

Studia Philosophiae Christianae

ROK LX
2024

NR 2

PÓŁROCZNIK



Warszawa 2024

UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
INSTYTUT FILOZOFII

Cardinal Stefan Wyszyński University
Institute of Philosophy

Copyright © Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2024

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, 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

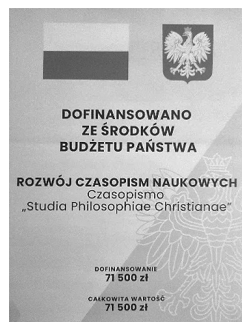
Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa
spch@uksw.edu.pl

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

JOHN FINNIS Capital Punishment and Lethal Acts in War	7
STIPE BUZAR Do the Weak Have a Right to Fight the Strong? Moral Absolutes and the Probability of Success	35
ADAM CEBULA Radical Pacifism, Limited Pacifism or Just War? (A Response to Professor Jacek Hołówka)	51
ADAM GRZEGORZYCA Niestworzona Natura Stwarzająca w systemie filozoficznym Jana Szkota Eriugeny	75
MICHAŁ GOŁĘDA Karol Linneusz jako badacz i twórca społeczności badaczy. Szkielet filozoficzno-historyczny	105
TOMASZ MAZIARKA Emergencja duszy. Andreasa Nordlandera odczytanie potencjalizmu św. Augustyna i kwestia stworzenia duszy ludzkiej w ewoluującym wszechświecie	121
MAREK ŁAGOSZ Spójność tezy o superweniencji z koncepcją pierwotności substancji duchowej oraz pozamaterialnego pochodzenia świadomości indywidualnej	147
PIOTR BYLICA Ewolucyjny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi a idea emergencji. Zarys problematyki	173
DAMIAN LUTY Eliminative Ontic Structural Realism and the Metaphysical Underdetermination Argument: A Critique	199
IVAN BURAJ Degrowth – Utopia or Reality?	231

HELENA CIAŻĘŁA

Konflikt wokół kwestii ekologicznych – zdyNAMIZOWANIE ludzkiej
podmiotowości czy preludeM nieuchronnej zagłady?
Perspektywa etyki odpowiedzialności globalnej 255

PAWEŁ NOWAK, MAGDALENA MORZE

Nowa filozofia usług. Perspektywa badawcza na podstawie
antropologicznej wykładni Kazimierza Rogozińskiego 277

SPRAWOZDANIA

ADAM CEBULA

Report on the Symposium *30 Years After "Veritatis Splendor."*
Moral Absolutes and War – War on Moral Absolutes, Cardinal Stefan
Wyszynski University in Warsaw, December 13, 2023 307

JACEK MELLER

Sprawozdanie z konferencji naukowej *Klauzula sumienia dla
wszystkich?*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana
Wyszyńskiego w Warszawie, Warszawa, 12.06.2024 r. 315

JAKUB PŁOSKI, MILENA ŻYDEK

Sprawozdanie z *17. Warsztatów Filozofii Przyrody* Sekcji Filozofii
Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa
Filozoficznego, Kraków, 13-16.06.2024 r. 323

Lista recenzentów SPCh – tom 60 (2024), numery 1-2 347

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

JOHN FINNIS Capital Punishment and Lethal Acts in War	7
STIPE BUZAR Do the Weak Have a Right to Fight the Strong? Moral Absolutes and the Probability of Success	35
ADAM CEBULA Radical Pacifism, Limited Pacifism or Just War? (A Response to Professor Jacek Hołówka)	51
ADAM GRZEGORZYCA Uncreated Creating Nature in the Philosophical System of John Scotus Eriugena	75
MICHAŁ GOŁDA Carl Linnaeus as a Researcher and Founder of a Community of Researchers. A Philosophical and Historical Analysis	105
TOMASZ MAZIARKA The Emergence of the Soul. Andreas Nordlander's Reading of St. Augustine's Potentialism and the Question of the Creation of the Human Soul in an Evolving Universe	121
MAREK ŁAGOSZ The Consistency of Supervenience with the Primordiality of a Spiritual Substance and the Extra-material Origin of Individual Consciousness	147
PIOTR BYLICA The Evolutionary Argument from Reason Against Naturalism and the Idea of Emergence: An Outline of the Issues	173
DAMIAN LUTY Eliminative Ontic Structural Realism and the Metaphysical Underdetermination Argument: A Critique	199
IVAN BURAJ Degrowth – Utopia or Reality?	231

HELENA CIAŻĘŁA

The Conflict Surrounding Environmental Issues – A Dynamisation of Human Subjectivity or a Prelude to Inevitable Doom. The Perspective of Global Responsibility Ethics 255

PAWEŁ NOWAK, MAGDALENA MORZE

The New Philosophy of Service. An Account Based on Kazimierz Rogozinski's Anthropology 277

REPORTS

ADAM CEBULA

Report on the Symposium *30 Years After "Veritatis Splendor."* *Moral Absolutes and War – War on Moral Absolutes*, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, December 13, 2023 307

JACEK MELLER

Report on the Conference *Conscience Clause for Everyone?*, Institute of Philosophy, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, June 12, 2024 315

JAKUB PŁOSKI, MIŁENA ŻYDEK

Report on the *17th Workshop in the Philosophy of Nature*, Section for the Philosophy of Nature and Natural Sciences of the Polish Philosophical Society, Kraków, June 13-16, 2024 323

SPCh Reviewers – Volume 60 (2024), Issues 1-2 347

JOHN FINNIS

CAPITAL PUNISHMENT AND LETHAL ACTS IN WAR

Abstract. In reply to the readily inferable denial, in para. 304 of the papal exhortation *Amoris Laetitia*, that there are any exceptionless negative moral norms, this article (1) recalls and reaffirms the philosophical and doctrinal tradition's thesis that there are such norms. It then (2) sketches what is involved in identifying a kinds of act by its object; (3) reflects briefly on the three successive and different iterations of the teaching of the *Catechism of the Catholic Church* on capital punishment; and (4) draws attention to the *Catechism's* notable but little discussed, non-pacifist teaching against all intending to kill, even in just war.

Keywords: exceptionless negative norms; objects of moral acts; war; capital punishment; killing humans

1. Introduction. 2. Inspiration from Anscombe. 3. *Catechism's* teaching. 4. Human dignity and the intention of the acting person. 5. Development of the Catholic Church's moral doctrine. 6. Conclusion.

1. INTRODUCTION

When I had the privilege of being at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw ten years ago, for the conference commemorating the 20th anniversary of *Veritatis Splendor* (John Paul II, 1993), I talked about the investigation by the International Theological Commission, between October 1986 and December 1990, into the philosophical and theological grounds for the constant and very firm Christian teaching, which *Veritatis Splendor* would reaffirm: there are negative moral norms or precepts or “rules” which state that there are certain kinds of acts which it is always wrong to choose to do – kinds each identified by the object of such an act, that is to say, by the proximate intention with which the acting person chooses to do that.

In this article I want to speak once again about that topic, without repeating or revisiting anything I said ten years ago (Finnis,

2015, 7-20). First, I will say something about the issue in general – and about the new campaign, the new front in the old war against that Christian teaching (and against its philosophical partial-equivalents or analogues in Plato and Aristotle), the campaign or battle front opened up in 2016 in the main body of section 304 of the Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* (Francis, 2016).

In September 1988, after the sub-commission working on this project had completed much of its research towards the report which the full Commission would consider and adopt in 1990, I gave four public lectures in the John Paul II Institute in the Dominican House of Studies in Washington DC, under the title *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*; in September 1991 they were published under that same title (Finnis, 1991). In the last chapter, *Challenge and Response*, in a section entitled *Historical and ecclesiological skirmishes*, I made a few additions to the earlier chapters' critique of the arguments of proportionalist and other revisionary theologians against the unbroken Christian teaching that there are some exceptionless negative moral norms. I said: "Remarkably persistent have been the attempts [in the years since 1965] to gain authoritative support for proportionalism by reading back into the high scholasticism of Bonaventure, Albert, and Thomas the essential proportionalist positions ..." (Finnis, 1991b, 90). The very first of these attempts I set out in a paragraph the whole content of which is set out more fully in my book *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory* (Finnis, 1998): "There is wide opposition today to Aquinas's thesis that some true moral norms exceptionlessly exclude certain types of act specifiable not in terms already morally loaded (such as 'cruel') but simply in terms of their object i.e. proximate intention (such as to kill an innocent, to copulate outside marriage, to assert what one does not believe). ... One strategy [the first of three or four that I set out and critiqued on pp. 163-170 – J.F.] is to deny that Aquinas held the thesis, or at least to deny that it is compatible with his own deeper principles. The text most often cited to support this denial concerns,

indeed, the general issue we have been considering: the way down from highest practical and moral principles to specific moral norms. General principles ... of practical reason, says Aquinas [in *Summa Theologiae* I-II, q.94, a.4c], have the same truth and correctness for everyone ..., but specific conclusions of practical reason do not. It is right and true for everyone that one should act reasonably, and it does follow as a specific conclusion from that principle that what [has been deposited with me] for safe-keeping [I] should return on demand. But although this conclusion is true for most situations, there are occasions when it would be harmful and unreasonable to return what [I am] keeping e.g. if the thing deposited was a weapon and the depositor wants it back to use in attacks on [my] own people. And Aquinas here states, quite generally, that because practical reasoning deals with non-necessary matters, *contingentia*, its propositions become more and more subject to exception the further one descends from high-level general principle to specific conclusion. Is Aquinas teaching that the particular moral norms which elsewhere he seems to propose as exceptionless are really no more than generalizations, true in general (*ut in pluribus*) but not always? [No!] In fact, his own statement here – that moral norms are generalizations and are subject to exceptions – is no more than a generalization subject to important exceptions. Aquinas makes this clear in many ways, above all by distinguishing between affirmative and negative moral norms. Some moral norms are negative, directing us not to do acts of a more or less specific type. But most are affirmative, directing one to do such and such. Affirmative moral principles and norms hold ‘always but not for every occasion’ (*semper sed non ad semper*). So, for example, the obligation to return things deposited for safe-keeping is in a sense universal, always a factor in moral deliberation about the things in one’s possession. Yet there are occasions – those of the kind mentioned by Aquinas – when it should not (and therefore, properly understood, does not) govern those deliberations but is superseded

by other obligations of justice. Such norms, though always somehow¹ relevant, leave it to one's moral judgment to discern the times, places, and other circumstances of their directiveness. But *negative* moral norms can be, and a number in truth are, binding and governing always and on every occasion (*semper et ad semper*).² Negative moral norms of this sort are, in short, both specific – immediately applicable without further moral reasoning – and exceptionless. ... And it is these norms, relatively few in number, which give social life and just law their backbone” (Finnis, 1998, 163).

We can easily see that if the proposition that norms become more subject to exception as they become more specific were a universal truth (rather than a generalization that is true only if it is itself subject to true exceptions), there could not be any exceptionless moral norms, and the key teaching of *Veritatis Splendor* would necessarily be false. That is why there is a subversion of *Veritatis Splendor*, or even a declaration of war on it, and on the apostolic and rational teaching that it restated, when in sec. 304 of *Amoris Laetitia* Pope Francis says: “I earnestly ask that we always recall a teaching of Saint Thomas Aquinas and learn to incorporate it in our pastoral discernment: »Although there is necessity in the general principles, the more we descend to matters of detail, the more frequently we encounter defects... . In matters of action, truth or practical rectitude is not

1 At least as a matter of one's dispositions (character; readiness in principle): Mal. q.7, a.1, ad.9 (*habitualiter*); III Sent. d.25, q.2, a.1, sol.2, ad.3 (*de actibus virtutum*).

2 For this distinction between affirmative norms (e.g. honour your parents; do good to your neighbour; feed your children) – norms essential to a morally good life, always somehow relevant, but leaving to one's good judgment the discerning of the times, places, and other circumstances in which they will be decisively directive (they oblige 'always but not for every occasion (*semper sed non ad semper*) – and negative norms binding *semper et ad semper* (because specifying and excluding acts which are 'bad in themselves and in no way can be rightly [*bene*] done'), see e.g. II-II q.33, a.2c; q.79, a.3, ad.3; Mal. q.7. a.1. ad.8; Corr. a.1c and obj.4 and ad.4; III Sent. d.25, q.2, a.1, sol.2, ad.3; IV Sent. d.17, q.3. a.1, sol.4, ad.3; In Rom. 13.2, ad.v.9 [1052] (negative norms are more urgent and obvious as implications of the supreme principle of love of neighbour as self).

the same for all, as to matters of detail, but only as to the general principles; and where there is the same rectitude in matters of detail, it is not equally known to all... . The principle will be found to fail, according as we descend further into detail« [I-II, q.94, a.4]. It is true that general rules set forth a good which can never be disregarded or neglected, but in their formulation they cannot provide absolutely for all particular situations.”³ Such misdirection.

Because I have expounded the foundational grounds and rationale of the philosophical and doctrinal theses subverted by *Amoris Laetitia* 304, exploring those grounds in each of the books I have mentioned and in others such as *Fundamental of Ethics* (Finnis, 1983) and *Natural Law and Natural Rights* (Finnis, 1980), I will today restrict my reflections to three topics that are related both to each other and to the apostolic moral teaching on exceptionless moral norms, precepts or rules, norms, precepts or rules which exclude from sound deliberation all choices of certain specific kinds of act, kinds each defined by the object of an act of that specific kind.

So I will say something, first, about what is involved in identifying kinds of acts by their object. Second, something about the teaching of the *Catechism of the Catholic Church* [CCC] (1992) on capital punishment, in that teaching’s three successive and different iterations, two of them under John Paul II and the other under, and at the instigation of, the present Pope. Third, something about the remarkable, little noticed but very important teaching of that *Catechism* on killing in war.

³ The next sentence is: “At the same time, it must be said that, precisely for that reason, what is part of a practical discernment in particular circumstances cannot be elevated to the level of a rule. That would not only lead to an intolerable casuistry, but would endanger the very values which must be preserved with special care.”

2. INSPIRATION FROM ANSCOMBE

During the years when the ITC working group on absolute moral norms was preparing the report approved in December 1991, I delivered a lecture at a conference organized jointly by the philosophy departments of the Catholic universities of Leuven and Louvain; the lecture was published in 1991 in the American journal *The Thomist* as *Object and Intention in Moral Judgments According to Aquinas* (Finnis, 1991c) and is now essay 9 in *Intention and Identity*, volume II of my *Collected Essays* (Finnis, 2013a). It demonstrates by texts and analysis what a vital role is played in the moral thought of Aquinas by the object of the act, and the profound and deeply established truth that, in this context, “object” must be understood in the way that would in 1993 be captured by *Veritatis Splendor* 78 (entirely without any drafting input, direct or indirect, from me): “The morality of the human act depends primarily and fundamentally on the »object« rationally chosen by the deliberate will, as is borne out by the insightful analysis, still valid today, made by Saint Thomas [*Summa Theologiae* III, q.18, a.6]. In order to be able to grasp the object of an act which specifies that act morally, it is therefore necessary to place oneself in the perspective of the acting person. The object of the act of willing is in fact a freely chosen kind of behaviour. ... By the object of a given moral act, then, one cannot mean a process or an event of the merely physical order, to be assessed on the basis of its ability to bring about a given state of affairs in the outside world. Rather, that object is the proximate end of a deliberate decision which determines the act of willing on the part of the acting person.”

In the audience at the Leuven-Louvain lecture on *Object and Intention in Moral Judgments According to Aquinas* was Elizabeth Anscombe, whose little but great book *Intention* (Anscombe, 1957) had been for me and many others a primary guide in recovering a conception of practical reason and human action true both to St Thomas and to the realities of human choosing and

self-determination. She expressed her agreement immediately, in the lecture-room. I mention this because a year or two later, again in 1991, there was published my essay on *Intention and Side-effects* (Finnis, 1991a) (now essay 10 in my *Intention and Identity*), in which I pursue over five pages a critique of her 1982 paper for the American Catholic Philosophical Association on *Action, Intention and 'Double-effect'* (Anscombe, 1982). The best short guide to our controversy is a pair of short essays: first, the contribution by her son-in-law Luke Gormally to the commemorative publication *Reason, Morality and Law* (Gormally, 2013), vigorously expounding (and illustrating with an unpublished *Nachlass* of hers) the conception of intention she deployed in her morally oriented writings; and then, my response to Gormally on pp. 480-485 (Finnis, 2013b), in which I illustrate the ways in which that conception differs, crucially, from the different understanding of intention that she herself displayed, and demonstrated the truth of, in her book *Intention*. As I said on p. 483: “The book [*Intention*] ascribes a descriptive and explanatory priority to the description(s) which behaviour has in the practical reasoning (the deliberations) by which the acting person shaped up the proposal he or she adopted by choosing to behave (act or forbear) in this way. This shaping of description(s) in practical reasoning and deliberation is not a matter of finding [devising, constructing...] a description under which the behaviour one is determined to carry out will be acceptable [morally ‘presentable’] to oneself or others. Rather, it is settled by what one considers a necessary or helpful means to achieving an objective (usually a nested set of objectives) that one considers desirable, in view of the factual context as one understands its bearing on both one’s end(s) and the means that one judges serviceable for achieving such end(s).”

In her moral writings, Anscombe’s conception of the object of the act includes the thesis that there are important real and hypothetical ways of behaving such that doing (or intending) *this* just is doing *that*: transfixing a child with an arrow just is killing or gravely

wounding the child, and intending the transfixing just is intending the killing or wounding. And that is the conception which I argued, and argue, is incompatible with the true conception of intention deployed in her great book. There she illustrates that true conception with a scenario in which someone moves his arm to pump (poisoned) water to replenish the water supply to earn his usual pay as a pumper, and does so knowing but caring nothing that the water which he needs, as usual, to deliver happens *on this occasion* to be poisoned water. About this scenario, Anscombe in *Intention* said: “In that case, although he knows concerning an intentional act of his ... replenishing the house water-supply... that it is also an act of replenishing the house water-supply with poisoned water, it would be incorrect, by our criteria, to say that his act of replenishing the house supply with poisoned water was intentional. And I do not doubt the correctness of the conclusion; it seems to shew that our criteria are rather good” (Anscombe, 1957, 47-49).⁴

4 In my reply to Gormally I quoted that and added: “They are. And they show that it is incorrect to hold that craniotomy performed in order to relieve the obstetrical blockage which will imminently kill (both) the mother (and her child) always involves an intent to kill (to shorten the life) or even to harm (impair the functioning and capacities of) the child. In the order of actions, causality, and events *in genere naturae* [considered as natural kinds], this crushing and emptying (and even removing) the child’s skull ‘just is’, ‘eo ipso’ harming and killing the child. But this crushing, etc. is neither of those things in the order of intentions or, in Anscombe’s idiom, of intentional acts or, in Aquinas’s idiom, of acts *in genere moris* [considered as moral kinds] (i.e. as specified – accurately identified – for purposes of applying ethical predicates). For so too, no more and no less, B’s pumping of poisoned water into the house ‘just was’, ‘also’, ‘eo ipso’, poisoning the water supply, yet equally (as Anscombe in *Intention* holds) it simply was not the intentional or *in genere moris* act of poisoning the water supply. Indeed, Gormally’s thesis – ‘it would be part of the practical knowledge [such] a surgeon had of his intentions that he aimed to kill the child’ – is, I suggest, a *reductio ad absurdum*, or at any rate is straightforwardly incorrect by the criteria which Anscombe judged ‘rather good’. Gormally’s analysis obliterates the essential act-analytical and humanly real distinction between [Anscombe’s pumping] scenario Y and [pumping] scenario X. Equally, it obliterates the distinction between therapeutic craniotomy and partial-birth abortion, between jumping from the top of the World Trade Center on ‘9/11’ to escape the oily fireball and jumping to commit

Of course, it is agreed on all sides that the pumper who knowingly pumps poisoned water is morally responsible for the injuries or deaths he foresees and causes. But that responsibility of his is measured and assessed not by applying the exceptionless moral norm against having killing or injuring as one's object – killing with intent to kill or injure – but instead by applying the moral principles that govern causing death or harm by side effect, *praeter intentionem*, principles which are highly context- and circumstance-relative and look to issues of fairness, fidelity to voluntary undertakings, obligations of gratitude, and other affirmative moral standards and norms.

Obviously, these are matters worthy of being discussed for much longer than today's occasion allows, so I pass instead to the important and difficult practical applications and implications that have been chosen for today's conference: capital punishment and war.

3. CATECHISM'S TEACHING

The reformulation of *Catechism [CCC]* (2018) no. 2267, a reformulation published on 1 August 2018, was described by the Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith as a “development of doctrine.” But in reality, I shall argue, it does no more than rhetorically emphasise a doctrinal development initiated by Pius XII and made by John Paul II. That development still awaits a sufficient clarification and stabilization, and its implications for the education of military personnel and their supporting populations have hardly, I believe, been noticed.

suicide, between shooting down a passenger plane to save a skyscraper full of people and shooting it down to kill the passengers, between ‘transfixing with an arrow’ a drugged or mentally defective child who is killing people with a machine gun and transfixing him in order to kill (or to maim him for more effective street beggary); between giving a life-shortening dose of analgesics as the only dose that will suppress a terminally ill patient's pain and giving the same dose to shorten her life and ‘unblock’ her bed; and many other like distinctions” (Finnis, 2013b, 481-482).

As you know, the *Catechism* was published first in 1992 (in French), and translations in English and a few other modern languages were published in 1994. The whole *Catechism* was repromulgated in 1997, with 103 passages amended. You have in hand I hope a two-sided sheet displaying eight paragraphs or “numbers” of the *Catechism of the Catholic Church*, in each of the iterations of those paragraphs since 1994.

Capital punishment is dealt with in the framework of the *Fifth Commandment* (paragraphs 2258-2330); respect for human life (secs. 2258-2283); and legitimate defence [of self and others] (2263-2267). The CCC 1992/1994 treatment of legitimate defence was in its central two paragraphs (2265-2266) confusingly formulated, running together forcible defence (private, police or military) with punishment. That confusion was sorted out in 1997 by extensive rewriting of 2265-2266. Nos. 2263-2264, on basic principles, remained and remain intact, and implicitly they articulate, or entail, the major development of doctrine that was already visible in 2307.

Catechism para. 2267 had been quoted whole in the 1995 encyclical *Evangelium Vitae* [EV] (John Paul II, 1995), sec. 56, and was reaffirmed there as a “principle [that] remains valid”: “[2267] If bloodless [non-lethal] means are sufficient to defend human lives against an aggressor and to protect public order and the safety of persons, public authority should [EV 56: must] limit itself to such means, because they better correspond to the concrete conditions of the common good and are more in conformity to the dignity of the human person.”

In the 1997 *Catechism* revision, all of that was retained. And I shall argue that the whole doctrinal content of the 2018 revision is *already* stated (even if not entirely expressly) in the sentence I have just read out (in which EV 56 is quoting para. 2267 as it stood in CCC 1992/1994).

But first I will continue and conclude the textual history. Besides what was retained (as I just said) from CCC 1992/1994, para. 2267 was in 1997 *expanded* or supplemented with a preface and a fact-premised

conclusion (each derived from *EV 56*). Preface: "... the traditional teaching of the Church does not exclude recourse to the death penalty, *if this is the only possible way* of effectively defending human lives against the unjust aggressor." Fact-premise: the state "today" can render the offender "incapable of doing harm – without definitively taking away from him the possibility of redeeming himself." Conclusion: "as a consequence," the cases in which execution is the only possible way of effectively defending human lives are "very rare if not practically non-existent."

What the *CCC* 2018 revision does is this. Para. 2267 in *CCC* 1992/1994 already taught that non-capital punishments are "more in conformity to" human dignity; and, as supplemented in 1997, the same para. 2267 already taught that capital punishment is, *therefore*, not to be used – you might say, is "inadmissible" – *unless* a precondition is satisfied: that it is here and now absolutely necessary, in order to protect (from this particular offender) lives, safety and public order. Now the 2018 *CCC* revision of para. 2267 comes in to declare that that precondition *is not now* satisfied, *because of* (1) today's increasing awareness that even the worst criminal's dignity is not lost, (2) today's newly emergent understanding of the significance [It. *sensu*; Lat. *sensus*; Fr. *sens*: meaning] of state penal sanctions [as explained by the Congregation for the Doctrine of Faith's letter of 1 August 2018 (Congregation for the Doctrine of the Faith 2018), these sanctions look more and more to possible rehabilitation], and (3) today's more effective detention systems, ensuring due protection of citizens without definitively depriving the guilty of possible "redemption." *Therefore* (on the basis of those three premises): "Consequently [Italian: *Pertanto*] the Church teaches, in the light of the Gospel, that 'the death penalty is inadmissible because it is an attack on the inviolability and dignity of the person' [citing Francis, address of 11 October 2017]" (Francis, 2017).

We will seriously distort the meaning and content of the revision if, whether with joy or alarm, we quote only its final sentence and,

worse, if we omit from that sentence the word “Consequently.” And the word “inadmissible,” not a term-of-art in classical moral theology, has I think the same sense as the fact-premised “*should limit itself to bloodless means*” at the heart of para. 2267 in its 1992, 1994 and 1997 CCC version, quoted in *Evangelium Vitae*: not a “should” or “inadmissibility” of an exceptionless negative moral norm excluding a kind of act as *intrinsece inhonestum* because of its object.

So: whether or not the moral permissibility of some instances of state capital punishment has been definitively taught (that is, infallibly taught in one or more of the three possible ways articulated in *Lumen Gentium* 25) – a question I shall touch upon very briefly, later – the 2018 CCC revision, because it offers a teaching only about the circumstances (currently widespread attitudes and institutions) of today, does not deny that permissibility in principle. The revision really goes no further than John Paul II did towards a judgment that – leaving out of account, here *and throughout*, a particular special divine commandment to some person or group – capital punishment is *intrinsece inhonestum*, inherently impermissible. For we must not fail to take into account that John Paul II’s *Catechism* did, from its outset in 1992, take some steps towards judging that capital punishment is (except by divine command) *intrinsece inhonestum*.

It is worth saying a little more about two phrases in the 2018 revision’s key sentence, that I quoted a minute ago. The phrase “is an attack,” in context, makes no point about the *intentions* involved in capital punishment, including its precise object. (The Italian *attenta al* is better translated by the French *blesse* [wounds], the Latin *repugnet* [opposes], the German *sie gegen* [goes against, is opposed to]... a way of speaking that is more concerned with effects or implications than with the intention, the object.) Nor does the phrase convey any assertion about capital punishment’s “admissibility” under conditions different from “today.”

And the phrase “in the light of the Gospel” invites the question *which* parts of the Gospel, and *what* precisely those parts make

visible. I will argue that a proper theological answer to that question will point to two things, two matters or *topoi*. One is the *status* (dignity, rank, worth) of *every* human individual as unconditionally the object of God's conditional promise of new creation and eternal life – the status closely studied, verified and emphasised in *EV* 7 through 55. The other part of the answer points to the high moral significance of an action's *intention* – its precise object, as shaped in the actual inner deliberations (Mark 7.15, 21 Jesus says the “within”, the *heart*) of acting persons including state officials.

For those two *topoi* seem to be at the foundation of the *Catechism's* real development of doctrine in this domain, the little-noticed but most striking development implied by paras. 2263–2265 and 2307.

Para. 2263 opens the *Catechism's* section on “legitimate defense,” the section that will end with capital punishment. Para. 2263 begins, unfortunately, with a confusingly worded sentence, in most versions *also* mistranslated (but never amended in either the original or the translations!); it deals both with “the murder of the innocent” and with “intentional killing”: “2263. The legitimate defence of persons and societies is not an exception to the prohibition against the murder of the innocent that constitutes intentional killing.”⁵

This sentence's *intended* meaning, its thesis, is then made clear by the sentence following it, which is a quotation from Aquinas' famous statement (*Summa Theologiae* II-II, 64,7c) that private persons' morally legitimate defence of themselves can “have a double effect: the preservation of oneself and the killing of the aggressor ... the one [effect] is intended, *the other [effect] is not.*” Aquinas makes it explicitly clear, and 2263 takes for granted, that such self-defence is morally

5 Correctly translated (as in the Spanish but not the Latin or German!), the French original (*l'interdit du meurtre de l'innocent que [not qui !] constitue l'homicide volontaire*) means “...the prohibition against the intentional killing that constitutes murder of the innocent.” [Better would have been: “the prohibition of intentional killing of the innocent, which constitutes murder”: *l'interdit du meurtre que constitue l'homicide volontaire de l'innocent* (or perhaps *interdit de l'homicide volontaire de l'innocent, ce qui constitue le meurtre*).]

permissible only if it includes *no intent to kill*, even when the means used to repel the aggression are known to be lethal.

Now Aquinas, in the same article, goes on to say that public officials (police, military, judges...) can permissibly act against aggressors or criminals *with*, if need be, *intent to kill them*. And here is the point. *This* part of Aquinas's teaching, long accepted in the tradition, is implicitly but unambiguously rejected by the *Catechism*. For paras. 2265 and 2267 extend the moral exclusion of intention to kill (even when using very lethal weaponry) to *all* instances of legitimate defence, including the actions of "those holding legitimate authority" exercising "the right to repel by armed force aggressors against the civil community."⁶

And that is confirmed by no. 2307, which heads up the section devoted to just war: "[2307]. The fifth commandment *forbids the intentional destruction of human life*. ... [2308] ... governments cannot be denied the right of lawful self-defence ... [2309] ... The strict conditions for legitimate defence by military force require rigorous consideration... ."

Evangelium Vitae's discussion, in sec. 55, unfortunately does not consider the preconditions and limits of morally permissible legitimate defence of self or others. It says no more than: when "the need to render the aggressor incapable of causing harm ... involves taking his life ... the fatal outcome is *attributable to the aggressor* ... *even though he may not be morally responsible because of a lack of the use of reason*." And we can well leave to one side the more or less fictional "attribution" of the aggressor's death to himself. Despite these deficiencies, *EV* 55 does indicate that the right of legitimate defence is about – not

6 "2265: Legitimate defence can be not only a right but a grave duty for someone responsible for another's life, the common good of the family or of the state. ... 2267: If bloodless means are sufficient to defend human lives against an aggressor and to protect public order and the safety of persons, public authority should limit itself to such means, because they better correspond to the concrete conditions of the common good and are more in conformity to the dignity of the human person."

the bringing about of the aggressor's death but – the repelling of what is causing or likely to cause harm (*nocere*); it is implied, I suggest, that because those (the aggressors) who are *causing* or likely to cause such harm are harming (*nocens*), they are not *non-nocens* (they are not – in *this* sense – innocent), for the purposes of the commandment “Do not kill the innocent.” They are not in this sense innocent, adds *EV 55*, even if they are not morally responsible because they lack the use of reason (like a drugged or coerced child firing a machine gun in a crowded playground...).

Anyway, *Evangelium Vitae* left intact the *Catechism's* remarkable adjustment of the tradition, the remarkable implicit judgment that there is no relevant difference between private persons and public officials in relation to the wrongness of *intentional killing*; for both classes of person there is to be no intending *to kill*, not even while deciding to carry out forceful, violent measures that one knows are likely or certain to have lethal effect but reasonably judges are needed to *stop* criminals in their crimes, or enemy forces engaging in operations (aggression) against one's country. And this is true, as *EV 55* says, even when those operations to be stopped/defeated are by morally innocent conscripts advancing towards our lines under compulsion by ruthless blocking squads – much like that child in the playground).

The *Catechism*, to summarise, is teaching as a truth of natural law and our religion that intentional killing is exceptionlessly wrong but is distinguishable from using lethal means chosen simply for their efficacy as rendering harm-doers *hors de combat* – putting them out of the fight. That is, it is teaching the wrongness of all killing with intent precisely to kill, all choices and actions whose object is killing, as distinct from the intent to stop attack by use of means that, while targeting the attacker and known to be lethal in their effect – known to kill – are chosen for their stopping power not their lethality – and thus are *intended* precisely for, and have as their object, putting the attacker out of this fight. These texts (2263, 2265 and 2307)

articulate a change in the tradition, a change that deserves far more attention and discussion than it has yet received, and is, one could say, much more important than the accompanying, more ambiguous shifts of position limited expressly to capital punishment.

It is *this* wide and rigorous teaching – about *everyone's* obligation to respect all human life by excluding all intent to kill – that is then applied to capital punishment in the way that, I have been suggesting to you, is essentially constant from 1992 to today. *That* application has attracted much publicity and anxious attention. But of vastly greater practical significance in itself is the wide teaching summed up in no. 2307, applying as it does to training and conduct of armed forces, police or military. Yet how many people who welcome, or who deplore, John Paul II's teachings on capital punishment, and the essentially similar teachings of Francis, are even aware of John Paul II's wider teaching that intent to kill must be excluded from all police and military deliberations and choices of action?

4. HUMAN DIGNITY AND THE INTENTION OF THE ACTING PERSON

This whole set of teachings, in all formulations, is based – as its context in the unified section 2263-2269 on legitimate defence (as clarified or confirmed by 2307) makes clear – on two foundations, the two *topoi* I spoke of above: (1) the fundamental human good, and “sacred” status, of the *life* of each and every human being; and (2) the reality and significance of “double effect,” that is, of the distinction between effects that one intends and effects that one does not intend but knowingly causes as side effects of carrying out what one does intend. These are foundations that have emerged in the manner mentioned in *EV* 2 and 28 and described in *EV* 55: “Christian reflection has sought a *fuller and deeper understanding* of what God’s commandment prohibits and prescribes. [footnote: Cf. *Catechism*... Nos. 2263-2269...].”

In examining these foundations in turn, we are not looking, I suggest, at a corrupting of Catholic thought and tradition by secularised sentimentalism (as some critics understandably suppose). We are, rather, looking at a closer and closer attention to the tradition's principles of faith and morals, and to what these principles require in cleansing of the heart, and in steadily pursuing understanding.

Sacredness is predicated of every human life, not as pious rhetoric, but as summarising a doctrine: *God alone is the lord of life and death*. That doctrine heads up the paragraph (*Gaudium et Spes* 51.3) in which Vatican II lent its weight to the Church's age-old, indeed apostolic teaching against abortion, infanticide and contraception. "For God, the Lord of life, has entrusted to men and women the pre-eminent ministry of safeguarding life in a manner worthy [*digno*] of man." Of course, a life about to emerge – that naturally will begin unless I do something to prevent it – is greatly different from a life already in being, and Paul VI in *Humanae Vitae* [*HV*] (Paul VI, 1968) soft-pedalled (de-emphasised) the *contraception is contra-life* rationale of Christianity's perennially double-rationaled teaching against contraception, highlighting rather the *contraception is contra-marriage*, the marital chastity rationale. Soft-pedalled, but did not overlook: the lordship of God over life even in its initial inception is quietly asserted in the encyclical's very first sentence, and then is spelled out, referring also to human life's *sacredness*, in the second paragraph of *HV*'s key central section about what is wrong with contraception (no. 13).

The sole and absolute lordship of God over human life and death is then emphatically thematized in *CCC* 2258, 2318-2319, and in *EV*: see secs. 39, 46, 47, 52 (also citing *HV* 13), 53, 55, and 66. As *EV* 53 puts it: "God proclaims that he is absolute Lord of the life of man ... Human life is thus given a sacred and inviolable character..." *EV* 39 roots the doctrine in Deut. 32.39; *CCC* 2318 roots it in Job 12.10. Aquinas gave prominence (*Summa Theologiae* I-II, q.100, a.8,

ad.3) to the formula *Deus dominus vitae et mortis*: God is the Lord of life and of death.

Dignity – human superiority to the sub-human – is a necessary but never a sufficient ground for the natural (and Christian) moral truths about killing; it is sanctity of life – God’s sole lordship over the passage from life to death – that is needed (and available, even in unaided natural reason at full stretch) as premise for the strict exclusion of autonomous acts of suicide and voluntary euthanasia. So, as the 20th century Church had to face up to ever more insistent calls to legitimize these options, it had to deepen its appropriation and understanding of the moral implications of both the unpopular truth that each and every human being was at his or her very origin the object of a special act of creation (“ensoulment”) by God, and the truth, more popular but sadly often taken light-heartedly for granted (as if unconditional), that each human being thus summoned into life is a creature so significant that God has prepared for him or her a place in His kingdom and a sharing in His divine life.

Terminating life with intent to terminate life *versus* knowingly causing death. Catholic tradition, as articulated by Aquinas, judged it intrinsically (and thus exceptionlessly) immoral for me to form an intention to kill while defending myself or others against an aggressor, but (as I said) also judged it morally permissible for public officials to act on such an intention while defending the common good by suppressing serious crime or administering just penalties. We have seen that the *Catechism*, as I have been labouring to show, *replaces and reverses* the second judgment by extending the judgment about private intentions to kill defensively so that that judgment now covers/includes also public officials acting in the course of their duties.

This extension exhibits high confidence in the *practical possibility* of carrying out the lethal operations needed for defence of the common good without precisely *intending* their lethality. And, though none of us – nor anyone else guilty of supporting “New” Natural Law Theory – had any part at all in the preparation of any

of the moral parts of the *Catechism*, Germain Grisez, Joseph Boyle and I, jointly and severally (most recently Finnis, 1998, 286–287), have published explorations of that possibility (as in our *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* (Finnis, Boyle, and Grisez 1987). And we have defended the new position against the initially plausible-sounding criticism that it necessarily involves what Elizabeth Anscombe’s early writings rightly ridiculed as phony “direction of intention,” or double-think rationalizations about intention. Against that criticism, we have argued, stands Anscombe’s own entirely sound analysis and explanation of intention as a psychological reality – very fine-grained – and real element of honest deliberation and choice: the adopting (by choice) of a proposal one has shaped for oneself (in one’s deliberations) as a set of means of achieving the end (or ends) for the sake of which the proposal is shaped and adopted. (Every means and end in any adopted proposal is intended; see Finnis, 2013b, 480–498).

Here again the Church has had to focus intently, over the past 150 years, on issues involving the distinction between what is intended and what is caused and accepted or permitted without being intended. That focus has been intensified as western culture has drifted further and faster away from Christian norms, and has challenged their justifiability more and more fiercely. The difference between terror bombing civilians and legitimate bombing of military targets located in civilian areas; between legitimately refusing medical treatment and committing suicide or requesting euthanasia; between contraception and periodic abstinence; between formal and material cooperation in moral evil; between abortion and justifiable therapies causing termination of pregnancy and loss of the unborn child... These and other troublesome, high-profile issues have called for deeper, more transparent identification of what precisely it is to form, have, act upon an intention.

Moreover, the proportionalist and situationist moral theologies condemned in *Veritatis Splendor* blandly but pervasively reject

the relevance of intention, in the sense in which it is in play here. They reject particularly the decisive relevance of the chosen action's precise *object*. So the attaining of clarity about why proportionalism must be rejected (along with the situationism we can see revived in *Amoris Laetitia* 304) has required, again, close attention to intention's reality, boundaries, and high moral relevance.

So: combining the Church's sharpened understanding of the content and reality of *the intention of the acting person* with the Church's deepened awareness of God's unique lordship over life and death, the *Catechism* pronounced the Church's developed judgment, which we may paraphrase as affirming that the true moral content of the Commandment "Never kill the innocent" is: "Never form or act upon an intention to kill a human being, though you may and often should defend yourself and/or others – even when that needs means you know or expect to be lethal – against persons who are *nocens* in the sense that, without justification (even if morally inculpably), they are causing or about to cause grave harm which one is morally entitled to stop."

Now that wide judgment, combined with Aquinas's common-sense judgment that capital punishment has as its object (immediate intention) the death of the convict, seems indeed to entail that capital punishment too – accurately understood as punishment (i.e. as executing the offender *for primarily retributive reasons*) rather than defence against imminent attack – offends against the Commandment, that is, violates that respect for human life (and therefore human dignity) which is required of everyone, private or public, because to intend to kill is to treat oneself as having a lordship over life and death that is God's alone.

5. DEVELOPMENT OF THE CATHOLIC CHURCH'S MORAL DOCTRINE

The *Catechism*, even as revised in 2018, stops short of drawing that conclusion. But it is reasonable to ask: Could the proposition

that capital punishment inherently offends against the Fifth Commandment (and the equivalent precept of natural moral reason and law) be adopted and taught consistently with – as an authentic development of – past Church teaching about capital punishment? I explored that question briefly in *Public Discourse* in August and December 2018 (Finnis, 2018a; 2018b; 2018c), where you can find the arguments I articulated for the conclusion that the Catholic Church has not definitively taught the permissibility of state capital punishment precisely as *capital*, that is, intended to kill – because not sheerly defensive but instead seeking death for the sake of punishment (retribution) and/or deterrence and/or incapacitation (elimination of risk of lethal reoffending).

What the Church *has* definitively taught, on the basis of Scripture and reason, is the “meaning and judgment” (*sensus et sententia*) in the following pair of statements. (1) Just state governments and laws have a moral liberty and duty, divinely authorised and confirmed, to *defend* both the lives and the other important elements of the common good of their subjects by, if need be, means known by the user to be lethal. (2) They equally have the divinely confirmed duty to administer *punitive* justice by means that, if proportionate to the offense and to the needs of defence and retribution, *irreparably* impair the freedom, comfort, and civil rights of serious offenders against just state law – impairments and constraints that, when undergone by us short-lived creatures, are for us just as irreparable, humanly speaking, as imposing and undergoing death. Teaching which preserves intact that *sententia* but which adds that intending to kill for either or both of those ends is exceptionlessly wrong, *intrinsece inhonestum* (because contrary to the dignity of human life and God’s lordship over its ending) would, so far as I can see, be an authentic development of doctrine, in much the same way as the developments of doctrine that have identified both slavery and coercion of religious belief as always wrong, developments fully compatible with suppression of religiously motivated conduct that

unjustly impairs or threatens public peace, public morality or the true rights of other persons.

Moral doctrine develops authentically by conceptual clarification, so that a correct but undifferentiated judgment (or set of judgments) is resolved into two correct moral judgments (or by an addition to the relevant set of judgments) about alternatives now more adequately differentiated. This process of clarification and supplementation occurred in relation to slavery and religious liberty, authenticating the reversal of practices that had been accepted for centuries by saints and popes and bishops generally, and in one way or another presented to the faithful as permissible.

Apostolic and early Christians were content with the correct judgment that *penal* servitude (deprivation of liberty plus obligation of laboring) is a *penalty* not inherently unjust when accompanied by immunity from sexual exploitation and by freedom to marry and worship; and the further correct judgment that just confiscation can involve confiscation also of the rights of dependents. So the Church counselled slaves to work honestly and diligently for their masters, and reformed the institution without identifying, and therefore without challenging, its distinct principle, which comes into view when its connections with guilt, punishment and punitive confiscation are perceived to be over-extended to the point of sheer fiction in relation to (1) the children of slaves, and (2) populations in newly discovered lands, and finally (3) almost everyone reduced to the status of slave to private persons who bought and sold not simply their labor power but, realistically, their persons. Clarification of these (and related) differences enabled the original correct judgments to be accompanied now by further correct judgments condemning *slavery* as distinct from penal servitude-for-defined-periods-of-time-in-state-prisons.

Again, the Church was long content with three correct judgments about religious liberty: that no one can rightly be compelled to convert to the true faith; that error cannot be the basis of rights; and that state law can rightly suppress threats to public order (*id est*, public peace,

public morals and/or the rights of other citizens), including threats arising from external acts putting into practice one or another tenet of mistaken religious belief. And the last-mentioned third correct judgment entails a fourth: that it is false to assert that everyone has a right to religious liberty – a liberty to give practical effect to whatever is the content of what they believe to be a true religious tenet. But that false assertion of religious liberty was eventually differentiated from a different sense of religious liberty, one that encapsulates a *fifth* correct judgment not only *compatible* with the other four but reasonably regarded as a true implication of the *first*: everyone has the moral right (not liberty, i.e. absence of a duty, but claim-right, i.e. a right correlative to others' duty to respect it) to be immune from coercion in pursuing the truth about religion, and putting it into practice *as* true (even if in fact mistaken) – unless such putting of a religious belief into practice would threaten the public order protected by the *second* of the Church's correct judgments.

Adoption of that fifth judgment (thesis, *sententia*) reversed a vast amount of practice that had two bases: (1) an unawareness of the just-mentioned difference between senses of “religious liberty,” and (2) a factual (so-called “prudential”) opinion that any and every religion that is false *will* constitute a threat to public order (including always a threat to the rights of others), if not by the falsity of one or other of its *moral* teachings then at least by inculcating disloyalty to any political community that officially or as a matter of predominant social practice adheres to the moral and other tenets of the true religion. And that now rejected factual opinion/prediction could, with further historical experience, be modified or even reversed *without reversing or even modifying* either the first four traditional teachings, or the fifth teaching, articulated by Vatican II.

So we can see the outlines of a possible authentic development of Church teaching about capital punishment. For early Christian teaching was shaped in a Roman world in which the imperial law rejected all idea of *punishing* by imprisonment, and in which at least

the ruling classes regarded a death sentence as *less* severe than lifelong or even indefinitely lengthy detention in a magistrate's house. That teaching included, at least implicitly, the following four propositions: (1) the state's law and those officials who make and enforce the law can rightly, and indeed should, suppress by needful force, including lethal force, all substantial crimes, as infractions of public order (understood as above); (2) state punishment for crime is essentially retributive, for the sake of restoring, to the extent possible, the order of justice disturbed by the wrongdoing; the additional benefits of deterrence, incapacitation and reform are welcome further effects, or at most fully subordinated rationales, not free-standing sufficient justifications for punishment; (3) punishment cannot be authentically retributive if it exceeds (even in pursuit of such further benefits) what is proportionate (commensurate) to the gravity of the offence and wilfulness of the offender; (4) for the gravest kinds of offence, wilfully committed, death is not disproportionate (does not exceed what is proportionate), and *in that sense* some crimes "deserve death."

And those propositions are compatible with a further proposition that has not, itself, been taught, though it is entailed, I argued above, by *Catechism* 2262-2264 and 2307 and is thought by some – mistakenly, as I argued above – to be the public meaning and effect of no. 2267 as revised in 2018. This further proposition is: (5) though not disproportionate or too severe, death is not a penalty that human beings can inflict without forming an intention precisely to terminate life – to replace it with death – an intention incompatible with God's lordship over life and death. In *that highly restricted sense* "no crime deserves death (at human hands intending to kill)," though some crimes deserve, at human hands, penalties that could be considered (as the Roman elites considered them) *more severe* than death.

Less than 20 years after the Resurrection, the apostles were led in the Spirit to preach the abrogation of the Mosaic legislation, including its innumerable precepts *requiring* the human imposition of capital punishment. Now these same apostles pointed out to Jewish and

gentile Christians quite a few immoralities *deserving of death* (loss first of earthly life, then also of eternal life): see e.g. Rom. 1.24-32; Rev 21.8. But in doing so, they proposed no program of state or other human punishments, whether required or discretionary. In retaining the moral commandments of the Decalogue as divinely confirmed natural (that is, rational) law (Rom. 2.14-16), the Church appealed to the sanctions not of state law and penalties but of conscience now and divine judgment later. That is why Aquinas, seeking to hand on the whole Tradition, could welcome and adopt (*Summa Theologiae* I-II, q.95 a.2) without qualification a key element in Aristotle's theory of state and law: state penalties should be proportionate to the offenses committed *but there is no natural – rationally required – measure*, no fixed minimum for the gravest crimes, no rationally normative minimum-point or maximum-point, or set of such points (such as *eye for eye, life for life*), by which to cardinally calibrate the scale of deserts.

6. CONCLUSION

The document cited in the newly formulated para. 2067 of the *Catechism*, and in the Congregation's for the Doctrine of the Faith covering letter of 1 August 2018, is a speech delivered in 2017 by the same Pope who issued sec. 304 of *Amoris Laetitia*. So it is no surprise that the theological or moral reasons proposed for the change in 2067 do not articulate the ground or grounds that, I have been suggesting to you, *could* truly authenticate a development of doctrine excluding capital punishment as *intrinsece inhonestum*: that by reason of its object – the intending of *death* as a means – capital punishment is contrary to that respect for human life which is implicit in God's absolute lordship over life and death. This pair of documents do arouse or reinforce serious misgivings because they focus almost exclusively on human dignity, as if that provided for our rights and duties not simply (as it does) an indispensable presupposition and ground, but rather a quasi-map identifying the very sense or *ratio* of those rights

and tracing their content and boundaries (the morally relevant *kind* of chosen acts excluded by those rights).

For the opaque language of dignity is today deployed constantly by secular organs and elites to promote, yes, a rejection of capital punishment but equally an indulgence towards or favour for euthanasia, suicide, and the many forms of anti-marital sex, and the radically unjust promotion of gender fluidity and same-sex parodies of marriage. And the educational institutions and programs they promote are nearly unanimous in denying or ignoring the justice of retribution, with its attention to the continuing and often justly decisive relevance of past deeds to present entitlement and conduct, attention and relevance that are essential to the truth of the Christian faith.

CCC 2267 (2018) does put out of sight one puzzling obscurity in *CCC 2267* (1997), about how action taken solely for the sake of defence could be punitive in intent or in fact. But *2267* (2018) does so while ratifying and adopting (in relation to certain current empirical conditions which it points to and treats with unwarrantable confidence as permanent) the very line of thought that generates that puzzle.

And though the revision and the Congregation for the Doctrine of the Faith's commentary make, as I have argued, no change in teaching, they create at least an impression of change, and of change in a form that obscures the one line of development that would, it seems to me, be authentic. Thus deficient in doctrinal substance, these documents' may have as their main immediate effect little more than the exacerbation of prevailing uncertainties about the faith and its integrity, and the further distraction of the faithful and their pastors from attention to more urgent and weighty matters, above all the faith's foundation in that historical truth of the Gospels which since the early 1960s has come to be denied by most of the teachers of Scripture to the seminarians due to become our priests, bishops and popes.

BIBLIOGRAPHY

- Anscombe, G.E.M. (1957). *Intention*. Blackwell.
- Anscombe, G.E.M. (1982). Medalist's Address: Action, Intention and 'Double-effect'. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 56, 12-25.
- Aquinas, St. Thomas. (1964-1980). *Summa Theologiae*, 61 vols. McGraw Hill – Blackfriars with Eyre and Spottiswood.
- Catechism of the Catholic Church*. (1994). Libreria Editrice Vaticana.
- Catechism of the Catholic Church*. (1997). Libreria Editrice Vaticana.
- Catechism of the Catholic Church*. (2018). *New Revision of Number 2267 of The Catechism of the Catholic Church on the Death Penalty – Rescriptum "Ex Audiendia SS.MI"*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180801_catechismo-penadimorte_en.html.
- Catéchisme de l'Église Catholique*. (1992). Libreria Editrice Vaticana.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. (2018). *Letter to the Bishops Regarding the "New Revision of Number 2267 of the Catechism of the Catholic Church on the Death Penalty"*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180801_lettera-vescovi-penadimorte_en.html.
- Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Clarendon Press – Oxford University Press.
- Finnis, J. (1983). *Fundamental of Ethics*. Georgetown University Press.
- Finnis, J. (1991a). *Intention and Side-effects*. In R.G. Frey, C.W. Morris (eds.), *Liability and Responsibility: Essays in Law and Morals* (32-65). Cambridge University Press.
- Finnis, J. (1991b). *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*. Catholic University of America Press.
- Finnis, J. (1991c). Object and Intention in Moral Judgments According to Aquinas. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 55(1), 1-27.
- Finnis, J. (1998). *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. Oxford University Press.
- Finnis, J. (2013a). *Intention and Identity. Collected Essays*. Volume II. Oxford University Press.
- Finnis, J. (2013b). *Reflections and Responses*. In J. Keown, R.P. George (eds.), *Reason, Morality and Law. The Philosophy of John Finnis* (459-584). Oxford University Press.
- Finnis, J. (2015). Grounds and preparations for the main thesis of "Veritatis Splendor". *Studia Philosophiae Christianae*, 51(2), 7-20.

- Finnis, J. (2018a). Intentional Killing Is Always Wrong: The Development Initiated by Pius XII, Made by John Paul II, and Repeated by Francis. *Public Discourse* (August 22). <https://www.thepublicdiscourse.com/2018/08/39396/>.
- Finnis, J. (2018b). The Church Could Teach That Capital Punishment Is Inherently Wrong. *Public Discourse* (August 23). <https://www.thepublicdiscourse.com/2018/08/39401/>.
- Finnis, J. (2018c). Intentional Killing Is a Usurpation of God's Lordship Over Life: A Reply to Edward Feser. *Public Discourse* (December 15). <https://www.thepublicdiscourse.com/2018/12/47548/>.
- Finnis, J., Boyle, J. and Grisez, G. (1987). *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. Calderon Press.
- Francis. (2016). *Amoris Laetitia*. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.
- Francis. (2017). *Address of His Holiness Pope Francis to Participants in the Meeting Promoted by the Pontifical Council for Promoting the New Evangelization*. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171011_convegno-nuova-evangelizzazione.html.
- Gormally, L. (2013). *Intention and Side-effects: John Finnis and Elizabeth Anscombe*. In J. Keown, R.P. George (eds.), *Reason, Morality and Law. The Philosophy of John Finnis* (92-108). Oxford University Press.
- John Paul II. (1993). *Veritatis Splendor*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.
- John Paul II. (1995). *Evangelium Vitae*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.
- Paul VI. (1968). *Humanae Vitae*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html.

JOHN FINNIS

Emeritus Professor of Law and Legal Philosophy

University of Oxford

ORCID <https://orcid.org/0009-0005-2426-3352>

john.finnis@univ.ox.ac.uk

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.10



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

Received: 30/04/2024. Reviewed: 25/09/2024. Accepted: 7/10/2024.

STIPE BUZAR

DO THE WEAK HAVE A RIGHT TO FIGHT THE STRONG? MORAL ABSOLUTES AND THE PROBABILITY OF SUCCESS

Abstract. The *jus ad bellum* requirement of the probability of success can be perceived as an unjust requirement which prohibits the weaker side of a potential or actual military conflict from committing itself to organized violence, even to defend and protect its own survival. This view of the probability of success as an unjust requirement, however, need only be held if: (1) the goal of the weaker state is survival itself. In cases when (1) is true, the requirement should be considered void. On the other hand, if: (2) survival is not considered an overriding factor, then the requirement stands. This paper explores the latter position using the example of the famous Melian Dialogue from Thucydides' *History of the Peloponnesian War*, and applies it to the question of Ukraine's right to war and their government's possible moral obligation to negotiate in their current defensive war against Russia.

Keywords: jus ad bellum; probability of success; moral absolutes; political goals

1. Introduction. 2. The probability of success and survival. 3. The Melian Dialogue and the probability of success. 4. The war in Ukraine and the probability of success. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION

The just war requirement of the probability of success is commonly understood to say that a state has a right to war (*jus ad bellum*) only when, *ceteris paribus*, there is a high enough probability of success that it will achieve the political goals towards which such an armed conflict would be aimed. Such a requirement can be perceived as unjust because it prohibits the weaker side of a potential military conflict from committing itself to organized violence, even to defend and protect its own survival. This view of the probability of success as an unjust requirement, however, need only be held, as is suggested in this paper, if the goal of the weaker state is survival itself, and of course, the defense of human lives. In cases when this is true,

the requirement should be considered void. On the other hand, if survival is not considered an overriding factor, then the requirement stands.

The aim of this paper is to show that in cases in which the goal of the state is not survival itself or the immediate protection of human lives, and the weaker party's goals are defined as something other than survival, the weaker state is free to calculate its probability of success given the political goals they have set for themselves. If the probability of success is calculated as low (regardless of the relative military capabilities of the state in question), then the requirement would not be fulfilled and the right to war (*jus ad bellum*) would be void. On the other hand, in cases in which the survival of the state is at stake, then it is an overriding factor to the probability of success requirement, *but only in cases of defensive wars*.

2. THE PROBABILITY OF SUCCESS AND SURVIVAL

Frances Harbour asserts that both politicians and members of the press often oversimplify the moral dimension of national decisions to use force by focusing solely on whether a state's cause is just. While a just cause is crucial in contemporary discourse on armed conflict, assessing the justice of a cause firsthand is inherently subjective. Incorporating other moral considerations into the decision-making process surrounding warfare serves as a reminder that there are multiple moral values at play beyond the cause itself. Systematically applying these criteria encourages a critical reevaluation of the decision to engage in conflict, considering the potential costs in terms of lives and resources. Moreover, considering additional criteria underscores the caution expressed by authors such as Morgenthau, who warn against relying solely on good intentions as the basis for a sound policy (Harbour, 2007, 230; Morgenthau, 2006, 6). In other words, requirements like the probability of success force us to view our moral absolutes within a political and strategic context.

Furthermore, Harbour stresses that certain terms in the English language, such as chance, hope, possibility, expectation, prospect, or 'likelihood', encapsulate the notion of reasonable probability of success. This concept aligns with the perspective of Paul Ramsey, a pioneer in modern just war theory, who suggests that decision-makers can anticipate "a reasonable expectation of success, but only reasonable expectation, not assurance" (Ramsey, 2002, 527). The varied terminology also suggests varying degrees of uncertainty, yet they are frequently employed interchangeably, even by Ramsey himself. Harbour consistently employs the term 'reasonable probability', as it underscores a relatively stringent evidential standard, drawing attention to the fundamental criticisms faced by the criterion. 'Probability' carries a significantly higher likelihood compared to mere 'hope', 'chance', or 'possibility', as success is almost always associated with some degree of chance or hope (Harbour, 2011, 232).

As Harbour presses, there exists some level of chance or hope for success in most situations. The unexpected storm of 1588 significantly altered the likelihood of a Spanish victory during the voyage of the Armada to Britain. However, relying on a similar occurrence during a potential German invasion in 1940 would have been a logical fallacy for the British. The concept of reasonable probability of success is more rigorous than terms like 'likelihood' or 'prospects', which are relatively neutral in connotation. Moreover, considering probability necessitates rational analysis based on estimations of the future, rooted in mathematical probability theory. It requires empirical judgment rather than emotional reactions to causes deemed good or important. While assessing probabilities inherently carries the risk of error, it imposes a stricter requirement than mere hope. The term 'reasonable' introduces an additional layer of rigor to this process (Harbour, 2011, 232).

While precision and rationality in estimating the probability of success are both important and problematic, it is worth keeping in mind that the reasons for any attempt at calculating them are

at the same time moral and political reasons, and that the main question in this paper concerns the circumstances in which there is a need for such considerations at all. In this context, one would be wise to remember Clausewitz's words that what "... remains peculiar to war is simply the peculiar nature of its means. War in general, and the commander in any specific instance, is entitled to require that the trend and designs of policy shall not be inconsistent with these means. That, of course, is no small demand; but however much it may affect political aims in a given case, it will never do more than modify them. The political object is the goal, war is the means of reaching it, and means can never be considered in isolation from their purpose" (Clausewitz, 2007, 29).

Therefore, a state which does not have a reasonable hope of achieving its political goals via violent means cannot really be said to have a right to war. A state has the moral right to war only if there is a reasonable hope or probability of success. If the political goals of a war cannot be achieved by a war then a war should be avoided, and political leaders should look towards ending conflict and negotiating peace in cases of ongoing wars in which the probability of success in achieving their declared political goals seems slim. This *jus ad bellum* requirement seems to also have a serious political-strategic value (Buzar, 2020, 88).

On the other hand, it is clear that engaging in war when a state's survival is altogether threatened goes beyond coldly calculating the probability of success. Although such occasions are both relatively rare and tragic, it is the duty of governments to set aside possible pacific sentiments and probability calculations and engage in a war for the survival of the state and the protection of its population, or at least attempt to do so. It should be noted that the underlying assumption of this paper is that the paramount objective of any state is its own survival, with the survival of other states being relevant only in relation to the survival of one's own. Should this assumption be incorrect, the framework of the paper would prove to be significantly

weaker than it is at face value. Demonstrating the truth and validity of this assumption goes beyond the scope of the present paper. The most relevant sources that examine this assumption can be found in the realist tradition about international relations, and authors such as Niccolò Machiavelli (2005), Edward Hallett Carr (1946), Hans Morgenthau (2005), and Kenneth Waltz (1988).

A state may have a right to war without having to resort to calculating its probability of success, but that only applies to instances in which its very survival is clearly threatened. When, however, power calculations and loftier political and strategic goals, rather than basic survival and security, are at stake, then the probability of success becomes a relevant moral requirement, given that war means are violent means that cause death and destruction. One fascinating example of miscalculation due to a disregard in properly incorporating the importance of the probability of success into one's strategic thinking rests with the leadership of the Ancient Greek island state of Melos, whose state and population perished during the Peloponnesian war in the 5th century BC at the hands of the Athenians.¹ This paper will attempt to retell the events at Melos to illustrate the author's position about the importance of the probability of success in the *ius ad bellum* requirement given the possible threats to the survival of the state, and in the Melian case its own people and culture.

3. THE MELIAN DIALOGUE AND THE PROBABILITY OF SUCCESS

Thucydides' rendition of the Melian Dialogue in his *History of the Peloponnesian War* provides a version of the tragic events at Melos. In 416 BC, during the sixteenth year of the Peloponnesian War, the Athenians arrived at Melos with overwhelming military

¹ There are, of course, a number of other such examples, some of which are clearly presented in V.D. Hanson's recent work *The End of Everything: How Wars Descend into Annihilation* (2024).

might. Situated in the Aegean Sea, the island of Melos was inhabited by the Melians, who, as descendants of Spartan colonists, had thus far retained their independence from Athenian dominance and opted to remain neutral in the ongoing conflict. Rather than immediately resorting to aggression, the Athenians initiated negotiations with the Melians, seeking to persuade them to align with Athens in the war. However, the Melians insisted that these discussions be conducted discreetly, limited to a select few individuals deemed privileged (Thucydides, 2004, 3.84). This stipulation casts doubt on the likelihood of Thucydides, the historian chronicling these events, having access to firsthand information about the negotiations.

Acknowledging the formidable presence of Athenian forces, the Melians entered into a dialogue by asserting that the Athenians approached the negotiations with preconceived notions, anticipating only two possible outcomes: either the Melians would yield to Athenian demands under threat of war, or they would defiantly resist, inevitably leading to conflict (Thucydides, 2004, 3.86). Both parties concurred that the stakes were nothing short of the survival of the Melian people and their sovereignty (Thucydides, 2004, 3.87-88).

As the negotiations progressed, the Athenians emphasized that arguments should be grounded solely in what was presently expedient and practical, asserting that questions of justice only emerged when power was evenly balanced; in reality, the strong imposed their will while the weak acquiesced (Thucydides, 2004, 3.89). In response, the Melians advocated for upholding the principle of the common good and ensuring fair treatment for those in jeopardy, arguing that such measures were not only in the Athenian interest but also in the Melian interest, particularly in the event of the Athenian decline among the Greeks (Thucydides, 2004, 3.90).

The Athenians countered by asserting that the survival of Melos was in their best interest as well (Thucydides, 2004, 3.91), a statement met with skepticism by the Melians, who perceived their interests as irreconcilable due to the inevitable imposition of servitude by one

party over the other (Thucydides, 2004, 3.92). Despite the Athenians' suggestion that submission offered Melians the chance to avoid greater harm and pursue their own benefit in preserving Melos (Thucydides, 2004, 3.93), the Melians expressed a preference for maintaining neutral relations with Athens, advocating for "inactive neutrality" as a gesture of goodwill (Thucydides, 2004, 3.94). Rejecting this proposition, the Athenians argued that such a friendship could be interpreted as weakness, declaring that Melian friendship was more dangerous to them than Melian hostility (Thucydides, 2004, 3.95).

Dismissing the Athenian rationale, the Melians emphasized the distinction between states allied with Athens and those maintaining neutrality, asserting that it was not expedient for Athens to subjugate all remaining neutral states (Thucydides, 2004, 3, 96, 98). In response, the Athenians clarified that their strategic interests primarily targeted island states, perceived as potential threats due to their susceptibility to risky behavior, whereas mainland states posed minimal danger to Athenian dominance (Thucydides, 2004, 3, 97, 99). Through this exchange, as narrated by Thucydides, the Athenians aimed to impart a lesson in geopolitics and *realpolitik*, in stark contrast with the Melians' idealistic insistence on principles of justice and moral language.

Despite continued resistance from the Melians, who viewed submission as a matter of honor and clung to hope for a favorable turn of events (Thucydides, 2004, 3, 100, 102), the Athenians argued that surrender was not inherently dishonorable when facing insurmountable odds (Thucydides, 2004, 3, 101). They cautioned against relying solely on hope and fortune, urging the Melians to adopt a pragmatic approach rather than resorting to futile optimism (Thucydides, 2004, 3, 103).

After this, the conference culminated in the central arguments of both the Melians and Athenians, some of which deserve to be quoted (more or less) wholly (Thucydides, 2004, 3, 104-107):

Mel. We can assure you that we do not underestimate the difficulty of facing your power and a possibly unequal fortune. Yet, as for fortune, we trust that our righteous stand against injustice will not disadvantage us in divine favour; and that Spartan help will make up for our deficiency in strength – if for no other reason, they will be bound to fight for us out of kinship and a sense of honour. So our confidence is not as completely illogical as you suggest.

Ath. ... We believe it of the gods, and we know it for sure of men, that under some permanent compulsion of nature wherever they can rule, they will. We did not make this law; it was already laid down, and we are not the first to follow it; we inherited it as a fact, and we shall pass it on as a fact to remain true for ever; and we follow it in the knowledge that you and anyone else given the same power as we would do the same. So as for divine favour, we can see no reason to fear disadvantage. As for your trusting fantasy about the Spartans, that a sense of honour, of all things, will bring them to your aid, we can only admire your innocence and pity your folly. Among themselves and under their own regulations at home the Spartans are as virtuous as can be. But their treatment of others is a different story, and a long one, best summarized by saying that of all the people we know the Spartans make the most blatant equation of comfort with honour, and expediency with justice. Such principles are hardly conducive to your rescue, which does now look an illogical proposition.

Mel. But that is the very point in which we can now place our greatest trust – the Spartans' perception of their own interest. They will want to avoid the consequence of abandoning Melos – their own colony. Among the Greeks at large this would brand them faithless in the eyes of their friends and provide ammunition for their enemies.

Ath. You seem to forget that interest goes hand-in-hand with safety, while the pursuit of justice and honour involves danger, something which the Spartans are generally loath to face."

The challenge posed by the Athenians' formidable power and the uncertainty of the Melians' situation was sought to be understood.

It was expressed that trust was placed in the Melians' commitment to justice not being overlooked by divine forces, and potential assistance from the Spartans due to a sense of kinship and honor was believed to be relied upon, thereby suggesting that their confidence was not entirely baseless.

A different perspective on divine favor and human behavior was held by the Athenians. It was observed by them that power tended to be exerted wherever possible by individuals, a natural inclination rather than a choice. Therefore, no reason to fear divine retribution was seen. As for Spartan assistance driven by honor, it was regarded as a misguided notion. While virtues might be upheld among themselves by Spartans, actions towards others were driven by pragmatism rather than principles, hence rendering the expectation of rescue based on honor unrealistic.

Despite the skepticism expressed, trust was placed by the Melians in Spartan self-interest. It was believed by them that tarnishing their reputation among fellow Greeks and potentially empowering their enemies would result from abandoning Melos, their colony. A fundamental truth was highlighted by the Athenians, namely that interest and safety are intertwined. Pursuing justice and honor inherently involves risks, something Spartans are typically averse to. In these central passages of the Melian Dialogue, the Melians are counting on the help of the gods and the Spartans. They believe that the gods will favor them because they are fighting for what is right, because they righteously stand against injustice. The Athenians, instead, tell them that, as far as the gods are concerned, there is no reason to think that they would favor Melos over Athens, because the gods seem to be bound by the same rules of necessity and power as human beings – they rule wherever they can, and have no different expectations than humans. Thucydides skillfully excludes considerations of divine intervention into human affairs, not by denying the existence of the gods, but by claiming that the gods are bound by roughly the same laws of necessity as human beings. This

way, politics and war, both in their waging and in their retelling and explanation, are matters that should be considered in purely rational terms.

The Spartans will not help Melians because interest, power, and necessity override considerations of honor and justice. Plainly put, Melos is an island and the Spartans are a land power: coming to the help of Melos against the mighty Athenian fleet is simply not in their interest, nor is Melos in their direct sphere of interest and influence. In the end, the Athenians withdrew from the conference because the Melians would not be swayed by their arguments, and after that indeed inflicted a full-scale genocide on the Melians, who then lost not only their independence, but their state, culture, and their very lives as well. Afterwards the Athenians colonized the island with their own people, and Melos was no more. If interpreted from the Athenian perspective given in the Melian Dialogue, the grim fate of Melos was a result of its lack of rational approach to politics and war. Its doom was spelled by its own folly. Given his dislike for explanations relying on divine intervention and his general bent towards practical rationality and argument, it is a safe bet that this expresses Thucydides' own position.

Ultimately, the Melians refused to concede, leading to a devastating Athenian assault resulting in their complete destruction. Faced with an overwhelming force, the Melians had little chance of success, and despite their apprehensions about the consequences of submission, the precise nature of an Athenian hegemony following a hypothetical concession remains ambiguous.

In any case, what was at stake for the Melians had they conceded to Athenian demands was not the survival of their state or its population, but rather the level of independence which they would have had in foreign affairs. Therefore, survival was not an overriding factor to the obligation to try and calculate their probability of success in a military confrontation with the Athenians. More to that, their political leadership was given both a clear choice – to join

the Athenian alliance or be destroyed – and a lesson in foreign policy, according to which it was clear that they would not stand a chance against the Athenians. Of course, we have no way of knowing what was actually said in the negotiations between Melian and Athenian representatives, but Thucydides' account of what was possibly said drives home the idea that the Melian leadership did a great disservice to its state and people.

It should also go without saying that it is not the goal of this paper to lay blame on the victims of aggression and atrocity. The main bulk of the guilt and blame is certainly on the Athenians themselves, as they were the ones who committed the genocide against the Melians. However, it is also not the goal of this paper to examine the moral guilt of the aggressors, as atrocious as it is, but the moral obligations of the political leadership of weaker states fighting off aggression.

4. THE WAR IN UKRAINE AND THE PROBABILITY OF SUCCESS

In view of the above it is also possible to comment on a current issue, the possible moral obligations of the Ukrainian government in their ongoing defensive war against Russia. As the Russian military onslaught began on 24 February 2022, the Ukrainians were faced with two options. Either allow the Russians to take out their political leadership, install a puppet government, and have their way with the territorial partitioning of the country, or resist them with all the military force they could muster. The first option would effectively have ended their sovereignty, and it is reasonable to say that the survival of Ukraine was, in fact, at stake. This is why they chose the second option, and with enormous help from the West, they have successfully survived. This was not a guaranteed outcome, especially in the early weeks of the war. In fact, a number of scholars, analysts, strategists, *etc.* predicted that Ukraine would fall. Had they been correct (which it turns out they were not), Ukraine would still

have had the right to war, even despite the overwhelmingly negative odds and the destruction and loss of life such a response would bring about, because the very survival of their state was at stake.

It is now 2024, and at least a year since the war has been looking like a stalemate. Western assistance seems more and more conditional upon the passage of time and Ukrainian success in reclaiming territory. Even voices within Ukraine seem to be making accusations, or at least assertions, about the unjustified optimism of their leadership regarding the goals of the war. The survival of the Ukrainian state seems at least provisionally secured, and in that sense their efforts have proved successful. However, the probability of success is inextricably tied to the political and strategic goals of the war. If survival has been secured, and if the political and strategic goals of going back to the pre-2014 territorial borders of Ukraine do not seem to have a reasonable hope/probability of success within some predictable timeframe, then the right to war comes into question, and further questions arise regarding the responsibility to enter peace talks as soon as possible.

It has to be made clear in no uncertain terms that this says nothing about the distinction between aggressor and victim, and that the author of this paper has believed and continues to believe that Russia's war is unjust and unwarranted.² That is one thing. Discussing the moral responsibilities of the Ukrainian leadership is a matter all to itself. Their cause remains just, but the probability of success of their current goals has to be reassessed. In other words, the Ukrainian just cause for war is not at all questioned here. In a defensive war it stands as firm as it did on the war's first day. However, it should be stressed that once the survival of the state

2 Russia's causes for invading Ukraine remain obscure and obscene. On the one hand, Russian leadership attempts to claim morally neutral reasons coupled with perceived threats to their own survival, while on the other hand indulging in heavy moral rhetoric about defending Russian values and the Russian civilization from a western "empire of lies" spearheaded by the United States, aiming to destroy Russia from within and thus jeopardizing its very own survival (see: Buzar, 2023; Bajt, Buzar, 2023).

is not in question, loftier goals such as militarily reclaiming every bit of the disputed territory within the pre-2014 borders fall under the scope of requirements such as the probability of success. This claim is not the result of amoral political or strategic reasoning. Rather, it is the result of moral reasoning that takes into account the weight of death and destruction in Ukraine. Either that, or perhaps Ukraine is the case which makes us do away with the probability of success requirement altogether. This is not necessarily a view to which one has to commit, but it may be a view worthy of discussion.

Finally, assessing the moral obligations of the Ukrainian political leadership towards their citizens in light of the probability of success on the battlefield, one should seriously take into account the opinion of Stephen Kotkin that Ukrainian leadership might consider a paradigm shift from thinking about how to win the war to thinking about how to win the peace (Kotkin, 2024). Viewed from that perspective, a negotiated peace which would allow Ukraine to enter Western institutions and organizations, while gaining strong security guarantees, even without reclaiming the whole of their pre-2014 territory, might be a better deal than reclaiming all of their territory while failing integration with the West and at the expense of militarily reclaiming pieces of scorched earth which they will have little chance of revitalizing economically and demographically. Even though none of these are guaranteed scenarios, such a paradigm shift towards winning the peace is certainly better than a continued engagement in a protracted war with no clearly predictable outcome and a plethora of variables (such as international support) over which the Ukrainian government has no real control.³

³ The author, of course, concedes in advance that alternative interpretations of the events are possible, and that different moral assessments hinge on them.

5. CONCLUSION

In conclusion, this paper has delved into the nuanced relationship between the just war requirement of the probability of success and the broader considerations of state survival, moral obligations, and strategic calculations. By presenting one historical and one contemporary example, the paper aimed to show that the probability of success is not a standalone criterion but rather one that must be understood within a larger context, and that a morally absolutist view of the right to war based on fulfilling the just cause requirement, even in defensive wars, can be seriously questioned when the survival of a state is not immediately threatened.

This paper began by highlighting the perceived injustice of the probability of success requirement, particularly when it restricts the ability of weaker states to defend themselves. However, it was argued that this requirement becomes void when the survival of the state is at stake, as in defensive wars where the imperative of survival overrides other considerations.

Moving beyond mere survival, the paper explored the complexities of calculating the probability of success in conflicts where the goals extend beyond immediate defense. Drawing on insights from Frances Harbour and Paul Ramsey, it was noted that assessing probability necessitates rational analysis rooted in empirical judgment, rather than on emotional reactions or wishful thinking. This perspective underscores the importance of incorporating strategic and political considerations into discussions of just war.

The analysis of the Melian Dialogue from Thucydides' *History of the Peloponnesian War* provided a historical example, illustrating the tragic consequences of miscalculating the probability of success. Despite the Melians' fervent belief in their cause and appeals to divine favor and Spartan assistance, they ultimately faced annihilation due to their refusal to acknowledge the harsh realities of power politics. This cautionary tale underscores the need for political leaders

to pragmatically assess the probability of success and prioritize the survival of their state and its population.

Turning to a contemporary example, the ongoing conflict in Ukraine offered valuable insights into the moral obligations of political leadership in the face of military aggression. While the Ukrainian government's cause remains just, questions arise regarding the probability of success in achieving its broader territorial goals. This paper suggests that a paradigm shift towards prioritizing peace negotiations and integration with the West may offer a more viable path forward than continuing a protracted war with uncertain outcomes. However, this ultimately hinges on the Ukrainian leadership's assessment of the possibilities of state survival and the human costs of the war – both crucial points for which statesmen may find themselves far better equipped than philosophers.

BIBLIOGRAPHY

- Bajt, M., Buzar, S. (2023). The Russian World as a Moral Community and Foreign Policy Doctrine. *International Studies*, 23(1), 25-42. <https://hrcak.srce.hr/304231>.
- Buzar, S. (2020). *Realizam i teorija pravednog rata*. Disput/NZCG.
- Buzar, S. (2023). War Against the 'Empire of Lies': The Moral-Eschatological Perspective in Alexandr Dugin's Geopolitical Thought and Putin's 'Special Military Operation'. *Annals of the Croatian Political Science Association*, 20(1), 205-220. <https://hrcak.srce.hr/clanak/434465>.
- Carr, E.H. (1946). *The Twenty Years Crisis 1919-1939. An Introduction Into the Study of International Relations*. MacMillan.
- Clausewitz, K. von. (2007). *On War*. Oxford University Press.
- Hanson, V.D. (2024). *The End of Everything: How Wars Descend into Annihilation*. Basic Books.
- Harbour, F. (2011). Reasonable Probability of Success as a Moral Criterion in the Western Just War Tradition. *Journal of Military Ethics*, 10(3), 230-241. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15027570.2011.608497>.
- Kotkin, S. (2024). *How Ukraine Can Win Peace: A Conversation*. <https://www.hoover.org/research/how-ukraine-can-win-peace-conversation-stephen-kotkin>.

- Machiavelli, N. (2005). *The Prince*. Oxford World's Classics.
- Morgenthau, H.J. (2005). *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. McGraw Hill Higher Education.
- Ramsey, P. (2002). *The Just War: Force and Political Responsibility*. Rowman and Littlefield.
- Thucydides. (2004). *History of the Peloponnesian War*. Dover Publications Inc.
- Waltz, K.N. (1988). The Origins of War in Neorealist Theory. *Journal of Interdisciplinary History*, 18(4), 615-628. <https://www.jstor.org/stable/204817>.

STIPE BUZAR

Libertas međunarodno sveučilište, Zagreb
(Libertas International University, Zagreb, Croatia)
<https://orcid.org/0000-0003-3223-7259>
sbuzar@libertas.hr

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.11



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

Received: 26/04/2024. Reviewed: 12/06/2024. Accepted: 5/11/2024.

ADAM CEBULA

RADICAL PACIFISM, LIMITED PACIFISM OR JUST WAR? (A RESPONSE TO PROFESSOR JACEK HOŁÓWKA)

Abstract. This article formulates a critical response to Professor Jacek Hołowka's opinion on (the philosophical debate about) the morality of war. It is claimed that by rejecting the plausibility of any argument justifying the occasional permissibility of military action. Hołowka finds it difficult to avoid (tacitly) endorsing some form of pacifism. In its radical version – presumably most closely matching Hołowka's apparent position on war ethics – pacifism is shown to be completely unsupported by any serious social or political theory. More extensive analysis is focused on a compromise version of pacifism proposed recently by David Rodin. Described as “the middle ground between pacifism and just war theory,” Rodin's proposal permits military resistance to genocidal violence while banning all other types of war, specifically defensive wars waged by invaded states. As closer scrutiny indicates, the view is based on faulty analogies, it disregards the reasonably expected increase in human rights abuses following most invasions, and it underestimates the natural inclinations of some aggressor states to embrace murderous methods of subjugating the populations of the annexed territories. What is more, the limited pacifism Rodin promotes is bound to effectively incapacitate sovereign states even when they confront unquestionably genocidal aggression (in most cases preceded by a purely political “take-over” of the attacked country). This paper concludes by endorsing the states' traditional right to self-defence: granted only to “minimally just societies,” it turns out to be the most credible safeguard against conventional military aggression and its possible calamitous escalations – the threat of the latter being all too often grossly underrated by pacifists.

Keywords: Jacek Hołowka; military aggression; right to self-defence; genocide; pacifism; just war theory

1. Introduction. 2. Radical pacifism? 3. Limited pacifism? 4. And yet just war. 5. Ending.

1. INTRODUCTION

In his deeply impassioned contribution to last year's debate on moral intuitions regarding war, Professor Jacek Hołówka¹ presented a number of arguments (highly applauded by a large part of the audience) against engaging in any philosophical speculation about the morality of military endeavours of any kind. The key reference point of his reasoning was the views of the American sociologist Charles Wright Mills, who, in the book *The Causes of World War Three*, published in 1958, made a case for the possibility of eliminating the threat of the (otherwise allegedly inevitable) nuclear conflict between the then Soviet Union and the US, conditional upon people – specifically the American public – resisting the warmongering ideology of their political elites. Designed and sustained by the “crackpot realists,” the military-rivalry-based policies of the US were, according to Mills, the principal cause of the critical tension in international relations, which – less than two decades after World War II – might have triggered a direct clash of the global superpowers, with all its utterly devastating consequences for mankind (Mills, 1959). The specific militaristic mind-set, which, in Mills' view, was responsible for the “deranged” strategy adopted by the architects of the American foreign policy in the 1950s, is also manifested, as Hołówka believes, in the idea of considering war-related issues to be a legitimate subject matter of ethics. According to Hołówka – following in the footsteps (in his own view) of Wright Mills – the very act of contemplating military action (killing in war) as a rational, morally permissible response to (imminent) acts of military aggression inevitably amounts to promoting war itself: the only appropriate approach to be adopted by an ethicist to questions arising from the (necessary?) employment

1 Jacek Antoni Hołówka (born 1943) – Polish philosopher and ethicist, professor of humanities, academic teacher at the University of Warsaw. Author of numerous books and publications on ethics.

of military violence by the state is that of complete rejection of their morally relevant character.²

2 The debate was part of a symposium organized on 19-21 October 2023 by The Lvov-Warsaw School Research Centre [Centrum Badań nad Tradycją Szkoły Lwowsko-Warszawskiej]. In the follow-up to C.W. Mills' presentation, Hołówka makes the following remarks: "It seems to me that there are people who are convinced that war cannot be entirely eliminated from human civilisation, therefore it is necessary to make it as chivalrous as possible, and if not chivalrous, then at least not completely savage and cruel. I am convinced that this type of activity, this type of intention and this type of attempts to argue, to act or to persuade are in the highest degree harmful. War is a savage, barbaric and unacceptable behaviour. And it is necessary to assert something to that effect as, in my opinion, a fundamental belief. War cannot be justified. It is mass murder that is explained and justified by historical, political circumstances, and so on. However, while war cannot be justified, it also cannot be excluded from human life. Thus, we are facing a dramatic situation. And it is not reasonable then to pretend that an unsolvable, profoundly dramatic and irrational problem can be civilised, and that we can be offered decent forms of warfare. This kind of thinking is inspired by something that, in my opinion, is completely unconvincing, namely the duelling code. Meanwhile, wars that are waged in the real and open world between large groups of people and between nations and armies cannot be systematised, they cannot be rationalised. ... [W]hat we can really contemplate in rational terms is what can be done to avoid a situation of utter despair and distress, in which all the brakes stop working, and the agent is faced with [a dilemma]: either to become a scoundrel in his own eyes and in the eyes of those around him, or to let himself be killed like a hen or a rooster. Therefore, I don't really believe in talking about just war, about decent and indecent, proportional and disproportional measures – these are all theoretical considerations that allow us to have a better night's sleep while there are no convincing arguments here." Notably, such statements are paired in Hołówka's argument by apparently opposite, though much less coherent, assertions: "When [war] does break out, then it is too late for discussion, and there is only one mechanism at work, namely the mechanism of retaliation: an eye for an eye. Everyone must be persuaded that if they are already forced to engage in war – that is to say, if they have decided that the conditions in which they have been placed no longer make it possible for them to suffer some kind of humiliation, misery, lack of independence, slavery that have been imposed on them by the enemy – then as long as it does not [sic!] come to war, it is necessary to observe [the rules stipulating] how far we will go if we are driven to despair. But if indeed we are already driven to despair, then discussing what is acceptable and what is unacceptable is simply ridiculous. Of course, an enormous amount of wickedness, mischief, cruelty and absolutely unacceptable things are committed during war." It remains an open question whether in articulating such views Hołówka prescribes abandoning all conventional restraints in the case of a military action taken by the party "driven to despair," or just

Before attempting to critically analyse Hołówka's bold pronouncement concerning the illegitimacy (contradictory nature?) of war ethics, one should briefly examine the historical significance and possible philosophical validity of the claims made in the book regarded by Hołówka as the main inspiration of his own views about the (a morality of war. Authored by a sociologist considered to this day a legendary figure of post-World War II American academia, it did not, nevertheless, avoid substantial criticism since its publication. While acknowledging the crusading zeal of Mills' writings and his remarkable efficiency in identifying the most important social and political challenges of his times (Hughes, 1959), the contemporary critics of *The Causes of World War Three* were the first to point out two of the book's characteristic features: "a relentless thrust of assertion and a bludgeoning style, neither of which [was] much affected

makes a general observation on the most regrettable, yet fairly common, episodes of armed conflicts. Judging by the conclusion in the last chapter of his recent book about the "policies of violence" – discussing Michael Walzer's *Just and Unjust Wars* – he does, in a way, endorse the standard ethical requirements referenced in evaluations of military endeavours: "It seems ... that the two principles of the war conventions [rendering all soldiers liable to attack at any time after the outbreak of hostilities and making all noncombatants immune from attack at any time] are a fairly plausible basis for defining the relationship between ethical and political norms. I also think that we should not expect deeper commentary on war from philosophy any time soon." The very same analysis of Walzer's seminal book, however, contains an explicit and comprehensive anti-war pronouncement: "Each war should be fought with (at least) a slight sense of guilt and with the belief that it is being used to settle difficult disputes irrationally. ... For even when it is conducted very judiciously, war remains the evidence of the extreme ineptitude of the peace policy that ultimately allowed unbridled hatred to erupt. The aforementioned 'two principles of the war conventions' systematise the thinking about wars, but they do not legitimise wars, and they can still be criticised from various points of view" (Hołówka, 2021b, 297, 312 – all translations by A.C.). In this paper I put aside Hołówka's vague and somewhat incongruous statements related to the unfortunate but inevitable – as he seems to believe – predicaments of combatants "driven to despair," and focus exclusively on his blanket rejection of the moral legitimacy of military action as such. The video recording of the debate can be found at: https://www.youtube.com/watch?v=YzMpKqBzx_g&t=7259s (for Hołówka's contributions, see the following two fragments of the recording: 33:07 – 44:40 and 2:25:47 – 2:32:27).

by complexity of argument or thoroughness of evidence” (Howe, 1959 in: Goertzel, 1989, 242). A sober sociological analysis, verifying the accuracy of Mills’ ominous warnings on the 30th anniversary of the book’s publication, leaves little doubt that the whole project – thought of as a “work of social science” – should be qualified as a failure (Goertzel, 1989, 244). Serious reservations have also been expressed about the practical solutions proposed by Mills to overcome the “crackpot realism and military metaphysics” of the American ruling elites: the unilateral disarmament of the US, effectuated long before the intervention of the military forces of the Warsaw Pact in Czechoslovakia in 1968 – to quote but one example of the methods used by the Soviet Union to assert its dominance in the post-war Europe – could hardly be interpreted as an act observing the minimum standards of (even most loosely defined) political reasonableness. Whether any serious philosophical content might be implied by such a suspicious amalgam of inaccurate sociological assertions and naïve political admonishments seems extremely dubious. One can only proceed, however, with the discussion of Hołówka’s own views by giving the philosophical potential of Mills’ somewhat curious ideas the benefit of the doubt.

2. RADICAL PACIFISM?

Interpreted in terms of the ongoing academic (mostly Anglo-American) debate on the moral aspects of military operations, Hołówka’s position might – firstly and tentatively – be classified as that of classic pacifism. If Hołówka is a pacifist, he believes that war as such is morally unjustifiable – no matter the circumstances and the aims (real or declared) pursued by any warring party. The acceptance of this assumption makes it necessary for him to consider any form of participation in any type of military conflict on either side of the frontline unequivocally impermissible. An obvious consequence of holding this view is calling into question the very

plausibility of developing/pondering over any war ethics whatsoever. Promoting radical pacifism, however, may entail more than that: if (participation in) any war is morally deplorable, advancing any argument justifying (some forms of participation in) some wars is necessarily linked, it can be argued, to engaging with the “military metaphysics” exposed and condemned by Mills, and thus clearly deserves to be disqualified as a morally legitimate exercise in moral philosophy. From the perspective of radical pacifism, arguing about the (alleged) morality of war is always morally wrong.

There can be no denying that the adherence to such a version of pacifism makes one a representative of an extreme philosophical view. Extreme as it is, radical pacifism also appears to be a particularly eccentric view when endorsed here and now, i.e. in a country like Poland in the year 2023 (arguably, at least some types of normative claims demonstrate a high level of vulnerability to the historical/geographic/geopolitical contexts in which they are made). Seemingly, it allows one to terminate (steer clear of?) a number of continuing military-engagement-related controversies underlying much of today’s Polish public debate. With the still unresolved ethical dilemmas surrounding some pivotal episodes in the country’s history of the past century – The Warsaw Rising in 1944 and the long-lasting guerrilla resistance against the installation of the local communist regime in the years 1944-1963 being but two examples of such momentous events/processes – adopting a radically pacifist approach in the evaluation of political decision-making seems to be a perfectly convenient, even if somewhat simplistic, interpretive strategy. It proves much less helpful, however, when employed in a discussion of earlier historical developments leading to the emergence of, and/or exerting a powerful influence on, the whole region of Central Europe as part of the continent’s contemporary geopolitical structure.

Were the politically supervised, nation-loyalty driven, state-building engagements of local (e.g. Polish, Czech, Lithuanian or Estonian) military formations – precipitated by the turmoil of World

War I and remarkably successful at restoring basic public order in the region in its aftermath – but instances of a collective moral failure? Did the Polish-Soviet conflict in 1919-1921 stem from the symmetrical entanglement of both warring parties with the deranged logic of the self-propelled interstate military competition? Was Poland's defensive war in September 1939 an essentially fallacious response to the Nazi German aggression against the country? Can it be described in this way when all the thoroughly premeditated atrocities perpetrated systematically by the German occupying forces in 1939-1945 are taken into account? One could take this historiographic challenge to the Polish pacifists even further by raising the issue of the rationale behind the attempts repeated by Poles several times in the 18th and 19th centuries to restore the annihilated Polish state by military means.³ And, obviously, by asking today's most urgent question about the moral legitimacy of the current preparations of Poland – alongside the other NATO member states – for a possible military invasion of the country's territory by Putin's Russia (not to mention the aid being offered to Russia-invaded Ukraine in the form of weapons and other types of military equipment).

A radical pacifist response to the last question – denying any moral justification to (supporting, undertaking preparations for, or – in Hołówka's terms – even considering) any type of military action in the case of a country being subject to (in danger of) military aggression – may boil down to an outright rejection of the plausibility of anyone's commitment to furthering the interests of their own political community at the cost of the interests of other political

3 The last issue was famously tackled by Polish writer and journalist Tomasz Łubieński in his collection of essays *To fight or not to fight? On the Polish upsurges [Bić się czy nie bić?: o polskich powstaniach]* (Łubieński, 1976). One may wonder why this issue hasn't yet been systematically explored in the work of Polish moral philosophers. For a discussion of some of the other questions listed above – most of them evoking (as of yet?) pretty uniform intuitive responses in contemporary Poland, and thus commonly glossed over in the Polish public and academic debate – see, e.g.: Cebula, 2020a; Cebula, 2020b.

communities. Odd as such a view is, it was indeed put forward in the public debate in Poland a few years ago: „From an impartial point of view, which characterises moral thinking, patriotic exaltations and prioritising obligations to some people over obligations to others just because they happen to live on the wrong strip of land, are like racism. Treating people differently because of the colour of their skin is no different from differentiating them on the basis of where they live. What counts in a moral assessment of human behaviour is the objective state of the world, not the result viewed from one particular point of view or another. Therefore, national borders do not set limits to our moral obligations, and the life of every human being should be of equal value to us – regardless of whether that person is black or white, whether he or she lives on this side of the Oder River or the other. Patriotism has no moral justification – it is an unnecessary relic of the past, a remnant of long-forgotten ways of life. And putting the interests of the citizens of the country in which we happen to live above the interests of other people is a serious moral failure” (Żuradzki, 2007 – translation by A.C.). One could hardly imagine this type of moral stance on international relations being promoted in Central Europe in today’s circumstances (with a special emphasis put on the alleged moral irrelevance of the differences between the interests of the people living on the opposite sides of the borders between, e.g., Ukraine and Russia). However, the key moral precept articulated in the quoted cosmopolitan manifesto must be deemed unfeasible regardless of the historical and geo-political contexts in which it is to be applied.

Taken at its face value, the demand for the absolute impartiality of people’s deliberate actions – even if limited to their activity in the public sphere – has no chance of being accepted as part of any reliable social or political theory. After all, the elementary loyalty, social coordination or wealth redistribution schemes devised in such theories – crucial as they are for the very existence of individual nation states – are for the most part confined to domestic societies.

Any type of individual compliance with those schemes – e.g. basic forms of participation in one’s country’s taxation policies – directly contradicts the requirement of not “putting the interests of the citizens of the country in which we happen to live above the interests of other people.” Possible methods of not contravening this requirement would all entail, first and foremost, disentangling oneself from the complex networks of elementary social and political bonds forming organic human communities. In other words, they would make it necessary for people to adopt in their public engagement the attitude of more or less radical anarchy. How to induce in anarchists the willingness to adopt “an impartial point of view which characterises moral thinking” remains an intriguing question to be answered by the advocates of renouncing patriotism – in the most elementary sense of the term – as “an unnecessary relic of the past.” It seems, however, that one can rather expect from anarchists the opposite, i.e. a proclivity for rampant selfishness with all its morally objectionable consequences.⁴

3. LIMITED PACIFISM?

It cannot be surprising that the prevalent versions of pacifism do not impose on their adherents the adoption of such an extreme standpoint. In its most popular form pacifism does permit a relatively high level of loyalty to one’s own political community (presumably also in the case of potential rivalry between individual nation states), and bans only resort to (individual participation in) state-organised

⁴ A compelling critical discussion of anarchy – referencing its most famous modern proclamation in Robert Nozick’s *Anarchy, State, Utopia* – is presented by Hołówka (2021a, 321-351). As he writes in the concluding paragraph of his analysis: “An attempt to abolish the state, or significantly reduce its functions, could easily culminate in the revival of extinct, primitive control mechanisms. If we are not ruled by the state, we will be ruled by informal groups and their accomplices bent on intimidating people. What will reign will be public opinion gripped by envy, selective egalitarianism, gossip and magic” (translation by A.C.).

military endeavours aimed at enforcing/defending the rights of the community in question (of course, it also bans resorting to/participating in acts of unprovoked military aggression against any other political community). As one might expect, the biggest challenge for this milder version of pacifism – not totally antagonistic to the idea of a state as a basic form of organisation of people’s public life – is working out a formula for a morally adequate response to unprovoked military aggression against a political community.

Several alternative approaches to the morality of defensive war were proposed a decade ago in a special volume devoted to the discussion of this central issue in contemporary war ethics (Fabre, Lazar, 2014). The most remarkable solution (of those offered in the book) to the problem of the permissibility of undertaking a military defence of a sovereign state was put forward by David Rodin.⁵ According to Rodin, proclaiming “a Copernican moment in international ethics,” acts of unprovoked military aggression against the political sovereignty of attacked states do not provide sufficient reason for being resisted by military means. As he puts it, “The right of national self-defence is a myth, unsupported by coherent moral reasoning. ... Like many myths, however, the belief in national self-defence has exerted an extraordinary power over long periods of time. Until very recently it was doubted by no one, other than committed pacifists who typically reject all forms of violence. The reason for this myth’s enduring power is that it has served an important function in the historical development of political order.” However, the political order thus developed is inevitably coming to an end, in Rodin’s view. This epochal shift has been caused by what he terms the human rights revolution. It is this revolution that has led to the discovery

5 The article draws on Rodin’s earlier work – a comprehensive critique of the idea of the state’s moral right to military self-defence presented in his book *War and Self-defence* (2002). A specific corollary of the case made in the book is a set of arguments calling in question the essential utility of modern states’ military establishments developed in Ned Dobos’ *Ethics, Security, and The War-Machine* (2020).

of a new axiological perspective in which “[t]he individual human with attributes of freedom, rationality, and equality stands at the centre of the ethical universe.” With the adoption of this perspective – together with the famous revisionist opponents of the classic, Walzerian ethics of war – one cannot avoid, according to Rodin, the following logical, even if somewhat counterintuitive, conclusion: “Political entities gain their normative status from the contributions they make to individual rights and welfare. The most profound objection to the traditional conception of national self-defence is that it permits, and often mandates, the mass wastage of individual rights in order to support the formal rights and status of political entities” (Rodin, 2014, 74, 88).

Unlike the radically cosmopolitan (anarchistic?) rejection of military violence employed in defence of independent states, Rodin’s proposal appreciates the value of individual political communities. Admitting with Michael Walzer that “the enduring community produced by the shared experience of living within a state can have great moral importance,” Rodin does not, however, grant the members of such a community the right to repel military attacks on its political sovereignty by resort to military force. At the same time, he entirely endorses state-coordinated military efforts aimed at putting an end to what he calls “genocidal aggression,” threatening “the vital interests of all, or a significant portion, of a group of people.” By people’s “vital interests,” Rodin means “those centrally important interests, the unjust threat to which can justify lethal force in a domestic context of self-defence,” the latter including – in broad terms – “threat to life, substantial threat to bodily integrity (including loss of limb, torture, and rape), profound attacks on liberty such as slavery, and permanent or long-standing displacement from one’s home.” In describing the nature of a genocidal aggression, the author of *The Myth of National Self-Defence* articulates an important final declaration: “Because a functioning state is a prerequisite for the secure enjoyment of almost all rights and vital interests in the modern world, any

aggressive act that either intentionally or foreseeably deprives a group of access to an effective state (in other words reduces them to a state of anarchy) would constitute genocidal aggression as I am using the term” (Rodin, 2014, 79, 80).

It is abundantly clear that Rodin’s position on the permissibility of coordinated, lethal violence does not by any means qualify as classic pacifism, let alone its radical version, presumably affirmed by Hołówka. As Rodin openly admits, the normative stance he proposes occupies the middle ground between pacifism and just war theory. However, considering the way it embraces the effective abandonment of the idea of political communities’ rights to defend themselves by military means, the proposal surely makes a giant step towards delegitimising – in Rodin’s view – most of the conventional (“crackpot-realist”?) assumptions about morally permissible employment of armed forces. By allowing military engagement aimed at eliminating genocidal aggression, Rodin concedes the least convincing (arguably indefensible) part of the pacifist project⁶ while still promoting a relatively robust theory of international non-violence. Bearing this in mind, radical pacifists might be tempted to accept his proposal as a sensible – perhaps only temporary – compromise between their views and the prevalent legal and political mind-set. Could it also be accepted by pacifism-inspired adherents of the (minimalist versions of) traditional, statist political theories?

Judging by Rodin’s broad understanding of genocidal aggression, extended to acts depriving the attacked political community of access to effective state institutions, one might acknowledge a certain level

6 As Michael Walzer puts it in his seminal *Just and Unjust Wars*: “Nonviolent defense is no defense at all against tyrants or conquerors ready to adopt such measures. Gandhi demonstrated this truth, I think by the perverse advice he gave to the Jews of Germany: that they should commit suicide rather than fight back against Nazi tyranny. Here non-violence, under extreme conditions, collapses into violence directed at oneself rather than at one’s murderers, though why it should take that direction I cannot understand” (Walzer, 2015, 332).

of openness on his part towards some of the arguments deployed by the defenders of a state's traditional right to self-defence. Of course, to prevent the "collapse" of the intended revolution in war ethics back into traditional just war theory, the openness in question is fairly limited: drawing on an alleged analogy between a hostile takeover of one company by another – clearly not permitting any type of violent resistance by the victim company – and a military "takeover" of one state by another – potentially bloodless, unless violently resisted by the victim state – Rodin definitely rejects the standard communitarian rationale for putting up military defence in the latter case.⁷ However, he seems to accept (regard as morally justified) military resistance mounted by a political community whose members will foreseeably be exposed to a state of anarchy if the aggression against the community's sovereignty is successful.

Apparently, apart from these two cases – resistance against genocidal aggression and preventing a given territory from falling into a state of lawlessness – Rodin's refusal to grant individual states a moral right to self-defence is exceedingly ecumenical. It extends to all forms of political organisation of individual communities (ensuring their membership in the international society), including those embodying a perfectly democratic system of government. Though the right in question is denied by the author of *The Myth of National Self-Defence* universally to all states, there is a clear indication of his special treatment of democracies in what he envisages as a chronological order of the actual – past and future – revocations of this right within the mainstream framework of just war theory (i.e. the process of its being progressively denied by traditional just war theorists to more and more types of political regimes): "it is conceivable that in

7 In Walzer's words, the attacked state defends much more than the rights of its individual citizens: "The protection [against external encroachment] extends not only to the lives and liberties of individuals but also to their shared life and liberty, the independent community they have made, for which individuals are sometimes sacrificed" (Walzer, 2015, 54).

the future we will deny the right of self-defence to states that violate the democratic rights of their citizens in the same way that we have progressively denied the right of self-defence to states that systematically violate the basic human rights of their citizens.” Yet, despite their exceptional status as the most reliable guarantors of human rights, democratic states as such are ultimately not to be exempted from the general prohibition against employment of military means in response to non-genocidal/non-anarchy-engendering military aggression. This conclusion is, again, drawn from the alleged analogy between military conflicts and business takeovers (including hostile ones): “The right to democratic participation in a self-determining community does not play a decisive role in establishing rights to collective defence through war” (Rodin, 2014, 78).

4. AND YET JUST WAR

In analysing Rodin’s revolutionary proposal to essentially disenfranchise sovereign states from their well-established prerogative, one should consider, in the first place, the critical deficiencies of the analogies purportedly validating his central claims. Similar as it may seem to a more or less rewarding participation – in whatever role – in a commercial enterprise, being part of a self-governing political community entails a great deal of qualitatively different experience. Regardless of the elementary self-formation and self-fulfilment processes dependent solely and exclusively on one’s engagement with that community – surely not with the company one works for! – gaining/bestowing citizenship of a particular state establishes an enduring, consequential and frequently indissoluble relationship between a citizen of the state and the institutions embodying the state’s legal and political power. Not only does this relationship fully expose the citizen to potentially harmful and oftentimes grave consequences of the decisions taken/rulings issued/legislative output produced by these institutions; it may also enforce his/her direct engagement in

the implementation of those decisions/rulings/laws seriously affecting other people. Unlike being an employee of a company – which is essentially voluntary, has a fairly limited impact on the employee’s private affairs, and is easily exchangeable for other employment contracts, the citizenship of a state is usually acquired by descent, it has a substantial and comprehensive influence on a person’s life and it can only be terminated (usually by acquiring the citizenship of another state) in highly specific circumstances. One cannot normally choose “statelessness” as one’s permanent status, but one can willingly remain unemployed for one’s whole life; while there are no spheres of people’s individual activity completely insulated from some forms of state (indirect) surveillance, most employees’ work-life balance clearly delimits their strictly private domain as entirely unrelated to their professional career. One usually has to fulfil a number of stringent requirements to change one’s citizenship, whereas changing jobs is relatively easy. Any (threat of) enforced replacement of a person’s status as a citizen of a given state with the citizenship of another state is thus fundamentally different from a seemingly analogous outcome of a fraudulent acquisition of the company a person works for.

This difference becomes particularly conspicuous when a “political takeover” through a successful (unresisted) military aggression against a sovereign state brings about a significant decline in the standards of protection of the defeated population’s human rights. Even if one tentatively accepts Rodin’s idiosyncratic assumption about the essential irrelevance of the classic communitarian arguments for a state’s right to collective self-defence by military means, a reasonable anticipation of serious and systematic encroachments on those rights – following the incorporation of the defeated state into the political regime of the aggressor – may legitimately be considered sufficient justification for the state putting up armed resistance against military invasion. It is hardly surprising that the majority of (possible) modern armed conflicts do not (would not) resemble hypothetical wars between, e.g. Slovakia and the Czech Republic, Belgium and

Holland, or South Korea and Japan. With the acknowledgement of democracy as the optimal political arrangement creating effective guarantees of individual freedom and unrestricted opportunities for human flourishing, Rodin cannot deny the significance of the more or less substantial deviations from this model in the political regimes most likely to resort to military aggression in their relations with other states. Those deviations – in their most extreme forms – may entail the state’s leaders/functionaries having no reservations about employing genocidal means in subjugating the populations of invaded countries: as stated above, in such cases the author of *The Myth of National Self-Defence* does concede to the victim state the right to defend its territory through defensive war. Yet, the actual and foreseeable increase in the violations of human rights resulting from the annexation of new territories by autocratic regimes cannot be discounted as a legitimate cause for military resistance against the aggression solely on the grounds of those crimes not fulfilling the criteria of genocide. The criminal methods of political oppression employed by aggressor states constitute more a continuous spectrum than a set of clearly distinguishable types of human rights abuses, with some of the latter indisputably approaching, even if not definitely reaching, the critical threshold of genocidal violence. The borderline character of some of the atrocities against civilian populations of invaded states was blatantly exemplified in recent months by the deportation and transfer of children from occupied areas of Ukraine to the Russian Federation, leading to the decision of the International Criminal Court to issue warrants of arrest for Russian President Vladimir Putin and Ms Maria Lvova-Belova (the Russian Commissioner for Children’s Rights).⁸

Viewed as collective resistance against the likely intensification of human rights abuses in the territories invaded by aggressor

⁸ <https://www.icc-cpi.int/news/situation-ukraine-icc-judges-issue-arrest-warrants-against-vladimir-vladimirovich-putin-and>; [accessed on 4/12/2024].

states, defensive wars are thus indubitably permissible at least in the case of aggression undertaken by countries displaying evidently lower standards in protecting those rights than their victims. This conclusion can be applied broadly, i.e. it holds true for situations in which the invaded state does not fulfil (all) the criteria of a (thriving) democracy. Consequently, it goes against even what Rodin takes to be a markedly imperfect, intermediate stage of the development of traditional just war theory into fully embracing – as Rodin believes it should do – his own version of an almost total prohibition of war, also when waged in self-defence by flourishing democracies. It specifically overturns what to a Polish reader of *The Myth of National Self-Defence* must seem the most unconscionable view entertained (promoted?) by Rodin, namely the slightly veiled though effectively unrelenting denial of Poland's right to resist the German military aggression in September 1939. As Rodin puts it in a fairly disparaging comment about classic war ethics: "Poland was not a democracy when it was invaded by Germany, and Kuwait was not a democracy when it was invaded by Iraq, yet these are considered to be paradigm cases of justification for defensive war" (Rodin, 2014, 78).

Given that neither of the two instances of defensive war – allegedly illegitimate if justified only by reference to the classic just war theory framework – is straightforwardly construed by Rodin as direct (and thus fully permissible by his own terms) resistance against genocidal aggression, they perfectly illustrate another aspect of the essential ineptitude of the analogy between states and other types of self-determining communities (in the specific arguments put forward in *The Myth of National Self-Defence* exemplified by commercial enterprises). While there can be no doubt about the fundamental difference between the corresponding forms of people's engagement with their states, on the one hand, and their companies (political parties, clubs, associations, etc.) on the other, it is predominantly the very risk of their getting exposed – if deprived of their state's protection – to exactly the two kinds of harm – anarchy and genocidal violence – which

in and of themselves justify, in Rodin's view, military response to military aggression that makes citizenship of a state completely unlike any other type of participation in a collective whole. By no means is the risk of losing one's job, or even the prospect of one's enduring joblessness, comparable to being deprived of access to elementary state institutions. Reprehensible as they always are, no mobbing techniques notoriously infiltrating some of today's corporate cultures can be considered even roughly analogous to genocide. The risk of an entire human community, or substantial parts of it, plunging into an abyss of statelessness or genocidal oppression is unique to the international society of sovereign states. As the experience of Poland's population during World War II amply demonstrates, the risk is absolutely genuine and can rapidly materialise after the destruction and a phoney replacement of the invaded state's institutional structures. One may wonder why Rodin does not seem to seriously consider the possibility of similarly horrendous consequences – probably of a different scope and scale – of a successful long-term occupation of Kuwait by the regime known for its previous domestic brutality and ruthlessness. With the promotion of unconditional surrender to the attacker (i.e. acceptance of the invader's administrative control over the attacked state's territory) as the only adequate response to “ordinary” military aggression, his bold assertion about “acts of genocide [being] most commonly perpetrated by states against elements of their own population” (Rodin, 2014, 81) is transparently question-begging.

Clichéd though it may sound, affording people effective protection against the reasonably expected increase in human rights abuses related to military invasion and foreign occupation (anarchy and state-controlled genocidal violence constituting two opposite poles of the arguably continuous spectrum of those abuses) is thus the primary reason for granting states moral rights (acknowledging those rights) to defend their territories against military aggression – at least in the case of invasions launched by countries demonstrating much lower respect for human rights than their victims. Rodin's

proposal to limit the justifiable employment of military means only to responses to “genocidal aggression” does not just blatantly ignore the significance of other types of violations of human rights (some of them verging on genocide in the strict sense of the term), or grossly underestimate the obvious risk of some “political turnovers” being naturally inclined to degenerate into genocidal undertakings. What it effectively amounts to is an utterly bizarre idea of a functional disablement of invaded states even when the possibility of unrestrained escalation of the aggressor states’ violence is taken into account. This paradoxical conclusion may be drawn from another remarkable analogy utilised by the author of *The Myth of National Self-Defence* to make a case for restraining states’ conventional rights to defend their sovereignty and territorial integrity. In a hypothetical situation – allegedly analogous to an aggressive war – “an armed villain invades and occupies your home without justification,” making it clear that “he will not use violence unless resistance is met.” Considering the probable casualties resulting from mounting immediate resistance to the aggression (involving death or injury of one’s family members), Rodin points out that, in his view, “most people feel that it would not be right to resist, *unless and until* the situation evolved in such a way that the aggressor was likely to kill a member of your family whatever you did – in other words, *only at the point at which the threat to life ceased to be contingent and became direct*” (Rodin, 2014, 84-85; emphasis added). Converted into a moral precept applicable in the context of a military invasion of a state, the proposed rule stipulates – in practical terms – the complete suspension by the state of any defensive endeavours until the invader is fully confident that its possible murderous plans will in no way be impeded, i.e. until the invaded state’s institutions are completely demolished, or, to put it bluntly, till the moment the invaded state no longer exists. In the end, the moral rights of states to resist genocidal aggression granted to them in Rodin’s paper can never be actually exercised.

Lastly, in view of Rodin's apparent failure to convincingly wrap up the "Copernican moment in international ethics," one may consider whether a state's conventional right to military self-defence could be acknowledged without any qualifications regarding their respect for their citizens' human rights. The universal consensus about the legitimacy of humanitarian intervention undoubtedly validates denying this right to the most extreme human rights abusers. Some accounts of traditional just war theory put forward an explicit requirement which a state needs to satisfy before it is authorised to defend itself by military means: "[t]he only way it deserves [the privilege of self-governance] is by earning it through its respect for, and empowerment of, the human rights of its citizens and those of others" (Orend, 2013, 39).⁹ What must be remembered, though, is that the status which the state needs to achieve to have a right to self-defence is that of a "minimally just society," as "we can't require perfection ..., [but] we can only require serious efforts and sincere intentions" (Orend, 2013, 38). Apart from the invasions (analysed above) clearly endangering the standards of institutional protection of human rights in the invaded territories – arguably the majority of recent and possible future aggressive wars – most (if not all) other types of politically motivated military aggression, together with the ensuing defensive efforts undertaken by the attacked states, could probably be classified as conflicts between parties whose moral standing is in either case definitely imperfect (though satisfactory) and – what is most important – hardly distinguishable from the moral standing of the other party. One might reasonably argue that the very act of initiating an aggressive war in such situations tilts the scales in favour of the invaded country.

9 An analogous qualification with respect to the state's right to self-defence is articulated in Walzer's *Just and Unjust Wars*: "The moral standing of any particular state depends upon the reality of the common life it protects and the extent to which the sacrifices required by that protection are willingly accepted and thought worthwhile. If no common life exists, or if the state doesn't defend the common life that does exist, its own defense may have no moral justification" (Walzer, 2015, 54).

Yet, the full recognition of the attacked state's right to self-defence is ultimately grounded in the fact that it is only naturally evolving political communities that are capable of pooling and managing resources necessary to protect their members – and, in emergency cases, members of other communities – from the calamities deemed by Rodin to be justifiably repelled by military measures. With “no global monopoly on the use of force” (Rodin, 2014, 87) that could (at least potentially) serve the purpose of restraining possible genocidal violence anywhere in the world, destroying any single buffer against this violence causes an irreparable damage to the international society as a whole, and should thus be prevented or stopped – most naturally through the invaded country's defensive war.

5. ENDING

Contrary to Hołówka's belief, the issue of the moral permissibility of (the specific means and measures of) military resistance to military aggression does constitute a fully legitimate topic of moral debate about the basic assumptions underlying contemporary international politics. Whatever the opinions of radical pacifists – or avant-garde sociologists opposed to “crack-pot” political realism – the issue has indeed been extensively debated over the past few decades. The recent intensification of the debate should come as no surprise: with the dramatic escalation of the Russian aggression against Ukraine, what for a long time might have seemed absolutely essential yet fairly theoretical controversies between adherents and opponents of the traditional just war theory framework, has turned into a set of direct – sometimes existential – challenges facing specific political communities, Poland included. The challenges can no longer be denied or ignored as purportedly fabricated by foolhardy politicians or cynical war-mongers. Analogously, they cannot be fended off by being declared fundamentally incompatible with the conceptual scheme undergirding rigorous ethical deliberation. Despite attempts

to characterise it as entirely off-limits for moral philosophy, war ethics is not a strained, ideologically imbued cover for strictly political endorsements of the basic self-preservation instinct.¹⁰ Since its very beginning, just war theory has been conceived of as moral justification for a socially coordinated defence of the common, i.e. supra-individual, good. An outright rejection of this project entails a radical rupture with a centuries-long tradition of exceptionally nuanced philosophical thought.

BIBLIOGRAPHY

- Cebula, A. (2020a). Collective Complicity in War Crimes. Some Remarks on the Principle of Moral Equality of Soldiers. *Philosophia*, 48, 1313-1332. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11406-020-00208-3>.
- Cebula, A. (2020b). Fighting a Just War in the Midst of an Unreasonable International Strife: World War I and the Collapse of the Central European System of the Triple Imperial Dominion. *Journal of Military Ethics*, 19(2), 135-150.
- Dobos, N. (2020). *Ethics, Security, and The War-Machine. The true cost of the Military*. Oxford University Press.
- Fabre, C., Lazar, S. (eds.). (2014). *The Morality of Defensive War*. Oxford University Press.
- Goertzel, T.G. (1989). "The Causes of World War III": Thirty Years Later. *Sociological Forum*, 4(2), 241-246.
- Hołówka, J. (2021a). *O państwie wynegocjowanym*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hołówka, J. (2021b). *O polityce przemocy*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Howe, I. (1959). Review of "The Causes of World War III." *Dissent*, 6, 191-196.
- Hughes, H.S. (1959). A Politics of Peace: Reflections on C. Wright Mills's "The Causes of World War III". *Commentary. The monthly magazine of opinion*,

10 Hołówka's apparent intention to endorse, in some way, the military response to aggression – despite its essentially immoral character – by the party that has been "driven to despair" (see footnote 2) could likely be classified as an instance of what Bernard Williams, in the foreword to Rodin's *War and Self-Defense*, identifies as the (occasional?) recognition of the primacy of "violent and impassioned human reactions, and (consequently) ... politics" over morality. The view is said to be epitomized by a famous quote from Georges Clemenceau: "Cet animal est très méchant: Quand on l'attaque, il se défend" (Williams, 2002, viii).

- (February). <https://www.commentary.org/articles/h-hughes-2/a-politics-of-peacereflections-on-c-wright-mills-the-causes-of-world-war-iii/>.
- Łubieński, T. (1978). *Bić się, czy nie bić? O polskich powstaniach*. Wydawnictwo Literackie.
- Mills, C.W. (1958). *The Causes of World War Three*. Simon and Schuster.
- Orend, B. (2013). *The Morality of War*. Broadview Press.
- Rodin, D. (2002). *War and Self-Defense*. Oxford University Press.
- Rodin, D. (2014). *The Myth of national Self-Defence*. In C. Fabre, S. Lazar (eds.), *The Morality of Defensive War* (69-89). Oxford University Press.
- Walzer, M. (2015). *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*. Basic Books.
- Williams, B. (2002). *Foreword*. In D. Rodin, *War and Self-Defense* (vii-ix). Oxford University Press.
- Żuradzki, T. (2007). Patriotyzm jest jak rasizm (Patriotism is like racism). *Gazeta Wyborcza*, 191, (17 sierpnia 2007), 19.

ADAM CEBULA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0001-7408-1593>
a.cebula@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.12



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

Received: 31/05/2024. Reviewed: 10/09/2024. Accepted: 27/09/2024.

ADAM GRZEGORZYCA

NIESTWORZONA NATURA STWARZAJĄCA W SYSTEMIE FILOZOFICZNYM JANA SZKOTA ERIUGENY

Streszczenie. W systemie filozoficznym Jana Szkota Eriugeny Niestworzona Natura Stwarzająca to Bóg, który jest Stwórcą wszystkiego. Istota Bożej Natury jest transcendentna i niepoznawalna. Bóg objawia się ludzkiej naturze poprzez dzieło stworzenia i tekst biblijny. Analiza stworzenia pozwala wnioskować o Stwórcy, że istnieje, że żyje i że jest Mądrością. Te trzy wnioski wskazują, że jeden Bóg istnieje jako troistość, w której Ojciec jest Istotą Bożej Natury, Syn jest Mądrością, a Duch Święty jest życiem. Powyższe wnioskowanie potwierdza również egzegeza biblijna. Bóg zaprasza człowieka do poszukiwania prawdy. Ludzka natura jest odbiciem Niestworzonej Natury Stwarzającej, ponieważ człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, o czym świadczy nieśmiertelna dusza i co potwierdza biblijna egzegeza. Struktura ludzkiej duszy jest obrazem Boga i człowiek może na podstawie analizy własnej duszy dojść do przekonania, że Bóg istnieje, oraz że w swej Istocie jest niepoznawalny. Sam przez się istnieje tylko Bóg, a całość stworzenia istnieje tylko dlatego, że Bóg podtrzymuje wszystko w istnieniu. Nie istnieje wśród stworzenia intelekt zdolny poznać Boga, lecz mimo tego historia świata zgromadziła różne zapisy dotyczące Boga, które wynikają z potrzeb ludzkiej natury oraz z konieczności niemilczenia chrześcijaństwa o Stwórcy. Dla ludzkich potrzeb określa się Boga, wskazując na różne atrybuty i czynności. System filozoficzny Eriugeny wskazuje, że powierzenie słowu ludzkemu tajemnic Boga jest wielkim wysiłkiem, lecz jest to praca pożyteczna, ponieważ może zbliżyć ludzi do Boga, co w każdej epoce jest ważne i słuszne.

Słowa kluczowe: Jan Szkot Eriugena; Bóg; Natura; Istota; człowiek; stworzenie; egzegeza

1. Wstęp. 2. Istota Niestworzonej Natury Stwarzającej. 3. Niestworzona Natura Stwarzająca w ujęciu egzegetycznym. 4. Odbicie Niestworzonej Natury Stwarzającej w naturze ludzkiej. 5. Problem procesualności Niestworzonej Natury Stwarzającej. 6. Zakończenie.

1. WSTĘP

System Jana Szkota Eriugeny zakłada czwórpodział rzeczywistości (niestworzonej i stworzonej), określonej niezdefiniowanym przez autora pojęciem *natura*. Eriugena przyjmuje, że natura niestworzona to niestworzona natura stwarzająca – Bóg jako Stwórca wszystkiego

oraz niestworzona natura niestwarzająca – Bóg po powrocie stworzenia do Stwórcy. Natura stworzona to stworzona natura stwarzająca – prymordialne (pierwotne, wzorcze) przyczyny oraz stworzona natura niestwarzająca – człowiek (natura ludzka). Rozważania dotyczące Niestworzonej Natury Stwarzającej Jan Szkot Eriugena umieścił w pierwszej księdze *Periphyseonu*. Spośród czterech rozróżnień jednej Natury Eriugena zwraca uwagę, że Niestworzona Natura Stwarzająca pozostaje Naturą, nieposiadającą swego źródła i początku, więc może dotyczyć tylko Boga, ujmowanego jako Stwórcę wszystkiego: „(...) ta forma natury w sposób właściwy orzekana jest jedynie o Bogu, który stwarzając sam wszystkie rzeczy, pojmowany jest jako będący *anarchos*, to znaczy, »bez początku«, ponieważ On sam jest pierwotną Przyczyną wszystkiego, co z Niego i przez Niego zostało stworzone” (Eriugena, 2009, 91-93 oraz 90¹). Eriugena wyraźnie nawiązuje do poglądów Pseudo-Dionizego Areopagity, który uważał, iż celem oraz źródłem wszystkich bytów jest Prabyt, stanowiący przyczynę i rację ich istnienia. Prabyt jest źródłem i celem wszystkiego, a racja istnienia stworzenia wynika właśnie z faktu tak wzniosłej celowości (Pseudo-Dionizy Areopagita, 2005a, V.10, 119). Eriugena pozostaje jednak świadomy różnorodności stanowisk, dotyczących Bożej Natury, która w jego koncepcji pozostaje Naturą Niestworzoną, lecz Stwarzającą. Niniejszy artykuł jest próbą ukazania czterech aspektów, dotyczących Niestworzonej Natury Stwarzającej, którym Jan Szkot poświęca szczególną uwagę, przyjmując, że tak dobrane dociekania, dotyczące samego Boga, prowadzą do najwyższych, bo intelektualnych i duchowych pożytków dla człowieka. Pierwszym aspektem jest Istota Niestworzonej Natury Stwarzającej, drugim jest ujęcie egzegetyczne, trzecim odbicie tej Natury w naturze ludzkiej,

1 „Nec immerito, quia visa est in eam quae et non kreatur. Nec immerito, quia talis naturae species de deo solo recte praedicatur, qui solus omnia creans ANAPXOΣ (hoc Est sine principio) intelligitur esse quia principalis causa omnium quae ex ipso et per ipsum facta sunt solus est” (Eriugena, 1996, 451C).

a czwartym problem procesualności Niestworzonej Natury Stwarzającej, który zdaje się wynikać z koncepcji Eriugeny, a na którą filozof absolutnie się nie godzi.

2. ISTOTA NIESTWORZONEJ NATURY STWARZAJĄCEJ

W *Periphyseonie* Eriugena zwraca uwagę na fakt, że zdarzają się koncepcje, według których Boża Natura stwarza, co jest spójne z jego koncepcją, lecz jednocześnie sama pozostaje również Naturą stworzoną, na co Eriugena nie może się zgodzić i co jest w systemie Eriugeny niedopuszczalne i wykluczone. Nawet jeśli zdarzają się wypowiedzi uznanych autorytetów, dotyczące Bożej Natury jako Natury stworzonej, to, zdaniem Eriugeny, te wypowiedzi nie dotyczą samej Istoty Bożej Natury, która pozostaje niestworzona. Istnieją natomiast pewne okoliczności i określone konteksty, w których można powiedzieć, że Boża Natura jest Naturą stworzoną, lecz wynika to, zdaniem Eriugeny, bardziej z etymologicznego znaczenia słowa „Bóg” i autorytetu Grzegorza z Nyssy (2001, 108-109), choć wiadomo, że Eriugena nie odróżniał Grzegorza z Nyssy od Grzegorza z Nazjanzu i odwoływał się do jednego Grzegorza Teologa. W *Periphyseonie* Eriugena pisze: „I tak etymologia tego słowa została przejęta od Greków, bo albo wywodzi się od słowa *theoro*, to znaczy »widzę«, albo od słowa *theo*, to znaczy »biegnę«, albo – co jest bardziej prawdopodobne – słusznie się uznaje, że wywodzi się od jednego i od drugiego, bo mają one jedno i to samo znaczenie” (Eriugena, 2009, 95 oraz 94²). Eriugena zwraca uwagę, że wyprowadzenie słowa *Bóg* – *Theos* od słowa *theoro* oznacza „Tego, który widzi”, co z kolei oznacza, że Bóg widzi w sobie wszystko, ponieważ poza Bogiem nic nie istnieje.

2 „Huius itaque nominis etymologia a graecis assumpta est. Aut enim a verbo quo est ΘΕΩΡΩ (hoc est video) derivatur, aut ex verbo ΘΕΩ (hoc est curro), aut – quod probabilius est, quia unus idemque intellectus inest – ab utroque derivari recte accipitur” (Eriugena, 1996, 452B-452C).

Kiedy zaś słowo *Theos* zostaje wyprowadzone od słowa *theo*, to słowo *theo* oznacza „Tego, który biegnie”, co z kolei oznacza, że Bóg sam biegnie we wszystkim, co istnieje i napełnia wszystko (Eriugena, 2009, 95)³ zgodnie z tym, co zapisał psalmista: „Na ziemię zsyła swoje orędzie, mknie chyżo Jego słowo” (Ps 147,15). Niestworzony Stwórca stwarza i napełnia wszystko, co stworzył, tak, iż stworzenie staje się Bożą Naturą.

Poznawalne w pewnej mierze stworzenie umożliwia wypowiedzi na swój temat. Ci, którzy próbują zgłębić tajemnice Natury Niestworzonej, czyli tajemnice samego Boga, dzięki temu, iż ta Natura, będąc niestworzona, stwarza i pozwala na analizę stworzenia, dochodzą do wniosku, że Bóg jest. Wiadomo tylko tyle i aż tyle, ponieważ czym Bóg jest w swej istocie, już nie wiadomo. Źródłem wiedzy o Bogu jest analiza stworzenia, lecz komentując dociekania teologów, którzy próbowali zgłębić tajemnice Bożej Natury, Eriugena zwraca uwagę na bardzo ograniczone w tej kwestii możliwości anielskich i ludzkich intelektów. Dobrze prowadzone dociekania utwierdziły teologów, że Bóg istnieje, natomiast dostrzeżenie podziału tego, co dzięki Bogu istnieje, na rodzaje i gatunki oraz dostrzeżenie różnicowań w stworzeniu doprowadziło do wniosku, że Boża Natura jest Mądrością. Na podstawie ruchu i trwania wszystkiego wywnioskowali również, że Boża Natura żyje (Eriugena, 2009, 105)⁴.

Jan Szkot zdaje się wyraźnie nawiązywać znów do koncepcji Pseudo-Dionizego Areopagity, który dopuszczał stosowanie najróżniejszych metod obrazowania, by wznieść się do Przyczyny stworzonej rzeczywistości. Areopagita uważał, że możliwy jest całościowy ogląd jedności i przeciwności w Przyczynie wszystkiego, którą jest sama Boża Natura. Ta Przyczyna jest Źródłem bytów i istnienia tego, co istnieje, jest Źródłem granic, początków, nieśmiertelności, życia, mądrości, harmonii, ładu, ruchu – jest Źródłem wszystkiego

3 Eriugena, 1996, 452C.

4 Eriugena, 1996, 455C.

(Pseudo-Dionizy Areopagita, 2005a, V.7, 115-116). Według Eriugeny, właśnie analizując powyższe wnioski, odkryto, że Przyczyna wszystkiego istnieje trojako, ponieważ z istoty bytów stworzonych wynika, że ich Przyczyna istnieje, natomiast ich uporządkowanie świadczy o mądrości ich Przyczyny, a ich dynamika i ruch jednoznacznie wskazują, że Przyczyna jest życiem. W tym miejscu Eriugena wskazuje na jedną z najistotniejszych kwestii, dotyczących Niestworzonej Natury Stwarzającej: „W taki oto sposób Przyczyna wszystkich rzeczy i stwórcza Natura istnieje, i jest mądra, i żyje. A na tej podstawie ci, którzy poszukują prawdy, przekazali, że przez Istotę rozumie się Ojca, przez Mądrość – Syna, przez Życie – Ducha Świętego” (Eriugena, 2009, 105 oraz 104⁵). Utożsamiając Mądrość z Synem, Eriugena wyraźnie wpisuje się w koncepcję św. Augustyna, który pisał: „Z tej racji, kiedy Pismo wymienia mądrość lub opowiada coś o mądrości, czy kiedy ona sama przemawia, albo jeśli o niej mowa, to specjalnie nasuwa się nam na myśl Osoba Syna” (Augustyn, 1996, VII.III.5, 244). Bóg, który jest Niestworzoną Naturą Stwarzającą, stanowi w systemie Eriugeny jedność troistości, o której na podstawie stworzenia można stwierdzić trzy fakty: że jest, że jest mądra i że żyje. Troistość Boga staje się ważnym aspektem w rozważaniach nad pierwszym rozróżnieniem Natury. Eriugena wydaje się nawiązywać w ten sposób do nauczania św. Augustyna i próbuje pogodzić augustyńską koncepcję z koncepcją Pseudo-Dionizego Areopagity, dla którego byt, życie i myśl stanowiły trzy fundamentalne atrybuty Boga. Warto również zauważyć, że te same atrybuty stanowią w neoplatońskich systemach fundamentalną triadę struktury hipostazy intelektu. Uznanie istnienia, mądrości i życia za podstawowe atrybuty Boga to początek wiedzy o Nim, więc można dostrzec tu problem, polegający na tym, iż z jednej strony wiadomo o niepoznawalnej Naturze Boga,

5 „Est igitur causa omnium creatrixque natura, et sapit, et vivit. Ac per hoc per essantiam patrem, per sapientiam filium, per vitam spiritum sanctum intelligi inquisitores veritatis tradiderunt” (Eriugena, 1996, 455C).

a z drugiej strony – poprzez analizę dzieła stworzenia – człowiek zdołał uchwycić trzy fundamentalne prawdy o Stwórcy tego dzieła. Tak powstaje kolejny problem, ponieważ nie sposób zakwestionować faktu, iż Boża Natura pozostaje niepoznawalna dla człowieka, więc należy zbadać, w jakim zakresie trzy wymienione prawdy można bezpośrednio odnieść do Boga.

Dla wyjaśnienia tego problemu Eriugena znów odwołuje się do koncepcji Pseudo-Dionizego Areopagity, który teologiczny dyskurs dzielił na dwa typy: teologię pozytywną (katafatyczną – afirmatywną) i teologię negatywną (apofatyczną). Eriugena przyjmuje, że w obliczu tak wzniosłej Przyczyny wszystkiego stosowne jest zamilknąć i powierzyć wszystko prostocie ortodoksyjnej wiary, która wydaje się przewyższać możliwości poznawcze człowieka, albo podjąć próbę dociekania prawdy, rozważając starannie liczne argumenty teologii katafatycznej i apofatycznej (Eriugena, 2009, 113)⁶. Eriugena wskazuje, iż teologia apofatyczna zakłada, że Istota Boga jest niepojęta i niewypowiadalna, natomiast teologia katafatyczna głosi, że stworzenie, które jest dziełem Boga, orzeka o Bogu, co oznacza, że według teologii katafatycznej skutki Przyczyny niosą wiedzę o Przyczynie (Eriugena, 2009, 113)⁷. Sytuacja ta zachodzi nawet wówczas, gdy przyczyna w sposób absolutny przewyższa doskonałością swoje skutki. Bóg jest Stwórcą, więc analiza stworzonej przez Boga rzeczywistości powoduje, że w ramach teologii pozytywnej przypisuje się Bogu różne określenia. Zauważone w stworzeniu doskonałości teologia pozytywna odnosi do przyczyny stworzenia, w której owe doskonałości posiadają swą pełnię i realizują się bez jakichkolwiek braków. Teologia pozytywna nie odpowiada jednak na pytanie, w jaki sposób te procesy zachodzą. Tajemnicą pozostaje proces pełnej realizacji określonej doskonałości w Bogu oraz proces jej ograniczonej już realizacji w określonym stworzeniu. Te tajemnice są

6 Eriugena, 1996, 458A-458B.

7 Eriugena, 1996, 458B.

tylko kolejnym potwierdzeniem faktu, iż w sensie właściwym o Bogu nie można niczego orzekać, a to powoduje, że w systemie Eriugeny teologia negatywna jest bliższa prawdy o Niestworzonej Naturze Stwarzającej. Jan Szkot rozumie, że łatwiej analizować stworzenie i orzekać o Bogu, niż pozostać przy orzekaniu, że o Bogu niczego prawdziwie orzekać nie można. Dla rozstrzygnięcia dylematu, zachodzącego pomiędzy dwiema teologiami, Eriugena postanawia odwołać się do Arystotelesa i podjąć próbę zastosowania do Boga dziesięciu kategorii arystotelesowskich. Uważa Arystotelesa za wyjątkowo przenikliwego odkrywcę podziałów wszystkiego, co stworzył Bóg, i wstępnie przyjmuje, że wśród rzeczy stworzonych, a nawet wśród rozważań intelektualnych, nie sposób odnaleźć czegoś, co wymyka się opracowanemu przez Arystotelesa podziałowi na następujące kategorie: istota, ilość, położenie, miejsce, jakość, relacja, stan, czas, działanie, doznawanie (Eriugena, 2009, 129)⁸. Eriugena odwołuje się do Arystotelesa, choć prawdopodobnie nie miał dostępu do *Organonu*, a swoją wiedzę, dotyczącą kategorii, opierał na dziele *Categoriae decem*, do którego miał dostęp, a które Alkuin uznał za dzieło św. Augustyna. Zachodzi również możliwość, że Eriugena mógł zapoznać się z komentarzem do arystotelesowskich *Kategorii* autorstwa Boecjusza oraz z komentarzem do *Izagogi* autorstwa Porfiriusza. Samej *Izagogi* Jan Szkot raczej nie znał. Poglądy Porfiriusza Eriugena mógł poznać za pośrednictwem Maksyma Wyznawcy, nie zmienia to jednak faktu, że naukę Arystotelesa na temat dziesięciu kategorii Jan Szkot interpretuje w neoplatońskim duchu Porfiriusza. Neoplatońska interpretacja Arystotelesa powoduje, że dla Eriugeny kategorie to nie tylko formy klasyfikacji rzeczy, ograniczone do obszaru języka, lecz formy o jakimś charakterze ontologicznym, o czym świadczy zestawienie nauki o kategoriach z teologiami – pozytywną i negatywną. Dla Eriugeny fundamentalnym pytaniem w kontekście dziesięciu kategorii pozostaje pytanie o możliwość

8 Eriugena, 1996, 463A.

i sens odniesienia ich do Boga. Jan Szkot zwraca uwagę, że to, co zostaje oznaczone przez kategorie przy opisie stworzenia, może być również zastosowane do oznaczenia Przyczyny stworzenia, jednak nie dla właściwego orzekania, czym ta Przyczyna w swej istocie jest (Eriugena, 2009, 131)⁹.

Po analizie kategorii i próbie odniesienia ich do Boga, Eriugena sugeruje, że arystotelesowski podział nie stanowi podziału ostatecznego, ponieważ z dziesięciu kategorii cztery pozostają w spoczynku (istota, ilość, położenie, miejsce), a sześć pozostaje w ruchu (jakość, relacja, stan, czas, działanie, doznawanie), co sprawia, że wszystkie wymienione kategorie są tylko elementami dwóch innych, wyższych rodzajów: ruchu i spoczynku, a ruch i spoczynek to z kolei elementy jeszcze wyższego, najogólniejszego rodzaju, który przez Greków był nazywany *to pan*, a przez łacinników *universitas*, co oznacza całość (Eriugena, 2009, 149)¹⁰.

W toku prowadzonych dociekań Eriugena proponuje autorski, dodatkowy podział arystotelesowskich kategorii w kontekście odniesienia ich do Niestworzonej Natury Stwarzającej. W ramach tego podziału Jan Szkot proponuje odróżnienie substancji od jej przypadłości i od tych kategorii, które orzeka się jakby w kontekście substancji – obok substancji. Te kategorie stanowią swego rodzaju punkt odniesienia dla substancji, a Eriugena przyznaje, że sama substancja w swej istocie, występująca na przykład w różnych przedmiotach, pozostaje niepoznawalna dla ludzkich zmysłów i niepoznawalna dla intelektu. Sytuacja ta powoduje, że Jan Szkot dochodzi do wniosku, iż wiadomo, że substancja istnieje, lecz o niej samej i o jej istnieniu dowiadujemy się tylko na podstawie pewnych okoliczności, występujących jakby wokół substancji – położenia, ilości, miejsca i czasu. Eriugena dochodzi do wniosku, że niektóre kategorie odnoszą się do zewnętrznej sfery danej substancji, a inne, takie jak: jakość, relacja,

9 Eriugena, 1996, 463C.

10 Eriugena, 1996, 469B.

stan, działanie i doznawanie, dotyczą sfery wewnętrznej (Eriugena, 2009, 155-157)¹¹. Substancja w systemie Eriugeny zostaje wyróżniona spośród arystotelesowskich kategorii. Posiada niecielesną i niepoznawalną naturę, stanowi ukryty fundament zmysłowej rzeczywistości i manifestuje się poprzez przypadłości. Substancja to najogólniejszy rodzaj, który dzieli się na inne rodzaje, na gatunki i na jednostki. W każdym z rodzajów, gatunków i jednostek jest cała obecna przy jednoczesnym istnieniu w samej sobie. Substancja naturalnie tkwi w rodzajach i gatunkach od najwyższego do najniższego – od najogólniejszego do indywiduów i z powrotem, od indywiduów w górę, ku najogólniejszym rodzajom. Eriugena uważa, że rodzaje i gatunki realnie istnieją w jednostkach. Istnieją w każdej jednostce indywidualnie i jednocześnie we wszystkich jednostkach naraz. Widać tu wyraźnie metafizyczny realizm Eriugeny. Rodzaje, gatunki i jednostki pochodzą od jednej, niepoznawalnej i powszechnej substancji, a ich hierarchia stanowi strukturę kauzalnego procesu od powszechnej substancji do zmysłowych, jednostkowych rzeczy. Substancja, ujmowana w swej istocie, jest niecielesna i niepoznawalna podobnie jak kategorie, które same w sobie również posiadają naturę niecielesną. Eriugena zwraca uwagę, że żadna z dziesięciu arystotelesowskich kategorii, ujmowana intelektualnie, sama przez się, w swojej naturze, nie jest dostępna cielesnym zmysłom i podsumowuje dotychczasowe rozważania tej kwestii pisząc: „Jako że substancja jest niecielesna i nie podpada pod żaden cielesny zmysł, a inne dziewięć kategorii obraca się wokół niej albo w niej. I jeśli jest ona niecielesna, to czyż nie zdaje ci się, że niecielesne jest wszystko, co albo do niej przylega, albo w niej istnieje, a bez niej nie może być? Wobec tego wszystkie kategorie pojęte same w sobie są niecielesne” (Eriugena, 2009, 179 oraz 178¹²).

11 Eriugena, 1996, 471C.

12 „Nam ΟΥΣΙΑ incorporealis est nullique corporeo sensui subiacet, circa quam aut in qua aliae novem categoriae versantur. At si illa incorporea est, num tibi aliter videtur nisi ut

Rozważania dotyczące arystotelesowskich kategorii prowadzą do pytania o naturę materii i proces, w którym powstaje podpadająca pod zmysły cielesna rzeczywistość. Eriugena powołuje się na autorytet Grzegorza z Nyssy, który uważał, że odpowiednie nagromadzenie określonych cech, przypadłości, powoduje powstanie cielesności, ponieważ nie istnieje ciało, które nie posiada twardości, koloru, rozciągłości i pozostałych przypadłości, z których każda jest tylko przypadłością, a sama nie stanowi ciała i pozostaje czymś innym od niego. Według Eriugeny materia jest wysublimowanym połączeniem przypadłości, które z pewnych niewidzialnych przyczyn przechodzą w widzialną materię. Prosta i niezmienna istota nie znajduje się w rozkładalnej materii, co sprawia, że w materii nie istnieje nic trwałego i nierozkładalnego. Rodzaje i gatunki zawierają w sobie elementy trwałe i niepodzielne, a przypadłości trwają niezmiennie w swojej naturze. Materia nie posiada atrybutów trwałości (Eriugena, 2009, 181-183)¹³. Eriugena przyjmuje, że zmysłowa, cielesna rzeczywistość składa się z niecielesnych elementów, podlegających odpowiedniemu zespoleniu, które umożliwi powstanie cielesności. Proces zespolenia niecielesnych składników daje cielesność. Cztery powszechne elementy: ziemia, ogień, powietrze i woda posiadają różne własności, które mogą się łączyć. Przyjmując, że ogień pochodzi z suchości i gorąca, powietrze z gorąca i wilgoci, ziemia z zimna i suchości, a woda z wilgoci i zimna, Eriugena nawiązuje do koncepcji św. Ambrożego (Ambroży, 1969, III.4.18, 72) i przyjmuje, że czynniki niematerialne są podstawą dla materii, co stanowi jeden z najistotniejszych wniosków, do jakich dochodzi Jan Szkot, gdyż konsekwencją zajęcia takiego stanowiska jest fakt przyjęcia istnienia wśród przyczyn prymordialnych również prymordialnej przyczyny materii. Powołując się na autorytet św. Augustyna i Platona, Eriugena przyjmuje, że bezkształtna materia

omnia quae ei adhaerent aut in ea sine ea esse non possunt incorporea sint? Omnis igitur categoriae incorporeales sunt per se intellectae” (Eriugena, 1996, 478C).

¹³ Eriugena, 1996, 479C.

to zmienność zmiennych rzeczy, zdolna do przyjęcia wszystkich form (Augustyn, 2002, 347; Platon, 1986, 51a-b, 65). Tak pojęta materia wydaje się charakteryzować pewnym napięciem, domaganiem się formy i nakierowaniem na jej przyjęcie.

W systemie Eriugeny źródłem tej formy jest mądrość Niestworzonej Natury Stwarzającej, a więc mądrość Boga. Ta mądrość to odwieczny Logos, Boże Słowo, w którym usytuowane są wszystkie pierwotne przyczyny wzorcze – przyczyny prymordialne, a więc również przyczyna wzorcza materii i wszystkich rzeczy. Logosem jest dla Eriugeny Jezus Chrystus, który stanowi źródło wszystkiego: i każdej formy, i nieforemności. Dzieje się tak, ponieważ Eriugena konsekwentnie przyjmuje, iż poza Bogiem nie ma niczego i nie istnieje nic, i na pewno nie istnieje też żadna preegzystująca materia. Całe stworzenie pochodzi od Jednorodzonego Słowa, co według Eriugeny głosił niegdyś Grzegorz z Nyssy, przyjmując, że ciała powstają z przypadłości, i co przyjmowali greccy oraz łacińscy pisarze, twierdząc, że ciała powstają z tego, co niecielesne (Eriugena, 2009, 253)¹⁴. Niestworzona Natura Stwarzająca jest jedyną przyczyną wszystkiego, co istnieje, lecz na podstawie tego, co stworzyła, pomimo usilnych starań, niczego w sensie właściwym o tej Naturze orzekać nie można. Rozważania ludzi, pragnących zgłębić wiedzę o źródle wszystkiego, prowadzą jedynie do metaforycznego przeniesienia atrybutów stworzenia na jego Stwórcę. Ta droga od stworzenia do jego źródła jest skazana na poznawcze niepowodzenie, ponieważ w istocie nie zachodzi jakkolwiek odpowiedniość pomiędzy doskonałym, nieskończonym i nieograniczonym Stwórcą, a niedoskonałym, skończonym i ograniczonym stworzeniem. Eriugena przyjmuje absolutną transcendencję Boga, co oznacza, że Bóg pozostaje niepoznawalny. Próba zastosowania arystotelesowskich kategorii do Boga zostaje podsumowana w *Periphyseonie* stanowiskiem, które nawiązuje do poglądów św. Augustyna (Augustyn, 1999, II.XVI.44,

14 Eriugena, 1996, 502A-502B.

224), a które można określić jako apofatyzm teologiczny: ludzki rozum przekonuje się, iż poszukiwanie prawdy o Bogu prowadzi do uznania prawdy, że w sensie właściwym żadnej prawdy o Bogu głosić nie sposób, ponieważ lepiej Boga poznamy wiedząc, że pozostaje niepoznawalny.

Mądrością jest więc akceptacja pełnej świadomości niewiedzy o Bogu, ponieważ Bóg w swej istocie jest transcendentny w sensie absolutnym (Eriugena, 2009, 279-281)¹⁵. Koncepcja Eriugeny wyraźnie nawiązuje również do założeń Pseudo-Dionizego Areopagity, który uważał, że najdoskonalszą niewiedzą jest wiedza o Bogu, który sam przekracza wszystko to, co poznawalne (Pseudo-Dionizy Areopagita, 2005b, 173). Analizując możliwość odniesienia arystotelesowskich kategorii do Boga, Eriugena jednoznacznie wnioskuje, iż nie sposób którejkolwiek z kategorii odnieść do transcendentnego Boga (Eriugena, 2009, 305)¹⁶, a w *Komentarzu do Ewangelii Jana* Jan Szkot wprost ukazuje swoją koncepcję, przyjmując, że Boga najlepiej zna się wówczas, gdy się Go nie zna, co można wyjaśnić, zdaniem autora, w taki sposób, iż najlepiej zna się Go wówczas, gdy ma się świadomość Jego niepoznawalności. Eriugena podkreśla również, że prawdziwą mądrością człowieka jest niewiedza o Bogu, co również można, zdaniem autora, wyjaśnić tak, iż prawdziwą mądrością jest poznanie, że Boga poznać nie sposób (Eriugena, 2000, 75). Eriugena jest zwolennikiem stosowania w odniesieniu do Boga języka sprzeczności, co może świadczyć o tym, że Jan Szkot jest przekonany, iż Bóg przekracza wszystkie możliwe ludzkie kategorie myślowe, nawet takie, jak zasada niesprzeczności, ponieważ Boża perspektywa może zniwelować zachodzące w ludzkim mniemaniu sprzeczności i ukaże się wówczas przewyższająca wszystko harmonia jedności i jasności Boga. Eriugena kończy rozważania, dotyczące Boga jako Niestworzonej Natury Stwarzającej, jednym ze szczególnie

15 Eriugena, 1996, 510B.

16 Eriugena, 1996, 518B.

wyrazistych fragmentów całego *Periphyseonu*, który jednocześnie potwierdza literacki talent Jana Szkota. „Wyznaje się bowiem, że Bóg jest nieskończony i bardziej-niż-nieskończony, ponieważ jest Nieskończonością nieskończoności i że jest prosty i bardziej-niż-prosty, jest bowiem Prostotą wszystkich rzeczy prostych. I wierzymy i pojmujemy, że razem z Nim nic nie istnieje, ponieważ On sam jest objęciem wszystkiego, co jest i co nie jest i tego, co być może i tego, co być nie może, co wydaje się być Mu przeciwstawne, aby nie rzecz: podobne i niepodobne. (...) A te rzeczy, które wydają się w jakichś częściach wszechświata wzajemnie przeciwstawne i sprzeczne, i niepasujące do siebie nawzajem, są zgodne i współbrzmiające, gdy zostają ujęte z punktu widzenia najbardziej ogólnego zestroju wszechświata” (Eriugena, 2009, 303 oraz 302¹⁷).

3. NIESTWORZONA NATURA STWARZAJĄCA W UJĘCIU EGZEGETYCZNYM

W systemie Eriugeny racjonalna argumentacja jest ściśle związana z biblijną egzegezą. Obydwie nawzajem się warunkują. Eriugena przyjmuje, że racjonalna – literalna i alegoryczna egzegeza jest takim samym źródłem wiedzy o rzeczywistości, jak racjonalna analiza tej rzeczywistości. Autorem księgi *Natury* i księgi *Pisma* jest jeden Bóg, który obdarowuje człowieka tymi księgami, aby człowiek mógł powrócić do swego Stwórcy (Kijewska, 2009, 37-38; 1999, 64nn; Otten, 1995, 257). Naturalny staje się więc fakt, iż Eriugena w analizie Niestworzonej Natury Stwarzającej sięga do egzegezy

17 „Et cim ipso nihil esse credit vel intelligit, quoniam ipse est ambitus omnium quae sunt et quae non sunt et quae esse possunt et quae esse non possunt et quae ei seu contraria seu opposita videntur esse, ut non dicam silimia et dissimilia. Est enim ipse similium similitudo et dissilitudo dissimilium, oppositorum oppositio, contrariorum contrarietas. Haec enim omnia pulchra ineffabilique armonia in unam concordiam colligit atque componit. Nam quae in partibus universitatis opposita sibimet videntur atque contraria et a se invicem dissona, dum in generalissima ipsius unversitatis armonia considerantur, convenientia consonaque sunt” (Eriugena, 1996, 517B-C).

biblijnej. W analizie pierwszego rozróżnienia natury Eriugena sięga do pierwszych wersetów *Księgi Rodzaju*: „A zatem powiedz proszę, co rozumiesz, gdy słyszysz Boże słowa: »Na początku stworzył Bóg«. Nic innego nad to, co ustaliliśmy: że Ojciec w swoim Słowie wszystko uczynił. Kiedy bowiem słyszę »Bóg«, to myślę o Bogu Ojcu, a kiedy słyszę »Początek«, rozumiem Boga-Słowo” (Eriugena, 2010, 127 oraz 126¹⁸). Jan Szkot jest świadomy bardzo różnych interpretacji przytoczonego fragmentu, lecz różne zdania różnych autorytetów nie zniechęcają go do własnej wykładni, opartej na przekonaniu, że Bóg nie dokonał stworzenia w jakimś procesie wydarzeń, co może wstępnie sugerować zbyt dosłowna egzegeza, lecz stworzył wszystko jednym, jedynym aktem pewnego ustanowienia wszystkiego w swojej Mądrości, czyli w swoim Słowie, które zostało określone w pierwszych wersetach *Księgi Rodzaju* jako „Początek”. Eriugena tak uzasadnia swoje stanowisko: „Ponieważ nie jest czym innym Początek, czym innym Mądrość, czym innym Słowo, lecz tymi wszystkimi nazwami w sposób właściwy określony jest Jednorodzony Syn Boży, w którym i przez którego Ojciec wszystko uczynił” (Eriugena, 2010, 147 oraz 146¹⁹). Sam Bóg jest oczywiście wiecznością, więc nie posiada początku, lecz dla wyraźniejszego ukazania relacji Syna do przyczyn stworzenia, Syn otrzymuje miano Początku, ponieważ w Synu zostały jednym aktem ustanowione wszystkie pierwotne przyczyny wzorcze – przyczyny prymordialne, a więc przyczyny całego stworzenia. Bóg Ojciec zrodził swoje Słowo i ustanowił w tym Słowie wszystko, co wieczne. Dalsza egzegeza prowadzi Eriugenę do jednoznacznych wniosków, że „unoszenie się Ducha Bożego nad wodami” lub ogrzewanie tych

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

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

wód przez Ducha oznacza, iż jest On sprawcą tego, że przyczyny prymordialne, ustanowione w Synu, mogą przejść w swoje skutki (Eriugena, 2010, 121)²⁰. Tak egzegeza pierwszych wersetów tekstu biblijnego, ukierunkowana na analizę Niestworzonej Natury Stwarzającej, ukazuje w systemie Eriugeny Boga, który w procesie stwarzania objawia się jako istniejący w trzech osobach. Eriugena wskazuje, że Trójca Święta została objawiona już w pierwszych wersetach Pisma Świętego, gdzie Ojciec zostaje nazwany Bogiem, Słowo Ojca zostaje nazwane Początkiem, a nieco dalej jest mowa o Duchu, który unosił się, lecz wiadomo, że w sensie absolutnym żaden inny duch prócz Ducha Świętego nie istnieje, tym bardziej wówczas, gdy poza Trójosobowym Bogiem nic jeszcze nie zaistniało (Eriugena, 2010, 125)²¹. W kontekście licznych kontrowersji, dotyczących złożonej problematyki trynitarnej Boga, a szczególnie wzajemnych relacji pomiędzy Osobami Trójcy (Kijewska, 2010, 20-21), Eriugena nawiązuje do poglądów Boecjusza i pisze: „Bóg jest Trójcą i Jednością, to jest trzema Substancjami w jednej Istocie i jedną Istotą w trzech Substancjach lub Osobach” (Eriugena, 2010, 157 oraz 156)²². Za św. Augustynem Jan Szkot wydaje się przyjmować określone właściwości, które posiada każda z Osób Trójcy. Właściwości te odnoszą się do danej Osoby z uwagi na relacje do innych Osób lub do stworzenia. Poza tymi ściśle określonymi właściwościami istnieją również inne, które, zdaniem św. Augustyna, można odnosić do wszystkich Osób Trójcy: „Określenia, których się używa we właściwym znaczeniu dla poszczególnych Osób w tejże Trójcy nigdy nie odnoszą się do samych Osób, ale wskazują albo na ich wzajemne odnoszenie się jednych względem drugich, albo na ich stosunek do stworzenia. Jest więc jasne, że są to oznaczenia relatywne, a nie substancjalne.

20 Eriugena, 1997, 554B.

21 Eriugena, 1997, 555C.

22 „Deus est trinitas et unitas, hoc est tres substantiae in una essentia et una essentia in tribus substantiis vel personis” (Eriugena, 1997, 567B).

Tak bowiem, jak Trójcę nazywa się jednym Bogiem, wielkim, dobrym, wiecznym i wszechmocnym, tak samo można mówić, że Bóg jest sam swoją Boskością, sam swoją wielkością, dobrocią, wiecznością i swoją wszechmocą” (Augustyn, 1996, V.XI.12, 208). Eriugena dostrzega charakterystyczne, specyficzne dla poszczególnych Osób Trójcy własności już w pierwszych wersetach biblijnych. Egzegeza Jana Szkota potwierdza naukę św. Augustyna. Dla Eriugeny Bóg Ojciec zradza Boga-Słowo – Syna, ustanawia w Synu przyczyny, a Duch Święty rozdziela je w skutki. Odnosząc się do pierwszej przyczyny wszystkiego, którą jest Niestworzona Natura Stwarzająca, Eriugena pisze: „A zatem istnieje substancjalna Przyczyna, która jest niezrodzona i rodzi, oraz Przyczyna substancjalna, która jest zrodzona, tak samo jak Przyczyna substancjalna, która pochodzi i te trzy Przyczyny są jednością i jedną istotową Przyczyną” (Eriugena, 2010, 259 oraz 258²³). Jan Szkot podejmuje również problem pochodzenia Ducha Świętego, a dokładniej kontrowersyjną kwestię, czy Duch pochodzi tylko od Ojca, czy też od Ojca i Syna, czy może od Ojca przez Syna. Jan Szkot najpierw zastanawia się, czy Duch Święty pochodzi tylko od Ojca, czy też zgodnie z tradycją wiary pochodzi od Ojca i Syna. Ta kwestia budzi niepokój Eriugeny, ponieważ pochodzenie od Ojca i Syna, rozumiane dosłownie, powodowałoby przyjęcie faktu, iż dwie przyczyny w tak ważnej i fundamentalnej dla chrześcijaństwa kwestii powodują jeden skutek, co wydaje się Eriugenie mało prawdopodobne. Po analizie dochodzi jednak do wniosku, że tradycja wiary nie podaje tutaj błędnych informacji, lecz jedynie nie precyzuje szczegółowo, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna w ten sposób, iż pochodzi od Ojca przez Syna, a jednocześnie Syn został zrodzony z Ojca przez Ducha Świętego (Eriugena, 2010, 261)²⁴.

23 „Est igitur substantialis causa ingenita et gignens, et est substantialis causa genita, item substantialis est causa procedens, et tres causae unum sunt et una causa essentialis” (Eriugena, 1997, 600B).

24 Eriugena, 1997, 601B.

Bóg to Niestworzona Natura Stwarzająca, która w swej istocie pozostaje poza jakimikolwiek możliwościami poznawczymi, lecz Syn Boży, który jest Osobą tej Natury, został poczęty z Ducha Świętego, który również jest Osobą tej Natury. Moc Ducha powoduje, że analogicznie Syn Boży codziennie zostaje poczęty i rodzi się w łonie wiary tych, którzy wierzą i poszukują prawdy. To poszukiwanie jest procesem, który, pomimo niemożliwości poznania Boga w Jego Istocie, warto podejmować, gdyż właśnie ten niepoznawalny Bóg jest przewodnikiem i inspiratorem tego procesu. Człowiek nie powinien odrzucać Bożego zaproszenia, przewodnictwa, Bożej inspiracji, zwłaszcza do poszukiwania prawdy. Eriugena zwraca uwagę, że Bóg nie pozostaje obojętny, szczególnie wobec tych, którzy Go szukają, którzy postępują pokornie i pobożnie. Bóg nie opuści tych, którzy chcą wędrować Jego drogami (Eriugena, 2010, 263)²⁵, co zostało zapisane wraz z właściwą obietnicą w *Ewangelii według św. Łukasza*: „Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam. Każdy bowiem, kto prosi, otrzymuje; kto szuka, znajduje; a kołaczącemu otworzą” (Łk 11,9-10). W systemie Eriugeny niepoznawalny Bóg w poprzez Ducha Świętego inspiruje i prowadzi człowieka w procesie poszukiwania prawdy. Człowiek na tej drodze napotyka Syna – odwieczny Logos, który jest Osobą Trójcy Świętej – Niestworzonej Natury Stwarzającej, a Syn, który jest Bogiem, zawsze mówi prawdę i sam o sobie mówi, że jest Prawdą (J 14,6). Człowiek, napotykający na tej drodze Syna Bożego, dowiaduje się, że Bóg jest miłosiernym Ojcem, że Bóg jest Miłością, a Syn Boży dla zbawienia ludzi przyjął postać stworzenia, narodził się z ludzkiej matki, która stała się Matką Boga i najpierw żył wśród ludzi, a następnie w straszliwych cierpieniach oddał swoje życie, aby każdemu człowiekowi, który zechce przyjąć objawienie zawarte w Nowym Testamencie, dać zbawienie. To zbawienie jest gwarantowane przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa i Boże Miłosierdzie. Wypełniając dawne obietnice,

25 Eriugena, 1997, 602A.

Syn Boży wskazuje na przykazania miłości Boga i miłości bliźniego. Te przykazania to również wielka prawda, którą napotyka człowiek, poszukujący prawdy o Bogu.

4. ODBICIE NIESTWORZONEJ NATURY STWARZAJĄCEJ W NATURZE LUDZKIEJ

Nawiązując do neoplatońskich systemów pogańskich, gdzie rzeczywistość, szczególnie duchowa, była ujmowana raz od strony przyczynowo-skutkowej, a więc od strony obiektywnej, innym razem zaś od strony możliwości, hierarchii i rodzajów poznania, a więc od strony subiektywnej (Gersh, 1978, 82nn), prowadząc rozważania, dotyczące Niestworzonej Natury Stwarzającej, Eriugena nie pomija tego, jak ta natura objawia się ludzkiemu poznaniu. Umieszczając rozważania dotyczące ludzkiej natury w kontekście Niestworzonej Natury Stwarzającej, Jan Szkot podkreśla również fakt, że cały czwórpodział natury posiada charakter tylko epistemologiczny. Został dokonany przez niego tylko ze względu na człowieka i jego możliwości poznawcze, więc istotne jest to, jak Bóg w tym epistemologicznym czwórpodziale jawi się człowiekowi, bo wiadomo, że Eriugena wyklucza poznanie ontologicznej istoty Boga.

Niestworzona Natura Stwarzająca jest całkowicie transcendentna wobec ludzkiego poznania, które jest najchętniej realizowane poprzez liczbowe określanie miary, wagi, itp., a ta Natura całkowicie wymyka się tej metodzie i każdej innej metodzie oraz każdej kategorii. Jan Szkot pisze: „Natomiast Bóg pojmuję, że nie jest w żadnej z tych rzeczy, ale poznaje, że za sprawą wzniosłości swojej Mądrości znajduje się ponad wszystkimi porządkami natury, a dzięki głębi swojej Mocy jest poniżej wszystkich rzeczy, a dzięki zrządzeniu swojej niedocieczonej Opatrzności znajduje się wewnątrz wszystkiego i wszystko obejmuje, ponieważ w Nim wszystko istnieje, a poza Nim nie ma niczego. (...) I nie pojmuję On tego, że znajduje się w jakiegokolwiek mierze, w jakiegokolwiek liczbie czy w jakimkolwiek porządku,

ponieważ w żadnej z tych rzeczy nie zawiera się w sposób substancjalny, skoro On sam prawdziwie istnieje we wszystkim, będąc ponad wszystkim nieskończony” (Eriugena, 2010, 227-229 oraz 226-228²⁶). W systemie Eriugeny Bóg jest niepoznawalny dla człowieka oraz dla siebie samego. Poznanie to definiowanie, a Bóg jest absolutnie nieskończony i nieograniczony, więc musi pozostać niezdefiniowany. Gdyby Bóg siebie poznał, nałożyłby na siebie granice i byłby czymś, a przecież jest niczym, bo Jego istotą jest nie bycie czymś z tego, co jest, lecz bycie niczym z tego, co jest. Eriugena wie, że z jednej strony można jego koncepcji zarzucić, że ukazuje niewiedzę Boga, a z drugiej strony, że dopuszcza ograniczenie Bożej nieograniczoności. Jan Szkot jest jednak przekonany o absolutnej transcencji Boga, więc nie sposób przyjąć, aby Bóg mógł być określany w sensie istotowym za pomocą radykalnie różnego od Bożej Istoty stworzenia. Nie sposób również przyjąć, że Bóg określa sam siebie, ponieważ to określenie umożliwiłoby definiowanie Boga, a więc zamknięcie Boga w określonej definicji, co jest przecież niemożliwe, ponieważ Bóg przewyższa wszelkie określenia i wszystkie definicje. Dla Eriugeny Bóg jest nieokreślony i niemożliwy do określenia oraz niezdefiniowany i niedefiniowalny ani przez siebie samego, ani tym bardziej przez radykalnie odmienne istotowo stworzenie (Eriugena, 2010, 217-219)²⁷.

Przekonanie Eriugeny, że Bóg jest całkowicie niepoznawalny, nie przeszkadzało mu twierdzić, iż człowiek może odkryć, że Bóg istnieje, a idąc za wskazaniem św. Augustyna, który przyjmował,

26 „Deus autem in nullo eorum intelligit se esse, sed cognoscit se supra omnes naturae ordines esse suae sapientiae excellentia, et infra omnia suae virtutis altitudine, et intra omnia suae providentiae ininvestigabili dispensatione, et omnia ambire quia in ipso sunt omnia et extra ipsum nihil est. [Solus enim ipse est mensura sine mensura, numerus sine numero, pondus sine pondere, et merito, quia a Nullo nec a se ipso mensuratur, numeretur, ordinatur. Nec in ulla mensura, in ullo numero, in ullo ordine intelligit se esse, quoniam in Nullo eorum substantialiter continetur, com solus vere in omnibus super omnia infinitus existat]” (Eriugena, 1997, 590B). Zob. Eriugena, 2009, 305 (Eriugena, 1996, 518A-B).

27 Eriugena, 1997, 587B-C.

że ludzka natura, a dokładniej struktura wnętrza człowieka, jest odbiciem, znakiem Trójcy Świętej (Augustyn, 1996, V.XI.12, 208). Eriugena przyjął, że analiza tego odbicia i rozważenie tej struktury może prowadzić do lepszego rozeznania faktu istnienia Niestworzonej Natury Stwarzającej. Koncepcja ta nie stanowi autorskiego rozwiązania ani Eriugeny, ani św. Augustyna, lecz pochodzi od chrześcijańskich neoplatoników, ze szczególnym uwzględnieniem Pseudo-Dionizego Areopagity i Grzegorza z Nyssy. Eriugena uważa, że intelektualny wysiłek i kontemplacja nad ruchami ludzkiej duszy mogą bardzo wyraźnie ukazać człowiekowi dobroć Trójcy Świętej, która objawia się tym, którzy w sposób właściwy jej szukają. Niepoznawalna i całkowicie oddalona od stworzenia Trójca sama odbiła swe podobieństwo w strukturze ludzkiej duszy i dla szukających sama oczyszcza zaciemnione zwierciadło możliwości poznania przez człowieka jakiejś prawdy o Bogu. „Ta Jedność i Trójca, ponieważ wymyka się każdemu intelektowi z racji nieskończonej swojej nadmiernej jasności, nie mogłaby się pojawić ani w sobie samej, ani sama przez się, gdyby na swoim obrazie nie odcisnęła śladów poznania Siebie. Jako że podobieństwo Ojca najwyraźniej jaśnieje w duchu, Syna – w rozumie, Ducha Świętego w zmyśle” (Eriugena, 2010, 192 oraz 193²⁸). Wizja człowieka w systemie Eriugeny wydaje się spójna, choć Jan Szkot różnie ją artykułuje, w zależności od kontekstów (Kijewska, 2005, 92nn). Intelektualistyczne podejście do struktury ludzkiej duszy powoduje, że w systemie Eriugeny dusza stanowi zbiór poznawczych władz, z których najistotniejszą rolę pełni duch oraz intelekt. Ludzka dusza jest odbiciem stworzenia człowieka na obraz Boga, więc jak w Bogu występuje najświętsza troistość, tak również w ludzkiej duszy występuje odbicie tej troistości w postaci

28 „Quae unitas et trinitas in ipsa per se ipsam non appareret, quia omnem intellectum effugit eximia suae claritatis infinitate, nisi in sua imagine vestigia cognitionis suae imprimeret. Patris siquidem in animo, filii in ratione, sancti spiritus in sensu apertissima lucescit similitudo” (Eriugena, 1997, 579B).

intelektu, rozumu i elementu wewnętrznego – istotowego. Ogniwem łączącym duszę z ciałem jest zmysł zewnętrzny, który istnieje w dotyku, wzroku, słuchu, smaku i powonieniu (Eriugena, 2010, 163-165)²⁹. Istotę duszy stanowi najważniejszy jej ruch, którym jest intelekt. Ten ruch umożliwia duszy wyjście poza granice jej własnej natury, ponieważ intelekt pozwala skoncentrować się na Bogu, który jest transcendentny. Skoncentrowany na Bogu intelekt dochodzi do niewiedzy o Bogu, a więc do poznania faktu, że Bóg nie jest niczym z tego, co istnieje.

Drugim ruchem ludzkiej duszy jest rozum, który rodzi się za pośrednictwem intelektu. Eriugena uważa, że ludzki rozum określa niepoznawalnego Boga jako Przyczynę wszystkiego, a szczególnie jako Przyczynę przyczyn prymordialnych, które są przyczynami stworzenia, a które zostały ustanowione przez Boga w Bogu-Synu, Logosie jako byty odwieczne (Eriugena, 2010, 185)³⁰. Nakierowany na Boga intelekt jest w swej istocie, podobnie jak Bóg, niepoznawalny. Pierwszy ruch duszy jawi się dopiero w drugim ruchu, którym jest rozum. Tak jak intelekt koncentruje się na Bogu, tak rozum koncentruje się na przyczynach rzeczy. Człowiek w stanie idealnym mógł poznawać na tyle, na ile w ogóle to możliwe, Boga i przyczyny dzięki władzom ludzkiej duszy, jednak nierozumne porwanie tej duszy doprowadziło do błędu – grzechu, który zakłócił stan naturalny i sprowadził człowieka do rzeczywistości, w której dowiaduje się o Bogu poprzez rozum i intelekt, lecz najczęściej zaczynać musi od najniższego poziomu, który stanowi poznanie zmysłowe. To poznanie jest trzecim ruchem ludzkiej duszy i dotyczy analizy poszczególnych przyczyn prymordialnych różnych stworzonych bytów. Ta analiza rozpoczyna się często od danych zmysłowych, przekazanych przez organy zewnętrznego zmysłu i w pierwszej kolejności dotyczy różnych wrażeń, indywidualów, gatunków, rodzajów, proporcji i działania

29 Eriugena, 1997, 569B-C.

30 Eriugena, 1997, 576C.

(Eriugena, 2010, 187)³¹. Triadę władz ludzkiej duszy Eriugena zestawia z triadą, która opisuje rzeczywistość, a dokładnie proces przyczynowania bytów. Neoplatońska triada, składająca się z istoty (*ousia*), mocy (*dynamis*) i działania (*energeia*) (Kijewska, 1994, 38nn), powoduje, że możliwe staje się ujęcie rzeczywistości w aspekcie poznania, a więc w aspekcie dynamicznego procesu. Eriugena wskazuje, że *ousia*, *dynamis* i *energeia* (istota, moc i działanie) tworzą spójną i niezniszczalną trójcę ludzkiej natury, która dzięki pewnej cudownej harmonii zostaje zestrojona w jedność tak, iż troistość staje się jednością, a jedność pozostaje troistością. Tak w jednej ludzkiej naturze istnieje istotowa jedność i substancjalna różnica (Eriugena, 2009, 265)³².

Rozważania dotyczące odbicia Niestworzonej Natury Stwarzającej w ludzkiej naturze zostają uzasadnione poprzez wnioski, do których dochodzi Eriugena. Jan Szkot ukazuje, że trynitarna struktura ludzkiej duszy jest obrazem Boga i człowiek może na podstawie analizy własnej duszy dojść do przekonania, że Bóg istnieje, oraz że w swej istocie na zawsze pozostanie niedostępny i niepoznawalny. Możliwość pozyskania tak fundamentalnych dla całego wszechświata informacji na podstawie analizy ludzkiej duszy powoduje, że człowiek uzyskuje w systemie Eriugeny szczególne miejsce, ponieważ wcześniej od samego Stwórcy otrzymał szczególne miejsce we wszechświecie. Analiza dzieła stworzenia i analiza ludzkiej duszy prowadzą do jednej prawdy o troistości Stwórcy. Niestworzona Natura Stwarzająca jako przyczyna całej rzeczywistości objawia się w człowieku i wszystkie porządki stworzonych rzeczy również skupiają się w człowieku. Człowiek to mikrokosmos z uprzywilejowanym dostępem do Boga. Wydaje się, że podsumowaniem rozważań Eriugeny, dotyczących odbicia Niestworzonej Natury Stwarzającej w ludzkiej naturze, mogą być następujące słowa Jana Szkota: „Czyż nie widzisz

31 Eriugena, 1997, 577C-D.

32 Eriugena, 1996, 505D.

zatem w jaki sposób podział natur kończy się w ludzkiej naturze? Widzę to wyraźnie i wielce podziwiam godność naszej natury wśród tych wszystkich rzeczy, które są, ponieważ – przekonany powyższymi argumentami – dostrzegam w niej pewne cudowne połączenie wszystkich stworzonych substancji. Wobec tego, ponieważ jasno widzisz naturalny podział wszystkiego, zaczynający się od Stwórcy i stworzenia, a kończący się na człowieku, który został ustanowiony na szczycie Bożych dzieł niby w jakiejś sześciorakiej doskonałości, to teraz, rozważając słowa wspomnianego ojca Maksyma, zobaczymy zebranie wszystkich substancji w jedność, które rozpoczyna się od człowieka, a przez człowieka wstępuje aż do samego Boga będącego początkiem wszelkiego podziału i kresem wszelkiego zjednoczenia” (Eriugena, 2010, 61 oraz 60³³).

5. PROBLEM PROCESUALNOŚCI NIESTWORZONEJ NATURY STWARZAJĄCEJ

Eriugena dostrzega problem swego rodzaju procesualności Boga w kontekście faktu, iż pierwsze rozróżnienie natury to Natura Niestworzona, ale jednocześnie Stwarzająca. Niestworzenie Boga nie stanowi problemu, natomiast jego stwarzanie prowadzi do pytania, na ile stwarzanie stanowi integralną część Boga i na ile niestworzony Bóg jest Procesem stwarzania, skoro Eriugena określa Boga jako Niestworzoną Naturę Stwarzającą. Taka koncepcja pierwszego rozróżnienia natury prowadzi do pytania o możliwość zgodności, nawet

33 „Videsne igitur quomodo omnium substantiarum divisio in humana natura terminatur? Plane video multumque nostrae naturae inter omnia quae facta sunt dignitatem admiror, dum in ea veluti quandam omnium creaturarum substantiarum mirabilem compositionem praedictis rationibus suasus perspicio. Itaque quoniam clare vides divisionem naturalem omnium a creatore et creatura inchoantem in homine qui in summitate divinae operationis veluti in senaria quadam perfectione conditus est desinentem, iam nunc substantiarum omnium adunatam collectionem ab homine inchoantem et per hominem ascendentem usque ad ipsum deum, qui est totius divisionis principium totiusque finis, praedicti patris Maximi verba cinsiderantes videamus” (Eriugena, 1997, 531C-532A).

w ludzkim ujęciu, tych dwóch atrybutów Boga, na które Eriugena wskazuje w pierwszym rozróżnieniu natury. Jan Szkot, świadomy możliwości pytań, dotyczących tej kwestii, pisze: „Czy zatem Bóg nie istniał, zanim uczynił wszystkie rzeczy? Nie istniał. Gdyby bowiem był, to tworzenie wszystkich rzeczy byłoby dla Niego przypadłością. A jeśli tworzenie wszystkiego byłoby w Nim przypadłością, to przyjmowałyby się w Nim ruch i czas. Oto poruszałyby się, aby uczynić to, czego jeszcze nie uczynił i czasowo wyprzedzałyby swoje własne działanie, które nie było Mu ani współlistotne, ani wieczne. A zatem jego własne działanie jest Bogu współwieczne i współlistotne? W to właśnie wierzę i tak to pojmuję” (Eriugena, 2009, 303 oraz 302³⁴). Dla Eriugeny proces stwarzania nie jest czymś różnym od Boga, lecz obok stworzenia i istnienia stanowi jego integralną część, oczywiście w ujęciu ludzkiego poznania, które nie sięga wprost do ujęcia ontologicznego. Stwarzanie jest integralną częścią Boga, który, będąc niepodzielnym, prostym i jednym, jest przyczyną wszystkiego, a gdyby proces stwarzania nie stanowił jedności z Bogiem, to wówczas Bóg byłby podzielny na niestworzone istnienie i stwarzanie. Taka koncepcja istnienia Boga jest nie do przyjęcia w systemie Eriugeny, który wskazuje, że Bóg i działanie Boga to nie dwie odrębne rzeczy, lecz doskonała jedność i absolutna prostota. Niepodzielny Bóg nie przyjmuje liczby, ponieważ sam stanowi Liczbę bez liczby i pozostaje niepoliczalną Przyczyną wszystkich liczb (Eriugena, 2009, 305)³⁵. Bóg to Niestworzona Natura Stwarzająca, która jest przyczyną wszystkiego i w Bogu nie zachodzi żadna różnica pomiędzy jego istnieniem, a jego działaniem – stwarzaniem. Eriugena zwraca

34 „Deus ergo non errat, priusquam omnia faceret? Non errat. Si enim esset, facere omnia ei accideret; et si ei accideret omnia facere omnia ei accideret; et si ei accideret omnia facere, motus et tempus in eo intelligerentur. Moveret enim se ad ea facienda quae iam non faceret, temporeque praecederet actionem suam, quae nec sibi coessentialis errat nec coaeterna. Coaeternum igitur est deo suum facere et coessentialia? Ita credo et intelligo” (Eriugena, 1996, 517C-518A).

35 Eriugena, 1996, 518A-B.

uwagę, że sformułowania, dotyczące faktu, że Bóg coś uczynił, należy rozumieć, iż jest On w tym, co uczynił, stanowiąc istotę tego, a więc istotę wszystkiego. Ontologicznie sam przez się istnieje tylko Bóg – stworzenie nie istnieje w ten sposób. Istnienie stworzenia jest partycypacją w Bogu. Rozum, który rozpoznaje, że właśnie tak się rzeczy mają, nie przypisuje Bogu kategorii czasowego działania, ponieważ to działanie odnosi się do czasowego początku, zmienności i czasowego końca. Bóg jest poza jakimikolwiek kategoriami, choć Eriugena pisze dość mocno: „Przecież jedynie On prawdziwie istnieje sam przez się, a wszystko to spośród tego, co jest, o czym orzeka się prawdziwy byt, jest Nim samym” (Eriugena, 2009, 305 oraz 304³⁶). Pismo Święte mówi jednak często, że Bóg czegoś chce, pragnie, coś słyszy, widzi, kocha, itp. Księga Pisma orzeka o Bogu różne czasowe czynności i procesy. Eriugena wyjaśnia więc, jak należy rozumieć te i podobne określenia oraz jakie są ich prawdziwe przyczyny. Jan Szkot wskazuje, że dostosowane do ludzkiej natury wypowiedzi, dotyczące czynności, zwłaszcza w czasie i przestrzeni, odniesione do Boga nie mogą być interpretowane dosłownie, ponieważ nie mówią one o niczym innym, jak tylko o Istocie i Mocy Boga. Przyczyną takiego, a nie innego ich zapisania jest najpierw brak możliwości w pełni adekwatnego zapisania czegokolwiek o niewyraźnej Mocy i Istocie Boga, a następnie konieczność niemilczenia chrześcijaństwa o Stwórcy. To niemilczenie wymaga dostosowania głoszonego słowa do słuchaczy, którzy nie zawsze będą gotowi na skomplikowane wywody i wysiłek intelektualny lub głębię mistycznego poznania (Eriugena, 2009, 305-307)³⁷. Zewnętrzne, z ludzkiej perspektywy, czynności, które mogą być orzekane o Bogu, w istocie nie są zewnętrzne wobec Boga, lecz stanowią w Bogu pełnię i jedno. Stanowią istotę niewypowiadalną, a w uwarunkowaniach ludzkiego poznania

36 „Ipse enim solus per se vere est, et omne quod vere in his quae sunt dicitur esse ipse solus est” (Eriugena, 1996, 518A).

37 Eriugena, 1996, 518A-519B.

próbują coś o Bogu wyrazić na tyle, na ile sam Bóg pozwala i na ile można powierzyć mowie tak istotne sprawy. Dla ludzkich potrzeb określa się o Bogu byt, podczas gdy jest on ponad wszelkim bytem i jest przyczyną wszystkiego. Analogicznie dla ludzkich potrzeb orzeka się również o Bogu działanie i sprawianie, zaś prawdziwie dokonuje się ten proces bez jakiegokolwiek ruchu i bez czegokolwiek, co można by przypisać jakiegokolwiek przypadłości. Dzieje się tak, ponieważ Bóg jest przyczyną wszystkich istot oraz ruchów i przypadłości (Eriugena, 2009, 321)³⁸. Rozważanie dotyczące problemu możliwości zachodzenia w Bogu procesów, które podpadałyby pod jakiegokolwiek kategorie, Eriugena podsumowuje w następujących słowach: „Cóż innego pozostaje jak nie to, abyś zrozumiał, że jest absolutnie konieczne, że podobnie jak odsuwa się od Boga i byt w sensie właściwym i działanie, i sprawianie, tak i odsuwanie jest i doznawanie, i stawanie się? Bo nie wiem, jak to, co nie przyjmuje działania i sprawiania, mogłoby przyjąć doznawanie i stawanie się” (Eriugena, 2009, 323 oraz 322³⁹).

Rozróżnienie natur zostało dokonane tylko dla potrzeb poznawczych człowieka i w świetle tego rozróżnienia oraz w kontekście ludzkich możliwości Bóg może jawić się jako Proces stwarzania, umożliwiający partycypację w sobie stworzeniu, które dzięki tej partycypacji może istnieć. Bóg w tym ujęciu jest Procesem, który nieustannie zapewnia istotę wszystkiemu, co istnieje. W rzeczywistości jednak istnieje tylko jedna Natura, a Bóg jest transcendentny w sensie absolutnym. Powierzanie słowu ledwie odrobinę ukazanych człowiekowi tajemnic Boga jest wysiłkiem, którego nigdy nie zwieńczy sukces, lecz jednocześnie jest to wysiłek konieczny i bardzo pożyteczny, ponieważ może zbliżać ludzi do Boga. Słowa nie wyrażą

³⁸ Eriugena, 1996, 524A.

³⁹ „Quid igitur aliud restat nisi ut intelligas omnino necesse esse ut quemadmodum ab ipso et esse et agere et facere proprie aufertur, ita et pati et fieri auferatur? Quod enim agere et facere non recipit quomodo pati et fieri recipere possit non video” (Eriugena, 199, 524B).

Boga, ale Bóg wypowiedział Słowo i powierzył ludzkości księgę Pisma i księgę Natury. Na podstawie tych ksiąg można próbować wnioskować na temat ich Autora, który zawsze mówi prawdę, bo Jego Słowo jest Prawdą.

6. ZAKOŃCZENIE

W systemie Jana Szkota Eriugeny Niestworzona Natura Stwarzająca to Bóg, który sam jest Przyczyną stworzenia. Całe stworzenie posiada określoną wartość tylko dlatego, że pochodzi od Boga. Istota Bożej Natury jest absolutnie transcendentna i przewyższa możliwości poznawcze każdego intelektu. Nie oznacza to jednak, że Bóg nie objawia się stworzeniu, a zwłaszcza ludzkiej naturze, do której przemawia poprzez dzieło stworzenia i tekst biblijny, zawierający historię zbawienia. Analiza stworzenia pozwala wnioskować o Stwórcy, że istnieje, że żyje i że jest Mądrością. Te trzy wnioski skłaniają do tezy, iż jeden Bóg istnieje jako troistość, w której Ojciec jest Istotą Bożej Natury, Syn jest Mądrością, a Duch Święty jest życiem. Powyższe wnioskowanie Eriugena uzasadnia egzegezą biblijną, zwracając uwagę, że tak objawiający się Bóg zostaje również opisany już w pierwszych wersetach księgi Pisma, gdzie wyraźnie, zdaniem Jana Szkota, jest mowa o Bogu-Ojcu, który w swoim Synu – Słowie Bożym uczynił wszystko oraz o Duchu Świętym, który „unosząc się”, umożliwia przejście ustanowionych przez Ojca w Synu przyczyn prymordialnych w skutki. Według Eriugeny Bóg Ojciec radza Boga-Słowo – Syna, ustanawia w Synu przyczyny, a Duch Święty rozdziela je w skutki. Syn został zrodzony z Ojca, natomiast Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna w ten sposób, iż pochodzi od Ojca przez Syna, a jednocześnie Syn został zrodzony z Ojca przez Ducha Świętego. Transcendentny Bóg zaprasza człowieka do poszukiwania prawdy. Człowiek nie powinien odrzucać Bożego zaproszenia i tak wzniosłej inspiracji, zwłaszcza, że Bóg nie pozostaje obojętny wobec tych, którzy Go szukają i postępują pobożnie. Bóg nie opuści wędrowców, podążających Jego

drogami. Niepoznawalny Bóg w systemie filozoficznym Jana Szkota Eriugeny poprzez Ducha Świętego inspiruje i prowadzi człowieka w procesie poszukiwania prawdy. Człowiek na tej drodze napotyka Syna – odwieczny Logos, który jest Osobą Trójcy Świętej – Niestworzonej Natury Stwarzającej, a Syn, który jest Bogiem, zawsze mówi prawdę i sam o sobie mówi, że jest Prawdą. Odnosząc się do odbicia Niestworzonej Natury Stwarzającej w ludzkiej naturze, Eriugena najpierw podkreśla, że dla każdego intelektu wyklucza się poznanie ontologicznej Istoty Boga. Niestworzona Natura Stwarzająca jest całkowicie transcendentna wobec każdego poznania, lecz nie wyklucza to wnioskowania, że człowiek może odkryć, iż ludzka natura jest odbiciem Trójcy Świętej, ponieważ dusza ludzka pozostaje odbiciem aktu stworzenia człowieka na obraz Boga, więc jak w Bogu występuje najświętsza troistość, tak również w ludzkiej duszy występuje odbicie tej troistości w postaci intelektu, rozumu i wewnętrznej istoty. Eriugena przyjmuje, że struktura ludzkiej duszy jest obrazem Boga i człowiek może na podstawie analizy własnej duszy dojść do przekonania, że Bóg istnieje, oraz że w swej istocie na zawsze pozostanie niedostępny i niepoznawalny. Dla Eriugeny człowiek to mikrokosmos z uprzywilejowanym dostępem do Boga. Ujmując Boga jako Niestworzoną Naturę Stwarzającą, Eriugena dostrzega problem procesualności Boga w kontekście stwarzania. Dla Eriugeny proces stwarzania nie jest czymś różnym od Boga, lecz tylko w kontekście możliwości ludzkiego poznania, ponieważ w kontekście ontologicznym Bóg jest jeden, prosty i niepodzielny. Jeżeli Bóg coś uczynił, to jest On w tym, co uczynił, stanowiąc istotę tego, a więc istotę wszystkiego. Ontologicznie sam przez się istnieje tylko Bóg, a stworzenie nie istnieje w ten sposób i nigdy nie zaistnieje w ten sposób. Ta granica jest nieprzekraczalna. Istnienie stworzenia jest partycypacją w Bogu. Różne zapisy, dotyczące Boga, wynikają z potrzeb ludzkiej natury oraz z konieczności niemilczenia chrześcijaństwa na temat Stwórcy. Dla ludzkich potrzeb określa się o Bogu różne atrybuty i czynności. Mówi się, że Bóg jest Procesem,

ale jest to prawda tylko w tym sensie, że jako absolutnie transcendentny i jedynie sam przez się istniejący zapewnia nieustannie istotę wszystkiemu, co istnieje.

BIBLIOGRAFIA

- Ambroży. (1969). *Hexaemeron*. Wydawnictwo ATK.
- Augustyn. (1996). *O Trójcy Świętej*. Znak.
- Augustyn. (1999). *O porządku*. W Augustyn, *Dialogi filozoficzne*. Znak – FiR.
- Augustyn. (2002). *Wyznania*. Znak.
- Eriugena, Jan Szkot. (2000). *Komentarz do Ewangelii Jana z Homilią do Prologu Ewangelii Jana*. Wydawnictwo ANTYK.
- Eriugena, Jan Szkot. (2009). *Periphyseon, Księga I*. Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Eriugena, Jan Szkot. (2010). *Periphyseon, Księga II*. Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Eriugena, Johannes Scottus. (1996). *Periphyseon, Liber primus*. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 161). Turnhout.
- Eriugena, Johannes Scottus. (1997). *Periphyseon, Liber secundus*. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 162). Turnhout.
- Gersh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Brill.
- Grzegorz z Nyssy. (2001). *O tym, że nie można mówić, że jest trzech bogów do Abalabiusza*. W Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*. WAM.
- Kijewska, A. (1994). *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*. Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kijewska, A. (1999). *Księga Pisma i Księga Natury. Heksameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*. Wydawnictwo KUL.
- Kijewska, A. (2005). *Mysli i ludzie. Eriugena*. Wiedza Powszechna.
- Kijewska, A. (2009). *Wstęp*. W Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon, Księga I*. Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kijewska, A. (2010). *Wstęp*. W Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon, Księga II*. Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Otten, W. (1995). Nature and Scripture: Demise of a Medieval Analogy. *Harvard Theological Review*, 88(2), 257-284.
- Platon. (1986). *Timajos*. PWN.

- Pseudo-Dionizy Areopagita. (2005a). *Imiona boskie*. W Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*. Znak.
- Pseudo-Dionizy Areopagita. (2005b). *List 1*. W Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*. Znak.

UNCREATED CREATING NATURE IN THE PHILOSOPHICAL SYSTEM OF JOHN SCOTUS ERIUGENA

Abstract. In the philosophical system of John Scotus Eriugena, the Uncreated Creating Nature is God who is the Creator of everything. The essence of God transcends all and is unknowable. God reveals himself to human nature through creation and the biblical texts. The analysis of the work of creation allows us to conclude that a Creator exists, that he lives and that he is wisdom. These three conclusions indicate that God exists as three persons. God the Father, who is the essence of God's nature; God the Son, who is wisdom; and the Holy Spirit, who is life. This conclusion is supported by biblical exegesis. God invites man to seek the truth. Human nature is a reflection of the Uncreated Creating Nature, because man was created in the image and likeness of God, as evidenced by the immortal soul and biblical exegesis. The structure of the human soul is the image of God, and by introspecting his own soul a person can come to the conclusion that God exists and that in his essence he is unknowable. Only God exists alone, and the whole of creation exists only because God sustains everything in existence. There is no intellect among creatures capable of knowing God, yet the history of the world has accumulated various records about God, which result both from the needs of human nature and the need of Christianity not to keep silent about the Creator. To fulfil human needs, various attributes and activities of God are defined. Eriugena's philosophical system indicates that entrusting God's secrets to the word is a great effort, but it is a useful work because it can bring people closer to God, which is important and right in every age.

Keywords: John Scotus Eriugena; God; Nature; Being; man; creation; exegesis

ADAM GRZEGORZYCA

Uniwersytet Opolski

(University of Opole, Poland)

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

grzegorzcaadam@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.13



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

Zgłoszono: 27/06/2023. Zrecenzowano: 20/02/2024. Zaakceptowano do publikacji: 10/06/2024.

MICHAŁ GOŁDA

KAROL LINNEUSZ JAKO BADACZ I TWÓRCA SPOŁECZNOŚCI BADACZY. SZKIC FILOZOFICZNO-HISTORYCZNY

Streszczenie. W literaturze przedmiotu poświęconej intelektualnemu dorobkowi Karola Linneusza (1707-1778) rozpatruje się jego wpływ na rozwój nauki w dwóch kontekstach. W pierwszym przyjmuje się optykę, w której Linneusz opisywany jest jako samotny geniusz i tytan pracy, który samodzielnie dokonał reformy nauk przyrodniczych w zakresie taksonomii. W drugim, oprócz oczywistego wkładu przyrodnika, bierze się pod uwagę również inne postaci, partycypujące w naukowym świecie osiemnastowiecznej historii naturalnej. W artykule przedstawiono założenia interpretacji Linneusz-badacz i Linneusz-twórca stylu badawczego oraz ustalono, czy dają one komplementarny obraz rozwoju praktyki badawczej przyrodnika. W tym celu posłużono się zaproponowanym przez Ludwika Flecka rozróżnieniem kolektywów myślowych, na które składają się dwa kręgi: ezoteryczny i egzoteryczny.

Słowa kluczowe: Karol Linneusz; kolektywy myślowe; Ludwik Fleck; praktyka badawcza; systematyka

1. Wprowadzenie. 2. Linneusz-badacz. 3. Linneusz-twórca stylu badawczego. 4. Podsumowanie.

1. WPROWADZENIE

Karol Linneusz (1707-1778) był szwedzkim przyrodnikiem, który zasłynął z reformy historii naturalnej czasów oświecenia. Głównymi czynnikami, decydującymi o znacznej popularności linneuszowskiej metody badania natury, były: wprowadzenie binominalnego nazywania gatunków¹ oraz opracowanie metody gromadzenia dokumentacji

1 Nazwy binominalne były najważniejszym punktem linneuszowskiej praktyki badawczej oraz odpowiedzią przyrodnika na zastaną, skomplikowaną formę opisywania gatunków, nazywaną frazą nomenklatoryczną. Nazwy wielowyrazowe były trudne do zapamiętania, natomiast nomenklatura binominalna opierała się na zasadzie użycia dwóch wyrazów w znanym cywilizacji europejskiej języku łacińskim. W dziele *Species Plantarum* Linneusz przeciwstawia nazwy nomenklatoryczne własnym nazwom binominalnym (Linneai, 1753).

o zbiorach w formie zielników. Zrewolucjonizował sposób prowadzenia badań w ramach systematyki, która wcześniej przypominała raczej chaos niż uporządkowaną strukturę w ramach nauk przyrodniczych. Linneusz wywarł znaczący wpływ na późniejsze przyrodoznawstwo, a łacińska nomenklatura binominalna przetrwała po dziś dzień.

W literaturze przedmiotu, poświęconej intelektualnemu dorobkowi Linneusza, rozpatruje się jego wpływ na rozwój nauki w dwóch kontekstach. W pierwszym, określanym jako Linneusz-badacz, przyjmuje się optykę, w której Linneusz opisywany jest jako samotny geniusz i tytan pracy. Charakterystyczne w tym kontekście jest traktowanie szwedzkiego naukowca jako samodzielnego twórcy reformy osiemnastowiecznego przyrodoznawstwa. W drugim, Linneusz-twórca stylu badawczego, charakteryzuje się jego działalność w szerszej perspektywie: uwzględnia się również współpracowników przyrodnika. Wprawdzie Linneusz był centralną postacią przemian praktyki badawczej oświeceniowych nauk o przyrodzie ożywionej, jednak w tym podejściu podkreśla się, że uzyskiwane przez niego wyniki były rezultatem pracy kolektywnej: jego „apostołów”, nauczycieli, korespondentów, a nawet rywali.

We współczesnych badaniach, dotyczących wpływu praktyki badawczej Linneusza na rozwój osiemnastowiecznego przyrodoznawstwa, wskazuje się na jej oryginalność ze względu na klasyfikację świata przyrody. Przyrodnik postulował zbieranie okazów gatunków roślin, zwierząt, a nawet minerałów² i ich klasyfikację według własnego systemu. Odrzucił stosowane dotychczas frazy nomenklatoryczne, postulując w ich miejsce binominalne łacińskie nazewnictwo. Następnie, po przetworzeniu danych obserwacyjnych, uogólniał wiedzę o świecie i publikował własne wnioski, co

² Linneusz dokonał podziału przyrody na trzy królestwa: zwierząt (*Regnum animale*), roślin (*Regnum vegetale*) i minerałów (*Regnum lapideum*). Następnie wyszczególnił w następującej kolejności kolejne kategorie klasyfikacyjne: klasy, rzędy, rodzaje i gatunki. (Zob. więcej Nowiński, Kuźnicki, 1965).

stanowiło platformę odniesienia dla innych badaczy. Proces zbierania okazów, prowadzony przez Linneusza i jego uczniów, odbywał się z zachowaniem mobilności, powszechności, globalnego charakteru i kumulatywności (zob. Buchan, Andersson Burnett, Høvik, 2022; Hodacs, Nyberg, Damme, 2018). W ramach prac badawczych na rzecz nauk przyrodniczych Linneusz postulował odbywanie licznych podróży i gromadzenie egzemplarzy gatunków w formie zielników. Zachęcał do tego swoich uczniów, których nazywał „apostołami”. Podopieczni Linneusza po zakończonych wyjazdach upowszechniali jego praktykę badawczą. Odbywało się to poprzez popularyzację metod klasyfikacji przyrody, zaprojektowanych przez przyrodnika.

Wkład w rozwój osiemnastowiecznego przyrodoznawstwa mieli zarówno uczeni akademicy, jak i hobbyści, ogrodnicy, aptekarze, czyli ludzie spoza uniwersytetów. Połączenie mobilności z pracą ekspertów i amatorów zaowocowało upowszechnieniem w skali globalnej nauk przyrodniczych, opartych na praktyce badawczej Linneusza. Dzięki szerokiej sieci powiązań światowych i swobodnemu przepływowi informacji przyrodnik był w stanie gromadzić wiedzę naukową i tworzyć własny system klasyfikacyjny.

W artykule przedstawię dwie wyodrębnione interpretacje, charakteryzujące działalność Linneusza: Linneusz-badacz i Linneusz-twórca stylu badawczego. Ustalę, czy dają one komplementarny obraz rozwoju praktyki badawczej przyrodnika. W tym celu odwołam się do zaproponowanego przez Ludwika Flecka rozróżnienia kolektywów myślowych. Filozof wyodrębnił dwa ich typy: trwałe i nietrwałe. W artykule posłużę się modelem trwałym kolektywu myślowego, który dzieli się następnie na dwa kręgi: ezoteryczny i egzoteryczny.

2. LINNEUSZ-BADACZ

Karol Linneusz był przyrodnikiem, który pozostawił po sobie wiele dzieł nie tylko z zakresu nauk przyrodniczych, ale również

autobiografie, listy i pamiętniki. W przypadku pism autobiograficznych celem przyrodnika było wykreowanie swojego obrazu jako „przyrodnika doskonałego”. Pisma te stały się podstawą dla biografów, opisujących życie szwedzkiego naukowca. W *Vita Caroli Linnaei* (Linneaus, 1957) opisywał siebie jako centralną postać ruchu reformacji oświeceniowego przyrodoznawstwa.

Linneusz pisząc o sobie używał trzeciej osoby. We wspomnianej autobiografii zapisał: „Bóg pozwolił mu wyrosnąć z upartych korzeni, przesadził go w odległe miejsce i, chwała niech będzie, pozwolił mu wznieść się i wyrosnąć na godne drzewo” (Linneaus, 1957, 145). Prezentował się jako człowiek, który bez względu na przeciwności losu potrafi skutecznie wykonywać swoją pracę. Widział siebie jako swoistego koryfeusza nauki. Porównując się do drzewa, Linneusz zaznaczał, że jest gotów wziąć odpowiedzialność za los rozwoju nauk przyrodniczych w XVIII wieku. Miało się to odbyć według opracowanego systemu. Chciał mieć wpływ na klasyfikowanie każdego z nowoodkrytych obiektów ze światów flory i fauny. Efektem tych działań była praca *Systema Naturae* (Linneaus, 1768). Dzieło to aktualizował nieprzerwanie, tworząc z niego punkt odniesienia dla innych uczestników prac nad rozwojem oświeceniowego przyrodoznawstwa.

Linneusz posiadał w świecie nauki autorytet odpowiedni do tego, aby kształtować rozwój nauk przyrodniczych czasów oświecenia. Badacze będący jego uczniami, powoływali się na nazwisko mistrza podczas zgłaszania kandydatur do wypraw badawczych lub na stanowiska uniwersyteckie. Dzięki temu zwolennicy linneuszowskich metod Daniel Solander i Anders Sparrman brali udział w wyprawach kapitana Jamesa Cooka (zob. Nyberg, 2009). W ten sposób światowa sława Linneusza umożliwiała mu uprawianie nauki na wysokim poziomie: kierując globalnie prowadzonymi badaniami i zbiorami materiałów, mógł je osobiście klasyfikować i w ten sposób kształtować kierunek rozwoju przyrodoznawstwa.

Linneusz w autobiografiach przedstawiał się jako mędrzec, który ma do wykonania szczególne zadanie, powierzone mu przez Boga.

Myślał o sobie jako o jednym z Bożych wybrańców, co motywowało go do działania na rzecz rozwoju nauk przyrodniczych. W myśl słów zawartych w Starym Testamencie, widział siebie jako człowieka, który musi odegrać istotną rolę w Bożym planie stworzenia: „I byłem z tobą wszędzie, dokąd się udałeś, wytraciłem przed tobą wszystkich twoich nieprzyjaciół. Dam ci sławę największych ludzi na ziemi” (2 Sm 7,9). Według Pisma Świętego Bóg skierował to przyrzeczenie do króla Dawida. Linneusz podsumował je jednak w odniesieniu do siebie następująco: „Nikt (...) nie wykonywał swojego zawodu z większą pilnością i nie miał większej liczby słuchaczy. Nikt obeznany z naturą nie poczynił więcej obserwacji na jej temat. Nikt nie miał bardziej solidnego wglądu w trzy sfery natury. Nikt nie był większym *Botanicus* ani *Zoologus*. Nikt z większą wprawą nie pracował nad zrozumieniem historii naturalnej naszego Wielkiego Kraju, jego flory, fauny i nie odbył po nim tylu podróży. Nikt nie napisał liczniejszych dzieł na podstawie własnych doświadczeń, tak schludnych i uporządkowanych. Nikt nie zreformował całej nauki i nie stworzył nowej epoki” (Linné, 1823, 90). Szwedzki przyrodnik opisał siebie jako wyjątkowego, niezastąpionego wizjonera, który zreformował osiemnastowieczne przyrodoznawstwo. Nikt inny nie mógł podołać temu zadaniu. Rozwój, a nawet samo istnienie historii naturalnej, były, zdaniem Linneusza, od niego zależne.

Częste odwoływanie się przez Linneusza do Pisma Świętego nie tylko umożliwiło mu przedstawianie się jako wyjątkowego naukowca, ale i człowieka, który realizuje Boże posłannictwo. Nazywał siebie „drugim Adamem”. Tak jak praojciec, którego Bóg powołał do życia i porządkowania rajskiego Edenu, Linneusz był powołany do pracy nad przyrodą. Kierował się pobudkami, które wynikały nie tylko z chęci rozwoju przyrodoznawstwa, ale także z przekonań metafizyczno-religijnych. Adam jako pierwszy naukowiec, znajdujący się

w pierwszym „laboratorium”³ – ogrodzie Eden – miał dostęp do wiedzy doskonałej, niezafałszowanej. Było tak, ponieważ całość świata przyrody była dla niego dostępna na wyciągnięcie ręki. Według Linneusza Eden był umiejscowiony tam, gdzie dzisiejsza wyspa Ceylon i był to jedyny zamieszkały przez lądowe gatunki roślin i zwierząt obszar. Praojciec znał naturalny porządek rzeczy, jednak w skutek grzechu pierworodnego utracił tę wiedzę, a wraz z nim utraciła ją cała ludzkość. Tym samym Linneusz, jako drugi Adam, był jedyną osobą, która może ów porządek świata odtworzyć (Harrison, 2009).

Dzieła autobiograficzne oraz listy Linneusza stały się inspiracją dla osób, które po śmierci przyrodnika postanowiły opisywać jego życie i dokonania w biografjach. Interpretacja praktyki badawczej Linneusza, która przypisuje mu na wespół boski wkład w historię naturalną, z racji religijnego przesłania i pobudek, nazywana jest przeze mnie Linneusz-badacz. Interpretacja ta jest oparta na jednej, wyjątkowej osobie (badacza). Wiadomo, że Linneusz studiował pisma Arystotelesa i arystotelików. Czerpał wiedzę z ksiąg napisanych przez największe autorytety z dziejów historii naturalnej⁴. Syntetyzował stan napotkany w naukach przyrodniczych z własnymi pomysłami na reformę historii naturalnej. Tym samym odnosił się do tradycji, którą zastał.

W ramach interpretacji Linneusz-badacz można wymienić między innymi opracowania: Brightwell, 1858 (monografia poświęcona Linneuszowi jako jednemu sprawcy oświeceniowej reformy taksonomicznej; autor opisuje momenty z życia botanika oraz podkreśla jego wyjątkową rolę na polu nauk przyrodniczych w oświeceniu); Fries, 1907 – dzieło to okazało się kluczowe w ugruntowaniu postrzegania

3 Linneusz wierzył, że Adam jako pierwszy zajmował się zoologią, botaniką i taksonomią. Postrzegał Ogród Eden jako laboratorium, odizolowane od reszty świata, znajdujące się pod wodą (zob. Harrison, 2009).

4 Linneusz cytował w dziele *Species Plantarum* (1753) prawie wszystkich poprzedników, zajmujących się botaniką i zagadnieniem gatunków, wymieniając ich wkład w rozwój dyscypliny (np. Caspara Bauhina, Johna Raya i innych).

Linneusza jako osamotnionego bohatera przyrodoznawstwa, podejmuje również kwestię zależności mistrz-uczniowie: Linneusz opisywany jest tu zarówno jako idol studentów, jak i księżę botaników oraz niedościgniony wzór dla innych przyrodników; Blunt, 1971 – opis Linneusza jako samotnego geniusza; szybko rozprzestrzenił się w świecie nauki, utwierdzając obraz wyjątkowego naukowca, tytana pracy, który osobiście doprowadził do reformy osiemnastowiecznego przyrodoznawstwa.

3. LINNEUSZ-TWÓRCA STYLU BADAWCZEGO

Interpretacja dorobku intelektualnego, nazywana przeze mnie Linneusz-twórca stylu badawczego, nie koncentruje się tylko na osobie Linneusza, jak w przypadku Linneusza-badacza. Przedmiotem analizy w ramach tej interpretacji staje się ruch linneuszowski, czyli kolektyw badawczy, skupiony wokół osoby Linneusza, odwołujący się do zaproponowanego przez niego sposobu uprawiania nauki. Styl badawczy był w tym kontekście tworzony zarówno przez uczniów, współpracowników oraz korespondentów przyrodnika, jak i przez niego samego.

Początków kwestionowania pozycji Linneusza jako samodzielnego reformatora oświeceniowego przyrodoznawstwa należy szukać w drugiej połowie XX wieku w pracach S. Lindrotha (1966) i O. Frazena (1963). Według nich, Linneusz nie był wcale bezinteresownym bohaterem historii naturalnej. Szukał w uprawianiu nauki własnych korzyści i był pozbawioną współczucia jednostką. Autorzy zwrócili uwagę na szerszy kontekst rozwoju przyrodoznawstwa, odwołując się do postaci, które do tej pory w biografjach były jedynie tłem dla księcia botaników. Za ich przykładem powstawały prace, dokonujące zmian w pojmowaniu udziału Linneusza w procesach, zachodzących w osiemnastowiecznych naukach przyrodniczych.

W ramach historii idei, czyli studiów nad metodami i wynikami badań Linneusza w przyrodoznawstwie, umiejscawia się jego

praktykę badawczą w szerszym kontekście społeczno-naukowym (Hodacs, Nyberg, Damme, 2018). Wymienić należy prace Lindrotha (1967; 1989), który podkreślał rolę Królewskiej Szwedzkiej Akademii Nauk w rozwijaniu osiemnastowiecznego przyrodznawstwa. Oznaczało to, że Linneusz nie był pojedynczym sprawcą reformy nauk przyrodniczych w tamtym czasie. Z kolei praca zbiorowa pod redakcją T. Frängsmyra, *Linnaeus: The Man And His Work* (1994) pokazuje, że Linneusz również popełniał błędy i często postępował nieracjonalnie, na przykład antropomorfizował świat przyrody, angażował się w spory, dotyczące biblijnego potopu i tzw. teorii opadania wód, jak również był niekonsekwentny w swoich działaniach.

W ramach interpretacji Linneusz-twórca stylu badawczego dostrzeżono wpływ poprzedników Linneusza na kształt linneuszowskiej praktyki badawczej. Jeden z głosów w tej dyskusji należał do G. Erikssona (1969). Autor przekonywał, że Linneusz syntetyzował zastany poziom wiedzy z zakresu przyrodznawstwa z własnymi pomysłami, zainspirowanymi przez lekturę dzieł poprzedzających go przyrodników i filozofów. Ponadto w monografii stwierdzono, że dominująca pozycja Linneusza w świecie historii naukowej oświecenia zahamowała rozwój botaniki i biologii (Eriksson, 1969). Przyrodnik przestaje być postrzegany jako nieomylny geniusz. Jego pomysły były jedynie częściowym rozwinięciem i przekształceniem wcześniej napotkanych metod stosowanych w przyrodznawstwie. Pomimo uznania pozytywnego wpływu na nauki przyrodnicze, dostrzeżono również negatywne aspekty działań Linneusza. Powoli upadał więc mit, w którym botanik, inspirowany przez Boga, niesie zbawienie światu nauki.

Prace dotyczące interpretacji Linneusz-twórca stylu badawczego dostrzegały wkład podopiecznych Linneusza w rozwój osiemnastowiecznego przyrodznawstwa. B. Jonsell (2005) opisał duży udział uczniów przyrodnika w rozwoju nauk przyrodniczych. Zwolennicy szwedzkiego botanika współuczestniczyli w podróży do kolonii europejskich imperiów oraz w kampaniach wschodnioindyjskich.

Zwrócił tym samym uwagę na społeczny aspekt uprawiania przyrodoznawstwa i zależność jego rozwoju od warunków zapewnianych przez państwa europejskie i pozaeuropejskie.

Podróże światowe, odbywane przez uczniów Linneusza, zaowocowały siecią globalnych powiązań i zależności naukowych. Uwagę na to zwrócił S. Sörlin (1990-1991), twierdząc, że praca linneuszowych zwolenników wpisywała się w procesy globalizacji oraz kolonializm, ponieważ ich praktyka badawcza była oparta na mobilności i zbieraniu informacji z różnych stron świata. Autor podkreślił również, że ten typ uprawiania nauki stał się szwedzką specjalnością. Idee Linneusza podbiły świat nauki za sprawą uczniów, którzy proponowali metody na tyle przystępne, że bardzo szybko stawały się popularne (Stafleu, 1971). Zwolennicy Linneusza w równym stopniu przyczynili się do reformy osiemnastowiecznego przyrodoznawstwa, co ich mistrz.

Progres oświeceniowego przyrodoznawstwa odbywał się również za sprawą rozwoju ekonomicznego krajów Europy i reszty świata. W ramach interpretacji Linneusz-twórca stylu badawczego prowadzone są dyskusje nad rozwojem gospodarki i sposobem prowadzenia polityki przez rządy, które przyczyniały się do rozwoju nauki. W tym kontekście widoczne jest również napięcie pomiędzy centrum a peryferiami uprawiania nauk przyrodniczych. Ta nomenklatura zaproponowana została przez, między innymi, Bruno Latoura (1999). Dotyczy to głównych ośrodków historii naturalnej, czyli Paryża i Londynu, w konfrontacji z innymi miejscami prowadzenia działalności naukowej w tym zakresie. Stolicy Francji i Anglii były centrami, które przodowały w rozwoju oświeceniowego przyrodoznawstwa, jednak działalność Linneusza, początkowo peryferyjna, wywarła na nie wpływ. Osiemnastowieczna Uppsala sama stała się z czasem jednym ze światowych centrów uprawiania historii naturalnej.

Ekonomia i polityka w odniesieniu do idei Linneusza miały charakter globalny. L. Koerner w *Linnaeus: Nature and Nation* (1999) podkreśliła, że globalizacja wiedzy o przyrodzie była konieczna, aby

styl badawczy Linneusza był skuteczny, i odbywała się na drodze międzykulturowej wymiany intelektualnej. Wiedza o przyrodzie miała powstawać z połączenia wiedzy akademickiej i potocznej – ich amalgamat miał zapewnić przyrodnikom tamtego okresu zarówno epistemologię, jak i technologię, czyli odpowiednio sposób poznawania przyrody (metoda) i sposób na jej poznawanie (komponent materialny) (Koerner, 1999; 2003). Praktyka badawcza Linneusza musiała być rozpowszechniana, aby dało się skutecznie gromadzić wiedzę o przyrodzie. Następnie była ona klasyfikowana, a efekty prac publikowane w aktualizowanym dziele *Systema Naturae*.

Według S. Müller-Wille tajemnicą sukcesu stylu badawczego Linneusza w świecie było zastosowanie nomenklatury dwumianowej (nazewnictwa składającego się z dwóch słów), służącej do opisu gatunków roślin i zwierząt. Za sprawą tej metody nazewnictwa idee Linneusza były w stanie przejść od kontekstu lokalnego i narodowego do globalnego. Pośredniczenie pomiędzy kulturami za sprawą nazw binominalnych było możliwe ze względu na takie same zasady opisu, niezależnie od miejsca geograficznego znalezienia gatunku. Nomenklatura binominalna stała się również instrumentem podboju kolonialnego za sprawą swojej uniwersalności w uprawianiu nauki „po europejsku” (Müller-Wille, 2003; 2005).

Styl badawczy Linneusza był powiązany ze światowym handlem, ponieważ za sprawą jego uczniów miało miejsce utowarowienie obiektów naukowych na skalę globalną (Hodacs, 2018). Okazy, zbierane przez Linneusza i jego zwolenników, były wprowadzane na światowe rynki jako obiekty handlowe. Każdy mógł je sprzedawać i kupować. Wpływ dzieł Linneusza na rzeczywistość znajdował swoje odzwierciedlenie również w światowych systemach gospodarczych.

W XVIII wieku handlowano zarówno pojedynczymi okazami, jak i ich całymi zbiorami. Sam Linneusz złożył listownie propozycję Królewskiej Szwedzkiej Akademii Nauk, aby w zamian za przekazanie zielników otrzymywał roczną pensję w wysokości stu dukatów (Linneaus, 1746). Status jego kolekcji zmieniał się: za życia

przyrodnika były to kolekcje prywatne, jednak po śmierci stanowiły przedmiot handlu, wędrowały z rąk do rąk, aż trafiły do Linnean Society of London, stając się własnością instytucjonalną od 1835 roku. Kolekcje Linneusza były organizowane zgodnie z panującą w XVIII wieku modą – miały ukazywać smak, styl i bogactwo (Hodacs, 2018).

Najnowsze ustalenia, dotyczące pracy Linneusza i jego zwolenników, są wynikiem badań, prowadzonych w ośrodku badawczym Uniwersytetu w Uppsali, gdzie dokonuje się syntezy obu przedstawionych w artykule podejść. Odbywa się to w ramach de-centracji i ponownej re-centracji postaci Linneusza. De-centracja polega na przyjęciu perspektywy socjologiczno-ekonomicznej, w ramach której Linneusz nie był jedynym przyrodnikiem, za sprawą którego dokonana się reforma historii naturalnej. Re-centracja to ponowne wyniesienie Linneusza „na piedestał”, jednak na zmienionych zasadach (Hodacs, Nyberg, Damme, 2018). Był on, co prawda, jednym z wielu osiemnastowiecznych badaczy, niemniej jego wpływ na zmianę paradygmatu w obrębie historii naturalnej był nieporównywalnie większy niż całej reszty naukowego świata. Linneusz jest wyróżniony w tym kontekście jako centralny punkt reformy przyrodoznawstwa okresu Oświecenia. Przyrodnik nie jest mimo to „samotną wyspą” – mamy tu do czynienia raczej z archipelagiem. Należy bowiem pamiętać o dokonaniach innych przyrodznawców i filozofów tamtej epoki.

W ramach badań prowadzonych w ośrodku Uniwersyteckim w Uppsali analizuje się warsztat pracy Linneusza: jego techniki, materiały i metody (Charmantier, 2018; Dietz, 2018); usytuowanie szwedzkiego przyrodnika w kontekście dwóch głównych centrów badań nad historią naturalną: Londynu i Paryża (Hodacs, 2018; Damme, 2018); wpływ Linneusza na historię intelektualną i filozofię (Andersson Burnett, Buchan, 2018; Gerlings, 2018); znaczenie uczniów Linneusza w rozwoju i zreformowaniu historii naturalnej (Jensen, 2018; Nyberg, Giraldo, 2018).

Interpretacja Linneusz-twórca stylu badawczego nie skupia się wyłącznie na jego postaci, choć uznaje jej znaczenie w reformach

oświeceniowego przyrodoznawstwa. Tyle samo, a może nawet więcej miejsca w tym ujęciu poświęca się rozważaniom, dotyczącym uczniów i współpracowników przyrodnika. Jest również mowa o roli rządów i mechanizmów globalnych, które współtworzyły atmosferę badawczą i umożliwiały prowadzenie badań (na przykład poprzez zapewnienie odpowiedniej infrastruktury dla naukowców). W tym przypadku Linneusz był prawdziwym twórcą stylu badawczego, opierającym się na własnej praktyce naukowej, który stał się popularny w całym osiemnastowiecznym świecie.

4. PODSUMOWANIE

Obydwie omówione interpretacje, Linneusz-badacz i Linneusz-twórca stylu badawczego, uzupełniają się. Pierwsza uznaje Karola Linneusza za centralną postać badań nad historią naturalną w XVIII wieku. Przyrodnik był swoistym „jednoosobowym ośrodkiem naukowym”, od którego gwiazdziście rozchodziły się kolejne elementy, tworzące nowy styl badawczy. Druga podkreśla wagę zewnętrznego, otaczającego Linneusza kolektywu. Obie stanowią jedność, która przyczyniła się do rozwoju oświeceniowego przyrodoznawstwa.

Komplementarność tych interpretacji oddaje zaproponowany przez Ludwika Flecka model kolektywu myślowego, który jest zbiorem ludzi, dokonujących między sobą wymiany myśli i oddziałujących na siebie intelektualnie (Fleck, 1986). Stałe kolektywy myślowe są skonstruowane z dwóch kręgów: ezoterycznego i egzoterycznego. Ezoteryczny jest krąg specjalistów w danej dziedzinie – zarządza wiedzą fachową; krąg egzoteryczny tworzą osoby będące „na zewnątrz” właściwej struktury myślowej – do nich należy rozporządzanie wiedzą popularną. Pierwszy z nich jest raczej elitarny, trudno dostępny, drugi zaś egalitarny, otwarty na osoby, które chcą w nim uczestniczyć (Fleck, 1986). W odniesieniu do oświeceniowej historii naturalnej kręgiem ezoterycznym będzie w tym przypadku Linneusz, jako samodzielny pomysłodawca reformy przyrodoznawstwa; krąg

egzoteryczny natomiast stanowi wszystko to, co zrodziło się z działalności Linneusza: „szkoła Linneusza” („apostołowie”, współpracownicy, instytucje naukowe). Podział ten wpisuje się również w idee de-centracji i re-centracji Linneusza. Zabiegi, których celem jest zwrócenie uwagi na osoby, praktykujące metody przyrodnika, przy jednoczesnym zachowaniu jego kluczowej roli w reformie przyrodoznawstwa, ukazują linię podziału pomiędzy kręgami ezoterycznym i egzoterycznym. To do Linneusza należało ostatnie słowo w każdej ze sfer linneuszowskiej działalności naukowej w ramach nauk przyrodniczych. To on nadawał ton i wskazywał kierunek drogi, którą miała zmierzać taksonomia. Kolektyw myślowy w tym przypadku miał jasny podział: Linneusz oraz ci, którzy stosowali jego praktykę badawczą.

Interpretacje Linneusz-badacz i Linneusz-twórca stylu badawczego są niepełnym ujęciem rozwoju przyrodoznawstwa w kontekście biologii i taksonomii. Składają się na refleksję zarówno nad życiorysem i dokonaniem przyrodnika, jak i całego środowiska naukowego z nim współpracującego lub używającego linneuszowych metod badawczych. Obrazują oba kręgi kolektywów myślowych, postulowanych przez Flecka: ezoteryczny (Linneusz) i egzoteryczny (ci, którzy używają jego metod badawczych).

W rozważaniach nad praktyką Karola Linneusza brakuje jednoznacznego wskazania wpływu poprzedników przyrodnika na jego styl pracy i przyjęte założenia badawcze oraz filozoficzne. Mimo że botanik inspirował się pracami między innymi Arystotelesa, Teofrasta czy Johna Raya, brakuje konkretnych wskazań, w jaki sposób filozofia i metody badawcze poprzedników Linneusza mogły na niego oddziaływać. Wciąż pozostaje więc wolne pole do refleksji nad Linneuszem i jego stylem badawczym.

BIBLIOGRAFIA

- Andersson Burnett, L., Buchan, B. (2018). *The Edinburgh connection: Linnaean natural history, Scottish moral philosophy and the colonial implications of Enlightenment thought*. W H. Hodacs, K. Nyberg, S. van Damme (red.), *Linnaeus, natural history and the circulation of knowledge* (161-186). Voltaire Foundation.
- Blunt, W. (1971). *Linnaeus. The Compleat Naturalist*. Frances Lincoln Limited.
- Brightwell, C.L. (1858). *A Life of Linnaeus*. John Van Voorst – Paternoster Row.
- Buchan, B., Andersson Burnett, L., Høvik, I. (2022). Humanity on the move in the era of Colonization and Enlightenment. *Global Intellectual History*, 8(4), 380-386.
- Charmantier, I. (2018). *Notebooks, files and slips: Carl Linnaeus and his disciples at work*, W H. Hodacs, K. Nyberg, S. van Damme (red.), *Linnaeus, natural history and the circulation of knowledge* (25-56). Voltaire Foundation.
- Damme, S. van. (2018). *In the name of Linnaeus: Paris as a disputed capital of natural knowledge*. W H. Hodacs, K. Nyberg, S. van Damme (red.), *Linnaeus, natural history and the circulation of knowledge* (113-136). Voltaire Foundation.
- Dietz, B. (2018). *What is a botanical author? Pebr Osbeck's travelogue and the culture of collaborative publishing in Linnean Botany*. W H. Hodacs, K. Nyberg, S. van Damme (red.), *Linnaeus, natural history and the circulation of knowledge* (57-80). Voltaire Foundation.
- Eriksson, G. (1969). *Botanikens historia*. Almqvist and Wiksell.
- Fleck, L. (1986). *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*. Wydawnictwo Lubelskie.
- Frängsmyr, T. (1994). *Linnaeus. The Man and His Work*. Science History Publications.
- Franzén, O. (1963). Hur Linnébilden formades 1778-1850. *Svenska Linnésällskapets årsskrift*, 5-41.
- Fries, T.M. (1907). *Carl von Linné*. Aktiebolaget Ljus.
- Gerlings, J. (2018). *On the use and abuse of natural history: Linnaean science in Kant's Königsberg*. W H. Hodacs, K. Nyberg, S. van Damme (red.), *Linnaeus, natural history and the circulation of knowledge* (137-160). Voltaire Foundation.
- Harrison, P. (2009). Linnaeus as a Second Adam? Taxonomy And the Religious Vocation. *Zygon*, 44(4), 879-893.
- Hodacs, H. (2018). *The Price of Linnaean Natural History: materiality, commerce and change*. W H. Hodacs, K. Nyberg, S. van Damme (red.), *Linnaeus, natural history and the circulation of knowledge* (81-112). Voltaire Foundation.
- Hodacs, H., Nyberg, K., Damme, S. van. (2018). *Linnaeus, natural history and the circulation of knowledge*. Voltaire Foundation.

- Jensen, N.T. (2018). *Negotiating people, plants and empires: the fieldwork of Johann Gerbard König in South and South East Asia (1768–1785)*. W H. Hodacs, K. Nyberg, S. van Damme (red.), *Linnaeus, natural history and the circulation of knowledge (187–210)*. Voltaire Foundation.
- Jonsell, B. (2005). *Apostlarnas resor och gärningar. Linnélärjungarnas roll i upptäckten av världen*. W P. Hallberg (red.), *Ljus över landet? Upplysningen som drivkraft i 1700-talets svenska vetenskap och vitterhet (79–98)*. Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället.
- Koerner, L. (1999). *Linnaeus: Nature and Nation*. Harvard University Press.
- Latour, B. (1999). *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Harvard University Press.
- Lindroth, S. (1966). Linné: legend och verklighet. *Lychnos*, 56–122.
- Lindroth, S. (1967). *Kungl. Svenska Vetenskapsakademiens historia 1739–1818, Tiden intill Wargentins död 1783*. Almqvist and Wiksell.
- Lindroth, S. (1989). *Svensk Lärdomshistoria, Frihetstiden*. Norstedt.
- Linné, C. (1823). *Egenhändiga anteckningar af Carl Linnaeus om sig sjelf: med anmärkingar och tillägg*. Palmblad.
- Linnaeus, C. (1753). *Species Plantarum. Exhibentes Plantas Rite Cognitas ad Genera Relates*. Holmiae L. Salvii.
- Linnaeus, C. (1768). *Systema naturae per regna tria naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*. Laurentius Salvius.
- Linnaeus, C. (1957). *Vita Caroli Linnaei*. Almqvist and Wiksell.
- Linnaeus, K. (1746). *The Linnaean Correspondence Collection*, (Letter 8 November 1746, Uppsala to Sten Carl Bielke, L0737). <https://www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?pid=alvin-record:223669>.
- Müller-Wille, S. (2003). Nature as a marketplace: The political economy of Linnaean botany. *History of Political Economy*, 35, 154–172.
- Müller-Wille, S. (2005). *Walnuts at Hudson Bay, Coral Reefs in Gotland: the colonialism of Linnaean Botany*. W L. Schiebinger, C. Swan (red.). *Colonial Botany (34–48)*. University of Pennsylvania Press.
- Nowiński, C., Kuźnicki, L. (1965). *O rozwoju pojęcia gatunku*. PWN.
- Nyberg, K. (2009). *Linnaeus Apostles, Scientific Travel and The East India Trade. Zoologica Scripta*, 38, 7–16.
- Nyberg, K., Giraldo, M.L. (2018). *Lives of useful curiosity: the global legacy of Pehr Löfling in the long eighteenth century*. W H. Hodacs, K. Nyberg, S. van Damme (red.), *Linnaeus, natural history and the circulation of knowledge (211–234)*. Voltaire Foundation.

- Rausing (Koerner), L. (2003). *Underwriting the Oeconomy: Linnaeus on Nature and Mind*. W M. Schabas, N. de Marchi (red.), *Oeconomies in the Age of Newton* (282-308). Duke University Press.
- Sörlin, S. (1990-1991). Apostlarnas gärning. Vetenskap och offervilja i Linné-tidevarvet. *Svenska Linnésällskapets årsskrift*, 75-89.
- Staffleu, F.A. (1971). *Linnaeus and the Linnaeans: the Spreading of Their Ideas in Systematic Botany, 1735-1789*. A. Oosthoek's.

CARL LINNAEUS AS A RESEARCHER AND FOUNDER OF A COMMUNITY OF RESEARCHERS. A PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL ANALYSIS

Abstract. The literature on the intellectual achievements of Charles Linnaeus (1707-1778) considers his influence on the development of science in two ways. According to the first, Linnaeus was a solitary genius who single-handedly reformed the taxonomy of the natural sciences. A second interpretation, in addition to the naturalist's prominent contributions, considers other key figures of the eighteenth-century natural history. This article examines the assumptions of the two interpretations: Linnaeus-as-a-Researcher and Linnaeus-as-a-Developer-of-a-Research-Style, and considers whether they provide a complementary picture of the development of the naturalist's research practice. For this purpose, the discussion relies on Ludwik Fleck's notion of a thought collective, which consists of two circles, esoteric and exoteric.

Keywords: Carl Linnaeus; thought collective; Ludwik Fleck; research practice; systematics

MICHAŁ GOŁDA

Uniwersytet im Adam Mickiewicza w Poznaniu
(Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4127-2438>

michal.golda@amu.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.14



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

Zgłoszono: 16/03/2024. Zrecenzowano: 15/05/2024. Zaakceptowano do publikacji: 6/08/2024.

TOMASZ MAZIARKA

EMERGENCJA DUSZY. ANDREASA NORDLANDERA ODCZYTANIE POTENCJALIZMU ŚW. AUGUSTYNA I KWESTIA STWORZENIA DUSZY LUDZKIEJ W EWOLUJĄCYM WSZECHŚWIECIE

Streszczenie. Artykuł podejmuje zagadnienie stworzenia duszy ludzkiej w kontekście ewolucji, przy zastosowaniu ram interpretacyjnych poglądów św. Augustyna, zaczerpniętych od Andreeasa Nordlandera. Biskup Hippony opowiada się za stopniowym wyłanianiem się świata i bogactwa rzeczy z potencjalności, zawartych w *materia informis* i *rationes seminales*, stworzonych *ex nihilo*. Taka wizja rozwoju przyrody bardzo dobrze wpisuje się w ewolucyjny obraz świata, kreślony przez nauki przyrodnicze, który ujawnia emergencję nowych fenomenów na skutek tworzenia się coraz bardziej złożonych struktur. Szczegółowego rozpatrzenia domaga się stworzenie ludzkiej duszy. Klasyczne rozwiązanie Augustyna mówi, że na drodze przyrodniczego rozwoju mogło powstać jedynie ludzkie ciało, natomiast dusza została powołana do istnienia oddzielnym aktem, a następnie „włana” w ciało. Z przyrodniczego punktu widzenia rozwiązanie to napotyka na pewne trudności. Okazuje się jednak, że narzędzia heurystyczne, których dostarcza Augustyn, pozwalają na uniknięcie tych problemów i możliwy jest do pomyślenia scenariusz, w którym cały człowiek z duszą i ciałem powstaje na drodze ewolucji. Rozwiązanie to wiąże się z przekroczeniem ram antropologii św. Augustyna, ale jest zupełnie spójne z jego ideą potencjalizmu. Ten bardziej radykalny potencjalizm niweluje napięcia wewnątrz antropologii Augustyna, a jednocześnie przez swą spójność z naukami przyrodniczymi stanowi cenny wkład w dialog między nauką a religią.

Słowa kluczowe: stworzenie; ewolucja; stworzenie duszy; dusza; emergentyzm; potencjalizm; Augustyn z Hippony; Andreas Nordlander

1. Wstęp. 2. Wszechświat emergentny. 3. Ogólne ramy koncepcji stworzenia. 4. Dwojaki potencjał stworzenia. 5. Stworzenie człowieka. 6. Radykalny potencjalizm. 7. Zakończenie.

1. WSTĘP

W jaki sposób powstała ludzka dusza? Klasyczna myśl chrześcijańska udziela odpowiedzi, że dusza została stworzona przez Boga, z zastrzeżeniem, iż dokonało się to za sprawą szczególnego aktu, który

domagał się bezpośredniej interwencji Boga-Stwórcy. Wiadome jest, że ujęcie to wytwarza pewne napięcie w interakcji z obrazem świata, kreślonym przez nauki przyrodnicze. Po pierwsze, przeczy przyjmowanej w tych naukach zasadzie naturalizmu metodologicznego, która domaga się, aby „świat wyjaśniać poprzez świat” (każdy skutek naturalny posiada swą naturalną przyczynę), a po drugie – odbiega od scenariusza ewolucyjnego, w którym widać, że duchowe władze człowieka kształtowały się stopniowo poprzez miliony lat ewolucji. Ponadto neuronauki pokazują, że władze te są zakorzenione w mózgu, wraz z nim rozwijały się i zależą od jego funkcjonowania. Wreszcie, podejmując problem z punktu widzenia chrześcijańskiej filozofii, przypisywanie Bogu roli ingerowania w stworzony przez siebie proces i poprawiania go, przywołuje problemy związane z ideą „Boga od zapychania dziur” (*God of the gaps*). O wiele korzystniejszym zdaje się inne rozwiązanie, zaproponowane przez Tomasza z Akwinu, w którym Przyczyna Pierwsza działa poprzez całą sieć przyczyn wtórnych, co oznacza rozumienie Boga, działającego poprzez prawa przyrody. W tym „nieinterwencyjnym” modelu Bóg nie ingeruje ponad ustanowionymi przez siebie prawami. „Po pierwsze dlatego, że przez to zostałby zniesiony w rzeczach stworzonych porządek: przyczyna – skutek, a to świadczyłoby o niemocy Stworzyciela; a przecież potęga działającego sprawia, że swojemu skutkowi daje moc do działania. Po drugie, że – znajdujące się w rzeczach siły działające – na darmo byłyby dane rzeczom, gdyby przez nie niczego nie dokonywały. Co więcej, wszystkie stworzone rzeczy wydawałyby się istnieć na darmo, gdyby zostały pozbawione właściwego im działania, gdyż każda rzecz istnieje dla własnego działania” (Tomasz z Akwinu, 1981, 43). W ujęciu zaproponowanym przez Tomasza teista nie wchodzi w konflikt z naukami przyrodniczymi, gdyż nie ingeruje

w wyniki przez nie osiągane, natomiast analizując rezultaty badań przyrodniczych na poziomie filozoficznym, odnosi je do Stwórcy¹.

W niniejszym artykule pragnę przedstawić „nieinterwencyjny” model stworzenia duszy ludzkiej, którego można doszukać się w pismach św. Augustyna z Hippony. Przedstawił go Andreas Nordlander w artykule pt.: *The Emergence of Soul: Retrieving Augustine’s Potentialism for Contemporary Theological Anthropology* (Nordlander, 2019). Zaslugą Nordlandera jest nie tylko dogłębna analiza pism Augustyna, ale również przewyciężenie antynomii, w które się sam uwikłał.

2. WSZECHŚWIAT EMERGENTNY

Podstawowy wniosek, jaki nasuwa się przyrodnikom, badającym początek i ewolucję wszechświata, jest taki, że kosmos jest bytem obdarzonym ogromnym potencjałem rozwoju. Zdolność natury do samoorganizacji, wytwarzania coraz większej różnorodności wyższych form i struktur stanowi podstawową właściwość wszechświata (Davies, 2014). „Największą zagadką kosmologii może być to (...), że wszechświat jest w pewnym sensie twórczy” (Popper, Eccles, 1977, 61). Fakt, że natura posiada moc twórczą, doskonale wpisuje się w koncepcję stworzenia, zaproponowaną przez św. Augustyna, która mówi o nieustannym wyłanianiu się w świecie nowych bytów, pierwotnie obecnych w nim w formie potencjalnej. W opinii brytyjskiego doktora biofizyki Uniwersytetu Oxfordzkiego i teologa Alistera McGratha (McGrath, 2009) teorię biskupa Hippony można odczytać jako prototyp rozwijanych na gruncie filozofii przyrody teorii emergencji, zaś analiza jego koncepcji stworzenia może posłużyć owocnemu dialogowi między naukami przyrodniczymi, filozofią i teologią. Niestety McGrath nie podejmuje intrygującego aspektu emergentyzmu, jakim

1 Pogląd św. Tomasza na kwestię działania Boga w świecie jest bardziej złożony, jednak dostrzeżenie „nieinterwencyjnego” modelu zasługuje na uwagę w kontekście treści tego artykułu.

jest wyłonienie się świadomości w świecie fizycznym, tym samym nie zajmuje się problemem stworzenia duszy. Być może uzasadnieniem tej sytuacji jest fakt, że w siódmym rozdziale *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju* (Augustyn, 1980a) Augustyn omawia możliwość wyłonienia się duszy ludzkiej z potencjalności, tkwiącej w stworzeniu, i konkluduje, że lepiej jest traktować duszę jako wolną od procesu rozwoju przyrody. Można zadać pytanie: czy jest to ostateczny wniosek, wynikający z pism Augustyna? Okazuje się, że koncepcję stworzenia duszy ludzkiej, zakreśloną przez niego, można odczytać inaczej. Analizy Andreasa Nordlandera wykazują, że możliwe jest takie odczytanie stanowiska św. Augustyna, w którym dusza jest wynikiem procesu rozwoju przyrody. Zarysowany przez Nordlandera teistyczny emergentyzm biskupa Hippony posiada niemałe znaczenie dla współczesnej antropologii chrześcijańskiej w kontekście dialogu z naukami, traktującymi o ewolucji człowieka i z neurobiologią.

Mówiąc ogólnie, teoria emergencji dotyczy złożonych systemów dynamicznych (na przykład organizmów żywych, ekosystemów, sieci neuronalnych) i zawiera stwierdzenie, że w systemach tych wyłaniają się nowe własności, formy, oddziaływania, nieredukowalne do własności składników systemu². W ten sposób w świecie kształtują się nowe i jakościowo odmienne „poziomy” rzeczywistości, które oddziałują zwrotnie na podstawę, z której się wyłoniły. Całości układów wpływają regulująco na zachowanie części, na przykład procesy życiowe zarządzają pracą komórek, umysł kieruje ciałem itd. W filozofii umysłu emergentyzm stanowi rozwiązanie pośrednie pomiędzy dualizmem substancji a redukcyjnym materializmem (zob. Deacon, 2013) – oznacza monizm substancji i pluralizm własności.

Emergentyzm posiada pewne zalety, które zasługują na uwagę teisty. Po pierwsze, proponuje antropologię zgodną ze współczesną nauką, dotyczącą mózgu i jego ewolucyjnej historii³, oraz jest spójny

2 Szerzej na temat teorii emergencji zob. Maziarka, 2013.

3 Antropologię taką rozwija m.in. Philip Clayton (2008).

z biblijnym monizmem. Ponadto uznaje istnienie wymiaru duchowego bez konieczności uciekania się w kłopotliwe rozwiązania dualistyczne. Wydaje się więc, że emergentyzm powinien zostać włączony w korpus ewolucyjnego teizmu. Z drugiej strony budzi on pewne kontrowersje. Jego zwolennicy niejasno odnoszą się do pojęcia duszy, które odgrywa znaczącą rolę w tradycyjnej myśli chrześcijańskiej. Ponadto często kojarzony jest on z materializmem, który stoi w sprzeczności z chrześcijańską wizją świata. Czy istnieje więc taki rodzaj emergentyzmu, który nie jest materializmem? Odpowiedź na to pytanie jest twierdząca. Zwolennicy niematerialistycznych teorii emergencji dążą do zmiany rozumienia istoty materii. Teoretyk emergentyzmu Philip Clayton (2008) uważa, że ontologia materializmu jest niewystarczająca do wyjaśnienia całego bogactwa fenomenów, występujących w świecie oraz zachodzących między nimi interakcji, dlatego woli mówić o ontologicznym monizmie, w myśl którego świat zbudowany jest z jednego podstawowego tworzywa (*stuff*). Różnice, występujące w fenomenach, można wyjaśnić przez odwołanie się do różnych rodzajów struktur, z jakimi mamy w tych przypadkach do czynienia. Za odrzuceniem materialistycznej ontologii opowiada się również wielu filozofów umysłu. Thomas Nagel (2012) argumentuje, że program redukcji zjawisk psychicznych do fizycznych jest niewykonalny, zwłaszcza ze względu na niemożliwość zredukowania jakości subiektywnych (*qualies*) do ich materialnego korelatu, dlatego uważa, że należy porzucić stanowisko materialistyczne na rzecz neutralnego monizmu, zgodnie z którym podstawowe składniki świata przyrody mają cechy zarówno mentalne, jak i fizyczne. Podobną opinię wypowiada David Chalmers (1996), argumentując, że jeśli chcemy uchwycić, czym jest świadomość, musimy porzucić materializm i zwrócić się w kierunku panpsychicznego monizmu. Odrzucenie materialistycznej ontologii sprawia, że dialog stanowiska emergentystycznego z tradycją chrześcijańską staje się możliwy. Skoro emergentyzm stanowi realną propozycję, warto sprawdzić jego związek z chrześcijańską koncepcją stworzenia. W tym właśnie celu

chcemy na nowo przywołać rozwiązania św. Augustyna i sprawdzić, czy korespondują one z teorią emergencji, a ściślej, czy biskup Hippony opowiadał się za emergencją duszy.

3. OGÓLNE RAMY KONCEPCJI STWORZENIA

Kwestia stworzenia była zasadniczo tematem judaizmu, wprowadzonym do filozofii Zachodu przez wiarę chrześcijańską. Św. Augustyn był pierwszym, który rozwinął autentyczną metafizykę stworzenia, która mogła stawić czoła wyzwaniom ze strony myśli greckiej. W ujęciu biskupa Hippony Bóg-Stwórca jest odpowiedzialny zarówno za samo istnienie świata, jak też za wszystko, co w nim jest, i nic nie znajduje się poza Jego stwórczą mocą. W odróżnieniu od Platonskiego Demiurga nie musi zmagać się z oporną materią, gdyż i ta jest Jego stworzeniem. Żaden filozof grecki nie postulował istnienia Stwórcy w tak silnym sensie (McMullin, 2014). Według Augustyna Bóg powołał świat do istnienia z nicości (*ex nihilo*). Choć stwórcze działanie stanowi pojedynczy akt, można wyróżnić w nim dwa etapy. Najpierw stworzył go w pełni, a więc powstają: ziemia, morze, powietrze, ogień, firmament, ciała niebieskie i dusza ludzka. Następnie tworzy świat w zarodku, jako *rationes seminales* (Swieżawski, 2000). Wszelkie gatunki są już z góry, w zarodku stworzone: „Wszystko to bowiem jest już stworzone w źródle swym i założeniowo w układzie swych elementów, a w sprzyjających okolicznościach powstają byty. Tak samo bowiem jak matki są płodem brzemiennie, tak i świat jest brzemienny przyczynami powstawania bytów” (Augustyn, 1996, 133).

Z perspektywy Boga istnieje tylko pojedynczy akt stwórczy, w którym jest zawarta czasowa przemiana wszechświata. Bóg stwarza wszystko i wciąż. Moc stwórcza przejawia się zarówno w początkowym powołaniu do istnienia wszystkich rzeczy, jak i w nieustannym podtrzymywaniu ich w istnieniu, gdy te poddane są rozwojowi. „Tak zatem wierzymy, a jeśli jesteśmy zdolni, rozumiemy również, że Bóg

aż dotąd działa tak, że gdyby jego działanie odebrać rzeczom, zginęłyby (...). Zatem całym stworzeniem kieruje przez utajoną własną moc, dzięki czemu przekształca się ono (...), kiedy rozwija się świat, który w pierwotnym stworzeniu wyszedł w stanie niejako załączkowym (...)" (Augustyn, 1980a, 211-212).

Co ma na myśli św. Augustyn, mówiąc, że wszystko zostało stworzone równocześnie, oraz że w stworzeniu pierwotnym świat pojawił się w stanie załączkowym? Jak taką wizję godzi z biblijnym opisem, który mówi, że Bóg stwarzał świat przez sześć dni? Odpowiedź jest następująca: biblijne „dni” należy rozumieć metaforycznie; czas owych „dni” redukuje się do niepodzielnej chwili tak, iż rzeczy stwarzane „przez” sześć dni, są stworzone równocześnie (Augustyn, 1980a, 191-192). „(...) inaczej Bóg działał przy pierwszym stworzeniu swych dzieł, od czego odpoczął dnia siódmego, a inaczej rządząc nimi, jak to czyni działając aż do chwili obecnej; to znaczy, że wtedy wszystko razem bez przerw czasowych stworzył, obecnie zaś działa zgodnie z prawem czasu (...)" (Augustyn, 1980a, 205).

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia, jak rozumieć drugi opis stworzenia. Za wiarygodne Augustyn uznaje rozwiązanie, w którym dwie perykopy odpowiadają dwom etapom stwarzania; drugi opis odnosi się do fazy, kiedy to poszczególne rodzaje rzeczy zaczęły pojawiać się w czasie. Rozwiązanie to było znane już ojcom aleksandryjskim. Filozof kapadocki, św. Grzegorz z Nyssy, przyjął jeszcze bardziej radykalne stanowisko, twierdząc, że to, co powstało na początku, stanowiło potencjalność dla wszystkiego, co pojawiło się później. „Źródła, przyczyny i potencje wszystkich rzeczy wyłoniły się w jednej chwili. W tym pierwszym impulsie Boskiej woli istoty wszystkich rzeczy zgromadzone były razem (...). Po czym miał miejsce konieczny łańcuch zdarzeń według pewnego porządku” (cytat za: McMullin, 2014, 68). Jak zauważa McMullin, Augustynowi znany był starołaciński tekst, którego chętnie używał, w którym drugi opis stworzenia rozpoczyna się następująco: „To jest księga stworzenia nieba i ziemi. Kiedy został uczyniony dzień, Bóg stworzył niebo i ziemię, i każdą

roślinę zieloną na polu zanim pojawiła się na ziemi” (McMullin, 2014, 69). Potwierdza to hipotezę, że rzeczy były już obecne na początku, choć w sposób potencjalny.

4. DWOJAKI POTENCJAŁ STWORZENIA

Nordlander w przywołanym wyżej artykule zauważa, że Augustyn odwołuje się do potencjalizmu, który posiada dwa wymiary. Istnieje potencjał pierwotny nieuporządkowanej materii (*materia informis*), zaistniałej w pierwotnym akcie stwórczym, oraz potencjalność racji załączkowych (*rationes seminales*). Jak uzasadnia, idea *materia informis* była już obecna w filozoficznym kontekście myśli św. Augustyna, ale szczególnie kształt został jej nadany w koncepcji stworzenia świata *ex nihilo*. Kiedy Bóg stwarzał świat – tłumaczył Augustyn – musiał powołać do istnienia nieuformowaną materię, a następnie nasycił ją formą⁴, ponieważ: „Wszystko, co jest zmienne, kształtuje się z bezkształtności oraz, że nie może zaistnieć materia wszechrzeczy nie tylko stworzonych ale i możliwych bez Boga dającego początek (...)” (Augustyn, 1980a, 123-124). Bezkształtna materia stanowi podłoże wszelkich zmian: „Prawdą jest, że w każdej rzeczy zmiennej winniśmy się domyślać jakiegoś bezkształtnego podłoża, na którym ona przyjmuje kształt i na którym zmienia się i przekształca” (Augustyn, 2004, 363). Chociaż materia na początku nie była jeszcze ukształtowana, nie była też niczym, bo została stworzona. Jest czymś pomiędzy formą a nicością – „nic, a jednak coś” (*nihil aliud*) lub „coś, co istnieje i nie istnieje” (*est non est*) (Augustyn, 2004, 348). Materia posiada więc swój byt – byt potencjalności; jest czymś, dzięki czemu rzeczy mogą przekształcać się z jednych w drugie. Chociaż Augustyn wyróżnia nieuformowaną materię, stanowi ona dla niego pojęcie quasi-logiczne, gdyż materia nigdy nie występuje w czystej

4 Krótki przegląd filozoficznej koncepcji nieuformowanej materii można odnaleźć w: Fleteren, 1999.

postaci, ale zawsze w określonej formie. Bóg natychmiast nadaje jej kształt w akcie stworzenia: „Niechaj Cię chwałą dzieła Twe (...). Ty je stworzyłeś – stworzyłeś je z niczego, a nie z Twojej substancji ani z jakiegokolwiek tworzywa nie stworzonego przez Ciebie, już przedtem istniejącego, lecz z materii, której stworzenie przez Ciebie było zbieżne z ukształtowaniem z niej rzeczy: nie upłynął bowiem żaden czas przed wyposażeniem tej bezkształtnej materii w formę. Czym innym jest materia nieba i ziemi, czym innym jest ich forma. Materię stworzyłeś zupełnie z niczego, a kształt świata uczyniłeś z tej bezkształtnej materii. Ale jedno i drugie uczyniłeś tym samym aktem – pomiędzy powstaniem materii a nadaniem jej formy nie było żadnego czasu” (Augustyn, 2004, 421-422). *Materia informis* spełnia u Augustyna dwie funkcje: po pierwsze, pozwala zrozumieć pierwsze wersety *Księgi Rodzaju*, w myśl których Bóg stworzył najpierw to, co „beżładne i puste”, a po drugie – wyjaśnia zmienność rzeczy (Nordlander, 2019).

Obok nieuformowanej materii istnieje jeszcze drugie odniesienie do potencjonalności, tym razem związane z *rationes seminales*. Czym są przyczyny załączkowe? Nie poznajemy ich na drodze poznania zmysłowego, natomiast wnioskujemy o nich, że istnieje w naturze pewna ukryta moc, przez którą ujawniają się utajone formy (Augustyn, 1980a). Przyczyny załączkowe porównuje Augustyn do nasienia, ale dostrzega pewną różnicę: „Podobieństwo do nasienia w tej sprawie coś niecoś pomaga, ze względu na to, że w nich zawarta jest przyszła forma; jednak przed wszelkimi widzialnymi załączkami istnieją owe przyczyny” (Augustyn, 1980a, 220). Byty, które pojawiły się w świecie, istniały najpierw w racjach załączkowych: „Podobnie jak w ziarnku niewidzialne razem było wszystko, co z czasem wyrosło w drzewo, tak też należy sądzić i o świecie, kiedy Bóg wszystko jednocześnie stworzył; że miał on wszystko, co w nim wraz z czasem zostało dokonane, kiedy uczyniony został dzień; nie tylko niebo wraz z słońcem, księżycem, gwiazdami (...), ale również to, co wydaje woda i ziemia potencjalnie oraz przyczynowo – zanim w czasie rozwiną się tak,

jak je znamy w tych dziełach, które Bóg aż dotąd spełnia” (Augustyn, 1980a, 214). Zgodnie z tą interpretacją w pierwotnym akcie stworzenia Bóg wszystko powołał do istnienia jednocześnie, ale nie wszystko od razu pojawiło się w gotowej postaci; niektóre byty zostały stworzone w zarodkach, co oznacza, że do pełnej postaci mogą rozwinąć się dopiero wtedy, gdy zaistnieją ku temu sprzyjające warunki. Pierwotne założenie świata było początkiem jego rozwoju.

Czy jednak przyczyna załączkowa jest wystarczająca, aby w odpowiednich warunkach wydać z siebie nowy rodzaj? Odpowiedź Augustyna nie jest jednoznaczna. Twierdzi, że przyczyny załączkowe posiadają dwojaką potencjalność: mogą powodować naturalny, powolny wzrost, który prowadzi do dojrzałości, lub dostarczać Bogu możliwości dla cudownego, nadnaturalnego działania, prowadzącego do powstania dojrzałej formy (Augustyn, 1980a). Jeśli jednak Bóg tworzy obecnie w sposób nadnaturalny nową formę, na przykład ciało człowieka, nie dokonuje tego *ex nihilo*, jak było w przypadku pierwszego stworzenia, lecz posługuje się ziemią, która stanowi część pierwotnego stworzenia, wykorzystując jej przyczynowe potencjalności. Augustyn nie rozstrzyga, którym rozwiązaniem posługuje się Bóg. Zgodnie ze swoją mądrością Stwórcy może osiągnąć zamierzony cel na drodze naturalnej lub dzięki ponadnaturalnemu działaniu (McMullin, 2014).

W tym miejscu warto zauważyć, że rozwiązania, przedstawione przez św. Augustyna, rozpatrywane z perspektywy współczesnego obrazu świata, kreślonego przez nauki przyrodnicze, są bardzo cenne. Augustyn przedstawia model, w którym mogą zostać uzgodnione ze sobą wyobrażenia, dotyczące stworzenia i ewolucji. Po raz pierwszy zostały wyraźnie zarysowane te dwa sposoby działania Boga. Biskup Hippony doskonale zdawał sobie sprawę, że Stwórcy mógł powołać do istnienia poszczególne formy w jeden z dwóch sposobów: bądź przy pomocy cudownej interwencji, bądź wykorzystując porządek naturalny i potencjał, jaki w nim zawarł. Nie próbował decydować się na którąś z tych możliwości. Chciał jedynie dać do zrozumienia,

że Pismo święte jest otwarte zarówno na pierwszą, jak i na drugą interpretację (McMullin, 2014).

5. STWORZENIE CZŁOWIEKA

Należy zbadać, jaką rolę odgrywają przyczyny załączkowe w kontekście powstania form żywych, w szczególności człowieka z jego wymiarem duchowym. Jak wykazuje Nordlander⁵, dla św. Augustyna racje załączkowe stanowią klucz do odczytania opisu stworzenia, w którym padają słowa: „Ziemia wydała trawę (...)” (Rdz 1,11). W jego rozumieniu ziemia otrzymała moc wydania z siebie nie tylko roślinności, ale wszystkich gatunków istot żywych: „W niej bowiem niejako w korzeniach czasów, że tak się wyrażę, było stworzone to, co w czasie miało zaistnieć (...)” (Augustyn, 1980a, 199). W konsekwencji oznacza to, że wtedy powstał również człowiek. Wyrażenie: „Uczylił ich mężczyzną i kobietą” (Rdz 1,27-28), oznacza, że Bóg umieścił ich w głębi potencjalności wszechświata: „(...) niejako w nasieniu przyznanemu światu, kiedy wszystko razem stworzył (...). Z tego właśnie wszystko powstaje w odpowiednim dla każdego czasie w ciągu wieków; obecnie zaś zgodnie z działaniem w czasie, które trwa aż dotąd. Wypadało więc, by w odpowiednim czasie powstał Adam z mułu ziemi (...)” (Augustyn, 1980a, 218-219). Augustyn ostatecznie dochodzi do wniosku, że człowiek, podobnie jak inne istoty żywe, musi posiadać podwójne stworzenie: raz niewidzialne, potencjalne, we własnych przyczynach (*inuisibiliter, potentialiter, causaliter*), a następnie w strumieniu czasu (*facta*). „Wtedy też uczyniony został człowiek, mężczyzna i kobieta; zatem i wtedy i później (...). Zapyta mnie ktoś: w jaki sposób później? Odpowiem: widzialnie; tak jak znany jest nam kształt ludzkiej budowy (...). Lecz ktoś zapyta: a jak wtedy? Odpowiem: niewidzialnie, potencjalnie, przyczynowo;

5 Poniższy rozdział jest relacją analiz i wniosków dokonanych przez A. Nordlandera w przywołanym uprzednio artykule.

jak powstają rzeczy, które będą, ale jeszcze nie są” (Augustyn, 1980a, 219).

Augustyn mówi o nasionach analogicznie – nie wyobraża ich sobie jako materialnych nasion zakopanych w ziemi, ale jako bardzo subtelną siłę przyczynową. Bóg stworzył świat w taki sposób, że posiada w sobie moc „tworzenia życia”, w tym także życia ludzkiego, choć sam woli używać wyrażenia „rozwijać” niż „stwarzać”, prerogatywę kreacji pozostawiając Bogu. Czy Augustyn okazuje się być prekursorem emergentyzmu, skoro twierdzi, że cały człowiek wraz ze swym wymiarem duchowym był potencjalnie zawarty w „pierwotnej materii”, obdarzonej wielkim bogactwem potencjalności? Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Nordlander zauważa, że Augustyn nie przyjmuje, iż ludzka dusza wyłoniła się z przyczyn nasiennych, jak inne formy życia. Jego dualistyczna antropologia sugeruje, że z przyczyn załączkowych mogło powstać jedynie ludzkie ciało, podczas gdy dusza została stworzona inaczej i później, a następnie „włana” w ciało, zgodnie z tekstem z *Księgi Rodzaju*, iż Bóg tchnął w nie „dech życia”. Godny odnotowania jest fakt, że Augustyn wyklucza możliwość wyłonienia się duszy na drodze naturalnego rozwoju przyrody. Nie uznaje, że jej powstanie jest efektem naturalnych sił, charakteryzujących stworzony świat. Oznacza to, że *materia informis*, która zawiera w sobie potencjał życia wegetatywnego i zmysłowego, nie jest macierzą ludzkiej duszy. Chociaż taka materia jest wyposażona w potencjał rozwojowy, to nie jest to potencjalność absolutna, gdyż to, co może z niej powstać, nie sięga poziomu ducha. Innymi słowy, kiedy Augustyn prezentuje bardzo sugestywną interpretację stworzenia jako potencjalnego rozwoju, w którym życie wegetatywne i zmysłowe jest właściwe naturze stworzonej w zarodku, życie umysłowe i życie duszy są wykluczone z tej dynamicznej ontologii.

Można postawić pytanie: czy jest to ostateczna odpowiedź Augustyna? A może dopuszcza inne rozwiązania, albo: czy zachowując podstawowy schemat stworzenia, możliwe jest takie przekształcenie potencjalizmu, by zawierał dziedzinę ducha, a tym samym przez swą

spójność z naukami przyrodniczymi stał się atrakcyjny dla chrześcijańskiej antropologii? Nordlander uważa, że odpowiedź na te pytania jest pozytywna. Jego zdaniem należy zakwestionować pierwotny dualizm między materialnym ciałem a niematerialną duszą. Uznaje, że takie posunięcie jest motywowane przez punkt widzenia samego Augustyna. To właśnie w siódmej księdze *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju* jesteśmy świadkami największych zmagañ św. Augustyna z pytaniem o duszę, zmagañ, które poprzedza szczególnie akt pokory: „Dalszą bardzo trudną sprawą jest zagadnienie duszy, nad czym wielu napracowało się, pozostawiając i nam sporo do zrobienia. Nie wiem dlaczego, czy dlatego, że nie mogłem czytać wszystkiego, co inni na ten temat napisali (...), czy też dlatego, że sprawa jest tego rodzaju, że nawet ci, którzy ją poprawnie rozwiązali, niełatwo mogą być rozumiani przez takich jak ja, ale muszę wyznać, że nikt mnie jeszcze nie przekonał o tym, iż tak dobrze rozumiem zagadnienie duszy, żebym mógł sądzić, iż już niczego więcej nie należy szukać. Nie wiem też, czy obecnie również znalazłem i ustaliłem coś pewnego” (Augustyn, 1980a, 234). Nordlander zauważa, że Augustyn pyta najpierw: z czego zbudowana jest dusza ludzka? Odrzuca pogląd, że jest ona częścią Boga, jak też nie zgadza się na materializm, w myśl którego dusza jest zbudowana z czterech elementów, bądź mieszanki tych elementów. „Albowiem jest rzeczą możliwą do przyjęcia, że każde ciało może się przemienić w każde inne; ale jest absurdem wierzyć, że jakieś ciało może przemienić się w duszę” (Augustyn, 1980a, 245). Pozostają więc dwie inne opcje: albo dusza powstaje z jakiegoś „duchowej materii” (*spiritualis materiae*), albo z niczego (*ex nihilo*).

Zgodnie z pierwszą sugestią musiałby istnieć jakiś odpowiedni „materiał duchowy”, który byłby potencjalnie zdolny do utworzenia z siebie duszy. „(...) podobnie być może i dusza, zanim stała się taką w swojej istocie, dzięki której nazywa się duszą, której pięknem jest cnota, a brzydotą wada, mogła również posiadać jakąś materię duchową stosownie do jej rodzaju, materię, która jeszcze nie byłaby duszą, podobnie jak ziemia, z której zostało uczynione ciało. Była

już czymś, choć nie była ciałem” (Augustyn, 1980a, 238). Zgodnie z drugą sugestią dusza powstała *ex nihilo* w pierwszym akcie stworzenia i została przechowana wśród dzieł Bożych. „(...) czy owa istota zwana duszą, a której przedtem nie było, została stworzona z nicości i jakoby owo samo tchnienie jego powstało nie z jakiejś podległej mu substancji (...), ale w ogóle z niczego wtedy powstało tchnienie, kiedy zechciał Bóg i przez to samo dusza ludzka została stworzona” (Augustyn, 1980a, 237). Nordlander zauważa, że obydwie opcje rodzą nowe pytania w schemacie heurystycznym Augustyna. Rozwiązanie mówiące, że istnieje jakiś „duchowy materiał”, stworzony w pierwotnym założeniu świata, który mógłby służyć jako *rationes seminales* dla później powstałej duszy, wydaje się Augustynowi dziwne. Pomijając fakt, że materiał ten byłby swego rodzaju „pojemnikiem”, przechowującym duszę, główną trudność widzi w tym, że taki materiał nie jest wskazany w tekście biblijnym. Odrzuca więc tę hipotezę. Pozostaje druga możliwość, że Bóg uczynił duszę *ex nihilo*, ale i to rozwiązanie posiada własne problemy hermeneutyczne. Augustyn rozumie drugą opowieść o stworzeniu, w której Bóg formułuje człowieka z prochu ziemi, jako odnoszącą się do czasowego rozwoju tego, co *ex nihilo* zostało stworzone „u korzenia czasów”, o czym traktuje pierwszy opis stworzenia. A skoro już w pierwszym opowiadaniu człowiek jest nazwany „obrazem Boga”, dla Augustyna oznacza to, że już wtedy człowiek musiał posiadać duszę. Dusza więc została stworzona *ex nihilo* w gotowej formie. Zostaje więc zmuszony do przyjęcia, iż człowiek został stworzony dnia szóstego w taki sposób, że „(...) racja przyczynowa ciała ludzkiego była w elementach świata, dusza zaś została stworzona bezpośrednio; (...) dusza stworzona utajona była wśród dzieł Bożych, dopóki w odpowiednim czasie nie tchnął jej, albo też nie dmuchnął w utworzone z mułu ciało” (Augustyn, 1980a, 248). Bóg stwarza więc duszę *ex nihilo* w pełni uformowaną, aby w odpowiednim czasie tchnąć ją do ciała ukształtowanego z materii.

W tak zarysowanym scenariuszu Nordlander dostrzega niekonsekwencję. Cała hermeneutyka Augustyna opiera się na idei

potencjalności, zawartej w stworzeniu, dzięki istnieniu przyczyn załączkowych. Odseparowanie duszy od tak przyjętego scenariusza i twierdzenie, iż została ona stworzona na początku, w gotowej postaci i przechowana, kłóci się z podstawowym schematem. Ponadto rozwiązanie takie generuje dalsze problemy: dlaczego dusza, „przechowywana wśród dzieł Bożych”, chciałaby łączyć się z ciałem? Aby ocalić swą teorię, Augustyn sugeruje, że być może dusza została stworzona z naturalną skłonnością swej woli do władania swoim ciałem (Augustyn, 1980a). Chociaż preferuje to rozwiązanie, nie jest z niego zadowolony, a zawiła siódma księga *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju* kończy się ponownie otwarciem na możliwość formowania się duszy z pierwotnie utworzonego „materiału duchowego”, w sposób równoległy do formowania się ciała z materii cielesnej (Augustyn, 1980a). Cały czas widać więc u Augustyna zmaganie i niemożność konkluzyjnego rozwiązania problemu pochodzenia duszy. Argumenty są zbyt wymyślne w odniesieniu do podstawowego schematu i zdaje się, że Augustyn jest tego świadomy. Imponująca jest gotowość do zadawania trudnych pytań i otwartość na rozważanie odmiennych rozwiązań. W opinii Nordlandlera dokonanie pewnych korekt w drugoplanowych aspektach teorii stworzenia, z zachowaniem niezwykle cennego, podstawowego schematu interpretacyjnego, wyróżniającego stworzenie wszystkich bytów na początku i ich stopniowe wyłanianie się w czasie, stanowi właściwą odpowiedź na problem powstania ludzkiej duszy.

6. RADYKALNY POTENCJALIZM

Przypomnijmy, że Augustyn doszedł do następującego przekonania: skoro dusza nie jest w żaden sposób cielesna, to musi być utworzona z materii duchowej lub stworzona przez Boga *ex nihilo*, zanim połączy się ciałem. Czy te odpowiedzi wyczerpują wszelkie propozycje

biskupa Hippony? Nordlander zauważa⁶, że w Augustynowej koncepcji stworzenia istnieje jeszcze pewna cenna myśl, którą warto teraz zauważyć i wprowadzić do dyskusji. Chodzi mianowicie o inne rozumienie *materia informis*, do którego odwoływał się około 393 roku w dziele pt.: *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*. W rozumieniu tym *materia informis* obejmuje zarówno to, co duchowe, jak i to, co cielesne. Komentując pierwszy werset *Księgi Rodzaju*, Augustyn stwierdza: „Można też uważać, że niebo i ziemia zostało użyte dla określenia całego stworzenia, ażeby i to widzialne eteryczne sklepienie było nazwane niebem tak jak i owo niewidzialne stworzenie najwznioślejszych potęg” (Augustyn, 1980b, 86). Jak zauważa Nordlander, wyrażenie „niebo i ziemia”, które zawierają świat widzialny i niewidzialny (świat anielski oraz duszę ludzką), odnosi się do jednego podstawowego materiału – *vero materiae*. Augustyn pisze: „Natomiast sama materia jak gdyby zarodek nieba i ziemi, została nazwana niebem i ziemią. I niebo i ziemia jako stan bezładu i zmieszania są zdolne do przyjęcia form od Boga Stwórcy” (Augustyn, 1980b, 87). Nordlander twierdzi, że najwyraźniej w tym czasie Augustyn pojmował pierwotną materię jako jedno, wspólne, podstawowe tworzywo, z którego powstało wszelkie stworzenie, zarówno duchowe, jak i cielesne. Potwierdza jeszcze inny fragment: „(...) to, co nazywane jest niebem i ziemią, było jakąś bezładną materią, z której świat, składający się przede wszystkim z dwóch największych części, mianowicie nieba i ziemi, został stworzony dzięki wyodrębnieniu elementów i przybraniu formy” (Augustyn, 1980b, 87). Podobną uwagę czyni Augustyn w dziele *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, napisanym w latach 388–389, gdzie omawia fragment z *Księgi Rodzaju* 1,6–8, w którym jest mowa o oddzielaniu wód dolnych i górnych. Uznaje, że woda, nad którą unosił się Duch, oznacza bezkształtność podstawowego materiału, z którego wszystko powstało. Jest dla niego oczywiste, że oddzielenie wód górnych od

6 W rozdziale tym nadal prezentuję analizy Nordlandera z przywołanego artykułu.

dolnych w dniu drugim oznacza oddzielenie materii rzeczy widzialnych od materii rzeczy niewidzialnych (Augustyn, 1980c). W drugim dniu nastąpiło zróżnicowanie się tego, co pierwotnie było zjednoczone. Oznacza to, że *materia informis*, stworzona przez Boga *ex nihilo* i oznaczona w *Księdze Rodzaju* przez „niebo i ziemię”, była tym, z czego powstała zarówno dusza i ciało.

Nordlander zauważa, że pomiędzy tymi wczesnymi dziełami, a *Komentarzem słownym do Księgi Rodzaju*, leżą *Wyznania*, spisane około 397 roku, które domagają się uważnej lektury w kontekście badanej przez nas kwestii. W dziele tym Augustyn występuje z przekonaniem, że Bóg stworzył *ex nihilo* dwa rodzaje materii: duchową i cielesną. „Z niczego więc stworzyłeś niebo nad niebiosami i ziemię – dwie różne dziedziny: jedną blisko Ciebie, druga bliską nicości; jedną, którą tylko Ty przerastasz, i drugą, od której niczego niższego nie ma” (Augustyn, 2004, 348). „Uczyniłeś na początku – zanim się jakiegokolwiek dni zaczęły – niebo i ziemię, owe dwa byty (...)” (Augustyn, 2004, 353). „Wnioskuje, że mówi się tu o owym niebie nad niebiosami, niebie intelektualnym, gdzie umysł poznaje wszystko od razu – jak się rzekło – poznaje wszystko naraz, bez żadnej kolejności czasowej. Ziemia zaś oznacza ową materię niewidzialną i nieukształtowaną, też nie podlegającą żadnej kolejności czasowej, będącej zawsze zmianą czegoś w coś innego, gdzie nie ma kształtu, nie może też być zmiany czegokolwiek w cokolwiek innego. Te dwa byty: jeden na samym początku ukształtowany, a drugi do głębi bezkształtny; niebo, lecz nie to ziemskie, ale niebo nad niebiosami, i ziemię, ale ziemię niewidzialną i nieukształtowaną – dwa te byty, jak sędzę, wymienia Twoje Pismo Święte, nie umieszczając ich stworzenia w obrębie dni, gdy głosi: »Na początku uczynił Bóg niebo i ziemię«” (Augustyn, 2004, 354). Słowa te brzmią jednoznacznie, jednak w dalszej części *Wyznań* Augustyn pisze: „Lecz pośród tylu zgodnych z prawdą znaczeń, jakie w tych słowach badacze odczytują, któż z nas może z taką pewnością wybrać jedno, aby rzec: »To właśnie, a nie co innego chciał w swej opowieści wyrazić Mojżesz«? (...) Przecież nie mogę wejrzeć do jego umysłu

i określić intencji jego w tym zdaniu (...). Nie można tego wykluczyć, że pisząc: »na początku« – myślał o początku aktu stworzenia, a słowami »niebo i ziemia« mógł nazwać w tym miejscu nie jakąkolwiek naturę już ukształtowaną i skończoną, czy to duchową, czy cielesną, lecz obie razem w stanie początkowym i jeszcze nieukształtowanym. Widzę przecież, że różne znaczenia, jakie w tych słowach dałoby się odczytać, mogą być prawdziwe» (Augustyn, 2004, 368). Zdaniem Nordlandera hermeneutyczna otwartość św. Augustyna dopuszcza więc, obok dualistycznej, monistyczną interpretację, spójną z wczesnymi pismami, zgodnie z którą istnieje tylko jedna, pierwotna, nieuformowana materia, w której uczestniczą byty widzialne i niewidzialne, dusza i ciało. Dyskusja nad słowami „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” zajmuje w *Wyznaniach* kilka stron, co zaświadcza, że Augustyn autentycznie się z tym problemem zmagał.

Powyższy przegląd ujawnia, że w dziełach Augustyna istnieje hermeneutyczna alternatywa dla dualizmu, mianowicie: widzenie wymiaru cielesnego i duchowego w człowieku, jako pochodzących z jednego i tego samego *confusus*. Na podstawie rozwiązań, dopuszczonych przez Augustyna, Nordlander stawia następującą tezę: jeśli pierwotna, nieuformowana materia zawiera potencjał form zarówno duchowych, jak i cielesnych, to zamiast rozróżniać między tym, co duchowe i tym, co cielesne, lepiej iść w kierunku koncepcji jedności wszystkich stworzonych istot, która jest zakorzeniona w absolutnej potencjonalności, wykreowanej *ex nihilo*. Takie rozwiązanie, choć wykracza poza Augustynowe rozwiązania antropologiczne, jest spójne z głównymi ramami jego koncepcji stworzenia, a ponadto rozwiązuje napięcia i kontrowersje wewnątrz jego antropologii. Jedną z nich jest niekonsekwencja w dokonanym rozróżnieniu między „cielesną” i „duchową” *materia informis*. Rozróżnienie takie jest niezgodne z samą ideą nieuformowanej materii, bo jeśli pierwotna materia jest rzeczywiście nieuformowana, to jaki sens ma podział na dwa podstawowe typy. Takie oddzielenie zakłada poważne ograniczenia. Jeśli pojęcie nieuformowanej materii ma posiadać sens, to nie może

być ona słabo lub nieznacznie ukształtowana, ale należy ją rozumieć jako czystą potencjalność. Nordlander zaznacza, że do takiego przekonania dochodzi sam Augustyn, który w *Wyznaniach* stawia sobie zarzut: „To, co bezkształtne, pojmowałem nie jako coś, czemu brak jest wszelkiego kształtu (...). Wprawdzie zdrowy rozum mi podszeptował, że jeśli chcę sobie wyobrazić coś rzeczywiście bezkształtnego, muszę temu odjąć wszelkie ślady jakiegokolwiek kształtu; lecz nie mogłem sobie czegokolwiek tak zupełnie bezkształtnego wyobrazić” (Augustyn, 2004, 346-47). Nordlander twierdzi, że chociaż Augustyn postuluje istnienie materii nieuformowanej jako czyste potencjalności, niestety nie rozwija jej rozumienia, natomiast jeśli pojęcie *materia informis* ma być naprawdę radykalne, to należy ją pojmować jako taką, z której Bóg wszystko stwarza. Jeśli nieuformowana materia ma stanowić *capax formarum omnium*, różnice wszelkiego rodzaju, dostrzegalne w stworzeniu, powinny być postrzegane jako z niej się wywodzące. Prawdopodobnie takie rozumienie *materia informis* pomogłoby św. Augustynowi przełamać niepewność w kwestii stworzenia duszy i zasugerowało bardziej satysfakcjonujące rozwiązanie. Przeniosłoby nas ono tym samym do współczesnej filozofii umysłu, bo jeśli nieuformowana materia może być rozumiana jako jednolite źródło wszystkiego, co ukształtowane, to możliwy staje się scenariusz, w którym cały człowiek, w swym wymiarze cielesnym i duchowym, powstaje na drodze ewolucji przez emergencję nowych cech specyficznie ludzkich. Sugerowana przez Nordlandera interpretacja stanowiska Augustyna mogłaby brzmieć następująco: na początku Bóg stworzył bezkształtny potencjał wszystkich rzeczy *ex nihilo* i zasiał w nim różne wymiary istnienia; tak wykreowana *materia informis* zawierała różnorakie możliwości, które dochodzą do głosu w czasie, a jedną z nich jest człowiek, który swym wymiarem duchowym urzeczywistni w sobie obraz Boga. Rozwiązanie to nie jest ani materialistyczne, ani panpsychistyczne, gdyż podstawowe „tworzywo świata” nie jest ani materią, ani duchem, lecz wspólną dla nich podstawą. Rozstrzygnięcie to zdaje się być bliskie neutralnemu

monizmowi, do którego odwołuje się w jednej ze swych wersji współczesna filozofia umysłu.

Jednak i to wyjście, jak zauważa Nordlander, pozostawia pewne trudności. Jeśli nawet uzna się pierwotną jednorodność materii nieuformowanej, trzeba przyjąć, że na pewnym etapie rozwoju dusza pojawiła się po raz pierwszy. A skoro ewolucja zaświadcza, że najpierw powstało to, co cielesne, a później to, co duchowe, stanowisko takie należałoby uznać za materialistyczne, gdyż duch wyłania się z materii. W świetle tego nie wydaje się, by Augustyn mógł rozwiązać swoje trudności poprzez zradykalizowanie pojęcia materii nieuformowanej. Czy jednak wniosek ten nie jest przedwczesny? Odpowiedź Nordlandera jest następująca: Augustyn przypisuje nieuformowanej materii podwójną funkcję; rola *materia informis* nie ogranicza się do początkowej fazy, w której wyłania się świat ciał, ale rozciąga się również na chwilę obecną, gdzie nieuformowana materia nadal kontynuuje podtrzymywanie bogactwa form i jakości. Stąd dusza nie jest epifenomenem materii, ale jest pochodną *materia informis*, która zawiera w sobie potencjalności zarówno dla powstania ciała, jak i duszy. Nieuformowana materia w pewnym sensie łączy początek i rozwój stworzenia, a to z kolei sugeruje, że tradycyjny podział człowieka na dwie substancje, duchową i cielesną, jest zbyt ostry, gdyż w rzeczywistości granica między nimi zamazuje się w *materia informis*. Zatem, biorąc pod uwagę powyższe ramy interpretacyjne, można przyjąć, że nośnikiem, umożliwiającym powstanie duszy, jest materia cielesna, ale tylko dlatego, że stanowi ona konkretne uformowanie głębszych możliwości, tkwiących w *materia informis*. Jak twierdzi Nordlander, rozwiązanie to stanowi nieortodoksyjne odczytanie schematu św. Augustyna, wykraczające poza jego antropologię, ale zgodne jego hermeneutyką kreacji (Nordlander, 2019).

7. ZAKOŃCZENIE

Celem artykułu było przedstawienie analiz treści pism św. Augustyna, dokonanych przez Andreeasa Nordlandera w kwestii stworzenia duszy ludzkiej. Badaniu towarzyszyło pytanie, czy w pismach biskupa Hippony można odnaleźć treści, które wskazują na duchowy wymiar człowieka, powstały na skutek naturalnego procesu rozwoju przyrody, bez konieczności odwołania się do bezpośredniej interwencji Stwórcy w naturalne procesy przyrodnicze. A zatem, czy św. Augustyna można uznać za prekursora emergentyzmu? Czy jego stanowisko dopuszcza możliwość, że we wszechświecie miała miejsce emergencja duszy?

Analiza tekstów, dokonana przez Nordlandera, doprowadza nas do następujących wniosków. Zgodnie z ogólnym schematem, zaproponowanym przez biskupa Hippony, Bóg stworzył świat *ex nihilo*, zaś w akcie tym można dostrzec dwa momenty: stworzenie wszystkiego w pełni, a następnie w zarodku, jako *rationes seminales*. Rozwój świata w czasie sprawia, że kiedy zaistnieją odpowiednie warunki, byty w zarodku przekształcają się w formę postrzegalną zmysłowo. Taki scenariusz jest spójny z ewolucyjną wizją wszechświata, kreśloną przez emergentystów. Pierwotne „tworzywo” wszechświata podlega nieustannemu rozwojowi, wskutek czego powstają coraz bardziej złożone struktury, z których wyłaniają się nowe własności, formy, oddziaływania, a jedną z nich jest człowiek. W obydwu scenariuszach, Augustynowym i emergentystycznym, wszelkie byty znane ze świata przyrody są obecne w świecie od początku, choć w sposób potencjalny. Wśród dzieł znajduje się także człowiek, którego Bóg umieścił w głębi potencjalności stworzenia.

Dla św. Augustyna problematycznym pozostaje stworzenie duszy. W niektórych pismach wyklucza możliwość powstania duszy ludzkiej na drodze naturalnego rozwoju przyrody – w taki sposób mogło powstać jedynie ciało człowieka. W jaki więc sposób powstała dusza? Rozważa dwie podstawowe alternatywy: albo dusza powstaje z jakiejś

duchowej materii i jest przechowywana aż do momentu „włania” jej w ciało, albo jest stworzona *ex nihilo* przed złączeniem się z ciałem. Obydwie propozycje pozostawiają pewne trudności. Dziwna wydaje się mu hipoteza, odwołująca się do duchowego materiału, choćby dlatego, że nie jest on wspomniany w tekstach biblijnych. Bezpośrednie stworzenie duszy również jest problematyczne, gdyż podstawowy schemat stworzenia opiera się na potencjonalności. Dlaczego stworzenie duszy miałyby dokonywać się oddzielnym aktem? Okazuje się, że napięcia, istniejące wewnątrz antropologii Augustyna, mogą zostać przezwyciężone. Możliwe rozwiązanie przedstawia Nordlander, który zachęca do bardziej radykalnego odczytania idei potencjalizmu, zawartej w pismach biskupa Hippony. Można bowiem przyjąć, że to, co duchowe i to, co cielesne jest przejawem tworzywa bardziej pierwotnego. Zresztą ślady takiego rozwiązania znajdujemy u samego Augustyna. W *Niedokończonym komentarzu słownym do Księgi Rodzaju* nieuformowana materia obejmuje świat widzialny i niewidzialny, wymiar duchowy i cielesny. Podobne uwagi można odnaleźć w *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju* oraz w *Wyznaniach*. Koncepcja bardziej radykalnego potencjalizmu wygląda następująco: Bóg stwarza absolutną potencjalność *ex nihilo*, zaś z niej wyłaniają się istoty duchowe i cielesne. *Materia informis* stanowi *capax formarum omnium*. Takie rozwiązanie wykracza poza Augustynowe rozwiązania antropologiczne, ale jest spójne z głównymi ramami jego koncepcji stworzenia. Przyjęcie powyższego scenariusza z jednej strony rozwiązuje napięcia wewnątrz antropologii, których Augustyn był świadomy, a z drugiej otwiera nas na nauki przyrodnicze, bo jeśli nieuformowana materia stanowi jednolite źródło wszystkiego, co istnieje we wszechświecie, to możliwe staje się, że człowiek rozwija się z tego materiału na drodze ewolucji, w której dochodzi do emergencji cech specyficznie ludzkich, w tym duchowych. Nowe odczytanie stanowiska św. Augustyna pozwala wyjść daleko poza zarówno rozwiązania materializmu, jak i generującego problemy dualizmu. Między tymi dwiema wydeptanymi ścieżkami

ontologicznymi otwiera się trzecia, bardziej obiecująca, droga emergentyzmu, który jest konceptualnie spójny z bardziej radykalnym potencjalizmem.

Czy więc św. Augustyn był emergentystą? Czy opowiadał się za emergencją duszy? Nie jest możliwa jednoznaczna odpowiedź na to pytanie. Augustyn napisał kilka komentarzy do biblijnego opisu stworzenia, a zdarzało się, że nawet w jednym rozwijał kilka alternatywnych rozwiązań danego problemu. Charakteryzowała go niezwykła żywotność myśli i hermeneutyczna otwartość na odmienne rozwiązania. Niemniej wśród rozważanych scenariuszy znajduje się i ten, który dopuszcza możliwość, iż cały człowiek, z duszą i ciałem, powstaje wskutek rozwoju przyrody. Jeśli nawet myśl ta nie jest przez niego do końca sformułowana i jasno wyrażona, można uznać, że w jednym z zaproponowanych ujęć dusza wyłania się w procesie przekształcania wszechświata z potencjalności, tkwiącej w *materia informis*. W tym sensie Augustyna można określić mianem emergentysty. Ten „Augustyński emergentyzm”, łączący w sobie ewolucję i stworzenie duszy, może stanowić cenny wkład w dialog między naukami przyrodniczymi a chrześcijańską filozofią człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn. (1980a). *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*. W *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom* (seria *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, tom XXV) (113-382). Wydawnictwo ATK.
- Augustyn. (1980b). *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*. W *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom* (seria *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, tom XXV) (83-112). Wydawnictwo ATK.
- Augustyn. (1980c). *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*. W *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom* (seria *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, tom XXV) (21-82). Wydawnictwo ATK.
- Augustyn. (1996). *O Trójcy Świętej*. Znak.
- Augustyn. (2004). *Wyznania*. Znak.

- Chalmers, D. (1996). *Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.
- Clayton, P. (2008). *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness*. Oxford University Press.
- Davies, P. (2014). *Kosmiczny projekt*. Copernicus Center Press.
- Deacon, T.W. (2013). *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*. W.W. Norton.
- Fleteren, F. van. (1999). *Matter*. W A.D. Fitzgerald (red.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia* (547-549). W.B. Eerdmans.
- Maziarka, T. (2013). Idea emergencji – zarys ogólny. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 52, 131-177.
- McGrath, A. (2009). *Fine-Tuned Universe*. Westminster John Knox Press.
- McMullin, E. (2014). *Ewolucja i stworzenie*. Copernicus Center Press.
- Nagel, T. (2012). *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford University Press.
- Nordlander, A. (2019). The Emergence of Soul: Retrieving Augustine's Potentialism for Contemporary Theological Anthropology. *Modern Theology*, 35, 122-137.
- Popper, K., Eccles, J. (1977). *The Self and Its Brain*. Springer.
- Swieżawski, S. (2000). *Historia filozofii. Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tomasz z Akwinu. (1981). *Suma teologiczna, I, q. 103–119, t. 8: Rzeczy Boże*. Veritas.

THE EMERGENCE OF THE SOUL. ANDREAS NORDLANDER'S READING OF ST. AUGUSTINE'S POTENTIALISM AND THE QUESTION OF THE CREATION OF THE HUMAN SOUL IN AN EVOLVING UNIVERSE

Abstract. This article takes up the question of the creation of the human soul in the context of evolution, using St. Augustine's interpretive framework. The Bishop of Hippo advocates the gradual emergence of the world and its wealth of things from the potentialities contained in *materia informis* and *rationes seminales* created ex nihilo. Such a vision of the development of nature fits very well with the evolutionary picture of the world drawn by the natural sciences, which reveals the emergence of new phenomena as a result of the formation of increasingly complex structures. The creation of the human soul calls for detailed consideration. Augustine's classical solution says that only the human body could have been created by natural development, while the soul was brought into existence by a separate act and then "poured" into the body. From a naturalistic point of view, this solution faces some difficulties. However, it turns out that they can be avoided with the heuristic tools provided by Augustine, and that it is possible to conceive of a scenario in which the whole

human being with soul and body comes into existence through evolution. Although this solution involves going beyond the framework of St. Augustine's anthropology, it is entirely consistent with his idea of potentialism. This more radical potentialism, which is consistent with the natural sciences, defuses the tensions within Bishop's anthropology and at the same time makes a valuable contribution to the dialogue between science and religion.

Keywords: creation; evolution; soul creation; soul; emergentism; potentialism: Augustine of Hippo; Andreas Nordlander

TOMASZ MAZIARKA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
(The Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1611-9642>

tomasz.maziarka@upjp2.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.15



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

Zgłoszono: 15/03/2024. Zrecenzowano: 13/06/2024. Zaakceptowano do publikacji: 17/09/2024.

MAREK ŁAGOSZ

SPÓJNOŚĆ TEZY O SUPERWENIENCJI Z KONCEPCJĄ PIERWOTNOŚCI SUBSTANCJI DUCHOWEJ ORAZ POZAMATERIALNEGO POCHODZENIA ŚWIADOMOŚCI INDYWIDUALNEJ

Streszczenie. W artykule podejmuję próbę wykazania zgodności tezy o superweniencji z koncepcją pierwotności substancji duchowej oraz niematerialnego pochodzenia indywidualnej świadomości. Ujmując rzecz nieco szczegółowiej, staram się odpowiedzieć na pytanie: czy, założywszy superweniencję jednostkowej (indywidualnej) świadomości na tym, co fizyczne (materialne), można utrzymać tezę o jej pierwotności (ogólniej: o pierwotności ducha) wobec materii? Dochodzę do wniosku, że absolut ontyczny musi (może) być czystym duchem, który jest źródłem wszelkiej duchowości uwikłanej w ciało i materialnego podłoża, na którym się ona realizuje. Praca stanowi polemikę z naturalistycznymi koncepcjami świadomości.

Słowa kluczowe: superweniencja; świadomość; materialność; niematerialność; substancja duchowa; naturalizm; przyczynowość; wolność; Bóg

1. Postawienie problemu. 2. Superweniencja. 3. Kłopoty naturalizmu. 3.1. Fizyczna zamkniętość ciągów przyczynowych. 3.2. Wątki dialektyczne i ewolucyjne oraz problem wolności woli. 4. Zakończenie: Absolut duchowy (Bóg).

1. POSTAWIENIE PROBLEMU

Pytanie o pierwotność bytu wobec świadomości (przez materialistów rozwiązane – jak wiadomo – w postaci stwierdzenia, że byt określa świadomość¹), chociaż źle postawione (świadomość jest wszakże

1 U Karola Marksa teza ta występuje przede wszystkim w kontekście materializmu historycznego i jest rozumiana jako wyraz determinizmu ekonomicznego. W tradycji ontologii materialistycznej (szczególnie marksistowskiej) rozszerza się jednak często jej rozumienie na ogólnontologiczne stwierdzenie, że byt (czyli materia – jedyna postać bytu pierwotnego, jaką uznają materialści) determinuje (warunkuje) świadomość. Przy czym przez „determinowanie” nie rozumiem tutaj wzajemnych interakcji między poziomem

określonym przedmiotem istniejącym, czyli bytem właśnie), jest fundamentalnym problemem filozofii teoretycznej (ontologii, metafizyki). Ściśle biorąc, pytanie to powinno brzmieć: co jest pierwotne: świadomość (myślenie, duch) czy materia? Przez pierwotność rozumiemy tu – idąc za pierwszym tomem *Sporu o istnienie świata* Romana Ingardena – to, że byt (przedmiot) pierwotny z istoty swej nie może być wytworzony przez coś innego, *ergo* jego istnienie jest konieczne. Inaczej jeszcze: z istoty swej nie może nie być, gdyż w sobie samym zawiera on podstawę swojego istnienia (Ingarden, 1987, 92). Po tym dookreśleniu możemy zapytać: czy materia generuje (może generować) myśl, czy też jest dokładnie odwrotnie?² Przy czym formalnie rzecz biorąc, a więc rozpatrując rzecz tylko w świetle określenia Ingardena, zarówno materia, jak i świadomość mogłyby być zarazem pierwotne. Ponieważ jednak stawiam problem w kontekście sporu materializmu z idealizmem, jego rozwiązanie postrzegam w kategoriach alternatywy rozłącznej: albo, albo.

Pewną odmianą – uściśleniem i zawężeniem – powyższej ogólnej kwestii jest pytanie, które znajduje się w tytule tego artykułu: czy, założywszy superweniencję jednostkowej (indywidualnej) *świadomości* na tym, co fizyczne (materialne), można utrzymać tezę o jej pierwotności (ogólniej: o pierwotności ducha) wobec materii?³

fizycznym (fizjologicznym) a świadomościowym (psychicznym) w świecie realnym, lecz to, że w materializmie materię uznaje się za pierwotną i warunkującą wszelką świadomość.

2 Pomijam możliwość, iż jest coś trzeciego, co wytwarza je obie, jak np. u Spinozy, gdzie rozciągłość i myślenie są dwoma z nieskończonej liczby atrybutów Absolutu.

3 Pytając o pierwotność indywidualnej świadomości wobec materii, przyjmuję względne, a nie absolutne pojęcie pierwotności. Nie chodzi zatem o to, że jednostkowa świadomość nie może być przez coś wytworzona (na przykład przez Boga czy jakąś nieosobową substancję duchową), lecz jedynie o to, że nie może być ona wytworzona przez materię.

2. SUPERWENIENCJA

Wyjaśniam, że przez „superweniencję” świadomości na tym, co fizyczne, rozumiem pogląd, zgodnie z którym w znanym nam świecie nie tylko nie ma zmian w „szeregu mentalnym” bez zmian w „szeregu fizycznym”, lecz także świadomość (to, co mentalne, myślowe, duchowe) nie istnieje poza związkiem ze swoją fizyczną bazą. Wspomnianą fizyczną bazę (podstawę) można utożsamić z układem nerwowym i jego podłożem neuronalnym oraz szeregiem zachodzących w nim zmian albo ogólnie – z biologicznym ciałem. Aczkolwiek nie można wykluczyć, że, wbrew tzw. „szowinizmowi węglowemu”, świadomość (psychiczność) realizuje się w odmienny sposób, na innym materialnym podłożu.

Superweniencja – określona tak jak wyżej – oznacza, że materialna (cielesna czy szerzej – fizyczna) baza stanowi warunek konieczny realizacji życia świadomego w rozpoznanej przez nas i naukowo opracowanej rzeczywistości, co schematycznie zapiszę jako: $M \rightarrow F$ (M – mentalne, F – fizyczne). Wynika z tego, że pozbywając się tego, co fizyczne, uchylamy istnienie jakichkolwiek przejawów świadomości w naszym świecie⁴: $\neg F \rightarrow \neg M$. Występowanie zaś świadomości łączymy z pewnymi wysoko zorganizowanymi i skomplikowanymi strukturami materialnymi: sieci neuronalne w obrębie biologicznych układów nerwowych. Przekonanie o nieodłączności życia świadomego od jego materialnego podłoża ma charakter empiryczny i sprowadza się do stwierdzenia, że – wyłączając pewne graniczne świadectwa osób, które utrzymują, że obserwowały własne ciało

4 Dalej, jeśli nie stwierdzę inaczej, to wszelkie ustalenia odnoszę do „naszego świata”, czyli tego wymiaru bytu (nie przesądzając z góry, czy jest to wymiar jedyny), który rozpoznajemy w potocznym i naukowym poznaniu rzeczywistości.

niejako z zewnątrz⁵ – nie doświadczamy nigdy przejawów nieuciesnionego życia świadomego⁶.

Z tego wszakże, że w znanej nam rzeczywistości określone materialne struktury (czy raczej systemy) są dla świadomości warunkiem koniecznym, nie wynika jeszcze, że teza o istnieniu tej ostatniej jest – generalnie, czyli metafizycznie biorąc – równoważna z tezą o istnieniu wspomnianych struktur. Aby to uzasadnić, rozważmy, czy obecność specjalnych struktur materii jest także warunkiem dostatecznym świadomości: $F \rightarrow M$. Czy rzeczywiście jest tak, iż do zaistnienia świadomości nie tylko potrzeba w określony sposób „zestrojonej” materii, lecz także, że to w zupełności wystarcza?

3. KŁOPOTY NATURALIZMU

Pozytywną odpowiedź na ostatnie pytanie daje każdy naturalizm, jakim jest na przykład psychologizm, sprowadzony do biologizmu. Dla psychologizmu takiego, którego podstawą jest – oparta na introspekcji – psychologia empiryczna, wspomagana przez eksperymentalne nauki fizjologiczne (fizjologia wyższej czynności nerwowej, neuronauki), świadomość jest tylko fizjologicznie wygenerowanym mechanizmem przystosowawczym, pozbawionym ontycznej autonomii (wspominana już konieczność superwencji stanów mentalnych na podłożu fizycznym czy fizjologicznym). Paradygmat naturalistyczny przyjmuje emergencyjną zasadę determinacji synchronicznej, zgodnie z którą tak samo zbudowane struktury przejawiają takie same własności „wyższego piętra”. Zgodnie z tym organizmy, posiadające analogiczne układy nerwowe przejawiają taki sam poziom życia świadomego. Czy jednak jest to podstawa wystarczająca do tego, aby

5 Można to przecież potraktować jako rodzaj iluzji, na przykład coś w rodzaju wizji sennej własnego ciała.

6 Co ekstrapolujemy na doświadczenia wszystkich innych ludzi w każdym z możliwych do pomyślenia okolicznościach.

uznać, że te organizmy wraz ze swymi układami nerwowymi stanowią dla istnienia przejawów życia świadomego rację dostateczną? A może potrzebne jest tu jakieś ontyczne dopełnienie?

Na poziomie nieco bardziej szczegółowym, wspomnianą dostateczność próbuje wykazywać popularna już od jakiegoś czasu w filozofii umysłu (świadomości) teoria zintegrowanej informacji (TZI). Według tej teorii „(...) miara zdolności do integrowania informacji (...) jest zarazem miarą świadomości” (Goff, 2022, 43). Przy czym nie chodzi o prostą złożoność układu, gdyż – jak ujmuje to Goff – na przykład mózdzek, który zbudowany jest z większej liczby neuronów niż kresomózgowie, nie jest wiązany z doświadczeniem (świadomością) w przeciwieństwie do kresomózgowia, które ma mniej neuronów, lecz o wiele silniej połączonych (zintegrowanych). I to właśnie obszary kresomózgowia, na przykład tzw. „kora tylna”, mają odpowiadać za świadomość (Goff, 2022, 43).

Jeśli nawet korelacja między kresomózgowiem a świadomością jest na tyle silna, że bez tego pierwszego nie ma tej drugiej⁷, to wciąż nie znamy mechanizmów wytwarzania „efektu fenomenologicznego” przez kresomózgowie czy szerzej – ośrodkowy układ nerwowy⁸, a zatem nie możemy twierdzić, że jest ono (on) warunkiem dostatecznym istnienia świadomości. Słusznie zatem stwierdza Goff, gdy pisze: „W przypadku TZI twierdzi się, że świadomość jest skorelowana ze zintegrowanymi informacjami. (...) Koncepcja ta nie wyjaśnia jednak, dlaczego korelacje te zachodzą” (Goff, 2022, 44). Eric Lionel Mascall dodaje zaś w tym kontekście: „Jeżeli przeto fizyk lub biolog twierdzi, że pewnemu typowi i stopniowi fizycznej złożoności w jakimś organizmie zawsze towarzyszy pewien typ świadomości umysłowej

7 W co – biorąc pod uwagę ekwifinalność działania mózgu – można by powątpiewać.

8 Co więcej, można utrzymywać, że żaden układ materialny nie może wytwarzać świadomości ze względu na radykalnie niższy stopień doskonałości. Przez niższy stopień doskonałości można tu rozumieć to, że przedmioty materialne są bytami niższego szczebla w sensie ontologii warstw bytowych Nicolai Hartmanna.

i pożądaną⁹, nie jest wykluczone, że mówi prawdę, ale prawdziwość lub fałszywość tego, co mówi, w żaden sposób nie wynika z praw fizyki” (Mascall, 1988, 307). Jeśli zaś chodzi o świadomość poza organizmem, to wspomniany autor wypowiada się kategorycznie: „(...) jest rzeczą niemożliwą, aby maszyna licząca, bez względu na stopień złożoności, naśladowała umysłową aktywność rozumnej samoświadomości, o ile sama nie jest rzeczywiście rozumnie samoświadoma” (Mascall, 1988, 309). Traktuje on tym samym (samo)świadomość jako charakterystykę, ściśle związaną ze znaną nam postacią materii organicznej, której żaden stopień komplikacji w układach nieorganicznych nie jest w stanie wygenerować. Zdaje się, że w powyższej wypowiedzi tkwi także sugestia, że świadomość może być rozumiana jako „z góry” zadana określonej materii, również nieorganicznej („o ile sama nie jest rzeczywiście rozumnie samoświadoma”).

Także na przykład Richard Avenarius, w swym naukowo-filozoficznym poglądzie na świat, a mówiąc nieco dokładniej, w swej wrociej wszelkiemu metafizycznemu rozumieniu paralelizmu

9 Podobnie rzecz ujmuję na przykład Pierre Teilhard de Chardin, który stwierdza: „(...) strukturalny stosunek między złożonością i świadomością jest doświadczalnie niezaprzeczalny i znany od dawna (...) świadomość – określona eksperymentalnie jako specyficzny wynik uporządkowanej złożoności (...)” (cytuję za: Płużański, 1988, 233). I dalej: „I przypominam, że na tym poziomie refleksji »świadomość« przedstawia się i wymaga traktowania nie jako coś poszczególnie istniejącego, ale jako »skutek« , jako »specyficzny skutek« Złożoności” (Płużański, 1988, 240). Motyw złożoności powraca zresztą u Teilharda de Chardina często. Jeszcze jeden przykład: „Dlaczego więc w analogiczny sposób, przy złożoności wynoszącej milion czy pół miliona materia nie miałaby się nam wydawać 'martwą' (właściwie należałoby powiedzieć »przed-żywą«), a poza tą granicą nie miałaby nabierać rumieńców życia?” (Płużański, 1988, 252). Przy czym to, że francuski teolog pisze tu o życiu, nie zmienia postaci rzeczy, gdyż w jego ujęciu psychizm jest integralnym momentem wszystkiego, co żywe (Płużański, 1988, 251). Bardziej problematyczne jest to, że posługuje się on ilościowym rozumieniem złożoności, ale to zapewne jest tylko skrót myślowy (przypis M.Ł.).

„psychiczno-fizycznego”¹⁰ koncepcji koordynacji zasadniczej, nie ma nic więcej do powiedzenia ponad to, że pomiędzy takimi przeciwzłonami wspomnianej koordynacji, jak: barwy, tony, przyjemność i przykreść itp., a członem centralnym, wyposażonym w indywidualny układ nerwowy *C*, zachodzi „zależność logiczna”. Ta ostatnia oznacza zaś po prostu to, że „(...) przy zmianie członu pierwszego¹¹ zmienia się także człon drugi (...)” (Avenarius, 2021, 68). To rzecz znana w fizjologii wyższej czynności nerwowej od dawna, lecz sprawy wyjaśnienia genezy świadomości nie posuwa naprzód. Poza tym trzeba by tu wziąć pod uwagę różny stopień „głębokości” życia duchowego (świadomego). Jak pisze Romano Guardini: „Gniew z powodu niesprawiedliwości jest w jakimś innym znaczeniu »głębszy« niż ból wywołany oparzeniem” (Guardini, 1969, 116). Zdaje się, że w przypadku wskazanej „głębi” życia duchowego, koncepcja koordynacji zasadniczej traci swój uniwersalny walor eksplanacyjny.

Analizując Kartezjuszową koncepcję zwierzęcia-maszyny Julien Offray de La Mettrie – jak relacjonuje Stefan Rudniański – rozumuje następująco: „(...) wystarcza dalej udowodnić zależność tej ludzkiej jakoby tylko duszy od stanów ciała, aby ustalić ciągłość rozwojową między „zwierzęciem-maszyną” a „człowiekiem-maszyną” (Rudniański, 1984, XXVII). Sugeruje on tym samym naturalną genezę ludzkiej świadomości. Tyle tylko, że wskazywana zależność wcale nie świadczy jednoznacznie o takiej ciągłości. Dusza ludzka bowiem – obok wspólnej ze zwierzętami warstwy wegetatywnej i impulsywno-pożądlivej – zawiera warstwę rozumną, która od stanów ciała już tak ewidentnie nie zależy. Kiedy myślimy na przykład abstrakcyjnie o obiektach matematycznych lub o wartościach moralnych, to treść tego myślenia nie zależy wprost od stanów ciała, chociaż aby myśleć o tych treściach, trzeba być żywym, czyli wcześniej zaspokoić

10 To jest jako paralelizmu dwóch substancji („wnętrza” i „zewnętrza”, psychiczności i fizyczności).

11 Tu należy mieć na uwadze zmianę systemu *C* (przypis M.Ł.).

pragnienie i głód. Ponadto wykazanie podobieństwa między ludzką a zwierzęcą duszą (świadomością) niewiele wyjaśnia w kwestii genezy, gdyż w przypadku zwierząt także nie wiemy, jak ciało (to, co fizyczne) wytwarza ich duszę (czucie, przedstawienia, uczucia itp.). W końcu jednak La Mettrie stwierdza, że „(...) ciekawość ludzka chciałaby wiedzieć, jak to się dzieje, że ciało już przez samo to, iż zostało obdarzone pierwotnie tchnieniem życia, uzyskuje zdolność czucia, a wreszcie także zdolność myślenia. Miły Boże, ileż to wysiłków czynili niektórzy filozofowie, by rozwiązać to zagadnienie! Ileż to niedorzeczności przeczytałem cierpliwie na ten temat!” (La Mettrie, 1984, 78). Wskazywaną bezsilność naturalnego rozumu, jeśli idzie o wyjaśnienie życia i myślenia, La Mettrie pokrywa nonszalancką ignorancją: „Chociaż więc nie wiem, w jaki sposób bezwładna i prosta materia staje się czynną i złożoną z narządów, dbam o to tyleż, co o to, że mogę oglądać słońce tylko przez czerwone szkło. Tę szczęśliwą postawę zachowuję także wobec innych niepojętych dziwów natury, a mianowicie wobec powstania wrażliwości i myśli w istocie, która niegdyś wydawała się naszemu ograniczonemu oku jedynie garstką błota” (La Mettrie, 1984, 79).

Johann Gottlieb Fichte pisze z kolei tak: „Nie potrafię naturalnie wyjaśnić, w jaki sposób siła przyrody wytwarza myśl; ale czyż potrafię lepiej wyjaśnić, w jaki sposób powoduje ona kształtowanie się rośliny, ruch zwierząt?¹² Sprowadzać myślenie z wyłącznego zestawienia materii – na takie niedorzeczne przedsięwzięcie oczywiście nie wpadnę (...)” (Fichte, 2023, 34).

Można zatem podsumować rozwijany wyżej wątek za komentującym Teilharda de Chardina Płużańskim: „Ta sama tajemnica

12 Analogia nie jest tu jednak trafna. O kształtowaniu się rośliny z nasienia czy o pojawieniu się ruchu w zwierzęcych członkach botanika i fizjologia potrafią powiedzieć całkiem sporo. Chyba że filozof myśli tu o pojawieniu się roślin lub ruchliwych zwierząt w ogóle, o ich genezie (przypis M.Ł.).

mistyczna przenika akt powstania pierwszej komórki żywej i akt istnienia naszej duszy” (Płużański, 1984, 58).

3.1. FIZYCZNA ZAMKNIĘTOŚĆ CIĄGÓW PRZYCZYNOWYCH

Przyrodnicze (przyczynowe) wyjaśnienie istnienia świadomości jest przy obecnym stanie wiedzy mało prawdopodobne¹³, a jeśli przyjąć to, co nazwę tutaj zasadą zamkniętości fizycznej ciągów przyczynowych – wręcz niemożliwe. Przez tę ostatnią rozumiem tezę, zgodnie z którą fizyczne przyczyny mogą mieć tylko fizyczne skutki i *vice versa*¹⁴. Wspomniana niemożliwość wiąże się po prostu z tym, że na końcu każdego łańcucha kauzalnego, który miałby tłumaczyć wytworzenie świadomości, będzie musiał stać fenomen (akt) psychiczny, który w żaden sposób nie może być uznany za zdarzenie czy przedmiot fizyczny¹⁵. Przy czym nie trzeba przedstawiać tu jakiejś szczegółowej komparatystycznej charakterystyki fenomenów psychicznych oraz przedmiotów fizycznych, która ukazywałaby ich radykalną odmienność bytową, gdyż robiono to w dziejach filozofii wielokrotnie¹⁶. Przypomnę tylko, że akty psychiczne (myśli) są nierozciąglte (nie posiadają charakterystyki przestrzennej) i nie rządzą nimi przyczynowość w sensie fizycznym – a to już wystarczy dla prowadzonych tu rozważań. Słusznie zatem zauważa Mascall:

13 Do takiego wniosku można dojść na podstawie przytoczonych wyżej poglądów filozofów o nastawieniu naukowym (przyrodoznawczym) lub materialistycznym.

14 Zakładam przy tym, że przyczynowość dotyczy tylko i wyłącznie zdarzeń fizycznych, rezerwując dla innego typu zjawisk (jak na przykład zjawiska duchowe) szerszą kategorię: determinacja, względnie – racja.

15 Tzw. „teorie identyczności”, które próbują utożsamiać fenomeny psychiczne ze stanami neuronalnymi mózgu (czy szerzej: ze stanami organizmu), należy uznać za redukcjonistyczny anachronizm.

16 Zaznaczę, że jesteśmy tu poza Brentanowskim (Franz Brentano) odróżnieniem fenomenów psychicznych i fenomenów fizycznych, która to dystynkcja – co może rodzić pewne nieporozumienia – obowiązuje cała w sferze immanencji. Zatem fenomen fizyczny w sensie Brentana nie jest transcendentnym przedmiotem fizycznym, o jaki mi tu chodzi.

„(...) umysłowości nie można po prostu zredukować do wielkości i procesów fizycznych z tej prostej przyczyny, że prawa dotyczące wielkości fizycznych i opisujące procesy fizyczne nie mają żadnego odniesienia do stanów umysłowych. (...) Zmienne występujące w równaniach nauk fizykalnych zastępują wyłącznie wielkości nie-umysłowe: masy, położenie, ładunki elektryczne. (...) Żadne z nich nie zastępuje świadomości, woli, zdziwienia czy bólu” (Mascall, 1988, 306-307). W związku z powyższym konkluduje dalej: „Tak czy inaczej pozostaje faktem, że nie może istnieć *a priori* logiczna lub fizyczna konieczność, aby maszyna lub (...) jakiś organizm był świadomy (...)” (Mascall, 1988, 310). Podobnie Carlos Cirne-Lima utrzymuje, że „(...) przyczyna nie może zdziałać czegoś, co jest doskonalsze od niej samej. Owo »więcej« rzeczywistości, które by zawierał skutek w stosunku do przyczyny – w naszym wypadku: życie i duch – musiałyby powstać z »niczego«” (Cirne-Lima, 1969, 40-41). Przy czym stwierdzenia tego nie traktowałbym jako antyemergenizmu w ogóle (w fizyce czy szerzej w przyrodoznawstwie nowe własności materii powstają przecież z innych własności materii, na przykład pierwiastki chemiczne z elementów nie będących pierwiastkami¹⁷), lecz jako zaprzeczenie emergencji w tym najmocniejszym sensie, czyli w odniesieniu do życia, a przede wszystkim do świadomości.

Ktoś mógłby jednak utrzymywać, że istnieje analogia między aktualną niewiedzą o tym, jak materia wytwarza świadomość i jej własności, a wcześniejszą niewiedzą o tym, jak ma się atomowa budowa wody (H₂O) do cechy jej płynności. Ponieważ zaś w toku badań naukowych odkryto tę ostatnią zależność, to można się spodziewać (nie można tego wykluczyć), że i fenomen świadomości znajdzie swoje wyjaśnienie w odwołaniu do budowy (atomowej lub subatomowej) materii. Jednakże analogia płynności wody i jej budowy atomowej do relacji między umysłem (świadomością, mentalnością) a materią

17 Ogólnie myślę tu o przemianach pozostających w obrębie tej samej warstwy ontycznej, w tym przypadku materii nieorganicznej.

nie jest adekwatna. Płynność wody i jej budowa cząsteczkowa należą do tego samego porządku – porządku natury (przyrody). Nic więc dziwnego, że budowa atomowa może wyjaśniać cechę płynności (wilgotności itp.). Opis fizyczno-matematyczny i fenomenologiczny mogą (muszą?) zaś być interpretowane jako dotyczące różnych porządków (wymiarów) ontycznych, choćby dlatego, że fenomeny (akty) psychiczne nie składają się z materii (cząstek elementarnych, atomów, cząsteczek itd.). Płynność wody jest niewątpliwie własnością materii (to, co płynne, składa się z materii), stąd odwołanie do budowy atomowej jest naturalne. Fenomen psychiczny (akt świadomości) trudno zaś uznać za materialny (choć jego materialność bezpodstawnie deklarują materialści), stąd odwoływanie się przy jego wyjaśnianiu do elementów fizyki jest dość wątpliwe i raczej nie rokuje sukcesu eksplanacyjnego, a co najwyżej sukces w ustalaniu wertykalnych praw korelacji (przydatnych na przykład w medycynie). Ponieważ to, co świadome, nie składa się z materii, świadomość jest znacznie silniej emergentna wobec fizyczności (do tego stopnia, że można nawet kwestionować pochodzenie tej pierwszej od drugiej) niż płynność wody wobec wodoru i tlenu. Wchodzi tu w grę Hartmannowskie rozróżnienie na, odpowiednio, *überbauen* oraz *überformen*. Świadomość może być interpretowana jako tylko „nadbudowana” nad materią, a płynność byłaby efektem pewnego szczególnego zestrojenia elementów materii (atomów), ich określonego uformowania.

Myśl wywołuje inną myśl¹⁸ na zupełnie innej zasadzie, niż jedno zdarzenie fizyczne wywołuje inne takie zdarzenie. Stąd można wnosić, że żadne zdarzenie fizyczne (polegające na energetycznej zmianie określonego stanu obiektu materialnego) nie może wywołać (wytworzyć) myśli. W naszym świecie uziemionego ducha może być jednak

18 Termin „myśl” traktuję tu szeroko, to znaczy jako obejmujący – by ująć rzecz za Brentanem – zarówno przedstawienia (w ich rozlicznych *modi*), jak i sądy oraz odniesienia emocjonalne.

tak, że jakiś stan neuronalny modyfikuje – na zasadzie już wcześniej zadanej korelacji – określony stan mentalny.

Przekonanie, że „(...) materia wpływa na ducha” (Cirne-Lima, 1969, 41), jest dość powszechne. Skoro potrafi ona wpływać na niego, to zachodzi przypuszczenie, że może jednak materia jest determinantą duszy (świadomości): powołuje ją do istnienia i określa jej naturę mocą swoich naturalnych praw. W perspektywie materialistycznej można by też przypuścić, iż sytuacja nie jest symetryczna, to znaczy dusza – mimo pewnych pozorów i wbrew temu co dość powszechnie się sądzi¹⁹ – nie wpływa na ciało (materię). W rzeczywistości nie moja wola podejmuje decyzję, że idę na spacer, lecz wszystko rozgrywa się na poziomie neuronalnym, a wolitywne przeżycie świadome jest tylko biernym powidokiem.

Jednak to, iż materia wpływa na duszę, nie jest metafizycznie przesądzające o pochodzeniu duszy od materii. „Wpływ” ten można rozumieć – jak to sugerowałem już wyżej – po prostu jako „harmonię wprzód ustanowioną”. W sensie ścisłym nie byłoby to zatem wywoływanie (powodowanie, determinacja), lecz wzajemne towarzyszenie, korelacja. Ponadto domniemany wpływ materii na duszę może być rozumiany jako dotyczący tylko „powierzchnowych” – najbliższych ciału – warstw psychiczności (percepcje, uczucia, emocje), a nie głębszych warstw duszy podmiotowej – „duszy duchowej” (myślenie, rozumna wola, wolność, świadomość aksjologiczna).

Materializm nie tylko nie wyjaśnia, jak powstaje świadomość, lecz także nie tłumaczy – a jedynie stwierdza – tę zadziwiającą korelację, jaka zachodzi między ciągiem zdarzeń (procesów) fizycznych a towarzyszącym im następstwem aktów świadomości. Przykładowo: określona zmiana na poziomie neuronalnym w mózgu powoduje

19 Wspomniany Cirne-Lima pisze: „Najpierw stwierdzamy fakt, że duch może wpływać na fizyczną materię, a nawet ustawicznie wpływa. Jest to oczywistość, której wciąż doświadczamy: podejmuję decyzję, by pójść na przechadzkę, i rzeczywiście idę na przechadzkę. Mój duch uruchomił moje ciało” (Cirne-Lima, 1969, 42- 43).

zmiany w obwodowym układzie nerwowym, które z kolei wywołują poruszenia mięśniowo-szkieletowe, skutkujące tym, że wstaję z łóżka. Temu ciągowi zdarzeń fizycznych odpowiada szereg zdarzeń mentalnych: postanawiam wstać z łóżka, a chociaż robię to z poczuciem niezadowolenia, to motywuje mnie do tego zobowiązanie wobec pracodawcy, aby przybyć na czas do pracy. Te poszczególne akty świadomości wywołują siebie na zasadzie asocjacji psychicznej. Jakie jednak mam podstawy, aby twierdzić, że inicjujące wstanie z łóżka zdarzenia neuronalne wywołują (powodują) postanowienie woli albo odwrotnie: że to wola inicjuje szereg zdarzeń fizjologicznych w obrębie centralnego układu nerwowego oraz mięśniowo-szkieletowego? Odpowiedź zdaje się prosta: nie mamy takich podstaw, gdyż nie wiemy, jak to się dzieje. Jeśli chodzi o działanie woli „w stronę” materii (fizjologii), to trzeba powiedzieć, że wolność ludzka z jej zdolnością inicjowania łańcuchów kauzalnych, których skutkiem jest zamierzony na poziomie mentalnym stan końcowy, jest wielką zagadką ontologiczną (metafizyczną). Fichte scharakteryzował ją tak: „Jestem oczywiście zmuszony do wiary, to znaczy do postępowania tak, jak gdybym wierzył, że przez moją wolę mają być wprowadzone w ruch mój język, moja ręka, moja noga. Ale w jaki sposób samo tchnienie, nacisk umysłu na samego siebie, jakim jest wola, może być zasadą ruchu ciężkiej masy ziemskiej, o tym nie tylko wiedzieć nie mogę, lecz nawet jakiegokolwiek proste twierdzenie o tym z punktu widzenia rozumu, rozpatrującego w majestacie swego trybunału – jest czystą bezrozumnością” (Fichte, 2023, 162).

Tak rozumiana wolność woli jest nie do pogodzenia ze ścisłym („szczelnym”) determinizmem. Jeśli istnieje wolność ludzkich działań w świecie, to nie każde zdarzenie fizyczne jest zdeterminowane (przyczynowane) – obojętnie, czy jednoznacznie, czy statystycznie – przez inne zdarzenia fizyczne. Wolność działania człowieka wymaga istnienia szczelin w kauzalnych łańcuchach fizycznych, to jest takich miejsc, w których determinantą nie jest już jakaś przyczyna fizyczna, lecz akt woli. Przykładowo: wstanie z krzesła będzie moim wolnym

działaniem tylko wtedy, gdy jedyną (lub przynajmniej konieczną) determinantą pierwszej fazy tego procesu (procesu wstawiania) będzie niefizyczny akt woli, a nie sam tylko jakiś czynnik fizyczny, na przykład neuronalny. Przy czym po zadzianiu się tej inicjującej fazy procesu wstawiania kolejne mogą mieć już charakter determinacji czysto fizycznych – na zasadzie uruchomienia przez wolę określonego fizycznego „procesu lawinowego” (ściśle deterministycznego lub indeterministycznego w sensie statystycznym). W ramach paradygmatu przyczynowego przyrodoznawstwa nie jesteśmy w stanie wyjaśnić wpływu na materię tego inicjującego impulsu woli. Jak to możliwe, że determinacja niefizyczna (mentalna, wolitywna) uruchamia ciąg zdarzeń fizycznych?²⁰ Ponieważ nie mamy o tym pojęcia, to trudno się dziwić, że niektórym może przyjść do głowy myśl o cudzie, czyli o ingerencji Boga w porządek świata stworzonego, która przebiega na styku tego, co duchowe (mentalne) i tego, co fizyczne, umożliwiając praktyczną skuteczność ludzkiej wolności.

Warto w tym kontekście rozważyć pewien argument za oddziaływaniem tego, co mentalne, na poziom fizyczny (neuronalny), który to argument nazwę „argumentem z nieświadomości”²¹. Pytanie brzmi następująco: gdzie podziewa się treść przeżycia świadomego (aktu psychicznego), gdy „schodzi” do nieświadomości (gdy jest zapomniana)? Co ją zachowuje i umożliwia jej ewentualne ponowne pojawienie się w akcie przypomnienia? Można przypuścić, że robią to określone stany neuronalne, które są modyfikowane przez przeżywaną wcześniej treść mentalną, schodzącą właśnie do niepamięci. Powstaje jednak kwestia: jak w fizycznym „pudełku neuronalnym” (swoistej czarnej skrzynce) można zamknąć fenomenologiczną treść przeżycia, a po jakimś czasie otworzyć je i przeżyć ponownie – chociaż już nie tak żywo i dokładnie – tę samą (podobną) treść? Przecież

20 O ile rzeczywiście uruchamia, a nie jest – jak tego chcą epifenomenaliści – jedynie biernym „powidokiem” zależności czysto fizycznych.

21 Myśl tę zawdzięczam uwagom profesor Moniki Walczak.

myśl jest niefizycznym fenomenem psychicznym, a „pudełko” ma na wskroś fizyczną naturę. Inaczej mówiąc: mam żywe przedstawienie p_1 , przeżywane w czasie t_1 , któremu to przedstawieniu towarzyszy określony stan neuronalny n_1 . Przeżycie to odchodzi w przeszłość (jest zapomniane), lecz jest zachowane w nieświadomości jako zakodowane przez inny stan neuronalny n_2 . Czy mamy podstawy, aby uznać, że to właśnie przeżywane wcześniej p_1 spowodowało n_2 ? Sądzę, że dopóki nie wiemy zupełnie, jak (na jakiej zasadzie) p_1 wywołuje n_2 , byłaby to deklaracja bezpodstawna. Może zatem lepiej przyjąć, że to n_1 spowodowało n_2 na zasadzie zwykłej determinacji fizycznej; w pewnych zaś okolicznościach (przy jakichś dodatkowych zmianach neuronalnych – wywołanych na przykład bodźcami zewnętrznymi) pojawi się wspomnienie p_1' , skorelowane (a nie wywołane przez) ze stanem neuronalnym n_2 . Mielibyśmy tu zatem zależność wertykalną, czyli korelację między różnymi „nieskomunikowanymi przyczynowo” piętrami ontycznymi, a nie horyzontalną, czyli łączącą zdarzenia z tego samego poziomu bytowego, które – jak n_1 oraz n_2 – pozostają względem siebie w relacji przyczynowej.

W związku z powyższymi analizami nie mamy podstaw, aby twierdzić w sensie metafizycznym, że fizyczność jest warunkiem wystarczającym istnienia świadomości. Opierając się na empirii możemy stwierdzić, że jest ona co najwyżej jej (świadomości) warunkiem koniecznym. Jak pisze komentujący ewolucjonistyczną myśl Teilharda de Chardin George A. Maloney: „Pełna neurologiczna dojrzałość jest warunkiem, koniecznym według Teilharda, ale nie przyczyną, decydującą o pojawieniu się człowieka rozumnego” (Maloney, 1986, 195). Przy czym konieczność taką – jako że dotyczy ona tylko świata naszego doświadczenia²² – nazwałbym „lokalną”. Dopóki jednak

22 Nigdy nie doświadczamy przejawów świadomości, które nie byłyby związane z cielesnością lub – szerzej – fizycznością.

nie znane są mechanizmy wytwarzania życia świadomego²³ przez organizm (przez ośrodkowy układ nerwowy), a jedynie pewne empirycznie stwierdzone korelacje, dopóty możemy utrzymywać, iż te ostatnie (rzeczona superweniencja) nie są czymś metafizycznie koniecznym, lecz przygodnym. Być może tylko nasz (stworzony?) świat jest tak urządzony, że duchowość koniecznie sprzęgnięta jest w nim z cielesnością, lecz zarazem ta ostatnia nie panuje nad tą pierwszą – brak jej „mocy generatywnej”. Choć „lokalnie” istnieją tylko duchy uziemione, to w żaden sposób nie wyklucza to istnienia czystej duchowości, jeśli chodzi o cały obszar bytowości. Co więcej, ta czysta duchowość może być pojęta jako metafizycznie konieczna dla zaistnienia duchowości uziemionej, o czym jeszcze wspomnę.

3.2. WĄTKI DIALEKTYCZNE I EWOLUCYJNE ORAZ PROBLEM WOLNOŚCI WOLI

Spoglądając na rzecz ogólniej, TZI można potraktować jako pewien szczególny przypadek znanej dialektycznej tezy (zwanej niekiedy „prawem” lub „zasadą”²⁴) o przechodzeniu zmian ilościowych w jakościowe²⁵. O ile jednak twierdzenie to ma liczne egzemplifikacje w przyrodznawstwie, gdzie rzeczywiście przyrost ilościowy pewnych wielkości fizycznych (na przykład przekroczenie masy krytycznej) powoduje pewne jakościowo odmienne od wcześniejszych stadiów ewolucji układu zjawiska fizyczne (na przykład rozpad promieniotwórczy czy eksplozję lub implozję), o tyle w rozważanym przypadku

23 Odnośnie do samego życia, Stephen Hawking – tak przecież racjonalistycznie nastawiony przedstawiciel świata nauki – stwierdza z rozbijającą szczerością: „Życie przypuszczalnie zrodziło się w pierwotnych oceanach, które pokrywały powierzchnię Ziemi przed czterema miliardami lat. *Jak faktycznie do tego doszło, nie wiemy*” (Hawking, 2018, 187; podkreślenie M.Ł.).

24 Zwanej tak niesłusznie, gdyż jest to raczej stwierdzany w różnych aspektach bytu materialnego fakt, a konkretne zależności ilościowe w określonych typach takich przemian ustalają odpowiednie prawa fizyki.

25 Zastrzegając, o czym już była mowa, że nie o samą liczbę neuronów chodzi, lecz o licznosc i złożoność połączeń między nimi.

zdaje się ono nie mieć zastosowania. Można bowiem przypuścić, że rozważane prawo ma zastosowanie tylko w dziedzinie zjawisk fizycznych (materialnych, cielesnych) i że żaden przyrost ilościowy po stronie fizycznej (w tym wypadku fizjologicznej) nie może mieć skutków fenomenologicznych, w tym tego podstawowego skutku, jakim miałyby być sam „rozbłysk” świadomości. Przy czym – podkreślam – nie idzie mi tu o korelacje neuronalnych zmian ilościowych i zmian w „szeregu mentalnym” (korelacje takie są dobrze naukowo udokumentowane – „mapowanie mózgu”), lecz o powodowanie, wywoływanie, determinowanie, czyli sprawstwo.

Niekiedy ujmuję się rzecz ewolucyjnie, dopatrując się w rozwoju materii kosmicznej konieczności wyłonienia się z niej świadomej siebie i swego materialnego otoczenia myśli. Świadomość ma być nieuchronnym efektem rozwoju materii (tzw. „silna zasada antropiczna” – SZA), gdyż tylko w niej materialny kosmos może uzyskać świadomość samego siebie. Teilhard de Chardin pisze: „Dzięki niemu [człowiekowi – M.Ł.] po raz pierwszy w zakresie dostępnym naszemu poznaniu wszechświat przez myśl refleksyjną stał się świadomy siebie (...)” (Płużański, 1988, 287). Wobec takiego postawienia sprawy trzeba powiedzieć, po pierwsze, że w myślącym człowieku samoświadomość uzyskuje jedynie człowiek (względnie gatunek ludzki, ludzkość pod postacią kultury, jaką ona tworzy i utrwała do historycznego wglądu), a nie galaktyki czy metagalaktyka itp.²⁶, a po drugie trudno jest pojąć, skąd konieczność, o jakiej mówi SZA,

26 Podobne wątki spotykamy często w literaturze filozoficznej. I tak na przykład Fichte pisze: „Przyroda wznosi się stopniowo w określonym następstwie kolejnych swych wytworów (...) w człowieku, jako swym największym arcydziele, wraca w siebie, aby samą siebie oglądać i rozważać; podwaja się tu ona niejako i z bytu zmienia się w byt i świadomość zarazem” (Fichte, 2023, 39-40). Trzeba powiedzieć, że wątek samooglądającej (samorozważającej) się w człowieku przyrody jest trudnym do zaakceptowania antropomorfizmem kosmiczno-epistemicznym. Człowiek rozważa przyrodę, a nie przyroda siebie poprzez człowieka. W związku z tym fałszywa jest następująca teza: „Nie ma we mnie bytu, który już przez to samo, że jest moim bytem, nie wiedziałby równocześnie o sobie” (Fichte, 2023, 40). Wystarczy pomyśleć o cząstkach elementarnych wchodzących w skład mojego ciała.

miałaby wystąpić już – powiedzmy – w stanie osobliwym wszechświata. Jeśli nie wziąć poważnie teistycznej koncepcji Inteligentnego Projektu (IP), to konieczność taka zrównałaby się z czystym przypadkiem: świadomość zjawiałaby się bez racji dostatecznej, a tym samym w ogóle mogłaby się nie pojawić. Patrząc na rozwój kosmosu z czysto materialistycznego punktu widzenia, doprawdy trudno dostrzec konieczność rozbłysku świadomości we własnościach cząstek fundamentalnych i elementarnych oraz syntetyzowanych kolejno atomów pierwiastków lekkich i ciężkich²⁷.

Sami przedstawiciele naturalizmu, w tym naturalizmu epistemologicznego, do którego chciałbym teraz nawiązać, mają problem z naturą omawianej wyżej koniecznej zależności przeżyć podmiotowych od procesów fizjologicznych. Jeden z ich przedstawicieli, Konrad Lorenz, pisze: „(...) jesteśmy przekonani, że wszystko, co się odbija w naszym podmiotowym przeżyciu, jest jak najściślej splecione z procesami fizjologicznymi, które można badać obiektywnie, że na nich się zasadza i że jest wręcz z nimi, w tajemniczy sposób, identyczne” (cytuje za: Siemianowski, 1986, 133). Sformułowanie „tajemniczy sposób” podkreślam i pozostawiam bez komentarza.

Zauważyć jednak wypada, że postulowana wyżej „identyczność” w praktyce uniemożliwia przypisanie podmiotowi świadomemu tak kluczowej dla humanizmu charakterystyki, jaką jest wolność²⁸. Jak bowiem jest możliwa korelacja deterministycznych praw fizykalnych (którym podlegają procesy fizjologiczne) z ludzką wolnością? Otóż – wbrew temu, co utrzymują kompatybiści (wolność i determinizm się nie wykluczają, lecz uzupełniają, czy wręcz koniecznie współwystępują) – nie jest możliwa. Rację ma raczej Fichte, który pisze: „*W bezpośredniej samowiedzy wydają się sobie wolnym; przez*

27 Chociaż panpsychiści będą w tej kwestii mieli zapewne odmienne zdanie. To, że stanowisko panpsychizmu jest mało wiarygodne, wykazuję w pracy: Łagosz, 2022, 171-184.

28 Można ją wprawdzie uznać za złudzenie na zasadzie: zdaje nam się, że możemy, gdyż nie wiemy, że musimy, ale w takim wypadku znajdujemy się już w zupełnie innym porządku niż rzeczywistość humanistyczna; zamiast człowieka pojawia się zwierzę-maszyna.

rozmyślanie o całej przyrodzie wnioskuje, że wolność jest zgoła niemożliwa – pierwsze musi być bowiem podporządkowane ostatniemu, gdyż ostatnie konieczne jest do jego wyjaśnienia” (Fichte, 2023, 39).

Przyglądając się argumentom kompatybilistów, łatwo zobaczyć, że są to bardzo wątpliwe uzasadnienia arbitralnie przyjętych deklaracji, a nie rzetelne wyjaśnienia. Przytoczę tu w ogólnym zarysie cztery typowe ich argumenty: (1) swą wolność znamy bezpośrednio i to niezależnie od tego, czy determinizm jest prawdziwy, a zatem, jeśli nawet jest prawdziwy, nie kłóci się z naszą wolnością; (2) wolność jest robieniem tego, co się chce, a można to robić nawet w świecie deterministycznym; (3) odpowiedzialność moralna wymaga wolności, a przy tym jest zgodna z determinizmem, a zatem i wolność jest z nim zgodna; (4) ponieważ indeterminizm wyklucza wolność, to jest ona nie tylko zgodna z determinizmem, lecz go wymaga jako swego warunku koniecznego (Warfield, 2006, 219-233). Nie będę w tym miejscu podejmował polemiki z tymi – zupełnie łatwymi do podważenia – racjami, gdyż w zasadzie cały niniejszy artykuł jest polemiką z kompatybilizmem.

Odwołanie się zaś w obronie wolności do indeterminizmu (determinizmu statystycznego) mechaniki kwantowej w interpretacji kopenhaskiej tym bardziej nie stwarza przestrzeni dla wolności²⁹. Wolność bowiem polega na pozytywnych aktach determinowania skłonności woli przez rozum, a nie jest jakąś statystyczną luką w porządku deterministycznym (por. Mascall, 1988, 302-303). Za Cirne-Limą można stwierdzić, że „(...) *wolność* jest istotnie ową samodzielnością świadomego siebie istnienia, które może opierać się tylko na substancji” (Cirne-Lima, 1969, 45). Dodajmy: substancji odrębnej w swej naturze od materialnego substratu, który

29 A nawet – jak słusznie głosi przytoczona tuż powyżej teza (4) – wyklucza ją. Chyba, że przez indeterminizm nie rozumiemy stanowiska ogólnontologicznego, lecz jedynie zawężone do świata materii – determinizm statystyczny mechaniki kwantowej. W tym ostatnim wypadku takiego wykluczania nie ma.

podlega jednoznacznemu lub statystycznemu determinizmowi przyczynowemu.

4. ZAKOŃCZENIE: ABSOLUT DUCHOWY (BÓG)

Z tego, że w naszym (a z teistycznego punktu widzenia można by powiedzieć – stworzonym) świecie świadomość pozostaje w koniecznym uchwycie tego, co materialne, nie wynika w ogóle, że konieczność taka jest uniwersalną cechą duchowości (świadomości) w całym obszarze bytowości. Co więcej trudności – jak dotąd nieprzewyciężone, a można przypuścić, że także nieprzewyciężalne, jeśli chodzi o wyjaśnianie sposobu, w jaki to, co fizyczne (neuronalne) generuje świadomość – skłaniają do postawienia hipotezy o pozamaterialnym pochodzeniu świadomości, a tym samym o pierwobytności ducha wobec materii. Przy czym o konieczności istnienia czystego ducha przekonuje nie tylko sam – doraźny, jak zapewne widzieli by to naturaliści metodologiczni – stan niewiedzy o tym, jak materia generuje świadomość, lecz także ontyczna cezura, rozdzielająca materię nieorganiczną oraz organiczną od dziedziny świadomości (myśli, ducha). Myślę tu chociażby o zerwaniu substancjalnym w sensie substratu: akty i treści świadomości nie składają się (w przeciwieństwie na przykład do organizmów) w ogóle z materii (z żadnej jej postaci).

Zauważmy teraz, że wspomniana cezura ontyczna ma i taką metafizyczną konsekwencję, że pozwala z pewnym prawdopodobieństwem mówić o nieśmiertelności duszy (indywidualnej świadomości). Na ogół przyjmuje się, że: „Śmierć, jaką spotykamy w świecie życia fizycznego, polega na rozkładzie żywej istoty na jej części składowe, które po ustaniu życia całości oddzielnie dla siebie i w innej formie nadal istnieją. (...) Im większa jest złożoność organizmu, tym większe istnieje niejako pole do zaatakowania go przez śmierć” (Beck, 1969, 50). Jak jednak utrzymują niektórzy (na przykład przywołany Heinrich Beck) złożoność, która jest przesłanką rozpadu, nie dotyczy naszej „duchowej duszy”, przez którą rozumiemy „(...) naszą własną

osobę, będącą źródłem i podmiotem naszego duchowego (...) życia” (Beck, 1969, 50). I rzeczywiście, „głębokie ja”, ukryte w „głębokim szybie naszej jaźni” (G.W.F. Hegel), które jest rdzeniem i ośrodkiem naszego życia duchowego, zdaje się być absolutnie prostym ujmowaniem naszej osobowej (podmiotowej) tożsamości w jej pierwotnym niezróżnicowaniu. Wszelkie dookreślenia (a tym samym podziały), jakie przysługują świadomości indywidualnej (wykształcony-niewykształcony, przekonany-wątpiący, akceptujący-odrzucający itp.), są wtórne i z konieczności odsyłają do tego rudymenarnego aktu fenomenologicznego (można tu mówić o podstawowym doświadczeniu fenomenologicznym – PDF). Jednak wspomniany Beck idzie jeszcze dalej, pisząc: „Nasze świadome duchowe akty życiowe – poznawanie i chcenie – w przeciwieństwie do tworców cielesnych nie są złożone z części, lecz są same w sobie proste (...)” (Beck, 1969, 50).

Tu już może pojawić się wątpliwość. W przeciwieństwie bowiem do podmiotowej duszy, akty świadomości nie wydają się proste. Na przykład – po Brentanowsku rzecz ujmując – zarówno sądy, jak i odniesienia emocjonalne „składają się” z przedstawień. Jednak Beckowi o tyle można przyznać rację, że złożone akty psychiczne (fenomeny psychiczne), chociaż „składają się” z przedstawień, to jednak nie w taki sposób, jak na przykład atomy składają się z cząstek elementarnych i fundamentalnych. Można mieć osobne przedstawienia Warszawy i Wisły, ale od sądu „Warszawa leży nad Wisłą” nie można ich oddzielić, gdyż nie są one jego mereologiczną częścią – sąd stanowi integralną niepodzielną całość³⁰. Jednak tak czy inaczej uznanie prostoty (niezłożoności) „duchowej duszy” zdaje się być przekonujące. Skoro zaś tak, to dusza albo nie podlega w ogóle zniszczeniu, albo zniszczenie jej musi polegać na innej zasadzie, niż to jest w świecie układów materialnych, czyli – mówiąc krótko – nie na rozkładzie, lecz zniknięciu bez śladu, na rozplynięciu się w totalnej nicości. To

30 Przy czym nie należy mylić tej sytuacji z rozdzielnością wyrażen budujących zdanie: „Warszawa leży nad Wisłą”.

ostatnie zaś pozostaje w sprzeczności z ontologiczną zasadą zachowania bytu: z niczego nie powstaje nic i nic w nicość się nie obraca.

W świetle tego, co zostało powiedziane wyżej, można spekulować także następująco: jeżeli teza, iż to, co fizyczne, jest warunkiem koniecznym tego, co mentalne (duchowe), obowiązuje jedynie w obrębie świata zmysłowego, to wraz z rozpadem odpowiednich struktur materialnych świadomość (dusza indywidualna) znika bezpowrotnie w tym właśnie świecie. Nie wyklucza to jednak możliwości jej egzystencji w wymiarze nadzmysłowym, tym bardziej że, jak to było tu niejednokrotnie podkreślane, nie istnieje naturalistyczne (wewnątrzświatowe) wyjaśnienie genezy świadomości indywidualnej.

Abstrahując od zasadniczych trudności związanych z wyjaśnianiem powstania życia świadomego z materii nieorganicznej – na gruncie samych tylko jej prawidłowości – można zapytać jeszcze: dlaczego materia jako taka (a więc przede wszystkim właśnie pozbawiona ducha materia nieorganiczna i organiczna niższych szczebli) miałaby być bytem absolutnym (pierwotnym, samoistnym, samodzielny i niezależnym)³¹, a nie doskonalszy od niej byt duchowy?³² Należy w takim razie przyjąć, że ontyczna absolutność i doskonałość nie idą w parze, a doskonalsze niż „bezwładna” materia bytu duchowe – takie jak osoby ludzkie – mają zawsze charakter przygodny. Mascall przytacza następujące stwierdzenie Boyce’a Gibsona: „Jednym z podstawowych problemów teologii naturalnej jest pytanie, czy mogą występować łącznie dwie właściwości (konieczność i doskonałość)” (Mascall, 1988, 224). Można jednak postawić pytanie negatywne wobec przytoczonego: czy obie te własności mogą nie występować łącznie? Moja wstępna intuicja jest taka, że nie mogą. Pytanie tylko, czy istnieją silne metafizyczne racje wskazujące, że muszą one współwystępować. Bez takich racji uzasadnieniem przyjętej możliwości

31 Por. Ingarden, 1987, 84-124.

32 Przede wszystkim – jak zakładamy – za sprawą rozumnej i wolnej woli. Ta względna doskonałość ducha manifestuje się już na poziomie „ducha uziemionego” – osoby ludzkiej.

byłaby jedynie antropologiczna skłonność bądź – jak się wyraża Mascall – „argument moralny” (Mascall, 1988, 224).

Należy jednak uznać, że istnienie duchów uziemionych oraz przypuszczalna niemożliwość wyjaśnienia ich własności, a w szczególności wolności, w oparciu o materię, jest stosunkowo silną (choć z pewnością nie konkluzywną) przesłanką dla wniosku, że absolut ontyczny musi (może) być czystym duchem, który jest źródłem zarówno wszelkiej duchowości uwikłanej w ciało, jak i materialnego podłoża, na którym się ona realizuje.

Ponadto – i niezależnie już od kwestii doskonałości – jako zasadne wobec materialnego substratu jawi się następujące pytanie: jak coś, co nie jest w stanie wytworzyć nic bezwzględnie trwałego (każdy układ materialny jest doczesny), może być absolutem ontycznym, czyli samo w sobie zawierać fundamenty swojego istnienia, a więc istnieć koniecznie? Idąc tropem tego pytania, można warunkowo powiedzieć tak: jeżeli Bóg w akcie *creatio ex nihilo* powołuje do istnienia materię jako substrat odwieczny³³ (choć przygodny, czyli sam w sobie pozbawiony konieczności istnienia), to Jego należałoby uznać za Absolut.

BIBLIOGRAFIA

- Avenarius, R. (2021). *O przedmiocie psychologii. Vis-à-vis Etiuda*.
- Beck, H. (1969). *Teza V. W Dłaczego wierzymy. 41 tez teologii fundamentalnej*. Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek.
- Cirne-Lima, C. (1969). *Teza IV. W Dłaczego wierzymy. 41 tez teologii fundamentalnej*. Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek.
- Fichte, J.G. (2023). *Powołanie człowieka. Vis-à-vis Etiuda*.
- Goff, P. (2022). *Błąd Galileusza. Fundamenty norwej nauki o świadomości*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

33 Przyjmuję założenie teologiczne, że wszystko, co Bóg stwarza, stwarza odwiecznie, a nic, co stwarza, nie ginie ostatecznie (zmartwychwstanie ludzi oraz pneumatyczna odnowa całego stworzenia).

- Guardini, R. (1969). *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. Wydawnictwo Znaki.
- Hawking, S. (2018). *Krótkie odpowiedzi na wielkie pytania*. Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Ingarden, R. (1987). *Spór o istnienie świata*, t. 1. PWN.
- Łagosz, M. (2022). Błąd panpsychistycznego redukcjonizmu. Fundamenty nienowej ideologii. Philip Goff, „Błąd Galileusza. Fundamenty nowej nauki o świadomości”, tłum. Jacek Jarocki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2022, ss. 238 (rec.). *Studia Philosophiae Christianae*, 58(1), 171-184.
- Maloney, G.A. (1986). *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*. Instytut Wydawniczy PAX.
- Mascall, E.L. (1988). *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*. Instytut Wydawniczy PAX.
- Płużański, T. (1988). *Teilhard de Chardin*. Wiedza Powszechna.
- Rudniański, S. (1984). *Przedmowa tłumacza*. W J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*. PWN.
- Siemianowski, A. (1986). *Człowiek i prawda*. W drodze.
- Warfield, T.A. (2006). Kompatybilizm i inkompatybilizm: wybrane argumenty. *Roczniki Filozoficzne*, 54(1), 217-239.

THE CONSISTENCY OF SUPERVENIENCE WITH THE PRIMORDIALITY OF A SPIRITUAL SUBSTANCE AND THE EXTRA-MATERIAL ORIGIN OF INDIVIDUAL CONSCIOUSNESS

Abstract. In this article I advance the thesis that the idea of strong supervenience is in tune with the hypothesis of the primordial nature of a spiritual substance and the immaterial origin of individual consciousness. More precisely, I shall inquire whether it is possible, assuming the supervision of individual consciousness on the physical (material), that its primacy (more generally, the primacy of a spiritual substance) over matter can be maintained. I come to the conclusion that the ontic absolute must (can) be pure spirit, which is the source of all spirituality entangled with the body, as well as the material ground on which it is realized. The purpose of this article is to conduct a polemic against naturalistic concepts of consciousness.

Keywords: supervenience; consciousness; materiality; immateriality; spirituals; substance; naturalism; causality; freedom; God

MAREK ŁAGOSZ

Uniwersytet Wrocławski

(University of Wrocław, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8502-4922>

marek.lagosz@uwr.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.16



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

Zgłoszono: 5/02/2024. Zrecenzowano: 8/08/2024. Zaakceptowano do publikacji: 21/10/2024.

PIOTR BYLICA

EWOLUCYJNY ARGUMENT Z ROZUMU PRZECIWKO NATURALIZMOWI A IDEA EMERGENCJI. ZARYS PROBLEMATYKI

Streszczenie. Mianem „ewolucyjnego argumentu z rozumu przeciwko naturalizmowi” określa się tu argumentację, którą współcześnie sformułowali przede wszystkim Clive Staples Lewis, Alvin Plantinga oraz Victor Reppert. Jej sednem jest twierdzenie, że uznanie wiarygodności władz poznawczych człowieka nie daje się pogodzić z naturalistycznym obrazem świata. Problem polega na tym, że naturalistyczna koncepcja pochodzenia naszych władz poznawczych tłumaczy ich genezę przez odwołanie ostatecznie do czynników czysto fizykalnych, w szczególności nieintencjonalnych, czyli do charakterystyk nieadekwatnych w stosunku do aktów poznawczych. W artykule przedstawiono sformułowania tego argumentu, dokonane przez trzech wymienionych autorów, ze wskazaniem na podobieństwa i różnice między tymi trzema wersjami. Następnie argument został poddany ocenie w kontekście idei emergencji. Zarysowana została możliwa odpowiedź na pytanie: czy idea emergencji obala wspomniany argument? Dokonane zostało rozróżnienie na empiryczną ideę emergencji i ideę emergencji, rozszerzoną o aspekt metafizyczny. Rozpatrzona została także kwestia, czy negatywny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi może być uznany również za argument pozytywny na rzecz określonego stanowiska metafizycznego, a jeśli tak, to jakiego. Ostatecznie okazało się, że idea emergencji w dowolnej z dwóch wymienionych postaci nie stanowi wsparcia dla naturalistycznej wizji rzeczywistości, a w przypadku wersji rozszerzonej o założenie naturalizmu jest wrażliwa na ewolucyjny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi.

Słowa kluczowe: naturalizm filozoficzny; argument z rozumu; ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi; Clive S. Lewis; Alvin Plantinga; Victor Reppert; emergencja

1. Wstęp. 2. Clive’a S. Lewisa (ewolucyjny) argument z rozumu przeciwko naturalizmowi. 3. Alwina Plantingi ewolucyjny argument (z rozumu) przeciwko naturalizmowi. 4. Argumentacja Victora Repperta. 5. Jeden argument czy wiele argumentów? 6. Idea emergencji a samowytrość naturalizmu. 7. Zakończenie: argument przeciwko naturalizmowi, ale na rzecz czego?

1. WSTĘP

Celem artykułu jest ustalenie, czy filozoficzna idea emergencji własności umysłowych jako nadbudowanych na fizycznych własnościach mózgu, a powstałych w drodze naturalistycznie ujmowanego procesu ewolucji, pozwala zneutralizować argumentację, głoszącą niemożliwość pogodzenia naturalizmu z faktem istnienia wiarygodnych, racjonalnych aktów poznawczych¹. Dodatkowo rozpatrzona zostanie kwestia, czy ewolucyjny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi stanowi pozytywny argument na rzecz jakiegoś określonego stanowiska w sprawie pochodzenia i statusu ludzkiej umysłowości.

Sama nazwa „ewolucyjny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi” nie pojawiła się do tej pory w literaturze filozoficznej. Łączy za to w sobie dwa znane określenia: „argument z rozumu” oraz „ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi”. Proponowana nazwa odnosi się do argumentacji, której kluczowe twierdzenie głosi, że uznanie wiarygodności władz poznawczych człowieka nie daje się pogodzić z naturalistycznym obrazem świata. Konsekwencją takiej sytuacji miałyby być samowytrotność lub samoobalalność naturalizmu, a przynajmniej znaczące osłabienie jego wiarygodności. Gdyby wspomniane twierdzenie było prawdziwe, naturalista, który chciałby racjonalnie argumentować na rzecz prawdziwości naturalizmu, musiałby jednocześnie przyznać, że jego argumentacja jest pozbawiona wartości.

W istniejącej literaturze określenie „argument z rozumu” dotyczy zwykle argumentacji sformułowanej w latach 40. XX wieku przez Clive’a Staplesa Lewisa (1898-1963), głównie w jego słynnej książce *Cuda* (1947), a pod pewnymi względami poprawionej w drugim

1 Artykuł stanowi rozszerzoną wersję wystąpienia, wygłoszonego podczas 16. Warsztatów Filozofii Przyrody Sekcji Filozofii Przyrody Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (Kraków, 15-18 czerwca 2023 roku). Część przytaczanych tłumaczeń z prac C.S. Lewisa zmieniono w stosunku do polskich wydań w celu ich dostosowania do oryginału oraz potrzeb niniejszego opracowania. Dziękuję Recenzentom za cenne uwagi i sugestie.

wydaniu tej książki z roku 1960 (wydania polskie odpowiednio: 1952; 2010). Występuje ona także w innych jego tekstach (Lewis, 1993; 2002; 2012). Sam Lewis tej nazwy nie używał. Jeśli chodzi o „ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi” nazwę tę zaproponował dla swojej argumentacji Alvin Plantinga. Można jednak uznać, że jego wywody odzwierciedlają wcześniej sformułowaną argumentację Lewisa, choć mają postać zdecydowanie bardziej rozwiniętą i sformalizowaną. W ostatnim przypisie książki *Warrant and Proper Function* Plantinga przyznaje, że istnieje podobieństwo między jego argumentem a argumentem Lewisa, a na fakt tego podobieństwa zwrócił mu uwagę Victor Reppert (Plantinga, 1993, 237), który sam twórczo rozwija antynaturalistyczną argumentację obu myślicieli (choć szczególnie skupia się na obronie i rozwijaniu argumentacji Lewisa). W tym samym przypisie Plantinga wskazuje, że podobna argumentacja pojawia się w jednej z książek amerykańskiego filozofa Richarda Taylora, ale sam Plantinga nie sugeruje w żaden sposób, by inspirował się tekstami Lewisa i Taylora (Plantinga, 1993, 237).

Autorów tworzących przed Lewisem lub w jego czasach, u których pojawiają się przynajmniej pewne aspekty omawianego argumentu, choćby kwestia samoobalalności naturalizmu, jest jednak wielu. Gregory Bassham wskazuje przykładowo na św. Tomasza z Akwinu, Immanuela Kanta, Gibelrta K. Chestertona, J.B.S. Haldane’a, C.E.M. Joad. Jeśli chodzi o argument Lewisa, stwierdza: „Sporo zostało zapożyczzone od [Arthura] Balfoura. Wersja Lewisa jest jednak zasłużenie słynna ze względu na jasność i siłę przekonywania” (Bassham, 2015, 6). Listę autorów, częściowo pokrywającą się z powyższą, podaje Graham Oppy (2022). Opinia Basshama dobrze tłumaczy popularność argumentu Lewisa, zaś niewątpliwie wybitna postać Plantingi jako filozofa oraz powszechne uznanie dla jego dorobku (nawet wśród jego krytyków), łączą się z faktem popularności jego ewolucyjnego argumentu przeciwko naturalizmowi. W każdym razie w niniejszym opracowaniu uwaga będzie skupiona właśnie na sformułowaniach wymienionego w tytule antynaturalistycznego

argumentu, przedstawionych przez Lewisa i Plantingę, co uzupełniać będzie odniesienie do analiz i przeformułowań prezentowanych przez Repperta.

Ze względu na ograniczenie do jedynie trzech wspomnianych wersji prezentowanego argumentu i wybranych ich aspektów, zamiast całościowego opracowania antynaturalistycznej argumentacji, odwołującej się do ludzkich aktów poznawczych, tekst niniejszy należy traktować jako zarys, a nie pełne opracowanie zawartej w tytule problematyki. Zastrzeżenie to dotyczy także kategorii emergencji, do której odniesienie to będzie miało charakter ograniczony w sposób potrzebny dla ukazania problemu, jakim jest możliwość pogodzenia naturalizmu, i idei, głoszącej istnienie wiarygodnych, racjonalnych aktów poznawczych.

Część główną artykułu rozpocznie przedstawienie kolejno argumentów sformułowanych przez Lewisa, Plantingę i Repperta. Wskazane zostaną podobieństwa i różnice między tymi trzema sformułowaniami. W dalszej części przedstawiona zostanie w zarysie idea emergencji, w szczególności emergencji ludzkich władz umysłowych. Przez analogię do zaproponowanego przez Plantingę rozróżnienia między teorią ewolucji jako taką a teorią ewolucji ujmowaną w koniunkcji z naturalizmem dokonane zostanie rozróżnienie na empiryczną ideę emergencji i ideę emergencji ujmowaną w koniunkcji z metafizyką naturalistyczną. Pozwoli to poddać ocenie, na ile idea emergencji obala lub neutralizuje omawiany argument. W zakończeniu, oprócz podsumowania wyników analiz, poruszona zostanie kwestia, czy negatywny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi może być uznany również za argument pozytywny na rzecz określonego stanowiska metafizycznego, a jeśli tak, to jakiego.

2. CLIVE'A S. LEWISA (EWOLUCYJNY) ARGUMENT Z ROZUMU PRZECIWKO NATURALIZMOWI

Poniżej przedstawiona zostanie argumentacja C.S. Lewisa, zawarta w poprawionej wersji książki *Cuda* z roku 1960 oraz w innych jego tekstach. Lewis zdefiniował naturalizm jako stanowisko uznające, że rzeczywistość to „system, w którym istnieje jedynie wzajemnie powiązany zespół zjawisk zwanych naturą. (...) gdyby to twierdzenie było prawdą, wszystko przy założeniu dostatecznej wiedzy dałoby się (...) wyjaśnić jako konieczny produkt systemu” (Lewis, 2010, 24). Jeśli więc naturalizm jest prawdziwy, to każda rzecz powinna być możliwa do wyjaśnienia jako wytwór systemu natury. Zatem na mocy prawa transpozycji, jeśli jakiejś rzeczy z zasady nie można wyjaśnić w ten sposób, to naturalizm jest fałszywy (zob. Lewis, 2010, 23).

Lewis uznaje, że istnieje taka rzecz, co do której sam naturalizm musi uznawać, że nie można jej wytłumaczyć jako produktu przyczynowo-skutkowego systemu natury, a jest nią ludzki rozum, odpowiedzialny za akty poznawcze. Według Lewisa, jeśli naturalizm trafnie opisuje świat, to myślenie nie jest ważne/wiarygodne (*valid*), bo jest wytworem wyłącznie związków przyczynowo-skutkowych. Jednak zarówno naturalista, jak i nienaturalista musi, zdaniem Lewisa, uznać, że rozumowanie nie sprowadza się do związków przyczynowo-skutkowych, lecz polega na związkach logicznych. Związek między przesłankami i wnioskiem nie jest związkiem przyczynowo-skutkowym, tymczasem według naturalizmu „(...) wszystko, co dzieje się w naturze musi być powiązane z poprzednimi zdarzeniami łańcuchem przyczynowo-skutkowym. Ale nasze akty myślenia są zdarzeniami. Dlatego prawdziwa odpowiedź na pytanie: »Dlaczego tak myślisz?« musi się zaczynać od przyczynowo-skutkowego »ponieważ«” (Lewis, 2010, 29).

Argumentacja Lewisa zasadza się na rozróżnieniu pomiędzy związkami przyczynowo-skutkowymi, łączącymi zdarzenia o charakterze fizycznym, a związkami logicznymi, łączącymi przesłanki

i wnioski aktów poznawczych. Rozróżnienie to stanowiło zasadniczą zmianę w poprawionej wersji argumentacji Lewisa w stosunku do wersji wcześniejszej z roku 1948. W drugim wydaniu *Cudów* Lewis wskazywał na dwa radykalnie odmienne znaczenia słowa „ponieważ”, to znaczy na różnicę między „przyczynowo-skutkowym ponieważ” a „ponieważ racji i następstwa” (*ground-consequent*). Rozróżnienie to wcześniej zostało wyrażone przez Ludwiga Wittgensteina, gdy pisał „Popadamy w (...) pomieszanie z powodu wieloznacznego użycia »dlaczego«. W ten sposób, gdy łańcuch racji się skończył, lecz nadal ktoś pyta »dlaczego«, skłaniamy się do tego, by podać przyczynę zamiast racji. Jeśli np. na pytanie: »dlaczego użyłeś tego koloru, skoro cię prosiłem, żebyś namalował czerwoną płamę«, odpowiadasz: »pokazano mi próbkę tego koloru i jednocześnie wypowiedziano słowo »czerwony«; i dlatego ten kolor zawsze przychodzi mi do głowy, kiedy słyszę słowo »czerwony«, podałeś wówczas przyczynę, a nie rację” (Wittgenstein, 1965, 15 – cyt. za: Jacórzyski, 2003, 59).

Gdy uwzględni się różnicę między wyjaśnieniem, odwołującym się do relacji przyczynowo-skutkowej, a wyjaśnieniem, mówiącym o relacjach logicznych i aktach poznawczych, to według Lewisa można dostrzec, że jakieś przekonanie jest ważne/prawdziwe/wiarygodne, jeśli wynika z przesłanek, a nie jest skutkiem jakiejś przyczyny. Jeśli jest tak, jak głosi naturalizm, to nie można tego poznać w sposób racjonalny/wiarygodny, bo nie można nawet sformułować wiarygodnego/zasadnego pojęcia natury. Przekonanie o prawdziwości naturalizmu tylko przypadkowo odnosiłoby się czegoś rzeczywistego. Gdyby natura była wszystkim, co istnieje, to nie można by jej poznać, czyli nie istniałyby mające wartość logiczną twierdzenia, wyrażające ideę natury. Do poznania natury konieczny jest bowiem rozum, który nie byłby wytworem natury. „Jeśli jakaś teoria głosi, że wyjaśni w pełni nasze rozumowanie bez odwołania do aktu poznania całkowicie zdeteterminowanego przez to, co należy do obszaru wiedzy, to tak naprawdę mówi, że coś takiego jak rozumowanie nie istnieje” (Lewis, 2010, 33). Naturalizm, zdaniem Lewisa, wydaje się właśnie takim

stanowiskiem, deklarującym pełne wyjaśnienie naszych zachowań mentalnych, w którym „nie ma tam miejsca na akty poznania (...), od których zależy cała wartość naszego myślenia, które ma służyć jako sposób na dotarcie do prawdy” (Lewis, 2010, 34).

Powyższy sposób argumentacji Lewisa można uznać za odnoszący się do jej aspektu synchronicznego, w którym pomija się zagadnienie historycznego rozwoju, który, zgodnie z ewolucyjnym ujęciem, miałby doprowadzić do pojawienia się ludzkiego rozumu. Takie ograniczone ujęcie analizowane jest przykładowo przez Petera van Inwagena w artykule *C.S. Lewisa argument przeciwko naturalizmowi* (2019). Inwagen skupia się tam na roli determinizmu fizycznego jako stanowiska, mającego być kluczowym dla argumentacji Lewisa, oraz na możliwości wyjaśnienia zachodzenia faktów przekonaniowych przez odwołanie się do odległych stanów wszechświata (Inwagen, 2019).

Lewis uwzględniał jednak problematykę ewolucyjnego pochodzenia naszych władz poznawczych. Jak pisał: „Wszyscy zgadzają się co do tego, że rozum, czy nawet odczuwanie i samo życie pojawiły się późno w naturze. Jeśli więc istnieje tylko natura, to rozum musiał powstać w wyniku procesu historycznego. I oczywiście dla naturalisty ten proces powstał po to, by zrodziło się życie duchowe, które może odnaleźć prawdę. (...) do momentu pojawienia się myślicieli nie istniały prawda i fałsz. Ten rodzaj mentalnego zachowania, który obecnie nazywamy racjonalnym myśleniem lub wyciąganiem wniosków, rozwinął się w procesie »ewolucji« poprzez selekcję naturalną, w czasie której odpadły osobniki słabiej przystosowane do przetrwania” (Lewis, 2010, 34). Zgodnie z tym ewolucyjnym obrazem wszystkie ludzkie myśli były kiedyś myślami pozbawionymi cech racjonalności, to znaczy nie były aktami zrozumienia, a jedynie zdarzeniami, będącymi bezrozumnymi odpowiedziami na bodźce. Ale „związek między bodźcem a reakcją jest zupełnie inny niż ten między wiedzą a poznaną prawdą”, dlatego, jak stwierdza Lewis,

„trudno (...) pojąć, jak poprawianie reakcji mogłoby choćby w najmniejszym stopniu zamienić je w akty myślenia” (Lewis, 2010, 34).

Lewis zwracał uwagę, że zapewne naturalista zgodzi się z twierdzeniem, iż dochodzenie do prawdy, w tym do uznania prawdziwości twierdzeń naturalizmu, odbywa się na drodze wnioskowania. Zarówno naturalista, jak i nienaturalista ujmują również wnioskowanie jako proces odmienny od procesów przyczynowo-skutkowych. Jednocześnie jednak naturalista „w swym opisie tego, jak ludzie doszli do swoich przekonań (...) musi odwoływać się wyłącznie do związków przyczynowo skutkowych. (...) To składa na jego barki bardzo trudne zadanie udowodnienia, jak produkt ewolucji, który opisał, może być też władzą rozumienia prawd. (...) Jeśli poddajemy w wątpliwość rozumowania jako takie, nie można przywrócić ich poprzez rozumowanie” (Lewis, 2010, 37-38).

Powyższych słów Lewisa nie należy jednak traktować jako wyrazu jego antyewolucjonizmu. W rzeczywistości Lewis odróżniał to, co nazywał „teorią ewolucji”, od „mitu ewolucji”. Teoria ewolucji miała według niego stanowić zespół twierdzeń biologii ewolucyjnej w zakresie, w jakim są one oparte na danych empirycznych. Lewis nie zgłaszał zastrzeżeń wobec tak rozumianej idei ewolucji. Mit ewolucji miał natomiast stanowić ogólny pogląd o ewolucji całej rzeczywistości, który to pogląd zawierałby w sobie empirycznie niesprawdzalne twierdzenia filozoficzne o całkowitej samoczynności i bezcelowości ewolucyjnego rozwoju świata. Zgodnie z tą wersją ewolucjonizmu człowiek i jego zdolności rozumowania byłyby wynikiem czynników pozbawionych celowości i intencjonalności (Lewis, 2002, 104-107). Tak ujmowaną ideę ewolucji Lewis uznawał za niewiarygodną, gdyż, jego zdaniem, podważa ona wiarygodność rozumu, który miałby odpowiadać za samo jej sformułowanie. „Prawdziwość mitu wydaje się niemożliwa nie tyle z braku dowodów tej czy owej sceny dramatu, lecz z powodu fatalnej sprzeczności, przebiegającej przez samo jego jądro. Mit nie może się ostać pomimo przejęcia wielu elementów prawdziwej nauki. Wyniki badań nie mogą zostać przyjęte nawet

na chwilę, jeśli logiczne wnioskowanie nie jest wiarygodne – każda nauka podaje się bowiem za serię wniosków (...). Mit jednak nakazuje wierzyć, że rozum jest nieprzewidywanym i niezamierzonym skutkiem ubocznym jakiegoś stadium przypadkowego procesu, nie mającego (...) celu (...). Jeśli mój własny umysł jest produktem irracjonalnym (...) jak mogę zaufać mojemu rozumowi, gdy opowiada mi o ewolucji” (Lewis, 2002, 107). Przyjęcie naturalistycznego obrazu świata, w tym połączenie idei ewolucji z naturalistyczną metafizyką, Lewis uznaje więc za podważające wiarygodność naszych władz poznawczych. Jednocześnie właśnie te władze poznawcze są według naturalisty źródłem jego przekonania o prawdziwości naturalizmu. Jego własne stanowisko musi więc skłaniać go do tego, by w nie wątpić. Na tym polega, jak wyraził się Lewis, „podstawowy problem naturalizmu” (Lewis, 2010, 23).

3. ALVINA PLANTINGI EWOLUCYJNY ARGUMENT (Z ROZUMU) PRZECIWKO NATURALIZMOWI

A. Plantinga zaproponował ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi (EAPN) w ostatnim (dwunastym) rozdziale *Warrant and Proper Function* (Plantinga, 1993), ale analizy z nim związane znajdziemy także w innych jego pracach (Plantinga, 2004; 2023, rozdz. 10). Plantinga definiuje naturalizm filozoficzny jako „przekonanie, że nie istnieją żadne istoty ponadnaturalne – nie istnieje np. Bóg ani nic w rodzaju Boga, ani żadne inne byty ponadnaturalne” (Plantinga, 2004, 399). Zgodnie z powszechnym mniemaniem naturalizm ma być stanowiskiem ugruntowanym w nauce. Szczególnie zaś teoria ewolucji ma odpowiadać za możliwość bycia, jak wyraził się Richard Dawkins, intelektualnie spełnionym ateistą (Dawkins, 1997, 28). W obliczu przekonania o ścisłym związku naturalizmu i teorii ewolucji Plantinga głosi śmiałą w sensie Popperowskim tezę, „że naturalizm i współczesna teoria ewolucyjna pozostają ze sobą w niezgodzie” (Plantinga, 2004, 339). Choć Plantinga nie mówi o micie ewolucji,

to, podobnie jak Lewis, odróżnia teorię ewolucji od stanowiska, będącego połączeniem teorii ewolucji i filozoficznego naturalizmu. Tak samo jak Lewis, Plantinga nie atakuje teorii ewolucji, ale owo połączenie: „nie atakuję teorii ewolucji, czy twierdzenia, że istoty ludzkie rozwinęły się na drodze ewolucji z małych przodków, ani żadnego twierdzenia tego rodzaju. Atakuję natomiast koniunkcję *naturalizmu* z poglądem, że istoty ludzkie rozwinęły się w taki sposób” (Plantinga, 2004, 339).

Połączenie naukowej teorii ewolucji i naturalizmu ma prowadzić do problemu, na który wskazywał też Lewis, mianowicie podważenia wiarygodności samego naturalistycznego ewolucjonizmu. Jak pisze Plantinga, „koniunkcja naturalizmu z przekonaniem, iż istoty ludzkie rozwinęły się na drodze ewolucji zgodnie ze współczesną doktryną ewolucyjną (...) jest w pewien interesujący sposób samounieważniająca czy samozwrotnie niespójna. (...) naturalizm i teoria ewolucji (w skrócie N&E) dostarcza temu, kto je akceptuje, racji unieważniającej dla przekonania, że nasze władze poznawcze są rzetelne” (Plantinga, 2004, 339-400). Zakres owego unieważnienia ma być oczywiście jeszcze szerszy, bo „koniunkcja dostarcza również racji unieważniającej dla każdego przekonania wytworzonego przez nasze władze poznawcze, w tym także – w przypadku kogoś, kto akceptuje to przekonanie – samego N&E. Stąd jego samounieważniający charakter” (Plantinga, 2004, 400).

Rzetelność władz poznawczych, czyli pamięci, percepcji i rozumu, ma polegać na tym, że dostarczane przez nie dane są w bardzo znaczącej części prawdziwe. Zgodnie z teorią ewolucji te władze poznawcze, podobnie jak wszystkie cechy wszystkich organizmów, są wynikiem działania doboru naturalnego i mutacji genetycznych. „Cała różnorodność współczesnego życia organicznego powstała dzięki takim mechanizmom lub mechanizmom bardzo do nich podobnym; poprzez te same mechanizmy powstały również nasze władze poznawcze” (Plantinga, 2004, 400). Według Plantingi takie ujęcie genezy naszych władz poznawczych samo w sobie nie ma

jeszcze charakteru samounieważniającego. Jest tak dlatego, że może zostać ono połączone z teizmem, a przynajmniej z taką jego wersją, gdzie za proces zmian ewolucyjnych w jakiś sposób ostatecznie odpowiada Bóg. Przez ideę stworzenia człowieka na obraz Boga Plantinga rozumie, że oznacza ona między innymi, iż zostaliśmy stworzeni ze zdolnością zdobywania wiedzy. Posiadanie wiedzy, a nawet wszechwiedzy, jest jednym z atrybutów Boga w teizmie chrześcijańskim, żydowskim i islamskim. Jeśli przyjmie się koncepcję, że nasze władze poznawcze powstały w drodze zmian ewolucyjnych, za które ostatecznie odpowiada Bóg, zainteresowany tym, abyśmy byli zdolni do poznania prawdy, to takie połączenie teorii ewolucji z teizmem jest, zdaniem Plantingi, wolne od problemu samowytrotności.

Inaczej ma się sprawa w przypadku koniunkcji teorii ewolucji z naturalizmem, który wyklucza istnienie Boga. „Jeśli jednak *naturalizm* jest prawdziwy, to Bóg nie istnieje, a zatem Bóg (ani nikt inny) nie planuje naszego rozwoju i nie kieruje przebiegiem naszej ewolucji. W tej sytuacji pojawia się natychmiast pytanie, czy jest w ogóle prawdopodobne, że nasze władze poznawcze – zakładając naturalizm i ich ewolucyjną genezę – rozwinęłyby się w taki sposób, by były rzetelne i dostarczały nam w większości prawdziwych przekonań” (Plantinga, 2004, 401). Problem bierze się stąd, że dobór naturalny dokonuje selekcji ze względu na skuteczność w walce o przetrwanie, a nie ze względu na prawdziwość naszych przekonań. Miliardy gatunków doskonale radzą sobie ze zdobywaniem pożywienia i wydawaniem na świat żywotnego potomstwa, choć nie mamy podstaw, aby przypisać im posiadanie prawdziwych przekonań o świecie, w sensie, w jakim mówimy o prawdziwości ludzkich przekonań. Posiadanie prawdziwych przekonań, w sensie przekonań, których treść stanowi reprezentację rzeczywistości, nie jest więc potrzebne do przetrwania, wystarczy mieć dyspozycje do zachowań skutecznych (w kontekście przetrwania). Stąd właśnie wątpliwość Plantingi, „czy jest w ogóle prawdopodobne, że nasze władze poznawcze – zakładając naturalizm i ich ewolucyjną genezę – rozwinęłyby się w taki sposób, by były

rzetelne i dostarczały nam w większości prawdziwych przekonań” (Plantinga, 2004, 401).

By ocenić wspomniane prawdopodobieństwo, Plantinga rozpatruje cztery możliwe stanowiska w sprawie relacji między posiadaniem przekonań a zachowaniami: epifenomenalizm *simpliciter*; semantyczny epifenomenalizm; twierdzenie, że przekonania są przyczynowo skuteczne względem zachowania, ale nieadaptacyjne; oraz pogląd, że przekonania są zarazem przyczynowo skuteczne i adaptacyjne. Początkowo analizuje je w odniesieniu do hipotetycznej populacji zwierząt, ale dokonane ustalenia mają zastosowanie do człowieka, jeśli zgodnie z wyrażoną przez Darwina tezą nie ma jakościowej różnicy między naszymi umysłami, a umysłami niższych zwierząt (Plantinga, 2004, 411).

Odwołując się do rachunku prawdopodobieństwa, Plantinga argumentuje na rzecz niskiego prawdopodobieństwa tezy o ewentualnym wpływie treści przekonań na zachowanie, przy założeniu koniunkcji naturalizmu i teorii ewolucji. By nie przedłużać wywodu, spośród czterech wspomnianych możliwości przytoczmy odpowiedź Plantingi na wyjaśnienie relacji między przekonaniem i zachowaniem, jakie przyjmuje semantyczny epifenomenalizm, uznawany za „stanowisko przyjęte”. Jak pisze Plantinga: „jeśli przyjmie się materializm, to niezwykle trudno jest sobie wyobrazić, w jaki sposób treść przekonania mogłaby mieć przyczynowy wpływ na zachowanie. Jeśli przekonanie jest po prostu neuronalną strukturą pewnego rodzaju – strukturą, która w jakiś sposób posiada treść, to niezwykle trudno jest zrozumieć, jak treść mogłaby należeć do łańcucha przyczynowego, prowadzącego do zachowania. Gdyby bowiem dana struktura tego rodzaju posiadała inną treść, lecz te same własności neurofizjologiczne, to jej wkład przyczynowy do zachowania byłby, jak się wydaje, taki sam. Przyczyną skurczy mięśni, związanych z zachowaniem, są fizjologiczne stany układu nerwowego, w tym fizjologiczne własności tych struktur, które konstytuują przekonania; treść tych przekonań wydaje się przyczynowo nieistotna. A zatem

niezwykle trudno zrozumieć, przy założeniu N&E, jak treść przekonania może być przyczynowo skuteczna” (Plantinga, 2004, 410-411). Jeśli prawdziwość przekonań, przy założeniu N&E, nie jest przyczynowo skuteczna, lub przynajmniej nie mamy podstaw, by uważać, że jest przyczynowo skuteczna, to ostatecznie prawdopodobieństwo tezy o rzetelności naszych władz poznawczych, przy założeniu N&E, okazuje się niskie. Fakt ten zaś stanowi rację unieważniającą dla przyjęcia N&E, co oznacza, że przyjęcie N&E stanowi rację unieważniającą dla przyjęcia N&E. Stąd: „zwolennik N&E posiada rację unieważniającą dla każdego ze swoich przekonań (...). Oznacza to, że koniunkcja naturalizmu z ewolucją ma charakter samoobalający, tak że nie można jej racjonalnie zaakceptować” (Plantinga, 2004, 413). Podobnie więc jak w argumentacji Lewisa, Plantinga wskazuje na samowywrotność naturalizmu. Problem samowywrotności nie występuje zaś w jego mniemaniu w teistycznej wizji rzeczywistości, w tym w połączeniu teorii ewolucji z teizmem.

4. ARGUMENTACJA VICTORA REPPERTA

V. Reppert, podobnie jak Lewis, skupia się na różnicy między naturą aktów poznawczych, a zjawiskami fizycznymi. Stąd podstawą jego argumentacji jest odwołanie się do różnicy między mechanistycznym charakterem podstawowego poziomu rzeczywistości w materialistycznym obrazie świata, a naturą aktów poznawczych. Reppert wskazuje na szereg cech, jakie taki poziom musi posiadać, a które różnią się od cech, jakie przypisujemy aktom poznawczym. „Aby obraz świata był materialistyczny, to musi przyjmować istnienie mechanistycznego poziomu podstawowego. (...) poziom, który będę określał jako »podstawowy poziom fizyczny«, jest pozbawiony celowości, sensu lub intencjonalności, normatywności i subiektywności. Jeśli przyjmuje się materialistyczną ramę roboczą, to temu, co dzieje się na poziomie podstawowym, nie można przypisać celowości. Można mówić o celowości zachowania w przypadku makrosystemów,

ale ich celowość jest ostatecznie wytworem podstawowego poziomu fizycznego, który jest pozbawiony celowości. Znaczenie nie może być elementem rzeczywistości na najbardziej podstawowym poziomie; (...) podstawowy poziom fizyczny jest pozbawiony charakteru normatywnego (...). Podstawowe elementy wszechświata nie mają »punktu widzenia« ani subiektywnych doświadczeń” (Reppert, 2015, 78). Celowość, sens, intencjonalność, normatywność i subiektywność to cechy ludzkich stanów umysłowych, a w szczególności aktów poznawczych, ujętych jako rozumowania.

Argumentacja Repperta polega na wykazywaniu niemożliwości sprowadzenia własności mentalnych do własności fizycznych. W swojej książce *Niebezpieczna idea C.S. Lewisa. Filozoficzna obrona argumentu z rozumu* (2022) Reppert wymienia dziewięć tez, których akceptacja ma być konieczna dla uznania rozumowań za poznawczo wartościowe. „Stany mentalne mają ze światem związek, który nazywamy intencjonalnością i na który wskazujemy, gdy mówimy, że dana »myśl jest o czymś« [*about-ness*]. Myśli i przekonania mogą być albo prawdziwe, albo fałszywe. Ludzie są w stanie zaakceptować lub odrzucić dane twierdzenie albo zawiesić swoje przekonanie na jego temat. Istnieją prawa logiczne. Ludzie są zdolni do zrozumienia praw logicznych. Akceptacja lub odrzucenie prawdziwości danego twierdzenia odgrywa kluczową przyczynową rolę w procesie wytwarzania innych przekonań, a propozycyjalna treść stanów mentalnych (do których należą akceptacja i odrzucenie) jest ważna w kontekście tej przyczynowej roli. Uchwycenie praw logicznych odgrywa przyczynową rolę w procesie przyjmowania wniosku argumentu jako prawdziwego. Ta sama osoba zastanawia się nad przesłankami, a następnie wyciąga wniosek. Nasze procesy rozumowania zapewniają nam stale wiarygodny sposób rozumienia otaczającego nas świata” (Reppert, 2022, 72).

Te wszystkie tezy są, zdaniem Repperta, implikacjami twierdzenia o istnieniu i wartości rozumowań. Tezy te musi zaakceptować każdy, kto uznaje wartość poznawczą rozumowań. Musi się więc z nimi

zgodzić także naturalista, jeśli głosi, że jego naturalizm jest wnioskiem w pewnym rozumowaniu, w szczególności jeśli opiera swój naturalizm na osiągnięciach nauki, której wiarygodność także opiera się na rozumowaniach formułowanych przez naukowców. Jednocześnie jednak, zdaniem Repperta, naturalista nie może zgodzić się z tymi tezami. Prawdziwość tych tez jest uznawana w ramach epistemologii naturalistów, ale nie jest do pogodzenia z ontologią naturalizmu (Reppert, 2015). Każda z tych tez może, według Repperta, stanowić osobny argument przeciwko naturalizmowi, dlatego, jego zdaniem, „argument z rozumu to w rzeczywistości nie jeden argument, lecz kilka argumentów” (Reppert, 2022, 71).

Dla każdej z tych tez Reppert prezentuje stosowną antynaturalistyczną argumentację. Dla ilustracji przytoczmy jedną z nich, dotyczącą statusu praw logiki. Reppert pisze: „Racjonalne wnioskowanie wymaga stosowania praw logiki, które nie są prawami fizycznymi. W rzeczywistości dotyczą one wszystkich możliwych światów, w tym światów, w których nie istnieją żadne przedmioty fizyczne. Podczas gdy zatem prawa fizyki oznaczają moce i podatności rzeczy w świecie fizycznym, prawa logiki mówią nam, co musi być prawdą w każdym wszechświecie – nawet w rzeczywistościach możliwych, w których nie występuje prawo ciężenia, nadal obowiązuje prawo niesprzeczności. Jeżeli ktoś akceptuje prawa logiki – co musi czynić, jeśli twierdzi, że racjonalnie wywnioskowuje jedne przekonania z innych – to musi zaakceptować także jakąś niefizyczną, nieprzestrzenną i nieczasową rzeczywistość (...)” (Reppert, 2022, 79-80 – tłumaczenie nieznacznie skorygowano względem polskiego wydania). Jeśli idea praw logiki wskazuje na „niefizyczną, nieprzestrzenną i nieczasową rzeczywistość”, to nie jest do pogodzenia z naturalizmem, który taką rzeczywistość wyklucza.

Naturalista może odpowiedzieć, że prawa logiki należy rozumieć inaczej, jako konwencje językowe, które mogłyby być inne. Według Repperta takie ujęcie prawdziwości praw logiki samo jest niespójne. Bez wcześniejszego przyjęcia tych praw nie moglibyśmy

nic stwierdzić; nie mielibyśmy możliwości uznać czegoś za prawdę lub fałsz, w tym zasadnie uznać, że coś jest naprawdę konwencją. „Zanim konwencje mogły zostać ustalone, logika musiała być już z góry założona. Jeśli prawa logiczne są ludzkimi konwencjami, to zapewne jest przynajmniej możliwe, że mogłyby funkcjonować różne konwencje tego typu. Jednak prawa logiki stanowią warunek poznawalności – bez nich nie moglibyśmy niczego oznajmić. Stwierdzenie czegośkolwiek oznacza po części sugestię, że teza przeciwna jest fałszywa – gdyby było inaczej, język po prostu nie funkcjonowałby w sposób deklaracyjny. Tak więc nie można zaprzeczyć rzeczywistości praw logicznych – podobnie jak ich psychologicznemu znaczeniu – bez samozaprzeczenia. Jeśli istnieją prawa logiczne, to muszą mieć coś wspólnego z możliwością faktycznego wystąpienia przekonania jako zdarzenia psychologicznego” (Reppert, 2022, 80-81). Naturalista uznaje swoje przekonania za racjonalne, co oznacza, że uznaje ich związek z określonymi prawami logiki, a nie z dowolnym sposobem rozumowania, który równie dobrze mógłby być inny. Gdy twierdzi, że przyjęcie naturalizmu jest racjonalne, to zakłada, że prawa logiki obowiązują niezależnie od cywilizacji, płci, koloru skóry, etapu rozwoju nauki czy czegośkolwiek innego. To, czy jakieś wnioskowanie jest racjonalne, stwierdzamy na podstawie tego, jak się ma ono do znanych praw logiki.

Zgodnie z argumentacją Repperta, jeśli nie istnieją prawa logiki, to nie można mówić o racjonalności żadnego przekonania, czy to przekonania o prawdziwości naturalizmu, teizmu, czy jakiegokolwiek innego przekonania. Jeśli nie założymy obiektywnego istnienia praw logiki, żadnego przekonania nie będziemy mogli uznać za racjonalne. Jednak racjonalne rozumowania istnieją (zgadzają się co do tego sami naturaliści, którzy traktują swoje stanowisko jako racjonalne). Skoro prawa logiki nie są wytworem ani przyrody, ani nauk przyrodniczych, to istnieje coś więcej niż materialny świat przyrody, a zatem naturalizm jest fałszywy (Reppert, 2022, 81).

5. JEDEN ARGUMENT CZY WIELE ARGUMENTÓW?

Wydaje się, że podejście Repperta, polegające na wskazaniu dziewności składowych argumentu z rozumu, bardzo dobrze oddaje jego złożoność. Choć w przytoczonym przykładzie analiz Repperta, dotyczących statusu praw logiki, mamy do czynienia z synchronicznym aspektem argumentu z rozumu, to w innych analizach, szczególnie dotyczących prawdziwości naszych przekonań oraz idei emergencji i superweniencji (Reppert, 2020, 75-76, 101; 2015, 84-89), odnosi się on do kwestii ewolucyjnego pochodzenia ludzkich władz poznawczych. Takie diachronicznie podejście wyrażone jest w nazwie argumentu, sformułowanej przez Plantingę, ale obecne jest również, jak zostało pokazane, w argumentacji Lewisa. Z tego względu można mówić, że wszyscy trzej autorzy prezentują jeden wspólny „ewolucyjny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi”. Wydaje się więc, że zaproponowana nazwa lepiej od dwóch pozostałych, obecnych już w literaturze, oddaje pełny charakter prezentowanej argumentacji, wskazując na oba jej ważne aspekty i pasując do obu wersji jednocześnie. Zarówno bowiem Lewis, jak i Plantinga odwołują się do zdolności poznawczych człowieka, choć Lewis bardziej skupia się na kategorii rozumu, a Plantinga na właściwym funkcjonowaniu naszych władz poznawczych. Oba też odwołują się do idei ewolucji, odróżniając naukowy aspekt ewolucjonizmu od aspektu metafizycznego czy mitologicznego (jak ująłby to Lewis). W rozważaniach Plantingi kwestia ewolucji biologicznej jest jednak bardziej eksploatowana i w pewnym sensie stanowi koło zamachowe jego argumentacji, tak iż nie można jej pominąć przy prezentacji jego rozważań. W przypadku Lewisa, choć sprawa ewolucjonizmu jest ważna, to jednak bardziej akcentowana jest różnica między racjonalnym charakterem ludzkich aktów poznania, a bezrozumnością naturalnych procesów przyczynowo-skutkowych. Reppert w swoich analizach łączy oba podejścia.

Nie oznacza to jednak braku różnic między tymi trzema sformułowaniami. Wywód Plantingi wyróżnia się formalnym charakterem,

związany z odwołaniem do rachunku prawdopodobieństwa, dokładnymi analizami stanowisk, które wyczerpują możliwe ujęcia relacji między przekonaniem a działaniem, a także skupieniem się autora na ludzkich władzach poznawczych w ogólności. Reppert, gdy analizuje kwestię wiarygodności władz poznawczych, twierdzi, że problem dla naturalizmu w kontekście ewolucyjnego pochodzenia władz poznawczych stanowi prawdziwość nie tyle wszelkich ludzkich przekonań, co raczej przekonań na temat „niejawnego charakteru świata” (Reppert, 2022, 83-84), czyli tych aspektów rzeczywistości, które znacząco wykraczają poza to, co poznawalne zmysłowo i konieczne dla przetrwania (a do takich przekonań oprócz, przykładowo, twierdzeń o atomowej budowie materii, należą twierdzenia naturalizmu i teizmu oraz wszelkie twierdzenia metafizyczne). Reppert koryguje też argumentację Lewisa, który twierdził, że wszelka ludzka wiedza, nie licząc tego, co poznajemy w drodze obserwacji bezpośredniej, pochodzi z rozumowania, podczas gdy zdaniem krytyków Lewisa (Beverluis, 1985, 60-61) jego stanowisko w sprawie poznania zmysłowego prowadzi do nieintuicyjnego fenomenalizmu, a według Repperta sam Lewis twierdził, że niektóre prawdy pozaempiryczne również uchwytujemy bezpośrednio. Na tle rozważań Plantingi i Repperta wywody Lewisa okazują się najmniej dokładne, wymagające dodatkowych uzupełnień i wyjaśnień (czym właśnie zajmuje się Reppert), niemniej dla czytelników, nie zajmujących się zawodowo filozofią, argumentacja Lewisa wyróżnia się, jak słusznie zauważył Bassham, jasnością i siłą przekonywania.

6. IDEA EMERGENCJI A SAMOWYWROTNOŚĆ NATURALIZMU

Zaprezentowana w poprzedniej części argumentacja jest szeroko omawiana w literaturze. Sam Lewis doświadczył ostrej krytyki ze strony Elisabeth Anscombe podczas słynnego spotkania Oksfordzkiego Klubu Sokratejskiego w roku 1948. W wyniku tej krytyki przeformułował swoją argumentację w drugim wydaniu książki *Cuda*

z roku 1960. Argument Plantingi, oprócz różnych pomniejszych publikacji polemicznych, doczekał się poświęconej mu pracy zbiorowej wydanej przez Cornell University Press (Beilby, 2002). Polemika ta jest dobrze streszczona w artykule *Alvina Plantingi ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi* (Głąb, 2006). Reppert prowadzi szereg polemik w sprawie argumentu Lewisa w wersji oryginalnej oraz skorygowanej przez niego (oprócz prac już cytowanych, zob. Reppert, 1989; 1999; 2000; 2003a; 2003b; 2003c; 2005). Poniżej przyjrzymy się tylko jednemu z możliwych krytycznych podejść do ewolucyjnego argumentu z rozumu, które odwołuje się do idei emergencji ludzkiej umysłowości.

Zgodnie z charakterystyką, jaką prezentuje Robert Poczobut (2000), emergentyzm jest stanowiskiem naturalistycznym czy materialistycznym, głoszącym, że „własności wyższego rzędu (bycie żywym, bycie świadomym) wyłaniają się wówczas, gdy przedmioty (i ich własności) niższego rzędu osiągną określony poziom organizacji. Własności emergentne są: (a) obiektywne; (b) autentycznie nowe w stosunku do własności bazowych; (c) nieprzewidywalne; (d) nieredukowalne (nieeliminowalne) oraz (e) wchodzące w relacje przyczynowe (aktywne przyczynowo)” (Poczobut, 2000, 26). Przez niektórych teoretyków emergencji kategorie „własności emergentne” i „własności superweniencjne” traktowane były jako zamienne. W ramach teorii superweniencji lub emergencji wyróżnia się poziomy organizacji materii oraz powiązanych z nimi własności. W modelu uproszczonym wskazuje się na przynajmniej sześć takich poziomów: „(a) poziom cząstek elementarnych (poziom subatomowy) i ich własności; (b) poziom atomów i ich własności; (c) poziom układów atomowych i ich własności (chemicznych); (d) poziom istot żyjących i ich własności (biologicznych); (e) poziom istot świadomych i ich własności (psychologicznych); (f) poziom systemów społecznych i ich własności (socjologicznych)” (Poczobut, 2000, 28). Występuje wiele odmian idei superweniencji i emergencji, różnie ujmujących relację między tym, co mentalne, a tym, co fizyczne. Naturalistyczny

charakter tej koncepcji, niezależnie od różnych jej wersji, polega na uznaniu, że poszczególne wyższe formy organizacji i skorelowane z nimi własności pojawiają się w sposób całkowicie naturalny, to znaczy samoczynny, bez jakiegokolwiek udziału czynnika pozanaturalnego w całym tym procesie – ani w poszczególnych jego momentach, ani na początku.

W kontekście argumentu z rozumu Reppert rozpatruje ideę „umysłu emergentnego”, przedstawioną przez Williama Haskera. „Być może wszystko, czego potrzebujemy, aby uznać istnienie rozumu, to hipoteza dotycząca »umysłu emergentnego«, który jest wytwarzany przez materialne procesy wszechświata” (Reppert, 2022, 101). Według Repperta odwołanie do „umysłu emergentnego” nie rozstrzyga kwestii, czy Bóg miał jakiś udział w powstaniu ludzkiej umysłowości. Wciąż bowiem można zadawać pytanie: „jak doszło do tego, że materia uzyskała cechy, umożliwiające tworzenie. Dlaczego posiada ona zdolność do wytworzenia umysłu, skoro jest po prostu częścią bezmyślnego wszechświata?” (Reppert, 2022, 101). Zatem sama idea emergencji ludzkiego umysłu nie neutralizuje ewolucyjnego argumentu z rozumu.

Idąc tym tokiem rozumowania, należy uznać, że jeśli natura samoczynnie, wyłącznie za pomocą procesów fizykalnych, pozbawionych znamion umysłowości, wytworzyła ludzi, umysł, akty poznawcze, wrażenie istnienia praw logiki itd., to w mocy pozostaje teza o samounieważniającym charakterze takiej koncepcji. Przez analogię do spostrzeżenia Plantingi, że nie sama teoria ewolucji, ograniczona do twierdzeń empirycznie testowalnych, prowadzi do takich samounieważniających konsekwencji, ale wywodzą się one z koniunkcji teorii ewolucji i metafizycznych twierdzeń filozoficznego naturalizmu, podobną sytuację możemy dostrzec w przypadku idei emergencji. Istnieje empiryczna składowa idei emergencji – twierdzenie o poziomach złożoności materii i korelacji między tymi poziomami a odpowiednimi charakterystykami ma charakter empiryczny, bo głosi coś, co jest postrzegane nawet w obserwacji potocznej. Twierdzenie, że

wszystkie te poziomy, włącznie z umysłowym, rozwinęły się w procesie całkowicie przypadkowym, niekierowanym, samoczynnym, niezależnym od jakiegokolwiek niematerialnego czynnika, jest twierdzeniem metafizycznym, obserwacyjnie niesprawdzalnym. Idea emergencji rozumiana tak szeroko, że obejmuje zarówno składową empiryczną, jak i metafizyczną, tylko pozornie rozwiązuje problem pochodzenia naszych władz poznawczych. Iluzję rozwiązania może wywoływać u osób, które nie rozpoznają istnienia i różnicy między tymi dwoma składnikami.

Ideę emergencji umysłu można połączyć również z metafizyką nie-naturalistyczną, na przykład z teistyczną koncepcją, mówiącą o jakiejś roli Boga w stworzeniu człowieka. Takie połączenie idei emergencji z teizmem, podobnie jak idei ewolucji z teizmem, nie prowadzi już do unieważnienia przekonania o wartości naszych władz poznawczych, w tym o wartości idei prawdy. Jak pisze Plantinga, odnosząc się do połączenia teizmu z ideą ewolucji w kontekście problemu unieważnienia: „Nie widzę podobnych problemów w przypadku koniunkcji *teizmu* i idei, że istoty ludzkie rozwinęły się na drodze ewolucji w taki sposób, w jaki sugeruje to współczesna nauka ewolucyjna. (...) Gdyby bowiem prawdziwy był teizm, Bóg mógłby kierować i dyrygować zmianami w taki sposób, aby wytworzyć, w dłuższej perspektywie, istoty stworzone na jego obraz i wobec tego zdolne do posiadania wiedzy; wówczas jednak prawda nie byłaby najmniej ważna” (Plantinga, 339, 403). Podobnie wypowiada się Reppert, gdy mówi o łączeniu teizmu z ideą emergencji ludzkiego umysłu: „jeśli Bóg stwarza materię, to posiadanie przez nią zdolności, o której tutaj mówimy, może mieć przynajmniej sens” (Reppert, 2022, 101). Ale wcześniej Lewis nawiązywał do idei emergencji, która była wyrażana w jego czasach także w postaci przekonania o wyłonieniu się w przyszłości czegoś w rodzaju kosmicznego umysłu, który można by utożsamiać z Bogiem: „można pozostać naturalistą, a jednak wierzyć w swiostego Boga – kosmiczną świadomość, która zapoczątkowała całość zjawisk. (...) Ten kosmiczny umysł byłby, w podobnym stopniu, co

nasze umysły, wytworem bezmyślnej natury” (Lewis, 2010, 51-52). Już wtedy Lewis zwracał uwagę, że jedyną sensowną koncepcją, to znaczy taką, która nie unieważnia samej siebie, jest taka idea kosmicznego umysłu, która ujmuje ów umysł jako umiejscowiony w punkcie wyjścia, a nie na końcu procesów naturalnych. „Kosmiczny umysł może nam pomóc, tylko jeśli przesuniemy go na sam początek, jeśli nie będzie wytworem całego systemu, ale podstawowym, pierwotnym, samoistnym faktem, który istnieje sam z siebie. Ale zgoda na *taki* kosmiczny umysł implikuje zgodę na istnienie Boga poza naturą, transcendentnego, nadnaturalnego Boga. Ta droga, która wydawała się ucieczką od problemu, znowu doprowadza nas do punktu wyjścia” (Lewis, 2010, 52).

7. ZAKOŃCZENIE: ARGUMENT PRZECIWKO NATURALIZMOWI, ALE NA RZECZ CZEGO?

Ewolucyjny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi, prezentowany przez Lewisa, Plantingę i Repperta, głosi, że przyjęcie naturalistycznego ujęcia naszych władz poznawczych stanowi rację unieważniającą dla przekonania o rzetelności naszego poznania, a przez to rację unieważniającą dla przekonania o słuszności naturalistycznego ujęcia naszych władz poznawczych i samego naturalizmu. Problem samounieważnienia występuje zarówno w przypadku połączenia idei naturalizmu z ideą ewolucji biologicznej, jak i z ideą emergencji ludzkich władz poznawczych. Koncepcja emergencji nie obala więc ani nie neutralizuje ewolucyjnego argumentu z rozumu przeciwko naturalizmowi. Dotyczy to zarówno idei emergencji w jej aspekcie empirycznym – dane empiryczne, wskazujące na poziomy organizacji materii, nie rozstrzygają o tym, że koniecznie należy je ujmować w ramach naturalistycznej ramy roboczej – jak i sytuacji, gdy ideę emergencji połączy się z metafizyką naturalizmu. W drugim przypadku emergentyzm naturalistyczny prowadzi do tego samego

problemu samounieważnienia, z jakim mamy do czynienia przy koniunkcji naturalizmu i idei ewolucji.

Chociaż Lewis, Plantinga i Reppert wskazują, że problem samounieważnienia nie pojawia się, gdy połączy się ideę ewolucji z teizmem, nie oznacza to, że z ewolucyjnego argumentu z rozumu przeciwko naturalizmowi wynika prawdziwość teizmu. Tym bardziej nie rozstrzyga on o istnieniu substancjalnie ujmowanej niematerialnej duszy jako siedliska życia umysłowego, w tym aktów poznawczych. Teizm oraz idea tak rozumianej duszy są spójne z przekonaniem o wartości naszych władz poznawczych i istnieniu racjonalnych rozumowań, ale nie są koniecznymi warunkami prawdziwości tych przekonań.

Rozważania Lewisa, Plantingi i Repperta mają wskazywać na to, że jeśli nasze myślenie ma być wartościowe poznawczo, to byt, stanowiący fundament ewoluującego wszechświata i naszego powstania na drodze ewolucji, nie może być bez-myślną, martwą materią, ale raczej powinien mieć charakter umysłowy. Rozum, prawdziwie i racjonalnie poznający, może być funkcją duszy, mogącej istnieć i funkcjonować niezależnie od ciała, ale może też być działaniem „duszy”, rozumianej jako emergentny wytwór materii, pod warunkiem, że racjonalny, umysłowy fundament wszechświata celowo wyposażył materię w zdolność wytworzenia władz poznawczych (nie jest ważne, czy interwencjonistycznie, czy deistycznie). Wartość poznania rozumowego daje się pogodzić z idealizmem absolutnym. Zatem przedstawiony argument dopuszcza inne niż teistyczne ujęcie rzeczywistości, o ile będziemy mieli w nim do czynienia z odniesieniem do idealistycznie rozumianej ontycznej podstawy świata. Podstawy tej jednak nie mógłby stanowić byt, nawet racjonalny, którego celem byłoby wprowadzanie nas w błąd.

BIBLIOGRAFIA

- Bassham, G. (2015). *Introduction*. W G. Bassham (red.), *C.S. Lewis's Christian Apologetics. Pro and Con*. Brill – Radopi.
- Beilby, J. (red.). (2002). *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*. Cornell University Press.
- Beverluis, J. (1985). *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*. William B. Eerdmann Publishing Company.
- Dawkins, R. (1997). *Ślepy zegarmistrz czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Głąb, A. (2006). Alwina Plantinga ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi. *Roczniki Filozoficzne*, 54(1), 19-40.
- Inwagen, P. van. (2019). Argument C.S. Lewisa przeciwko naturalizmowi. *Roczniki Filozoficzne*, 67(2), 169-183.
- Jacórzynski, W. (2003). O wiatrakach i czarodziejach: Obłąd z perspektywy późnego Wittgensteina. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 3(47), 51-70.
- Lewis, C.S. (1952). *Cudy. Wprowadzenie ogólne*. Instytut Wydawniczy PAX.
- Lewis, C.S. (1993). *Cudy*. W C.S. Lewis, *Bóg na ławie oskarżonych* (9-27). Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów PALABRA – Instytut Wydawniczy PAX.
- Lewis, C.S. (2002). *Pogrzeb wielkiego mitu*. W: C.S. Lewis, *Rozważania o chrześcijaństwie* (100-112). Oficyna Wydawnicza LOGOS.
- Lewis, C.S. (2010). *Cuda. Rozważania wstępne*. Media Rodzina.
- Lewis, C.S. (2012). *Pusty wszechświat*. W C.S. Lewis, *Aktualne sprawy* (125-134). Oficyna Wydawnicza LOGOS.
- Oppy, G. (2022). Anti-naturalistic arguments from reason. *Roczniki Filozoficzne*, 70(2), 15-35.
- Plantinga, A. (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press.
- Plantinga, A. (2004). Ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi. *Roczniki Filozoficzne*, 52(1) 399-413.
- Plantinga, A. (2023). *Gdzie naprawdę jest konflikt. Nauka, religia i naturalizm*. PWN.
- Poczobut, R. (2000). Superweniencja: zarys problematyki. *Filozofia Nauki*, 8(2), 25-44.
- Reppert, V. (1989). The Lewis-Anscombe Controversy: A Discussion of the Issues. *Christian Scholar's Review*, 19, 32-48.
- Reppert, V. (1999). The Argument from Reason. *Philo*, 2(1), 33-45.
- Reppert, V. (2000). Reply to Parsons and Lippard on the Argument from Reason. *Philo*, 3(1), 76-89.

- Reppert, V. (2003a). Causal Closure, Mechanism, and Rational Inference. *Philosophia Christi*, 3(4), 473-484.
- Reppert, V. (2003b). Several Formulations of the Argument from Reason. *Philosophia Christi*, 5(1), 9-33.
- Reppert, V. (2003c). Some Supernatural Reasons Why My Critics Are Wrong. *Philosophia Christi*, 5(1), 77-89.
- Reppert, V. (2005). *The Green Witch and the Great Debate: Freeing Narnia from the Spell of the Lewis-Anscombe Legend*. W G. Bassham, J.L. Walls (red.), *The Chronicles of Narnia and Philosophy: The Lion, the Witch, and the Worldview* (260-272). Open Court.
- Reppert, V. (2015). *The Argument from Reason Defended*. W G. Bassham (red.), *C.S. Lewis's Christian Apologetics. Pro and Con* (75-89). Brill – Radopi.
- Reppert, V. (2022). *Niebezpieczna idea C.S. Lewisa. Filozoficzna obrona argumentu z rozumu*. Fundacja Prodoteo.
- Wittgenstein, L. (1965). *The Blue and Brown Books*. Harper Colophon Books.

THE EVOLUTIONARY ARGUMENT FROM REASON AGAINST NATURALISM AND THE IDEA OF EMERGENCE: AN OUTLINE OF THE ISSUES

Abstract. The “evolutionary argument from reason against naturalism” refers to a line of reasoning developed by contemporary thinkers such as Clive Staples Lewis, Alvin Plantinga, and Victor Reppert. Its core thesis is that the reliability of human cognitive faculties cannot be reconciled with a naturalistic worldview. The problem is that the naturalistic account of the origin of our cognitive faculties explains their genesis ultimately by appealing to physical factors, particularly non-intentional ones, or characteristics that are inadequate to cognitive acts. This article illustrates Lewis’s, Plantinga’s and Reppert’s versions of this argument, focusing on their similarities and differences. Next, the argument will be evaluated in the context of the idea of emergence. A possible answer to the question of whether the idea of emergence undermines the evolutionary argument will then be outlined. A distinction will be made between the empirical idea of emergence and a broader account of emergence that includes a metaphysical aspect. The question of whether a version of the negative argument from reason against naturalism can also be considered a positive argument in favour of a particular metaphysical position will also be considered. Ultimately, this article argues that the idea of emergence in either of the two forms considered does not support a naturalistic view of reality. Furthermore, the extended naturalistic version of the argument is vulnerable to the evolutionary argument from reason against naturalism.

Keywords: philosophical naturalism; argument from reason; evolutionary argument against naturalism; Clive S. Lewis, Alvin Plantinga; Victor Reppert; emergence

PIOTR BYLICA

Uniwersytet Zielonogórski

(University of Zielona Góra, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6668-6170>

p.bylica@ifil.uz.zgora.pl

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.17



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

Zgłoszono: 30/06/2024. Zrecenzowano: 7/09/2024. Zaakceptowano do publikacji: 5/11/2024.

DAMIAN LUTY

ELIMINATIVE ONTIC STRUCTURAL REALISM AND THE METAPHYSICAL UNDERDETERMINATION ARGUMENT: A CRITIQUE

Abstract. In this paper I address the problem of justifying Steven French's eliminative ontic structural realism by the metaphysical underdetermination argument. My main goal is to show that there are underlying strategies in the argument and that they are questionable. I provide arguments for this claim and conclude that while the metaphysical thesis of eliminative ontic structural realism is dismissible, French's views can be characterized without it – at a very high price, however.

Keywords: eliminative ontic structural realism; metaphysics; quantum mechanics

1. Introduction. 2. Introducing eliminative ontic structural realism (EOSR). 3. Critiques of the metaphysical underdetermination argument (MUA) and their inconsistencies. 4. Scrutinizing the strategies. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION

Ontic structural realism (OSR) was introduced in the philosophy of science to remedy two problems of scientific realism:¹ that of theory change and that of metaphysical underdetermination (Ladyman, 1998; French, 2014). In this paper I shall concentrate on the second problem. There are different varieties of OSR.² Here, the focus is

1 Given that the very notion of scientific realism is multi-faceted (Chakravartty, 2017; Chakravartty, Van Fraassen, 2018; Rowbottom, 2019), let us settle, for now, for an oversimplified, general understanding of this position: our best scientific theories allow for knowledge of the unobservable aspects of reality; i.a. it is reasonable to believe in the ontologies of such theories. I will return to more detailed considerations about scientific realism in the conclusions.

2 The position itself was proposed by James Ladyman (1998), and although he collaborated with Steven French (2003), the mature views of these two authors eventually differ

placed on the views of Steven French, who defends an eliminative version of OSR³ (henceforth: EOSR). Broadly, the central thesis of EOSR can be put this way: structures form the only category in a scientifically adequate fundamental ontology of the physical world; the category of objects should be eliminated. Accurate version of scientific realism should accommodate this thesis.

The solution to the second problem mentioned above plays such an important role in defending EOSR (French, 2020; Ladyman, 2007) that the argument formulated around this issue has been called the argument from metaphysical underdetermination (MUA). In French's work the main theory in the context of which metaphysical underdetermination is analyzed is quantum mechanics (QM) (French, 1998; French, Krause, 2006; French, 2014; 2019). The aim of MUA is to establish that from the fact that two views of elementary particles – as individuals or as non-individuals – are both compatible with QM and both of them are deeply flawed, we should infer the validity of the claim that the category of an objectless structure is the best candidate for our metaphysical picture of the fundamental, physical world (French, 2014, vi): “We need to recognise the failure of our best theories to determine even the most fundamental ontological characteristic of the purported entities they feature. It is an *ersatz* form of realism that recommends belief in the existence of entities that have such ambiguous metaphysical status” (Ladyman, 1998, 419-420). The idea then is to dissolve the dilemma between two views of particles by deciding to be realists about the *structure* underlying both interpretations and to imbue this structure with metaphysical significance.

to a great extent (see: Ladyman, Ross *et. al.*, 2007; French, 2014) and should be considered separately. There are also moderate versions of OSR (Lam, Esfeld, 2012).

3 Of course, the structuralist views discussed herein form a group of positions different from the concepts linked to structuralism in ethnology or anthropology (which bring to mind Ferdinand de Saussure), or those linked to the strictly methodological analysis of scientific theories (e.g. Stegmüller, 1976).

My main objective in this paper is to scrutinize the metaphysical thesis of EOSR on the basis of critiques levelled against MUA. I argue that MUA consists of two underlying strategies, both of them having certain downsides which I illustrate. Finally, in the conclusions I argue that EOSR can be formulated without a metaphysical thesis, but the results are not satisfactory – especially since this would render the position not an *ontic* version of structural realism.

In section 2, I reconstruct the metaphysical thesis of EOSR and the MUA. In section 3 I present two main criticisms of MUA, formulated by Juha Saatsi (2010), Brading, Skiles (2012), and Mauro Dorato (2016). I show that these criticisms are mutually incompatible and I explain this fact by proposing that they are built in response to different “underlying strategies” in the original, informal MUA. In section 4 I analyze both strategies, now disconnected from the critiques considered, and show why they do not bring positive results in defending the metaphysical thesis of EOSR. I argue that according to the first strategy the metaphysical underdetermination of QM brings about EOSR, while according to the second strategy EOSR provides the best way of dissolving the metaphysical underdetermination of QM. I argue that the first strategy is questionable since, as it will turn out, it relies on EOSR being “the middle way” between two contradictory views of particles. I show why this is misguided. Furthermore, I claim that we are not forced to accept the second strategy, since the technical aspects behind it – symmetries of QM – can be understood as not being about the objecthood of quantum particles. In the conclusions I dismiss the metaphysical thesis of French’s EOSR and show how his views can be characterized by epistemic and semantic theses. Here I will utilize a general schema for scientific realisms contributed by Darrel P. Rowbottom (2019).

2. INTRODUCING ELIMINATIVE ONTIC STRUCTURAL REALISM (EOSR)

EOSR is usually presented as a metaphysical thesis (Chakravartty, 2007; Ainsworth, 2010; Frigg, Votsis, 2011; Lam, Esfeld, 2012; McKenzie, 2017; Rowbottom, 2019; Benitez, 2023). French himself heavily supports this mode of exposition since he believes that being a scientific realist requires, i.a., a commitment to a deep metaphysical picture of the world that goes beyond existence statements about physical entities (“there are electrons,” “there are spacetime points and regions,” *etc.*): metaphysical categories (of objecthood, properties, objective modalities, relations, *etc.*) are needed to better understand reality as described by (fundamental) science (French, 2019, 22). For the time being I shall restrict myself to metaphysical considerations.⁴ In the conclusions I will introduce other theses comprising EOSR.

I reconstruct the main metaphysical thesis of EOSR in the following way:

EOSR (Metaphysical)	<ul style="list-style-type: none"> a. There exists the fundamental structure of the world understood as a net of relations without relata; b. The category of objects is to be eliminated entirely from the ontology of physical world.
------------------------	---

To avoid confusion, I will use “EOSR” instead of “EOSR (Metaphysical)” for the majority of the text, and will signalize when I return to using “EOSR (Metaphysical).” For the primary source of the thesis above I point to the following excerpt: “... we start with the laws and principles ‘presented’ (on the surface as it

⁴ Presenting EOSR as a metaphysical thesis also allows to differentiate it from non-ontic types of structural realism. In Worrall (1989), we may find a version of epistemic structural realism according to which scientific theories correctly describe, *via* their mathematical equations, the unobservable reality, but they do not grasp any “nature” of the referents of theoretical terms. This account has problems of its own, but I won’t elaborate on this here (see: Psillos, 1999, 149-150).

were) by the theory, interpret these, at least minimally, in terms of relations and properties, but then resist the temptation to take that further metaphysical step and regard these last as possessed by (metaphysically robust) objects. In particular, the structuralist insists, there is nothing in the theory itself, or in the laws and principles as they are presented, that requires us to posit objects qua property possessors. On this view, these relations and properties are features of the fundamental structure of the world ... and what we standardly designate as ‘objects’ are indeed mere nodes in this structure. In particular, elementary particles are not metaphysically robust objects under this perspective, but are reconceptualized structurally and represented by the relevant symmetry groups ...” (French, 2014, 114).

Making an effort to add more clarity and conciseness, French claims that: “An example of a further attempt to outline the characteristics of such a notion of structure in terms of ‘laws’ and ‘symmetries’ in the context of OSR is as follows: ... law statements express the network of relations, ‘held together’ by the symmetry principles which represent what is invariant in the network” (French, 2014, 264). The symmetry principles – represented as group-theoretical structures⁵ – are especially emphasized (French, 2020, 17), as they are “underpinning quantum statistics” (French, 2014, 43). In the context of QM the symmetry principle is the permutation invariance (PI). PI can be regarded as the symmetry group $\text{PERM}(X)$ of bijective maps acting on the set X (French, 2014, 35). With respect to particle systems, the action of PI is represented as the exchange operator acting on quantum states composed of n identical particles of the same type.

5 Group theory is concerned with certain algebraic structures – groups. A group is a set with an operation (satisfying certain constraints) acting on the set. Depending on the context, groups may have many different properties. In geometry, groups are considered as sets of transformations under which a geometric object remains invariant. Such groups are called “symmetry groups.” In physics, symmetry groups describe features of a given physical system. Such symmetries that leave a certain property unchanged under the symmetric transformations are called invariance symmetries.

Under PERM(X) the labels attached to particles can be switched, which entails that such labels have no physical meaning. Given a certain quantum state composed of particles of the same type, permuting the particles produces an empirically indistinguishable state. As it is claimed in EOSR, due to PI all that is left is the structure encoded by this fundamental symmetry principle, where any element of the group-theoretical description of the quantum-physical system is only a nod in the structure. Hence, there are no objects (French, 2014, 97). I will return to PI in section 4. French's views on scientific laws do not play a large role in discussing metaphysical underdetermination of QM, so I will not discuss them here.

How can the abovementioned picture be supported by an argument based on the metaphysical underdetermination of QM? First things first, however: let me notice that this is just one type of underdetermination of scientific theories, distinct in its usage by French, since, usually, underdetermination-based arguments are formulated against realistic positions. The "standard" underdetermination thesis refers to a relation between a scientific theory (or the whole body of knowledge) and empirical evidence (see: Psillos, 1999, 156). This thesis was famously formulated by Pierre Duhem (1954) in his analyses of physical science. Over a half of a century later it was generalized by Willard Van Orman Quine (1951) to all types of knowledge. Since then, the thesis is known as the "Duhem-Quine thesis" (DQ). Roughly, DQ's main insight may be captured in the following way: "When we assert that scientific theory choice is underdetermined by evidence, we mean that evidence by itself cannot direct a scientist to accept or reject a theory" (Turnbull, 2018, 2). It is useful however to distinguish different versions of DQ (see Laudan, 1990). For simplicity I adduce a very basic typology of the DQ thesis. Weak DQ states that "single descriptive propositions are never tested in isolation; rather, empirical testing presupposes complexes or systems of sentences" (Boylan, O'Gorman, 2003), i.e. there is always a conjunction of the propositions in question,

auxiliary hypotheses and background knowledge involved. Stronger DQ adds the possibility of modifying other parts of the mentioned conjunction in order to save the tested proposition from recalcitrant evidence: “No *descriptive* statement can be individually falsified by evidence, whatever the evidence may be, since adjustments in the rest of the system can always be devised to prevent its *falsification*” (Hesse, 1970, 195). The strongest DQ asserts that, in fact, any element of any body of knowledge may be saved in light of unfavourable evidence: “Any statement can be held true come what may, if we make drastic enough adjustments elsewhere in the system” (Quine, 1951, 40). Having the differences between versions of DQ in mind, one can formulate a general argument against scientific realism based on the very idea of DQ: “Any theory positing unobservables has rivals that are equally supported by all possible observational evidence for that theory” (Devitt, 2002, 39). Thus, endorsing a belief toward any specific set of unobservable⁶ entities seems arbitrary and uncalled for.

The *metaphysical* underdetermination appears when a specific theory (mainly a physical theory in the context of EOSR) is not capable of determining unequivocally the characteristics of the entities it postulated, in the sense that the “two distinct metaphysical packages ... are consistent with the physics” (French, 2014, 37). This is not only about postulating unobservable entities as such; rather, it is about the fact that different metaphysical characteristics are compatible with the entities in question. In fact, metaphysical underdetermination

6 “The distinction here between the observable and the unobservable reflects human sensory capabilities: the observable is that which can, under favorable conditions, be perceived using the unaided senses (for example, planets and platypuses); the unobservable is that which cannot be detected this way (for example, proteins and protons)” (Chakravartty, 2017). For the purposes of later discussion in this paper, it is important to note here that the notion of observables adduced is different from the technical notion of observables in QM. The notion of “observable” in QM is understood as a property of a system represented by a self-adjoint (Hermitian) operator on a separable complex Hilbert space, which assigns values to particular measurements. This notion of an observable is independent from the previous one.

was used in an argument against realism (Van Fraassen, 1989). As mentioned, however, French claims that an argument based on the metaphysical underdetermination of QM leads to EOSR.

The fact of metaphysical underdetermination in the context of QM stems from the following. It is claimed that QM seems to admit two mutually exclusive, yet equally valid, views of quantum particles, both of which assume that particles are a certain type of objects: either individuals,⁷ or non-individuals.⁸ To support this claim, French provides some examples. Firstly, he considers several accounts of particles as individuals. An example may be the view called “individuality + inaccessible states”: “Indeed, it is sometimes claimed that such a view draws support from the very practice of experimental physics itself, with its individual tracks in a bubble chamber, distinct clicks from a counter and individual flashes on a scintillation screen. There may be problems with regard to issues of reference *etc.*, ... but whatever the outcome of that particular philosophical discussion, quantum particles can be considered as individuals, just like classical particles, chairs, tables and people. This meshes very nicely with that very general approach to quantum mechanics which seeks to interpret the theory in terms that, ontologically speaking, differ as little as possible from classical mechanics (or, better, classical statistical mechanics). Thus it could serve as the underlying ontology of some sort of hidden variables approach in general or, more particularly, of the Bohm-Hiley interpretation, where you have individual particles

7 We speak of an object as an individual when it has a well-defined and stable identity understood as a special relation that an object may have solely with itself, represented by the equal sign and noted formally as $a=a$. This relation is special in the sense that, according to the concept discussed, it occurs regardless of whether objects other than a exist or not.

8 We speak of an object as a non-individual object when it does not have a well-defined identity allowing to refer directly to it. Instead, it is rather that such non-individuals may form a certain (quasi-)set that remains identical despite a change of the positions of its (indistinguishable) elements (see: French, Krause, 2006; Arenhart, 2013).

chugging along well-defined spatio-temporal trajectories...” (French, Krause, 2006, 149).

The view of elementary particles as non-individual entities is treated by French as a standard view in quantum physics. He supports this belief by referring to Niels Bohr’s account, according to which “... the new quantum statistics find no unambiguous application within the scope of ordinary statistical mechanics in which the existence of the action quantum is neglected and the particles are treated as *individual* dynamical entities” (Bohr, 1985, 398). On this, French also cites Erwin Schrödinger: “It seems almost ludicrous that precisely in the same years or decades which let us succeed in tracing single, individual atoms and particles, and that in various ways, we have yet been compelled to dismiss the idea that such a particle is an individual entity which in principle retains its ‘sameness’ forever. ... And I beg to emphasize this and I beg you to believe it: It is not a question of our being able to ascertain the identity in some instances and not being able to do so in others. It is beyond doubt that the question of ‘sameness,’ of identity, really and truly has no meaning (Schrödinger, 2014, 121-122).

The metaphysical underdetermination argument (MUA) was first presented by James Ladyman: “We need to recognize the failure of our best theories to determine even the most fundamental ontological characteristic of the purported entities they feature. It is an *ersatz* form of realism that recommends belief in the existence of entities that have such ambiguous metaphysical status. What is required is a shift to a different ontological basis altogether, one for which questions of individuality simply do not arise. Perhaps we should view the individuals and nonindividuals packages, like particle and field pictures, as different *representations* of the same structure” (Ladyman, 1998, 419-420).

French accepts this basic characterization of the problem (French, 2014: 34). I propose the following reconstruction of the MUA:

Metaphysical Underdetermination Argument (MUA)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Interpreting quantum particles as objects (individual or non-individual), as recommended by standard realism, leads to metaphysical underdetermination. 2. Metaphysical underdetermination poses a problem for the realist, undermining his ability to provide an account of the most basic characteristic of the unobservable entities he advises to treat as real. 3. Thus, it seems best to abandon the category of objects altogether and search for another ontological option, which does not generate the metaphysical underdetermination problem. 4. EOSR is an ontological option for the realist that does away with objects, proposing an objectless structure of the world, encoded in symmetry principles underlying object-oriented views (of particles in the context of QM), as the correct metaphysical description of the physical world at the fundamental level. 5. Interpreting particles as some type of objects leads to metaphysical underdetermination; EOSR does not lead to this problem. 6. Hence, choosing EOSR over options relying on the category of objects seems to be correct.
--	---

Since there is a clear dichotomy between object-oriented and non-object-oriented ontologies, the MUA shows that EOSR is the better option. According to proponents of EOSR, the objectless structure interpretation of fundamental physics does not riddle us with metaphysical underdetermination, whereas the object-oriented ontology interpretation does.

3. CRITIQUES OF THE METAPHYSICAL UNDERDETERMINATION ARGUMENT (MUA) AND THEIR INCONSISTENCIES

MUA can be criticized in many ways (for general doubts about MUA, see: Chakravartty, 2003; Morganti, 2011). However, I think that the most important and specific critiques can be found in Saatsi

(2010); Brading, Skilles (2012); and Dorato (2016). Here we can find two distinct ways to counter the MUA. The first way, inspired directly by Saatsi (2010) was proposed in Brading, Skilles (2012). Let us label this critique CR1. It is based on a certain reconstruction of MUA:

“(P1) Object-oriented realists are committed to objects (that are ontologically basic) having determinate *individuality profiles*: (i) there is a fact of the matter about *whether* an object is an individual or not, and (ii) if it *is* an individual, there is a fact of the matter about how, precisely, it is individuated.

(P2) If (P1) is the case, then adopting object-oriented realism commits us to expecting that our best theories will accurately describe what these individuality profiles are like.

(P3) But our best theories fail to offer individuality profiles for their purported objects (much less describe precisely what they are): the individuality status of these objects, as given by our best theories, is *metaphysically underdetermined*.

(C1) So object-oriented realism is (probably) false.

(P4) If OSR is true, then our best theories are not infected with metaphysical underdetermination.

(C2) So, all other things equal, OSR is preferable to object-oriented realism” (Brading, Skilles, 2012, 100-101).

Juha Saatsi’s claim about the MUA is brief, as he states that “it seems that the structuralist proposal only makes matters worse, for with such an alternative structuralist ontology available there would be three instead of two to choose from” (Saatsi, 2010, 261). Katherine Brading and Alexander Skilles expand on this insight in the context of their reconstruction of the MUA. They interpret the discussion about the reconceptualization of objects in terms of the underlying structure, and about eliminating objects, as generating metaphysical underdetermination within the EOSR camp: in the first case objects are ontologically dependent on the fundamental structure, Although they are understood as “less real” than this structure, they still exist (this is called “reductive OSR”). In the second case, objects

are eliminated from an ontology altogether (Brading, Skilles, 2012, 112). Having this in mind, they add the following steps to their reconstruction of MUA:

“(P5) If OSR is true, then there is a fact of the matter about whether objects exist or not.

(P6) If (P5) is true, then we should expect our best theories to say whether objects exist or not.

(P7) But our best theories fail to say whether objects exist; whether they do or not is underdetermined by the interpretations offered by eliminative and reductive OSR.

(C3) So OSR is (probably) false” (Brading, Skilles, 2012, 112).

The above reasoning shows that metaphysical underdetermination applies to EOSR itself. Thus, it seems, a correct argument for OSR should not make reference to the metaphysical underdetermination of QM.

Mauro Dorato, who’s critique of MUA I denote as CR2, arrives at a different result. He provides the following reasoning: “(1) Quantum physics underdetermines a choice between two metaphysics of individuality. (2) In order to overcome this unwanted underdetermination, we should embrace an ontology of structures that is common to the two metaphysical views (the first motivation in favour of OSR). (3) Contemporary physics and in particular the group-theoretical representations that underpin it favour OSR (the second motivation for OSR, supposed to be independent of the first). (4) OSR favours the priority of structures over individuals. (5) Premises 3 and 4 imply that contemporary physics favours the priority of structures over individuals. (6) Given 5, contemporary physics does not underdetermine the metaphysics of individuality, a fortiori in view of French’s eliminativism about objects!” (Brading, Skilles, 2012, 174).

If the elimination of objects is derived from contemporary physics, it can be argued that the latter is not so much metaphysically underdetermined as *directly* leading to preferring the structuralist ontology. Metaphysical underdetermination cannot play a role in

defending EOSR – especially: EOSR cannot be derived from it – since the very concept of metaphysical underdetermination, according to Dorato, begs the question if we agree that contemporary physics favors group-theoretical structures (symmetry principles).

To recapitulate: according to Saatsi's, Brading's and Skiles' critique, MUA does not support EOSR because its internal logic leads to underdetermining this very position. In Dorato's critique, the MUA does not support EOSR because its internal logic leads to denying that fundamental physics is metaphysically underdetermined.

CR1 and CR2 are clearly mutually exclusive. One could brush this fact aside as a simple consequence of the vagueness in the original presentation of the MUA. One could interpret this incoherence as evidence that, no matter how we decide to reconstruct the MUA – clearly, the conclusions in CR1 and CR2 are different because the reasoning they are based on is different – EOSR ends up unsupported by it. I think these are valid responses to the incoherence shown. At the same time, it seems that there is more to the story.

I claim that the main source of the incoherence lies in the fact that the original, informal MUA admits at least two understandings, which result from two “underlying strategies” in the MUA, and that CR1 and CR2 are formulated as responses to such different strategies. The latter arise, I claim, because of the ambiguity of the relation between metaphysical underdetermination and EOSR. On the one hand, it seems that metaphysical underdetermination is viewed as bringing about EOSR – I will refer to this as “strategy1.” In CR1, MUA seems to be understood according to this strategy due its focusing on the underdetermination in question. On the other hand, one could understand the MUA as an argument according to which we should endorse EOSR, since it prevents the metaphysical underdetermination that is a problem for realism – I will refer to this as “strategy2.” CR2 apparently follows this strategy, since it emphasizes the group-theoretical aspect in the formulation of EOSR. In the case of strategy1, EOSR is formulated *in virtue of* metaphysical

underdetermination; in the case of strategy2, the formulation of EOSR is based on independent considerations leading to the possibility of dissolving the underdetermination in question. In strategy1, the metaphysical underdetermination of QM is understood as pointing at the symmetry principle underlying both object-based interpretations of quantum particles. Strategy2 seems to be more about a *specific way* of dissolving metaphysical underdetermination, if we were to admit that it occurs because of the assumptions about objecthood in quantum particles.

The ambiguity regarding the underlying strategies in MUA is also present in my reconstruction of the argument. Strategy1 can be found in premises (1) – (4), while strategy2 in premises (4) – (6). They clearly overlap and so my reconstruction allows the strategies to coexist. Nevertheless, I think the question remains: should we adopt EOSR because the metaphysical underdetermination of QM points towards it (strategy1), or rather because this position allows us to solve the problem of metaphysical underdetermination (strategy2)? The difference between strategy1 and strategy2, however subtle, lies mainly in these motivations. Do we start by observing that QM is metaphysically undermined with respect to the objecthood of particles, and so we need a different account formulated without the category of objects? Or do we start by formulating EOSR in terms of certain physical structures and afterward we utilize this account to escape the underdetermination in question? The point is that a critique of MUA should not leave any strategy outside its scope. Criticism in which the MUA is understood along strategy1 leaves open the possibility of relying on the idea that EOSR is the problem-solver for metaphysically underdetermined QM, i.e. strategy2. Criticizing MUA solely through strategy2 allows the proponent of EOSR to retort to the importance of providing, in Ladyman's words, a non-*ersatz* form of realism, one in which the question of individuality does not arise. Such a form of realism is pointed at

from the vantage point of metaphysical underdetermination – this point of view underpins strategy1.

4. SCRUTINIZING THE STRATEGIES

The two strategies uncovered above can be examined independently of CR1 and CR2. In this section I will address the downsides of both strategies. From this perspective the MUA will be deemed as unsatisfactory. In strategy1 one finds motivation for metaphysical underdetermination in the very formulation of the main metaphysical thesis of EOSR in terms of objectless, group-theoretical structure, supposed to be shared by object-oriented interpretations of QM. The main reason to doubt strategy1 stems from the purported fact of metaphysical underdetermination itself. According to French, this underdetermination obtains because of the presuppositions about the ontology of objects upon which the views particles-as-individuals and particles-as-non-individuals are built on. Now, what if one view is actually better than the other? This would prompt the suggestion that if QM is metaphysically underdetermined then it has nothing to do with the category of objects, and so the need that a metaphysics of quantum particles rely on an objectless, pure structure is uncalled for.

French took into account and attempted to break the metaphysical underdetermination by arguing for one view over another. He presented this, however, in a specific manner. He claims that both views can be defended despite the fact that both have flaws owing to their relying on the category of objects. Thus, trying to dissolve the metaphysical underdetermination in this way results in a hopeless tug-of-war. Firstly, "... we might 'break' the underdetermination by considering how the particles-as-individuals package might be further supported. Typically, those who wish to restrain their metaphysical commitments when it comes to individuality have appealed to some form of the Principle of Identity of Indiscernibles (PII) in order to ground this individuality on some property of the objects concerned.

... However, the approach based on PII has recently been revived with the claim that a relevant sense of individuality can be grounded in a notion of ‘weak’ discernibility applicable to quantum particles... . The central idea is to admit relations within the scope of PII and then to note that fermions in, for example, a singlet state can be weakly discerned via irreflexive relations such as ‘has opposite spin to.’ This weak discernibility can then ground a ‘thin’ form of objecthood that could then be invoked by the object-oriented realist” (French, 2014, 39).

The downside of this approach, as French claims, is that the Principle of Identity of Indiscernibles in its weak version⁹ merely allows for the numerical plurality of objects, which is too little to ground their robust distinctiveness, as the proponent of the particles-as-individuals view would prefer (French, 2014, 39). Alternatively, one could deny that the version of the PII in question confers individuality solely in terms of irreflexive relations, for these, according to French, need to presuppose the identity of their relata, the very thing they are set to establish (French 2019, 15). In his choice of options for preferring the particles-as-individuals view, French also refers to Bohm’s interpretation of QM, called Bohmian Mechanics (BM), as already mentioned (French, Krause, 2006, 149). I will return to BM shortly.

When it comes to trying to resolve the metaphysical underdetermination by employing the particles-as-nonindividuals view, French claims that this perspective may be considered as more convincing “on the grounds that it meshes better with quantum field theory (QFT),

9 The standard Principle of Identity of Indiscernibles states that “if, for every property F, object x has F if and only if object y has F, then x is identical to y” (Forrest, 2020), which means that if two objects share the same set of (monadic) properties then those objects are one and the same object. In its contrapositive form, the Principle of Identity of Indiscernibles states that if objects are distinct they must differ in their (monadic) properties. A weak version of this principle (Quine, 1976; Saunders, 2003; Hawley, 2009; Arenhart, 2013) in its contrapositive form states that objects are always discernible, some of them however only in virtue of some irreflexive relations they stand in, e.g. two perfect spheres separated by a one mile; each sphere is a mile from the other, but none of them is one mile from itself (Black, 1952).

where particle labels are simply not assigned right from the start. . . . In effect this is another appeal to the heuristic fruitfulness of one ‘horn’ of the underdetermination over the other. It is also a retrospective move, in so far as, having QFT to hand, we know now that there is such meshing, so it is not a mere promissory note” (French, 2014, 41). French’s rebuttal of this argument rests on denying the QFT any significant role in resolving philosophical problems about a different theory – QM (French, 2014, 41). However, French’s earlier objection utilizes QFT in a positive manner. French claimed that if (quantum) fields may transfer energy, it means they are real in a concrete and physical sense, because, if we are to seek in physics any equivalent of substantiality as traditionally understood, it would be precisely the ability to receive and transmit energy. In this sense, fields would be “concrete” and “substantial,” and so they would qualify as individual physical entities. Therefore, fields may be understood as determined entities, in the light of which the concept of non-individuals is inadequate (French 1998). The point of discussing these options is to emphasize “the motivational force of the underdetermination in pushing us to avoid all the above philosophical ‘to and for’ and to drop the commitment to objects to begin with” (French, 2020, 16).

Though French is reluctant in some places to connect the question of objecthood of quantum particles with certain interpretations of QM, in his main exposition of EOSR (French, 2014), he refers, as I noted earlier, to Bohmian Mechanics as an interpretation of QM in which one can find support for the particles-as-individuals view, which, ultimately, he seems to endorse (French, 2014, 96, footnote 62; French, Krause, 2006, 149). In my opinion this connection is reasonable insofar as one can find in BM the most straightforward way to treat quantum particles as individuals. Following this path, however, seems to undermine the assumption that both the particles-as-individuals and particles-as-non-individuals views are equally compliant with QM.

According to BM, “all particles possess well-defined trajectories and that measurements of various observables ultimately reduce to measurements of the location of an object within its guiding pilot wave” (Bigaj, 2022, 206). Localization at a position may serve in this context as a property which individualizes a quantum particle (Brown *et al.*, 1999). An approach of this type, however, may be questioned, and with it the particles-as-individuals view. The essential difficulty of BM may be expressed as follows: “Contrary to the common belief that in (Bohmian mechanics) an accurate measurement of a particles’ position is “simply” its detection ..., it is often not so: what is the result of pseudo-measurements of position in standard QM often does not concur with the positions of particles in the Bohmian sense, which in such cases, as a principle, are not even observable...” (Woszczek, 2018, 73). This alone may be a cost too high – especially if the goal would be just to defend a certain view on objecthood in quantum particles. The difficulties with BM do not stop here. One could further mention the problem of combining BM with special relativity, which is important when it comes to formulating QFT (Hofer, 2020, 28) or the less known problem of semiclassical systems described by BM. Semiclassical systems are such excited quantum systems whose “properties ... are seen to depend on certain properties of the corresponding classical system” (Matzkin, Nurock, 2008, 18). BM’s description of particles’ trajectories should fit the classical description. However, this is not the case. There is a “dynamical mismatch [which] induces a tension between the supposedly real dynamics of the particles (following de Broglie-Bohm trajectories), the statistical distribution of the particles (determined by the underlying classical properties) and the classical trajectories (observed by means of a physical interaction)” (Matzkin, Nurock, 2008, 37). The problems mentioned do not target directly the individuality of quantum objects, but they do challenge to some extent the BM interpretation, which, as pointed out, is the most promising framework for envisaging particles as individuals.

The conclusion of this brief criticism of BM is that, to the best of my knowledge, the view of particles-as-non-individuals is not burdened as much. Thus, it seems to be the better option. It will turn out that QM is not metaphysically underdetermined because the two object-oriented approaches to particles are not equivalent – we can keep the category of objects if it is properly understood. If we take EOSR for granted and accept the criticism of the particles-as-individuals view, we can formulate a simplified version of Saatsi’s objection: the only available underdetermination occurs *between non-individual objects and the account of EOSR in which objects are eliminated completely*. In this scenario, premise (1) of my reconstruction of MUA is undermined and so the rest of the argument cannot be carried out. However, there is no reason to rely solely on the category of an objectless structure to formulate a viable metaphysics of the quantum realm.

The last point is important since it challenges French’s short response to Saatsi: “Saatsi has argued ... that OSR simply presents us with a third horn and thus exacerbates the underdetermination. I disagree, since I maintain that OSR accommodates the common core of the competing ‘particles-as-individuals’ and ‘particles-as-non-individuals’ horns via its focus on group structure” (French, 2014, 43). Accommodating the common core of the two views is misleading, however, if those views are, in fact, not competing – in the sense of not being on the same footing. This shows that strategy1 is inadequate in defending EOSR since, firstly, it is simply too dependent on the equivalence of the two views of particles, and, secondly, strategy1 too heavily emphasizes the intermediary nature of EOSR. This is too little to support the EOSR-ist view of quantum particles.

Turning to strategy2, one could dismiss it on the basis of the critique of strategy1, which ruled out the possibility of EOSR resolving metaphysical underdetermination. However, since strategy1 and strategy2 are distinct, there are independent reasons to doubt strategy2. Here, metaphysical underdetermination of QM would be solved in

virtue of the metaphysical significance of permutation invariance (PI). If we bracket the critique of strategy₁, we may directly investigate the line of defense in strategy₂: does EOSR with its emphasis on PI really solves the problem of metaphysical underdetermination, when this problem is viewed as an issue about objecthood (French, 2014, 19)?

To recall French's view on the fundamental objectless structure of the world: this structure should be understood as a combination of laws of nature and symmetry principles, where "law statements express the network of relations, 'held together' by the symmetry principles which represent what is invariant in the network" (French, 2014, 264). The symmetry principle in the context of QM is PI. According to French, PI has a certain "modal" sense: "As for the role of PI, the principle itself is regarded as a feature of the structure of the world and describing this role in terms of its acting as a kind of initial condition imposed on the world is simply a way of saying that the structure of the world is like this, rather than that, where 'that' will refer to worlds (not, presumably, physically possible) where the states of an assembly of particles are not so constrained" (French, 2014, 269). By "like this" a very fundamental fact is meant, namely that the action of the PI can produce certain restrictions on the set of possible types of particles: bosons and fermions (French, 2014, 36). Mathematically, this is represented by a partition of a certain complex Hilbert space (a vector space with an inner product satisfying particular conditions. In the quantum-mechanical context, a Hilbert space is interpreted as a state space which enables to specify possible states of the quantum system) to symmetric and anti-symmetric subspaces, which correspond to the two types of particles mentioned (bosons and fermions, respectively). Other possible subspaces are available; however, they seem not to be actualized (Bigaj, 2022, 48). French's "modal" interpretation of PI consists in the claim that PI allows for what is fundamentally possible in the physical world. In turn, this relies on the division between bosons and fermions – on

the type-related indistinguishability of particles (considered here in the context of state-independence¹⁰), which leads to denying them objecthood (French, 2014, 144, 166, 269; 2019, 27).

If the metaphysical underdetermination of QM is understood as a problem about objecthood, then EOSR presumably brings about the dissolution of this problem by dissolving objects in virtue of PI – as strategy2 would go. Though one could be concerned about the notion of a “feature of the structure of the world” attributed to PI (which clearly raises the question about the definition of an ontologically fundamental structure, and what does it actually mean to be a feature of this structure) or about the now standard objection against EOSR regarding the unintelligibility of the notion of relations without relata¹¹ (Busch, 2003, 214; Chakravartty, 2003, 871), I would like to highlight another issue.

Usually, two postulates are distinguished in the context of the abovementioned functions of PI – the Indistinguishability Postulate (IP) and the Symmetrization Postulate (SP). To put it briefly, IP “stipulates that the expectation values for physically meaningful operators be the same for all permuted states” (Bigaj, 2022, 22). It is empirically established that the states of quantum systems composed of particles of the same type remain the same if permuted (Glick, 2016). Omitting technical details here (for proofs see: Bigaj, 2022), there are two ways to interpret IP: “as a condition imposed on the states available to systems of particles of the same type, or as a condition on the set of admissible observables” (Bigaj, 2022, 22-23). SP can be formulated as a claim that “For any system of particles of the same type, its states are either exclusively symmetric, or exclusively antisymmetric” (Bigaj, 2022, 24). Usually, IP and SP are presented

10 If we consider particles in the context of state-dependence, we have to consider Pauli’s exclusion principle, which states that two or more identical fermions cannot simultaneously occupy the same quantum state.

11 For the classic argument against EOSR in which it is claimed that this philosophy reduces the physical world to mathematical structure, see: Cao, 2003.

as intertwined: “Typically, the Symmetrization Postulate is argued for by reference to the Indistinguishability Postulate: the argument is that SP makes IP true, and this gives us a reason to adopt SP as a way to ensure the permutation-invariance of expectation values. But ... we ... know that the condition that observables be symmetric is by itself sufficient to make IP true, regardless of whether we impose any additional restrictions on the available states of same-type particles” (Bigaj, 2022, 26). The point is that we can consider SP as a postulate independent of PI and IP, even though there are arguments in favor of keeping SP (Bigaj, 2022, 53-59). French’s account of the metaphysical role of PI rests on the assumption that PI produces the state of affairs expressed in SP¹² (and, in the following step, IP). However, a different perspective is available: firstly, we may omit reference to SP entirely and, secondly, we can do this by focusing on certain restrictions placed on quantum observables.¹³ This leads to the following reason to doubt strategy2 in defending EOSR. The fact that PI is central to EOSR does not, by itself, yield a lack of metaphysical underdetermination, understood as a problem about the objecthood of particles, because IP can be made true without any reference to “modal” restrictions imposed on the world by PI and without endorsing SP. Without abandoning the distinction between bosons and fermions, the whole story can be made about admissible quantum observables and not about the entire category of objects. The argument illustrated, ultimately, considers the terms used to articulate the role of IP, SP and PI in the context of MUA. In short, adopting PI as a “feature of the structure of the world” does not guarantee that this symmetry principle allows for any conclusions about the metaphysical underdetermination of QM.

¹² Or, at least, explains SP and makes it non-ad hoc (French, 2014, 268).

¹³ See footnote 7.

5. CONCLUSION

In this article I identified and analyzed two strategies underlying the MUA. That we can distinguish such strategies was derived from the critiques of EOSR formulated by Saatsi, Brading, Skiles and Dorato. I argued that both strategies have certain disadvantages which cast doubts on the MUA as a whole. Strategy1, which amounts to the claim that the metaphysical underdetermination of QM leads to EOSR, proved problematic due to its reliance on the dubious equivalence of two object-oriented interpretations of quantum particles and on the assumption that EOSR gets the upper hand in virtue of its being formulated in terms of the structure underlying both interpretations. Strategy2, encapsulated in the statement that EOSR avoids the metaphysical underdetermination of QM, can be put under suspicion, as I proposed, by showing that PI, a crucial element of the metaphysical thesis of EOSR, can be understood as part of a story about admissible observables in the quantum realm, rather than about individuality profiles of quantum entities. If we agree that the troubles with the two strategies raise scepticism toward the MUA and if we recall that the MUA is supposed to be the main reason to adapt EOSR's metaphysical thesis, then we may claim that this thesis is undercut. Once we discard the metaphysical thesis of EOSR, is there anything left of this position? Actually, yes. However, the result is unsatisfactory, and in my concluding remarks I want to briefly explain why.

In section 2, I mentioned that EOSR contains more than just a metaphysical thesis. Given that this thesis may be rejected, we may ask whether the other theses of EOSR can hold their ground. Clearly, without EOSR (Metaphysical), French's views are not an ontic version of structural realism; the name of the position becomes obsolete. Leaving nomenclature aside, in engaging with this question I will utilize Darrell P. Rowbottom's (2019) general

blueprint for realisms, consisting, first and foremost, of schemas of the semantic and epistemic theses of realisms:

(Semantic)	A proper subset of scientific discourse concerning unobservable entities, S, should be taken literally.
(Epistemic)	A proper subset of science's content, E, is approximately true (on a proper subset of theories of truth, T).

The blueprint for antirealistic positions may be viewed as follows (Rowbottom, 2019, 462):

(Semantic-)	A proper subset of scientific discourse concerning unobservable entities, S-, should not be taken literally.
(Epistemic-)	A proper subset of science's content, E-, is not approximately true (on a proper subset of theories of truth, T).

On the metaphysical thesis,¹⁴ Rowbottom simply asserts that “reality is prior to thought” (Rowbottom, 2019, 461). Clearly, the metaphysical thesis of EOSR is more complex.¹⁵ The abovementioned blueprint allows to define, from a realist standpoint, the core of the debate between realists and antirealists as “tackling the following questions:

14 Rowbottom distinguishes also the “methodological thesis” of realism, which, as he claims, is not central to realisms – it supports the epistemic thesis – but at the same time it cannot be dispensed with. The basic methodological thesis states that “[s]cientific methods reliably (or typically) select theories or models that are virtuous,” and it is accompanied by a thesis on virtues: “Virtues are (typically) indicative of a degree, d, of truth-likeness or representational accuracy” (both quotations from Rowbottom, 2019, 467).

15 I propose the following formulation of a blueprint for the metaphysical thesis for realisms: “A proper subset of metaphysical discourse M concerning fundamental categories of objective being admits a connection with a proper subset of theories' content E.” The way I proposed to reconstruct the metaphysical thesis of EOSR does not follow this schema rigorously, however.

what is S?; what is E?; and ... what is T?" (Rowbottom, 2019, 461).¹⁶ My reconstruction of the non-metaphysical theses of EOSR utilizing Rowbottom's schema is the following:

EOSR (Semantic)	Symmetry principles in a given theory should be taken literally, at least as descriptions of invariant quantities pertaining to unobservable entities.
EOSR (Epistemic)	Scientific models are partial representations of reality according to the partial structures approach to scientific theories; sentences referring to the information encoded in specific partial structures are quasi-true.

In the case of EOSR (Semantic) we could say that group-theoretical structures enable theories, to borrow from Saatsi's (2019a; 2019b) formulation of "minimal realism," to latch onto unobservable reality. In the case of EOSR, the most important theories would be theories of fundamental physics. Saatsi elaborates on the notion of "latching onto" in the following way: "*T* latches onto unobservable reality if and only if *T*'s degree of empirical adequacy is accounted for by *T* providing a veridical representation of some aspects of unobservable reality" (Saatsi, 2019b, 623). That French believes in the success-inducing role of symmetry principles in scientific theories is explicit (French, 2014, 147). Scientific progress and growing empirical adequacy may be explained, in a very broad scope, by the fact that invariant quantities of unobservable reality are captured *via* group-theoretical structures. If we agree with this outline of EOSR (Semantic), the main reason to be dissatisfied with it would be that without EOSR (Metaphysical), EOSR (Semantic) proves not that much innovative. A similar idea can be found independently in Rickles (2007) and Roberts

¹⁶ On the antirealists side this would mean "answering: what is S-?; and what is E-? In short, it concerns how to *partition* the space of discourse and the space of content into these sets" (Rowbottom, 2019, 461).

(2011). For example, Dean Rickles's „minimal structuralism” proposes a “... view whereby the observables are (gauge invariant) correlations between (gauge variant) quantities (i.e. correlata) that cannot be viewed as independent from the whole correlation: the correlata are measurable in virtue of the fact that the correlation is predictable and measurable. Thus, interpretively speaking, the structure comes before the individuals since the individuals are not measurable. ... It is in this sense that they are structural, and – given the further claim that the observables give a true account of the world – the ontology based upon them is structural realist. It is minimal because it does not say that all there is this structure (Rickles, 2007, 215).

It would seem then, that EOSR (Semantic) primarily recommends such an account of scientific theories, where the parts of theories which latch onto reality are group-theoretical. This claim alone, however, is not sufficiently distinctive, even grouped with EOSR (Epistemic), if we wish to establish EOSR as a contender in the competition for the best version of realism.

EOSR (Epistemic) deals mainly with scientific models. To provide a very general outline of the concept of partial structures, it can be said that “the central idea is to extend the usual notion of structure, through the device of a family of partial relations, in order to model the partialness of information we have about a certain domain” (French, 2014, 102-103). Quasi-truth is a property of sentences referring to a properly defined partial structure which contains some information about a target system (Bueno, French, 2011, 860). Accommodating theoretical representations from the perspective of partial structures and quasi-truth is supposed to account for the incompleteness and openness of science (Arenhart, Krause, 2023, 125) and, in the context of the retention of theoretical content through changes in science, to allow, i.a., for capturing the structural content of consecutive theories through the supplementary concept of partial isomorphisms between structures in such theories, including group-theoretical structures (Costa, French, 2003, 125; French, 2014, 10).

A reason to be dissatisfied with EOSR (Epistemic) lies in the fact that utilizing the concepts of partial structure and quasi-truth fall under broad pragmatistic perspectives on scientific representation (French, 2019, 24). This may seem attractive for the realist, especially if he focuses primarily on the scientific method, but, as French admits, the concepts presented can be equally well employed by the anti-realist (French, 2019, 23). An example of an anti-realist position based on partial structures can be found in Bueno (1999). Furthermore, one can find a “methodological minimal scientific structuralism” (Brading, Landry, 2006; Landry, 2012), which does away with ontological commitments and focuses on the “shared structure” between theories, though structure, in this approach, is understood not only in terms of partial structures or partial isomorphisms, but also in terms of a category theory. Similarly to EOSR (Semantic), the idea behind EOSR (Epistemic) can be successfully formulated outside the perspective of French’s EOSR.

As I have claimed in this paper, EOSR (Metaphysical) is doubtful due to the weakness of the MUA and EOSR can generally be formulated without it. We can remain agnostic with respect to the “deep picture” of the structure of the world and uphold EOSR (Semantic) and/or EOSR (Epistemic). However, these theses are not, so to speak, specific or strong enough to pick them over some of the competing claims. This can be especially confusing in the case of EOSR (Epistemic), where we cannot be sure whether there is actually any reason not to opt for the anti-realist usage of partial structures and quasi-truth if we do not accept EOSR (Metaphysical).

BIBLIOGRAPHY

- Ainsworth, P. (2010). What is ontic structural realism?. *Studies in History and Philosophy of Science, Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 41(1), 50-57.
- Arenhart, J. (2013). Wither away individuals. *Synthese*, 190(16), 3475-3494.

- Arenhart, J., Krause, D. (2023). Quasi-truth and defective knowledge in science: a critical examination. *Manuscripto*, 46(2), 122-155.
- Benitez, F. (2023). Structural realism and theory classification. *Theoria*, 89(5), 734-747.
- Bigaj, T. (2022). *Identity and Indiscernibility in Quantum Mechanics*. Palgrave Macmillan.
- Bohr, N. (1985). *Niels Bohr's Collected Works*. North-Holland.
- Boylan, T., O'Gorman, P. (2003). Pragmatism in economic methodology: The Duhem-Quine thesis revisited. *Foundations of Science*, 8(1), 3-21.
- Black, M. (1952). The Identity of Indiscernibles. *Mind New Series*, 61(242), 153-164.
- Bueno, O. (1999). What is structural empiricism? Scientific change in an empiricist setting. *Erkenntnis*, 50, 59-85.
- Bueno, O., French, S. (2011). How Theories Represent. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 62(4), 857-894.
- Busch, J. (2003). What structures could not be. *International Studies in the Philosophy of Science*, 17(3), 211-221.
- Brading, K., Landry, E. (2006). Scientific Structuralism: Presentation and Representation. *Philosophy of Science*, 73(5), 571-581.
- Brading, K., Skiles, A. (2012). *Underdetermination as a Path to Structural Realism*. In E. Landry, D. Rickles (eds.), *Structural Realism* (99-116). Springer.
- Brown, H., Salqvist, E., and Bacciagaluppi, G. (1999). Remarks on Identical Particles in de Broglie-Bohm Theory. *Physics Letters A*, 251, 229-235. DOI 10.1016/S0375-9601(98)00907-4.
- Cao, T.Y. (2003). Can we dissolve physical entities into mathematical structures?. *Synthese*, 136, 57-71.
- Chakravartty, A. (2003). The Structuralist Conception of Objects. *Philosophy of Science*, 70(5), 867-878.
- Chakravartty, A. (2007). *A Metaphysics for Scientific Realism. Knowing the Unobservable*. Cambridge University Press.
- Chakravartty, A. (2017). *Scientific Realism*. In E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>.
- Chakravartty, A., Van Fraassen, B. (2018). What is Scientific Realism?. *Spontaneous Generations: A Journal for the History and Philosophy of Science*, 9(1), 12-25.
- Costa, N. da, French, S. (2003). *Science and Partial Truth*. Oxford University Press.
- Devitt, M. (2002). Underdetermination and Realism. *Philosophical Issues. A Supplement to Nous*, 12(1), 26-50. <https://doi.org/10.1111/j.1758-2237.2002.tb00060.x>

- Duhem, P. (1954). *The Aim and Structure of Physical Theory*. Princeton University Press.
- Dorato, M. (2016). The physical world as a blob: is OSR really realism?. *Metascience*, 25(2), 173-181.
- Forrest, P. (2020). *The Identity of Indiscernibles*. In E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/identity-indiscernible/>.
- French, S. (1998). *On the withering away of physical objects*. In E. Castellani (ed.), *Interpreting Bodies* (93-113). Princeton University Press.
- French, S. (2014). *The Structure of The World. Metaphysics and Representation*. Oxford University Press.
- French, S. (2019). Defending eliminative structuralism and a whole lot more (or less). *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, 74, 22-29.
- French, S. (2020). *Metaphysical Underdetermination as a Motivational Device*. <https://philsci-archive.pitt.edu/16922/>.
- French, S., Krause, D. (2006). *Identity in Physics: A Historical, Philosophical and Formal Analysis*. Clarendon Press.
- French, S., Ladyman, J. (2003). Remodelling Structural Realism: Quantum Physics and the Metaphysics of Structure. *Synthese*, 136, 31-56.
- French, S., Redhead, M. (1988). Quantum Physics and the Identity of Indiscernibles. *British Journal for the Philosophy of Science*, 39(2), 233-246.
- Frigg, R., Votsis, I. (2011). Everything you always wanted to know about structural realism but were afraid to ask. *European Journal Philosophy of Science*, 1, 227-276.
- Glick, D. (2016). *Minimal Structural Essentialism*. In A. Guay, T. Pradeu (eds.), *Individuals Across the Sciences* (207-225). Oxford University Press.
- Hesse, M. (1970). *Quine and a New Empiricism*. In G.N.A. Vesey (ed.), *Royal Institute of Philosophy Lectures 3: Knowledge and Necessity* (191-209). Macmillan.
- Hawley, K. (2009). Identity and Indiscernibility. *Mind*, 118(469), 101-109.
- Hofer, C. (2020). *Scientific realism without the quantum*. In S. French, J. Saatsi (eds.), *Scientific Realism and the Quantum* (19-34). Oxford University Press.
- Ladyman, J. (1998). What is structural realism?. *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, 29(3), 409-424.
- Ladyman, J., Ross, D., et al. (2007). *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford University Press.
- Lam, V., Esfeld, M. (2012). The Structural Metaphysics of Quantum Theory and General Relativity. *Journal for General Philosophy of Science*, 43(2), 243-258.

- Landry, E. (2012). *Methodological Structural Realism*. In E. Landry, D. Rickles (eds), *Structure, Object, and Causality. The Western Ontario Series in Philosophy of Science* (29-57). Springer.
- Laudan, L. (1990). *Demystifying underdetermination*. In C. Wade Savage (ed.), *Scientific Theories* (267-297). University of Minnesota Press.
- Lowe, J. (2016). *Non-Individuals*. In A. Guay, T. Pradeu (ed.), *Individuals Across the Sciences* (49-60). Oxford University Press.
- Matzkin, A., Nurock, V. (2008). Classical and Bohmian trajectories in semiclassical systems: Mismatch in dynamics, mismatch in reality?. *Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 39(1), 17-40.
- McKenzie, K., (2017). Ontic Structural Realism. *Philosophy Compass*, 12(4), e12399.
- Morganti M. (2011). Is There a Compelling Argument for Ontic Structural Realism?. *Philosophy of Science*, 78(5), 1165-1176.
- Psillos, S. (1999). *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. Routledge.
- Quine, W.V.O. (1951). Two Dogmas of Empiricism. *Philosophical Review*, 60(1), 20-43.
- Quine, W.V.O. (1976). Grades of Discriminability. *Journal of Philosophy*, 73(5), 113-116.
- Rickles, D. (2007). *Symmetry, Structure and Spacetime*. Elsevier.
- Roberts, B.W. (2011). Group Structural Realism. *British Journal for the Philosophy of Science*, 62(1), 47-69.
- Rowbottom, D. (2019). Scientific realism: what it is, the contemporary debate, and new directions. *Synthese*, 196, 451-484.
- Saatsi, J. (2010). *Whence Ontic Structural Realism?* In M. Suárez, M. Dorato, M. Rédei (eds.), *EPSA Epistemology and Methodology of Science: Launch of the European Philosophy of Science Association* (255-265). Springer.
- Saatsi, J. (2019a). Historical inductions, Old and New. *Synthese*, 196, 3979-3993.
- Saatsi, J. (2019b). What is theoretical progress of science?. *Synthese*, 196, 611-631.
- Saunders, S. (2003). *Indiscernibles, General Covariance, and Other Symmetries: The Case for Non-Reductive Relationalism*. In J. Renn, L. Divarci, P. Schroeter (eds.), *Revisiting the Foundations of Relativistic Physics* (151-174). Kluwer Academic Publishers.
- Schrödinger, E. (2014). *Nature and the Greeks and Science and Humanism*. Cambridge University Press.
- Stegmüller, W. (1976). *The Structure and Dynamics of Theories*. Springer.
- Turnbull, M.G. (2018). Underdetermination in science: What it is and why we should care. *Philosophy Compass*, 13(2), e12475.

- Van Fraassen, B. (1989). *Laws and Symmetry*. Clarendon Press.
- Worrall, J. (1989). Structural realism: The best of both worlds?. *Dialectica*, 43(1-2), 99-124.
- Woszczek, M. (2018). *Kontekstualność kwantowa i ontologia przyczynowości*. Wydawnictwo Naukowe UAM.

This publication is funded by the National Science Centre (Narodowe Centrum Nauki), Poland, No. 2016/23/N/HS1/00531.

DAMIAN LUTY

Uniwersytet Ekonomiczny w Poznaniu
(Poznań University of Economics and Business, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-0194-9790>
damian.luty@ue.poznan.pl

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.18



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

Received: 23/04/2024. Reviewed: 7/10/2024. Accepted: 15/11/2024.

IVAN BURAJ

DEGROWTH – UTOPIA OR REALITY?

Abstract. The main goal of the following article is to present and justify the philosophical concept of degrowth as a real alternative to the cult of (unlimited economic) growth, the driving force of which is the pursuit of profit, which devastates the individual and the entire society, and last but not least, nature and the climate. It is also critical of today's generally recognized options for solving the climate crisis, such as the strategy of the so-called sustainable development or green growth, which – as the author shows with several examples – may indeed help to solve it, but they do not consistently solve it. Such a permanent solution must involve a total and radical change in the way of life, which would limit people, but would also be attractive enough for them. Although the focus is on a philosophical analysis of the whole issue, the author considers its historical, sociological and political aspects as well, to avoid excessive generalities and at the same time keep its philosophical breadth and depth.

Keywords: growth; degrowth; sustainable development; capitalism; way of life; utopia; reality

1. Introduction. 2. Growth – degrowth. 3. Sustainable development as the only real alternative? 4. Capitalism and degrowth. 5. Degrowth as a radical change in the way of life. 6. Degrowth – just a utopia? 7. Conclusion.

1. INTRODUCTION

The main goal of the following article is to present and justify the philosophical concept of degrowth as a new, or more precisely, a re-established, radical alternative to solving the current problems associated with the climate crisis and to show that although its consistent application would mean a fundamental change in the way of life, it does not have to be a utopia. Rather, it is a real inevitability, which can bring people more freedom and personal self-realization. In other words, my main hypothesis consists in the assumption that only a fundamental change in people's way of life in the spirit

of the degrowth philosophy can, if not directly solve, then at least mitigate the negative consequences of the climate crisis. Although the focus is on a philosophical analysis of the whole issue, I consider its historical, sociological and political aspects as well, to avoid excessive generalities and at the same time keep its philosophical breadth and depth.

In the preface to the Slovak edition of Michel Bosquet (André Gorz) book *Ecology and Politics, Ecology and Freedom*, its translator Silvia Ruppeldtová noticed that especially in the so-called Eastern bloc against degrowth (and similar truly revolutionary theories), the old cliché that there is no real alternative to economic growth is endlessly repeated (Ruppeldtová, 2022, 7). However, there is always an alternative. And that could be degrowth.

From a philosophical perspective, degrowth means stopping and looking back, or returning back to the valuable, verified, instead of a constant and often senseless, headlong rush forward. Instead of gliding along the surface, moving inward to the depths. Instead of predatory, often meaningless activism, degrowth offers calmness, prudence and restraint. Instead of applying the dictates of unlimited speed even where it really shouldn't have a place (rest or sex), it prefers slowness. Instead of a constant one-sided pragmatic focus on efficiency and expediency, it has a full understanding of creative search, and sometimes ineffective fumbling. Instead of the pursuit of ever-higher productivity and profit, it offers a constantly expanding field for free time and self-realization. Instead of the constant growth of the volume of work and consumption, it prioritizes the free development of each individual. Instead of proposing single, often isolated or incomplete solutions to the ecological and climate crises, it tries to offer a more complex, radical and, according to his supporters, more effective strategy. In a way, this is growth in the spiritual sense of the word – growth for the development of personality, freedom. Degrowth even includes (and now I vividly imagine all the fanatic worshipers of the cult of growth congratulating themselves or at least

significantly raising their eyebrows) doing nothing or simply lazing around, which, however – as history has shown many times – can ultimately lead to fruitful, creative results.

The French philosopher André Gorz was apparently the first to come up with the term degrowth, when in 1972 he spoke in a public debate about the need to maintain balance on Earth by means of the then-unknown and therefore incomprehensible notion of *décroissance*. Around the same time, a group of British scientists published a statement under the banner *Blueprint for Survival* in which they criticized the one-sided focus of contemporary society on industrial economic growth to further preserve life on our planet. In the same year, the similarly well-known Club of Rome published its first report *Limits to Growth*, where it drew attention to the necessity of systemic changes due to the unsustainable use of the (limited) resources of our planet, which is also growing at an unsustainable pace. At the beginning of the 21st century, the French philosopher and economist Serge Latouche followed up on these almost forgotten ideas in his book *Petit traité de la décroissance sereine (A Brief Essay on Peaceful Degrowth)*, (2007). This idea – concept – strategy eventually grew into a political movement. One of the first swallows in this direction was the *Research and Degrown* group created in 2006 in Barcelona. A little later, cities and countries all over the world joined it, which directly called for the need to create an international network of such movements, which would coordinate their activities, and which would provide the entire movement with an organizational umbrella and more efficiency. Russia's invasion of Ukraine united almost the entire world, but it also pushed this activity to the back burner. It also revitalized the military industry as well as large mining companies and their main customers, so that the ambition of Europe and the world to solve or at least slow down the climate crisis through a process of degrowth became more or less secondary. Moreover, it seems to me that some (especially politicians) still have problems accepting degrowth as they had accepting the older term 'gender.'

Although they often don't even know what it means, they know that they don't want it. Along with rejection, the expression 'non-growth' raises further questions. Among them, the most asked question is whether non-growth means the negation of growth, negative growth, recession, a slowdown in growth, or 'zero' growth, that is, neither forward nor backward movement.

2. GROWTH – DEGROWTH

If degrowth is not simply the negation of growth, then what is it? More generally, what is the relationship between growth and degrowth?

Until recently, there was an almost unreserved claim that the main goal of the economic policy of the state is to support economic growth.¹ However, this one-sided approach is being slowly reassessed, based on the fact that although economic growth undoubtedly improves some *conditions* in people's lives (healthcare, education, social security, *etc.*), this does not entail that it guarantees a higher standard of living in the true sense of the word, i.e. a better, higher-*quality life* than is normally assumed. It often seems to be the other way around.

Above all, the growth of the gross domestic product (GDP) includes items that definitely do not contribute to the economic or social development of society. Only recently we were able to learn that in Russia, despite the marked decline in the value of the ruble its GDP increased, thanks to the growth of military industrial production and the transportation of military equipment. What is more important from the point of view of the further development of global society, the constant increase in economic growth obviously leads to an increasingly depreciation and plundering of the truly greatest capital, the wealth of society – nature and people, as well

1 The pursuit of this goal is not limited to economic policy. For many, endless growth is a natural part of society and man without which their development is unthinkable.

as to a deepening social inequality (especially evident on the global scale) and to other, sometimes hidden, social consequences.

In the pursuit of money and a successful career, traditional social ties – family, friends, colleagues – are falling apart. It is not surprising that the contemporary individual is increasingly haunted by feelings of anxiety, loneliness and life wreckage, as described in detail by Gilles Lipovetsky (2007).

Hence, although people in the West are generally getting wealthier, they are nowhere near more contented and happier. This is also increasingly true among the average poorer population in the so-called developing countries. Research shows that there is a certain relationship between the amount of income and the feeling of happiness. However, the claim that more property brings more happiness applies almost exclusively only at low income levels, in rich countries as well. More in detail, findings show that after reaching a certain threshold of wealth, societies do not become happier, even if their level of wealth continues to grow. This rate of increase in wealth is not necessarily proportional to the increase in feelings of happiness: the latter can stagnate or even decrease. People with higher incomes spend more time at work and less for family or leisure activities. As a result, they are exposed to higher stress. and their irritability, anger and tension increase. Consequently, the number of people suffering from depression grows, which definitely does not lead to an increase in feelings of happiness or satisfaction (Bláhová, 2008). This is also a partial answer to the question that I will deal with later – whether the concept of degrowth can be attractive to different countries and individuals.

The aim of the concept of degrowth is therefore to create a real alternative to the cult of (unlimited economic) growth, the driving force of which is the pursuit of ever higher production, consumption and profit, which devastates and demoralizes the individual and the whole society: the individual becomes essentially a means to this goal (moreover, it is often redundant and then turns into ‘waste’),

while society becomes a means of increasing production and profit. In other words, degrowth is directed against the ‘iron’ logic of growth for growth’s sake, the constant growth of production in all areas of social life and with it the constant increase in energy and material consumption, which exceeds the limits and capabilities of our planet.

For this reason alone, it is undoubtedly important to promote a new understanding of social progress, its goals, content and criteria, in which philosophy has an irreplaceable place. The well-known philosopher, anthropologist and linguist Claude Lévi-Strauss, echoing Jean-Jacques Rousseau emphasized that the progress of mankind, which is often referred to by supporters of boundless economic growth, is not a one-way, one-dimensional, inevitable and continuous process, but a contradictory process with unexpected knots, twists and turns (Lévi-Strauss, 1999, 29, 354). Moreover, he argued that the history of the world unfolded horizontally rather than vertically or linearly. Individual great civilizations and centers of power existed parallel to each other rather than consecutively. Even today, we would need horizontal and more evenly oriented development rather than vertical growth.

The statement that degrowth is not negative growth, but rather development without one-sided (economic) growth, should also be understood in this context. This is also true of the claim that degrowth is not the negation of progress. Degrowth is, or could be, progress in a sense. However, this would still only represent one aspect, dimension, tendency of non-growth, because progress is by its very nature always one-sidedly oriented (moving in one direction while excluding other possibilities), and as such also one-sidedly assessed and evaluated.

Latouche proposes a more systematic solution: reevaluate all values to give up false values and (re)establish real ones, which is especially urgent in the current situation, such as respect for nature, restraint, solidarity, *etc.* Personally, I am of the opinion that a fundamental and comprehensive solution to the global ecological and climate

crisis² requires taking one more step – a radical change in the logic of the system based on growth and with it the promotion of degrowth, if not as the only possible solution, then at least as the most consistent and complex.

In what follows I will argue my solution by comparing it with other alternatives.

3. SUSTAINABLE DEVELOPMENT AS THE ONLY REAL ALTERNATIVE?

The most common solution is the strategy of the so-called sustainable development, which is also a clear example of how deeply the idea of growth has settled in our heads. So much so that most relevant political and economic entities do not or cannot think about other options. This also explains why the most politically accepted concept of how to solve the climate crisis is the theory and practice of sustainable development, which basically also assumes growth, just in a different, more sustainable and therefore more acceptable form.³ It is particularly notable that such a concept of sustainability is accepted both by political institutions of global importance, such as the UN or the EU (under the more specific and more characteristic banner of ‘Stability and Growth Pact’), as well as by top businessmen and large multinational companies. This is not a good sign, and it’s not even a coincidence; aside from generic statements about the protection of humanity and the Earth, this concept has a prominent pro-capitalist dimension, as it primarily seeks economic profit. Moreover,

2 I systematically prefer the term ‘climate crisis’ to the more frequently used ‘climate change,’ which is often used by deniers of the peculiarity and uniqueness of the current climate situation, claiming that there have been and will be climate changes, so nothing dramatic is actually happening with the climate today.

3 This is also one of the reasons why it is supported by the overwhelming majority of Slovak politicians, who consider sustainable development to be a balanced relationship between environmental protection and further economic growth. At the same time, they probably do not even think about establishing clear borders or criteria of ‘sustainability’ – sustainability against what, against which point or field of reference?

it is generally known that people often subconsciously choose simpler and charming solutions: thus, the appeal of the concept of so-called sustainable development also lies in the fact that it tells us all (but especially the young generation) that it is enough to make ‘cosmetic’ adjustments in the way of life (by saving energy, separate waste collection, planting trees, collecting rainwater, *etc.*) and employ new, ‘green’ technologies to save the entire planet from disaster without having to introduce fundamental changes in our behavior. Lastly, what is most important is that this concept not only does not question the continuous economic growth; it assumes it. Without it, according to its supporters, it is not possible to adequately ensure the realization of the necessary goals in the fight against the climate crisis. The real issue here is actually a new ‘restart’ of growth, which is repeated permanently and cyclically in capitalist economy. For the same reason, degrowth constitutes a counterbalance and opposition to the so-called green growth (or as it is sometimes called, ‘clean economy’) as well, which – as the name suggests – assumes further economic growth through the transition from fossil fuels to renewable sources. However, this is gradually proving to be neither socially desirable nor practically feasible, which I will try to prove further.

I want to emphasize that I have two fundamental reservations about the concept of sustainable development (and, analogously, to the Pact of Stability or Green Growth): one is theoretical, the other is practical. The theoretical one consists in the fact that the very notion of sustainable development is obviously self-contradictory, for either one is concerned with development, in this case growth, or with preservation, i.e. the conservation of the existing way of development. The practical side of the problem is more or less directly related to this, namely that the concept of the so-called sustainable development does not solve the whole problem of the climate crisis comprehensively. In a best-case scenario it only postpones it, or slows it down. To put it another way: it can help solve the problem, but it doesn’t solve it.

However, some may immediately object that, despite current experiments it is not possible to achieve acceptable ‘sustainable development’ with the help of new advanced technologies, such as carbon-free, non-fossil energy obtained through nuclear fusion, synthetic fuels, solar energy, *etc.*⁴

In answering this question, let’s consider, say, solar panels, which are often cited together with windmills as a model example of alternative, ‘renewable,’ ‘green’ and ‘sustainable’ energy acquisition. They certainly help and will help. But that’s only true until we ask the troubling question of what happens to solar panels at the end of their lifespan? Here, experts estimate that over thirty years, about 70 million tons of waste remain after these panels!

What’s more, the introduction of new technologies and energy-saving devices requires additional energy for waste transportation, storage, *etc.* In addition, new technologies can save labor and resources, but often only so that they can be used to increase production (and consumption) as well as process efficiency, which again increases the demands on available resources.⁵

4 It is worth noting that two opinions meet on this issue. One is optimistic when it claims that with the help of revolutionary knowledge and the introduction of revolutionary technologies, we can not only achieve sustainable development, but also overcome the climate crisis and return to the state that preceded it. The second, rather opposite opinion suggest that today we are already in a situation where the latest revolutionary knowledge and technologies can help us mitigate the impact of the climate crisis to the maximum extent possible through adaptation programs. Some researchers, such as André Gorz, go even further and claim that the ability of the environment to self-regenerate and self-organize is actually harmed by some advanced techniques and technologies that still tend to rationalize and control nature to make it predictable and calculable. At the same time, according to them, it is not enough to scientifically determine which techniques and which pollution thresholds are ecologically acceptable. Such an approach remains captive to industrialism with its hegemony of instrumental reason, which recognizes the need to limit the plundering of natural resources, but not to achieve ‘reconciliation’ with nature (Gorz, 1993).

5 I will cite one illustrative example. The historian Ruth Schwartz Cowan found out that something similar happened to housewives in the last century with the arrival of household

And so we find ourselves in the cycle of growth again! A constantly growing, even 'sustainable' economy will raise ever-new and growing demands for energy (although 'green' or 'renewable' energy) and also for waste transportation and disposal. At the same time, it is not difficult to guess that the best waste is the one that is not generated at all. Of course, that will never be possible. But one should at least strive to get as close to this ideal as possible.

I do not want to devalue or underestimate the importance of technical inventions and improvements in solving the current climate crisis. However, even the best, most advanced techniques and technologies offer only one solution. If they could really solve all ecological and climate problems, we might not even have to talk about a crisis today. Besides, as we know, no techniques and technologies are perfect. They have technical as well as economic, socio-political and ecological limits.

Another illustrative example here can be the recycling of goods and products, whose importance the program of sustainable development emphasizes. Even its local implementers point to problems with waste-free distribution of plastics or textile products and their subsequent use. In addition, energy, transport, production must be used for recycling. And every production is again just another intervention on nature. This whole process does not have to be efficient and bearable only from an economic point of view, but also from an ecological point of view.⁶ Additionally, it should be socially and politically

appliances such as vacuum cleaners and washing machines. Instead of saving them time for leisure activities, they worsened their lives because the demands for cleanliness rose to such an extent that they practically had no time left for anything else! (Ulej, 2023). In particular, the automatic washing machine caused families to wash their clothes more often: children no longer wear their T-shirts all week, but throw them in the washing machine after one day. The total time required for washing, and, I would add, the total energy burden were not reduced (Bella, 2005).

6 Recently, for example, it has been shown that during the manufacturing processes for plastics, their microparticles are released into the air, which can be even more dangerous for people's health.

acceptable. It is necessary to ask not only which mineral raw materials the sources of renewable energy come from, but also, for example, whether their mining places a further burden on the environment, under what conditions they are mined, who mines them and who gets the most profit from mining. It is generally known that the majority of mineral raw materials still come from the countries of the so-called third world, that they are often mined in inhumane conditions and that the final profit goes into the pockets of local political and economic elites or to more economically and technologically advanced states.

The fundamental imperfection of new techniques and technology is also manifested in the fact that, as a rule, they are at least one step behind reality, also due to the fact that they usually only deal with the consequences of the climate crisis. However, our task is first and foremost to eliminate its causes. To this end, even the latest technologies are not enough, because it is probably not in their power to change consumer habits, which are the most important here.

Hence, rather than hope for technical substitutions, whether within the so-called sustainable development or the so-called green economy, we should strive for a radical reduction in energy and material consumption in our overall way of life, which in turn is fully in line with the concept of degrowth.

4. CAPITALISM AND DEGROWTH

Unfortunately, our current society, and specifically the capitalist system, still seems not only unable to do without economic growth, but also without *permanent* economic growth.⁷ That's why as soon as

⁷ I will refer here to Georges Bataille and his deep historical investigation of the roots and sources of capitalism, on the basis of which he comes to the conclusion that this economy from the very beginning has its own drive to constantly invest, which more broadly means that it prioritizes constant economic growth over consumption. Before the reformation, it was not like that at all. "There was no possibility of growth. A certain

the growth stops and sometimes slows down, the capitalist system gets into a crisis. From this, there seems to be a clear and only solution for degrowth: this system must be changed, immediately and radically!

Yet, even leftist-minded philosophers have doubts whether degrowth is compatible with capitalism or whether it is possible at all without giving up capitalism (Latouche, 2012, 93). I confess that I do not yet have a clear answer to these and similar questions.

On the surface, everything is clear: the essence, principles and very logic of the capitalist system are incompatible with the concept of degrowth. This is how Latouche finally answers his question: degrowth is essentially not only non-capitalist, but directly anti-capitalist, because it questions its nature, essence as the main condition for its realization (Latouche, 2012, 95). This concerns, first of all, the internal logic of the capitalist economy, which is based on the maximization of productivity, which in turn leads to the maximization of production, satisfaction of needs, profit, consumption of raw materials and energy, *etc.* (Gorz, 2022, 184). In other words, productivity, and with it the efficiency of production, drives growth, and this results in profit, which forces production to further increase productivity and efficiency, and so on. A well-known cyclical process that boils down to the following: profit for profit, growth for growth, *etc.*, which in turn causes, among other things, the constant plundering of natural resources, their often uneconomical waste (Gorz, 2022, 111) and, along with this, the gradually unbearable pollution of the air, which means the principled impossibility of a fundamental solution to the ecological and climate crisis.

However, as I have already indicated, this is not as obvious and simple as it seems at first glance. because the main difficulty, as right-wing economists and politicians (among others) point out,

development was only caused by the discovery of unused territories, technical changes, new products and, as a result, new needs" (Bataille, 1998, 134).

the immediate transition from the current capitalist society could mean something other than growth, namely big economic and social problems: unemployment, pauperization, problems with financing the public sector, such as education, health care, social security and services *etc.*

Also, as pointed out by left-wing thinkers (among others), we should never underestimate the strong adaptive capacity of capitalism, and especially its ability to turn everything into a commodity – including various subversive tendencies that, as soon as they appear, it tries to absorb immediately, to co-opt into its system of commodification.

Keeping such an ability in mind, I absolutely do not rule out the possibility, although I can't quite imagine yet that this would happen with degrowth, just like it happened with the so-called green growth or with 'sustainable development.' However, the very fact that capitalism tries to turn everything into a commodity does not automatically discredit the idea. For instance, the fact that veganism has been 'taken over' by McDonald's does not mean that under capitalism it is all one big fraud and that veganism loses its original meaning and significance.

It should also be borne in mind that capitalism has different, in some cases even opposing faces and forms – at least neoliberal, conservative and social-democratic ones.⁸ Moreover, the cult of growth does not apply exclusively to a capitalist society, but to everyone who has embarked on the path of industrialism and modernism. Therefore, degrowth is not only a criticism of capitalism, but more broadly of former socialist society and state capitalism as well (e.g., China, Russia). In short, it goes against all companies that unilaterally prefer (economic) growth.

⁸ That is precisely why – as Gilles Deleuze and Félix Guattari emphasize – in fact “there is no universal capitalism in itself, capitalism stands at the crossroads of all possible formations, it is always basically neo-capitalism – it invents its eastern and western face, its transformation – towards the worst” (Deleuze, Guattari, 2010, 29-30).

To my mind, that also explains the more cautious answers than we would otherwise expect from Latouche and Gorz to the principled question about the relationship between capitalism and degrowth. Specifically, Latouche still writes about the inevitable and radical change of society, when instead of the cult of growth, a new logic, a paradigm of degrowth, or a society without growth (*acroissance*) in which we can live better and at the same time work and consume less. However, this change, as he adds, should not consist in the radical elimination of private property, wage or monetary relations, or in the elimination of all capitalist institutions, but in their placement in a new logic (Latouche, 2012, 96-97). Gorz is even more clear when he claims that it is possible to change the nature of growth within capitalism when the production of material goods is changed into the production of immaterial goods (Gorz, 2022, 106). Therefore, the end of growth does not necessarily mean the end of capitalism (Gorz, 2022, 175). Thus, “it is not important to attack growth, but rather to attack its mystification” (Gorz, 2022, 21).

Let’s concede for a moment that they are right about all this. However, the question then remains, to what extent would this change the nature of the problems associated with growth? How much would it solve the climate crisis?

Therefore, let’s go back to degrowth and remember that its main mission and ultimate meaning is to create favorable conditions for a good quality of life. However, because history does not have a single meaning, we discover multiple possibilities for living well (Latour, 2023a). Hence, we must first of all clarify what we ultimately promise ourselves from life and what values we consider valuable, important in fulfilling a good life and how we want to achieve it.

5. DEGROWTH AS A RADICAL CHANGE IN THE WAY OF LIFE

As known, since antiquity the issue of the good life has been a key philosophical question and its concept has been usually associated

with restraint, or moderation, with the taming of passions and the limitation of needs. More precisely, it has been about limiting material needs. In general, the belief that material wealth, social status, political power and other external factors are not important for the realization of a good life goes back to ancient philosophy. In this sense, spiritual values above all are supported by education and various spiritual exercises. The most important of them is asceticism as a means of achieving moderation and self-control, i.e. – as already mentioned – the main conditions of a good life and the true happiness associated with it. I will note in passing that among ancient thinkers there is not even a mention of (economic) growth as a condition for a good life. Rather, the conditions for a good human life are discussed in terms of the necessity to live in harmony with nature and with one's nature. And the degrowth discourse basically says the same thing: we can be happier with less wealth if we listen more to nature and our real, 'natural' needs.

Bruno Latour, in his most recent and last self-written book (Latour, 2023b), claims that the pandemic gave us the opportunity to realize that the most important thing for people is not the level of the gross domestic product or the *standard of living* achieved, but above all the *quality of life*: how we live and how satisfied we are in general with our own lives. Here we can observe that the immediate “link between ‘more’ and ‘better’ has been broken forever. ‘Better’ today means ‘less.’ To create a *minimum* of needs, to fulfill them with the *smallest* possible consumption of raw materials, energy, and work and to cause *the least* possible harmful effects” (Gorz, 2022, 184).

However – is this feasible? And how much are we willing to sacrifice for it? Isn't that asking too much of us? And when, if not now, can we get to unprecedented prosperity? Or do we have to give it all up once and for all right now?

Perhaps these are again just wrongly posed questions, because today something much more serious, more fundamental, needs to be

addressed: people's "elementary" survival.⁹ In this situation, the main question is not what we would like,¹⁰ but what is *possible* and what is *necessary* (Zin, 2010). Is it really necessary for us to constantly buy and surround ourselves with things that we don't even use?

The logic of 'more and more' must therefore be replaced by the inexorable logic of 'less and less.' It seems very simple. As if only one principle were to replace another; one standard, another value; one type of activity, another. However, nothing else would be so reminiscent of the spirit of modernism as to think in the logic of disjunction 'or/or' and mutual denial and exclusion; to seek to 'burn bridges behind us', as Latour called it; to excavate an impassable chasm between the past and the future (Latour, 2023b, 74). In short, of the spirit from which Latour and ultimately the concept of degrowth itself are trying to detach.

Degrowth does not just replace or compensate; it is not just something 'in place' of another, different concept. It is not the same as renewal, as it is sometimes argued. The term 'restoration' can evoke the idea of (extended) reproduction of the original state, previous conditions, previous way of life without fundamental changes (the so-called 'return to normal', as we used to say with respect to the end of the pandemic situation).

In short, the concept of degrowth requires first of all a radical restructuring of our way of life. By radicalism I mean – with

9 There was no longer a rapid population growth to raise the fundamental question of how to survive. Not so long ago, around the 1950s, thanks to the Club of Rome, we thought that if the world's population doubled, our planet would not support it. By the end of 2022 the population reached the until recently "unimaginable" 8 billion inhabitants, and it seems that, apart from experts and activists, no one else noticed. Not that the reasons for serious concern about this trend have disappeared. Rather, the more serious problem here is not the rapid population growth itself, but the Western, predatory and imperial way of life.

10 At the same time, it is not even entirely clear whether we even know what we would like and what we would be able to agree on with other people and civilizations.

Latour – more content than form in the implementation of changes: a radical change in thinking and action, in people’s behavior.¹¹

Such a radical change in the way of life is not only an ethical, but also a necessary social and political task, a requirement: you have to prepare to fight for a way of life, which will probably not be easy, because no party will want to simply (e.g., just by enlightenment) give up their position, the way of life to which they are accustomed and which they consider to be the only possible and reasonable one. Perhaps aware of this complex, difficult task, and despite everything said so far, Latour finally gave up on the idea of degrowth as a *real alternative* to solving the climate crisis.

6. DEGROWTH – JUST A UTOPIA?

I get directly to the key question of my paper: To what extent is the concept of degrowth realistically possible, feasible? Also: To what extent is it attractive enough for people to have a reason to follow it, fight for it, or sacrifice themselves for it in some way?

As I have already indicated, Latour’s answer here is surprisingly unequivocal: it is not attractive to people and is therefore unrealistic (Latour, 2023a). I have at least one fundamental disagreement about this. Just because something is difficult to achieve, it does not mean that it is also impossible. The meaning of a utopia is, as Gorz reminds us, “to free the imagination as much as possible to accommodate everything we can do to change life” (Gorz, 2022, 202). The boundaries between utopia and reality are not permanent or impassable. On the contrary, they can shift to such an extent that something considered a utopia until recently becomes a reality, and vice versa. In other words, we are getting into a situation where some

¹¹ On this I disagree with Latouche, who presents degrowth as a kind of moderate variant of changes, although at the same time he considers it more revolutionary than reform (Latouche, 2012, 71).

ideas that were not long ago considered utopian become not only real or realistic, but also necessary – otherwise we will not survive as humanity. Perhaps it is the current capitalist system and consumer society that are gradually becoming completely utopian (Zin, 2010) in a negative sense.

From a completely different point of view, although with the same or very similar results, Latouche approaches degrowth with relation to utopia and reality, when he unabashedly labels his idea a utopia and a source of dreams and hope and at the same time as a real project that seeks to explore the objective possibility of its realization (Latouche, 2012, 38). It is therefore a utopia in the truest sense of the word, as it offers a project for the ideal functioning of society, and at the same time it is a concrete project based on facts and ideas aimed at its real accomplishment (Latouche, 2012, 47).

Nevertheless, I am under no illusions. People continue to adhere to an unchanged way of life not because they are not aware of the more or less imminent threat in the form of a harmful and irreversible climate change, but because they do not feel prepared, or they are still not sufficiently motivated to make fundamental changes in their (consumer) behavior.¹² It is also necessary to realistically admit that most people do not associate emancipation or freedom with lofty ideas, thoughts and goals, but primarily equate them with escaping poverty and discomfort, or with wealth and prosperity, while degrowth, even in the mouth of climate activists, is often associated with feelings of guilt, obligation and the requirement to observe strict restrictions. If this is really to be the case, then it will be very difficult to explain to people why in the current situation it is not only right, reasonable and good, but directly vital and necessary to lean more

¹² This is repeatedly confirmed by personal experience and public opinion polls, according to which the majority of EU residents are favorably disposed to government measures aimed at solving the ecological and climate crisis, with the exception of measures related to a more fundamental change in their way of life. On the latter, only a minority of EU residents would agree to greater restrictions.

about degrowth than growth. As for the latter, if at all we should lean toward growth on a spiritual level.

How could degrowth attract the poorer, unemployed, or the socially excluded more than economic growth? Or, why should the so-called developing countries moderate, stop or at least slow down their growth, when they themselves did not cause climate change and its negative consequences, but actually are one of the consequences of climate change and often face its negative consequences the most?

The answer here seems to follow directly from the question: precisely because the negative consequences of economic growth affect all countries without exception. Mostly, it affects developing countries and always the poorest. They have nowhere to hide or escape from the climate crisis.¹³

Therefore, in order to properly mobilize people, you have to convince them that their lives are really at stake right now. Even that is not enough. People need to be positively motivated. As Latouche emphasizes by alluding to Max Weber and his opposite term “*Entzauberung*” (disenchantment – of the world), “without the »new enchantment« of life and by life, degrowth would also be doomed to failure” (Latouche, 2012, 90). As far as richer countries and more solvent inhabitants of the planet are concerned, they also need to be convinced that degrowth also means exchanging polluted air for

13 The adverse consequences of growth are several times more severe in those countries and result in contaminated air, long-term drought, flash floods, lack of food, drinking and usable water, increased flooding of island countries, etc. It is also evident that China's and India's growth is already creating a new global problem. And let's not be mistaken here either. Developing countries often treat each other as selfishly as developed Western countries treat the rest of the world, for example, by building water dams on the upper reaches of rivers, thereby limiting access to these water sources from the lower reaches (e.g., the conflict between China and neighboring countries or between Ethiopia and Egypt). This once again confirms one of the main objections to the growth economy, i.e. that it behaves like an isolated individual who acts only in his own interest and does not care about the negative consequences of his actions, including the effects they have on his neighbors (Bataille, 1998, 207).

clean air, polluted water for clean water, life of constant stress for a calmer and healthier way of life, *etc.*¹⁴ That the only way to live better is to produce less, consume less, work less, spend less. In short, to live differently (Gorz, 2022, 88). It will also be necessary to strictly separate the needs that lead to the flourishing of personal strengths and abilities (especially the ability to take control of one's life) from the needs that tend to increase the consumption of goods and dependence (Gorz, 2012, 126). In this context, Gorz talks, for example, about the free choice of free time, which will create more space for people's self-production and self-regulation, and at the same time for their greater, livelier cooperation and mutual assistance. Only in this way will a person be able to feel joy from what he does and what he gives and not from what he consumes and receives (Gorz, 2012, 125).

However, as it has already been emphasized, degrowth is not (and must not be) only a call to "minimalism" and a return to the past, to traditional forms and ways of life. In fact, it is primarily directed against redundant, sometimes senseless comfort and the waste associated with it.

For this reason, too, the social and political context of the entire issue must be included under degrowth – social equality and justice, real democratization of social life, the right to a dignified and fulfilling life, *etc.* On the other hand, it is already clear that degrowth will also hurt some people: owners of capital, families with enormous wealth, corporations profiting from risky labor, *etc.* (Barlow, 2023).

Therefore, it is not surprising that, even if we may not be fully aware of it yet, the struggle for degrowth (and I also dream of the struggle for a radically new way of life), for and against it, has already begun!

¹⁴ Currently, a number of regions and countries (most recently Portugal) boasted similar results and proceeded to shorten the working week from five to four days. These results show that people have more time to devote to family, friends, hobbies, sports, *etc.*, which ultimately has a positive effect on the overall health and satisfaction of the population.

And what will ultimately come out of it, which path we will take, only time will tell. Perhaps very soon.

7. CONCLUSION

I would once again remind the reader and emphasize the following. There are several similarities between economic growth and capitalism. One of them consists in the fact that neither one nor the other practically admits social alternatives. If you are looking for an alternative, it is of a technical or technological nature, which could partially modify the course of development, but not change it in any fundamental way. This would be the generally and internationally recognized strategy of so-called sustainable development. This is not at all a coincidence, because in addition to generic claims about the protection of humanity and the Earth, this strategy also has another, far from green, pro-capitalist dimension, which primarily seeks profit.

The main goal of this article is to offer another, radically different alternative, represented by the concept of degrowth. As further emphasized here, degrowth, despite its radical definition, is not the simple opposite of growth, or negative growth, but rather it is development without one-sided (economic) growth. It is a multifaceted development, after ever-widening the space for people's free time and self-realization. And if I mention growth, then it is growth especially in the spiritual sense of the word – growth of free time, personality development, freedom.

I tried to answer the key question of this article, whether degrowth is practically feasible, and thus, whether it is also realistic, with a counter-question: do we have, or soon will have, another option in the situation of an ever-deepening climate crisis? However, in order for degrowth to be feasible, at least one more condition must be met: it must become attractive enough so that people want to actively participate in this radical change – a change in their entire way of life

in the name of life itself, for greater freedom and self-realization. In other words, necessity and freedom must meet and connect with each other.

On the contrary, the answer to the question of whether capitalism, although it has been organically merged with economic growth since its inception, can finally embark on a trajectory of non-growth is not clear-cut. What is certain is that, being oriented toward constant growth it will encounter more and more obstacles and contradictions, until it finds itself at a point where such an orientation becomes unsustainable. In this way, growth as the (only possible) reality turns into a (no longer feasible) utopia. However, the history of capitalism shows its extraordinary capacity for self-defense and adaptation. And in view of this, the question of the (in)compatibility of capitalism and degrowth (at least for now) is still open.

BIBLIOGRAPHY

- Abraham, Y.M. (2023). Qu'est-ce que la décroissance? Aujourd'hui, le mouvement fleurit au Québec. *Briarpatch*, (April 29). <https://briarpatchmagazine.com/articles/view/quest-ce-que-la-decroissance>.
- Barlow, N. (2023). *Rozkvět uvnitř planetárních mezí*. <https://jasuteren.cz/media/pages/cedit/302609557-1676035289/10-1.pdf>.
- Bataille, G. (1998). *Prokletá část. Teorie náboženství*. Herrmann & synové. [(1992). *The cursed Part. Theory of Religion*. Zone Books].
- Bella, T. (2005). *Pozor na techniku, ktorá "šetrí čas"*. <https://tech.sme.sk/c/2499334/pozor-na-techniku-ktora-setri-cas.html>.
- Bláhová, M. (2008). Šťastie a ekonomický rast – vzájomné vzťahy a súvislosti. *Ekonomika a management*, 3. <https://vse.cz/eam/vse.cz/eam/44.html>.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2010). *Tisíc plosín*. Herrmann & synové. [(1980). *Mille Plateaux*. Les Éditions de minuit].
- Gorz, A. (1993). Political Ecology: Expertocracy versus Self-Limitation. *New Left Review*, 201. <https://newleftreview.org/issues/i202/articles/andre-gorz-political-ecology-expertocracy-versus-self-limitation.pdf>.
- Gorz, A. (2012). *Capitalism, Socialism, Ecology*. Verso.
- Gorz, A. (2022). *Ekológia a politika. Ekológia a sloboda*. O.Z. kapitalks.

- Latouche, S. (2012). *Malé pojednání o poklidném nerůstu*. Za tratí.
- Latour, B. (2023a). *Ekologie je nový třídní boj*. <https://jasuteren.cz/media/pages/cedit/302609557-1676035289/10-1.pdf>.
- Latour, B. (2023b). *Kde to jsem? Poučení z lockdownu pro pozemšťany*. Neklid.
- Lévi-Strauss, C. (1999). *Rasa a dějiny*. Atlantis. [(1952). *Race and history*. UNESCO].
- Lipovetsky, G. (2007). *Paradoxní štěstí. Esej o hyperkonzumní společnosti*. Prostor.
- Ruppeltdová, S. (2022). *Návrat k politické ekologii*. In A. Gorz, *Ekologie a politika, ekologie a Sloboda* (7-10). O.Z. kapitalks.
- Ulej, T. (2023). *Schopnosť oddychovať si nekúpiš za žiadne peniaze*. <https://dennikn.sk/3604277/schopnost-oddychovat-si-nekupis-za-ziadne-peniaze/>.
- Zin, J. (2010). *Qu'est-ce que l'écologie-politique?*. <https://jeanzin.fr/2010/01/21/qu-est-ce-que-l-ecologie-politique/>.

IVAN BURAJ

Univerzita Komenského v Bratislave

(Comenius University in Bratislava, Slovakia)

ORCID <https://orcid.org/0009-0000-3465-2355>

ivan.buraj@uniba.sk

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.19



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

Received: 19/06/2024. Reviewed: 3/10/2024. Accepted: 5/11/2024.

HELENA CIĄŻELA

KONFLIKT WOKÓŁ KWESTII EKOLOGICZNYCH – ZDYNAMIZOWANIE LUDZKIEJ PODMIOTOWOŚCI CZY PRELUDIUM NIEUCHRONNEJ ZAGŁADY? PERSPEKTYWA ETYKI ODPOWIEDZIALNOŚCI GLOBALNEJ

Streszczenie. Publikowana od 2018 roku seria raportów Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) radykalizowała oceny, dotyczące realności katastrofy klimatycznej, zagrażającej Ziemi – katastrofy, wywołanej przez rabunkową eksploatację zasobów paliw kopalnych. Wprowadziła nową jakość w obszar debaty publicznej i polityki klimatycznej. Efektem tego stały się podjęte przez Parlament Europejski szerokie regulacje prawne, służące powstrzymaniu katastrofy, określone jako Zielony Ład. Regulacje te wywołały szereg napięć i konfliktów. W artykule podjęta została próba analizy skutków tych konfliktów dla dalszej walki z globalnym ociepleniem i zagrożeniem katastrofą klimatyczną. Analiza przebiegu i prawdopodobnych skutków konfliktów pozwala na stwierdzenie, że odgrywają one destrukcyjną rolę dla dalszego rozwoju wydarzeń. Powodują wzrost dążenia do obrony zagrożonych interesów, a tym samym utrwalanie dotychczasowych podziałów. Czynnikiem wzmacniającym negatywne tendencje stała się wojna w Ukrainie, powodująca wzrost kosztów utrzymania w krajach Unii Europejskiej. Sumowanie się kosztów Zielonego Ładu i wojny powoduje wzrost niechęci do polityki ekologicznej, a jej przymusowy charakter rodzi pytania o efektywność i skuteczność.

Słowa kluczowe: etyka odpowiedzialności globalnej; katastrofa klimatyczna; Zielony Ład; negacjonizm (denializm) klimatyczny; „Ostatnie Pokolenie”

1. Wprowadzenie. 2. Dwa kierunki w uzasadnianiu oporu przeciwko Zielonemu Ładowi. 3. Dyskusja o słabościach dotychczasowej polityki klimatycznej. 4. Ofensywa negacjonizmu klimatycznego jako pochodna globalnego sukcesu populizmu. 5. Pesymistyczny scenariusz: *Nie patrz w górę*. 6. Podsumowanie.

1. WPROWADZENIE

Żyjemy w czasach, których dramatyzm przybiera coraz bardziej zaskakujące i nieprzewidywalne formy. Ich paradoks polega na tym, że o ile logika nadciągających wydarzeń wydaje się coraz bardziej

oczywista, to konkretny scenariusz ich przebiegu okazuje się coraz mniej przewidywalny. O sytuacji tej decyduje gwałtowne przyspieszenie biegu wydarzeń, obejmującego bardzo różne aspekty otaczającej nas rzeczywistości, splatające się w coraz bardziej zaskakujące układy.

Etyka odpowiedzialności globalnej to kierunek refleksji filozoficznej, zapoczątkowany w latach 60. XX wieku przez działających niezależnie od siebie filozofów Georga Pichta i Hansa Jonasa oraz znanego wówczas menedżera Aurelio Peccei, który, wraz z chemikiem Alexandrem Kingiem, był inspiratorem założenia w 1968 roku Klubu Rzymskiego. Kierunek ten za warunek egzystencji człowieka na Ziemi uznawał namysł nad konsekwencjami jego aktywności, nadający jej odpowiedzialny charakter. Jak podkreślali zgodnie inicjatorzy tej refleksji, odpowiedzialność ta wzrasta razem z rozwojem ludzkich możliwości przekształcania środowiska przyrodniczego. Obecna skala tych możliwości nadaje odpowiedzialności charakter globalny i stawia człowieka wobec decyzji o ostatecznym charakterze (Ciążela, 2006).

Obecne tempo zmian powoduje, że problematyka odpowiedzialności globalnej za przyszłość świata, w którym żyjemy, ewoluuje na naszych oczach. Etyka odpowiedzialności globalnej staje tym samym wobec zupełnie nowej sytuacji teoretycznej. Obserwując nowe wydarzenia, trudno zachować wobec nich dystans i pozwalać dojrzewać refleksji w czasie niezbędnym dla wypracowania dojrzałych teoretycznie formuł. Filozof podejmujący tę problematykę, powinien starać się na bieżąco określać sytuację, konfrontując zdobytą wiedzę z aktualnymi, często subiektywnymi, obserwacjami. Opracowanie niniejsze jest próbą hermeneutycznego wnikięcia w logikę dokonujących się procesów. Brak dystansu zwiększa ryzyko nieuchronnych w tym przypadku uproszczeń czy błędów. Już Adam Mickiewicz w *Wielkiej Improwizacji* zauważył, że „nauka prędko gnije”. Współczesna rzeczywistość wzmaga tempo i zakres tego zjawiska. Sądzę jednak, że należy formułować nowe hipotezy, pozostawiając przyszłości ich weryfikację, nawet jeżeli okaże się ona negatywna.

Na gruncie obecnej refleksji nad przyszłością filozofia powraca do swojej najważniejszej funkcji, jaką jest debatowanie nad kwestiami wykraczającymi poza horyzont wiedzy obiektywnej i weryfikowalnej.

Zjawiskiem o pierwszoplanowym znaczeniu jest niewątpliwie bardzo szybkie narastanie – wywołanego przez gospodarczą aktywność człowieka, eksploatującego rabunkowo paliwa kopalne – kryzysu klimatycznego oraz urealnianie perspektywy katastrofy klimatycznej (Maslin, 2018; Popkiewicz, Kardaś, Malinowski, 2019; Manabe, Broccoli, 2022; Dmitruczuk, 2023). Ostatnie lata przynoszą nieustanny wzrost średnich temperatur na Ziemi, osiągających wartości, uznawane za rekordowe. Zdaniem zdecydowanej większości badaczy w ciągu najbliższych kilku lat zostanie przekroczony, uznany w roku 2015 w Porozumieniu Paryskim za nieprzekraczalną granicę bezpieczeństwa klimatycznego, poziom wzrostu średnich globalnych temperatur o półtora stopnia Celsjusza w stosunku do epoki przedprzemysłowej (Ciężła, 2023a; 2023b).

Oczywistość zagrożenia katastrofą globalną czyni próby przeciwdziałania jej również coraz bardziej oczywistymi. Problem polega jednak na tym, że jeśli owo przeciwdziałanie wykracza poza apele do dobrej woli adresatów i sięga do środków przymusu, zaczyna rodzić opór, którego skala okazuje się przekraczać oczekiwania inicjatorów zastosowań prawnych, a więc opartych na przymusie, regulacji, podejmowanych w ramach Unii Europejskiej (UE). Przykładem są protesty przeciwko wprowadzaniu tzw. Zielonego Ładu¹, zainicjowanego przez kierownicze gremia UE.

1 Określenie „Zielony Ład” stało się potocznym określeniem polityki proekologicznej, realizowanej przez państwową biurokrację. Trzeba jednak pamiętać, że pod tą formułą ukrywać się mogą różne koncepcje tej polityki. Odróżnić trzeba w tym przypadku np. politykę Zielonego Ładu, realizowaną przez Unię Europejską, od nawiązującej do polityki Nowego Ładu (New Deal) w latach 30. XX wieku formuły polityki Zielonego Nowego Ładu, proklamowanego przez polityków Partii Demokratycznej w USA w 2020 roku (Morano, 2023).

Podjęcie próby wprowadzenia na znaczących obszarach ziemskiego globu zdecydowanych działań, przeciwdziałających katastrofie klimatycznej, wykraczających poza fazę jałowych, nieobowiązujących deklaracji i przypadkowych działań, uznać można za moment wkroczenia ludzkości w nową fazę dziejów. Ogłaszanie początku nowej epoki na gruncie filozofii jest działaniem niezwykle ryzykownym i może być traktowane jako przejaw nieodpowiedzialności i megalomanii. Jak zwrócili jednak uwagę klasycy etyki odpowiedzialności globalnej, Georg Picht i Hans Jonas, problem polega na tym, że perspektywy czasowej, pozwalającej na refleksyjne wyważenie ocen, może zabraknąć i prawdopodobnie jej zabraknie (Picht, 1981; Jonas, 1997; por. Ciążela, 2006).

2. DWA KIERUNKI W UZASADNIANIU OPORU PRZECIWKO ZIELONEMU ŁADOWI

Tym, co w opisanym kontekście budzi szczególne zainteresowanie, jest nie tyle sama reakcja w postaci oporu wobec przymusu w realizacji polityki proekologicznej, co motywacje tego oporu. Zmierzają one w dwóch kierunkach, których logika skłania do refleksji nad perspektywą możliwej przyszłości.

Dobrym punktem wyjścia dla ich analizy są protesty organizowane przez rolników, które w pierwszym kwartale 2024 roku przetoczyły się przez kraje UE. Choć sprzeciw wobec polityki Zielonego Ładu spłótł się z protestami przeciwko wzrastającym kosztom wojny w Ukrainie, ponoszonym w coraz większym stopniu przez społeczeństwa państw zjednoczonych w UE, to nie sposób nie zauważyć, że w życiu społecznym i politycznym trudno znaleźć sytuacje, w których mamy do czynienia z wydarzeniami, dającymi się całkowicie wyizolować z kontekstu innych znaczących wydarzeń. Tym samym możemy mówić jedynie o wzmocnieniu społecznej reakcji przez ten układ bodźców, które, gdyby były wyizolowane, nie ujawniłyby tak wyraźnie narastającego kryzysu.

Po pierwsze tym, co ujawnia obecny kryzys, są słabości i niekonsekwencje dotychczasowej polityki klimatycznej obecnych elit politycznych UE, próbujących podejmować problemy związane z perspektywą globalnej katastrofy klimatycznej. Czynią to bowiem z perspektywy respektowania interesów wielkiego biznesu i jego dążeń do traktowania kryzysu klimatycznego jako kolejnej okazji osiągnięcia zysków. Obecny konflikt doprowadził do radykalizacji krytyki tego stanu i swoistego sojuszu protestujących rolników z radykalnymi ekologami.

Sytuacja ta prowadzi z kolei do rozwinięcia się debaty, która ujawnia dotychczasowe niedomówienia i różnice wyobrażeń o kierunku pożądaných działań, mogących neutralizować zagrożenie katastrofą klimatyczną. Na pozór wydaje się to rodzić nadzieję na korektę licznych problematycznych i wątpliwych założeń obecnej polityki ekologicznej. Niestety, najczęściej ujawnia głębokość podziałów i rodzi nowe konflikty. Pomimo deklaratywnego optymizmu, dotyczącego perspektyw walki z globalnym ociepleniem w środowiskach ruchu zielonych (Borejza, 2023; Figueres, Rivett-Carnac, 2021; Hickel, 2022), zaostrza się konflikt między zwolennikami oficjalnej polityki proekologicznej a katastrofistami, skupionymi w ruchu „Ostatnie Pokolenie”.

Po drugie trzeba podkreślić, że obok tendencji do korekty, pojawia się zjawisko ofensywy negacjonizmu klimatycznego², nabierające coraz większego znaczenia w życiu społecznym i politycznym. Wzrost znaczenia negacjonizmu klimatycznego wynika stąd, że stał się on jedną z najważniejszych idei, konstytuujących ideologię ruchów neokonserwatywnych i radykalnie konserwatywnych, tworzących

2 Pojęcie negacjonizmu klimatycznego nie jest powszechnie używane dla określenia zjawiska odrzucania argumentów, świadczących o antropogenicznym charakterze obecnych zmian klimatycznych i ich katastrofalnym charakterze. Obok niego używane są inne określenia: sceptycyzm klimatyczny i denializm klimatyczny.

zaplecze intelektualne prawicowego populizmu³. Gwałtowny wzrost jego znaczenia w polityce w ostatnim dziesięcioleciu jest wynikiem głębokiego rozczarowania efektami polityki liberalnej, która zatriumfowała po przełomie, jakim był rok 1989. Wymaga to refleksji, dotyczącej mechanizmu jego funkcjonowania i konsekwencji, które przyniósł dla działań takich, jak walka z perspektywą globalnej katastrofy klimatycznej.

3. DYSKUSJA O SŁABOŚCIACH DOTYCHCZASOWEJ POLITYKI KLIMATYCZNEJ

Trudno nie zauważyć, że spory i konflikty wokół Zielonego Ładu wyostrzają konflikty również w obozie jego zwolenników. Deklaracje uznające za realne zagrożenie katastrofą klimatyczną, jednoczące formalnie zwolenników proekologicznej transformacji społeczno-gospodarczej, miały zawsze bardzo ogólnikowy charakter, a ich konkretyzacje ujawniały daleko idące rozbieżności w diagnozach charakteru zagrożenia, metod walki z nim oraz skali niezbędnej reorganizacji warunków ludzkiej egzystencji. Wygasa wspomniana wcześniej fala optymizmu, związana z dostrzeganiem w perspektywie katastrofy klimatycznej możliwości wyzwolenia aktywności, otwierającej przed zagrożonymi społeczeństwami szansę na mobilizację i wprowadzanie nowych kreatywnych rozwiązań, pozwalających na stworzenie bardziej efektywnych i żyjących lepiej społeczeństw.

Powracają więc stare problemy i kontrowersje. Perspektywa czasowa zagrożenia katastrofą ekologiczną była od czasu pierwszych diagnoz ją przedstawiających przedmiotem bardzo daleko idących rozbieżności. O ile podejmowanie problemu zagrożenia katastrofą

³ Poza obszarem analizowanej problematyki pozostawiam ewentualne związki populistów z polityką rosyjską, gdyż interesująca jest ona jako siła zagospodarowująca społeczne niezadowolenie i kierująca je w kierunku negacji konieczności prowadzenia polityki walki z zagrożeniem katastrofą klimatyczną (zob. Frase, 2018).

związane było najczęściej z przekonaniem o jego aktualności w stosunkowo krótkiej perspektywie, to dominującym stanowiskiem było zdroworozsądkowe przekonanie o odległej i mglistej jego perspektywie, dotyczącej tzw. przyszłych pokoleń⁴. Wyrazem tego stanowiska stała się ideologizacja problematyki rozwoju zrównoważonego, oparta na przekonaniu, że dotyczy ona interesów bliżej nieokreślonych „przyszłych pokoleń”⁵, w związku z czym jej realizacja jest raczej moralnym zobowiązaniem do pozostawienia naszej planety w możliwie dobrym stanie niż nagłą koniecznością (zob. Ciążela, 2019).

Nie mniej istotnym źródłem rozbieżności stało się zagadnienie radykalizmu transformacji społeczno-gospodarczej, pozwalającej zażegnać nadciągającą katastrofę. O ile uznanie realności perspektywy globalnej prowadzi do radykalnych koncepcji całościowej reorganizacji życia gospodarczego i społecznego, sięgającej najbardziej fundamentalnych podstaw funkcjonującego dotychczas w skali globalnej systemu, to świadomość społecznego sprzeciwu prowadzi do ograniczania tych projektów, a nawet do wpisywania działań proekologicznych w już istniejące mechanizmy.

Ta ostatnia tendencja tradycyjnie szuka oparcia w nadziei na postęp technologiczny jako źródło nowych rozwiązań technicznych, pozwalających neutralizować zagrożenia wytwarzane przez dotychczasowy rozwój cywilizacji przemysłowej. Sprowadzając aktywność

4 Dobitym wyrazem tego przekonania jest stanowisko Petera Sloterdijka, przedstawione w wykładzie *Antropocen – stan procesowy na obrzeżach historii Ziemi?*, w którym uznał, że perspektywa nadciągających konfliktów etycznych, związanych z opozycją między zwolennikami ekspansjonistycznego rozwoju a zwolennikami ekologicznego samoograniczenia, „przypomina gigantomachię – walkę, która z racji sporności samej rzeczy będzie trwać dopóty, dopóki będą istnieć ludzie zdolni opowiedzieć się za jednym lub drugim stanowiskiem” (Sloterdijk, 2021, 33). Kwestię „sporności samej rzeczy” niemiecki filozof zdaje się uważać za oczywistą przesłankę dalszego biegu dziejów, co oznacza wzięcie w nawias możliwość przejścia „spornego” charakteru diagnozy katastrofy klimatycznej w „bezsporny”, z czym prawdopodobnie mamy do czynienia.

5 Problemem stało się nawet to, że ponieważ nie znamy preferencji przyszłych pokoleń, trudno określić ich interesy, których moglibyśmy bronić (zob. Birnbacher, 1999).

w walce z zagrożeniem do wdrażania nowych technologii, unika się angażowania społeczeństwa, oferując mu gotowe rozwiązania, wymagające jedynie określonych, a przy tym akceptowalnych, nakładów finansowych (Bińczyk, 2018; Frase, 2018; Gates, 2021; Soros, 2023), co pozwala uniknąć drastycznych działań, burzących dotychczasowy porządek. W odczuciu swoich zwolenników koncepcja ta znajduje mocne oparcie w doświadczeniu „zielonej rewolucji” w rolnictwie, zapoczątkowanej w latach 60. XX wieku w USA, która na dziesięciolecia odsunęła niebezpieczeństwo głodu i przeludnienia, bardzo mocno eksponowane w prognozach ekologicznych przełomu lat 60. i 70. (Wallace-Welles, 2019, 68-70)⁶.

Seria Raportów Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), publikowanych od 2018, radykalnie wyostrzająca dotychczasowe oceny zaawansowania procesów, prowadzących do katastrofy klimatycznej (Ciążela, 2021), prowadzi do pogłębienia dotychczasowych różnic i kontrowersji. Radykalizacja ocen skali zagrożenia prowadzi do sygnalizowanego już przejścia ośrodków władzy i kręgów biznesu, akceptujących perspektywę zagrożenia ekologicznego, od traktowania problemów ekologicznych jako zobowiązań moralnych do narzucania konkretnych działań, mających charakter obowiązujących norm prawnych.

Rozwiązania te, zdaniem wielu obserwatorów, okazują się jednak niewspółmierne do skali zagrożenia. Wynikiem tego rozczarowania stała się niezwykle popularność szwedzkiej nastolatki Greta Thunberg, występującej z pozycji już nawet nie przyszłych, ale

6 Przywołany autor podejmuje ten problem w kontekście znanej książki Paula R. Ehrlicha *The Population Bomb* (1968), której katastroficzne prognozy zostały unieważnione przez gwałtowny wzrost produktywności rolnictwa, wywołanej przez „zieloną rewolucję”. Podobna, chociaż znacznie szersza, debata dotyczyła prognoz zamieszczonych w pierwszych raportach Klubu Rzymskiego. Szczególnie pierwszy raport *Granice wzrostu* (jedna z pierwszych symulacji komputerowych o tak wielkim zasięgu w historii rozwoju badawczych technik komputerowych) wzbudził wiele kontrowersji, trwających do dnia dzisiejszego.

następujących bezpośrednio pokoleń, którym polityka obecnych elit władzy i biznesu odbiera nadzieję na przyszłość w najbardziej dosłownym sensie (Markiewka, 2021; Klein, Steffoff, 2022). Prowadzi to do nasilenia konfliktów wobec tak określanych celów. Ich konkretyzacja, będąca przedmiotem prawnych regulacji, prowadzi do operacjonalizacji działań, pozwalających na ocenianie ich sensowności i efektywności. Pozwala również konkretyzować pytania o rzeczywiste koszty realizowanej polityki. Doskonałym przykładem stało się tutaj opracowanie Guillaume Pitrona *Wojna o metale rzadkie. Ukryte oblicze transformacji energetycznej i cyfrowej* (Pitron, 2020), ukazujące pozorny charakter technologicznej transformacji, która nie osłabia presji gospodarki na środowisko, ale jedynie zmienia jej konkretny kształt. Ukazując pozorny charakter działań tego typu, radykalne skrzydło ruchu ekologicznego staje w obliczu pytania o moralną uczciwość skrzydła umiarkowanego oraz uczciwość proponowanych przez kręgi oficjalne rozwiązań.

Efektom kryzysu jest powrót ekologicznych aktywistów do wyrażających bezsilność i desperację działań bezpośrednich, takich jak przywiązywanie się do drzew, oblewanie farbą nieśmiertelnych arcydzieł malarstwa itp. Wyrażają one głębokie humanistyczne idee, ale trudno widzieć w nich drogę zapobiegania klimatycznej katastrofie.

4. OFENSYWA NEGACJONIZMU KLIMATYCZNEGO JAKO POCHODNA GLOBALNEGO SUKCESU POPULIZMU

Zjawiskiem, które najnowsze wydarzenia ukazują szczególnie dobitnie, jest wzrastające znaczenie myśli negacjonistycznej jako uzasadnienia dla sprzeciwu wobec polityki Zielonego Ładu, niezależnie od europejskiego czy też amerykańskiego kontekstu, w którym występuje. W przeciwieństwie do pluralizmu i towarzyszących mu głębokich konfliktów, które występują wśród zwolenników przeciwdziałania zagrożeniu katastrofą klimatyczną, negacjoniści sprawiają wrażenie nurtu zintegrowanego ideowo i politycznie. Pomimo że

negacjonizm klimatyczny jest koncepcją pozbawioną poważnych podstaw naukowych, ich brak nie jest dla niego problemem (Ancona, 2018).

Najistotniejsze jest osadzenie problematyki ekologicznej w całościowej, wręcz totalnej perspektywie „walki dobra ze złem”. Rozwinięta postać teorii spiskowej wpisuje badania naukowe w obraz zmywy, obejmującej całokształt polityki światowej w jej najróżniejszych aspektach (Pipes, 1998; Zdybel, 2002; Czech, 2015; Grzesiak-Feldman, 2016). Zielony Ład, pandemia wirusa Covid-19, wojna w Ukrainie okazują się częścią tego samego planu zniewolenia i marginalizacji ludzkości przez dążące do globalnej przebudowy świata, opętane szaleńczą ideologią kręgi intelektualistów i wielkiego biznesu (Mastalerz, 2000; Klaus, 2008; Teluk, 2009; Reisman, 2015; Whyte, 2015; Scruton, 2017; Adamczyk, 2019; Ziemkiewicz, 2019; Shellenberger, 2021; Warzecha, 2021; Moreno, 2022; Klinsky, 2023).

Chociaż trudno określić zakres realnych wpływów negacjonistów na opinię publiczną zarówno w skali globalnej, jak i w poszczególnych regionach czy państwach współczesnego świata, należy zwrócić uwagę, że wpisanie w kontekst szerszej struktury teorii spiskowych nie jest kwestią obojętną dla określenia tej obecności. Teorie spiskowe czy też teoria spiskowa, o której mowa, stanowi intelektualne zaplecze dość wyraźnie dającego się zdefiniować zjawiska współczesnego życia społecznego, politycznego i kultury współczesnej, jakim jest współczesny prawicowy populizm (Müller, 2017; Eatwell, Goodwin, 2020)⁷. Polityka tego nurtu wyraźnie łączy się w poszczególnych krajach z negacjonizmem klimatycznym⁸, a jego liderzy, tacy jak

7 Określenie populizm dla opisu tego zjawiska zostało już przyjęte powszechnie. Warto jednak zwrócić uwagę na ciekawą propozycję Wojciecha Burszty, który proponuje nazwę popnacjonalizm, odzwierciedlającą istotne cechy zjawiska, dotyczące jego związków z polityczną prawicą (Burszta, 2013). Potocznym, aczkolwiek kontrowersyjnym określeniem tego zjawiska bywa również faszyzm bądź neofaszyzm (Stanley, 2021).

8 Negacjonizm klimatyczny jest zjawiskiem, rozwijającym się przez długi czas niezależnie od rozwoju populizmu. Jego początki sięgają publikacji pierwszych katastroficznych

Donald Trump czy Janvier Bolsonaro, stali się wręcz globalnymi ikonami radykalnego negowania konieczności walki z zagrożeniem klimatycznym.

Fala rolniczych protestów w 2024 roku stała się przedmiotem zainteresowania przede wszystkim jako preludium dla wyborów do Parlamentu Europejskiego w czerwcu tego roku. Wybory te zostały potraktowane jako niezwykle ważny sprawdzian ewolucji nastrojów politycznych, związanych z globalnym kryzysem, polegającym na radykalnym zakwestionowaniu uznawanego za zwycięski (po upadku tzw. Bloku Wschodniego) i bezalternatywnie liberalno-demokratyczny kierunek rozwoju współczesnego świata. Mało idei w filozofii dziejów zestarzało się tak szybko, jak proklamowany przez Francisa Fukuyamę na przełomie lat 80. i 90. XX wieku „koniec historii” (Fukuyama, 1996; 1997). Jak okazało się w ciągu minionego trzydziestopięcioletnia, autorytaryzm nie tylko nie został pokonany, ale odrodził się ze znacznie większą siłą niż dotychczas. O ile radykalne przemiany ogarnęły kraje Europy Środkowej i dawnego Związku Radzieckiego, to stabilne okazały się reżimy, kontynuujące tradycje komunistyczne w Azji i Ameryce Łacińskiej. Nie one jednak, niezależnie od obiektywnego znaczenia w polityce światowej, zdecydowały o zmianie postrzegania perspektywy filozofii dziejów. O zmianie optyki zdecydował gwałtowny rozwój ruchów i reżimów o charakterze prawicowym i autorytarnym, odwołujących się do tradycyjnych tożsamości religijnych i narodowych, podejmujących walkę z uniwersalistycznym liberalizmem i jego uniwersalistycznymi

diagnoz, zapowiadających kryzys ekologiczny. W swojej pierwszej fazie rozwijał się w orbicie neoliberalnych dążeń wielkiego biznesu, walczącego przeciw programowi sterowania gospodarką w imię realizacji polityki proekologicznej (Rich, 2020). Radykalne nastawienie negacjonizmu wobec swoich przeciwników spowodowało, że od samego początku odwoływał się do społecznych fobii i emocji. Krytyczne nastawienie populistów do świata wielkiego biznesu nie stanowi przeszkody dla związania się negacjonizmu z dynamicznie rozwijającym się populizmem. Nie jest to zjawisko nowe, gdyż już w czasach kryzysu Republiki Rzymskiej wiadomo było, że związki między oligarchią a populizmem są złożone i niejednoznaczne.

roszczeniami, określanym jako „globalizm”. Gwałtowny rozwój i niezwykła różnorodność ruchów politycznych i sposobów sprawowania władzy⁹ skłania do określenia ich bardzo ogólnikowo jako pravicowego populizmu. Pomimo dyskusyjnego charakteru, zwraca ono uwagę na istotne cechy wspólne, które przejawiają się zarówno w poczuciu międzynarodowej solidarności wśród tych ruchów, jak i w swoistej wspólnotcie duchowej, opartej na negacji wartości uniwersalnych i odwoływaniu się do teorii spiskowych.

Niezależnie od tego, co można sądzić o jakości merytorycznej tych wspólnych wyobrażeń, stanowią one realną siłę, organizującą współczesny świat. Jedną z tych wspólnych cech jest stosunek do kwestii ekologicznych, traktowanych jako narzędzie bogatego Zachodu, służące podporządkowywaniu reszty świata swoim interesom, i tym samym, nawet gdy są deklaratywnie uznawane, zasługujących na marginalizację i sabotowane. Powszechnym zjawiskiem jest w tym przypadku odwoływanie się do argumentu, że kraj czy nawet międzynarodowa struktura, w której uczestniczymy, odpowiada jedynie za pewien procent emisji CO₂ (która pojawia się najczęściej jako punkt odniesienia), a historycznie za jego emisję odpowiadają przemysłowe kraje Zachodu, oraz że zaangażowanie się w politykę klimatyczną powoduje pogorszenie konkurencyjności danego kraju itp.

5. PESYMISTYCZNY SCENARIUSZ: *NIE PATRZ W GÓRĘ*

W warunkach narastania kryzysu społecznego, wynikającego z nałożenia się na siebie narastających kosztów polityki zapobieżenia coraz bardziej oczywistemu przyspieszaniu perspektywy katastrofy klimatycznej, konsekwencji walki z pandemią wirusa Covid-19 oraz

⁹ Wskazując tylko najważniejsze przejawy omawianego zjawiska należy wymienić państwa, w których pravicowi populiści sprawują władzę w reżimie autorytarnym (np. Iran, Turcja, Węgry, Rosja, Kazachstan, Uzbekistan, Kirgistan, Białoruś, Afganistan) lub demokratycznym (np. Indie, USA pod rządami D. Trumpa, Polska pod rządami PiS, Brazylia pod rządami Bolsonaro, Argentyna, Włochy).

obecnej eskalacji konfliktów zbrojnych, jak również zagrożenia wybuchem nowych, czyniących jeszcze bardziej realną perspektywę globalnego konfliktu, mamy do czynienia z wyjątkowo niefortunnym zbiegiem okoliczności coraz wyraźniej grożącym realizacją najbardziej ponurych scenariuszy rozwoju wydarzeń.

Zasadniczym czynnikiem okazuje się tutaj załamanie czegoś, co stanowi przesłankę podjęcia jakiegokolwiek skutecznego działania, pozwalającego na walkę z nadciągającą katastrofą. Warunkiem podejmowania działań zażegnujących zagrożenie musi być, niestety, przynajmniej elementarny konsensus, dotyczący zdefiniowania ich kierunku. Podstawowym problemem okazuje się nie tylko jego brak, ale, jak można stwierdzić, niemożność jego pojawienia się. Tym, co obserwujemy w praktyce, jest ujawnianie się głębokich różnic interesów oraz narastająca nieufność co do uczciwości intencji ewentualnych partnerów wspólnego wysiłku, co czyni jakąkolwiek współpracę niemożliwą, sprowadzając ją w najlepszym razie do gry pozorów (Rich, 2021; Mann, 2021; Mundy, 2022).

Niezależnie od tego, czy chodzi o napędzanie rozwoju gospodarczego przez eskalację konsumpcji, czy podtrzymywanie rozbudzanych przez konsumpcjonizm nadziei na ciągły wzrost dobrobytu, czy tradycyjną rywalizację o globalną hegemonię, nieustannie dotychczasowe układy interesów decydują o zasadniczych decyzjach elit władzy i związanych z nimi grup społecznych. Sytuacja ta prowadzi do swoistej ucieczki w oczekiwania na technologiczne rozwiązania, pozwalające zażegnać kryzys. Wbrew oczekiwaniom droga ta okazuje się wysoce problematyczna. Wiele z tzw. zielonych technologii okazuje się w praktyce tyleż kosztownych, co nieefektywnych. Co więcej, dążenie do pogodzenia interesów wielkiego kapitału i polityki proekologicznej owocuje licznymi kontrowersyjnymi przedsięwzięciami, mającymi zapewnić z „zielonej transformacji” godziwy zysk (Pitron, 2020).

Podniesienie konfliktu ukraińsko-rosyjskiego do poziomu otwartej wojny w najbardziej tradycyjnej formie, ze wszystkimi tego

konsekwencjami, oraz pogłębianie się napięć w polityce globalnej rodzi zasadne pytanie, czy kwestie ekologiczne zasługują na poważne traktowanie, skoro konflikt o strefy wpływów w globalnym układzie sił w najbardziej tradycyjnym rozumieniu może zmarginalizować ich znaczenie. Razem z wojną w Ukrainie pojawia się, jak można sądzić, najpoważniejsze pęknięcie w logice działania establishmentu USA i UE, podważające bardzo głęboko jego wiarygodność, a rosnące koszty konfliktu, na który składają się nie tylko cena pomocy dostarczanej Ukrainie, ale również konsekwencje sankcji, nakładanych na Rosję i wielkiej fali inwestycji zbrojeniowych państw NATO zaogniają konflikty społeczne, wzmagając popularność ruchów populistycznych.

Wszystkie te zjawiska prowadzą do faktycznego rozpadu dotychczasowej koegzystencji szerokiej koalicji ruchów, nastawionych na zażegnanie katastrofy klimatycznej, na oddolny ruch ratowania planety i zwolenników realizacji odgórnej polityki „Zielonych Ładów”. Uwidacznia to zdecydowana zmiana stosunku do akcji podejmowanych przez ruch funkcjonujący pod nazwą „Ostatnie pokolenie”. Spotykają się one coraz częściej nie tylko z krytyką mainstreamowych mediów, ale również z represją ze strony policji i wymiaru sprawiedliwości, które to represje nie omijają nawet jego ikony – Greta Thunberg. Jeżeli do ogólnego obrazu dodamy przedstawiony już wcześniej dynamiczny rozwój ruchów populistycznych, otwarcie i konsekwentnie głoszących klimatyczny negacjonizm, to z sumy tych wszystkich elementów wyłania się bardzo ponury obraz.

O ile raporty IPCC publikowane od 2018 roku zdawały się przełamywać opisywany przez Ewę Bińczyk, jak to określiła w tytule swojej znanej pracy, „marazm antropocenu” (Bińczyk, 2017; 2018), to niestety w świetle przytoczonych faktów i obserwacji wypada stwierdzić, że ożywienie przez nie spowodowane wywołało efekt odwrotny do oczekiwanego. Przesunięcie problematyki katastrofy ekologicznej z marginesu do głównego nurtu debaty publicznej nie wywołało w żadnym razie ruchu, dążącego do zażegnania katastrofy,

ale ujawniło jedynie związane z nim konflikty interesów i siłę społecznej inercji, w której wbrew ewangelicznej przestrodze bez oporów „włano nowe wino w stare dzbany”¹⁰.

Losy prognoz, aktualizujących wiedzę o katastrofie ekologicznej oraz radykalnie przyspieszających perspektywę jej nadciągnięcia, nie stały się niestety jeszcze przedmiotem filozoficznej refleksji i trudno z różnych względów, sygnalizowanych w innych tekstach (Ciążęła, 2019; 2023a; 2023b), oczekiwać, by takim przedmiotem mogły się stać. Niemniej pojawiła się niezwykle sugestywna metafora, ukazująca obecny stan świadomości i kształt debaty publicznej. Jest to wyprodukowany przez konsorcjum Netflix film *Nie patrz w górę* w reżyserii Adama McKaya, który miał premierę w grudniu 2021 roku. Chociaż film nie odnosi się bezpośrednio do debaty ekologicznej, gdyż jego fabuła zbudowana jest wokół wątku zderzenia z Ziemią potężnego meteorytu, to przedstawienie mechanizmów reakcji społecznych na zapowiedź nieuchronnej katastrofy, mającej zniszczyć życie na naszej planecie wraz z ostatecznym efektem w postaci zagłady ludzkości, pomimo możliwości ocalenia¹¹, stanowi niezwykle trafne studium mechanizmów, rządzących współczesnym światem.

Warto zauważyć, że scenariusz filmu zdradza daleko idące podobieństwo do przypomnianej ostatnio w jego kontekście, a powstałej w 1938 roku angielskiej powieści *science fiction* pt. *Rękopis Hopkinsa* Roberta Cedrica Sheriffa, której treścią jest opis reakcji ludzkości na zapowiedziane przez astronomów zderzenie Księżyca z Ziemią (Sheriff, 2024). Historyczny pech autora polegał na tym, że wydając książkę w roku 1938 i umieszczając jej akcję w roku 1945, stworzył wizję zdecydowanie zbyt mocno odbiegającą od kontekstu drugiej wojny światowej, na którą nałożyła się bezpośrednio fabuła zaprezentowanej przez niego alternatywnej historii. Bardzo liczne podobieństwa, które

10 Dokładnie: „Nie wlewa się nowego wina do starych bukłaków” (Mt 9,17).

11 Znamienny w filmie jest wątek miliardera, zmieniającego strategię zniszczenia meteorytu ze względu na potencjalne zyski z jego eksploatacji.

mogłyby stać się przesłanką podważania oryginalności pomysłów McKaya, nie powinny być traktowane jako istotny element dyskusji, gdyż tym, co wyznacza wartość książki i czyni ją przedmiotem wartym pogłębionej refleksji, jest analiza mechanizmów, ukazujących fundamentalną niemożność rozwiązywania globalnych zagrożeń, stojących przed ludzkością.

Ukazane w przywołanych dziełach zróżnicowanie ról społecznych, pozycji klasowych i warstwowych, statusów, sposobów uczestnictwa w życiu społecznym i w debatach publicznych jako czynników, utrwalających inercję wielkich układów społecznych, prowadzących do niemożności osiągnięcia konsensusu w różnych okresach rozwoju cywilizacji współczesnej, wskazują na iluzoryczność nadziei na pojawienie się zbiorowej podmiotowości, nakierowanej na wspólny cel, polegający na dokonaniu radykalnego zwrotu w rozwoju, jak się okazuje, nieuchronnych wydarzeń.

Zdefiniowanie bezpośredniego zagrożenia i konkretnych działań, mających zapobiec katastrofie, prowadzi do zastąpienia w najnowszej historii etapu „marazmu”, właściwego fazie niejasności co do horyzontu czasowego i skali zagrożenia, etapem „niepatrzenia w górę”. Owo „niepatrzenie w górę” ujawnia swoją żelazną logikę, szczególnie, gdy uzmysłowimy sobie, że polityka zażegnania katastrofy musi objąć cały glob ziemski, gdyż w przeciwieństwie do akcji przywoływanych dzieł wydarzenia nie rozgrywają się w jednym miejscu, ale w wielu miejscach jednocześnie, a waga działań podejmowanych w Indiach, Chinach, Australii czy Rosji ma nie mniejsze znaczenie od tych, które są podejmowane w USA czy w UE.

6. PODSUMOWANIE

Przedstawione powyżej obserwacje i analizy dotyczą być może tematyki z perspektywy tradycyjnej filozofii „niezbyt filozoficznej”. Podejmują one jednak zagadnienia fundamentalne z perspektywy etyki odpowiedzialności globalnej. Etyka ta rozwinęła się jako wyraz

niepokoju związanego z narastaniem perspektywy globalnych zagrożeń. Jej założeniem, od początku jej kształtowania przez Georga Pichta, Hansa Jonasa czy Aurelio Peccei, stało się sformułowanie teoretycznych przesłanek, pozwalających na zbudowanie historycznej podmiotowości, integrującej ludzkość oraz umożliwiającej podjęcie wyzwania, przed którym ludzkość stanęła. Przywołani myśliciele nie byli oderwanymi od życia utopistami i doskonale zdawali sobie sprawę z problematyczności zadania, które sobie nakreślili. Dzieje etyki odpowiedzialności globalnej stanowią zapis prób zapobiegania katastrofie i towarzyszących im niepowodzeń, które najlepiej ilustrują dzieje bezprecedensowej inicjatywy założonego przez Peccei (oraz Alexandra Kinga) Klubu Rzymskiego (Ciążęła, 2006, 273-309; Peccei, 1987). Niestety rozwój wydarzeń związanych z próbami zapobieżenia coraz szybciej nadciągającej katastrofie klimatycznej stanowi jedynie kolejny rozdział w historii niepowodzeń w ratowaniu ludzkości przed samozagładą, a gatunkiem dzieła, które podsumowuje te wysiłki jest, jak na razie, jedynie czarna komedia.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk, M. (2019). *Mity globalnego ocieplenia*. Wydawnictwo 3S Media Sp. z o.o.
- Ancona, M. d'. (2018). *Postprawda*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Bińczyk, E. (2017). Dyskursy antropocenu a marazm środowiskowy początków XXI wieku. *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Organizacja i Zarządzanie*, 112, 47-59.
- Bińczyk, E. (2018). *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. PWN.
- Birnbacher, D. (1999). *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*. Oficyna Wydawnicza.
- Borejza, T. (2023). *Odwolac katastrofę. Rozmowy o klimacie, buncie i przyszłości Polski*. Znak Horyzont.
- Burszta, W. (2013). *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacionalizmem w tle*. Iskry.
- Ciążęła, H. (2006). *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej*. Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie.

- Ciażela, H. (2019). The Collapse of the Sustainable Development Strategy as the Collapse of the Modern Civilization. *Scientific Papers of Silesian University of Technology*, 141, 65-76.
- Ciażela, H. (2021). *Październik 2018 – początek duchowego zwrotu w rozwoju ludzkiej cywilizacji?*. W A. Piejka, I. Wojnar (red.) *Humanistyczne ambiwalencje globalizacji* (19-30). PAN, Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus”.
- Ciażela, H. (2023a). Thinking about the future as a sociotechnical challenge. Sustainable development and the prospect of a global catastrophe – an ethical reflection. *Scientific Papers of Silesian University of Technology – Organization and Management Series*, 183, 53-66.
- Ciażela, H. (2023b). Katastrofa ekologiczna – od prognozy do rzeczywistości. Globalny problem refleksji filozoficznej w polskim lustrze. *Studia Philophiae Christianae*, 59(1), 131-153.
- Czech, F. (2015). *Spiskowe narracje i metanarracje*. Nomos.
- Dmitruczuk, A. (2023). Świat doprowadzony do wrzenia. Lipiec 2023 najgorętszy w historii. <https://wyborcza.pl/7,177851,30019399,swiat-doprowadzony-do-wrzenia-lipiec-byl-najgorętszy-w-historii.html>.
- Eatwell, R., Goodwin, M. (2020). *Narodowy populizm. Zamach na liberalną demokrację*. PostFactum – Sonia Draga.
- Ehrlich, P.R. (1968). *The Population Bomb*. Ballantine Books.
- Figueres, C., Rivett-Carnac, T. (2021). *Przyszłość należy do nas. Przewodnik po kryzysie klimatycznym dla niepoprawnych optymistów*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Frase, P. (2018). *Cztery przyszłości. Wizje świata po kapitalizmie*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fukuyama, F. (1996). *Koniec historii*. Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Fukuyama, F. (1997). *Ostatni człowiek*. Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Gates, B. (2021). *Jak ocalić świat od katastrofy klimatycznej. Rozwiązania które już mamy, Zmiany, jakich potrzebujemy*. Wydawnictwo Agora.
- Grzesiak-Feldman, M. (2016). *Psychologia myślenia spiskowego*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Hickel, J. (2022). *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*. Wydawnictwo Karakter.
- Jonas, H. (1996). *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Wydawnictwo Platan.
- Klaus, V. (2008). *Błękitna planeta w zielonych okowach. Co jest zagrożone klimat czy wolność*. Przedsiębiorstwo Wydawnicze Rzeczpospolita SA.

- Klein, N., Steffoff, R. (2022). *Jak zmienić wszystko. Młodzi na ratunek planecie*. Wydawnictwo Muza.
- Klinsky, C. (2023). *Wielka grabież. Zielony Ład czyli jak nas okradają pod przykrywką ochrony środowiska*. Wydawnictwo św. Tomasza z Akwinu.
- Manabe, S., Broccoli, A.J. (2022). *Algorytmy w służbie klimatu czyli sekrety globalnego ocieplenia*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mann, M.E. (2021). *Nowa wojna klimatyczna. Jak ocalić naszą planetę?*. Wydawnictwo Dolnośląskie – Publicat S.A.
- Markiewka, T.S. (2021). *Zmienić świat raz jeszcze. Jak wygrać walkę o klimat*. Wydawnictwo Czarna Owca.
- Maslin, M. (2018). *Zmiany klimatu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Mastalerz, P. (2000). *Ekologiczne kłamstwa ekowojowników. Rzecz o szkodliwości kłamliwej propagandy ekologicznej*. Wydawnictwo Chemiczne.
- Morano, M. (2023). *Zielone oszustwo. Dlaczego zielony nowy Ład jest gorszy niż myślisz*. Wydawnictwo Wektory.
- Müller, J.W. (2017). *Co to jest populizm?*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mundy, S. (2022). *Wyścig po jutro. Przetwarzanie, innowacja i zysk na froncie kryzysu klimatycznego*. Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Peccei, A. (1987). *Przyszłość jest w naszych rękach*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Picht, G. (1981). *Odwaga utopii*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Pipes, D. (1998). *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*. BEJ Service.
- Pitron, G. (2020). *Wojna o metale rzadkie. Ukryte oblicze transformacji energetycznej i cyfrowej*. Wydawnictwo Kogut.
- Popkiewicz, M., Kardaś, A., Malinowski, S. (2019). *Nauka o klimacie*. Sonia Draga – Wydawnictwo Nieoczywiste.
- Reisman, G. (2015). *Ekologizm trucizna XXI wieku*. Fijorr Publishing.
- Rich, N. (2020). *Ziemia. Jak doprowadziliśmy do katastrofy?*. Wydawnictwo W.A.B.
- Scruton, R. (2017). *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*. Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Shellenberger, M. (2021). *Apokalipsy nie będzie! Dlaczego klimatyczny alarmizm szkodzi nam wszystkim*. Wydawnictwo CiS.
- Sherriff, R.C. (2024). *Rękopis Hopkinsa*. Dom Wydawniczy REBIS.
- Sloterdijk, P. (2021). *Antropocen – stan procesowy na obrzeżu historii Ziemi?*. W: P. Sloterdijk, *Co się zdarzyło w XX wieku?* (7-46). Wydawnictwo Aletheia.

- Soros, G. (2023). George Soros: Co ma demokracja do topniejących lodowców. *Rzeczpospolita*, 16.02.2023. <https://www.rp.pl/publicystyka/art37974971-george-soros-co-ma-demokracja-do-topniejacych-lodowcow>.
- Stanley, J. (2021). *Jak działa faszyzm. My kontra oni*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Teluk, T. (2009). *Mitologia efektu cieplarnianego*. Instytut Globalizacji.
- Wallace-Wells, D. (2019). *Ziemia nie do życia. Nasza planeta po globalnym ociepleniu*. Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Warzecha, Ł. (2021). Klimatyzm obnażony. Nauka przeciw klimatystom. *Do Rzeczy*, 19. <https://dorzeczy.pl/temat-tygodnia/184057/warzecha-klimatyzm-obnazony.html>.
- Whyte, J. (2015). *Oszuści czy ignoranci. O nadużywaniu nauki do celów politycznych*. Fijorr Publishing.
- Zdybel, L. (2002.) *Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych*. Wydawnictwo UMCS.
- Ziemkiewicz, R.A. (2019). Nowa religia – klimatyzm. *Do Rzeczy*, 29. <https://dorzeczy.pl/tygodnik/108061/nowa-religia-klimatyzm.html>.

THE CONFLICT SURROUNDING ENVIRONMENTAL ISSUES – A DYNAMISATION OF HUMAN SUBJECTIVITY OR A PRELUDE TO INEVITABLE DOOM. THE PERSPECTIVE OF GLOBAL RESPONSIBILITY ETHICS

Abstract. The IPCC report series, published since 2018, has intensified its assessments of the reality of the climate catastrophe threatening the Earth caused by the excessive exploitation of fossil fuel resources. It has introduced a new element to the climate debate and policy arena. As a result of this change, the European Parliament has implemented broad legal regulations, the so-called Green Deal, aimed at preventing the catastrophe. These regulations have ignited a series of tensions and conflicts. This article attempts to analyse the repercussions of these conflicts on further efforts to combat global warming – a threat of climate catastrophe. The analysis of the course and potential consequences of such conflicts enables us to conclude that they play a destructive role in the further development of events. They lead to an increase in the defence of threatened interests and, consequently, the perpetuation of existing divisions. The war in Ukraine, causing an increase in maintenance costs in EU countries, has become a reinforcing factor for negative tendencies. The mounting costs associated with both the Green Deal and the war have led to a rise in aversion to environmental policy. Its coercive nature raises questions about its effectiveness and efficiency. This article focuses on and examines the consequences of this state of affairs.

Keywords: ethics of global responsibility; climate catastrophe; Green Deal; climate denialism; “The Last Generation”

HELENA CIAŻELA

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie

(The Maria Grzegorzewska University, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3151-0623>

hciazela@aps.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.20



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

Zgłoszono: 30/04/2024. Zrecenzowano: 27/06/2024. Zaakceptowano do publikacji: 29/07/2024.

PAWEŁ NOWAK

MAGDALENA MORZE

NOWA FILOZOFIA USŁUG. PERSPEKTYWA BADAWCZA NA PODSTAWIE ANTROPOLOGICZNEJ WYKŁADNI KAZIMIERZA ROGOZIŃSKIEGO

Streszczenie. W artykule zaprezentowano nową perspektywę definiowania usługi, która oparta została na wykładni Kazimierza Rogozińskiego. Jej podstawa teoretyczna odwołuje się do antropologii, a punktem wyjścia dla jej ustanowienia była cecha człowieka – niesamowystarczalność bytowa. Nowa filozofia usług przeciwstawia się tym samym ekonomicznej optyce, która współcześnie zdominowała sposób myślenia i mówienia o usługach. W jej ramach usługa stanowi wyłącznie formę działalności gospodarczej, a kulturowa i społeczna wartość usługi jest całkowicie pomijalną częścią. Z tego „po-ekonomicznego odpadku” ustanowiono w nowej filozofii usług wartość nadrzędną, która stanowi istotę usługi.

Słowa kluczowe: usługa; filozofia usług; kondycja ludzka; fenomenologia; niesamowystarczalność

1. Wstęp. 2. Usługa w perspektywie ekonomicznej. 3. Usługa w perspektywie antropologicznej. 4. Nowa filozofia usługi. 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Badania na temat usług są silnie osadzone w naukach ekonomicznych. Przyczyną tego stanu rzeczy jest fakt, że przyjęło się postrzegać usługi przede wszystkim przez pryzmat działalności gospodarczej (Kocowski, 2015; Powałowski, 2015; Rogoziński, 2022). Gruntowny przegląd literatury światowej wykazał, że w dyskursie naukowym nie podjęto namysłu nad definicją istoty usługi w perspektywie socjologiczno-filozoficznej. I choć zdarza się, że reprezentanci innych dyscyplin naukowych za przedmiot swoich badań wybierają usługi, to jednak dokonują tego w kontekście właściwych sobie zainteresowań, przyjmując za punkt wyjścia dla dalszych rozważań od-ekonomiczną

definicję usługi. Zatem należy uznać, że refleksja nad istotą fenomenu usługi stanowi lukę badawczą, której wypełnienie chcielibyśmy zainicjować.

Usługi stanowią istotną część życia społeczno-gospodarczego, a sektor usługowy (pomijając kwestię prawidłowości jego klasyfikacji) jest dominującym sektorem w państwach wysoko rozwiniętych. Usługi stają się tym samym ważnym elementem życia społecznego. Regulują stosunki społeczne i mogą być m.in. istotnym czynnikiem budującym kapitał społeczny. Ekonomiczna optyka, z racji założeń dyscypliny, niestety pomija społeczną i kulturową warstwę usługi, co jak wykazemy w niniejszym artykule, stanowi jej sedno. W związku z powyższym proponujemy przyjęcie nowej perspektywy badawczej i zaprezentowanie usługi w ujęciu antropologicznym, które całkowicie różni się od obowiązującego, powszechnego i praktycznie wyłącznego ujęcia ekonomicznego.

2. USŁUGA W PERSPEKTYWIE EKONOMICZNEJ

Wśród przedstawicieli nauk społecznych, jak zauważa Kazimierz Rogoziński, to ekonomiści posiadają „monopol na badania usług” (zob. Rogoziński, 2022). Pochodną tego uznania jest powszechność myślenia, iż „zagadnienie usług rozpatrywane może być w dwójaki sposób: z punktu widzenia ich znaczenia ekonomicznego jako składnika całej gospodarki narodowej, a także jako sfery działalności gospodarczej” (Winiarczyk-Raźniak, 2008, 5). Takie podejście zobowiązuje, by w pierwszej kolejności zaprezentować istotę usług w ujęciu ekonomicznym. Dzięki temu zdecydowanie łatwiej będzie przedstawić upowszechnienie się i pełną dominację schematu myślenia nad istotą usług, który w dalszej kolejności, za Rogozińskim, chcielibyśmy poddać krytyce i zaproponować inny sposób podejścia do tego zagadnienia. Paradoksalnie jednak wynik fenomenologicznego badania usługi, stanowiący dorobek naukowy Rogozińskiego, który przyjmujemy za podstawę dla własnego namysłu nad jej istotą,

jest dziełem reprezentanta świata ekonomii. Chcielibyśmy więc podkreślić, że oryginalność koncepcji Rogozińskiego wynika przede wszystkim z jej humanistycznej konstrukcji. Filozoficzne podłoże rozważań spowodowało, że Rogoziński niejako przełamał ekonomiczne ograniczenie i opracował nową logikę usługową, zorientowaną humanistycznie i społecznie.

Aby mówić o nowej filozofii usług, konieczne jest najpierw to, co zapowiedzieliśmy, czyli przedstawienie jej starej, a zarazem obecnie obowiązującej wersji. Powszechną praktyką w od-ekonomicznym sposobie definiowania usług jest ich prezentowanie w odniesieniu do produkcji (przemysłowej i rolniczej). Przełożenie to może mieć charakter zarówno analogii, jak i kontrastu. Taką optykę znajdujemy już w dziełach Adama Smitha, który zapoczątkował „w historii myśli ekonomicznej dyskusję nad pojęciem usług” (Wiśniewski, 1965, 237). Szkocki filozof wskazywał bowiem, że: „Jeden rodzaj pracy powiększa wartość przedmiotu, w który pracę włożono, a drugi takiego rezultatu nie daje. Pracę pierwszego rodzaju można nazwać pracą produkcyjną, ponieważ wytwarza wartość, pracę zaś drugiego rodzaju pracą nieprodukcyjną” (Smith, 1954, 417).

Jeżeli powyższe twierdzenie zestawimy z powstałą ponad 150 lat później teorią trzech sektorów gospodarki, to pracę produkcyjną, według Adama Smitha, można wprost przypisać do sektora I i II gospodarki, czyli rolnictwa i przemysłu. Bowiem efektem pracy w rolnictwie lub przemyśle jest konkretny produkt. Pracę nieprodukcyjną z kolei utożsamić należy z formą właściwą dla sektora III – usługowego. Efektem usługi nie jest bowiem żaden fizyczny (materialny) produkt. A zatem historycznie pierwsza opozycja: produkcyjna produkcja i nieprodukcyjne usługi ustawiły sposób myślenia, którego konsekwencje są widoczne również współcześnie. Należy zaznaczyć, że ta usługowa nieprodukcyjność, w ujęciu ojca ekonomii, ma wyraźnie pejoratywny wydźwięk – w jego opinii usługi są sprzeczne z duchem kapitalizmu. W *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* autor stwierdza: „Człowiek się bogaci, gdy zatrudnia

wielką liczbę robotników, ubożeje zaś, gdy zatrudnia wielką liczbę służących. (...) praca robotnika utrwała się i realizuje w jakimś określonym przedmiocie lub towarze, który przeznaczony jest na sprzedaż i który istnieje przynajmniej w ciągu pewnego czasu po wykonaniu pracy. (...) Przeciwnie praca służącego nie utrwała się ani nie realizuje w żadnym określonym przedmiocie lub towarze, który przeznaczony jest na sprzedaż. Jego usługi giną zazwyczaj już w chwili, gdy je spełnia, i rzadko kiedy pozostaje po nich jakiś ślad albo wartość, za którą kiedyś później można by otrzymać równą ilość usług” (Smith, 1954, 417-18).

Poprzez odwołanie się do produkcji definicję usługi przedstawia również wybitny polski ekonomista i polityk Oskar Lange: „wszelkie czynności związane bezpośrednio z zaspokajaniem potrzeb ludzkich, ale nie służące bezpośrednio do wytwarzania przedmiotów, nazywamy usługami” (Lange, 1963, 21). Jest to kolejny przykład definicji, w której usługa prezentowana jest nie jako figura indywidualna, ale powstała wtórnie, stając się tym samym formą od-produkcyjną czy też po-produkcyjną.

Przyjrzyjmy się jeszcze definicji usługi jednego z najpopularniejszych współcześnie specjalistów w dziedzinie marketingu – Philipa Kotlera: „usługa jest dowolnym działaniem, jakie jedna strona może zaoferować innej; jest ono nienamacalne i nie prowadzi do jakiegokolwiek własności. Jego produkcja może być związana lub nie z produktem fizycznym” (Kotler 1999, 24). Uważamy, że Kotlerowskie rozumienie stało się dominującym dziś sposobem myślenia o usłudze. Stworzyło ono podstawy ku temu, aby usługę nazywać „dowolnym działaniem”: wszystko jako usługa (*Everything as a Service*). Ponadto wskazanie na potencjalną możliwość produkowania usług pozwoliło na zaadaptowanie produkcyjnych prawideł w świecie świadczenia usług, urealnienie zaś tej możliwości zostało osiągnięte dzięki wykorzystaniu technologii cyfrowych.

Na marginesie dodajmy, że gdyby na powyższe ujęcie usługi nałożyć teoremat logiki usługowej dominacji (*Service-Dominant Logic*)

(Lush, Vargo, 2014), to okaże się, że mianem usługi zaczęto dziś nazywać większość działań gospodarczych. Usługi stały się modne i obecnie każdy świadczy każdemu jakieś usługi. Zakłady przemysłowe już nie wytwarzają przedmiotów na sprzedaż, ale produkują usługi. To wszystko sprawia, że istota świadczenia usługowego całkowicie się rozmywa. Jako paradoks można odczytywać sytuację, w której forma pochodna pochłania formę nadrzędną: usługa – produkcję. Uważamy jednak, że sedno tej transformacji jest zupełnie inne, a terminologiczna nieścisłość nie powinna odwracać uwagi od istoty zjawiska. Otóż serwicyzacja jest tylko oznaką ekspansji produkcji, wynikającą z możliwości, jakie stwarzają współczesnym producentom technologie cyfrowe, i w rzeczywistości nie ma żadnego związku z przejściem od produkcji do usługi, co wynika wprost z przedstawionych założeń cytowanych ekonomistów. Produkt osadzony w wirtualnej chmurze nadal jest produktem, choć jego fizyczność uległa zatraceniu. Smithowskim cudem zaś jest to, że podaż produktu cyfrowego uwolniła się od ograniczeń, wynikających z przepustowości linii produkcyjnej i ludzkiej pracy. Raz wytworzony, może być nieskończenie wiele razy powielany i sprzedawany, w nieskończoność pomnażając kapitał, zainwestowany w jego pierwsze wytworzenie. Za przykład niech posłuży popularny pakiet oprogramowania biurowego Microsoft Office. Dawniej był sprzedawany w formie pudełkowej i był po prostu produktem wytworzonym (wyprodukowanym) przez firmę informatyczną. Dziś za sprawą *cloud computing* określaną jest mianem usługi, świadczonej poprzez „chmurę”. Wraz z tym przejściem zmienił się przede wszystkim model rozliczeniowy. Gdy *office* był produktem, to klient mógł zakupić go w sklepie, zainstalować na własnym komputerze i używać. Dziś, gdy praktycznie ten sam *office* stał się usługą, rozliczenie następuje w modelu comiesięcznej opłaty subskrypcyjnej (abonamentowej).

3. USŁUGA W PERSPEKTYWIE ANTROPOLOGICZNEJ

Dokonując krytyki definiowania usługi jako przede wszystkim formy działalności gospodarczej i równocześnie osadzenie punktu początkowego rozważań nad jej istotą w sferze produkcyjnej, należy koniecznie wskazać inną, alternatywną ścieżkę rozumienia tego, czym jest usługa. Jak sugerował bowiem Charles Horton Cooley: „Jeżeli tak jest i jeżeli możemy ustanowić ideał usługi, który przyczyni się do ogólnego dobrobytu i postępu, to problem wydobycia tego, co najlepsze z ludzkiej natury, wydaje się być w stanie rozwiązać się sam” (Cooley, 1922, 309).

Interesującą propozycję w tym zakresie przedstawia Kazimierz Rogoziński. Sugeruje on, by poszukać dla usług racji bardziej zasadniczych i wyjść „od podstawowego pytania o *conditio humana*, czyli (...) od sposobu bytowania człowieka, będącego konsumentem usług” (Rogoziński, 1993, 8). Autor, jako pierwszy i jedyny ze znanych nam badaczy, podjął się zadania zdefiniowania istoty usług z wykorzystaniem metody fenomenologicznej. Nie poprzez Weberowski typ idealny, jak wskazywał Cooley, ale poprzez fenomen ustanowił on takie rozumienie usługi, które przyczynić się może do wydobycia z ludzkiej natury tego, co najlepsze. W ten sposób przewyciężył gospodarczą jednowymiarowość spojrzenia na usługę. Z racji unikalności teorii wypracowanej przez Rogozińskiego określamy ją mianem koncepcji Rogozińskiego.

Jak już wspomnieliśmy, Rogoziński używa w badaniu usług metody fenomenologicznej. Nazwa „fenomenologia” pochodzi od greckiego słowa *phainomenon*, oznaczającego „to, co się jawi” (Harczarek, 2011, 119). Fenomen, posługując się wykładnią Martina Heideggera, która stanowi pewnego rodzaju doprecyzowującą parafrazę źródłowego tłumaczenia, można też rozumieć jako „to, co się ukazuje w sobie samym”. Fenomenologia jest więc badaniem „struktur doświadczenia lub świadomości (...), badaniem »zjawisk«: wyglądu w rzeczy, które pojawiają się w naszym doświadczeniu, lub sposobów, w jakie

doświadczamy rzeczy, a więc znaczeń, jakie rzeczy mają w naszym doświadczeniu. Fenomenologia bada świadome doświadczenie jako przeżywane z subiektywnego lub pierwszoosobowego punktu widzenia (Heidegger, 1944, 44).

Należy pamiętać, że „usługi istniały zanim pojawił się przemysł (...), [dlatego też – P.N., M.M.] nie można ich podstawowych funkcji wyprowadzać z obsługi przemysłu, bowiem ich rudymentalne funkcje mają preindustrialny charakter” (Rogoziński, 2003, 59). W związku z tym w próbie zdefiniowania pojęcia „usługa” należy przede wszystkim odciąć się od konfrontowania jej z produkcją, szczególnie zaś stawiania produkcji w pozycji do usługi nadrzędnej. Zatem pierwszym i najważniejszym postulatem dla nowej perspektywy staje się zaprzestanie mówienia o produkcji usług. Usług się nie produkuje, ale się je świadczy. Ta istotna różnica kolokacji wprowadza właściwy sposób postrzegania usług. Owa dyferencja, którą tylko pozornie można uznać za subtelny niuans językowy, stanowi fundament przyjętej przez nas, w ślad za Rogozińskim, narracji. Jest przeciwstawieniem się ekonomicznej i technokratycznej wykładni, która, między innymi za sprawą Kotlera, stała się stanowiskiem współcześnie dominującym i właściwie niepodważanym w szerszym dyskursie naukowym.

Zgodnie z założeniem Rogozińskiego rozważania nad istotą usługi należy rozpocząć od przypomnienia podstawowej kwestii: konstytutywną cechą egzystencji człowieka jest jego niesamowystarczalność bytowa, co oznacza, że jednostka ludzka, aby żyć, skazana „jest na korzystanie z pomocy innych” (Rogoziński, 2017a). Zależność ta ujawnia dwie kluczowe kwestie. Po pierwsze „w starożytnej Grecji (...) owa pomoc niemal w pełnym zakresie oferowana była w ramach *oikos*, ówczesnego »kombinatu«, obejmującego – jakbyśmy dziś powiedzieli – gospodarstwo domowe, rolne oraz warsztaty rzemieślnicze. Tam też mają swoje źródło wszystkie zajęcia służebne – czyniące egzystencję nie tylko możliwą, ale i znośną – a które z czasem (wymagającym tysiącleci) przekształciły się w zawody usługowe.

To egzystencja, życie ludzkie są ponad/historyczną racją bytu usług” (Rogoziński 2017a). Drugim aspektem, wynikającym z ludzkiej niesamowystarczalności, jest prymarna rola usług, która „ujawnia się nie tyle w przetrwaniu, przeżyciu (...), ale w dochodzeniu do bycia w pełni dojrzałym człowiekiem. Zwłaszcza myślicielom należącym do nurtu określanego jako dialogika zawdzięczamy wskazanie na podstawową, bo formotwórczą zależność: to, kim jestem, bardziej zależy od tego, kogo miałem szczęście (...) spotkać w życiu, niż od tego, w co wyposażone zostało zamieszkiwane przeze mnie siedlisko” (Rogoziński, 2017a).

Rogoziński formułuje także tezę, że proces antropogenezy jest „nie-do-pomyślenia” bez wchodzenia w relacje usługowe. „Dzięki nim w pełni ukształtowany człowiek to jednocześnie *socius*. Ale występuje też zależność wprost przeciwna. Człowiek pozbawiony dostępu do usług zostaje trwale psychicznie i mentalnie »okaleczony«. Ten rodzaj upośledzenia może pojawić się również wtedy, kiedy człowiek chce – jak jego zmechanizowane otoczenie – być innowacyjny i wykonywać wszystko we własnym zakresie” (Rogoziński, 2017a). Oczywiście doświadczenie usługi niekoniecznie i nie zawsze musi być doświadczeniem pozytywnym, co oznacza, że w wyniku świadczenia usług zarówno usługodawcę, jak i usługobiorcę może spotkać rozczarowanie, złość czy inne negatywne uczucia. Za każdym jednak razem wejście w relację usługową powoduje w jednostce rozwój wiedzy na temat jej samej i na temat społeczeństwa. To z kolei stanowi podstawę budowania kapitałów: społecznego, kulturowego i symbolicznego.

Dowody ludzkiej niesamowystarczalności Rogoziński odnajduje głównie w filozofii personalistycznej i egzystencjalnej. Podążając więc za koncepcją Rogozińskiego wskazać należy przede wszystkim na filozofię Martina Heideggera. Dokonując analizy ontologicznej ludzkiego bycia, stwierdza on przede wszystkim, że człowiek jest „byciem-w-świecie” (*In-der-Welt-sein*), którego realne istnienie jest „byciem-tu-oto” (*Dasein*) (Heidegger, 1944, 73). Z kolei określenie

„tu-oto” „wskazuje na konstytutywne umieszczenie tego i wszelkiego innego bytu w sieci relacji, w tym przede wszystkim relacji międzyludzkiej” (Załużski, 2007, 51). Dlatego „świat jestestwa to współświat (*Mitwelt*). Bycie-w to współbycie z innymi. Ich wewnątrzświatowe bycie-w-sobie ma charakter współjestestwa” (Heidegger, 1944, 169). W konsekwencji „jestestwo z istoty jest w sobie samym współbyciem” (Heidegger, 1944, 171), co wprost wskazuje na ludzką niesamowystarczalność, bo skoro warunkiem *sine qua non* człowieczego „bycia-tu-oto” jest współbycie (z innym człowiekiem), to bez drugiej osoby człowiek w ogóle nie mógłby „być-tu-oto” i dlatego jego jednostkowe bycie nie wystarcza do zaistnienia jego bycia w ogóle. Pojedynczy, wyizolowany byt jest więc wyłącznie abstrakcją. Ludzkie indywiduum można rozpatrywać jedynie poprzez relacje, jakie człowiek tworzy z drugim człowiekiem (Ja-Ty). Zatem wchodzenie w relacje usługowe jest sposobnością ku temu, aby doświadczyć konstytuującej ludzką niesamowystarczalność współzależności od drugiego człowieka. Wszelkie próby eliminacji, chociażby poprzez zastępowanie usług modelami samoobsługowymi, oddalają jednostkę społeczną od społecznego kontekstu egzystencjalnego i wytwarzają ułudę pełnej niezależności i autonomiczności indywiduum.

Pozostając w obszarze filozofii, chcielibyśmy przywołać także postać Charlesa Taylora i kolejny raz, tym razem w horyzoncie innego nurtu, uzasadnić tę samą tezę o konstytuującej istotę człowieczeństwa ludzkiej współzależności. Ten kanadyjski przedstawiciel komunitaryzmu, podkreślającego kluczowość wspólnotowości w życiu człowieka, jednoznacznie wskazuje na niesamowystarczalność ludzkiego bytu. Mówi on, że człowiek nie jest „neutralnym, punktowym przedmiotem; istnieje tylko w pewnej przestrzeni pytań, tylko dzięki pewnym konstytutywnym sensom” (Taylor, 2001, 100). Wyjaśniając, czym jest przestrzeń pytań, trzeba w pierwszej kolejności wskazać na samą istotę pytania, którą jest potrzeba uzyskania odpowiedzi. Człowiek zadaje pytanie, bo chce wiedzieć. Można oczywiście przyjąć, że jednostka pyta samą siebie, ale taką sytuację

uznajemy jedynie za metaforę autorefleksji. Pytanie zaś odnosimy wyłącznie do wyartykułowanej na zewnątrz prośby o informację, którą człowiek kieruje względem drugiego człowieka (osoby). Zatem przestrzeń pytań, którą Taylor określa jako egzystencjalny warunek istnienia, jest przestrzenią relacji międzyludzkich. Człowiek zadaje pytanie, oczekując odpowiedzi, której udzielić może wyłącznie Inny. Stąd wniosek o niesamowystarczalności bycia jednostki ludzkiej. Podkreślamy jednak, że odpowiedź ma nie tylko wartość wyłącznie informacyjną, która pozwala pytanemu zrozumieć świat, ale rodząca się pomiędzy pytaniem i odpowiedzią (oraz w pytaniu i w odpowiedzi) relacja jest sposobnością do okrycia obrazu własnego ja. Cooleyowska jaźń odzwierciedlona kształtuje się właśnie w akcie zadawania pytania i udzielania odpowiedzi, zarówno u pytającego, jak i odpowiadającego. Dlatego „podmiotem można być tylko pośród innych podmiotów” i tym samym „nie można być podmiotem całkowicie samodzielnie. Jestem podmiotem jedynie w relacji do pewnych rozmówców: w pewnej relacji do tych, którzy odegrali kluczową rolę w procesie mojego samookreślenia” (Taylor, 2001, 68-70).

We współczesnym namyśle filozoficznym i socjologicznym można odnaleźć wiele innych dowodów ludzkiej niesamowystarczalności. Przywołamy dla przykładu słowa Chantal Delsol oraz Pierapolo Donatiego i Margaret Archer. Francuska filozofka pisze, że „Każda ludzka relacja zaczyna się od braku i od zgody na to, że ktoś go wypełni. I nie chodzi o to, by raz na zawsze naprawić sytuację nienormalną lub niesprawiedliwą, co znaczyłoby, że dążymy do samowystarczalności uznawanej za stan normalny. Podstawowym warunkiem istnienia społeczeństwa jest zgoda na konstytutywną niesamowystarczalność. Tylko wtedy mogą nawiązać relacje, kiedy uznają swój własny brak i uważam go nie za okolicznościowy wyjątek, nie za niesprawiedliwość, którą trzeba naprawić, ale za moją cechę substancjalną. Tylko poczucie skończoności rodzi wspólny świat, a zarazem nadaje mu sens” (Delsol, 2003, 157).

Z kolei przedstawiciele socjologii relacji trafnie wskazują, że „wszyscy jesteśmy głęboko współzależni. Decyzje, wybory i działania każdego z nas nie są aktami czysto indywidualnymi, ale są podejmowane w relacji do innych i z innymi. Nierealistyczne jest myślenie o nich jako o prostych przejawach autonomicznego »Ja«. Zdajemy sobie sprawę, że w rzeczywistości każdy z nas żyje w stanie zależności i współzależności z wieloma innymi ludźmi, bez których nie moglibyśmy być tym, czym jesteśmy i czym pragniemy się stać” (Donati, Archer, 2015, 15).

4. NOWA FILOZOFIA USŁUGI

Ustanawiając warunek zasadniczy dla zaistnienia aktu świadczenia usług, którym jest wykazana ludzka niesamowystarczalność bytowa, możliwe staje się wyprowadzenie źródłowego dla koncepcji Rogozińskiego sensu aktywności usługowej, o który to sens „może pytać tylko ten, kto swoje bycie postrzega przez pryzmat bycia jako usługodawca/usługobiorca” (Rogoziński, 2012, 19). A zatem usługa to – zgodnie z pierwotną definicją Rogozińskiego – „podejmowane na zlecenie świadczenie pracy i korzyści, mającej na celu wzbogacenie walorów osobistych lub wolumenu wartości użytkowych, jakimi usługobiorca dysponuje” (Rogoziński, 1993, 14).

Rozwijając powyższy zapis o relację, kluczową z punktu widzenia przeprowadzonej przez nas refleksji, przyjmujemy następujące rozumienie pojęcia usługi: usługa jest relacyjnym aktem podejmowanego na zlecenie, intencjonalnego świadczenia pracy i korzyści; jej celem jest wzbogacenie walorów osobistych lub wolumenu wartości użytkowych, jakimi dysponuje usługobiorca.

Przedstawiona definicja usługi traktuje ją jako niezależną od produkcji (czynności produkcyjnych, produktów), co już na wstępie świadczy o autonomiczności jej formy. Dzięki tej własności możemy rozpocząć myślenie o usłudze bez obciążenia produkcyjnym bagażem doświadczeń i wzorców, które w naturalny sposób wkraczają

w rozważania o usługach, gdy ta prezentowana jest (w perspektywie ekonomicznej) jako pochodna produkcji. Rogoziński swoją definicję oparł na świadczeniu – usługa to świadczenie pracy. Dodając zaś, że usługa jest aktem świadczenia pracy, podkreślamy fakt, że „usługa nie jest rzeczą, nie da się jej również wyjaśnić przez odniesienie do procesu (powstawania czy zarządzania jej tworzeniem). Istotą usługi można wyjaśnić przyjmując, że jest ona aktem (*service is an act*)” (Rogoziński, 2012, 6). W kontekście zaś samego świadczenia, wychodząc od zwrotu: „wy-swiadczyć komuś przy-sługę”, dochodzimy do stwierdzenia, że świadczyć, znaczy w domyśle czynić dobro, na co uwagę zwrócił już Rogoziński (2003, 55). Niniejsza konstatacja umożliwia dokonanie symbolizacji aktu świadczenia usługi, czyli jego ujednoznacznienia poprzez odniesienie do innej sfery, z którą jest porównana, co stanowi istotę samego symbolu. Świadczyć dobro w usługowym akcie oznacza „obdarowywać” tym dobrem usługobiorcę. Obdarowywać, czyli darzyć. Stąd właśnie przyjęta dla usługi symbolika daru (Rogoziński, 2019d). Chcąc ustalić, czym jest dar, przyjmując można jego humanistyczną definicję, zgodnie z którą dar „jest czymś, co pochodzi od osoby, urzeczywistnia się dzięki innej osobie i nie przemija (choć przemienia) (...). Jest to aktywność celowa osoby, skierowana do innej osoby, spełniająca ją samą. Dlatego też można powiedzieć, że osoba egzystuje na sposób daru” (Parzych-Blakiewicz, 2003, 172). Paweł Prüfer prezentuje z kolei właściwe dla reprezentowanej przez siebie dyscypliny naukowej społeczne rozumienie daru: „Pojęcie »daru« odsyła do zjawiska, które ma miejsce wtedy, gdy efektem działania jakiegoś podmiotu jest konkretny element »obdarowania«, wyjścia poza czystą formę oddania (przekazania) tego, co się komu słusznie należy. Obdarowany otrzymuje dobro, a wraz z nim całokształt formy, poprzez którą obdarowujący przekracza (...) logikę czystej racjonalności, proporcjonalności i sprawiedliwości. Nie tylko ma miejsce przekazanie (...), lecz także uwzględnienie jakości i kontekstu obdarowania, w którym godność i podmiotowość człowieka stają się istotnym elementem działania społecznego. Taka

postawa i predyspozycja (...) w działaniu poszerza logikę transakcji ekonomicznej czy wymiany społecznej” (Prüfer, 2020, 407).

Analizując powyższe wypowiedzi, można zauważyć, że przyjęcie dla usług symboliki daru odsłania jeszcze jeden społecznie istotny fundament, który w kontekście koncepcji Rogozińskiego stanowi nową wartość. Skoro w naturę człowieka wpisany jest dar (człowiek „egzystuje na sposób daru”), to usługi wypełniają podstawowe założenie egzystencjalne. Taka optyka, jak wskazuje Prüfer, przekracza właściwą dla perspektywy ekonomicznej konstrukcję *homo oeconomicus* i wychodzi poza logikę ekonomicznej racjonalności. Zatem nie tylko niesamowystarczalność bytu, ale również sposób ludzkiej egzystencji stanowi zasadniczą rację i oparty o *conditio humana* punkt wyjścia dla ustanowienia istoty usługi. Przy okazji warto również wspomnieć, że współcześnie formuje się nowy, „z pogranicza ekonomii, zarządzania, antropologii i socjologii [obszar badawczy – P.N., M.M.] (...). Ekonomia daru jest (...) koncepcją, określającą alternatywny paradygmat rozumienia motywów ludzkich (wykraczający poza typowe zachowania zorientowane na zaspokajanie własnych interesów i potrzeb)” (Kobus, Jemieliński, 2014, 4). Tym samym dostrzeżony został istotny, pozaekonomiczny mechanizm ludzkiego działania, który współgra z naturą jego bytu.

Wydawać by się mogło, że usługowe obdarowywanie ma jednostronny kierunek. Zgodnie ze wskazaniem Katarzyny Parzych-Blakiewicz obdarowywanie jest nie tylko skierowane ku obdarowywanemu, ale również „spełnia” obdarowującego. Dlatego właśnie istota świadczenia usługi polega na tym, że beneficjentem daru jest zarówno usługobiorca, jak i usługodawca, świadczący usługę. Wynika to z cyklu obsługi, który opracował Rogoziński. Cykl ten zaczyna się powierzeniem. Klient powierza potencjalnemu usługodawcy swój problem, którego samodzielnie nie może (co wynika wprost z jego niesamowystarczalności) lub nie chce rozwiązać. W odpowiedzi na powierzenie pojawia się obietnica – przyrzeczenie wykonania usługi, która jest pewną formą umowy, przybierającą

postać aktu illokucyjnego: „obietuję dołożyć wszelkich starań...”; „na początku mamy więc wzajemne obdarowywanie zaufaniem, a na końcu dwustronnie zobowiązującą lojalność” (Rogoziński, 2019d).

Wywołując temat dobra, pojawiający się za sprawą aktu świadczenia usługi, nie sposób nie wspomnieć o wskazaniu, które w *Elementarzu etycznym* przedstawił Karol Wojtyła: „Człowiek, nastawiony z natury tylko na swoje dobro, jednostkowe dobro, nie jest zdolny gruntownie chcieć dobra drugiego człowieka, czy też tym bardziej dobra wspólnego społeczeństwa, a przecież tego domagają się cnoty społeczne z samej swojej istoty. Aby człowiek mógł je realizować, musi w sobie znajdować jakąś naturalną podstawę odniesienia do drugiego człowieka i do społeczeństwa. Bez tego zawsze będzie wytwarzał tylko pozory sprawiedliwości czy miłości, a nigdy nie zrealizuje autentycznych cnót. Bez ich realizacji zaś nie ma prawdziwej moralności społecznej” (Wojtyła, 2017, 190). Magisterium Kościoła w swoim nauczaniu wskazuje nie na dobro osobiste, lecz na *bonum commune* jako najwyższą formę dobra. Ideał wypełnia się we wspólnocie, współistnieniu. Zwracając się w stronę Ty, będącego po drugiej stronie w relacji z Ja, możemy dostrzec piękno prawdziwego dobra. Hannah Arendt w odniesieniu do filozofii Sokratesa mówi z kolei: „Pojęcie dobra (*agathos*) nie wiąże się z tym, co my sami uważamy za dobro w sensie absolutnym; »dobry« oznacza tyle co dobry-dla, pożyteczny albo użyteczny (*chresimon*)” (Arendt, 2007, 43).

Kontynuując analizę przyjętej definicji usługi, zwracamy też uwagę na przydawkę, dookreślającą formę świadczenia usługi: usługa to świadczenie pracy. Dzięki temu dopełnieniu usługa wchodzi w strukturę prawno-rynkowe i staje się, podobnie jak rolnictwo i przemysł, częścią gospodarki. Ale praca w usługach nie jest tym samym, co praca produkcyjna. Różnicę tę Rogoziński wyjaśnia następująco: „W produkcji ciągle mamy do czynienia z wydatkowaniem siły roboczej, będącej jej zużyciem i jednocześnie wyalienowaniem robotnika. W usługach natomiast nie zużycie jest ważne, tylko

doświadczanie udziału w tworzeniu czegoś, co przez współrealizację nabiera wartości” (Rogozński, 2017b).

Jako że usługa jest świadczeniem pracy, to tym samym zostaje oddzielona od tych ludzkich aktywności, które mają charakter pomocy, opierają się na życzliwości czy też uprzejmości i w konsekwencji nie są związane z otrzymaniem wynagrodzenia za ich realizację. Za wyświadczenie usługi natomiast należna jest odpowiednia zapłata, którą usługobiorca zobowiązany jest uiścić względem usługodawcy. Dlatego jeżeli działanie usługowe nie spełnia warunku odpłatności, to w świetle przyjętej definicji nie jest ono w pełni usługą. Pamiętajmy jednak, że w przestrzeni usług mówimy o świadczeniu pracy, a „świadczenie pracy – bez względu na to, jak to ujmie *Kodeks pracy* (...) jest pozytywną odpowiedzią na czyjeś wcześniejsze: zagadnięcie, zapytanie i podążające za nimi – zlecenie” (Rogozński, 2017b). Dlatego finansowy charakter świadczenia nie stoi w opozycji do faktu, że świadczenie pracy ma wymiar relacyjny, kulturowy i jest spotkaniem, wzbogacającym obie jego strony.

Myliłby się jednak ten, kto za nie do pogodzenia uznaje połączenie istoty pracy (zarobkowej) ze sposobnością do ob-*dar*-owywania jej efektem drugiej osoby. Ludzie pracują bowiem nie tylko po to, aby zarabiać pieniądze. Funkcje psychologiczne pracy ukazują zdecydowanie szerszy kontekst wartości, które praca oferuje, zarówno dla osoby pracę wykonującą, jak i tej, która jest odbiorcą produktów tejże pracy. W tym miejscu warto przywołać Teorię Potrzeb Spotkania Usługowego (SENT – *Service Encounter Needs Theory*). Wywodzi się ona z obszaru nauk społecznych, jednak ufundowana została na gruncie psychologii. Czerpie inspiracje m.in. z teorii atrybucji czy teorii sprawiedliwości i wymiany. Twórcy SENT – Graham Bradley i inni – za punkt wyjścia w opracowaniu swojej teorii przyjęli następujące założenie: „uczestnicy spotkań usługowych mają nie tylko potrzeby materialne/użyteczne. Mają również potrzeby psychospołeczne” (2010, 232). Autorzy rozumieją usługę jako interakcję, zachodzącą między usługodawcą i usługobiorcą. Usługa staje się więc

spotkaniem zarezerwowanym dla relacji międzyludzkich, przy czym akceptuje się, by technologia stanowiła warstwę pośredniczącą tego wydarzenia. Nie zmienia to jednak faktu, że usługa, będąca interakcją, posiada dwa, właściwe każdej interakcji społecznej, wymiary. Jest to wymiar funkcjonalny (zadaniowy) i wymiar emocjonalny, związany właśnie z potrzebami psychospołecznymi. Pierwszy z nich utożsamia oczekiwanie usługi o jasno zdefiniowanym przedmiocie świadczenia, w uzgodnionej cenie i czasie. Drugi odnosi się do wypełniania zestawu ośmiu potrzeb: poznanie, kompetencja, kontrola, sprawiedliwość, władza, zaufanie, szacunek, relacyjność. Wymienione potrzeby i oczekiwanie ich zaspokojenia w interakcji usługowej są wspólne dla obu stron spotkania, a więc usługodawcy i usługobiorcy.

Potrzeby psychospołeczne, w przeciwieństwie do potrzeb funkcjonalnych, mają swoje podstawy biologiczne oraz są uwarunkowane ewolucyjnie i kulturowo. „Pojedynczy akt spotkania usługowego może wpływać na wiele potrzeb, a na pojedynczą potrzebę może wpływać szereg działań”. Z kolei „zaspokojenie lub naruszenie potrzeb [emocjonalnych – P.N., M.M.] oraz poznawcze przetwarzanie tego zdarzenia wywołuje szereg stanów afektywnych” (Bradley, *et al.*, 2010, 233). Potrzeby emocjonalne tym jeszcze różnią się od potrzeb zadaniowych, że często bywają nieuświadomione. Jednak to wypełnienie tych pierwszych ma zdecydowanie istotniejszą rolę zarówno dla oceny i zadowolenia z samego spotkania usługowego, jak i rozwoju człowieka. Analogiczna sytuacja odnosi się do samej istoty pracy, w tym pracy usługowej. Usługodawca angażując się w płatne wykonywanie określonych zadań zawodowych, nie tylko zarabia na życie, ale ową pracą spełnia swoje potrzeby emocjonalne. Są to ukryte funkcje psycho-społeczne pracy. Dlatego właśnie utrata pracy powoduje niepokój przede wszystkim nie dlatego, że człowiek pozbawiony został źródła dochodu, ale dlatego, że doszło do deprivacji ukrytych funkcji pracy (Jahoda, 1981; 1984), które trudno obsłużyć w inny sposób, a często bywa to wręcz niemożliwe.

Osiem wymienionych potrzeb emocjonalnych, o których wspomina SENT, stanowi „nieredundantny zestaw”. I pomimo iż „są ze sobą skorelowane, to mają dystynktywne antecedencje i konsekwencje związane ze spotkaniem usługowym” (Bradley, *et al.*, 2010, 237). Potrzeba poznania odnosi się do zrozumienia i nadania sensu spotkaniu usługowemu. Oznacza to, że obie strony aktu oczekują informacji, aby „móc wyjaśnić przeszłe zdarzenia, zinterpretować bieżące wydarzenia, przewidzieć przyszłe zdarzenia i zaplanować odpowiednie działania. Chcą zminimalizować dwuznaczność i niepewność” (Bradley, *et al.*, 2010, 238-241). Wraz z zaspokojeniem ośmiu potrzeb, w spotkaniu usługowym wypełniona zostaje również potrzeba, określana mianem meta-potrzeby. Jest nią potrzeba „poczucia własnej wartości” (Bradley, *et al.*, 2010, 242). W myśl SENT to właśnie odkrycie wartości i jej potwierdzenie okazuje się być sednem spotkania usługodawcy z usługobiorcą. Zatem zrozumienie sensu spotkania usługowego, doświadczenie uznania swoich kompetencji i szacunku z powodu posiadanej wiedzy i umiejętności, poczucie sprawczości i sprawiedliwości, a także możliwość obdarzenia drugiej strony zaufaniem, które to zaufanie ostatecznie przeradza się w lojalność, są niezbędne ku temu, aby usługodawca i usługobiorca, w akcie świadczenia i przyjmowania usługi mógł poczuć własną wartość, utwierdzić się w tej wartości i tym samym wzbogacić swoje człowieczeństwo. Końcowy wniosek, jaki wynika z SENT, jest więc tożsamy z naczelną myślą fenomenologicznej perspektywy usługowej Rogozińskiego: usługa jest wydarzeniem wzbogacającym osobę.

W przyjętej definicji usługi tuż za pracą stoi korzyść z niej wynikająca. Korzyść ta w przedmiotowym zdaniu została z pracą złączona przy użyciu operatora logicznego „i”. Dlatego w akcie usługowym muszą wystąpić oba elementy, to znaczy usługa oznacza świadczenie pracy i otrzymywanie korzyści. Nie jest więc usługą świadczenie takiej pracy, z której korzyść nie wynika, a także nie jest usługą świadczenie samej korzyści, która nie jest efektem tejże pracy. W jaki sposób jednak ustalić korzystność usługowego świadczenia pracy?

Odpowiedź na to pytanie ukryta jest w pierwszym członie definicji usługi. Otóż świadczenie pracy (i płynące z niej korzyści) podejmowane jest na zlecenie, czyli intencjonalnie (Rogoziński, 2017b). W powszechnym rozumieniu oznacza to celowość działania.

Należy wyjaśnić, dlaczego usługa jest intencjonalna – celowa, czy jak określa to Rogoziński – interesowna (Rogoziński, 2017b). Otóż cecha ta prowadzi, wzorem pojęcia pracy, do utożsamiania usługi z działalnością o charakterze gospodarczym, czy też, posługując się bardziej kolokwialnym zwrotem, z interesem. Bo jeżeli świadczymy komuś pracę, to za tę pracę otrzymujemy określoną zapłatę, która owo świadczenie pracy czynni aktywnością opłacalną – interesem właśnie. W takim ujęciu usługa jest interesowna, a więc celowa, a więc intencjonalna.

Przechodząc do uzasadnienia intencjonalności usługi w ujęciu filozoficznym, w pierwszej kolejności zaznaczyć należy, że „intencjonalność nierozzerwalnie łączy się z umysłowością, z bytem umysłowym czy – jak mówią filozofowie współcześni – ze świadomością” (Krokos, 2013, 249). Skoro więc usługa jest intencjonalnym świadczeniem pracy, to jej wykonawcą musi być człowiek, bowiem tylko „naturalnym systemom poznawczym” przypisać można intencjonalność, jej najwyższą zaś formę – „systemowi ludzkiemu” (Żegleń, 2004, 162). W związku z tym odrzucamy możliwość, jakoby świadczącym usługę mogły być algorytmy, maszyny i roboty, co jest przecież stanem dopuszczalnym w perspektywie ekonomicznej, a nakładając na to wzorzec neoliberalny – wręcz stanem pożądanym. To ujęcie należy zastosować także w stosunku do drugiego aktora aktu usługowego – usługobiorcy. Usługę możemy świadczyć wyłącznie człowiekowi.

Stan intencjonalny, metaforycznie przedstawiany jako pojemnik, skrywający zawartość (Gajewski, 2016, 26), jest właściwy wyłącznie ludziom. W akcie usługowym chodzi zaś o to, aby tę zawartość przekazać. Intencjonalność jest bowiem relacją świadomości i zewnętrznego oraz niezależnego względem niej obiektu (Gajewski, 2016, 33). Zanim jednostka jako usługobiorca zwróci się do usługodawcy ze

zleceniem wykonania usługi, już na poziomie doświadczenia samej tylko potrzeby usługi ma wobec niej swoje nastawienie, wyobrażenie o niej. Sednem spotkania, jego celem, jest więc zestrojenie tej intencjonalności z intencjonalnością usługodawcy poprzez skorelowanie ich świadomości (Rogoziański, 2017b). To zharmonizowanie wypełnia się za pomocą dialogu, który „wszczyna świadczenie usługi” (Rogoziański, 2019a). Ciąg: pytanie → odpowiedź → pytanie → odpowiedź → ... – pozwala odkryć tę „skrywaną zawartość pojemnika”. Jest to więc przestrzeń pytań, na którą wskazywał Taylor jako na konstytutywny warunek istnienia. Aby dokonać tego zestrojenia zarówno usługodawca, jak i usługobiorca powinni opuścić bezpieczną sferę własnej intencjonalności i zrozumieć Innego. Jest to zadanie trudne, ale ćwiczenie się w tej sztuce to jedno z ważniejszych zadań, jakie stoi przed człowiekiem – w dialogu z Innym zrozumieć samego siebie. O wartości tej sztuki przekonuje również Margaret Archer: „Zorganizowane grupy interesu wskazują na wytworzenie się nowych emergentnych własności osób, których siła polega na tym, że potrafią zapewnić stabilność systemu społecznego lub zainicjować zmianę. Tylko ci, którzy wiedzą, czego chcą, którzy są w stanie to wyartykułować sobie oraz innym i którzy zorganizowali się, by to uzyskać, mogą zaangażować się we wspólne działania w celu przekształcenia lub podtrzymania własności strukturalnych i/lub kulturowych” (Archer, 2013, 265). Z powyższej wypowiedzi możemy również wnioskować, że akt świadczenia usługi, który jest właśnie interesownym zorganizowaniem się usługodawcy i usługobiorcy (dla przypomnienia: usługa jest interesowna, a więc celowa, a więc intencjonalna), a który wypełnić się może wyłącznie w przypadku opanowania przez strony zdolności artykulacji własnych potrzeb (umiejętności zestrojenia własnych intencjonalności), ma kluczowe, społeczno-kulturowe znaczenie.

Uzupełnieniem *definiensu* analizowanego *definiendum* pojęcia usługi jest wskazanie na cel jej świadczenia. Może on być dwojaki: wzbogacenie walorów osobistych lub wolumenu wartości użytkowych,

jakimi usługobiorca dysponuje. Za pierwszym z nich, jak twierdzi Rogoziński, kryje się cała złożoność ludzkiego *suppositum* (Rogoziński, 1993, 15). *Suppositum* podkreśla fakt, że „cielesna powłoka” nie wyczerpuje opisu ludzkiej podmiotowości. Cała głębia człowieka skrywana jest w jego *psyché*, czyli znajduje się niejako „pod powierzchnią” (*sub positum*). Dlatego właśnie „dobro-stan” to nie tylko zdrowe ciało, ale, jak zauważa Bogusław Borys, nawiązując do Konstytucji Światowej Organizacji Zdrowia, „chodzi o dobrostan całego człowieka, czyli jego wymiar fizyczny, umysłowy, emocjonalny, społeczny, duchowy i publiczny” (Borys, 2010, 43). Karol Wojtyła *suppositum* definiuje zaś w sposób następujący: „*Suppositum* nie jest statycznym podłożem, ale pierwszą, podstawową płaszczyzną zdynamizowania bytu, będącego osobowym podmiotem: jest to zdynamizowanie przez samo *esse*, przez istnienie. Do niego też należy w ostatecznej analizie odnieść wszelkie stawanie się, wszelkie *fieri*, jakie zachodzi w obrębie istniejącego już podmiotu »człowiek«. Wszak »stawać się« to tyle co »zaczynać istnieć«. Pierwsze zdynamizowanie poprzez istnienie, przez *esse* – to zarazem pierwsze *fieri* bytu ludzkiego, jego zaistnienie. Wszelkie dalsze zdynamizowanie (...) nie przynosi już zaistnienia w sensie podstawowym. Tym niemniej wraz z każdym zdynamizowaniem coś zaczyna istnieć w istniejącym już podmiocie »człowiek« (...). Człowiek, który raz substancjonalnie zaistniał, poprzez wszystko, co czyni, a także poprzez wszystko, co w nim się dzieje – poprzez obie postaci właściwego sobie dynamizmu – równocześnie staje się coraz bardziej »ja-kimś«, nawet poniekąd coraz bardziej »kimś« (Wojtyła, 2017, 122-23).

W oparciu o powyższe możliwa jest właściwa interpretacja pierwszego celu usługi. Wzbogacenie walorów osobistych oznacza bowiem, że istnienie człowieka rozwija się w doświadczeniu usługowym. Poprzez usługi człowiek kształtuje własne Ja, dopełnia swoje jestestwo. Poprzez usługi człowiek naprawdę „zaczyna istnieć”. Nie ma w tym stwierdzeniu niczego nieoczywistego, jeśli dla przykładu wyobrazimy sobie całe spektrum usług, określanym mianem społecznych,

do których zaliczamy między innymi kulturę, naukę, kształcenie i oświatę, rekreację i turystykę czy rozrywkę. Rogoziński usługowe dopełnienie *suppositum* odnosi do przykładu „czystej” usługi. „Za pomocą pojęcia usługa »czysta« opisujemy taki sposób realizacji usługi, kiedy jest trudne (lub niemożliwe) wskazać jednoznacznie przedmiot świadczenia, tak jak ma to miejsce w przypadku recitalu czy wykładu/prelekcji (...). Subtelne, od/materializowane oddziaływania usługodawcy skierowane są na świadomość, *psyché*, wiedzę usługobiorcy, więc tym samym pojawia się zasadnicza trudność z wyznaczeniem rezultatu świadczenia” (Rogoziński, 2019b). Analizując przypadek usługi czystej, zdefiniowanej w powyższy sposób, „uwagę skupić można na relacji usługowej, będącej »czystą relacją osobową«” (Rogoziński, 2019c), która pozwala właśnie na odkrycie owego *sub positum*.

Drugi, alternatywny cel świadczenia usługi to wzbogacenie wolumenu wartości użytkowych, jakimi usługobiorca dysponuje. Chodzi w tym przypadku o takie „rzadkie sytuacje, kiedy jakieś dobro, będące konkretyzacją oczekiwań użyteczności, ma dopiero powstać” (Rogoziński, 1993, 15). Jak wyjaśnia Rogoziński, dobra, powstające jako rezultat usługowy, są dobrami szczególnego rodzaju. Mają one charakter „osobowy”, są ludzkimi towarzyszami podróży (*fellow travelers*) przez życie, czyniąc je „nie tylko łatwiejszym, ale i bogatszym” (Rogoziński, 1993, 15). Przykładem mogą być usługi krawieckie. Podkreślamy przy okazji fundamentalną różnicę między dobrem, powstającym w wyniku teźże usługi, a wyprodukowanym towarem. Człowiek przychodzący do krawca z zamiarem uszycia garnitur, w trakcie spotkania przedstawia mu swoje wyobrażenie efektu świadczenia usługi. W dialogu następuje zestrojenie intencjonalności i tworzy się wspólna koncepcja dobra, które powstanie. Omówione założenia i przygotowany wspólnie projekt są podstawą podjęcia przez krawca zleconej pracy, którą określić możemy mianem właściwej, z punktu widzenia analizowanej usługi. Ale samo szycie jest jedynie elementem świadczenia pracy usługowej. To, co wydarzyło się przed przystąpieniem do tej czynności – doświadczone

spotkanie oraz to, co stanie się w dalszej części procesu, w chwili odbioru gotowego dzieła, również należy do aktu świadczenia usługi. Zatem usługowe *spectaculum* jest nasycone dialogiem. Każde takie spotkanie z drugim człowiekiem jest czynnikiem rozwijającym osobowość osoby uczestniczącej w tym „spektaklu”. Jako opozycję mamy zaś fabrykę garniturów. Maszyny (bo przy współczesnej masowej skali trudno byłoby sobie wyobrazić ręczną produkcję) wytwarzają garnitury, a konsument je kupuje. Oczywiście, gdzieś po drodze odbywa się badanie rynku, potrzeb klientów, ale nijak się to ma do tej formy spotkania, którą możemy odnaleźć w usłudze. Są to zjawiska (produkcja i usługi) nieporównywalne.

5. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując wyjaśnienie każdego elementu przyjętej przez nas definicji usługi, chcielibyśmy wskazać na konsekwencje, jakie wynikają z tej nowej filozoficznej perspektywy: (1) Usługa jest równoprawnym, równowartościowym, samodzielny działaniem, które bezpośrednio odpowiada na skonkretyzowaną potrzebę usługobiorcy. (2) Usługa w żaden sposób nie tworzy konstelacji podrzędności/nadrzędności względem produkcji. (3) Zwieńczenie aktu usługowego świadczenia pracy przybiera jedną z dwóch możliwych opcji; podział ten implikuje podstawowe rozróżnienie usług na usługi osobiste i usługi rzeczowe. (4) Usługi realizowane na rzecz przemysłu i rolnictwa nie znajdują się w zakresie znaczeniowym, wyznaczonym przez przyjętą definicję. Jest to jednak, jak wyjaśnia Rogoziński, a z wyjaśnieniem tym w pełni się zgadzamy, wyłącznie pozorna niekonsekwencja. Otóż usługa *sensu stricto* jest tym świadczeniem pracy, które tworzy żywą relację pomiędzy usługodawcą a usługobiorcą, jest spotkaniem i dialogiem. W przypadku zaś zakupu usług podwykonawczych przez przedsiębiorstwa przemysłowe i rolne pojawia się zupełnie innego rodzaju przyczynowość, której podstawa leży w potrzebie optymalizacji procesu przedprodukcyjnego, produkcyjnego lub poprodukcyjnego.

Taki rodzaj działalności wspierającej przemysł i rolnictwo winno się nazywać nie usługą, a obsługą. (5) Przedstawiony kontekst znaczeniowy usługi „sprawia, że usługi wpisane zostają w inny międzyludzki porządek” (Rogoziński, 1993, 15-16). Jest to porządek nie materialny, ale międzyosobowy, dialogiczny i przede wszystkim relacyjny.

Chcąc z kolei osadzić nową filozofię usług we współczesnych realiach społeczno-gospodarczych i wyjaśnić różnicę pomiędzy antropologicznym a ekonomicznym modelem usługowym, warto przedstawić konkretny przykład. W tym celu odwołujemy się do najnowszych badań z zakresu wykorzystania sztucznej inteligencji w diagnostyce medycznej, czyli usłudze konsultacji z lekarzem podstawowej opieki zdrowotnej – pierwszego kontaktu medycznego.

Jak dowodzą wyniki eksperymentów, przeprowadzonych przez zespół naukowców z Google Research i Google DeepMind, system sztucznej inteligencji AIME (*Articulate Medical Intelligence Explorer*), zoptymalizowany pod kątem dialogu diagnostycznego, jest skuteczniejszy (doskonalszy) w świadczeniu usług diagnostyki medycznej od lekarza-człowieka. AIME zasilony został w wiedzę, pochodzącą z różnorodnych medycznych baz danych i transkrypcji wywiadów i konsultacji, prowadzonych przez lekarzy kilkudziesięciu specjalizacji w USA w okresie 10 lat. Tak wyposażony algorytm sztucznej inteligencji (SI) przeszedł następnie trening w specjalnie stworzonym środowisku testowym, co umożliwiło naukowcom „skalowanie wiedzy i możliwości AIME w odniesieniu do wielu schorzeń i kontekstów medycznych” (Tu, *et al.*, 2024, 5). Następnie przeprowadzono badanie, które miało na celu sprawdzenie skuteczności działania AIME. Zadaniem systemu było przeprowadzenie wywiadu z pacjentem, zebranie informacji o chorobie, dokonanie diagnozy i zaordynowanie leczenia. Badanie obejmowało 149 scenariuszy, opracowanych przez specjalistów klinicznych z Kanady, Wielkiej Brytanii i Indii. Wyniki AIME zostały następnie porównane z wynikami lekarzy podstawowej opieki zdrowotnej w randomizowanym, podwójnie ślepyim badaniu krzyżowym, obejmującym konsultacje tekstowe z zatwierdzonymi

pacjentami. Porównanie wyników miało charakter wieloaspektowy. Lekarze specjaliści z odpowiednim doświadczeniem praktycznym ocenili przede wszystkim trafność diagnozy i poprawność zaordynowanego leczenia. Z kolei perspektywa pacjentów uwzględniała między innymi postrzeganą empatię, zaufanie, szczerłość i otwartość lekarza/lekarza-roboty. AIME zwyciężyła w 28 z 32 osi ocen, dokonanych przez specjalistów i w 24 z 26 osi ocen, wyznaczonych przez pacjentów, w tym najbardziej kluczowych, takich jak trafność diagnozy medycznej, poprawności zaleconego leczenia, jak również empatii w kontakcie z pacjentem. To dokonanie stanowi niekwestionowany przełom w badaniach nad sztuczną inteligencją. Swoim zakresem i złożonością przewyższyło ono wszystkie wcześniejsze eksperymenty realizowane w tym obszarze, bowiem „wymagało od systemu sztucznej inteligencji aktywnego zdobywania odpowiednich informacji w drodze rozmowy, a nie poleganiu na informacjach klinicznych zebranych wysiłkiem człowieka” (Tu, *et al.*, 2024, 17).

Powyżej opisane wyniki badań przesądzają o kierunku rozwoju usługi podstawowej diagnostyki medycznej. Uważamy, że w przeciągu najbliższych 5-10 lat usługa ta będzie świadczona przede wszystkim przez wyspecjalizowane algorytmy SI. Ekonomiczna perspektywa wskazuje na szereg pozytywnych konsekwencji takiego rozwiązania, z którymi nie sposób się nie zgodzić. Opisana usługa medyczna stanie się bardziej powszechna i tańsza, co w kontekście usług publicznych nie jest bez znaczenia. W oparciu o przedstawione wyniki badań można wnioskować, że profesjonalizm tej usługi także okaże się bezkonkurencyjny – diagnozy, stawiane przez roboty, wyposażone w AIME (lub kolejne wersje tego algorytmu), będą trafniejsze, niż miałyby to miejsce w przypadku diagnoz, stawianych przez ludzkich lekarzy. Zaletą tak zrobotyzowanej usługi będzie również, realizowana praktycznie w czasie rzeczywistym, pełna aktualizacja wiedzy medycznej w oparciu o najnowsze wyniki badań naukowych. W ujęciu ekonomicznym trudne jest dostrzeżenie jakichkolwiek wad opisanego rozwiązania. Całkowicie niezauważanym problemem jest

bowiem pozbawienie usługi jej relacyjności, która w ujęciu antropologicznym, jak również przez pryzmat SENT, świadczy, że przez kontakt pacjent-lekarz zaspakajanych jest szereg potrzeb emocjonalnych. Przede wszystkim zaś w relacyjnym modelu usługowym człowiek może doświadczyć swojej niesamowystarczalności, zależności od drugiej człowieka. Również kapitał społeczny, tak kluczowy dla właściwego funkcjonowania sfery publicznej, buduje się wyłącznie w usługowym współobcowaniu człowieka z człowiekiem, nie zaś poprzez doświadczenie post-usługi, „a więc takiej »usługi«, w której wytwarzaniu »partnerem« usługobiorcy staje się maszyna lub zaprogramowany automat, zwłaszcza twór powstały ze skrzyżowania komputera osobistego z bezprzewodowym telefonem” (Rogoziński, 2012, 22).

Nowa filozofia usług nie jest jednak szkołą bezrefleksyjnie sprzeciwiającą się rozwojowi nowych technologii i bezwzględnie próbująca stawić opór przed zmianą. W proponowanym przez nas ujęciu chodzi jedynie o to, aby technologia pozostała narzędziem, wspierającym świadczenie usług. Następująca w ten sposób optymalizacja winna mieć zasadniczy cel w postaci poszerzenia sfery ludzkich współobcowań w akcie usługowym. Tym samym wszystkie zadania pozarelacyjne, które składają się na całość usługi, na przykład w przypadku usługi medycznej, takie pozostają. Aktualizacja kartoteki pacjenta, wypisywanie skierowań, recept, weryfikacja ryzyka związanego z interakcją pomiędzy różnymi lekami, przyjmowanymi przez pacjenta, umawianie wizyty, a nawet doradztwo czy weryfikacja propozycji diagnozy itp. mogą, a nawet powinny być realizowane automatycznie przez dedykowane rozwiązania cyfrowe. Z kolei dialog medyka z pacjentem warto zarezerwować dla wyłącznej interakcji człowiek-człowiek.

Należy zaznaczyć, że nowa filozofia usług tylko pozornie zbieżna jest z powszechną narracją, w której sugeruje się, aby nowe technologie wykorzystać w celu odciążenia człowieka od pracy i stworzyć dla niego sposobność do realizacji zadań kreatywnych i do samorozwoju.

Praca usługowa w proponowanej perspektywie stanowi istotny element w rozwoju człowieka. Nie należy więc człowieka tej pracy pozbawiać, ale sprawić, by nastąpiła zmiana rozłożenia akcentów w wykonywanych w jej ramach zadaniach. Praca pozostaje, człowiek nie zostaje wyeliminowany przez robota, a jedynie jest wspierany w operacyjnym wykonywaniu czynności typu *backoffice*. Dzięki temu dialog i spotkanie z drugim człowiekiem w akcie usługowym są okazją ku jeszcze pełniejszemu urzeczywistnieniu i doświadczeniu własnego człowieczeństwa.

BIBLIOGRAFIA

- Archer, M.S. (2013). *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*. Zakład Wydawniczy Nomos.
- Arendt, H. (2007). *Polityka jako obietnica*. Prószyński i S-ka.
- Borys, B. (2010). Zasoby zdrowotne w psychice człowieka. *Forum Medycyny Rodzinnej*, 4(1), 41-52.
- Bradley, G., McColl-Kennedy, J., Sparks, B., Jimmieson, N., Zapf, D. (2010). *Service encounter needs theory: A dyadic, psychosocial approach to understanding service encounters*. W W. Zerbe, C. Hartel, N. Ashkanasy (red.), *Emotions and Organizational Dynamism (Research on Emotion in Organizations, Vol. 6)* (221-258). Emerald Group Publishing Limited. [https://doi.org/10.1108/S1746-9791\(2010\)0000006013](https://doi.org/10.1108/S1746-9791(2010)0000006013).
- Cooley, C.H. (1922). *Human nature and the social order*. Charles Scribner's Sons.
- Delsol, C. (2003). *Esej o człowieku późnej nowoczesności*. Znak.
- Donati, P., Archer, M.S. (2015). *The Relational Subject*. Cambridge University Press.
- Gajewski, K. (2016). *Umysł wobec świata. Intencjonalność w filozofii Johna Searle'a*. Instytut Badań Literackich PAN.
- Harciarek, M. (2011). Metoda fenomenologiczna w badaniu kapitału ludzkiego i społecznego. *Zeszyty Naukowe Politechniki Częstochowskiej. Zarządzanie*, 3, 118-130.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jahoda, M. (1981). Work, employment, and unemployment: Values, theories, and approaches in social research. *American Psychologist*, 36, 184-191.

- Jahoda, M. (1984). Social institutions and human needs: A comment on Fryer and Payne. *Leisure Studies*, 3, 297-299.
- Kobus, M., Jemielniak, D. (2014). Ekonomia daru i społeczności otwartej współpracy – nowe kierunki badań społecznych. *E-mentor*, 4(56), 4-9.
- Kocowski, T. (2015). *Działalność gospodarcza zakładów i przedsiębiorców w dziedzinie świadczenia usług pogrzebowych*. W J. Gołaczyński, J. Mazurkiewicz, J. Turłukowski, D. Karkut (red.), *Non omnis moriar: osobiste i majątkowe aspekty prawne śmierci człowieka: zagadnienia wybrane* (428-446). Oficyna Prawnicza.
- Kotler, Ph. (1999). *Marketing. Analiza, planowanie, wdrażanie, kontrola*. Felberg SJA.
- Krokos, J. (2013). *Odstanianie intencjonalności*. Liber Libri.
- Lange, O. (1963). *Ekonomia polityczna*. Tom I: *Zagadnienia ogólne*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lush, R., Vargo, S. (2014). *The Service-Dominant Logic. Dialog, Debate, and Directions*. Routledge.
- Parzych-Blakiewicz, K. (2003). *Na progu teologii dialogu. Dar według „Osoba i czyn” Karola Wojtyły*. W J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu. Tom 1*, (167-174). Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. DOI 10.13140/RG.2.1.4653.2647.
- Powałowski, A. (2015). Użyteczność publiczna a działalność gospodarcza. *Gdańskie Studia Prawnicze*, 34, 219-34.
- Prüfer, P. (2020). Wymiana dóbr i logika daru w społeczeństwie i w przedsiębiorczości – analiza socjologiczno-etyczna. *Przedsiębiorczość – Edukacja*, 16(1), 401-11. DOI <https://doi.org/10.24917/20833296.161.32>.
- Rogoziński, K. (1993). *Usługi rynkowe*. Akademia Ekonomiczna w Poznaniu.
- Rogoziński, K. (2003). *Cywilizacja usługowa – samorealizujące się niespełnienie. Szkice z pogranicza epok*. Wydawnictwo Katedry Usług Akademii Ekonomicznej w Poznaniu.
- Rogoziński, K. (2012). Definicja usługi i to, co poniżej. *Ekonomiczne Problemy Usług*, 95, 11-24.
- Rogoziński, K. (2017a). *Fundamenty nowego paradygmatu teorii usług*. <https://uslug.edu.pl/fundamenty-nowego-paradygmatu-teorii-uslug/>. [dostęp 10/12/2024].
- Rogoziński, K. (2017b). *Re/definicja usług*. <https://uslug.edu.pl/110/>. [dostęp 10/12/2024].
- Rogoziński, K. (2019a). *Dialog*. <https://uslug.edu.pl/dialog/>. [dostęp 10/12/2024].
- Rogoziński, K. (2019b). *Usługa „naga”*. <https://uslug.edu.pl/uslugu-naga/>. [dostęp 10/12/2024].

- Rogoziński, K. (2019c). *W poszukiwaniu utraconej duchowości*. <https://usluga.edu.pl/w-poszukiwaniu-utraconej-duchowosci/>. [dostęp 10/12/2024].
- Rogoziński, K. (2019d). *W stronę metafizyki usług*. <https://usluga.edu.pl/w-strone-metafizyki-uslug/>. [dostęp 10/12/2024].
- Rogoziński, K. (2020). *Usługoznawstwo upominające się o uwagę ekonomii*. <https://usluga.edu.pl/uslugoznawstwo-upominajace-sie-o-uwage-ekonomii/>. [dostęp 10/12/2024].
- Smith, A. (1954). *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów. Tom 1*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Smith, D.W. (2018). *Phenomenology*. W E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology>.
- Taylor, Ch. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tu, T., et. al. (2024). *Towards Conversational Diagnostic AI*. DOI 10.48550/arXiv.2401.05654.
- Winiarczyk-Rażniak, A. (2008). *Wybrane usługi a jakość życia mieszkańców w regionie miejskim Krakowa*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Wiśniewski, F. (1965). Pojęcie i podział usług. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 27(2), 237-49.
- Wojtyła, K. (2017). *Elementarz etyczny*. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Załoski, T. (2007). Ontologia jako koegzystencjalna analityka „bycia-z”. *Analiza i Egzystencja*, 6, 49-74.
- Żegleń, U. (2004). Wielowymiarowość umysłu. *Filozofia Nauki*, 12(3-4), 153-170.

THE NEW PHILOSOPHY OF SERVICE. AN ACCOUNT BASED ON KAZIMIERZ ROGOZINSKI'S ANTHROPOLOGY

Abstract. This article introduces a new account of services, based on Kazimierz Rogoziński's insights. Its theoretical foundation draws upon anthropology, particularly on the constitutive characteristic of human beings – their existential insufficiency. The New Philosophy of Services opposes the economic perspective that currently dominates the way we think and talk about services. Within this economic perspective, a service is merely seen as a form of economic activity, and its cultural and social importance is entirely overlooked. In the new philosophy of services, the “post-economic residue” is established as the superior value, constituting the essence of a service.

Keywords: service; philosophy of service; human condition; phenomenology; self-insufficiency

PAWEŁ NOWAK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Sieć Badawcza Łukasiewicz – Poznański Instytut Technologiczny

(Nicolaus Copernicus University in Toruń

Łukasiewicz Research Network – Poznań Institute of Technology, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-0200-0907>

ppnowak.poznan@gmail.com

MAGDALENA MORZE

Politechnika Poznańska

Sieć Badawcza Łukasiewicz – Poznański Instytut Technologiczny

(Poznan University of Technology

Łukasiewicz Research Network – Poznań Institute of Technology, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-6647-583X>

magdalena.morze@doctorate.put.poznan.pl

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.21



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

Zgłoszono: 16/08/2023. Zrecenzowano: 10/06/2024. Zaakceptowano do publikacji: 2/07/2024.

ADAM CEBULA

Report on the Symposium 30 Years After “*Veritatis Splendor*.” *Moral Absolutes and War – War on Moral Absolutes*, Cardinal Stefan Wyszynski University in Warsaw, December 13, 2023

Abstract. The 2023 symposium at the Cardinal Stefan Wyszynski University focused on Christian ethics, revisiting key themes from Pope John Paul II’s encyclical *Veritatis Splendor*. The discussion highlighted the enduring relevance of absolute moral norms and examined shifts in the Catholic Church’s stance on capital punishment and killing in war, emphasizing the significance of intention and the object of a moral act in moral reasoning. The event also addressed Catholic perspectives on war ethics, contrasting the just war doctrine with pacifist views. Additional topics included the idea of the indissolubility of marriage amid contemporary societal changes and the idea of moral autonomy, understood as the central point of contention between Kantian ethics and the Church’s traditional moral doctrine.

Keywords: moral absolutes; *Veritatis Splendor*; capital punishment; killing in war; indissolubility of marriage; moral autonomy

The debate over the foundational principles of an ethical evaluation of human action has been a central part of the disputes within moral philosophy from its very beginning. For nearly two millennia, the essential contribution of Christian (especially Catholic) thinkers to this debate focused on affirming the need to recognize a set of moral absolutes as delineating the impassable boundaries of ethically plausible justifications for any individual human undertaking. This situation changed dramatically in the mid-20th century: profound shifts in the paradigm of Christian thinking about the foundations of morality were marked by the relocation of the central axis of the controversy over the very category of absolute moral prohibitions into the domain of Catholic moral theology. An attempt to respond to the ensuing crisis in the identity of the Catholic moral doctrine was Pope John Paul II’s encyclical *Veritatis Splendor* (1993).

In 2013, the Institute of Philosophy at Cardinal Stefan Wyszynski University in Warsaw (UKSW) organized an international

conference to commemorate the 20th anniversary of the publication of this significant document. The special guests of the conference were prominent contemporary thinkers aligned with the key message of *Veritatis Splendor*: Professor John Finnis (Finnis, 2015) and Professor Josef Seifert (Seifert, 2015a; 2015b). Ten years after this event, on December 13, 2023, the Institute of Philosophy at UKSW hosted a symposium focused once again on one of the most important encyclicals of the Polish pope, with Professor John Finnis accepting the invitation to Warsaw once more. A notable theme of this second round of the debate regarding the fundamental framework of Christian ethical theories – one related to current international event – was the question of moral permissibility of killing during military operations.

In the opening address, *Veritatis Splendor, Capital Punishment and Lethal Acts in War*, John Finnis (University of Oxford, University of Notre Dame) critiqued the recent reinterpretation of moral absolutes in Pope Francis's *Amoris Laetitia* (Francis, 2016), advocating for the continued relevance of absolute moral norms in ethical discourse. He referenced his 1991 paper that examined the role of the object of an act in Aquinas's moral philosophy, emphasizing the distinction between object and intention in moral actions. The speaker then discussed the 2018 reformulation of the *Catechism of the Catholic Church* no. 2267 (2018), pointing out a shift in the Church's teaching on capital punishment initiated during the pontificates of Pius XII and John Paul II. According to Finnis, while the new formulation draws a lot of attention, its broader implications for military ethics, particularly regarding the intentionality of killing in the context of legitimate defense, remain underexplored. The Church's position requires a meticulous examination of what constitutes intention in moral decision-making, rejecting theories like proportionalism and situationism that undermine the significance of intention and the nature of moral acts. Ultimately, as argued by Finnis the *Catechism* articulates a refined moral judgment about the permissibility of killing:

while self-defense against grave harm is permissible, the intention to kill – particularly in the case of capital punishment – contradicts the commandment to respect human life. This principle reinforces the belief that to take life intentionally is to overstep the divine authority granted solely to God, affirming the Church's longstanding commitment to uphold the sanctity and dignity of all human life. At the same time, the revisions to the *Catechism*, guided by the Pope's 2017 speech, generate concerns by focusing almost exclusively on human dignity while failing to clarify the other moral issues surrounding capital punishment.

In his contribution to the symposium, Adam Cebula (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw) in the paper *Catholic Ethics of War. On the Plausibility of Christian Pacifism* proposed a response to the radical anti-war remarks made by Pope Francis in the course of the last few years. According to Cebula, the foundational legal and ethical frameworks concerning warfare, as established by influential Christian thinkers throughout history, should be recapitulated. As argued by the speaker, one should also critically examine the manner in which Pope Francis appears to reject the just war doctrine, suggesting an inherent moral equivalence between the warring parties – even in cases where the acts of aggression perpetrated by one of them are both evident and unprovoked. What is more, an assessment is needed of the reasonableness and moral implications of the Pope's apparent belief that a political community under attack should refrain from exposing its members to enemy violence unless there is a substantiated prospect of achieving a relatively swift success in its defensive actions. The speaker proposed that a unique eschatological perspective – absent from modern, secularized interpretations of the just war theory – be recognized as the essential hallmark of Christian war ethics. This perspective, while guarding against the risk of glorifying the state in a potentially harmful, quasi-metaphysical way, nonetheless imparts deep meaning to the pursuit of a just war, even when it faces likely defeat. By analogy with the Christian understanding

of martyrdom, the readiness to sacrifice one's life for a righteous cause remains justifiable, even when the immediate likelihood of military success is minimal.

Stipe Buzar (Libertas međunarodno sveučilište, Zagreb, Croatia) addressed the issue of the probability of success of a military operation in a different manner in his presentation entitled *Do the Weak have a Right to Fight the Strong? Moral Absolutes and the Probability of Success*. According to him, the *jus ad bellum* criterion of the probability of success is often seen as unjust, as it prevents weaker parties in potential or actual military conflicts from engaging in organized violence, even when such an action is crucial for their survival. This perception – that the probability of success is an unfair standard – primarily holds if: (1) the weaker party's primary objective is its own survival. In such cases, this requirement should arguably be considered inapplicable. However, if: (2) survival is not deemed the dominant concern, then the probability of success remains relevant. The speaker examined this position through the lens of the famous Melian Dialogue in Thucydides' *History of the Peloponnesian War* (2004) and applied his analysis to Ukraine's current defensive conflict against Russia, addressing the issue of Ukraine's right to war and the potential moral obligation of its government to consider negotiations.

The paper *Legal dissolubility and indissolubility of marriage* presented by Andrzej Waleszczyński (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw) examined one of the rarely disputed, yet very significant developments in the modern understanding of the institution of marriage. As he claimed, contemporary societal changes are reshaping how intimate relationships and marriage are perceived and defined within both social and legal frameworks. On the one hand, a sweeping legalization of various forms of personal unions is underway. On the other, there is a growing movement within some legislatures to abandon the state's role in formally sanctioning marriage as an institution, reducing marital relationships to private or local affairs. In this evolving context, according to Waleszczyński,

Christian philosophy offers valuable insights for addressing the contemporary crisis in intimate and marital relationships. Central to Christian philosophy is the principle of marital indissolubility, a concept historically grounded in natural law. Given the current social landscape, Christian philosophy may benefit from articulating and proposing a framework for legally recognizing the indissolubility of marriage. Acknowledgment of such a binding form of marriage by the state could serve to reinforce enduring partnerships, which are essential for the upbringing of children and for promoting the continuity and stability of the society.

Lastly, Andrzej Kobyliński (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw) put forth a synthetic argument regarding the contemporary predicament of Christian ethics in the paper *What Autonomy of Morality? The Dispute Over Immanuel Kant's Project in Christian Ethical Thought*. The speaker examined the concept of moral autonomy, particularly as discussed in the Catholic Church's encyclical *Veritatis Splendor* (John Paul II, 1993), and its connection to Immanuel Kant's philosophical framework. According to Kobyliński, the idea of an autonomous morality, established in Kant's work, has profoundly shaped Western ethics, sparking considerable debate in both secular and Christian thought. Kant's model proposes a morality guided by universal, self-imposed laws, independent of external or divine authority. This model contrasts with Christian ethics, which often underscores moral law as divinely rooted, challenging Kant's detachment from transcendence. As argued by Kobyliński, the Catholic perspective distinguishes between "legitimate autonomy," where practical reason discerns moral law while acknowledging its divine origin, and "false autonomy," which posits morality as a human construct. Proponents of "faith ethics" argue that morality ultimately relies on faith and divine purpose, in contrast to models that fully embrace Kantian autonomy. *Veritatis Splendor* reasserted the Church's stance against autonomous morality divorced from God, linking moral relativism and certain ethical crises, such as clerical abuse, to this separation.

Three of the papers presented during the symposium (by John Finnis, Stipe Buzar, and Adam Cebula) are published in this issue of *Studia Philosophiae Christianae* (Adam Cebula's paper addresses the problematic aspects of pacifism from a more general perspective than his contribution to the symposium). One can expect that the main theme of John Paul II's most debated encyclical will continue to inspire philosophical discussions, compelling not only Christian thinkers to confront the issue of the palpability of moral absolutes.

BIBLIOGRAPHY

- Catechism of the Catholic Church*. (2018). *New Revision of Number 2267 of The Catechism of the Catholic Church on the Death Penalty – Rescriptum “Ex Audiendia SS.MI”*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180801_catechismo-penadimorte_en.html.
- Finnis, J. (2015). Grounds and preparations for the main thesis of “Veritatis Splendor”. *Studia Philosophiae Christianae*, 51(2), 7-26.
- Francis. (2016). *Amoris Laetitia*. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.
- John Paul II. (1993). *Veritatis Splendor*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.
- Seifert, J. (2015a). The Splendor of Truth and Intrinsically Immoral Acts I: A Philosophical Defense of the Rejection of Proportionalism and Consequentialism in “Veritatis Splendor”. *Studia Philosophiae Christianae*, 51(2), 27-67.
- Seifert, J. (2015b). The Splendour of Truth and Intrinsically Immortal Acts II: A Philosophical Defense of the Rejection of Proportionalism and Consequentialism in “Veritatis Splendor”. *Studia Philosophiae Christianae*, 51(3), 7-37.
- Thucydides. (2004). *History of the Peloponnesian War*. Dover Publications Inc.

ADAM CEBULA

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

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-7408-1593>

a.cebula@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2024.60.5.02



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

Received: 30/10/2024. Reviewed: 5/12/2024. Accepted: 12/12/2024.

JACEK MELLER

Sprawozdanie z konferencji naukowej *Klauzula sumienia dla wszystkich?*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Warszawa, 12 czerwca 2024 r.

Streszczenie. Pluralizm światopoglądowy współczesnych społeczeństw, konieczność ustanowienia porządku prawnego, regulującego różne dziedziny życia, i jednocześnie uznanie godności osobowej każdego człowieka wraz z przysługującą mu wolnością sumienia każą postawić pytania o sposoby rozwiązywania potencjalnych konfliktów między nakazami prawa a normą, której źródłem jest sumienie jednostki. Jednym z nich jest uznanie sprzeciwu sumienia: możliwości niewykonania działania, dopuszczonego czy nakazanego przez prawo. Podczas konferencji *Klauzula sumienia dla wszystkich?* przedstawiono antropologiczne podstawy sprzeciwu sumienia, aktualne tendencje do zawężania lub poszerzania tej sfery wolności człowieka, a także praktykę respektowania tego uprawnienia w niektórych zawodach.

Słowa kluczowe: sprzeciw sumienia; klauzula sumienia; prawa człowieka; filozofia prawa

We współczesnych, pluralistycznych światopoglądowo i religijnie społeczeństwach nierzadki jest konflikt między przekonaniem jednostki, a większościowym nurtem myślenia i postępowania oraz obowiązującym porządkiem prawnym. Jednostka, która uważa, że nie może podporządkować się uznawanym powszechnie zasadom, może zdecydować się na obywatelskie nieposłuszeństwo i ponosić jego konsekwencje. Możliwe jest jednak rozwiązanie konfliktu przez uznanie „sprzeciwu sumienia”, czyli opartego na prawach człowieka szacunku dla odmowy wypełnienia przepisu prawa. Możliwa jest również prawna regulacja wyrażenia i granic sprzeciwu poprzez wprowadzenie „klauzuli sumienia” w różnych dziedzinach. Celem konferencji pt. *Klauzula sumienia dla wszystkich?*, która odbyła się 12 czerwca 2024 roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW), było zbadanie filozoficznych (etycznych i filozoficznoprawnych) podstaw sprzeciwu i klauzuli sumienia oraz możliwości legalizowania tego uprawnienia

dla różnych grup zawodowych. Dotąd przedmiotem publicznego dyskursu był głównie sprzeciw sumienia przedstawicieli zawodów medycznych, ale można rozważać to zagadnienie w odniesieniu do innych profesji, np. możliwości odmowy udzielenia pomocy prawnej przez adwokata, odmowy realizacji konkretnego elementu programu wychowawczego przez pedagoga lub odmowy przyjęcia i realizacji zamówienia w działalności gospodarczej.

Na program konferencji złożyło się siedem referatów, wygłoszonych przez przedstawicieli sześciu krajowych ośrodków naukowych. Konferencję otworzył kierownik Katedry Etyki w Instytucie Filozofii UKSW w Warszawie, ks. dr hab. Andrzej Kobyliński, prof. ucz. Witając uczestników, podkreślił aktualność i doniosłość poruszanego zagadnienia. W świecie, który chlubi się uznaniem praw człowieka i deklaruje coraz szersze ich przestrzeganie w sferze wolności sumienia, zauważyć można tendencję przeciwną: ograniczanie możliwości głoszenia pewnych poglądów moralnych oraz wpisywania ich w całość życia społecznego. Na forum publicznym mówi się najczęściej o ograniczeniu lub wykreśleniu z ustawodawstwa klauzuli sumienia w zawodach medycznych, podważana bywa także wolność zawierania umów gospodarczych (wolność sumienia przedsiębiorców). Można także przypuszczać, że podczas działań wojennych (w dniu konferencji trwała agresja Rosji na Ukrainę oraz 26 innych konfliktów zbrojnych o różnej skali) wolność sumienia osób, w różny sposób w nie zaangażowanych, bywa łamana.

Pierwsza część spotkania poświęcona była teoretycznym aspektem sprzeciwu i klauzuli sumienia. Ks. dr Jacek Meller (Instytut Filozofii UKSW w Warszawie) w wystąpieniu *Sprzeciw sumienia jako element uznania godności osoby w relacji ze społecznością* podkreślił, że jednym z fundamentów współczesnych społeczeństw jest szacunek dla osobowej godności poszczególnych jednostek. Wyraża się on między innymi w uznaniu różnorodności przekonań moralnych i wolności ich manifestowania. Wobec konfliktu między przyzwoleniem lub obowiązkiem, płynącym z prawa, w państwie nie powinno dochodzić

do łamania moralnych przekonań jednostki. Są one bowiem jednym z przejawów jej osobowej godności, związanej z prawem wolnego tworzenia siebie w oparciu o uznane prawdy. Władze publiczne, zgodnie z personalistyczną zasadą pomocniczości, powinny wziąć na siebie zadanie takiej organizacji życia społecznego, aby, przy zachowaniu prawa do sprzeciwu sumienia, umożliwić różnym jednostkom i grupom korzystanie z legalnych towarów i usług oraz zminimalizować niebezpieczeństwo swoistej anarchii, wynikającej z pluralizmu opinii.

Analizując miejsce wolności sumienia we współczesnym państwie, Oskar Kosenda (Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego) w referacie *Podstawa „sprzeciwu sumienia” – wolność sumienia w myśli E.W. Böckenfördego* sięgnął do myśli niemieckiego konstytucjonalisty Ernsta-Wolfganga Böckenfördego (zm. 2019). Pisząc o sprzeciwie sumienia, Böckenförde wskazuje na cele nowożytnego państwa. Ma ono rozwiązywać lub przynajmniej łagodzić spory, gwarantując jednostkom wolność i bezpieczeństwo (nie zaś prawdę i dobro, które są przedmiotem moralnych decyzji). Skoro zaś broni wolności, nie może nikogo przymuszać do postępowania wbrew własnemu sumieniu. Z drugiej strony nie może interpretować wolności sumienia w sposób prowadzący do anarchii, lecz powinno nakładać na każdego wymóg dbania o dobro wspólne. Wolność sumienia nie gwarantuje, że każdy będzie mógł postępować zgodnie ze swoją wizją dobrego życia; gwarantuje jedynie, że nikt nie będzie przymuszony postępować sprzecznie z tą wizją.

Wystąpienie dr. Łukasza Bernacińskiego (Instytut na rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris), zatytułowane *Klauzula sumienia dla wszystkich! Czyli co wynika z orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego, dlaczego nie potrzeba zmian ustawowych i dlaczego potrzeba zmian ustawowych*, dotyczyło niekonsekwencji, obecnych w polskim porządku konstytucyjnym. Wolność sumienia jest w nim uznawana za jedną z podstawowych wolności i praw człowieka, których źródłem jest bezpośrednio godność osoby ludzkiej. Na podstawie orzecznictwa

Trybunału Konstytucyjnego należy stwierdzić, że oparty na prawie natury standard ochrony praw człowieka w zakresie poszanowania wolności sumienia jest wystarczający i nie potrzebuje zmian ustawowych. Ze względu jednak na niezgodność niektórych przepisów z tym standardem, a także niską świadomość wielu osób co do ich praw, zalecane byłyby zmiany legislacyjne, ustanawiające klauzulę sumienia dla wszystkich.

Dr hab. Arkadiusz Barut (Akademia Humanitas w Sosnowcu) w wystąpieniu, zatytułowanym *Klauzula sumienia a nielegitymowane zmiany praw podmiotowych*, zwrócił uwagę na obecny w kulturze społeczeństw Zachodu proces, którego istotą jest zmiana rozumienia praw podmiotowych, w tym także sprzeciwu sumienia. Część uczestników dyskursu publicznego prezentuje nowy sposób rozumienia tych praw i kwestionuje ich podstawy, nie zmieniając jednak dotychczasowych form wypowiedzania się. Poprzez widzenie w prawach osoby jedynie haseł politycznych o płynnej treści, przyznanie władzy politycznej prawa do konkretyzacji treści uprawnień czy arbitralną zmianę zakresu konkretnych uprawnień i kreowanie nowych, zmierzają oni do radykalnego ograniczenia stosowalności sprzeciwu sumienia, a także prawnie zagwarantowanych klauzul.

W dyskusji, zamykającej pierwszą część sympozjum, uczestnicy zgodnie podkreślali szerokie rozumienie wolności sumienia. Natomiast przedmiotem sporu była kwestia ustawowego potwierdzenia tego prawa. Wydaje się to konieczne wobec prób jego zawężania w praktyce życia społecznego, zwłaszcza aktywizmu różnych grup mniejszościowych, z drugiej zaś strony byłoby to niepożądane z punktu widzenia idei praw człowieka jako kontynuacja procesu ich pozytywizacji.

Druga część konferencji poświęcona była zagadnieniom funkcjonowania sprzeciwu sumienia w praktyce wykonywania niektórych zawodów. Kontekstem pierwszego wystąpienia było rozporządzenie Ministra Zdrowia w sprawie programu pilotażowego w zakresie usług farmaceuty, dotyczących zdrowia reprodukcyjnego, zmieniające

zasady dostępności „antykoncepcji awaryjnej”. Mec. Katarzyna Gęsiak (Instytut na rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris) w referacie pt. *Sprzeciw sumienia jako środek ultima ratio wobec nowych regulacji prawnych dotyczących farmaceutów* przedstawiła istniejące w polskim systemie prawnym problemy, związane z pracą farmaceuty, zobowiązanego do przestrzegania obowiązujących przepisów, a jednocześnie dysponującego fundamentalnym prawem sprzeciwu sumienia. Sprzeciw ten został wskazany jako środek ostateczny spośród innych, którymi dysponuje farmaceuta.

Do praktyki jednego z zawodów medycznych odwołał się w swoim referacie o. dr hab. Jerzy Brusilo OFMConv, prof. UPJPII (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) w wystąpieniu *Klauzula sumienia w praktyce zawodowej lekarza weterynarii*. Zwrócił uwagę, że o ile częste jest przywoływanie problemu sprzeciwu sumienia w praktyce lekarskiej, pielęgniarskiej czy farmaceutycznej, o tyle zazwyczaj pomijana jest w tym kontekście działalność weterynarzy. Tymczasem ich sytuacja wydaje się być nawet bardziej skomplikowana niż innych profesjonalistów medycyny: status moralny zwierząt jest inny niż ludzi, lecz niektóre środowiska postulują uznanie praw zwierząt na wzór podmiotowych uprawnień człowieka. Ponadto decyzje dotyczące zwierząt pośrednio odnoszą się też do ludzi. Weterynarz w ramach swej pracy uczestniczy także w zabijaniu: czy to w uboju (także rytualnym, uznawanym często za nieetyczny), czy w eutanazji chorych zwierząt. Wobec uznania osobowego prawa do wolności sumienia i całkowitego niemal pomijania tej kwestii w kontekście weterynarii istnieje nagła potrzeba opracowania zasad stosowania sprzeciwu sumienia w praktyce medycyny zwierząt.

Przedmiotem wystąpienia dr. Damiana Gila (Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie) pt. *Klauzula sumienia w filozofii prawa a dyskrecyjna władza sędziego* była rola sumienia osoby, wykonującej władzę sędziego. Można ją dostrzec na dwóch poziomach: samego podjęcia osądzenia sprawy (lub ewentualnego wyłączenia się sędziego z orzekania) i zależności wydawanego wyroku od osobistych

przekonań. Sędziowie tradycyjnie zwani są „ustami ustawy”, lecz wykonując tę funkcję, muszą oceniać dostępne dowody także w świetle zasad logiki i doświadczenia życiowego. Zwłaszcza ostatni element odnieść można do sprzeciwu sumienia. Pozostaje jednak otwarte pytanie, czy i na ile sumienie (własne przekonania światopoglądowe) może kształtować proces decyzyjny sędziego?

Dyskusja, podsumowująca tę część spotkania, poświęcona była konkretnym sytuacjom praktyki zawodowej, zwłaszcza zawodów prawniczych. Uczestnicy analizowani zwłaszcza kwestię możliwości oddzielenia interpretacji i wykonania prawa od osobistych przekonań moralnych sędziego.

Konferencję zakończył dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie ks. dr hab. Maciej Bała, prof. ucz. Dziękując uczestnikom za przygotowane wystąpienia, zauważył, że problematyka sprzeciwu sumienia i klauzuli sumienia, choć pojawia się w kontekście praktykowania poszczególnych zawodów i prawnych regulacji, rzadko staje się przedmiotem pogłębionej, filozoficznej analizy. Ta zaś jest niezbędna dla budowania spójnych reguł życia społecznego.

**REPORT ON THE CONFERENCE *CONSCIENCE CLAUSE FOR EVERYONE?*,
INSTITUTE OF PHILOSOPHY, CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI UNIVERSITY IN
WARSAW, JUNE 12, 2024**

Abstract. The pluralistic worldview of modern societies, the need to establish a legal order regulating the various areas of life and the simultaneous recognition of the personal dignity of every human being along with their freedom of conscience, lead to consider how to resolve potential conflicts between the orders of law and the norm, the source of which is individual conscience. One solution lies in the recognition of conscientious objection: the possibility of not performing an action permitted or ordered by law. The conference investigated the anthropological basis of conscientious objection, current tendencies to narrow or expand this sphere of human freedom, as well as the practice of respecting this right in certain professions.

Keywords: conscience clause; conscientious objection; human rights; philosophy of law

JACEK MELLER

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

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-0468-0168>

j.meller@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2024.60.S.03



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

Zgłoszono: 27/06/2024. Zrecenzowano: 12/09/2024. Zaakceptowano do publikacji: 21/10/2024.

JAKUB PŁOSKI
MILENA ŻYDEK

Sprawozdanie z 17. Warsztatów Filozofii Przyrody Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Kraków, 13-16.06.2024 r.

Streszczenie. W dniach 13-16 czerwca 2024 roku w krakowskim hotelu Hampton by Hilton odbyły się 17. Warsztaty Filozofii Przyrody. Wraz ze stałym organizatorem, czyli Sekcją Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, tegoroczną edycję warsztatów współorganizowała Fundacja En Arche. Program wydarzenia obejmował referaty uczestników, debatę naukową oraz konkurs studencko-doktorancki na poster naukowy. Wśród uczestników warsztatów znaleźli się przedstawiciele ośrodków naukowych z Krakowa, Lublina, Łodzi, Poznania, Szczecina, Torunia, Warszawy, Zielonej Góry i Akron (USA), zajmujący się filozofią przyrody i filozofią nauk przyrodniczych.

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

W dniach 13-16 czerwca 2024 roku w Krakowie, w hotelu Hampton by Hilton odbyła się 17. edycja *Warsztatów Filozofii Przyrody*. Za organizację tego cyklicznego wydarzenia odpowiada Sekcja Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Dodatkowo w bieżącym roku współorganizatorem była także Fundacja En Arche. Uczestnicy przyjechali z ośrodków naukowych z Warszawy, Krakowa, Poznania, Łodzi, Torunia, Zielonej Góry, Szczecina, Lublina oraz Akron (Ohio, USA). Wygłoszonych zostało dziewiętnaście referatów, w tym dwa w ramach konkursowej sesji posterowej, po których każdorazowo następowała dyskusja, w trakcie której uczestnicy zadawali pytania, dodawali komentarze, a niekiedy podejmowali polemikę z twierdzeniami, wygłoszonymi przez autorów referatów.

Podczas pierwszej sesji tematyka przewodnia wystąpień skoncentrowana była wokół nowożytnej filozofii przyrody i historii nauki,

swoje referaty wygłosili: dr hab. Dariusz Kucharski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *Izaak Newton o przestrzeni jako „sensorium Boga” – kontekst epistemologiczny*; Jakub Płoski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *Sojusz chrześcijańskiej teologii i nowej filozofii eksperymentalnej – o próbach unifikacji nauki i wiary w pierwszych filozoficzno-naukowych manifestach „The Royal Society”*; dr hab. Adam Świeżyński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *Metafizyczne wątki argumentacji Heinricha Olbersa na temat „ciemnego nieba”*; dr Michał Wagner (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *Darwin jako teolog naturalny w esejach z 1842 i 1844 roku*. Sesję tę poprowadził dr hab. Józef Zon.

Dariusz Kucharski odniósł się do najnowszych badań, dotyczących poglądów metafizycznych Izaaka Newtona, które to badania zaowocowały szczegółowymi analizami jego mniej znanych dzieł i niepublikowanych manuskryptów. Tematykę natury przestrzeni podejmuje Newton przede wszystkim w dziele *De gravitatione* (datowanym na okres między 1668 a 1684 rokiem; Newton, 2014a), gdzie, krytycznie odnosząc się do kartezjańskiego utożsamienia rozciągłości z cielesnością, proponuje własną koncepcję przestrzenności, w której przyjmuje rozłączność pojęć rozciągłości i materialności. Prowadzi to do zaproponowania szczególnego sposobu istnienia przestrzeni, która ma być „skutkiem emanatywnym bytu wiecznego i niezmiennego”. W kontekście ścisłej zależności przestrzeni od Boga wzmianki o niej jako „sensorium Boga” (*Query 28 i 31 do Optyki*) można interpretować w świetle ówczesnych poglądów, dotyczących natury spostrzeżenia zmysłowego, w których istotną rolę odgrywa „sensorium”, zwane inaczej „zmysłem wspólnym” (Newton, 2014b). W swoim wystąpieniu prelegent argumentował za interpretacją newtonowskiego „sensorium” jako szczególnego sposobu (ośrodka) poznawania świata przez jego Stwórcę, a także kierowania nim poprzez Jego akty woli. Przestrzeń pełni w tej wizji rolę jedynej w swoim rodzaju pośrednika. W dyskusji słuchacze poruszyli kwestię podobieństwa

przedstawionych poglądów Newtona z filozofią transcendentálną Immanuela Kanta.

Jakub Płoski w swoim wystąpieniu przedstawił sposoby, w jakie wczesnonowożytni filozofowie przyrody, związani z pierwszym okresem funkcjonowania The Royal Society, próbowali legitymizować nową, eksperymentalną filozofię przyrody za pomocą pewnych wątków, charakterystycznych dla teologii chrześcijańskiej. Jednym z nich było zagadnienie cudów, które miały zostać empirycznie zweryfikowane i opracowane przez ów nowy typ nauki. Prelegent nawiązał przy tym głównie do prac autorów takich, jak: Thomas Sprat, John Wilkins, Joseph Glanvill czy Robert Hooke. Płoski argumentował, że mimo niewątpliwych zmian w stosunku do filozofii platońskiego renesansu, wcześnie przedstawiciele Towarzystwa nie zrezygnowali z aspiracji apologetycznych, czasem zachowując nawet terminy, używane przez platoników. Niektóre ich przedsięwzięcia zinterpretować można więc jako próbę wymienienia ogniwa w „złotym łańcuchu” Marsilio Ficino – zinterpretowania jako filozofii świętej (*philosophia pia*) nowej filozofii przyrody, wyrosłej z myśli postaci takich jak Francis Bacon czy Kartezjusz. Dodatkowo przebadanie pism, powstałych w klimacie intelektualnym ówczesnego Towarzystwa, pozwala zaobserwować, jak zmieniała się angielska filozofia nowożytna pod wpływem idei, przyniesionych przez Rewolucję Naukową. Jednym z zagadnień, pojawiających się przy okazji tego tematu, jest to, jakie modyfikacje do tradycyjnie reprezentowanej przez angielskich platoników (na przykład Edward Herbert z Cherbury, Ralph Cudworth) koncepcji religii naturalnej wniosły filozoficzno–przyrodnicze przedsięwzięcia członków Towarzystwa. Analizując prace filozofów zrzeszonych w The Royal Society, zauważyć można rozdźwięk między dawnym metafizycznym i apriorycznym typem racjonalności, a tym nowym, wyłaniającym się z rozwoju XVII-wiecznych nauk przyrodniczych, między którymi stale oscylowali ci autorzy.

Adam Świeżyński nawiązał do 200. rocznicy napisania przez Heinricha Wilhelma Olbersa tekstu *O przejrzystości przestrzeni*

kosmicznej (Ueber die Durchsichtigkeit des Weltraums), opublikowanego w 1823 roku (Olbers, 1823). Dzieło to niekiedy niesłusznie uznaje się za tekst, zawierający pierwsze wyraźne sformułowanie tzw. paradoksu „ciemnego nieba”. Z tego powodu nazywa się go często paradoksem Olbersa. Wspomniany artykuł zawiera także propozycję rozwiązania owego paradoksu, w którym Olbers proponuje przyjąć istnienie w nieskończonej przestrzeni międzygwiazdnej obłoków gazowych, pochłaniających i osłabiających promieniowanie gwiazd. Prelegent starał się ukazać, że dokładna lektura argumentacji Olbersa pozwala na wykazanie obecności w niej wątków o charakterze metafizycznym, a nawet teologicznym, którymi autor wspiera swoją argumentację astronomiczno-kosmologiczną. Autor referatu zauważył, że wydaje się, iż w przekonaniu Olbersa metafizyka jest wciąż niezbędna w tym sensie, że nauka potrzebuje założeń metafizycznych w związku z poszukiwaniem odpowiedzi na postawione w nauce pytania. Można więc uznać, że dla Olbersa nauka jest kamieniem milowym na drodze do kontemplowania wszechświata, jego piękna i dobra, nie tylko dzięki uzyskiwanej w ten sposób wiedzy o nim, lecz także dzięki sakralnej czci dla faktu jego istnienia – dwóch najmocniejszych narzędzi, pozwalających rozproszyć ciemności ludzkiego umysłu. Wystąpienie obejmowało prezentację najważniejszych fragmentów wspomnianego tekstu Olbersa, który to tekst dotąd nie został w całości przetłumaczony na język polski, a w literaturze, jak przekonywał prelegent, bywa wykorzystywany wybiórczo i fragmentarycznie, bez uwzględnienia kontekstu całości wypowiedzi autora, co prowadzi niekiedy do zniekształcenia rozumienia jego stanowiska. Podczas dyskusji podjęto problematykę wzajemnych relacji nauk przyrodniczych i filozofii.

Michał Wagner skoncentrował się na inspiracjach, które Karol Darwin zaczerpnął z tradycji angielskiej teologii naturalnej. Prelegent zwrócił uwagę na to, że współcześnie postać Darwina często jest utożsamiana z ruchami ateistycznymi, a nawet antyklerykalnymi. Jednak te popularne wyobrażenia na temat twórcy teorii doboru

naturalnego są odległe od prawdziwego obrazu historycznej postaci – człowieka, który przed wyruszeniem w podróż na statku Beagle studiował teologię w Christ College w Cambridge, gdzie zachwycił się pracą *Natural Theology* Williama Paley’a (1850). W tej książce Paley starał się udowodnić, że przyroda, analogicznie do wytworów ludzkiej technologii, również została zaprojektowana. Prelegent zauważył, że Darwin pozostawał pod wpływem tej książki jeszcze długo po zakończeniu studiów, pisząc nawet w 1859 roku w liście do Johna Lubbocka: „Nie sądzę, abym kiedykolwiek bardziej podziwiał książkę niż *Natural Theology* Paley’a. Dawniej potrafiłem ją wyrecytować z pamięci”. To skłoniło niektórych historyków i filozofów biologii do interpretowania poglądów Darwina przez pryzmat tego wpływu. Narodziła się koncepcja rozumienia postaci Darwina jako „ostatniego teologa naturalnego”, który zaczynał swoją pracę w zgodzie z tradycją badawczą Paley’a i w tym kontekście formułował pierwsze tezy ewolucjonistyczne. Zdaniem autora wystąpienia, analizując myśl Darwina w kontekście tej perspektywy, można zrozumieć, dlaczego jego badania nie przyjęły postaci charakterystycznej dla wczesnego XIX-wiecznego transmutacjonizmu, a więc nie skupiały się na rekonstrukcji historii życia, a dotyczyły jedynie problematyki relacji, zachodzących między współczesnymi gatunkami. Wagner stwierdził, że wpływ Paley’a na Darwina jest najlepiej zauważalny w jego wcześniejszych, niepublikowanych pracach, czyli w esejach z 1842 i 1844 roku (Darwin, 1980), które stanowiły pierwsze wersje jego przełomowej pracy *O powstawaniu gatunków*.

Podczas sesji drugiej, poświęconej została zagadnieniom z zakresu filozofii nauk biologicznych, wystąpili: dr Andrzej Zykubek (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), *O ewolucji kodów w bio-systemach*; dr John Huss (The University of Akron, USA), *Prospects for Unified Regeneration Across Biological Scales*, dr Michał Latawiec (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *Paradoksy w ochronie przyrody*. Sesję tę poprowadziła dr hab. Janina Buczkowska.

Andrzej Żykubek stwierdził, że jednym z najważniejszych rezultatów badań filogenetycznych było odkrycie, że wszystkie współczesne *Eucaryota* należą do 5 lub 6 głównych grup, które wyłoniły się ze wspólnego przodka. To zaś oznacza, że miały miejsce dwa główne wydarzenia w ewolucji komórek. Pierwszym z nich było pojawienie się populacji prymitywnych systemów, które wytworzyły kod genetyczny i stały się znane jako Ostatni Uniwersalny Wspólny Przodek (ang. LUCA); drugim było pojawienie się Ostatniego Eukariotycznego Wspólnego Przodka (ang. LECA), populacji, z której pochodzą wszystkie współczesne organizmy eukariotyczne. Uniwersalny przodek pojawił się około 3,5 miliarda lat temu, podczas gdy przodek eukariotyczny powstał około 2 miliardów lat później. Choć prokarioty pojawiły się bardzo wcześnie w historii życia, to należy je uznać za bardzo konserwatywne; mimo kilku globalnych biogeochemicznych katastrof na Ziemi w zasadzie do dziś zachowały swoją „pierwotną” złożoność (pod względem wielkości, kształtu i liczby składników wewnątrzkomórkowych itd.). Eukarioty „zrobiły” coś zupełnie odwrotnego. Wielokrotna zmiana złożoności komórek doprowadziła ostatecznie do przełamania „bariery komórkowej” i powstania roślin, zwierząt oraz układów wysoce złożonych i wyrafinowanych w działaniu (na przykład układ nerwowy, układ immunologiczny). Dlaczego zatem prokarioty nie zwiększyły swojej złożoności w całej historii życia, podczas gdy eukarioty stawały się coraz bardziej złożone? W referacie prelegent argumentował, że strategia ewolucyjna komórek w obu grupach organizmów przebiegała w odmienny sposób. Prokarioty nie zwiększyły swojej złożoności, ponieważ (oprócz kodu genetycznego) nie wytworzyły nowych systemów kodów, podczas gdy eukarioty stawały się coraz bardziej złożone dzięki temu, że zachowały (i wykorzystały) potencjał do wprowadzenia nowych kodów organicznych i ekologicznych. W wystąpieniu pojawiła się próba odpowiedzi na pytanie, jak możliwe było dążenie eukariotów do coraz większej złożoności.

John Huss powołał się na najnowszą książkę Jane Maienschein i Kate MacCord *What Is Regeneration?* (Maienschein, MacCord, 2022), w celu przybliżenia historii namysłu w naukach biologicznych nad zjawiskiem regeneracji. W swoim wystąpieniu starał się ocenić szansę na powodzenie w poszukiwaniu zasady unifikującej różne przypadki regeneracji biologicznej oraz skutki, jakie przyniosłaby ona dla filozofii przyrody. Regeneracja była zwykle rozumiana jako zespół oddzielnych fenomenów niewyjaśnionego pochodzenia. Na przykład odrastanie ogona jaszczurki mogło wydawać się różne od odnowienia lasu po pożarze. Jednak historyczne ujęcia ekologiczne, takie jak koncepcja superorganizmu Fredericka Clementsa, wypracowały wspólne cechy różnych przypadków regeneracji. Współczesne teorie ekologiczne podkreślają przygodność historyczną i złożoną współpracę różnych czynników, które kształtują skutki regeneracji. Mimo to wciąż istnieją ciekawe modele unifikacji. Jedną z propozycji uznaje życie za jednostkowe indywiduum, monofiletyczną grupę organizmów, wyłonionych ze wspólnego przodka w postaci zbioru komórek. Inna droga do unifikacji wiedzie przez biologię bezskalową, która traktuje życie jako jednostkowy łańcuch gatunków, które wyewoluowały ze wspólnego przodka (*lineage*), oddziałujący z otoczeniem, a zachodzące procesy na każdym poziomie są opisywane przez przepływ informacji biologicznej pomiędzy regenerującymi się bytami i ich otoczeniem. Zunifikowane rozumienie regeneracji nie tylko daje nadzieję na rozjaśnienie natury życia, ale także oferuje praktyczne wnioski dla interwencji w poprzek skali biologicznej. Prelegent w swoim wystąpieniu chciał zachęcić do dialogu między przedstawicielami różnych dyscyplin w celu zbadania możliwości holistycznego rozumienia regeneracji i jej implikacji dla filozofii przyrody. Słuchacze w dyskusji podnieśli kwestię problematyczności wyboru poziomu podstawowego, od którego należałoby uzależnić możliwość unifikacji.

Michał Latawiec w swoim referacie zauważył, że prowadząc badania, mające na celu ochronę przyrody czy też środowiska naturalnego,

dostrzec można różnego rodzaju paradoksy. Pierwszy wynika z prób odpowiedzi na pytanie: co mamy chronić? Prelegent stwierdził, że odpowiedź nie jest tutaj oczywista, gdyż ochrona jednego elementu przyrody odbywa się zazwyczaj kosztem innego. Na przykład zwiększanie powierzchni zalesionej i związanych z tym siedliskiem gatunków jest prowadzone kosztem terenów otwartych, z którymi także związane są gatunki chronione. Następnie pojawia się zasadnicze zagadnienie celu ochrony naszego środowiska. Inaczej mówiąc: czy przedmiotem ochrony jest przyroda dla niej samej, czy też chronimy przyrodę ze względu na człowieka? W drugim przypadku chodzi o to, aby to człowiek w zmieniającym się środowisku mógł przetrwać. Dostrzegalny tu dualizm człowiek-przyroda rodzi kolejne problemy w działaniach na rzecz ochrony przyrody. Są one związane z próbą precyzyjnego rozgraniczenia między naturą a kulturą czy też tym, co naturalne, a tym, co sztuczne. Prelegent wskazał na istnienie szeregu paradoksów, które rodzi wskazany podział. Dodatkowo ukazał skutki zachodzących na gruncie teorii ochrony przyrody sprzeczności dla realizacji postulatów ochrony przyrody. Latawiec omówił m.in. problemy, dotyczące określenia kryteriów ochrony przyrody oraz próby ochrony jednych gatunków kosztem osobników innych gatunków. Owe problemy zostały ukazane jako wynikające z ogólnej trudności, tkwiącej w próbie ochrony przyrody, podlegającej ciągłym zmianom. Wskazane zostały dylematy praktyczne, wynikające z przedstawionych paradoksów. Uświadomienie sobie problemów dla ochrony przyrody ma, zdaniem Latawca, doprowadzić do budowy większej świadomości ekologicznej, dzięki której podejmowanie decyzji, dotyczących środowiska, będzie skuteczniejsze i bardziej odpowiedzialne.

Trzecia sesja została poświęcona tematyce, związanej z teorią ewolucji i interpretacją danych naukowych. Głos zabrali: dr hab. Piotr Bylica (Uniwersytet Zielonogórski), *Teoria ewolucji a mit Ewolucji*; dr Anna Dutkowska (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), *Czy ciekawość u zwierząt pozaludzkich jest emocją epistemiczną?*; dr Piotr Sękowski (Uniwersytet Medyczny w Łodzi), *Gdzie naprawdę*

jest konflikt? Uwagi po lekturze książki Alvina Plantingi. Prowadzącą sesję była prof. dr hab. Anna Lemańska.

Wystąpienie Piotra Bylicy dotyczyło metodologicznych, filozoficznych i teoretyczno-literackich aspektów idei ewolucji (kosmicznej i biologicznej). W szczególności poruszone zostały zagadnienia teorii naukowej, koncepcje mitu oraz problematyka roli rozumu i wyobraźni w poznawaniu sfery przyrodniczej. Na tle przedstawionych w ramach wystąpienia analiz podjęta została próba nakreślenia zależności między naukową teorią ewolucji biologicznej a ideą ewolucji, noszącą formalne znamiona mitu. Podczas swojego referatu Bylica omawiał rolę wyobrażeń i narracji powstałych wokół danych obserwacyjnych w kluczowych przemianach intelektualnych, na przykład w kontekście zmiany modelu geocentrycznego na heliocentryczny w kosmologii, początku mechanicyzmu w antropologii – myślenia o ludzkim ciele w kategorii maszyny czy zaakceptowania teorii ewolucji. Autor referatu zwrócił uwagę na to, że o ważnych przemianach intelektualnych nie decyduje jedynie pojawienie się nowych faktów, lecz należy dostrzec istotną rolę wyobrażeń, tez filozoficznych czy wreszcie elementu mitologicznego. Koncepcje i przemyślenia, z których czerpał prelegent, zostały wyrażone w pracach postaci takich jak: C.S. Lewis, G.K. Chesterton, M. Eliade czy P. van Inwagen. Podczas dyskusji po wystąpieniu podniesiono m.in. kwestię, na ile nowożytny przemiany w filozofii przyrody spowodowane były samą zmianą w obrębie wyobraźni i koncepcji filozoficznych, a na ile klęską dotychczasowych koncepcji, na przykład teorii geocentrycznej czy arystotelesowskiej idei samoródtwa, w obliczu nowych obserwacji i badań empirycznych.

Anna Dutkowska omówiła badania, dotyczące ciekawości u zwierząt pozaludzkich i jej statusu jako emocji epistemicznej. Do klasy emocji epistemicznych należą: zdziwienie lub zaskoczenie, ciekawość, zainteresowanie, niepewność, dezorientacja, zdumienie, poczucie poprawności, a nawet nadzieja czy lęk, w sytuacjach, gdy współtworzą nastawienia sędzeniowe. Niektórzy autorzy w swoich studiach

nad emocjami epistemicznymi wyróżniają klasę uczuć epistemicznych, włączając do niej uczucie, że się coś wie, uczucie zwątpienia, pewności, znajomości, zapominania i uczucie, że „ma się coś na końcu języka”. W badaniach eksperymentalnych, dotyczących emocji epistemicznych, brak jest perspektywy porównawczej z innymi gatunkami. Na pierwszy rzut oka sytuacja ta nie budzi kontrowersji, gdyż kategoria emocji epistemicznych została w taki sposób zdefiniowana, że wydaje się przysługiwać jedynie ludziom. Niespójności pojawiają się, gdy podda się analizie międzygatunkowe badania porównawcze. Prymatolodzy czy etolodzy poznawczy, zajmujący się zachowaniami innych gatunków, wskazują w swoich badaniach na szereg zachowań zwierząt, świadczących o posiadaniu przez nie szerokiego wachlarza emocji, w tym takich, które wyróżnia się w katalogu emocji epistemicznych (mimo, że sami badacze zachowań zwierząt nie posługują się tym terminem). Podejmują oni badania o zdziwieniu, ciekawości czy niepewności u zwierząt. Prelegentka omówiła badania nad ciekawością jako niejęzykową emocją epistemiczną w kontekście szerszego problemu teoretycznego, dotyczącego sformułowania koncepcji emocji epistemicznych, którego pierwszy etap obejmuje opracowanie katalogu tychże u istot niejęzykowych ze szczegółową analizą współczesnych badań, związanych z emocjami epistemicznymi oraz krytyczną analizą przygotowanego katalogu emocji epistemicznych pod kątem ich natury, treści i funkcji. W dyskusji poruszono m.in. kwestię powtarzalności eksperymentów nad emocjami epistemicznymi oraz problem przypisywania „myślenia” prostym organizmom żywym.

Piotr Sękowski odwołał się do książki *Gdzie naprawdę jest konflikt. Nauka, religia i naturalizm* Alvina Plantingi (2023). Autor uzasadnia w niej tezę, że „zachodzi powierzchowny konflikt, ale zarazem głęboka zgodność pomiędzy nauką a religią teistyczną, oraz istnieje powierzchowna zgodność, ale głęboki konflikt pomiędzy nauką a naturalizmem” (Plantinga, 2023, 7). Wobec takiej tezy pojawia się pytanie: co dalej? Czy tezę tę można ekstrapolować na konkretną

postać teizmu – katolicyzm? Autor referatu uzasadniał, że choć teza Plantingi brzmi obiecująco i harmonizuje z opiniami wielu katolickich uczonych oraz hierarchów Kościoła, może, przy próbie aplikacji do katolicyzmu, stwarzać pewne trudności. Prelegent jako zasadnicze wyróżnił dwa problemy: kłopoty z klasyczną metafizyką, powszechnie przyjmowaną przez teologię katolicką i odrzucaną przez współczesną naukę, oraz kłopoty z prawem naturalnym, które, wobec współczesnej wiedzy biologicznej i kognitywistycznej, nie wydaje się stanowić dobrej przesłanki dla katolickiej etyki seksualnej, o ile w ogóle sama koncepcja prawa naturalnego jest w kontekście naukowego obrazu świata do utrzymania. W toku analizy prelegent starał się ukazać, że choć między nauką a teizmem być może istotnie nie ma konfliktu, to dla teizmu w wersji katolickiej wiedza, dostarczana przez nauki biologiczne, stanowi poważne wyzwanie intelektualne.

Po trzeciej sesji odbyła się debata naukowa między prof. dr. hab. Wojciechem Sady (Uniwersytet Śląski w Katowicach) a dr. hab. Krzysztofem Kilianem (Uniwersytet Zielonogórski) na temat *Teoria ewolucji a teoria inteligentnego projektu. Spór o przekraczanie granic nauki*, którą poprowadził dr hab. Piotr Bylica. W ramach debaty obaj prelegenci zaprezentowali swoje stanowiska na tytułowy temat, a następnie przeprowadzili dyskusję między sobą oraz odpowiadali na pytania publiczności. Wojciech Sady stwierdził, że: „Nie sposób dziś zrezygnować z teorii ewolucji jako zasadniczej części twardego rdzenia programów badawczych współczesnej biologii”, wskazując przy tym, że jest ona zakładana przez współczesne teorie naukowe z zakresu nauk przyrodniczych, które odniosły niezwykle praktyczny sukces. Dla teorii ewolucji nie ma alternatywy, ponieważ pełni ona funkcję intelektualnego spoiwa w kontekście wyjaśnień, które do tego sukcesu się przyczyniły. Sady polemizował również z podtrzymywaną przez niektórych zwolenników teorii inteligentnego projektu tezą, głoszącą jakoby człowiek był z natury przystosowany do myślenia naukowego, wskazując m.in. na to, jak rzadko w historii

ludzkości podejmowane były przedsięwzięcia, które dzisiaj sklasyfikowalibyśmy jako naukowe. Z kolei Krzysztof Kilian był zdania, że „Granice, o jakich mowa w tym sporze [granice nauki], zostały już dawno przekroczone” oraz, powołując się na przykłady z innych nauk, takich jak archeologia, zadał pytanie, jakie racje stoją za wykluczeniem przyczyn sztucznych w naukach biologicznych, a tym samym za apriorycznym wykluczeniem teorii inteligentnego projektu. Wskazał również na problematyczność przyjmowanego w naukach przyrodniczych założenia na temat naturalizmu metodologicznego oraz na fakt, że we współczesnych badaniach przyrodniczych teoria inteligentnego projektu, jako alternatywa dla teorii ewolucji, nie doczekała się, z przyczyn światopoglądowych, rzetelnej, krytycznej ewaluacji.

Czwarta sesja poświęcona została filozoficznym zagadnieniom związanym z czasem oraz statusem i metodologią nauki: dr hab. Jan Czerniawski (Uniwersytet Jagielloński), *Czas absolutny a upływ czasu*; dr Jarosław Janowski (Akademia Pedagogiki Specjalnej), *Czy czas może być tworem bezwymiarowym? Filozoficzne rozważania o hipotezie czasu dyskretnego*; Milena Żydek (Uniwersytet Warszawski), *Argument podstawowy na rzecz realizmu naukowego i jego fiasko – czy jesteśmy skazani na instrumentalizm?*; dr hab. Sławomir Leciejewski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), *Ewolucja filozofii eksperymentu (od analogowej ekstrapolacji do cyfrowego Big Data)*. Sesję poprowadziła prof. dr hab. Anna Latawiec.

Przedmiotem wystąpienia Jana Czerniawskiego była analiza pojęcia czasu absolutnego, zgodna z jego określeniem, przedstawionym w dziele Izaaka Newtona *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* i deklaracjami Samuela Clarke’a w sporze z Gottfriedem W. Leibnizem. Taką nadinterpretacją jest traktowanie czasu absolutnego jako aktualnego bytu, który istniałby nawet wtedy, gdyby nie istniało nic „w” czasie. Nie należy też pytania o istotę czasu absolutnego mylić z pytaniem o sens, w jakim rozumie się absolutność czasu w mechanice newtonowskiej. Okazuje się, że w rzeczywistości obie strony

sporu przyjmowały atrybutywne rozumienie czasu. Rozumienie to jest analogiczne do rozumienia przestrzeni jako własności świata, więc różnicę między koncepcją czasu absolutnego a relacyjną koncepcją czasu pozwala uchwycić refleksja nad analogiczną różnicą między konkurencyjnymi koncepcjami przestrzeni. W świetle jednego z argumentów Clarke'a określenia przestrzeni jako „porządku współistnienia” nie można rozumieć dosłownie, lecz trzeba je zinterpretować rozszerzająco jako pewną relacyjną strukturę świata. Analogicznie, określenie czasu jako „porządku następstwa” należy zinterpretować jako relacyjną strukturę historii świata. Pozwala to zinterpretować czas absolutny jako strukturę historii świata, jednak nie czysto relacyjną, lecz obejmującą też własności absolutne, podobnie jak przestrzeń absolutna zawiera absolutne lokalizacje przestrzenne. Według Czerniawskiego mają one znaczenie o tyle, że w świetle znanego argumentu Johna McTaggarta bez takich elementów koncepcja czasu nie może zdać sprawy z fenomenu upływu czasu. Prelegent wykazywał, że relacyjna koncepcja czasu jest niekompletna, co rozstrzyga na rzecz koncepcji czasu absolutnego. Jej minimalnym uzupełnieniem jest wzbogacenie jej w absolutną terażniejszość, co pozwala zdefiniować pozostałe absolutne własności czasowe, składające się na A-następstwo, o którym pisze McTaggart (następstwo przeszłości, terażniejszości i przyszłości *vis-à-vis* B-serie czasowe, określające jedynie relację wcześniejszości).

Jarosław Janowski poruszył w swoim wystąpieniu kwestię wymiarowości czasu, nawiązując do swojego referatu z 16. Warsztatów Filozofii Przyrody (2023). Poprzednio omówił problematykę wielowymiarowości czasu, a obecnie zwrócił się ku 0-wymiarowości czasu. Wystąpienie przybliżyło możliwe płaszczyzny badań nad czasem: ontologiczną, epistemologiczno-metodologiczną oraz fenomenologiczno-egzystencjalną. W ramach perspektywy ontologicznej Janowski przedstawił teorię 0-wymiarowości czasu, rozwijaną w obrębie niektórych ujęć fizyki mikroświata. Omawiana teoria zasadza się na geometryzacji czasu, czyli przypisaniu czasowi

struktury topologicznej, analogicznej do przestrzeni. O czasie, który jest tworem 0-wymiarowym, mówi się też, że jest to tzw. czas dyskretny, składający się z atomów i obszarów nieciągłości. Prelegent zaproponował hipotezę czasu dyskretnego jako sposób na scalenie wyżej wymienionych płaszczyzn badań nad czasem, a zatem posiadającą implikacje filozoficzne. Zasygnalizował problem związany z możliwością oddania warstwy fenomenologiczno-egzystencjalnej przy zaakceptowaniu geometryzacji czasu. Podczas dyskusji pojawiły się głosy przeciwne ujęciu hipotezy 0-wymiarowości czasu jako ontologicznej i możliwości opisanego dzięki niemu A-serii czasowych, odpowiadających ludzkiemu doświadczeniu czasu. Zauważono także, że odpowiedzią na problemy z czasem 1-wymiarowym mogłaby być hipoteza 1,5-wymiarowości czasu.

Milena Żydek przybliżyła obecną w filozofii nauki debatę na temat prawdziwości teorii naukowych, a co za tym idzie, istnienia bytów, które nauka postuluje. Spór toczy się między realistami a instrumentalistami. Pierwsi przekonani są o istnieniu zarówno obserwowalnych, jak i nieobserwowalnych obiektów, pojawiających się w teoriach naukowych, natomiast instrumentalisci dystansują się od orzekania o prawdziwości teorii i zwracają uwagę na ich pragmatyczne aspekty. Na rzecz obu stanowisk pojawiają się różne argumenty, najbardziej znanymi są jednak tzw. argument z braku cudów (*the no-miracle argument*) oraz pesymistyczna metaindukcja. Według argumentu z braku cudów tylko realizm potrafi wyjaśnić sukces obserwacyjny i predykcyjny teorii naukowych. W kontrze instrumentalisci odwołują się do metaindukcji, zgodnie z którą uznawane dawniej za prawdziwe teorie naukowe zostały obalone przez inne, brakuje więc podstaw do przypisania prawdziwości teraźniejszym teoriom. Michael Devitt wskazuje na niedostatki argumentu z braku cudów i podaje argument „podstawowy” (*basic argument*), którego główną zaletą ma być operowanie na poziomie nauki, a nie na metapoziomie spekulacji filozoficznej. Według Devitta realizm po prostu najlepiej wyjaśnia prawdziwość teorii, a zatem także obserwacje naukowe.

Prelegentka podniosła wątpliwość, czy wskazany argument faktycznie wykazuje wyższość wobec wielokrotnie krytykowanego argumentu z braku cudów. W swoim wystąpieniu starała się pokazać, że operowanie na poziomie nauki, jak określa to Devitt, nie pozwala na osiągnięcie pożądaných wniosków. W szczególności nie pozwala na stwierdzenie prawdziwości teorii, wikłając się w pragmatyczne zalecenia, dotyczące zaangażowania ontologicznego, zaproponowane przez Willarda Van Ormana Quine'a. Dopiero na ich podstawie realizm faktycznie mógłby wyjaśniać obserwacje naukowe. Podczas dyskusji uczestnicy odnieśli się do postawionego w referacie pytania, czy realizm naukowy jest potrzebny, czy raczej zbywalny na rzecz instrumentalizmu.

Sławomir Leciejewski przedstawił ewolucję filozofii eksperymentu. Prelegent przypomniał podstawowe ustalenia klasycznej filozofii eksperymentu (m.in. eksperymentalizmu Szkoły Poznańskiej oraz nowego eksperymentalizmu Hackinga, Franklina i Galisona) oraz omówił filozofię eksperymentu wspomaganego cyfrowo, przedstawiając problemy i perspektywy tego typu filozofii nauki. Autor wystąpienia stwierdził, że problemem dotychczasowej filozofii eksperymentu jest koncentrowanie się tylko i wyłącznie na analizach, dotyczących obliczeń naukowych, które są niemożliwe do przeprowadzenia bez użycia technologii cyfrowych. Perspektywy tego typu badań wyznaczają nieprzebadane dotychczas zagadnienia, odnoszące się do tego, że sterowanie współczesnymi eksperymentami jest niemożliwe bez użycia technologii cyfrowych, oraz że zapis i archiwizacja danych eksperymentalnych są niemożliwe bez użycia technologii cyfrowych. Główną część referatu stanowiło wyróżnienie oraz omówienie czterech etapów ewolucji filozofii eksperymentu: etapu ekstrapolacyjnego, etapu analitycznego, etapu cyfrowego oraz etapu Big Data. Do ich wyróżnienia prelegentowi posłużyły następujące kryteria: ilość danych empirycznych zgromadzonych w danej fazie eksperymentu oraz metody obróbki danych empirycznych. Na zakończenie Leciejewski podał paradygmatyczne

przykłady eksperymentów, realizowanych w danym etapie rozwoju badań empirycznych.

W ramach piątej sesji wygłoszono trzy referaty na temat propozycji filozoficznych, odwołujących się do nauk przyrodniczych: prof. dr hab. Zenon Roskal (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), *O recepcji książki księdza Władysława Michała Dębickiego pt. „Nieśmiertelność człowieka jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa”*; dr hab. Zbigniew Wróblewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), *Antropologia potoczna jako elaboracja ontologii intuicyjnej*; dr Tomasz Perz (Akademia Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie), *Samorealizacja człowieka w perspektywie trans- i posthumanizmu*. Sekcję tę poprowadził dr hab. Dariusz Dąbek (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II).

Zenon Roskal w swoim wystąpieniu opowiedział o historii recepcji prac ks. Władysława Michała Dębickiego (1853-1911). Stwierdził, że jest on w polskim filozoficzno-teologicznym *milieu* filozofem przemilczanym. Zdumienie może budzić fakt, że jest on także pomijany przez historyków polskiej filozofii. W ciągu 113 lat, jakie minęły od jego śmierci, nie ukazała się ani jedna praca, poświęcona wyłącznie jego poglądom filozoficznym. Prelegent zauważył, że postać Dębickiego pojawia się wyłącznie na marginesie innych zagadnień. W takich uwagach formułowane są jednak bardzo radykalne oceny. O dokonaniach Dębickiego na polu filozofii można dowiedzieć się głównie z haseł w słownikach i encyklopediach. Autorzy tych haseł, jak zauważył prelegent, tylko odnotowują tego autora, ale nie podejmują trudu zmierzenia się z dziedzictwem jego filozofii. Warto zauważyć, że praca Dębickiego pt. *Nieśmiertelność człowieka jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa* (Dębicki, 1889) miała tylko w ciągu ośmiu lat (1883-1891) aż pięć wydań, lecz dzisiaj jest zupełnie zapomniana. Roskal zauważył, że dzieje się tak pomimo faktu, że inne prace Dębickiego są wznawiane. Bezpośrednio po wydaniu tej książki odbyła się bardzo burzliwa dyskusja na temat zaproponowanego przez Dębickiego dowodu nieśmiertelności duszy. Współcześnie

dowód ten jest jednak zupełnie pomijany przez zwolenników tezy o nieśmiertelności duszy. W swoim wystąpieniu prelegent zasygnalizował odpowiedź na pytanie o przyczyny tego stanu rzeczy.

Zbigniew Wróblewski wprowadził pojęcie antropologii potocznej (*folk anthropology*). Jest ono konceptualizowane jako forma myślenia zdroworozsądkowego, która umożliwia utrzymanie zrozumiałego i wyjaśnialnego pojmowania własnej natury w wymiarze ontologicznym. Wykorzystuje przekonania potoczne w różnych kontekstach społecznych, na przykład w dyskusjach na tematy etyczne. Na podstawie postaw, prezentowanych w owych dyskusjach, możliwe staje się wydobycie przekonań ontologicznych, dotyczących natury człowieka – ilości substancji (umysł, dusza, ciało), kształtujących człowieka oraz relacji między nimi. Obiecujące dla możliwości przeprowadzania badań we wskazanym obszarze jest podejmowanie problematyki wiedzy potocznej przez fizykę i biologię. Podczas referatu zostały przedstawione wyniki badań, wspierające tezę, że antropologia potoczna pełni funkcje epistemiczne, dostarczając ram pojęciowych i eksplanacyjnych bycia człowiekiem oraz funkcje regulacyjne, wpływając na przekonania, formułowane w ramach psychologii potocznej, oceny moralne oraz praktyki religijne. Dodatkowo prelegent postawił tezę o naturalności przyjęcia dualizmu (dusza-ciało) w antropologii potocznej i korzystania z ramy, którą wprowadza dualizm, w formułowaniu innych przekonań potocznych. W związku z tą obserwacją Wróblewski podniósł problem istnienia uniwersalnego wyposażenia poznawczego, które stanowiłoby jednolitą bazę intuicyjną dla antropologii potocznej. W dyskusji postawiono pytanie o czynniki, decydujące o zmianie fundamentalnych przekonań potocznych, i o metody badań owych przekonań. Zauważono również, że dualizm może pojawiać się w wynikach badań nie tyle jako ich wynik, ale raczej jako trudne do zniwelowania założenie.

Tomasz Perz stwierdził, że rozwój ewolucyjny *Homo sapiens* ukazuje jego wyjątkowość na tle innych gatunków zwierzęcych. Przejawem psychicznej osobliwości człowieka jest umiejętność wytwarzania



Fot. 1. Uczestnicy 17. Warsztatów Filozofii Przyrody (Kraków, 14.06.2024 r.)

licznych narzędzi, pomagających osiągnąć wartości witalne i duchowe. Należąca do nich samorealizacja jest związana z rozwojem i realizacją potencjalnych możliwości danej osoby. Rozwój technologiczny daje impuls do układania nowych scenariuszy rozwoju gatunku *Homo sapiens*. Prelegent zauważył, że antropologia przyszłości, związana z wizją postczłowieka i transczłowieka, rodzi nowe pytania natury filozoficznej. Przede wszystkim należy zdać sobie sprawę z problemów, poruszonych przez Francisca Fukuyamę: zamieszania pojęciowego, związanego z kategorią człowieka przyszłości; groźby utraty człowieczeństwa, prowadzącej do ucieczki w praktyki religijne i koncepcję natury czy prawa naturalnego. Na gruncie polskim owocne okazały się badania Andrzeja Grzegorzcyka nad osobliwością gatunkową człowieka w modelu humanistyczno-fenomenologicznym. Punktem wyjścia było dla niego uzgodnienie wspólnych doświadczeń, stanowiące początek komunikacji, które uzupełniło model przyrodniczy. Grzegorzcyk za problem podstawowy człowieka przyszłości uważa bowiem dehumanizację kontaktów międzyludzkich.



Wypracowany model czerpie z psychologii pozytywnej, z kategorii samorealizacji, ułatwiającej przetrwanie wartości witalnych i duchowych. Przedstawiony referat był próbą skonfrontowania filozoficznego modelu samorealizacji człowieka z niektórymi założeniami transhumanizmu i posthumanizmu i wykazania jego użyteczności w odpowiedzi na pytania, wyłaniające się ze współczesnych wizji rozwoju człowieka.

Na szóstą sesję, która była sesją konkursową-posterową, składały się dwa wystąpienia: Jakub Płoski (Uniwersytet kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *Nowożytna filozofia przyrody. Rewolucja czy ewolucja?*; Milena Źydek (Uniwersytet Warszawski), *Przyroda – odkrywana, przekształcana, zniekształcana*. Autorzy wystąpienia zaprezentowali i omówili swoje postery, które otrzymały nagrody w konkursie zorganizowanym w związku z Warsztatami, adresowanym do studentów i doktorantów filozofii.

Jakub Płoski skoncentrował się na problemie narracji, narosłych wokół pojęcia „rewolucji naukowej”. Mimo że sztandarowe postaci owej rewolucji, takie jak np. Bacon, Kartezjusz czy Boyle, tworzyły

w XVII wieku, to niektórzy komentatorzy zauważają, iż sam termin wyłonił się później w specyficznym, oświeceniowym klimacie intelektualnym, a jego sens mógł być obcy naczelnym postaciom owej rewolucji, a nawet, co zauważył Hendrik Floris Cohen, w XVII wieku sam termin „rewolucja” nie miał współczesnego znaczenia. Pisząc o tego typu narracjach narosłych wokół Newtona, Betty Dobbs używa nawet bardzo radykalnych stwierdzeń, takich jak to, że w oświeceniu Newton został na nowo wymyślony i że Rewolucja Naukowa, rozumiana wraz ze specyficznym pojęciowym bagażem, wyłaniającym się z epoki świateł, była oczywistą negacją celów, jakie sam Newton stawiał przed filozofią. Niektórzy komentatorzy – tacy, jak Richard S. Westfall – podkreślają, że nawet jeżeli niektóre narracje postaci oświecenia na temat głównych bohaterów Rewolucji Naukowej nie są adekwatne, zwłaszcza w kwestiach światopoglądowo-aksjologicznych, to jednak w XVII wieku dokonały się w filozofii przyrody zmiany, które można uznać za rewolucyjne, a nawet postaci, takie jak Bacon, Kartezjusz czy Galileusz, miały świadomość niektórych z nich. Płoski zwrócił uwagę na to, że mimo, iż niektóre cechy dystynktywne nowożytnej filozofii przyrody (na przykład jej kolektywny wymiar, realizowany w grupach badaczy czy towarzystwach naukowych, uznanie eksperymentów jako drogi uzyskiwania wiedzy o przyrodzie, szczególne skupienie się na zagadnieniach związanych z optyką i instrumentarium naukowym czy stawianie nauce celów utylitarnych) były realizowane już wcześniej u Rogera Bacona, filozofów arabskich czy u przednowożytnych alchemików, to sam fakt postrzegania ich przedsięwzięć jako tak odmiennych i niezrozumianych na tle epoki, przewrotnie potwierdza tezę o intelektualnej rewolucji.

Podczas swojego wystąpienia Milena Żydek przedstawiła różne podejścia do obiektywności badań naukowych, grupując je w trzy główne stanowiska. Zwolennicy pierwszego z nich, nauki jako odkrywania faktów, uznają, że nauka ma dostęp do świata takiego, jakim on naprawdę jest, a naukowcy są w stanie wykorzystać te fakty do opisu



Fot. 2. Debata filozoficzna *Teoria ewolucji a teoria inteligentnego projektu. Spór o przekraczanie granic nauki* (Kraków, 14.06.2024 r.)

naukowego. Przeciwno takiemu pogładowi występują filozofowie, którzy uważają, że możliwość dokonania obserwacji zasada się na wykorzystaniu pewnej teorii, przekształcającej fakty w dane obserwacyjne. O krok dalej idą krytycy nauki i filozofii nauki, wskazując na zniekształcający charakter modeli naukowych i samego pojęcia obiektywności. Stanowiska krytyczne względem możliwości dotarcia nauki do faktów zwracają uwagę na ważne problemy, dotyczące samej nauki – niektóre z nich są eliminowalne, inne nie. Progres nauki jako ludzkiej działalności zależy od tego, czy naukowcy będą zdawać sobie sprawę z ograniczeń, jakim podlegają. Prelegentka starała się pokazać, że owe ograniczenia nie świadczą o fiasku podejścia realistycznego w filozofii nauki, mimo faktu, że pogląd o możliwości bezpośredniego dostępu do prawdziwej natury świata wydaje się być na dobre obalonym. Żydek przywołała poglądy, zgodnie z którymi każda obserwacja jest zależna od wyuczonych struktur językowych i teoretycznych, choćby tych najprostszych. Obserwacja naukowa dodatkowo zapośredniczona skomplikowaną aparaturą badawczą nie może pozwolić na opis świata samego w sobie. Według prelegentki to, czy tworzone przez naukę teorie i modele będą coraz lepsze, zależy

od zdania sobie sprawy, jak bardzo zniekształcający wpływ na naukę mogą mieć nieodpowiednio skonstruowane modele i ograniczenia społeczne czy kulturowe. Należy wziąć pod uwagę mnogość decyzji, zapadających w nauce, nie muszą one bowiem odbierać nauce aspiracji do budowania twierdzeń o świecie rzeczywistym. Prelegentka przekonywała, że rozwój oraz zastosowanie teorii wyboru i metodologii nauki w aspekcie tworzenia modeli może sprawić, że decyzje naukowe same będą oparte na nauce, a odpowiednio wybrany kanon racjonalności i uwzględnienie marginalizowanych wcześniej przypadków zapewni zbliżenie się teorii do rzeczywistości.

Pod koniec tej części warsztatów dr Grzegorz Malec (Fundacja En Arche) zaprezentował dwie serie wydawnicze: *Inteligentny Projekt* oraz *Perspektywy Nauki*. Na zakończenie odbyła się prezentacja działalności naukowej, organizacyjnej i planów wydawniczych przez poszczególne ośrodki naukowe, w których podejmowana jest tematyka filozofii przyrody. Podczas ostatniej części Warsztatów A. Świeżyński przypomniał sylwetkę śp. ks. dr. hab. Janusza Mączki – jednego z organizatorów minionych spotkań Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Następnie członkowie Sekcji podzielili się swoimi wspomnieniami o nim.

BIBLIOGRAFIA

- Darwin, C. (1980). *Essay on Theology and Natural Selection*. W: P.H. Barrett, H.E. Gruber (red.), *Metaphysics, Materialism and the Evolution of Mind. The Early Writings of Charles Darwin (154-162)*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Dębicki, W.M. (1889). *Nieśmiertelność człowieka jako postulat filozoficzny przyrodzności*. W. Gregorowicz. [wydanie 3].
- Maienschein, J., MacCord, K. (2022). *What Is Regeneration?*. University of Chicago Press.
- Newton, I. (2014a). *De Gravitatione* [date unknown]. W I. Newton, *Philosophical Writings (26-58)*. Cambridge University Press. DOI <https://doi.org/10.1017/CBO9781107326347.006>.

- Newton, I. (2014b). *Queries to the Opticks* [1721]. W I. Newton, *Philosophical Writings* (169-188). Cambridge University Press. DOI <https://doi.org/10.1017/CBO9781107326347.013>.
- Olbers, H.W. (1823). Ueber die Durchsichtigkeit des Weltraums. *Astronomisches Jahrbuch für 1826*, 110-121.
- Paley, W. (1850). *Paley's Natural Theology and Horae Pauline*. American Tract Society, New York.
- Plantinga, A. (2023). *Gdzie naprawdę jest konflikt? Nauka, religia i naturalizm*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

REPORT ON THE 17TH WORKSHOP IN THE PHILOSOPHY OF NATURE, SECTION FOR THE PHILOSOPHY OF NATURE AND NATURAL SCIENCES OF THE POLISH PHILOSOPHICAL SOCIETY, KRAKÓW, JUNE 13-16, 2024

Abstract. On June 13-16th, 2024, the 17th Natural Philosophy Workshop was held at the Hampton by Hilton hotel in Kraków. Together with the permanent organizer, the Section of the Philosophy of Nature and Natural Sciences of the Polish Philosophical Society, this year's edition of the workshop was co-organized by the En Arche Foundation. The event program included lectures, a scientific debate and a graduate student poster competition. The workshop participants included representatives of scientific centers engaged in the philosophy of nature and natural sciences from Kraków, Lublin, Łódź, Poznań, Szczecin, Toruń, Warsaw, Zielona Góra and Akron (USA).

Keywords: Workshops of Natural Philosophy; philosophy of nature; philosophy of natural science; Section of the Philosophy of Nature and Natural Sciences of the Polish Philosophical Society

JAKUB PŁOSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-0074-2683>

j.ploski99@gmail.com

MILENA ŻYDEK

Uniwersytet Warszawski

(University of Warsaw, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0009-0007-8577-8071>

m.zydek2@student.uw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2024.60.S.04



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

Zgłoszono: 16/07/2024. Zrecenzowano: 5/11/2024. Zaakceptowano do publikacji: 16/12/2024.

RECENZENCI SPCH – TOM 60 (2024), NUMERY 1-2

SPCH REVIEWERS – VOLUME 60 (2024), ISSUES 1-2

- Artur Andrzejuk, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Krzysztof Arbiszewski, *Uniwersytet Mikołaj Kopernika w Toruniu (Nicolaus Copernicus University in Toruń)*
- Maja Białek, *Uniwersytet w Białymstoku (University of Białystok)*
- Tomasz Bigaj, *Uniwersytet Warszawski (University of Warsaw)*
- Radoslava Brhliková, *Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre (Constantine the Philosopher University in Nitra)*
- Jagna Brudzińska, *Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii (Polish Academy of Science, Institute of Philosophy and Sociology)*
- Janina Buczkowska, *profesor emerytowany (professor emeritus)*
- Piotr Bylica, *Uniwersytet Zielonogórski (University of Zielona Góra)*
- Adam Cebula, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Jan Czerniawski, *Uniwersytet Jagielloński w Krakowie (Jagiellonian University in Kraków)*
- Andrzej Dąbrowski, *Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (University of the National Education Commission, Krakow)*
- Piotr Duchliński, *Uniwersytet Ignatianum w Krakowie (Ignatianum University in Cracow)*
- Dominika Dzwonkowska, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Ludwik Frey, *profesor emerytowany (professor emeritus)*
- Marcin Gorazda, *Uniwersytet Jagielloński w Krakowie (Jagiellonian University in Kraków)*
- Wojciech Grygiel, *Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (The Pontifical University of John Paul II in Krakow)*
- Piotr Gutowski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Mateusz Hohol, *Uniwersytet Jagielloński w Krakowie (Jagiellonian University in Kraków)*
- Miłosz Hołda, *Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (The Pontifical University of John Paul II in Krakow)*
- John Huss, *The University of Akron*

- Jarek Jarocki, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Anna Kawalec, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Agnieszka Kijewska, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Ryszard Kleszcz, *Uniwersytet Łódzki (University of Lodz)*
- Jan Kłos, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Andrzej Kobylański, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Aleksandra Kołtun, *Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (University of Maria Curie-Skłodowska in Lublin)*
- Jan Krokos, *profesor emerytowany (professor emeritus)*
- Jarosław Kucharski, *Uniwersytet Ignatianum w Krakowie (Ignatianum University in Cracow)*
- Sławomir Leciejewski, *Uniwersytet im. Adam Mickiewicza w Poznaniu (Adam Mickiewicz University, Poznań)*
- Anna Lemańska, *profesor emerytowany (professor emeritus)*
- Piotr Łaciak, *Uniwersytet Śląski w Katowicach (University of Silesia in Katowice)*
- Dariusz Łukasiewicz, *Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy (Kazimierz Wielki University)*
- Damir Mladić, *Libertas međunarodno sveučilište, Zagreb (Libertas International University, Zagreb)*
- Ryszard Moń, *Akademia Katolicka w Warszawie, Collegium Joanneum (The Catholic Academy in Warsaw, Collegium Joanneum)*
- Piotr Moskal, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Marcin Moskalewicz, *Universität Heidelberg (Heidelberg University) – Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (University of Maria Curie-Skłodowska in Lublin)*
- Anna Mravcová, *Slovenská poľnohospodárska univerzita v Nitre (Slovak University of Agriculture in Nitra)*
- Kazimierz Mrówka, *Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (University of the National Education Commission, Krakow)*
- Tadeusz Pabjan, *Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (The Pontifical University of John Paul II in Krakow)*
- Artur Pacewicz, *Uniwersytet Wrocławski (University of Wrocław)*
- Robert Piłat, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*

- Magdalena Płotka, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Witold Płotka, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Robert Poczobut, *Uniwersytet w Białymstoku (University of Białystok)*
- Petar Popović, *Sveučilište u Zagrebu (University of Zagreb)*
- Marek Porwolik, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Monika Rogowska-Stangret, *Uniwersytet w Białymstoku (University of Białystok)*
- Karolina Rozmarynowska, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Zuzanna Rucińska, *Universiteit Antwerpen (University of Antwerp)*
- Adriana Schetz, *Uniwersytet Szczeciński (University of Szczecin)*
- Marek Słomka, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Radosław Sojak, *Uniwersytet Mikołaj Kopernika w Toruniu (Nicolaus Copernicus University in Toruń)*
- Richard St'ahel, *Slovenská Akadémia Vied, Filozofický ústav (Slovak Academy of Sciences, Institute of Philosophy)*
- Paweł Stacewicz, *Politechnika Warszawska (Warsaw University of Technology)*
- Mateusz Stróżyński, *Uniwersytet im Adam Mickiewicza w Poznaniu (Adam Mickiewicz University, Poznań)*
- Marcin Trybulec, *Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (University of Maria Curie-Skłodowska in Lublin)*
- Wojciech Wciórka, *Uniwersytet Warszawski (University of Warsaw)*
- Konrad Werner, *Uniwersytet Warszawski (University of Warsaw)*
- Zbigniew Wróblewski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Marta Zareba, *Uniwersytet Warszawski (University of Warsaw)*
- Tomasz Zarebski, *Uniwersytet Dolnośląski DSW we Wrocławiu (DSW University of Lower Silesia)*
- Konrad Zdanowski, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Alicja Zemanek, *Uniwersytet Jagielloński w Krakowie (Jagiellonian University in Kraków)*
- Michał Zembrzusi, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Renata Ziemińska, *Uniwersytet Szczeciński (University of Szczecin)*