauk, Instytut Historii Nauki* (*Polish Academy of Science, Institute of History of Science*)
- Paweł Mazanka, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie* (*Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw*)
- Przemysław R. Nowakowski, *Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii* (*Polish Academy of Science, Institute of Philosophy and Sociology*)
- Zlatica Plašienková, *Univerzita Komenského v Bratislave* (*Comenius University, Bratislava*)
- Darrell P. Rowbottom, *Lingnan University*
- Ryszard Sadowski, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie* (*Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw*)
- Witold Salamon, *Pontificia Università Antonianum, Roma* (*Pontifical University Antonianum*)
- Marek Sikora, *Politechnika Wrocławska* (*Wrocław University of Science and Technology*)
- Kasper Sipowicz, *Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie* (*The Maria Grzegorzewska University*)
- Daniel Spencer, *University of St Andrews*
- Thomas Storck, *The Chesterton Review*
- Stefan Szary, *Wyższa Szkoła Edukacji i Terapii im. prof. Kazimierzy Milanowskiej w Poznaniu* (*Kazimiera Milanowska College of Education and Therapy, Poznań*)
- Wojciech Szczerba, *Von Hügel Institute at St Edmund's College, University of Cambridge*
- Mariusz Tabaczek, *Pontificia Universitas Studiorum a Sancto Thoma Aquinate in Urbe* (*Pontifical University of St Thomas Aquinas*)
- Mieszko Tałasiewicz, *Uniwersytet Warszawski* (*University of Warsaw*)

- Paweł Tambor, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Tomasz Tomasik, *Uniwersytet Pomorski w Słupsku (Pomeranian University in Słupsk)*
- Wiesława Tomaszewska, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Anna Varga-Jani, *Pázmány Péter Katolikus Egyetem (Pázmány Péter Catholic University)*
- Peter Volek, *Katolícka univerzita v Ružomberku (Catholic University of Ružomberok)*
- Michał Wagner, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Robert Warchał, *Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (The Pontifical University of John Paul II in Krakow)*
- Zbigniew Wróblewski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Monika Zaviš, *Univerzita Komenského v Bratislave (Comenius University, Bratislava)*
- Michał Zembrzusi, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*