Studia Philosophiae Christianae

ROK LXII
2026 NR 1

PÓŁROCZNIK

UKSW

Warszawa 2026

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE
INSTYTUT FILOZOFII

Cardinal Stefan Wyszynski University in Warsaw
Institute of Philosophy

Copyright © Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2026

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

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

Członkowie honorowi / Honorary Members
Wojciech Bołoz, Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska, Ryszard Moń, Adam Świeżyński

Półrocznik recenzowany / Peer-reviewed Biannual
Wersja referencyjna / Original version

Redakcja / Editorial Board
Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Marek Porwolik
Zastępca redaktora / Deputy Editor: Kordula Świętorzecka
Sekretarz / Assistant Editor: Michał Wagner

Redaktorzy pomocniczy / Associate Editors
Maciej Bała, Mark Harris, Dean Komel, Michał Piekarski,
Magdalena Płotka, Mariusz Tabaczek, Andrzej Waleszczyński

Redaktorzy tomu / Volume Editors
Maciej Bała, Michał Piekarski, Magdalena Płotka, Marek Porwolik,
Kordula Świętorzecka, Andrzej Waleszczyński

Redaktorzy językowi / Language Editors
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



Waga egzemplarza – 310 g

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

BLAISE D. RINGOR
"Remember me when You Come into Your Kingdom": Sinning, Suffering, and Reconciling 7

JĘDRZEJ PIEKARA
Soviet Socialism as Political Religion or Unifying Theory? Exploring its Role in Totalitarian Politics and Social Cohesion 41

PAWEŁ LIPOWSKI
Klauzula sumienia dla osób wykonujących zawody medyczne – perspektywa etyczna i prawna 67

DOMINIKA DZWONKOWSKA
Cnoty środowiskowe w dyskursie ekofilozofii. Refleksje aretologiczne wokół monografii *Current Challenges of Environmental Philosophy* 95

JASON COSTANZO
Miracles without Violation: Systems and Constraints 111

MATEUSZ SABATOWSKI
Johna Vervaekego teoria realizacji istotności 137

RIDWAN ISHOLA MOGAJI, ADEWALE OLUWASEUN MOTADEGBE, PROGRESS ENIOLA EMMANUEL
A Demarcation between Spirituality and Religion: Reclaiming Indigenous Wisdom for Environmental Sustainability 177

POLEMIKI

ROBERT A. LARMER
The Legitimacy of Miracle: A Response to Marcin Walczak 205

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI
Dominika Dzwonkowska, *Virtue Ethics and the Environment* [*Etyka cnót i środowisko naturalne*], Routledge, Abingdon 2024, ss. 180 219

SŁAWOMIR LECIEJEWSKI
Sprawozdanie z *18. Warsztatów Filozofii Przyrody Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego*, Gniezno, 12-15.06.2025 r. 231

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

BLAISE D. RINGOR
„Remember me when You Come into Your Kingdom": Sinning, Suffering, and Reconciling 7

JĘDRZEJ PIEKARA
Soviet Socialism as Political Religion or Unifying Theory? Exploring its Role in Totalitarian Politics and Social Cohesion 41

PAWEŁ LIPOWSKI
Conscience Clause for Medical Professionals – an Ethical and Legal Perspective 67

DOMINIKA DZWONKOWSKA
Environmental Virtues in the Discourse of Ecophilosophy. Aretological Reflections on the Monograph *Current Challenges of Environmental Philosophy* 95

JASON COSTANZO
Miracles without Violation: Systems and Constraints 111

MATEUSZ SABATOWSKI
John Vervaeke's Relevance Realization Theory 137

RIDWAN ISHOLA MOGAJI, ADEWALE OLUWASEUN MOTADEGBE, PROGRESS ENIOLA EMMANUEL
A Demarcation between Spirituality and Religion: Reclaiming Indigenous Wisdom for Environmental Sustainability 177

POLEMICS

ROBERT A. LARMER
The Legitimacy of Miracle: A Response to Marcin Walczak 205

REVIEWS AND REPORTS

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI
Dominika Dzwonkowska, *Virtue Ethics and the Environment*, Routledge, Abingdon 2024, pp. 180 219

SŁAWOMIR LECIEJEWSKI
Report on the 18th Workshop in the Philosophy of Nature (Philosophy of Nature and Natural Sciences Section of the Polish Philosophical Society), Gniezno, June 12-15, 2025 231

Studia Philosophiae Christianae
UKSW
62(2026)1

BLAISE D. RINGOR

"REMEMBER ME WHEN YOU COME INTO YOUR KINGDOM": SINNING, SUFFERING, AND RECONCILING[1]

Abstract. This article investigates the philosophical and theological structure of reconciliation through a sustained engagement with the problems of sin, suffering, and punishment. Situated at the border of classical metaphysics and Christian theology, it retrieves Augustinian and Thomistic accounts to show how reconciliation emerges not despite judgment, but through its transfiguration by mercy. Drawing from primary texts including Aquinas's *Summa Theologiae*, *Summa Contra Gentiles*, and *Expositio super Iob*, alongside Augustine's *Confessions*, *City of God*, and sermons, this work develops an ontological anthropology in which evil is understood as *privatio boni*, punishment as medicinal, and mercy as the perfection rather than the negation of justice. This paper moves through five interlocking reflections. The noble death of Socrates is examined as a typological precursor to Christian reconciliation, disclosing the limits of unaided reason before the mystery of guilt and grace. Aquinas's reading of Job is then retrieved to show how undeserved suffering, received in fidelity, functions as a purgative within a teleological moral order. The metaphysical self-destruction of evil as privation is analyzed to establish the irreducible redeemability of the human person. Because evil possesses no positive essence, the *imago Dei* in the soul remains capable of restoration through grace. Historical exemplars, including Alessandro Serenelli's conversion, Pope John Paul II's embrace of Mehmet Ali Ağca, and the Church's repentance in the Galileo affair, are then examined as concrete enactments of forgiveness as ontological reconstitution. Finally, Jacques Maritain's self-description as a „beggar of heaven" and „secret agent of the King of Kings" is read as a culminating figure of the reconciled life: hidden, cruciform, and ordered toward eschatological communion. This study concludes that reconciliation is a participation in the divine order rather than a moral gesture or a therapeutic release, an eschatological reality in which the soul is reordered to its end. Forgiveness emerges as the concrete visibility of truth, restoring being through love rather than abolishing guilt.

Keywords: reconciliation; Thomistic metaphysics; Augustinian anthropology; evil as privation; justice and mercy

1 An earlier version of this paper was presented at the 11th *Religion, Knowledge, and Society* Seminar, held in Bucovina, Romania, and organized by the Ovidius University of Constanta, Romania, on May 27, 2025.

1. Introduction: the final words of a thief. 2. Socrates and the forgiveness that surpasses philosophy. 3. Job and the bitterness of medicinal justice. 4. Evil as self-destroying and the self as redeemable. 5. Forgiveness and the power that refuses the sword. 6. Conclusion.

1. INTRODUCTION: THE FINAL WORDS OF A THIEF

There is a tragic precision in the refusal to forgive. When Achilles drags Hector's corpse around the walls of Troy, scorning all entreaties for clemency, he does so in the full lucidity of wrath, a wrath whose source lies in grief as much as pride. Hector had slain Patroclus; Achilles' vengeance thus finds its justification in the ancient code of honor, τιμή (*timē*), the measured dignity of the hero. But no measure governs what follows. For twelve days, the body lies desecrated, and only the tears of Priam, stooping to kiss the hands that slew his son, break the cycle. When the old man weeps and Achilles weeps with him, tragedy yields, briefly, to reconciliation.[2] What the Homeric epic anticipates in trembling, the Christian revelation accomplishes in full. The logic of mercy, unanticipated by the logic

2 Homer narrates Achilles' desecration of Hector's corpse as the culmination of a wrath (*mēnis*) that exceeds the bounds of heroic justice (Homer, 2020, *Iliad* XXIV, Butler trans.). His refusal to return the body violates the ritual structure of *timē* (honor) and disrupts the cosmic order, and the poem measures the offence by time: it is "the morning of the twelfth day" before Apollo rebukes the gods for leaving the body unrescued. The tragic arc is reversed only when Priam, invoking *xenia* (guest-friendship) and paternal grief, supplicates his son's killer: he "clasped his knees and kissed the dread murderous hands that had slain so many of his sons," and says of himself that he has "raised to my lips the hand of him who slew my son." What follows is not pardon but shared grief, "the two wept bitterly, Priam as he lay at Achilles' feet weeping for Hector, and Achilles now for his father and now for Patroclus." This moment initiates a proto-liturgical act of reconciliation, restoring balance by the silent dignity of the suffering endured. It is worth noticing what the poem does not do. The gesture is liturgical, Priam kissing the hands that killed his son, and Homer gives it no commentary: the poem shows the limit of retributive order without being able to name what lies beyond it. Achilles' tears are thus a metaphysical concession: wrath yields to recognition of shared finitude, anticipating the Christian conversion of justice through mercy.

of revenge, fulfills justice through love. In this, the metaphysical horizon of reconciliation is first disclosed.

The act of remembering, in its deepest sense, is the reconstitution of an original relation through which being is received. When the penitent thief turns to Christ and pleads, "Remember me when you come into your kingdom" (Luke 23:42), he does not request vindication, reprieve, or even understanding. He invokes not knowledge, but memory: μνήσθητί μου (*mnēsthēti mou*).[3] It is a cry for ontological restoration, a confession of dependency. The thief asks to be included because remembrance by the Son of Man confers ontological renewal and not recognition alone. To be remembered by Him who is *veritas subsistens* is to be gathered back into the truth from which sin had severed him. This act of remembering, made from the gallows of Roman justice, turns punishment into grace and renders the condemned into a citizen of the kingdom.

At first glance, the thief's end seems to stand in absolute contrast to the death of Socrates. The Athenian philosopher, surrounded by friends, drinks the hemlock with composure and words of serene finality. In *Phaedo* 117e–118a, Plato describes Socrates as facing death without lamentation, guided by *logos* and confident in the immortality of the soul (Plato, 1997).[4] The scene is solemn, luminous, and

---

3 The thief's invocation must be read through the theological anthropology of memory developed by Augustine. In *Confessions* X (Augustine, 1966), *memoria* is the inner structure of the soul wherein truth dwells. To be remembered by Christ is to be restored in *esse*, held within the personal intentionality of divine knowing. The thief's plea implies this metaphysical dimension: remembrance is ontological, a restoration of disrupted being through the actus *reditus* of the divine Logos. This act transfigures sin, embedding guilt within the deeper structure of redemptive memory.

4 Plato presents Socrates' death as the telos of philosophical existence: a measured ascent of the soul toward the Good. The composure displayed is the fruit of *meletē thanatou*, the practice of death, which manifests philosophy's contemplative orientation. Socrates' λόγος (*logos*; reason) orders his passions and affirms the immortality of the soul. His death is the philosophical prefiguration of Christian martyrdom: it discloses a rational metaphysics of transcendence that is taken up and fulfilled in the Christian Logos.

unbroken by fear. But the contrast is not opposition; it is type and fulfillment. Socratic death is philosophical: governed by reason, free from passion, and void of supplication. The thief's death is theological: burdened by guilt, opened by humility, and dependent entirely upon the gaze of another. Socrates dies well; the thief dies saved. And yet, the dignity of the former prepares the metaphysical grammar of the latter. In both, death becomes a final act of disclosure, one that points beyond the moment to an order in which justice, judgment, and the soul's end converge.

The significance of this study lies in its effort to retrieve, within the terms of classical and Christian metaphysics, the inner structure of reconciliation as the supreme manifestation of mercy without violating justice. The modern fragmentation of these categories, wherein justice becomes retributive exactitude or bureaucratic legality, and mercy is rendered therapeutic or sentimental, obliterates the conceptual space in which punishment may be medicinal and suffering redemptive. Thomas Aquinas, with the full weight of Augustinian inheritance, presents a vision of punishment as *Poena medicinalis* rather than vengeance, a bitter but necessary restoration of moral order through suffering properly received (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I–II, q. 87, a. 7).[5] This account presupposes an anthropology in which the soul retains an intrinsic orientation toward the good, even in its most disfigured state, a teleological potency requiring not denial but reformation. Suffering thus becomes ordered to restoration, provided it is received in truth. Against this metaphysical

---

Whereas Socrates dies in accordance with nature rightly understood, the thief dies in dependence on the superabundant grace of Him in whom nature is healed and elevated.

5 Aquinas distinguishes *poena vindicativa* from *Poena medicinalis*. The latter refers to a punishment that, while just, is ordered toward the correction and reformation of the sinner. The soul, even when disordered, retains its orientation toward the good and thus remains susceptible to healing. Punishment is medicinal when it restores the appetite's proportion to reason and reorders the will toward its final cause. This logic presupposes a teleological anthropology in which moral restoration is possible because nature, though wounded, is not destroyed. *Poena medicinalis* thereby manifests justice in the mode of charity.

account stands the modern disjunction between evil and being. In contemporary anthropology, moral failure is often evacuated of ontological consequence, reduced to pathology or systemic imbalance. That evacuation is no longer only a thesis about the person; it has become an administrative practice, and its consequences are now being described in detail. Writing in January 2025, the *Dicastery for the Doctrine of the Faith* and the *Dicastery for Culture and Education* warn against delegating judgments about persons to systems that process "data, often collected surreptitiously, on an individual's makeup and prior behavior," and insist that "a person's past behavior should not be used to deny him or her the opportunity to change, grow, and contribute to society"; what such systems structurally cannot accommodate, the note says, is "compassion, mercy, forgiveness, and above all, the hope that people are able to change" (Dicastery for the Doctrine of the Faith, Dicastery for Culture and Education, 2025, §94). Leo XIV draws the political consequence: where such delegation becomes routine, "compassion, mercy and forgiveness — understood not as mere appearances but as real political actions — gradually disappear from view" (Leo XIV, 2026, §103). Neither text is invoked here as an authority settling a philosophical question. They are cited because they state, with unusual exactness, the contest this article enters: whether the disappearance of mercy from the adjudication of persons is a loss of something real or merely the removal of an inherited sentimentality. The answer turns on what a person is, and specifically on whether a person's worst act is a constituent of what he is. Aquinas maintains that evil is a *privatio boni debiti*, the absence of a due good, and so neither a positive entity nor a rival principle. Evil exists only in a good subject (Aquinas, 2018, *Summa Contra Gentiles* III, c. 11).[6] It parasitizes the good and dissolves by

6 The chapter is headed "*Quod subiectum mali est bonum.*" Its governing sentence is "*omne igitur malum in bono aliquo est,*" every evil is in some good. It reflects the principle that being and goodness are coextensive (*ens et bonum convertuntur*). Evil cannot

its own internal deficiency. Thus, sin, though real, possesses no ontological density of its own; its persistence is made possible only by the goodness it deforms. Reconciliation, so understood, annihilates evil through the reordering of the will and the reintegration of the soul into its proper finality. Mercy, then, heals the separation that sin introduces into the structure of being.

The governing problematic of this inquiry is the metaphysical concealment of reconciliation in a moral order dominated either by punitive legalism or by sentimental absolution. Both alternatives fail to grasp the depth of Aquinas's metaphysical realism, in which punishment and mercy are mutually implicative. Reconciliation requires that evil be taken with full seriousness: that it is confessed, endured, and transfigured. Aquinas's doctrine of evil as *privatio boni* (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I, q. 48, a. 1),[7] and his claim that evil arises by the failure of a good cause to operate according to its nature (Aquinas, 2003, *De Malo* q. 1, a. 3),[8] form the philosophical

---

possess substance; it exists only as a privation of the good in a nature ordered to form. Accordingly, evil is a deficiency, a deformation parasitic upon a prior act of creation, and not a rival metaphysical principle. This internal poverty of evil ensures that reconciliation is the ontological restoration of what ought to be. Grace enters the wound and reorders the subject toward its end.

7 Aquinas identifies evil as *privatio boni debiti*, the privation of a good due to a nature. This concept presupposes that every nature is defined by its form, and thus evil is the absence of form where it should be. Because the potency of a subject remains, the capacity for good is not extinguished by sin. Evil's presence is thus marked by a hollowing out of ordered being. Reconciliation, accordingly, draws the subject back into the actuality of its proper form. The logic is restorative: to reconcile is to heal the internal relation between act and form, substance and end.

8 The article, "Is Good the Cause of Evil?" (Regan trans.), is the right one for the claim, and the locator matters: q. 1, a. 1 asks whether evil is an entity, and a. 2 whether there is evil in good; only a. 3 takes up causation. Aquinas argues there that evil has no cause of its own but follows on a deficiency in a good cause, so that it enters the world as an accidental consequence of an agency that fails of its own nature rather than as anything positively intended. The point is worth pressing. If evil had a proper cause it would have a proper nature, and the account of it as privation would fail; the doctrine of privation and the denial of a *per se* cause stand or fall together. This safeguards divine simplicity

core upon which a theology of reconciliation may be built. Within such a metaphysics, punishment purifies the person. Mercy does not ignore the wound; it heals it by truth.

This article unfolds as a fivefold reflection on reconciliation: first, through the noble death of Socrates as a typological precursor; second, through the suffering of Job as interpreted by Aquinas, in which punishment becomes purgative and ordered to justice; third, through the metaphysical logic of evil as self-destructive, thereby revealing the possibility of grace; fourth, through historical exempla, namely Alessandro Serenelli, Mehmet Ali Ağca, and the Church's reckoning with the Galileo affair, as concrete enactments of forgiveness; and finally, through the words of Jacques Maritain, who describes himself as a beggar of heaven, a secret agent of mercy disguised in the garb of this world. In this final figure, reconciliation is dramatized: lived in tension, humility, and hope. The thief's plea, "Remember me," becomes the archetype of the soul's return to order through surrender. In that remembered gaze, sin is judged and embraced; suffering is borne and redeemed; and justice is fulfilled in the charity of truth. A helpful contemporary clarification of Aquinas's Job-reading is that it turns on a precise thesis about the moral–metaphysical structure of suffering: as Harm Goris observes, Aquinas treats Job as a "Scholastic disputation (*disputatio*)" over whether "temporal adversity is not the proper punishment of sins" (Goris, 2020, 161). This claim situates the present inquiry at the methodological border between philosophy and theology: it concerns not only biblical meaning but also the metaphysical intelligibility of how temporal evil can be ordered toward a final end without turning into retributive equivalence. While this study draws on Augustinian and Thomistic sources, it engages them as philosophically articulated accounts of being, causality, and moral

---

and the goodness of creation while preserving the real moral weight of human freedom. Reconciliation therefore becomes a metaphysical necessity: only the restoration of the deficient will to its proper operation resolves the disorder that evil introduces.

order. The claim that reconciliation constitutes an ontological restoration is therefore advanced within philosophical anthropology, albeit one open to theological illumination rather than insulated from it. Two limits should be declared at the outset, since the argument is weaker than it may appear and stronger where it matters. This article does not show that reconciliation requires theological premises to be intelligible; it shows only that the account of the person it presupposes is available to philosophical anthropology, and that positions denying that account cannot supply what reconciliation is ordinarily taken to mean. Nor does it adjudicate between the Augustinian and the Thomistic idioms on which it draws, which diverge in ways that would matter to a study of either author for his own sake, but which converge on the single thesis at issue here.

Conversely, it would be a mistake to think this border position is idiosyncratic. Realist phenomenology likewise treats moral conversion as concerning the being of the person rather than merely subjective states or external acts. Dietrich von Hildebrand analyzes moral evil as a disorder in the person's relation to value and describes moral renewal as the re-ordering of the person toward what is objectively good for the person (Hildebrand, 2020, 430–476). "True love will always concern itself with this objective measure of the true good for the beloved" (Hildebrand, 2020, 62).

2. SOCRATES AND THE FORGIVENESS THAT SURPASSES PHILOSOPHY

If reconciliation is the ontological restoration just described, the first question is whether unaided reason can reach it. Greek tragedy is the place to test this, because it takes injury with entire seriousness and still cannot heal the wound. *Philoctetes*, abandoned on Lemnos because of a wound that stank and bled, was discarded out of necessity rather than forgotten through injustice. His pain was acknowledged only when prophecy required his return, not when fraternity demanded his care. His reentry into the war was functional, not

reconciliatory. Though he fought and fulfilled the condition for Troy's fall, no inner healing occurred. The wound was never transfigured. Τιμή (*timē*; honor) was restored by utility, but the ontological disorder, the split between the self and those who abandoned him, remained unresolved. Greek tragedy arrests at this limit: justice, in the absence of mercy, becomes a suspended gesture, poised over a void it cannot fill.[9]

Socrates stands at the apex of that classical dignity. In his death, there is no bitterness, no invective, no vengeance. In the *Phaedo*, he embodies μελέτη θανάτου (*meletē thanatou*; practice of death), in which the philosopher, having purified the soul from bodily passions, meets his end with serenity. "The one aim of those who practice philosophy in the proper manner is to practice for dying and death," he teaches (Plato, 1997, *Phaedo* 64a).[10] His final actions, drinking the hemlock, continuing dialogue, and remembering a votive debt, reveal an ordered ascent. His death is an affirmation of λόγος (*logos*; reason) as the soul's ordering principle and as the principle

9 The hero is bitten by a viper, and the wound, "a dreadful nauseous ranckling wound" that "eat throw his foot," gives off so offensive a smell that the Greek commanders "expose him in the wilds of Lemnos" (Sophocles, 2025, *Philoctetes*, Sheridan trans.). His abandonment is therefore expedient rather than punitive, which is precisely what makes his recall so cold: the prophet Helenus foretells that Troy "would never be conquered except they brought this person," so the army wants the bow and must take the man with it. His reentry into their ranks is a pragmatic necessity rather than a reconciliatory act, and his wound is reappropriated for utility. The moral order of tragedy, governed by fate and heroic suffering, lacks a principle of interior healing or relational restoration; the justice rendered is external and incomplete. Without mercy understood metaphysically as the reintegration of the person into right relation, the tragic order remains capable of nobility but not of reconciliation.

10 Plato describes the telos of philosophy as preparation for death. The philosophical death is an act of detachment from bodily distraction, allowing the soul to return to its proper object, the Forms. Μελέτη θανάτου is an ascent. Socratic death exhibits the perfection of the rational soul within the natural order. Yet it neither assumes nor accounts for the metaphysical breach introduced by sin. The soul may rise, but it is not remade.

of intelligibility that governs the cosmos. He dies in truth, untainted, bearing no charge of guilt.

However, the order Socrates reveals is insufficient. He cannot forgive, because he recognizes no personal injury. He claims innocence, and while his trial was unjust, it did not introduce an ontological fissure into his being. The *logos* he affirms does not admit relational wounds. He can commend justice, obey the law, even accept death as the fate of a philosopher, but he cannot reconcile the guilty because he does not know the guilt that shatters communion. This is the final light of unaided reason: luminous, restrained, noble, but closed. The philosophical order is preserved, but no new being is granted. In his death, nothing is remade.

By contrast, the thief on the cross embodies the dissolution of all external order. Condemned justly, exposed to the elements, disfigured, his final act is a supplication: μνήσθητί μου, Κύριε, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου (*mnēsthēti mou, Kyrie, hotan elthēs en tē basileia sou*; "Remember me, Lord, when you come into your kingdom") (Luke 23:42).[11] His death bears no symmetry and no philosophical elegance. It is a cry issued from the extremity of guilt, directed to mercy. His condition is not misunderstood; it is confessed. Yet he asks to be remembered. The plea is not rhetorical, nor nostalgic. It is ontological. To be remembered by Christ is to be restored to being, not merely recalled in affection.[12]

---

11 The thief's plea presupposes guilt, acknowledges divine kingship, and appeals to memory as covenantal restoration. The invocation of the kingdom (βασιλεία) points to the eschatological order in which the right relation with God is consummated. The thief's request seeks existential redemption.

12 The biblical tradition consistently portrays divine remembrance as effectual action. Genesis 8:1 ("God remembered Noah"), Exodus 2:24 ("God heard their groaning, and God remembered his covenant"), and Psalm 106:4 ("Remember me, O Lord, when you show favor to your people") exemplify memory as redemptive reconstitution. Within Aquinas's doctrine of divine knowledge as causative, such remembering entails the restoration of the subject into the divine order. The thief's plea is thus a request for ontological re-creation.

This memory, albeit couched in a single imperative, carries its full biblical and metaphysical weight: it is the reconstitution of a broken relation by the act of divine charity. In the Old Testament, for God to "remember" is to act, to restore, to redeem. In Aquinas's metaphysical lexicon, divine knowledge is causal: what God knows, He brings into being. Hence, divine memory is itself an act of restoration. The thief's invocation enters into this causal intentionality. His guilt becomes the matter into which mercy is infused, reordering him by ontological reintegration. His death, like Socrates', is public and juridical, but unlike Socrates, his final word entrusts him to grace.

Aquinas affirms that justice is a stable habit whereby one gives each their due (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* II–II, q. 58, a. 2),[13] but mercy, he declares, is the greater virtue, because it gives according to the need of the other (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I, q. 21, a. 3).[14] "*Misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo*": mercy perfects justice.[15] In this light, the thief's petition participates in the *plenitudo iustitiae*, the fullness of justice realized in reconciliation. Divine justice, in this vision, is not exhausted by

13 The definition presupposes a cosmos governed by proportion and right relation. Human justice remains within the domain of measure and equivalence, aimed at restoring balance within the polis. It is a necessary but limited good, incapable of reaching the depths of moral failure or healing existential fracture.

14 Mercy perfects justice by fulfilling its end, giving according to a need that exceeds calculation. Far from a failure of judgment, this discloses a deeper truth: the restoration of the whole through superabundant good. Forgiveness in this schema transcends justice through love.

15 The sentence is Aquinas's own, from the reply to the second objection (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I, q. 21, a. 3 ad 2). The difference between mercy and justice lies in the relation to the creature rather than in God: mercy gives what justice does not owe, and so restores the creature's ordered relation to its final cause. The formulation is careful. Aquinas does not say that mercy exceeds justice, which would leave the two in competition, but that it fills justice out, which makes mercy the completion of the same act rather than a second and softer one. This is what secures mercy's ontological seriousness: it is the fullest actualization of divine rectitude, not a relaxation of it.

recompense. It is fulfilled in the restoration of the soul to its proper end: communion with the good.

Moreover, this restoration is possible only through analogy. Human and divine mercy are not univocal; divine mercy is an act rooted in God's own essence. Aquinas insists that God stands under no obligation to what is outside him: "*licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum*" (although God in this way renders each thing its due, he is not himself a debtor, since he is not ordered to other things, but rather they to him) (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I, q. 21, a. 1 ad 3).[16] Divine justice is not extrinsically measured but internally ordered by the perfection of God's will. In this ordering, mercy emerges as the highest realization of justice, restoring the creature to that from which it fell by fulfilling justice superabundantly through love. It is in this superabundance that the thief is remembered as he is remade.

To speak of forgiveness as the highest truth is to speak analogically. For in God, justice is the perfect rectitude of His will, ordering all things to their ends. Human justice operates under the species of either *commutative* or *distributive* justice, rectifying inequality among persons or allocating goods according to desert. But in God, as Aquinas teaches, justice transcends these divisions: it consists in the very act by which God renders to each creature its proper place in the order of creation (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I, q. 21, a. 1).[17] In this light, forgiveness is not merely a restoration of ex-

16 Aquinas articulates that God owes nothing to creatures by obligation, but by the free ordination of His will. Divine justice is not reactive or compensatory; it is the eternal rectitude of the divine will ordering each thing to its end. This makes room for mercy as justice's highest act, not its exception. What appears divided in human terms, punishment and pardon, is in God a single act of ordering.

17 Aquinas distinguishes divine justice from its human analogues. While human justice is commutative or distributive, resting on reciprocity or proportion, divine justice is the eternal act of ordering all things to their proper end. This justice flows from the essence of God. Forgiveness, within this divine order, is the restoration of right being through the gratuitous gift of merciful ordering.

ternal order, but a reintegration into being itself, an act in which divine justice and mercy coincide not dialectically, but identically in the single act of love.[18]

Socrates teaches us how to die nobly; the thief, how to die reconciled. The former orders the soul to truth; Truth himself reorders the latter. One dies without accusation, the other under condemnation. Even so, only one is promised paradise. Forgiveness does not merely follow guilt; it transfigures it. Christ's act of remembering creates forward rather than looking back. It is ontological, not psychological. To be forgiven is to be recreated in justice fulfilled through mercy. Such is the metaphysical act that Socrates, for all his wisdom, could not imagine. Yet it is his wisdom that prepares the ground, by training the soul in death, for the mercy that grants it life.[19] This insistence that forgiveness presupposes rather than abolishes judgment finds a precise parallel in contemporary philosophy of memory. Paul Ricoeur argues: "The fault is the existentiell presupposition of forgiveness" (Ricoeur, 2004, 460). He further maintains that "the power

18 Asking whether charity is friendship, Aquinas answers with Aristotle that not every love has the character of friendship, but only the love that is joined with benevolence, by which we will the good of the one loved (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* II–II, q. 23, a. 1). Charity is friendship with God on those terms, a relation presupposing likeness and union, and mercy as a work of charity restores the creature to it by overcoming the breach sin introduces. The article carries a further clause that bears directly on the thief: charity, "*quae maxime est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex caritate diligimus propter Deum,*" extends to sinners, whom we love out of charity for God's sake. The friendship is therefore not withheld until the sinner has ceased to be one, which is precisely what the thief's petition assumes. His plea functions as an act of participatory desire: to be known, loved, and reordered by divine intimacy.

19 Asked whether God's knowledge is the cause of things, Aquinas answers that it is, so that divine knowing is productive rather than receptive: God's act of knowing is not measured by things but measures them (Aquinas, 1952–1954, *De Veritate* q. 2, a. 14, Mulligan trans.). To be remembered by God is therefore to be brought into being or sustained in it, and the thief's plea invokes a forward-creating love rather than a backward glance. Divine memory is re-creative; divine mercy, working through memory, restores the soul to its participation in *esse*.

of the spirit of forgiveness [is] to unbind the agent from his act" (Ricoeur, 2004, 459). On the account defended here, such unbinding is intelligible only because reconciliation effects an ontological re-ordering of the person toward the good, not a merely psychological release or narrative reframing.

3. JOB AND THE BITTERNESS OF MEDICINAL JUSTICE

Socrates could not forgive because he was not guilty; the thief could be forgiven because he was. Neither case settles what to make of the sufferer who is innocent and afflicted nonetheless, and it is against that case that the medicinal account of punishment must prove itself. The Book of *Job* initiates the reader into the paradox wherein justice is a mystery to be entered rather than a problem to be resolved or a doctrine to be defended. Job's protest is born of fidelity. "Naked I came from my mother's womb, and naked shall I return there; the Lord gave, and the Lord has taken away; blessed be the name of the Lord" (Job 1:21). In the midst of devastation, he affirms divine causality. He submits to providence. Yet his submission is not silent. He argues, questions, and laments to remain within the address of divine justice. The drama of Job is thus a purification of the meaning of suffering.[20] Aquinas, in the *Expositio super Iob ad litteram*, interprets Job's complaints not as blasphemy but as evidence of righteousness under trial. Job speaks, he writes, "*per modum quaerentis*" (in the manner of one inquiring), and not because he holds the divine judgment unjust; he objects as disputants do against what others have said, to understand

20 The structure of the Book of *Job* does not follow the logic of divine retribution. From the outset, Job is identified as blameless (Job 1:1), and yet his suffering is permitted. His fidelity amidst suffering foregrounds the metaphysical tension between visible disorder and invisible justice. The prologue frames his ordeal within divine permission, but the drama that follows does not resolve the contradiction through moral explanation. Rather, it exposes the inadequacy of moralism and prepares for a deeper engagement with divine wisdom.

the truth more fully.[21] His questioning thus belongs to *amicitia cum Deo* (friendship with God), the intimacy which dares to ask because it refuses to renounce. Aquinas is explicit that Job wishes neither to contradict divine justice nor to contend against God, "*divinae iustitiae contradicere nolle nec contra Deum velle contendere*."[22]

Further, the suffering of Job, precisely because it is undeserved, reveals the order of divine justice as deeper than retributive equivalence. Aquinas distinguishes two kinds of punishment, one simply penal and the other medicinal. "*Est enim de ratione poenae quod sit contra voluntatem*" (it belongs to the nature of punishment that it be against the will), so that punishment, taken, stands opposed to the good the will seeks.[23] Yet this is not an absolute opposition. The same article records the principle that "*poenae sunt medicinae*" (punishments are medicines), and Aquinas answers it by distinguishing satisfactory punishment, which is voluntarily assumed or patiently borne, from

---

21 The phrase *per modum quaerentis*, in the comment on Job 23:4, does more work than it appears to (Aquinas, 2016, 251). Aquinas is not merely excusing Job's vehemence; he is classifying his speech as a genre, since objection raised in order to understand more fully is the ordinary motion of a disputed question. Job's protest therefore belongs to the same order of discourse as a scholastic *quaestio* rather than to complaint, which is the textual ground for reading the book as a *disputatio* (Goris, 2020, 161).

22 The distinction Aquinas draws, commenting on Job 9, is between contradicting divine justice and contending with God about it, and only the first is impiety (Aquinas, 2016, 109). The narrative had already made the point at Job 1:22, where what Job is acquitted of is folly in speech rather than speech itself. Reverent lament survives the distinction; indictment does not.

23 The article asks whether the debt of punishment remains after sin, and its own formulation is "*est enim de ratione poenae quod sit contra voluntatem*": what makes something a punishment is that it runs against the will (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I–II, q. 87, a. 7). The definition is doing more than describing an unpleasantness. If punishment is constituted by opposition to the will, then a punishment freely assumed is, in that respect, less a punishment, which is exactly the move Aquinas makes next: satisfactory punishment "*diminuit aliquid de ratione poenae*," it lessens something of the nature of punishment, being simply voluntary and involuntary only in a certain respect. This is the hinge on which medicinal punishment turns, and it explains why Job's endurance can be purgative without being penal in the strict sense.

punishment so called.[24] Though Job has not sinned in a proximate sense, his suffering can still serve a medicinal purpose by increasing virtue, exposing hidden dependencies, or manifesting divine justice before men and angels. Aquinas's metaphysics does not require guilt to justify suffering; it requires only that suffering be ordered. In this ordering, the good is disclosed more profoundly through it.[25]

This logic is intelligible only through the doctrine of evil as *privatio boni*, the privation of the good. Evil has no essence; it is the absence of a due good in a subject. "*Privatio autem et forma privata in eodem subiecto sunt*" (privation and the form deprived are in the same subject), from which Aquinas concludes that "*omne igitur malum in bono aliquo est*" (every evil, therefore, is in some good) (Aquinas, 2018, *Summa Contra Gentiles* III, c. 11).[26] Evil can only exist in a good and is parasitic upon being. It has no power of its own but corrupts through the weakness of secondary causes. "*Malum autem non agit nisi virtute boni*" (evil does not act except by the power of the good)

---

24 The principle that "*poenae sunt medicinae, ut dicitur in II Ethic.*" enters the same article as an objection, drawn from Aristotle, and not as Aquinas's own thesis (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I–II, q. 87, a. 7): the objector argues that since medicine is not given to one already cured, no debt of punishment can remain once sin is removed. Aquinas does not deny the medical analogy; he refuses the inference, on the ground that the debt is discharged by satisfaction rather than by the mere cessation of fault. The distinction matters for the reading of Job offered here. Not all suffering answers to a proximate fault, and suffering can heal, instruct, or purify without being the payment of a penalty.

25 In applying this doctrine to Job, Aquinas interprets his suffering as medicinal rather than penal. Though Job is not guilty, his endurance serves the ends of divine justice by manifesting the steadfastness of the just and revealing the inscrutable wisdom of God. Suffering, in this reading, becomes a modality of participatory purification rather than a mere consequence.

26 The chapter, "*Quod subiectum mali est bonum*," formulates the principle that evil exists only as a privation in a good subject: "*omne igitur malum in bono aliquo est.*" Since being is convertible with good, all that exists participates in goodness; evil, then, can only exist as a defect within that which is good. This ontological account prevents evil from becoming a rival metaphysical principle.

(Aquinas, 2018, *Summa Contra Gentiles* III, c. 10).[27] This is why evil, though permitted, cannot prevail; it self-destructs, and in doing so reveals the stability of the good it attacks. From this, Aquinas concludes that the suffering of the innocent participates in the divine ordering of being rather than marking an error within the moral order. Job is justified by vision. "*Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te*" (Job 42:5).[28] Aquinas reads the seeing as a fuller knowing, "*idest plenius te cognosco quam prius*," on the analogy that what is seen is known more certainly than what is heard. He assigns the advance to the affliction and the divine revelation together. Job turns from hearing to seeing, from assent to encounter, and his suffering is thereby reabsorbed into order rather than explained away.[29] The whirlwind does not answer Job's questions; it dissolves them in the vision of wisdom.

Subsequently, Job's final restoration, in double possessions, renewed health, and reconciled kin, is a transfiguration. It signs

---

27 The chapter is headed "*Quod causa mali est bonum.*" The phrase "*malum autem non agit nisi virtute boni*" affirms that evil has no intrinsic force; it acts only parasitically upon the good. The verb matters. Aquinas says that evil does not act (agit) except by the power of the good, which is a claim about causality rather than about conflict: evil has no efficacy of its own to bring to a contest. He introduces the sentence as already settled, "ut probatum est," and uses it as a premise for the stronger conclusion of the chapter, that the cause of evil is itself a good. This incapacity for autonomous causality ensures that evil, even when permitted, ultimately reveals the superabundant stability of the good that permits it.

28 The verse, lemmatised from the Vulgate, turns on a contrast of senses rather than of faculties, hearing against sight, and Aquinas takes the contrast to mark degrees of certainty in knowing rather than the acquisition of something not known before (Aquinas, 2016, 417).

29 Commenting on Job 42:5, Aquinas reads the seeing as "*plenius te cognosco quam prius*," a fuller knowing, and attributes the advance to two causes together, the affliction and the divine revelation (Aquinas, 2016, 418). The reading needs handling with care, because Aquinas does have Job confess a fault, namely having spoken beyond his knowledge. The vision is therefore not a substitute for repentance but its condition: on this reading the more fully one considers divine justice, the more fully one sees one's own fault, so that growth in knowledge and contrition are a single movement rather than alternatives.

the deeper rectitude restored in him. As Aquinas explains, Job's restoration reveals a divine order. He is not rewarded as one who was right; he is drawn more deeply into the mystery of one who remained faithful within unknowing.[30] The justice of God does not transact; it transfigures. It gives suffering place and proportion within a cosmos governed by wisdom. Job becomes the prefigurement of Christ, whose suffering likewise bore no guilt, but was ordered to the healing of the world. "By his bruises we are healed" (Isaiah 53:5). In Job, suffering ceases to be absurd. It becomes metaphysically intelligible as the bitter draught that restores the soul to communion with being. Thus, the Book of Job is not a theodicy but a doxology. It does not solve the problem of evil; it opens it to praise. In Aquinas's reading, Job's final silence signifies assent rather than defeat. He speaks no more because he has seen. Justice remains, but it has been deepened into mercy. And mercy, far from negating justice, brings it to fulfillment.[31]

4. EVIL AS SELF-DESTROYING AND THE SELF AS REDEEMABLE

Job's affliction could be ordered to a good only because evil is the kind of thing that admits of being so ordered. That premise has now done work twice, in the account of medicinal punishment and in the reading of Job, and it must be argued in its own right before

30 Commenting on Job 42:10, Aquinas is careful about what the restoration does and does not show (Aquinas, 2016, 421). Job "did not direct his hope to recovering temporal prosperity but to attaining future happiness," and the Lord restored the temporal goods over and above what was hoped for; the doubling is therefore an overflow rather than a settlement. Aquinas adds that Job's own prayer and penitence obtained the lifting of divine anger from his friends, which is why the restoration reads as a restored communion before it reads as a recompense.

31 Aquinas's reading of Job resists moral minimalism. His exegesis reveals that justice in God is consummated in ordering all things, suffering included, to their proper end. The final silence of Job is thus a gesture of contemplative assent to the mystery of the divine providence, in which mercy is the perfection of justice, not its negation.

more weight is placed on it. Evil enters the metaphysical order as a parasite. It possesses no essence, no act, no positive intelligibility. "*Malum enim… nihil est aliud quam privatio eius quod quis natus est et debet habere*" (For evil… is nothing else than the privation of what one is by nature and ought to have) (Aquinas, 2018, *Summa Contra Gentiles* III, c. 13).[32] As privation, evil inheres only in that which is good; it is not its own genus, nor does it offer an alternative order. It is the un-being of being and the deformation of form. Accordingly, evil "*non potest esse per se existens: cum non sit essentiam habens*" (cannot exist by itself, since it has no essence), and its subject is therefore a good (Aquinas, 2018, *Summa Contra Gentiles* III, c. 11; cf. Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I, q. 48, a. 3).[33] Every manifestation of evil is the trace of a violated good, and every trace points beyond itself to the metaphysical plenitude it distorts.[34]

---

32 The chapter is headed "*Quod malum habet aliquam causam.*" The definition just quoted is grammatically negative but not argumentatively weak, and the weight falls on *privatio* rather than on the negation. A privation is an absence measured against a nature, so that the word itself carries the standard whose failure it reports: blindness in a stone is nothing at all, blindness in an eye is a loss. The chapter's governing claim depends on exactly this: evil has no cause *per se*, "*etsi malum non habeat causam per se*," yet must have one *per accidens*, precisely because a privation presupposes the nature it deprives. Phillip Cary reaches the same conclusion from the Platonist side and in the same vocabulary, describing the will's capacity to cling to what makes it miserable as "not freedom but weakness, defect, and instability; this is not the soul's autonomy but its vulnerability to privation, loss, and misery" (Cary, 2008, 16).

33 The parallel article is headed "*Utrum bonum sit subiectum mali*," and its conclusion is "*relinquitur ergo quod subiectum mali sit bonum.*" The claim is load-bearing and easy to read past. If evil can exist only in a good subject, then the more thoroughly a thing is corrupted the less of it remains to corrupt, and a corruption carried to completion would yield not maximal evil but simple non-existence. Evil therefore has a ceiling it cannot pass, and the ceiling is set by the good on which it depends.

34 The convertibility of being and goodness makes deviation from the good a metaphysical deficiency rather than a difference of kind. The point is historical as well as conceptual. Peter Brown shows that what Augustine "would come to reject most forcibly" in the Manichaean system was precisely its picture of evil as an active invading power before which the good was "essentially passive," and that the Platonist alternative he adopted held instead that "the power of the Good always maintained the initiative" (Brown, 2000,

Accordingly, this structure renders evil intrinsically unstable. It cannot persist, for it has no principle of self-coherence. It is a disorder within order, a resistance within teleology, incoherence within intelligibility. Its being is borrowed, and its activity corrosive. Aquinas asserts that "*malum autem non agit nisi virtute boni*" (evil does not act except by the power of the good) (Aquinas, 2018, *Summa Contra Gentiles* III, c. 10).[35] Evil ends through its own ontological insufficiency. It consumes the good on which it depends and thus undermines its own condition of existence. Evil, therefore, is self-annihilating.

Nonetheless, this same structure reveals something more radical: that the human self, damaged by sin and evil, is not condemned to destruction, but remains redeemable. Precisely because evil has no positive essence, it cannot definitively define the self. The image of God, *imago Dei*, in the soul may be obscured but not eradicated. This is why grace is restorative. It does not create *ex nihilo* anew; rather, it heals what remains, then elevates what is fallen, and fulfills what is distorted. "*Gratia… dicitur agere in animam non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis*" (grace acts on the soul not as an efficient cause but as a formal cause) (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I–II, q. 110, a. 2).[36] That the disfigurement is real and yet never total is the whole of what the argument requires, and

41, 90). Privation is thus not a softening of the doctrine of evil but the refusal of a rival god, and the doctrine was won against a live opponent rather than inherited as a formula.

35 The claim is stronger than it appears. It says not merely that evil is weak, but that every energy evil deploys is borrowed, so that the more vigorously a corruption acts the more completely it testifies to the vitality of what it corrupts. An evil perfectly successful would have destroyed its own instrument.

36 Cary draws out what follows for freedom: "This does not mean grace compels us to do anything against our will, but rather that it changes our will, making us willing where before we were unwilling," and God "makes this inward change in us not by the external force of coercion, but by the inner power of his own beauty" (Cary, 2008, 16). Formal causality is what allows grace to be irresistible without being coercive: it does not overpower the will from outside, it constitutes the will from within. *Confessions* X.27 states the same interiority in the language of prayer (Augustine, 1966): "You were within me, but I was outside of myself."

the conclusion is not reached by metaphysical analysis alone. Leo XIV arrives at it from moral experience: even where "persons dehumanize themselves and bring about tragedy, a small light continues to shine within humanity, one that can be rekindled, with God's grace, along paths of conversion and reconciliation" (Leo XIV, 2026, §121).

Because evil cannot eliminate being, the soul remains ordered to the good by nature and thus capable of restoration by grace. The *participatio entis* (participation in being) is not extinguished by sin; it is darkened, but remains. For Aquinas, to be is already to be ordered toward the good, and therefore every being, by virtue of its essence, tends toward perfection.[37] The evil-doer remains a creature of God, and his very sin, by negation, reveals the orientation he violates. Sin, as deviation, presupposes a norm of good.[38]

The recovery of the self, then, is the inward reconstitution of its order, its *ordo amoris* or order of love. Augustine defines virtue itself in these terms: the brief and true definition of virtue is *ordo amoris* (Augustine, 2008a, *De civitate Dei* XV.22).[39] This love is a structure,

---

37 The soul is metaphysically conserved even in sin, and this is what makes restoration rather than replacement the shape of redemption (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I, q. 105, a. 5). Cary states the consequence exactly: "Though our free will can (through its own fault) be brought into captivity to carnal desires, it cannot simply be eliminated. We are always free enough to turn back to the Light with God's help" (Cary, 2008, 17). Give up the conservation and the doctrine of reconciliation reduces to re-creation, which would entail that the person forgiven is not the person who sinned, and so that nothing had in fact been forgiven.

38 "*Omne agens agit propter finem*," every agent acts for the sake of an end (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I–II, q. 1, a. 6). The premise here does the work of an argument. If every agent acts for an end, and every end is sought under the aspect of the good, then the sinner's act is not evidence of an appetite for evil as such but of an appetite for good misdirected. Sin is therefore parasitic upon the very orientation it violates, which is why it admits of reordering and not merely of penalty.

39 The Latin, "*definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris*," will not support the looser rendering sometimes met with, "order is the condition of love." *Definitio* is the subject, *virtutis* the genitive it governs, and *ordo amoris* the predicate: what is being defined is virtue, and the definition given is the order of love. The distinction is not pedantry, because the whole argument turns on it. If virtue is the ordering of love, then vice is love

the right alignment of goods in the soul according to their ontological rank. Aquinas adopts this axiom to establish that every virtue and vice presupposes a certain ordering or disordering of loves (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I–II, q. 28, a. 4).[40] Healing, therefore, is not merely psychological restoration but metaphysical realignment. Grace rectifies the will by restoring its finality; it reclaims human nature.[41]

Thus, the self is redeemed by the transfiguration of evil. Evil, having no stability of its own, is made to serve a higher providence. "*O felix culpa… quae talem ac tantum meruit habere redemptorem*" (O happy fault… that merited such and so great a Redeemer) (*Exsultet*, Paschal Vigil).[42] The paradox of redemption is that evil, which cannot persist

misdirected, and the work of grace is accordingly rectification rather than replacement. Augustine draws the practical form of the phrase from the Song of Songs, "*ordinate in me caritatem*," "Order charity in me," read as the prayer of the *City of God* on pilgrimage; the chapter itself makes the citation, and Brown discusses it (Brown, 2000, 325).

40 Aquinas incorporates Augustine's structure of love as the basis of moral distinction, and in doing so inherits a claim about the will rather than about the law: what distinguishes virtue from vice is the ranking of the goods loved, not the quantity of love expended. This is why the same passion can belong to either.

41 In the treatise on grace, grace as healing (*sanans*) is distinguished from grace as elevating (*elevans*) (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I–II, qq. 109–114). The distinction is what keeps reconciliation from dissolving into either of two inadequate models. Against a merely medical account, grace elevates a nature that could not have reached its final end even unwounded; against a merely additive account, it heals a nature that is genuinely wounded and not simply incomplete. Reconciliation requires both operations, which is precisely why it cannot be reduced to moral repair.

42 The liturgy's paradox is not that the fault was good but that it was permitted within an order capable of turning it to a greater good; meruit is said of the culpa only by extrinsic denomination, and the liturgy would be incoherent if it were not. The *Exsultet* is anonymous, and the attributions to Ambrose or Augustine that circulate with it are not sustained; what is Augustine's is a separate and much shorter thing. He wrote verses for the paschal candle and quotes them himself in the same chapter that gives the definition of virtue used above: "I once put this idea into a little hymn to the paschal candle" (Augustine, 2008a, *De civitate Dei* XV.22). The convergence is worth naming, since it means the ordering of love and the goodness of the created thing loved are made in one breath rather than assembled from two places. Peter Brown renders the verses "Those things are Yours, O God. They are good, because You created them. None of our evil is

in being, becomes the occasion for the self's return to being through grace. Where evil abounds, grace abounds more, fulfilling justice in the divine economy, where judgment becomes the prelude to mercy.

5. FORGIVENESS AND THE POWER THAT REFUSES THE SWORD

If the self remains redeemable, the question becomes what act redeems it, and where that act can be seen. To forgive is to submit judgment to a higher order of truth. It is not to forget, and it is not to deny the reality of injustice. Wawrykow's account of Aquinas's Job-reading makes this "higher order" explicit by separating final from temporal reckoning: Aquinas "disentangles the temporal fortunes of a person from the moral or personal worth of that person" (Wawrykow, 2020, 249). The ontological weight of reconciliation, therefore, cannot be measured by outward reversal of suffering; rather, Job's endurance manifests that he "sought nothing other than God himself as his reward" and "merits eternal life" (Wawrykow, 2020, 245). Reconciliation, on this reading, refers to the re-ordering of the person toward God as the end, a restoration whose fullest disclosure is eschatological rather than circumstantial. When Christ commands Peter in Gethsemane, "Put your sword back into its place; for all who take the sword will perish by the sword" (Matthew 26:52), He is not instituting pacifism but unveiling a metaphysical law: violence perpetuates itself because it is its own principle. Forgiveness breaks this cycle by transfiguring justice. The power that refuses the sword is not weakness; it is the greatness of mercy rendered luminous in humility. Aquinas, following Augustine, holds that "*misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur*" (mercy is heartfelt compassion for another's misery, by which we are impelled to help him if we can), and derives the word

---

in them. The evil is ours if we love them at the expense of Yourself" (Brown, 2000, 325). Evil is located in the disorder of the lover, never in the goodness of the thing loved.

itself from having "*miserum cor super miseria alterius*," a heart made wretched at another's wretchedness (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* II–II, q. 30, a. 1).[43] Mercy (*misericordia*) arises from a rational movement of the will toward the good of another as wounded. It presupposes judgment but does not end in condemnation. "*Actus iustitiae potest terminari ad misericordiam*" (the act of justice can be fulfilled in mercy) (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I–II, q. 61, a. 4).[44] Mercy is the interior completion of justice, the form of *aequitas*, measured by the order of love. Forgiveness is thus the exercise of truth, not its abandonment. This is why the reconciled person must first remember. The Greek term ἀνάμνησις (*anamnēsis*; remembrance) designates more than cognitive recall. Its prefix ἀνα- carries the sense of upward motion as well as repetition, and the compound accordingly identifies a raising of what is past: the metaphysical act of drawing what was done into the presence of grace. For Augustine, the act that opens the soul to healing is *confessio*, which Peter Brown renders as "accusation of oneself; praise of God" (Brown, 2000, 169): the wound is named before it is mended.[45] Healing, then, presupposes memory

43 Aquinas takes his definition from Augustine, *De civitate Dei* IX: "*misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur.*" The etymology he then supplies carries the argument: mercy is so called "*ex eo quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius*," from having a wretched heart over another's wretchedness. *Miserum cor* is not sentiment but a structural claim about where mercy is located. The misery of the other is taken into the heart of the one who shows mercy, which is why mercy can be an act of the will and not merely a feeling, and why it presupposes rather than suspends the judgment that recognises the other's condition as misery at all. The *sed contra* had already conceded, with Damascene, that "*misericordia est species tristitiae*," mercy is a kind of sorrow; the *respondeo* shows what that sorrow is for.

44 The formulation belongs to the reply to the third objection, and it completes justice: mercy, as the superior virtue, perfects justice by going beyond strict equivalence toward restoration. The implication is metaphysical: justice pertains to due proportion, but mercy regards the good of the person in his vulnerability.

45 *Confessio* in Augustine carries two senses at once, self-accusation and praise, and the doubling is the point: the same act that indicates the wound turns the soul toward

transfigured by truth. The past must be lifted into a higher order, where it can be redeemed.

Nevertheless, the claim is not merely theoretical, for this order discloses itself historically. Alessandro Serenelli murdered Maria Goretti in 1902, when he was twenty; the conversion came in prison, years later, and the reconciliation with her mother, Assunta, came later still, when he asked her pardon and received it. He served twenty-seven years and was afterward received by the Capuchins of the Marches as a lay brother, living in their community for twenty-four years. A few years before his death in 1970, he wrote: "And now, with serenity, I await the moment of being admitted to the vision of God, of embracing my loved ones again, of being near my protecting angel and her dear mother, Assunta."[46] His repentance was not sentimentality but metaphysical reconstitution: the disorder confessed, the wound mourned, the person reordered. Forgiveness did not nullify the act; it restored the person within the moral structure that his act had violated.

Subsequently, when John Paul II visited Mehmet Ali Ağca in prison in 1983, two years after the assassination attempt, he spoke of entrusting justice to God. Their embrace witnessed the higher order of reconciliation. The Pope's gesture did not erase suffering; it ordered it toward mercy. Forgiveness was here the concrete visibility of the divine logic: to bear evil in the flesh, without retaliation, and to convert it into communion.

---

the one who heals it (Brown, 2000, 169). Healing therefore presupposes memory transfigured by truth rather than memory suppressed. *Anamnēsis*, in this sense, opens the soul to being re-ordered. A Latin sentence widely circulated in this connection, "*nemo curatur a medicina nisi confiteatur vulnera sua*," has been removed from this note: it is commonly attributed to Sermon 329, and that sermon, which is on the martyrs, does not contain it.

46 The naming of Assunta Goretti in the letter's closing sentence is the load-bearing detail, and it is easily passed over (Serenelli, 2017). What Serenelli anticipates is a restored relation to the very persons his act had sundered, the daughter he killed and the mother he asked to forgive him. That is what distinguishes reconciliation from remorse: remorse terminates in the agent, reconciliation in the communion he broke.

Even institutional repentance participates in this metaphysical logic. On 31 October 1992, John Paul II received the findings of the commission he had established to investigate the Galileo case and identified the error at its root. He did not undo the tribunal; he located its failure within the reconciliation of reason and revelation. "The error of the theologians of the time, when they maintained the centrality of the Earth, was to think that our understanding of the physical world's structure was, in some way, imposed by the literal sense of the Sacred Scripture." (John Paul II, 1992, 471).[47] This was not an act of modern accommodation, but of metaphysical humility: a recognition that truth exceeds method and that divine wisdom cannot be reduced to human certainty.[48] Such gestures do not constitute moral performances in the theatrical sense, and they are not sentiments of magnanimity. They instantiate a metaphysical enactment, a participation in the divine economy in which the order of being is reclaimed through a voluntary descent into the disorder of sin, not by absorption, but by conversion through charity. Forgiveness, therefore, is the highest remembering: a memory that holds the wound in truth and refuses to retaliate. The one who forgives does not erase the crime; he enters its darkness to bear it differently. To do so is to imitate God, not merely in moral likeness but in ontological form: *imitatio Dei* is the pattern through which mercy restores justice and the humble are transfigured into agents of divine order. Aquinas's

47 The sentence is framed with care, and the care is the point. The error is ascribed to "the theologians of the time" rather than to the Church as such, and its content is an error about scriptural hermeneutics rather than about astronomy. What is retrieved is therefore a principle governing the limits of a method, not a verdict reversed, which is why the act belongs to the order of reconciliation rather than to that of correction.

48 "*In humilitate consistit perfectio virtutis,*" in humility consists the perfection of virtue (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* II–II, q. 161, a. 5, ad 4). Aquinas here asserts that humility perfects virtue. Because humility aligns the soul with the truth of its dependence, it becomes the interior disposition necessary for the exercise of charity, justice, and mercy. Reconciliation, in this light, is impossible apart from humility, for the proud soul will never enter the logic of divine mercy.

interpretation of Job allows this "highest remembering" to be specified as a work of reconciliatory mediation rather than mere moral sentiment: Joseph Wawrykow notes that, for Aquinas, "Job merited the return to God's favor of the three friends," even while Thomas "doesn't likewise assert that Job merits his temporal restoration" (Wawrykow, 2020, 257). Forgiveness thus appears as an efficacious re-ordering of communion, a real reconciliation with persons before it is any change in circumstances. So it exemplifies the ontological priority of restored relation over external recompense.

6. CONCLUSION

The culmination of reconciliation is the quiet radiance of a soul reordered to the divine. It is more than the cessation of enmity, and more even than the mutuality of peace. If the drama of suffering, sin, and punishment reveals the disorder of the fallen cosmos, the gift of mercy discloses its eschatological resolution by elevation. For the Christian, the telos is not merely moral uprightness, but communion: *regnum Dei*, the Kingdom of God, disclosed as the final form of *caritas* and the visibility of grace in time. In his final reflections, Aquinas places the soul's end in the love by which it is drawn into God. "*Caritas diligit Deum super omnia eminentius quam natura*" (charity loves God above all things more eminently than nature) (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* I–II, q. 109, a. 3).[49] Charity does not merely complete nature; it elevates it. The *regnum Dei* is received through humility: "*Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*" (Blessed

49 In the reply to the first objection, charity "loves God above all things in a higher way than nature does. For nature loves God above all things inasmuch as He is the beginning and the end of natural good; whereas charity loves Him, as He is the object of beatitude." The contrast is between two formalities under which the same object is loved, not between two objects. Grace therefore elevates without displacing, and this is the structural condition of any account of reconciliation in which the person reconciled remains identical with the person who sinned.

are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven) (Aquinas, 2012, *Summa Theologiae* II–II, q. 69, a. 4).[50] The condition of access to glory is dispossession of the self. Augustine, likewise, renders this eschatology personal. The restless heart, he writes, finds its rest in God alone: "*Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*" (Augustine, 1966, *Confessions* I.1).[51] Rest is movement transfigured into praise. Confession (*confessio*) for Augustine is the primary gesture of the redeemed rather than the terminal act of the guilty. As Emery de Gaál observes of Ratzinger's early study of Augustine, *confessio* is read as a sacrifice, the unification of man with God in the strength of Christ, a *venire ad lucem*, a coming to the light where the soul is rendered luminous by divine truth.[52]

The foregoing analysis is not merely a historical interpretation of Augustine and Aquinas; it advances a philosophical claim: reconciliation, if it is to be more than moral amnesty or psychological relief, must be understood as an ontological restoration of the person, ordered toward the good. In convergent idioms, realist phenomenology

---

50 Aquinas reads spiritual poverty as inward detachment rather than material destitution, which is what allows it to be the condition of access to a kingdom rather than a mere deprivation. The beatitude specifies a dispossession that makes room, and so stands to the *regnum Dei* as capacity stands to gift.

51 The sentence opens "*fecisti nos ad te*," you have made us for yourself. Cary observes that Augustine's whole account of grace turns on this structure of desire, the inward teaching of grace "leading our restless heart to the only thing that will give it eternal rest" (Cary, 2008, 16). *Inquietudo* is accordingly a metaphysical index: the heart's unrest measures the distance between what it is ordered to and what it presently holds, and it would be unintelligible in a being not so ordered.

52 Emery de Gaál (2024, 32–33), expounding Ratzinger's early study of Augustine: "Sacrifice describes for the Church Father unification of man with God. In the form of reconciliation with and return to God, it becomes sacrifice in the strength of the preceding sacrifice Christ had performed… *Confessio* incorporates the dimension of coming to light in divine effulgence: a 'venire ad lucem'." Brown finds the same doubleness in the word itself: *confessio* meant for Augustine "accusation of oneself; praise of God" (Brown, 2000, 169). The two are a single act, which is why confession can be the primary gesture of the redeemed and not the terminal act of the guilty.

holds out the *objective good for the person* against the *merely subjectively satisfying* (Hildebrand, 2020, 62), while hermeneutical philosophy insists that forgiveness *unbinds the agent from the act* without erasing the irrevocability of what has been (Ricoeur, 2004, 459–460). These approaches share the insight that reconciliation fulfills truth and judgment at the level of being itself. The contrast with which this article began can now be stated exactly. What a procedure that scores a person against his record cannot represent is not the warmth of mercy but its object: a self whose orientation to the good survives its own worst act. Leo XIV puts the difference in one line: "For an algorithm, an error is a flaw to be corrected; for a person, however, an error can be a catalyst for profound change" (Leo XIV, 2026, §128). The thesis defended here is what would make that sentence more than a preference, and it is contestable in a precise way. Were evil a positive constituent of the person, the record would be the person, and correction would be the only coherent response to it; the burden would then fall on any account of forgiveness to explain why the accurate description should be set aside. Because evil is privation, the record is precisely what the person is not, and reconciliation is an act of truth rather than an exception to it. Whoever would deny the conclusion must deny that premise, and must then say what the person is made of instead.

The final movement of man is a return made through grace received in gratitude. It is this metaphysical horizon that illumines the enigmatic self-description of Jacques Maritain (1981, 130):

> Who am I? A professor? I don't believe so: I teach out of necessity. A writer? Perhaps. A philosopher? I hope so. But also a type of romantic of justice, ready to imagine, after each battle, that it and the truth will triumph among men. And also, perhaps, a type of water diviner with the head to the earth in order to hear the noise of the hidden sources and of the invisible germinations. And also, and like every Christian, despite and in the middle

> of miseries and failings, and of all the betrayed graces of which I become conscious in the evening of my life, a beggar of heaven, disguised as a man of the world, a type of secret agent of the King of Kings in the territory of the prince of this world, who decides to risk himself like Kipling's cat, which walked alone.[53]

Maritain's words are no rhetorical flourish, but an ontological confession. The Christian life is hidden, cruciform, and interior; yet its true identity is royal because it participates analogically in God's dominion. The *secret agent* is incognito in humility. His power is witnessed. He risks himself in the midst of darkness to bring the memory of light. Thus, the one who forgives, suffers, and prays, "Remember me," is already within the promise of glory. His request is for fulfillment. He seeks to enter mercy. In this, he mirrors the King who reigns from the cross by the gift. The reconciled are not merely pardoned; they are re-ordered. Their pasts are assumed. In their wounds shines the brightness of the truth. And in their humility, the Kingdom is already present.

STATEMENTS

Funding: This research received no external funding.

Institutional Review Board Statement: Not applicable.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The author would like to thank the Research Center for Theology, Religious Studies, and Ethics, the Ecclesiastical Faculties, and the Institute of Religion of the Pontifical and Royal University of Santo Tomas, Manila, Philippines, for administrative support. Likewise, I would like to thank Father Ioan Dura, who led the organizers of the 11th Religion, Knowledge, and Society. This seminar was held in Bucovina, Romania, and was spearheaded by the Ovidius University of Constanta on May 27, 2025, where I first presented this paper and received excellent feedback

53 Maritain's illustration inverts worldly visibility: the agent's hiddenness is a discretion proper to witness. The figure is deliberately comic as well as devout, since a "beggar of heaven, disguised as a man of the world" is a beggar who is in fact an emissary, and the comedy is doing argumentative work. It refuses in advance the triumphalism that a claim about participating analogically in divine dominion would otherwise invite, and so keeps the claim within the order of charity rather than of power.

from scholars from around the world who participated. In particular, I thank Prof. Jove Jim S. Aguas, Ph.D., who vouched for me, despite my limited exposure, to be one of the speakers at that seminar alongside world-class scholars.

AI Tools Declaration: During the preparation of this manuscript and the underlying study, the author used Zotero and Grammarly for the following purposes: language editing and source management, as well as citation. The author reviewed and edited the output where necessary and takes full responsibility for the content of this publication.

Conflicts of Interest: The author declares no conflicts of interest.

BIBLIOGRAPHY

Aquinas, T. (1952–1954). *Truth: Quaestiones disputatae De Veritate* (R.W. Mulligan, J.V. McGlynn, and R.W. Schmidt, trans.). Henry Regnery.

Aquinas, T. (2003). *On evil* (R. Regan, trans.; B. Davies, ed.). Oxford University Press.

Aquinas, T. (2012). *Summa Theologiae* (L. Shapcote, trans.; J. Mortensen and E. Alarcón, eds.). Latin/English edition of the works of St. Thomas Aquinas. The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine.

Aquinas, T. (2016). *Commentary on the book of Job* (B.T.B. Mullady, trans.; The Aquinas Institute, ed.). Latin/English edition of the works of St. Thomas Aquinas, Old Testament commentaries 32. The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine. (Latin text based on the 1965 Leonine edition.)

Aquinas, T. (2018). *Summa Contra Gentiles* (L. Shapcote, trans.; The Aquinas Institute, ed.). Latin/English edition of the works of St. Thomas Aquinas. The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine.

Augustine. (1966). *Confessions* (V.J. Bourke, trans.). Catholic University of America Press.

Augustine. (2008a). *The city of God, books VIII–XVI* (G.G. Walsh and D.J. Honan, trans.). Catholic University of America Press.

Augustine. (2008b). *The city of God, books XVII–XXII* (G.G. Walsh and D.J. Honan, trans.). Catholic University of America Press.

Brown, P. (2000). *Augustine of Hippo: A biography* (New ed., with an epilogue). University of California Press.

Cary, P. (2008). *Inner grace: Augustine in the traditions of Plato and Paul*. Oxford University Press.

Catholic Biblical Association. (1993). *The Holy Bible: New Revised Standard Version, Catholic Edition*. National Council of the Churches of Christ in the USA.

de Gaál, E. (2024). *Augustine of Hippo: The reciprocal dependence of faith and world*. In A. Sada, T. Rowland, and R.A. de Assunção (eds.), *Joseph Ratzinger in dialogue with philosophical traditions: From Plato to Vattimo* (22–41). T&T Clark.

Dicastery for the Doctrine of the Faith, Dicastery for Culture and Education. (2025). *Antiqua et nova: Note on the relationship between artificial intelligence and human intelligence*. Retrieved from: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20250128_antiqua-et-nova_en.html. [accessed 03/09/2026].

Goris, H. (2020). *Sin and human suffering in Aquinas's commentary on Job*. In M. Levering, P. Roszak, and J. Vijgen (eds.), *Reading Job with St. Thomas Aquinas* (161–184). The Catholic University of America Press.

Hildebrand, D. von. (2020). *Ethics*. Hildebrand Press.

Homer. (2020). *The Iliad* (S. Butler, trans.). In *The Iliad and the Odyssey*. Sirius Publishing / Arcturus. (Butler translation originally published 1898.)

John Paul II. (1992). *Allocution to the plenary session of the Pontifical Academy of Sciences*. In B. Pullman (ed.), *The emergence of complexity in mathematics, physics, chemistry and biology* (466–472). Pontificia Academia Scientiarum. Retrieved from: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921031_accademia-scienze.html. [accessed 03/09/2026].

Leo XIV. (2026). *Magnifica humanitas: Encyclical letter on safeguarding the human person in the time of artificial intelligence*. Retrieved from: https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html. [accessed 03/09/2026].

Maritain, J. (1981). *Carnet de notes*. Fayard.

Plato. (1997). *Complete works* (J.M. Cooper, ed.; D.S. Hutchinson, assoc. ed.). Hackett.

Ricoeur, P. (2004). *Memory, history, forgetting*. University of Chicago Press.

Serenelli, A. (2017). *The spiritual testament of a murderer and failed rapist* (M. Green, trans.). Aleteia. Retrieved from: https://aleteia.org/2017/07/08/the-spiritual-testament-of-a-man-who-tried-to-rape-a-girl-and-then-killed-her/. [accessed 08/09/2026]. (Italian text from *Madre di Dio. Mensile mariano*, November 2002.)

Sophocles. (2025). *The Philoctetes of Sophocles* (T. Sheridan, trans.). Project Gutenberg (eBook No. 77548). (Originally published Dublin, 18th c.)

Wawrykow, J.P. (2020). *Human suffering and merit*. In M. Levering, P. Roszak, and J. Vijgen (eds.), *Reading Job with St. Thomas Aquinas* (220–260). The Catholic University of America Press.

BLAISE D. RINGOR
Institute of Religion; Ecclesiastical Faculties; Research Center for Theology, Religious Studies, and Ethics, University of Santo Tomas, Manila
https://orcid.org/0000-0001-5038-9331
bdringor@ust.edu.ph

https://doi.org/10.21697/spch.2026.62.A.01

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

Received: 28/05/2025. Reviewed: 05/12/2025. Accepted: 16/02/2026

Studia Philosophiae Christianae
UKSW
62(2026)1

JĘDRZEJ PIEKARA

SOVIET SOCIALISM AS POLITICAL RELIGION OR UNIFYING THEORY? EXPLORING ITS ROLE IN TOTALITARIAN POLITICS AND SOCIAL COHESION

Abstract. This article analyses how to interpret Soviet socialism as a quasi-religious tradition. Its main aim is to compare two analytical frameworks: Soviet ideology as a political religion (the classic view of it as a tool of totalitarian control) and as a unifying theory (a system that ensures social cohesion, based on the ideas of the evolutionary biologist David Sloan Wilson). The author seeks to answer the question of the status of Soviet ideology in the context of sociological and religious studies research – going beyond a purely historical or Sovietological perspective – and aims to open new research directions that follow from applying the unifying-theory approach. In the paper, arguments for attributing religious features to Soviet ideology are examined with reference to the history of ideas and classical theories of religion (including those of Émile Durkheim and Max Weber). The article highlights similarities between the system and millenarianism, eschatology, and apocalyptic thought, while also acknowledging empirical difficulties in studying religiosity in the USSR. Both interpretive frameworks are illustrated using examples of social organizations, including the Komsomol and the Proletkult. The findings indicate that the political-religious concept emphasizes the sacralization of power and its role as an oppressive instrument of control, striving to completely replace traditional denominations with a new system. By contrast, the unifying theory highlights the adaptive role of quasi-religious mechanisms, which strive to build stable social structures by drawing on the evolutionary foundation of religiosity, rather than creating a new faith. As a result, the first framework treats ideology as a mechanism of enslavement, whereas the second views it as a tool for strengthening cohesion, serving the group's survival and stability. The author argues that the Soviet project should be regarded as a hybrid entity, operating simultaneously in the registers of coercion and cohesion, in which the two models complement each other – explaining both the regime's institutional architecture and its capacity to stabilize the social order in a post-religious reality.

Keywords: socialism; religion; Marxism; politics; communism; theory of religion

1. Discussing the Soviet religion. 2. Treating Marxism as religion in the context of the Soviet system. 3. Studying Soviet socialism through the theory of religion. 4. The interpretation of Soviet socialism as a political religion and theory of unity. 5. Komsomol and Proletkult in the 1920s: a case study. 6. Conclusions.

Every thing to be true must become a religion
Oscar Wilde[1]

1. DISCUSSING THE SOVIET RELIGION

At the turn of the 20th century, ideology – understood here as a comprehensive, future-oriented doctrine claiming authority over all major domains of social life – became a central principle of political rule in Europe. According to Karl Mannheim, ideology in the context of the state is the process by which ruling elements become so "intensively interest-bound to a situation that they are simply no longer able to see certain facts which would undermine their sense of domination". This results in a collective unconscious that obscures the real condition of society to both the rulers and the ruled, thereby functioning to stabilize the existing order (Mannheim, 40).

In 1917, a Bolshevik party seized state power in Russia and treated Marxism (understood here both as a political theory and an ideological tradition) as a source of legitimacy and a blueprint for institutional transformation. Abdurakhman Avtorkhanov referred to this new entity as an "ideocratic empire" (Авторханов, 1988, 9-10). By this, the Chechen writer understood an entire state system founded exclusively on ideological principles – one that strives not only for the triumph of its own ideology but also seeks to transform foreign societies according to norms dictated by that ideology. A similar view was expressed by Andrzej Nowak, who argued that, after seizing power the Bolsheviks were not guided directly by a policy of imperialism, but rather by ideological imperatives – particularly evident in their commitment to internationalism (Nowak, 2015, 95; Nowak, 2023, 29).

---

1 Wilde, O. (1997). *De profundis.* In *Collected works of Oscar Wilde.* Wordsworth Editions, 1073.

The uniqueness of the 20th-century state lies in its attempt to reclaim what Mannheim called a "monopolistic control over the society's world-view" (Mannheim, 1936, 10), a role historically held by different classes or castes. The case of the 1917 revolution shows that for the first time the intervention in the social process was guided by a totalizing doctrine, outside of control and self-criticism. In this sense, a state ideology is an institutionalized structure, which serves as an administrative control mechanism (Mannheim, 1936, 56, 114).

Research on the "religious" aspect of Soviet ideology has been traditionally dominated by the political religion paradigm, which assumes that the regime functioned as a secularized form of faith through the sacralization of power. This methodology, attributed first to Eric Voegelin and Raymond Aron, and later formalized by Emilio Gentile, interprets Soviet socialism primarily as a top-down instrument of totalitarian control and spiritual displacement. Although the functional-evolutionary dimension remains largely peripheral in Sovietology, one cannot ignore, for example, Stephen Kotkin's concept of "Speaking Bolshevik" or Jochen Hellbeck's work on Soviet subjectivity. The current debate remains largely polarized around the validity of the political religion theory, leaving other theories, including the "unifying theory" (which views ideology as an adaptive mechanism for group cohesion), underexplored.

The idea of a "unifying theory" in relation to religious or ideological movements has been signalled by David Sloan Wilson, an evolutionary biologist (Wilson, 2003). Rather than from a theological, sociological, or historical perspective Wilson offers an argument that opens a new path for interpreting not only socialism as a form of religion but also for reconsidering the broader theoretical framework of religion itself.

Instead of revisiting the century-old debate over the religious or political nature of Soviet socialism, this paper examines the *de facto* function of state ideology through the lens of sociology and religious theory. By shifting the focus away from ideology's self-proclaimed

objectives to its practical operation, I navigate between two distinct interpretative frameworks to examine Soviet socialism as an adaptive system of social cohesion. While the political religion approach addresses the well-established totalitarian and oppressive aspects of the regime, David Sloan Wilson's unifying theory offers a path to reconsider Soviet socialism as a functional equivalent of religion that strengthened group stability.

The use of the term "Soviet socialism" in this paper is deliberate, aiming to distinguish the specific, institutionalized practice of the Soviet regime from the broader, theoretical abstractions of Marxism or the eschatological ideal of communism. While Marxism serves as a philosophical foundation and communism symbolizes the envisioned final stage of history, Soviet socialism, in my opinion, captures the operational reality of state ideology as it was implemented, experienced, and enforced. This term aims to enable an examination of the system as a functioning socio-political entity that actively reshaped the institutional and social landscape of the USSR. In the following sections, I will analyse how the aforementioned oppressive and adaptive models manifested in the operations of social organizations such as the Komsomol and Proletkult.

This analysis seeks to uncover how the Soviet project attempted to bridge the gap between what Mannheim calls "collective unconscious" and Wilson's concept of "adaptive group cohesion". In doing so, we can determine whether the Soviet state's ideological monopoly functioned primarily as a top-down instrument of spiritual displacement or as the vital, although often directly or indirectly coercive, connective tissue required to sustain a new social body in a state of perpetual transformation.

2. TREATING MARXISM AS RELIGION IN THE CONTEXT OF THE SOVIET SYSTEM

Scientists who reject the idea that Soviet socialism incorporates religious elements, or that it is strictly connected to the schematics of religious thinking, have raised various concerns about classifying materialist or strictly atheist movements as variations of an organized religion. The concept of socialism, among other ideologies such as nationalism, as a political religion was popularized mainly by Eric Voegelin, later by members of the "totalitarian" school of Sovietology (Richard Pipes, Martin Malia, Robert Conquest, among others) and scholars such as Emilio Gentile, Raymond Aron, Murray Rothbard, and most recently by Yuri Slezkine and Oleg Kharkhordin. Critics of the concept of political religion are currently concentrating on recognizing the uniqueness of religious thinking and institutions, arguing that it is not possible for a secular ideology to be recognized as something similar.

The most important contemporary critics of the concept of a Soviet political religion include Ninian Smart, Tamás Nyirkos, and Erik van Ree. Ninian Smart described "Marxist and Soviet Atheism" purely as a "worldview", without comparing, or even delving deeper into, those ideas (Smart, 1997, 510-513), stating however that it is not appropriate to try to call them religions or even quasi-religions (Smart 1997, 25). Tamás Nyirkos adopts a cautious, largely sceptical stance toward equating socialism with religion, emphasizing the conceptual ambiguities and historical misreading inherent in the "political religion" or "secular religion" framework (Nyirkos, 2021-2022, 1-22; Nyirkos, 2021, 68-85; Nyirkos, 2024). Van Ree, in his 2016 article *Stalinist Ritual and Belief System: Reflections on 'Political Religion'*, was heavily critical of the whole concept of a "political religion theory", claiming:

> […] the theory fails properly to distinguish between the sacred on one hand and the transcendental and divine on the other. Heroic

> belief systems such as Stalinism do not deify their leaders, which is why they should not be classified as political religions. Also, the belief systems and rituals spawned by heroic, innerworldly sacralisation differ fundamentally from those emerging in a religious context. (van Ree, 2016, 143)

There is, of course, another group of scholars rejecting the aforementioned thesis, comprising mainly those who themselves identify with socialist or Marxist ideas and methodologies (such as Louis Althusser and Étienne Balibar), and who are inherently opposed to the notion that an anti-religious ideology could itself become a religion. This position is particularly unsuited for academic discussion, as it stems from deep personal engagement and, moreover, can be readily falsified by comparison. Marxism was not only anti-religious but also an anti-nationalist movement; yet this did not prevent Marxist successor states from becoming nationalist states, nor did it stop Marxist movements in Central-Eastern Europe from evolving to incorporate elements of chauvinistic, nationalist ideology, such as national communism. If this is true, then why would the fact that Marxism was anti-religious prevent future states in the Soviet sphere of influence and the Soviet Union itself from becoming entangled in religious thinking and mechanisms?

The ultimate goal of the socialist revolution was itself religious– the goal of creating a new ideal world, a society without classes, which is rightfully compared to utopian thinking. This cultural trope is also akin to the apocalyptic tradition of Judaeo-Christian heritage. Moreover, the famous Marxist view of religion as the "opium of the people" stems precisely from this goal. It is not so much about criticism of the intentions inherent in faith, but rather the fact that religion postpones the creation of the ideal society to a time beyond human life, offering hope that a higher being would bring about the necessary changes and thus relieving humanity of that task.

The issue of "ideology as religion" is much broader than just a reflection on whether the Soviet Union was becoming a religious state. It's part of a wider discussion about totalitarian regimes adapting religious hierarchy and functions. In his classic book *Religion, Society and the Individual*, John Milton Yinger argued:

> There seems little doubt that, from the point of view of a functional theory of religion, modern totalitarian systems serve as religions for many people. They attempt to make the grave problems of life more bearable by reference to a happier future, thus sharing the cosmic optimism of religion. The dictator becomes a living embodiment of a "supernatural" power, scarcely limited by the forces that have prevented other men from solving overwhelming problems. (Yinger, 1962, 122)

On the other hand, Thomas Luckmann wrote in *The Invisible Religion* that:

> The fate of totalitarianism in modern industrial societies shows that attempts to transform "institutional" ideologies into encompassing world views were not notably successful. Even Communism – which articulated something like an "official" model and which succeeded in enforcing routine socialization of "everybody" into that model in the Soviet Union – seems to have failed in producing a "new man". (Luckmann, 1967, 101-102)

We can see that Yinger views totalitarianism as functioning like a religion, offering purpose, symbolic authority, and ritual to unite and motivate people. Luckmann, however, argues that such regimes fail to instil deeply internalized beliefs, even under systematic indoctrination.

In my opinion, when analyzing this issue comparatively from the perspective of the history of ideas the religiosity of Soviet

socialism is one of the key features of the ideology, whose ultimate aspiration was to create a "new man" and a "new society". To reach this goal Soviet socialism reproduced numerous patterns from Christian traditions: excommunication, original sin, and religious mentality. François Furet pointed to significant parallels between party authorities and the clerical hierarchy, prophets, and priests. By the time Joseph Stalin became the party's chief ideologue, most ideological debate had been reduced to the role of admonitions in a style that Furet described as catechism – a question-and-answer format in which the content was irrelevant and only the canonical responses mattered (Furet, 1999, 132-133).

"Marxism is a religious creed", wrote Murray Rothbard (Rothbard, 1990, 125-126). Under a materialist approach, the intention of building the Kingdom of God on Earth remains essential. The works of the prophets – Marx, Engels, and Lenin – are treated as vision; eschatology, that is, the striving for utopia, is embodied in political activity and class struggle under the leadership of the Communist Party; and the apocalyptic dimension, namely the description of the transition to utopia, is the dream of achieving communism – a revolution that would radically transform the entire social order, as Karl Popper wrote (Popper, 2013) – postponed to the future, towards which humanity is to strive according to the principles of scientific socialism. "Social economics", wrote Jacob Taubes, is for Marx "an economics of salvation" (Taubes, 2009, 188).

Rothbard characterized Marx as a "communist eschatologist", envisioning communism as humanity's ultimate destiny – a secular counterpart to the Kingdom of Heaven. In this interpretation, the struggles and suffering of history would culminate in a classless utopia guided by a vanguard of "secular saints", whose mission was to bring about a final, transformative end to human conflict (Rothbard, 1990, 123).

Building on this religiously inflected metaphor, Andrzej Walicki described the collapse of international capitalism and the triumph

of the working class as the central drama of the Marxist apocalypse, ushering in a communist millennium. Yet Walicki emphasized that this vision was not one of strict historical determinism; the path was not mechanically predetermined (Walicki, 1995). Instead, the emergence of a communist "kingdom of freedom" in a *post-Christum*, post-religious world required a miraculous leap – one for which only Marxists, as self-appointed "redeemers of society" with a messianic role in human history, could prepare humanity (Taubes, 1967, 456).

These interpretations, however, remain theoretical reflections grounded in ideological texts and fragments of Soviet political history. What they lack is a direct sociological examination of the people who lived under the Soviet system. One of the few attempts in this direction was conducted in 1989 by Sam McFarland, an American psychologist who explored correlations between religious belief and communist ideology. Using psychological methods and interviews with Russian citizens, McFarland found notable similarities in the worldviews of religious individuals and committed communists. Yet he cautioned that his work was only a preliminary step – its momentum cut short by the rapid collapse of the Soviet Union. It's also important to remember that the worldview of Soviet citizens in 1989 was likely very different from that of the early 20th century (McFarland, 1998).

Since empirical research has not yielded conclusive evidence of religiosity within Soviet society, the question remains open. In the absence of comprehensive psychological or sociological data, the investigation must turn instead to the tools of the theory of religion and the history of ideas, which allow us to interpret Soviet ideology and practice as a form of secular/civil/political religion, or falsify this interpretation.

3. STUDYING SOVIET SOCIALISM THROUGH THE THEORY OF RELIGION

The first point to stress when engaging with the theory of religion is that it is challenging to operate strictly within the established framework of this academic discipline, while stretching it to address issues for which it was not originally intended. The theory of religion can be adapted to examine spheres of religious influence, but it becomes a far more limited tool when applied to the analysis of quasi-religious or para-religious movements.

A further issue that must be acknowledged is the Eurocentric bias inherent in religious studies, a bias rooted in the Christian heritage of the very concept of "religion". Under the influence of colonial thought, the Christian conception of religion was applied as a lens through which to interpret both religious and non-religious movements in the Global South, often reshaping their true nature into a distorted form sanctioned by established transatlantic scholars.

Another perspective worth considering is the case of the "Old" and "New" Paradigms, as described by Richard Stephan Warner (Warner, 1993). In the sociology of religion, the two paradigms illustrate different ways of approaching religion studies – the "Old Paradigm" assumes decline under modernity; the "New Paradigm" emphasizes persistence, adaptability and pluralism of belief. The shift to the "New Paradigm" opens even more possibilities to apply the study of religion to movements that are not strictly religious. For example, in the Soviet Union under Stalin, socialist ideology and the cult of personality took on quasi-religious dimensions, suggesting that the "New Paradigm" may offer a more flexible analytical framework than the traditional theory of religion, which was originally tailored to the Abrahamic faiths (Goldstein, 2012, 350; Richard, 2015; Luckmann, 1967, 31-38).

Nevertheless, it is important to recognize that an established framework from one methodology or field of academic discourse can, with due caution, be applied in another. My argument here is that the theoretical framework of the study of religion can indeed

be employed to analyze Soviet socialism, provided that we remain mindful that our object of study involves processes that, in our interpretation, resemble those found in religious movements proper.

To introduce and explain all the various schools within the theory of religion would require far more space than is available here, and is, in my view, unnecessary for the present purpose.[2] I have therefore chosen to focus on two aspects most relevant to the theme of this paper: first, the specific characteristics of the theory of religion that support the argument for the existence of a "political religion", and second, the "theory of social unity".

At the beginning of the 20th century the two main schools of the theory of religion emerged – one originating from Émile Durkheim and one rooted in Max Weber's works.[3] Both of them, albeit Weber to a lesser extent, endorse a formal (or functional) concept of religion (Riesebrodt, 2010, 72). The functional approach was the dominant research paradigm in religious studies in the 20th century, surpassing the rivalling content-based concept of religion by far.

Émile Durkheim argued that religion constitutes a unified system of beliefs and practices concerning sacred things, which serves to bind individuals together into a cohesive moral community. Durkheim viewed religion as a fundamentally social phenomenon that organizes collective life by defining group boundaries and prescribing the behaviors of its members. For him, religion and society were inseparable and mutually constitutive, with almost all mental categories and institutions emerging from religious foundations. Central to his theory was the distinction between the sacred and the profane,

2 For an overview of the most important traditions in the theory of religion, see Riesebrodt (2010). For an overview of Soviet studies of religion, see Shakhanobich (1993), and Pushchaev (2017). For an overview of contemporary Global South studies, see: The role of religions in multiple modern societies: The Global South (2024).

3 For a comparison of the definitions of religion formulated by these authors, see Launay (2022).

which he saw as the basis for social order: the sacred marked what was commanded, forbidden, and sanctioned, enabling cooperation and coordination. In his studies Durkheim sought to demonstrate that religion served the essential demand for social integration in the modern nation-state, functioning as the repository of shared cognitive, moral, and aesthetic principles without which communal life could not be sustained (Wilson, 2003, 54; Riesebrodt, 2010, 62, 74; Znamenski 2021, XV-XVI; Goldstein 2012, 348).

Although Durkheim argues that religion, while being a "unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden – beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church" (Durkheim 1964, 74), it is interesting that he does not need, in its essence, the elements of supernatural phenomena or the presence of a deity (Durkheim, 1964, 24-35). Yinger, another proponent of a functional theory of religion, developed an even more radical view of the role of religion in society, saying that a religion can be defined "as a system of beliefs and practices by means of which a group of people struggles with these ultimate problems of human life". Thus, he continues, "religions are built to carry the «peak load» of human emotional need" (Yinger, 1962, 9-10).

Another representative of a functional school (though also strongly influenced by phenomenology) was Thomas Luckmann, who coined the term "sociological theory of religion" and provided the theoretical framework for this subfield of sociology (Goldstein, 2012, 347). He argued in *The Invisible Religion* that the worldview, as an objective and historical social reality, fulfils an essentially religious function and represents a universal social form of religion. He saw religion's original role as integrating the social order and legitimizing the status quo, though in certain historical contexts, institutionalized religion could become a dynamic force that challenges secular institutions or other religious groups. Religion, for him, becomes a social fact either through ritual or doctrine, and while it is often assumed that

individual religious needs align with these institutional forms, their variations may be shaped as much by socio-historical conditions as by personal needs (Luckmann, 1967, 22, 53, 67).

In contrast to Durkheim's focus on religion as a mechanism of social cohesion, Max Weber approached the study of religion from an action-oriented, interpretative perspective, concerned primarily with how religious ideas shape the ethos, conduct, and cultural orientations of social actors. Rather than seeking an overarching definition of religion, Weber concentrated on examining the ways in which religious worldviews influence economic behavior, social stratification, and forms of domination. Weber investigated why the West achieved the highest degree of rationalization across multiple spheres of life, including economics. In the context of Soviet socialism, Weber's framework supports an explanation of how Marxist-Leninist ideology functioned in terms comparable to religious ethics by cultivating a distinct habitus, shaping patterns of authority, and embedding itself into the moral and cultural logic of Soviet society (Riesebrodt, 2010, 65).

It is possible to apply Weber's account of the structures and purposes of religious life to the study of secular ideologies like Soviet socialism. Marxist historicism and dialectical materialism, which view history as an autonomous, law-governed process determining humanity's fate, closely resemble Weber's description of "spirits" as elusive, invisible forces that are neither personal nor divine but are nevertheless seen as guiding events (Weber 1965, 3-4). Revolutionary leaders, such as Marx or Lenin, whose political directives and intellectual visions served as the movement's cornerstones, are comparable to Weber's idea of the prophet as a charismatic figure whose authority is based on personal gifts and the declaration of a binding doctrine (Weber, 1965, 46-47).

Even his account of priesthood as a social organization of officeholders serving the collective recalls the Communist Party's function as the institutional custodian of the doctrine, enforcing

orthodoxy and performing the rituals of ideological life (Weber, 1965, 28). When writing about society itself Weber pointed out the problem of the "rationalization of taboos", which lead to the system of norms, sanctions and punishments, that could be used as a base for analyzing law under a totalitarian state (Weber, 1965, 38). Given this, Weber's categories provide a remarkably appropriate vocabulary for understanding how Soviet socialism established its own organized, quasi-religious symbolic universe.

The theoretical viewpoints of Durkheim, Weber, and later functionalist and interpretative schools demonstrate how the analytical tools of religious studies can shed light on phenomena that extend well beyond the confines of conventional faith. When used carefully, these frameworks allow for the analysis of secular ideologies in terms of how they organize social life, unite communities, and influence moral and cultural traits. Such systems may adapt many of the social roles of religion, even in the absence of traditional mysticism and supernatural phenomena.

4. THE INTERPRETATION OF SOVIET SOCIALISM AS A POLITICAL RELIGION AND THEORY OF UNITY

As noted earlier, the idea of Sovietism, particularly Stalinism, as a form of political religion is not new. It draws heavily on the broader theory of totalitarianism, in which the totalitarian state appropriates elements from its predecessor regimes but reshapes them to serve its own ideological purposes. Some scholars go even further, tracing the roots of political religion to periods well before the 20th century; however, it was in the context of totalitarian regimes that the framework of political religion gained wide currency in the analysis of fascist, Nazi, and communist states (Gill, 2021, 1; Roginska 2025, 16). One could, of course, follow the thread back into antiquity, to the deification of rulers, yet a more coherent chronological starting point may be found in the works of Niccolò Machiavelli.

For Machiavelli, religion functioned as an instrument through which rulers could maintain control over society, while at the same time serving society itself by establishing ethical and moral principles that ensured legal and civilizational stability (Brown, 2010, 166).

Among the most vocal contemporary proponents of the thesis that Sovietism can be interpreted as a political religion are Dmytro Vovk and Andrei Znamenski. In his paper *Soviet Law and Political Religion* (2022), Vovk argued that socialist religiosity in the Soviet Union was implied from totalitarianism, which itself can be described as a political religion. He concentrated mostly on the totalitarian aspect of secular religiosity and political religion, suggesting that: "totalitarian political regimes are inclined to sacralize their power and employ religious tools in order to sustain themselves. This usually has some influence on the legal systems of totalitarian countries" (Vovk, 2022, 227). Vovk also emphasized the importance of secular religion for society itself, not only the governing bodies:

> The institutional dimension of Soviet political religion comprised not only the state but also the Party and mass state-funded associations of young people, artists, writers, and so on. Membership in these movements, just like belonging to a state religion in many nonsecular states, was not just a way of immersing the population in official ideology from the moment one first stepped foot outside the family into kindergarten or primary school; it was also a way of determining privileges or, what was more common, it was a condition of nondiscrimination. (Vovk, 2022, 233)

While Vovk restrains himself in his definition of political religion to analyze the totalitarian concept of secular religiosity, Andrei Znamenski goes even further. In his broad definition, he stays close to Voegelin's original vision by interpreting socialism – alongside other modern ideologies such as classical liberalism, conservatism, and nationalism – as a force that significantly shaped modern society

by either complementing or entirely replacing traditional religious structures.

According to Znamenski, socialism functioned as a surrogate political faith that addressed the specific needs of various radicalized groups, including intellectuals, the working class, and the impoverished peasantry. These groups were often characterized by an internal conflict: a strong desire to participate in the modern world, while simultaneously feeling deeply alienated from it. In this sense, Znamenski posits that the socialist ideology provided these individuals with a secularized framework of belief, helping them navigate the tensions and dislocations inherent in the process of modernization (Znamenski, 2021, XIV).

Another theoretical perspective relevant to analyzing the Soviet system's potential religiosity is that of political theology, which ties somewhat into the concept of political religion. Political theology's main goal, as described by Carl Schmitt, is to analyze how main political concepts are *de facto* secularized adaptations of traditional theological ideas. Schmitt's statement that "all significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts" suggests that even militantly atheist regimes may unconsciously inherit the forms and structures of religion. The Soviet Union and its main theoretical justifications and practical actions can thus be understood as reconfigurations of theological archetypes embedded in the political tradition of the tsarist Russia and Orthodoxy (James, Newman, 2023, 67-83).[4]

Political religion, therefore, provides the idea that a totalitarian state supplements systems of societal control with newly created institutions and traditions that are both replacing and recreating the old

4 The authors argued, in conclusion, that: "a political-theological politics reopens the question of what it is that should be regarded as sacred, where a community's 'ultimate' values lie, and that invites analysts to examine how such a question becomes the medium of ideological innovation and contest." (p. 80)

ones, rooted in religion. The arguments for why certain actions by the Soviet ruling bodies, revolutionary artists and society itself, resembled religion are numerous and not widely contested (the famous transformation of the "Red Corner" is the prime example of an old, religious symbol becoming a new, secular one) (Gill, 2021, 7-8).

In contrast to the theory of political religion, the theory of social unity, as proposed by David Sloan Wilson, does not necessarily equalize the outcome, does not state that the ideology of the ruling regime becomes a new model of religion. Rather, the social unity thesis proposes the concept of social cohesion as a crucial element of the societal relations between the individual and the ruling institutions. Its most important statement is that there is a need, present in each of three layers: individual, society and institutions, to co-exist with each other and strive for the highest level of social cohesion. First, let's try to define social cohesion.

Current research, as exemplified by Xavier Fonseca, Stephan Lukosch and Frances Brazier among others, shows that the various attempts to define social cohesion can be traced back to Durkheim, yet there is no clear consensus. The characteristics of social cohesion include, in most cases, the absence of conflict (internal and external), a desire for affiliation, a group property, a degree of stability, the strength of connections, shared values such as trust, general well-being and equal representation/opportunities in society (Fonseca *et al.*, 2019, 241).

In their 2019 paper, Fonseca, Lukosch and Brazier proposed a new definition of social cohesion, one that, in their opinion, shows best the connections and interdependencies between the individual, the community and the institutions. Summarizing their research, we can formulate the following definition of social cohesion: it is a condition in which members of a society or group share compatible norms and values, experience mutual trust, stability, and a sense of belonging, and enjoy equal opportunities for participation and representation. It involves the absence of conflict and the presence

of strong social connections, supported by formal laws and informal cultural frameworks that enable individuals to engage fully in collective life. The most contributing factors to social cohesion are the lack of conflict between individual and societal/institutional beliefs and the willingness to remain part of the group and contribute to it (Fonseca *et al.*, 2019, 247).

Social cohesion is therefore a result of the actions taken by each of the participants in a society. Actions however are being taken by actors according to their individual or collective values. Society is constantly under pressure to change its core values, according to the will of the majority or the institutions in power. The individual, on the other hand, can isolate themselves from the majority and disturb the social cohesion in process. We can consider all of the actions taken by the actors as a unifying system. Religion is but one of the systems that are unifying society. However, David Sloan Wilson claims that:

> religions are not the only systems that unite people into adaptive groups. [There are as well] political organizations, business organizations, military organizations, sports teams, family groups, secular intellectual traditions, or even diffuse cultures as adaptive units. We therefore need to develop a general theory of unifying systems of which religion is a special case. The general theory should distinguish religion from other unifying systems, but it also ought to show what religion shares in common with other unifying systems, including those that appear highly nonreligious in other respects. (Wilson, 2003, 220)

One can trace the roots of Wilson's statements to John Milton Yinger, who in his 1962 book *Religion, Society and the Individual* formulated a concept of social order "that requires a unifying value scheme" to stop internal conflict and promote its own values. Yinger argues that the values promoted have to be "self-enforcing", that is

built into the personalities of the members of the society. The less positive aspect of Yinger's theory is that a political authority is needed to oversee the implementation and stability of the unifying social order – through taxation, force and coercive measures. In this unifying theory Yinger sees the role of the religion as supplementary, not decisive:

> By ritual, by symbol, by its system of beliefs, its doctrines of rewards and punishments, religion may help to produce the socialized individuals who accept the dominate values as to legitimate means and ends. This aids the political authorities, but also applies to them. (Yinger, 1962, 71)

To sum up, we have argued that religion can be treated in two ways when talking about the existing unifying system in the theory of social unity and cohesion: as a primary and a secondary unifier. The former leans closely to the political religion theory; the latter sees religion as an aiding force, abused by the perpetrator of a unifying scheme to enforce it. In contrast to the political religion theory, the theory of unity does not state that an ideology becomes a religious movement. Rather, ideology uses religiosity, both traditional and secular, to its own gains, to strengthen social cohesion.

5. KOMSOMOL AND PROLETKULT IN THE 1920S: A CASE STUDY

Rather than delving into the previously well-studied territory of the most obvious emanations of political religion in the Soviet Union (such as official ideological rituals or the cult of personality), I propose a brief analysis of two fundamental organizations in the Soviet society of the 1920s: the Communist Union of Youth (Komsomol) and the Proletarian Cultural and Educational Organization (Proletkult). Their relevance is due to their distinct roles within the Soviet project of social engineering. While the Komsomol exemplifies

the state-driven, top-down institutionalization of ideology (functioning effectively as a secular catechumenate for the "New Man"), the Proletkult offers a unique insight into the bottom-up, autonomous attempt to forge a proletarian class consciousness through culture.

Comparing these two cases allows for an evaluation of how Soviet ideology operated simultaneously as an instrument of political control and a mechanism for adaptive group solidarity, thereby testing the validity of both the political religion and unifying theory frameworks.

The Komsomol's primary goal was the re-education of the contemporary youth, the elimination of "traits from the Tsarist period", and their orientation toward the Marxist model. The Komsomol members promoted sports, encouraged youth participation in labor, fought against prostitution, took part in the creation of theatrical and publishing projects, and even organized sports clubs. By the end of 1920, the Komsomol counted nearly 500,000 members in more than twelve thousand cells, both urban and rural. It was regarded as the default political organization for radically revolutionary youth aspiring to participate directly in socialist social transformation.[5]

The goal of the Proletkult was to organize the cultural life of workers in a mass manner, offering classes in sculpture, painting, the natural sciences, reading, writing, and arithmetic. Proletkult poetry circles, popular theatres, and libraries were also established, and additional university-level courses for workers were organized. At the heart of proletarian cultural thought was the thesis of its "autonomy", according to which the experiences and perceptions of the working class were inaccessible to other social classes. According to the Proletkultists, socialism would be achieved only when the working class developed, from below and independently, class consciousness and confidence in its abilities – both cultural and political. In 1920, Proletkult had as many as 400,000 members. In most

5 On the Komsomol, see Gooderham (1982), Tirado (1993), Gorsuch (1996), Waters (1992).

factories there were Proletkult cells operating entirely independently from party cells.[6]

From the perspective of political religion, these organizations were meant to replace the previously existing systems, such as church education, aristocratic patronage of the arts, or the religious organization of the day-to-day life. They incorporated elements of these systems (such as weddings, baptisms, prayers, holy icons, and naming preferences) and transformed them into a secular, socialist equivalent.

From the perspective of the theory of unity, however, these organizations stand out as two methods of organizing society, establishing social cohesion, and spreading common values. They are not merely a replacement designed by the totalitarian regime, but a necessary element of society. The transition from the feudal to the communist state, therefore, can be reinterpreted as a transformation of the ruling system of unity. The socialist revolution, whose ultimate goal was to transform the old society into a new one, did not create its own religion; rather, it used the religiosity that was common in Russian society to strengthen secular ideology and align materialism with mystical thinking.

6. CONCLUSIONS

This paper showcased two different frameworks of studying Soviet ideology and regime-society relations. The framework of political religion proves essential for analyzing the regime's totalitarian dimensions – the sacralization of power and replacement of traditional faith with ideology, which was meant to legitimize the "ideocratic empire". However, this perspective alone risks reducing the Soviet experience to a mechanism of top-down oppression.

By integrating it with David Sloan Wilson's unifying theory, I've tried to argue that there exists a deeper, adaptive layer of the ideology:

6 On the Proletkult, see Frame (2020), Mally (1990).

its capacity to function as a mechanism of group cohesion. As evidenced by the case of the Proletkult, the system utilized solidarity to bind the individual to the collective, satisfying the fundamental human need for belonging within the "New Society".

The difference between political religion and the theory of unity is also evident when we analyze the ultimate goal of the actors in both theories. Political religion is strongly rooted in the "totalitarian school" of Sovietology, meaning it treats Soviet socialism as an oppressive force toward society. The ultimate goal, then, would be the power of the ruling institution over society and the individual. For the theory of unity, however, the ultimate goal would be to achieve social cohesion – a state in which the majority of actors from three layers (individual, society, and institutions) are satisfied.

As a result, the Soviet project should be viewed as a hybrid entity that operated simultaneously on two frequencies: coercive and cohesive. The comparison between the Komsomol and the early Proletkult illustrates such a dual nature. While the political religion model effectively explains the regime's institutional architecture and its ambition to monopolize the worldview, the unifying theory offers a way to explain how those structures aimed to stabilize social order. Ultimately, Soviet socialism dominated the public sphere because it fulfilled the function of a unifying system, ensuring the survival and cooperation of the group in a radically transformed, post-religious reality.

STATEMENTS

Funding: This research received no external funding .

Institutional Review Board Statement: Not applicable.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: Not applicable.

AI Tools Declaration: During the preparation of this manuscript and the underlying study, the author used generative artificial intelligence tool (Google Gemini Pro and Google NotebookLM) for the following purposes: deep research function, analysis of the bibliography, organizing and editing of the citations and bibliography to the APA Style, basic proofreading (spelling, grammar

and punctuation errors). The author reviewed and edited the output where necessary and took full responsibility for the content of this publication.
Conflicts of Interest: Not applicable.

BIBLIOGRAPHY

Avtorkhanov, A. (1988). *Imperiya Kremlja: Sovetskij tip kolonializma*. Prometheus-Verlag.

Brown, A. (2010). *Philosophy and religion in Machiavelli*. In J.M. Najemy (ed.), *The Cambridge companion to Machiavelli* (1-18). Cambridge University Press.

Durkheim, E. (1964). *Elementary forms of religious life* (J.W. Swain, trans.). George Allen & Unwin. (Original work published 1912)

Fonseca, X., Lukosch, S., Brazier, F. (2019). Social cohesion revisited: A new definition and how to characterize it. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, *32*(2), 231–253. https://doi.org/10.1080/13511610.2018.1497480.

Frame, M. (2020). *Early Soviet culture: Education, science and Proletkult*. In D. Orlovsky (ed.), *A companion to the Russian Revo*lution (375–382). Wiley-Blackwell.

Furet, F. (1999). *The passing of an illusion* (D. Furet, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1995)

Gill, G. (2021). The Stalin cult as political religion. *Religions*, *12*(12), Article 1112. https://doi.org/10.3390/rel12121112.

Goldstein, W.S. (2012). Sociological theory of religion. *Religion Compass*, *6*(7), 347–353. https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2012.00363.x.

Gooderham, P. (1982). The Komsomol and worker youth: The inculcation of 'communist values' in Leningrad during NEP. *Soviet Studies*, *34*(4), 506-528.

Gorsuch, A.E. (1996). "A woman is not a man": The culture of gender and generation in Soviet Russia, 1921–1928. *Slavic Review*, *55*(3), 636–660.

James, M., Newman, S. (2023). Recontesting the sacred: Political theology as ideological method. *Journal of Political Ideologies*, *30*(1), 67–83. https://doi.org/10.1080/13569317.2023.2225237.

Launay, R. (2022). Defining religion: Durkheim and Weber compared. *Religions*, *13*(1), Article 89. https://doi.org/10.3390/rel13020089.

Luckmann, T. (1967). *The invisible religion*. Macmillan.

Mally, L. (1990). *Culture of the future: The Proletkult movement in revolutionary Russia*. University of California Press.

Mannheim, K. (1936). *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge* (L. Wirth, E. Shils, Trans.). Harcourt, Brace and Company.

McFarland, S. (1998). Communism as religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, *8*(1), 33–48. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0801_5.
Nowak, A. (2015). *Polska i trzy Rosje*. Arcana.
Nowak, A. (2023). *Powrót „Imperium zła"*. Arcana.
Nyirkos, T. (2021–2022). The concept of political religion: A historical overview. *Politica e Religione*, *11*, 1–22.
Nyirkos, T. (2021). The proliferation of secular religions: Theoretical and practical aspects. *Pro Publico Bono – Public Administration*, *2021*(2), 68–85. https://doi.org/10.32575/ppb.2021.2.4.
Nyirkos, T. (2024). *Secular religions: The key concepts*. Routledge.
Popper, K. (2013). *The open society and its enemies*. Princeton University Press.
Pushchaev, Y.V. (2017). Sovetskie filosofy i religiya: Sluchay Il'enkova (marksizm kak filosofiya zhizni i «beloe pyatno» smerti). In *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* (48–68).
Richard, H.L. (2015). New paradigms for religion, multiple religious belonging, and insider movements. *Missiology*, *43*(3), 297–308. https://doi.org/10.1177/009182961456584.
Riesebrodt, M. (2010). *The promise of salvation* (S. Rendall, Trans.). University of Chicago Press.
Roginska, M. (2025). The mystified unknown – Sacralizing influence in Soviet science, religion, and ideology. *Religions*, *16*(5), Article 637. https://doi.org/10.3390/rel16050637.
Rothbard, M.N. (1990). Karl Marx: Communist as religious eschatologist. *The Review of Austrian Economics*, *4*, 123–179. http://doi.org/10.1007/BF02426366.
Shakhanobich, M.M. (1993). The study of religion in the Soviet Union. *Numen*, *40*(1), 67–81. https://doi.org/10.1163/156852793X00059.
Smart, N. (1997). *The world's religions: Old traditions and modern transformations*. Cambridge University Press.
Taubes, J. (1967). *Buber and philosophy of history*. In P.A. Schilpp, M. Friedman (eds.), *The philosophy of Martin Buber* (1–20). Open Court.
Taubes, J. (2009). *Occidental eschatology* (D. Ratmoko, Trans.). Stanford University Press.
van Ree, E. (2016). Stalinist ritual and belief system: Reflections on "political religion". *Politics, Religion & Ideology*, *17*(2–3), 143–161. https://doi.org/10.1080/21567689.2016.1187600.
The role of religions in multiple modern societies: The Global South [Special issue]. (2024). *Religions*, *16*(7).

Tirado, I.A. (1993). The Komsomol and young peasants: The dilemma of rural expansion, 1921–1925. Slavic Review, *52*(3), 460–476.
Vovk, D. (2022). *Soviet law and political religion*. In D.C. Flatto, B. Porat (eds.), *Law as religion, religion as law* (1–20). Cambridge University Press.
Walicki, A. (1995). *Marxism and the leap to the kingdom of freedom: The rise and fall of the communist utopia*. Stanford University Press.
Warner, R.S. (1993). Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, *98*(5), 1044–1093. https://doi.org/10.1086/230139.
Waters, E. (1992). *Victim or villain? Prostitution in post-revolutionary Russia*. In L. Edmondson (ed.), *Women and society in Russia and the Soviet Union* (1–20). Cambridge University Press.
Weber, M. (1965). *The sociology of religion* (E. Fischoff, Trans.). Methuen.
Wilson, D.S. (2003). *Darwin's cathedral*. University of Chicago Press.
Yinger, J.M. (1962). *Religion, society and the individual*. Macmillan.
Znamenski, A. (2021). *Socialism as a secular creed*. Lexington Books.

JĘDRZEJ PIEKARA
Dział Naukowy, Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku
(Research Department, Museum of the Second World War in Gdańsk)
https://orcid.org/0000-0003-0644-0093
j.piekara@muzeum1939.pl

https://doi.org/10.21697/spch.2026.62.A.02

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

Received: 14/08/2025. Reviewed: 13/11/2025. Accepted: 16/02/2026.

Studia Philosophiae Christianae
UKSW
62(2026)1

PAWEŁ LIPOWSKI

KLAUZULA SUMIENIA DLA OSÓB WYKONUJĄCYCH ZAWODY MEDYCZNE – PERSPEKTYWA ETYCZNA I PRAWNA

Streszczenie. Praca charakteryzuje zagadnienie podstaw prawnych klauzuli sumienia dla osób klasyfikowanych jako wykonujące zawody medyczne i udzielających świadczeń zdrowotnych w perspektywie etycznej. Uzupełnieniem prezentowanego wywodu są stanowiska przedstawicieli doktryny zarówno etyki, jak i prawa oraz obserwacje praktyczne wynikające ze stosowania analizowanych przepisów prawa, statuujących klauzulę sumienia dla tych osób. Celem podjętej analizy jest zidentyfikowanie implikacji etycznych, które mogą wpływać na rozstrzyganie konfliktu wartości moralnych w stosowaniu klauzuli sumienia w procesie udzielania świadczeń zdrowotnych *in concreto*, tj. w sytuacji indywidualnego pacjenta, zwracającego się o zaspokojenie jego konkretnej potrzeby zdrowotnej. Z drugiej strony identyfikacja uwarunkowań prawnych, przedstawiona w pracy, umożliwia wskazanie podstaw prawnych działania podejmowanego w takich warunkach przez personel placówek medycznych, które *par excellence* rozstrzygają tego rodzaju konflikt wartości. Wyniki przeprowadzonych przez autora badań wskazują, że problematyka powoływania się przez osobę wykonującą zawód medyczny na klauzulę sumienia w relacji z pacjentem, powinna być zawsze rozpatrywana w kontekście wartości chronionej konstytucyjnie jaką jest wolność sumienia takiej osoby. Mając na uwadze wypływające z niej prawo do sprzeciwu sumienia, podlegające ograniczeniom opartym na kategoriach etycznych, nie sposób także pominąć regulacji prawnych obowiązujących w tym zakresie. Z kolei odnosząc się do uprawnień osób wykonujących zawody medyczne wskazać należy, że jednocześnie analizowane przepisy prawne wyznaczają granice bezpieczeństwa zdrowotnego pacjentów. Bezpieczeństwo to powinno być przy tym definiowane w perspektywie zapewnienia ochrony życia i zdrowia osoby ubiegającej się o świadczenie zdrowotne, zwłaszcza w sytuacji bezpośredniego zagrożenia tych dóbr. Oznacza to, że usługi medyczne udzielane w warunkach powoływania się na klauzulę sumienia powinny być dla pacjenta faktycznie dostępne, w konsekwencji udzielone przez inną osobę wykonującą zawód medyczny. Tą drogą zapewniane jest także bezpieczeństwo etyczne jak i prawne dla obu stron, w tak definiowanym, złożonym, procesie udzielania świadczeń zdrowotnych.

Słowa kluczowe: klauzula sumienia; wolność sumienia; prawo do sprzeciwu sumienia; przepisy prawne; zasady etyczne; osoby wykonujące zawód medyczny

1. Wprowadzenie. 2. Wolność sumienia i jej ograniczenia. 3. Prawo do sprzeciwu sumienia i jego ograniczenia. 4. Klauzula sumienia w perspektywie prawnej. 5. Klauzula sumienia w perspektywie praktyki stosowania prawa. 6. Klauzula sumienia w perspektywie zasad etyki zawodowej. 7. Zakończenie.

1. WPROWADZENIE

Praca przedstawia zagadnienie podstaw prawnych klauzuli sumienia dla osób wykonujących zawody medyczne w perspektywie etycznej z uwzględnieniem obserwacji praktycznych związanych ze stosowaniem prawa w placówkach medycznych. Zaprezentowane zostaną przepisy prawne uznawane przez doktrynę prawa medycznego za statuujące klauzulę sumienia dla aktualnie regulowanych przez prawo krajowe zawodów medycznych, także w kontekście najnowszych regulacji prawnych tych zawodów oraz zawodów aspirujących to tego rodzaju unormowania. Uzupełnieniem wywodu będą również stanowiska etyków.

Na tej podstawie wskazane zostaną implikacje praktyczne stosowania klauzuli sumienia w konkretnych przypadkach, wyrazem, których są orzeczenia sądowe podejmowane względem tzw. wolnych zawodów medycznych. Wydawane w takich sytuacjach wyroki sądowe zostaną scharakteryzowane jako rozstrzygające konflikt wartości moralnych z jednej strony ujmowanych przez prawo jako zasady deontologii zawodowej, a z drugiej strony jako prawa pacjenta i szerzej – prawa obywatelskie.

Rozważania odniesione zostaną także do dylematów w udzielaniu świadczeń zdrowotnych w placówkach medycznych *in concreto* w obserwowanych realiach systemu ochrony zdrowia w naszym kraju. Na tej podstawie sformułowane zostaną wnioski dla praktyki stosowania prawa.

2. WOLNOŚĆ SUMIENIA I JEJ OGRANICZENIA

W pierwszej kolejności podkreślić należy, że klauzula sumienia jest najczęściej rozpatrywana w ramach sporu aksjologiczno-prawnego, którego wyrazem są orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego, wpływające na sposób stosowania prawa w naszym kraju. W pewnym uproszczeniu można przyjąć, że dotyczy ona konfliktu konstytucyjnego

prawa do ochrony zdrowia („prawa do leczenia") i konstytucyjnej wolności sumienia osób wykonujących zawód medyczny (personelu medycznego udzielającego świadczeń zdrowotnych).

W przypadku prawa do ochrony zdrowia jego istotne znaczenie w krajowym systemie prawnym podkreśla art. 68 ustawy zasadniczej[1] (Tuleja, 2023). W przypadku wolności sumienia można przyjąć, że jest ona wartością niezbywalną i przyrodzoną każdemu człowiekowi, wpisując się tym samym *par excellence* w pojęcie godności ludzkiej (Zieliński, 2019).

Jednym z podstawowych przejawów wolności sumienia każdego człowieka jest możliwość postępowania zgodnie z własnymi przekonaniami (indywidualnym systemem wartości), a w konsekwencji możliwość odmowy, w danych warunkach, postępowania, także względem innego człowieka, niezgodnego z własnym sumieniem, czyli tzw. prawo do sprzeciwu sumienia.

W ten sposób definiowane prawo do sprzeciwu sumienia w przypadku osób wykonujących zawód medyczny znajduje swój wyraz w ujmowanych w przepisy prawne tzw. klauzulach sumienia. Nie mają one przy tym charakteru norm prawnych bezwzględnie obowiązujących (jako *ius cogens*), podlegając ograniczeniom wskazywanym enumeratywnie w treści ich przepisów, przy czym, co ważne, odnoszącym się tylko do sytuacji wyjątkowych. W przypadku personelu medycznego dotyczy to ochrony dobra wspólnego, tj. realizacji wskazanego wyżej konstytucyjnego prawa do ochrony zdrowia, a także zagwarantowania realizacji podstawowych praw i wolności innych osób (pacjentów), definiowanych przez pryzmat wartości nadrzędnych jakimi są ich życie i zdrowie (Nawrot, 2015; Stanisz *et al*., 2014).

W największym uproszczeniu możemy przyjąć, że w systemie ochrony zdrowia uprawnienie do otrzymania świadczenia zdrowotnego definiować będziemy przez pryzmat praw pacjenta,

---

1 Konstytucja Rzeczpospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. Nr 78, poz. 483 ze zm.); zwana dalej: *Konstytucją* lub *ustawą zasadniczą*.

w szczególności konstytucyjnego prawa do ochrony zdrowia. Z kolei w przypadku wolności, należy przyjąć, że będzie to niezależność danej osoby (w tym osoby wykonującej zawód medyczny) od jakiekolwiek innego uwarunkowania (imperatywu) prawnego. Ponadto wolność będzie sytuacją, w której osoba zaliczana do personelu medycznego nie będzie doświadczać przymusu zewnętrznego w jej postępowaniu zmierzającym do osiągnięcia wybranego celu, tj. określonego zachowania się (w sensie prawnym dokonania czynności prawnej ujmowanej jako działanie jak i zaniechanie). Warto przy tym wskazać, że Konstytucja wskazuje w swoich postanowieniach na wolność jako samoistną wartość, ale także zakreśla szeroki zakres tego pojęcia, wskazując na zbiór wszystkich wolności i praw człowieka.

Z kolei sumienie może być definiowane jako wewnętrzna (psychiczna) przestrzeń człowieka, w której samodzielnie przyjmuje (własne) normy moralne, a następnie dokonuje na ich podstawie oceny swojego czynu, a w dalszym etapie podejmuje decyzje, przejawem, których jest określone zachowanie się *in concreto* (zajmowana postawa). Tak rozumiane sumienie daje człowiekowi wolność wyboru. Z punktu widzenia niniejszej pracy istotne jest przy tym, że sumienie podlega regulacji prawnej, która kreuje warunki dla podejmowania decyzji w określonych warunkach miejsca i czasu (Stach, 2012; Staniek, 2017).

Warto przy tym nadmienić, że przepisy zawarte w Konstytucji odnoszące się do wolności sumienia mogą być bezpośrednio stosowalne (tak jak i inne przepisy ustawy zasadniczej). Krajowa regulacja prawna odnosząca się do wolności sumienia wynika również z umów międzynarodowych ratyfikowanych przez Polskę, a odnoszących się do wolności sumienia, w tym Europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z 1950 r.[2], tzw. międzynarodowych paktów z 1966 r. (Międzynarodowego Paktu

2 Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 ze zm.

Praw Obywatelskich i Politycznych[3] oraz Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych[4]), a także Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej[5]. Realizacja tak pojmowanej wartości następuje w ustawodawstwie krajowym, tj. m.in. w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania[6] oraz kluczowych kodyfikacjach: prawa cywilnego odnoszącego się do ochrony dóbr osobistych[7] oraz prawa karnego odnoszącego się do przestępstw przeciwko wolności sumienia i wyznania[8]. Z punktu widzenia niniejszej pracy istotne jest, że realizacja taka odbywa się na zasadach określonych w przepisach odnoszących się do wykonania zawodów: lekarza i lekarza dentysty oraz pielęgniarki i położnej (o czym mowa więcej w dalszej części pracy).

W tym kontekście należy wskazać na wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 15 stycznia 1991 r.[9] W judykacie tym Trybunał podkreślił, że analizowana wolność sumienia, w wymiarze prawnym ujmowana jako prawo do wolności sumienia, obejmuje nie tylko możliwość reprezentowania swobodnie wybranego światopoglądu (zajmowania określonych postaw – przyp. autora), ale również prawo do postępowania zgodnie z własnym sumieniem (manifestowania zachowań – przyp. autora). I dalej, Trybunał wskazał, że będzie to wolność od przymusu postępowania wbrew własnemu sumieniu (stosowania sankcji prawnych – przyp. autora) i możliwość odmowy takiego postępowania (także niezagrożonego sankcją, zwłaszcza karną – przyp. autora). Tak rozumiana wolność uzewnętrzniania przekonań, poprzez zachowania podejmowane w określonych warunkach miejsca i czasu

3 Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.
4 Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 169.
5 Dz. U. UE C z 2016 r. Nr 202, str. 389.
6 Dz. U. z 2023 r. poz. 265.
7 art.23-24 ustawy z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny (Dz. U. z 2025 r. poz. 1071 ze zm.).
8 Rozdział XXIV (art. 194-196) ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny (Dz. U. z 2025 r. poz. 383).
9 Sygn. akt: U 8/90, OTK z 1991 r., Nr 1, poz. 8.

(które czynniki mają istotne znaczenie mając na uwadze udzielanie świadczeń zdrowotnych), może mieć swoje źródło (właśnie) w wolności sumienia (Zatyka, 2011; Kondratiewa-Bryzik, 2009).

Wolność sumienia, rozumiana jako wolność uzewnętrzniania własnych przekonań w demokratycznym państwie prawa, nie jest jednak dobrem absolutnym i może, a nawet powinna być ograniczana w przepisach prawa. Konieczność wyznaczenia granic tej wolności wynika zarówno z konieczności dbania o dobro wspólne populacji (*sensu largo* właściwe funkcjonowanie systemu ochrony zdrowia) jak i z praw innych osób (tj. sygnalizowanych już wyżej praw pacjentów, w tym prawa do ochrony zdrowia, realizowanego, z dostrzegalnymi trudnościami, w bieżącej działalności placówek medycznych). Konstytucja naszego kraju zawiera przy tym przepisy wyznaczające limity dotyczące możliwości korzystania z konstytucyjnych wolności i praw (w art. 31 ust. 3 odnoszącym się do zasady wolności) – odsyłając do regulacji wyłącznie ustawowej. Na marginesie można także wskazać, że art. 53 Konstytucji regulujący wolność sumienia i religii w ust. 5 wprowadza także tego rodzaju limitacje, odnoszące się do wolności uzewnętrzniania religii.

Przy czym w przypadku osób wykonujących zawód medyczny potencjalny sprzeciw sumienia nie zawsze może wypływać z zasad wyznawanej religii. Powyższe wynika także z wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 7 października 2015 r., który odnosił się w swoim orzeczeniu do zgodności z ustawą zasadniczą przesłanek prawnych wyznaczających granicę klauzuli sumienia dla tych zawodów w świetle art. 31 ust. 3 Konstytucji (o czym mowa więcej w dalszej części pracy).

Należy przy tym wskazać, że zgodnie z ideą demokratycznego państwa prawnego ograniczenie wolności sumienia możliwe jest wyłącznie na podstawie ustawy. W konsekwencji niedopuszczalne jest ograniczanie wolności na podstawie aktów prawnych niższego rzędu niż ustawa, w tym aktów organów władzy wykonawczej (także klasyfikowanych jako akty prawa miejscowego). Zgodnie z takim

założeniem tą drogą minimalizowane jest ryzyko ograniczania wolności sumienia przez działające arbitralnie organy państwowe (Aleksandrowicz *et al*., 2014).

Ważne przy tym jest podkreślenie, że zgodnie z art. 31 ust. 3 Konstytucji, ograniczenie wolności sumienia powinno opierać się na prawnej zasadzie proporcjonalności (inaczej: konieczności), zakładającej, że środki zastosowane do osiągnięcia założonego przez ustawodawcę celu powinny nie przekraczać zakresu niezbędnego, jako wpisujące się w wyżej wskazaną idee demokratycznego państwa prawnego.

Pozostając w obszarze regulacji ustawy zasadniczej wskazać należy na materialne kryteria legalności ograniczenia wolności, tj. konieczność ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności, wolności i praw innych osób (art. 53 ust. 5). W katalogu tym znajdują się dwie istotne z punktu widzenia niniejszej pracy wartości, jakkolwiek bliżej niedefiniowane, tj. „porządek publiczny", a przede wszystkim „zdrowie". Należy przy tym podkreślić, że wszystkie wskazane ograniczenia, także „porządek publiczny" jak i „zdrowie", nie powinny być interpretowane rozszerzająco, na co szczególnie wskazuje tzw. konstytucyjny wymóg niezbędnej konieczności (ograniczania regulacji) oraz zakaz naruszania istoty wolności sumienia (jako wartości).

Kwestią kluczową w tym przypadku jest potencjalny konflikt pomiędzy obowiązkami nakładanymi na obywatela przez państwo a normami wynikającymi z przekonań (religijnych lub pozareligijnych). Szczególnie dotyczyć to będzie sytuacji lekarzy odmawiających przeprowadzenia badania prenatalnego, wykonania aborcji lub eutanazji właśnie z powodów religijnych. Można przy tym wyobrazić sobie sytuację odmowy wykonania szczepień ochronnych z powodów pozareligijnych (jak obserwowane w ostatnim okresie zachowania lekarzy odmawiających szczepień przeciw *SARS-CoV-2*) jak i z powodów religijnych (nadal obserwowane w placówkach medycznych sytuacje odmowy przetoczenia krwi u Świadków Jehowy). W tym

przypadku będziemy mieć do czynienia z tzw. przesłanką zdrowotną, która – jak można przyjąć, umożliwia państwu podjęcie działań koniecznych dla usunięcia zagrożenia dla zdrowia ludności lub poszczególnych osób z populacji pacjentów rozumianej *sensu largo*. Może ona realizować się poprzez zapobieganie chorobom (jak w przypadku szczepień ochronnych) jak i poprzez zapewnienie opieki medycznej pacjentom (zwłaszcza w sytuacji bezpośredniego zagrożenia życia i zdrowia jak w przypadku transfuzji). Należy przy tym podkreślić, że ta przesłanka odgrywa również istotną rolę w dyskusji wokół granic wolności sumienia lekarza i pielęgniarki – odmawiających wykonania procedury medycznej, której celem jest ratowanie życia i/lub zdrowia pacjenta (Kubiak, 2021)[10].

Warto przy tym zaznaczyć, że kluczowym ograniczeniem prawa do korzystania z wolności sumienia są prawa i wolności innych osób. Przesłanka ta wynika z dążenia państwa do utrzymania równowagi między fundamentalnymi prawami każdego człowieka (obywatela) i należy ją uznać za jeden z najistotniejszych przejawów demokratycznego państwa prawnego. Na tej podstawie uznać należy, że prawa człowieka mają pierwszeństwo przed innymi przesłankami takimi jak zdrowie (wyżej wskazane „prawo do leczenia"), *notabene* niedefiniowane prawnie. W przypadku kolizji tych dwóch praw trudno jednak wskazać na ogólne kryterium pozwalające na dokonanie „optymalnego wyboru", *ergo* przeprowadzenie hierarchizacji wskazanych wartości. Istotne jest przy tym, że aparat państwowy odpowiedzialny za organizację i funkcjonowanie systemu ochrony zdrowia powinien dążyć do zagwarantowania w jak najwyższym stopniu ich realizacji, w warunkach możliwych do zrealizowania w działalności placówek medycznych. Ta właśnie przesłanka, a zwłaszcza prawo ochrony zdrowia i związana z nim regulacja prawa pacjenta, będzie odgrywać szczególną rolę w wyznaczaniu zakresu prawa do sprzeciwu sumienia osób wykonujących zawód medyczny (Gardocka, Jagiełło, 2021).

10 Z uwagi na przyjęte ramy pracy zagadnienie to pozostanie poza głównym nurtem rozważań.

Istotne jest przy tym, że w systemie ochrony zdrowia relacja państwo-obywatel ma mniejsze znaczenie niż relacja pacjent-osoba wykonująca zawód medyczny jako dwie strony procesu udzielania świadczeń zdrowotnych. W konsekwencji podstawa ograniczenia wolności sumienia, w tym prawa do sprzeciwu sumienia może być odmienna niż w innych obszarach (np. pełnienia służby wojskowej, wnoszenia składek na ubezpieczenia społeczne, uiszczania podatków). Będzie ona w większym stopniu wynikać z praw i wolności innych osób niż z potrzeby zapewnienia bezpieczeństwa państwa lub porządku publicznego (jak we wskazanych przykładach pozostających poza obszarem systemu zdrowia). W konsekwencji, pożądane w działalności placówek medycznych, jak i podmiotów odpowiedzialnych za organizację systemu zdrowia, będą postawy równego traktowania pacjenta i osoby wykonującej zawód medyczny, w przeciwieństwie do relacji państwo-obywatel, w którą *ex definitione* wpisany jest element władczy (Zirk-Sadowski, 2021).

3. PRAWO DO SPRZECIWU SUMIENIA I JEGO OGRANICZENIA

Jak już sygnalizowano, prawo do sprzeciwu sumienia jest traktowane w demokratycznym państwie prawnym jako prawo o charakterze fundamentalnym, a jego ograniczenie może nastąpić jedynie w sytuacjach wyjątkowych. Gwarancje wolności sumienia byłyby niepełne, gdyby obejmowały możliwość uzewnętrzniania jedynie tych przekonań, które są w pełni i bez zastrzeżeń zgodne z obowiązującym prawem. Z tych względów niezbędne jest przyznanie człowiekowi (osobie wykonującej zawód medyczny) prawa do sprzeciwu sumienia w zakresie ograniczonym generalnymi przesłankami limitującymi wolność sumienia, wpisującymi się w pojęcie ochrony życia i zdrowia pacjenta. W takiej perspektywie prawo do sprzeciwu sumienia należy uznać za prawo podmiotowe, osobiste, skuteczne *erga omnes* i gwarantowane przez przepisy imperatywne (*ius cogens*), a dobrem chronionym przez omawiane prawo jest wolność sumienia. W takim

ujęciu bez zapewnienia ochrony postępowania człowieka zgodnego z jego sumieniem, ochrona prawa wolności sumienia nie byłaby w pełni skuteczna (Stanisz *et al.*, 2014).

Taką perspektywę przyjął także Trybunał Konstytucyjny w wyżej już wskazanym wyroku z dnia 15 stycznia 1991 r. W orzeczeniu tym Trybunał wskazał, że prawo do wolności sumienia i religii obejmuje nie tylko możliwość reprezentowania swobodnie wybranego światopoglądu (wypływającego z norm religijnych jak i pozareligijnych – przyp. autora), ale również prawo do postępowania zgodnego z własnym sumieniem, w tym wolność od przymusu postępowania wbrew własnemu sumieniu, jak i możliwość odmowy takiego postępowania. Istotne jest przy tym, że prawo do sprzeciwu sumienia, szczególnie w odniesieniu do dóbr o najwyższej wartości (życie i zdrowie) nie wynika z przepisów ustawowych, lecz bezpośrednio z przepisów ustawy zasadniczej oraz wskazanych wyżej ratyfikowanych przez nasz kraj umów międzynarodowych.

Z punktu widzenia niniejszej pracy najważniejsze jest jednak, że prawo do sprzeciwu sumienia szczegółowo regulowane jest w tzw. klauzulach sumienia. Uznać je można za konstrukcje prawne regulujące zasady rozwiązywania kolizji pomiędzy normami prawa stanowionego, a normami światopoglądowymi (religijnymi lub pozareligijnymi), na podstawie, których argumentowany jest sprzeciw sumienia człowieka. W ten sposób definiowana klauzula sumienia powinna być zatem traktowana jako *sui generis* „wentyl bezpieczeństwa", sprzyjający zachowaniu ładu społecznego pomimo widocznych różnic w postawach światopoglądowych prezentowanych w społeczeństwie. Jest to szczególnie ważne w tak wrażliwej społecznie kwestii jak udzielanie świadczeń zdrowotnych.

W pewnym uproszczeniu można przyjąć, że klauzula sumienia jest to akceptowana w systemie prawnym i wprowadzana do powszechnie obowiązujących przepisów prawa, możliwość uchylenia się od obowiązku, którego wykonanie w danej sytuacji może u osoby wykonującej zawód medyczny rodzić konflikt sumienia. Konflikt

ten może wynikać z przyjęcia przez adresata obowiązku udzielenia świadczenia zdrowotnego pacjentowi za sprzecznego z jego przekonaniami światopoglądowymi.

Tym samym klauzula sumienia stwarza prawną gwarancję możliwości (legalnej) odmowy wykonania obowiązku nałożonego zgodnie z prawem, z powołaniem się na przekonania religijne lub pozareligijne (postawy moralne), wskazując na inne formy wypełnienia tego obowiązku. W takim ujęciu klauzula sumienia z jednej strony potwierdza prawo do sprzeciwu sumienia, a z drugiej strony ogranicza jego zakres (w oparciu o ogólne przesłanki limitujące). Warto przy tym odnotować, że możliwe jest także przyjęcie odmiennej perspektywy, zgodnie z którą nie można interpretować klauzuli sumienia jako źródła prawa do sprzeciwu sumienia. Przyjmuje się wówczas, że dokonywanie wykładni definiującego ją w naszym kraju przepisu art. 39 ustawy o zawodzie lekarza (o czym poniżej), jako swoistego „przywileju" jest sprzeczne ze standardami konstytucyjnymi i aktami prawa międzynarodowego. Zgodnie z takim stanowiskiem drogą regulacji ustawowych można bowiem jedynie ograniczać bardziej szczegółowo wolność sumienia, która wynika z regulacji konstytucyjnych. Problematyka ta wpisuje się w przyjmowane w doktrynie różne koncepcje ujęcia prawa, jako zagadnienie z obszaru filozofii i teorii prawa (Oniszczuk, 2012)[11].

Warto również zasygnalizować, że na potrzeby niniejszej pracy klauzula sumienia jako pojęcie prawne utożsamiana będzie ze sprzeciwem sumienia, który z kolei najczęściej ma wymiar filozoficzny jak i moralny. Sprzeciw sumienia będzie sprzeciwem wobec obowiązujących regulacji prawnych (konkretnych przepisów prawa statuujących klauzulę sumienia), niezależnie od istnienia prawnych gwarancji wyrażania sprzeciwu w postaci tej klauzuli. Klauzula sumienia jako instytucja prawna ma regulować kolizję pomiędzy indywidualnymi normami światopoglądowymi a obowiązującymi normami prawnymi.

---

11 Z uwagi na przyjęte ramy pracy zagadnienie to pozostanie poza głównym nurtem rozważań.

Jej stosowanie w praktyce funkcjonowania placówek medycznych opierać się powinno na założeniu, że działanie, które może być kontestowane w ramach tych przepisów jest obowiązkiem prawnym, wynikającym z przepisu prawnego. Wartością nadrzędną jest przy tym wolność sumienia, z której wynika prawo do sprzeciwu sumienia, regulowane następnie w ramach klauzuli sumienia dla wybranych zawodów medycznych.

4. KLAUZULA SUMIENIA W PERSPEKTYWIE PRAWNEJ

Problematyka odmowy udzielenia świadczenia zdrowotnego przez osoby wykonujące zawód medyczny stała się przedmiotem publicznego dyskursu w latach 70-tych XX w., kiedy w krajach demokratycznych legalizowano aborcję (wcześniej, tj. w latach 50-tych minionego wieku, odnosiła się do powszechnych i obowiązkowych szczepień ochronnych). Na marginesie można wskazać, że w naszym kraju prawo do sprzeciwu sumienia zostało uwzględnione w ramach służby wojskowej (jako tzw. wojskowa klauzula sumienia), w art. 3 ust. 3 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (przepis ten stwarzał możliwość odmowy służby wojskowej z powodu przekonań religijnych lub wyznawanych zasad moralnych)[12].

Na podstawie orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (*ETPCz*) można wskazać, że osoba wykonująca zawód medyczny ma prawo do odmowy wykonania świadczenia naruszającego uznawany przez nią system wartości, a w takiej sytuacji na państwie spoczywa obowiązek zabezpieczenia praw pacjenta, w tym dostępności do świadczeń zdrowotnych. Dotyczyło to m.in. spraw przeciwko

12 Dz. U. z 2023 r. poz. 265. Obecne brzmienie tego przepisu odnosząc się do przesłanek „przekonania religijne" lub „wyznawane zasady moralne", zakłada, że obywatele naszego kraju mogą występować o przeznaczenie do służby zastępczej na zasadach i w trybie określonych w ustawie z dnia 11 marca 2022 r. o obronie Ojczyzny (Dz. U. z 2025 r. poz. 825 ze zm.).

Polsce, tj. kolejno: Alicji Tysiąc – z dnia 20 marca 2007 r.[13], R.R. – z dnia 28 listopada 2011 r.[14] oraz P. i S. – z dnia 30 października 2012 r.[15] We wszystkich tych sprawach *ETPCz* albo nie podzielał krytycznej oceny skarżących dotyczącej regulacji klauzuli sumienia w naszym kraju albo wprost podkreślał istnienie po stronie personelu medycznego prawa do sprzeciwu sumienia, przy jednoczesnym istnieniu prawa pacjenta do ochrony zdrowia (o czym mowa więcej w dalszej części pracy).

Przechodząc do charakterystyki poszczególnych kategorii zawodów medycznych wskazać należy w pierwszej kolejności na zawody lekarza i lekarza dentysty, w przypadku których wykonywania, jak wskazują obserwacje praktyczne, potencjalnie najczęściej możemy zidentyfikować stosowanie klauzuli sumienia.

I tak, w przypadku lekarzy i lekarzy dentystów kwestia klauzuli sumienia została ujęta normatywnie w art. 39 ustawy z 5 grudnia 1996 r. o zawodach lekarza i lekarza dentysty[16]. Ustawa ta weszła w życie z dniem 27 września 1997 r., przy czym wskazany przepis znowelizowany został po raz pierwszy z dniem 1 lipca 2011 r. Wówczas w wyniku wejścia w życie ustawy o działalności leczniczej dokonano *de facto* zmiany redakcyjnej, tj. zastąpiono termin „zakład opieki zdrowotnej" terminem „podmiot leczniczy"[17]. Następnie w wyniku

13 Skarga Nr 5410/03, wyrok z dnia 20 marca 2007 r. Można przy tym odnotować, że jest to jedna z nielicznych sytuacji, w której strona postępowania zdecydowała się na ujawnienie swoich danych.

14 Sygn. akt/skarga Nr 27617/04, R.R. v. Polska, wyrok *ETPCz* z dnia 26 maja 2011 r., LEX Nr 818054.

15 Sygn. akt/skarga Nr 57375/08, P. I S. v. Polska, wyrok *ETPCz* z dnia 30 października 2012 r., LEX Nr 1223096.

16 Dz. U. z 2024 r. poz. 1287 ze zm.; zwana dalej w skrócie *u.z.l.* Na marginesie można zaznaczyć, że odnosząc się do tytułu tej ustawy przyjąć można, że stosowanie klauzuli sumienia będzie w zdecydowanie mniejszej ilości przypadków dotyczyć osób wykonujących zawód lekarza dentysty.

17 Zmiana dokonana ustawą z dnia 15 kwietnia 2011 r. o działalności leczniczej (tekst pierwotny: Dz. U. z 2011 r. Nr 112, poz. 654; aktualny tekst jednolity: Dz. U. z 2025 r. poz. 450 ze zm.); zwana dalej w skrócie *u.d.l.* Ustawa ta zastąpiła wcześniej obowiązującą ustawę

nowelizacji z dnia 16 października 2015 r. przyjęto brzmienie przepisu, zgodnie z którym lekarz mógł powstrzymać się od wykonania świadczeń zdrowotnych niezgodnych z jego sumieniem, z zastrzeżeniem art. 30 *u.d.l.* (o którym mowa więcej w dalszej części pracy), z tym że miał obowiązek wskazać realne możliwości uzyskania tego świadczenia u innego lekarza lub w podmiocie leczniczym (tj. działając w ramach wcześniejszego porozumienia – przyp. autora) oraz uzasadnić i odnotować ten fakt w dokumentacji medycznej. Lekarz wykonujący swój zawód na podstawie stosunku pracy (najczęściej w ramach umowy o pracę lub powołania – przyp. autora) albo w ramach służby (najczęściej na podstawie mianowania, udzielając świadczeń zdrowotnych w placówkach medycznych utworzonych przez ministra obrony narodowej) miał ponadto obowiązek uprzedniego powiadomienia na piśmie przełożonego (np. ordynatora, lekarza kierującego oddziałem lub zastępcę dyrektora ds. lecznictwa danej placówki medycznej) (Zielińska, Namysłowska-Gabrysiak, 2022).

Warto dodać, że legalną definicję „świadczenia zdrowotnego" podaje wyżej wskazana *u.d.l.* (w art. 2 ust. 1 pkt 10). Zgodnie z tą definicją, o stosunkowo szerokim zakresie znaczeniowym, są to działania służące zachowaniu (np. w ramach profilaktyki zdrowotnej), ratowaniu (np. transfuzja krwi), przywracaniu lub poprawie zdrowia oraz inne działania medyczne wynikające z procesu leczenia lub przepisów odrębnych regulujących zasady ich wykonywania (np. dokonanie zabiegu przerywania ciąży przy wypełnieniu jednej z dwóch przesłanek ustawowych[18]).

---

z dnia 30 sierpnia 1991 r. o zakładach opieki zdrowotnej (tekst pierwotny: Dz. U. Nr 91, poz. 408; ostatni tekst jednolity: Dz. U. z 2007 r. Nr 14, poz. 89 ze zm.), która weszła w życie z dniem 15 stycznia 1992 r. i była jednym z kluczowych aktów prawnych przyjętych w procesie transformacji polskiego systemu ochrony zdrowia (wprowadzając m.in. do polskiego porządku prawnego termin *zakład opieki zdrowotnej* na oznaczenie placówki medycznej, w której udzielane są świadczenia zdrowotne).

18 art. 4a ust. 1 pkt 1 lub pkt 3 ustawy z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz. U. z 2022 r. poz. 1575).

Wskazany wyżej art. 30 *u.z.l.* statuuje (w obecnym brzemieniu) tzw. obowiązek udzielenia pomocy lekarskiej. Zgodnie z tym przepisem lekarz ma obowiązek udzielać pomocy lekarskiej w każdym przypadku, gdy zwłoka w jej udzieleniu mogłaby spowodować niebezpieczeństwo utraty życia (np. ciąża pozamaciczna będąca zagrożeniem dla życia matki dziecka), ciężkiego uszkodzenia ciała lub ciężkiego rozstroju zdrowia (o czym mowa więcej w dalszej części pracy) (Caban, Urbańska, 2016).

Aktualne brzmienie klauzuli sumienia obowiązuje jednak od 8 sierpnia 2020 r., a znowelizowany wówczas przepis art. 39 *u.z.l.* wskazuje, że lekarz może powstrzymać się od wykonania świadczeń zdrowotnych niezgodnych z jego sumieniem z zastrzeżeniem wyżej wskazanego art. 30 tej ustawy, z tym, że ma obowiązek odnotować ten fakt w dokumentacji medycznej (dla celów dowodowych – przyp. autora). W niezmienionej, względem pierwotnej wersji, części przepisu wskazano także, że lekarz wykonujący swój zawód na podstawie stosunku pracy lub w ramach służby (tj. jako funkcjonariusz tzw. służb mundurowych – przyp. autora) ma ponadto obowiązek uprzedniego powiadomienia na piśmie przełożonego (należy przyjąć, że celem potencjalnego ograniczenia odpowiedzialności dyscyplinarnej, realizowanej także przez osobę o wyższym stopniu – przyp. autora). Zatem lekarz nie ma już prawnego obowiązku wskazania realnych możliwości uzyskania świadczenia zdrowotnego u innego lekarza lub w innym podmiocie leczniczym (tj. po uprzednim porozumieniu i ustaleniu warunków leczenia pacjenta, który rzeczywiście w uzgodnionym terminie, będzie mógł być przyjęty przez innego lekarza lub w innej, przy czym konkretnie wskazanej, placówce medycznej – przyp. autora).

Wśród zawodów medycznych, poza zawodami lekarza i lekarza dentysty, jedynymi zawodami, w przypadku, których prawnie statuowana jest klauzula sumienia są zawody pielęgniarki oraz położnej.

W przypadku tych zawodów klauzula sumienia wyrażona jest w art. 12 ust. 2 ustawy z dnia 15 lipca 2011 r.[19] (Sadowska, 2019).

Zgodnie z tym przepisem pielęgniarka i położna mogą odmówić wykonania zlecenia lekarskiego (np. dotyczącego asystowania przy wykonywaniu zabiegu lekarskiego lub podania leku – przyp. autora) oraz wykonania innego świadczenia zdrowotnego (np. samodzielnego podania leku w ramach posiadanych uprawnień – przyp. autora), niezgodnego z ich sumieniem lub z zakresem posiadanych kwalifikacji (dookreślanych poprzez ukończone specjalizacje i kursy kwalifikacyjne – przyp. autora), podając niezwłocznie przyczynę odmowy na piśmie przełożonemu (np. pielęgniarce oddziałowej lub zastępcy dyrektora ds. pielęgniarstwa danej placówki medycznej) lub osobie zlecającej (np. lekarzowi), chyba że zachodzą okoliczności, o których mowa w ust. 1 wyżej wskazanego artykułu, tj. gdy zwłoka w udzieleniu pomocy mogłaby spowodować „stan nagłego zagrożenia zdrowotnego".

Ten ostatni termin został legalnie zdefiniowany w ustawie z dnia 8 września 2006 r. o Państwowym Ratownictwie Medycznym, która stanowi normatywną podstawę działania systemu ratownictwa medycznego w naszym kraju[20]. Mowa tu o stanie polegającym na nagłym lub przewidywanym w krótkim czasie pojawieniu się objawów pogarszania zdrowia, którego bezpośrednim następstwem może być poważne uszkodzenie funkcji organizmu lub uszkodzenie ciała lub utrata życia, wymagający podjęcia natychmiastowych medycznych czynności ratunkowych i leczenia (art. 3 pkt 8). „Medyczne czynności ratunkowe" to z kolei świadczenia opieki zdrowotnej w rozumieniu przepisów o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych (tj. finansowane przez Narodowy Fundusz

19 ustawa z dnia 15 lipca 2011 r. o zawodach pielęgniarki i położnej (Dz. U. z 2024 r. poz. 814 ze zm.); zwana dalej w skrócie *u.z.p.*

20 Dz. U. z 2025 r. poz. 91 ze zm.; zwana dalej w skrócie: *ustawą o PRM*.

Zdrowia)[21], udzielane przez jednostkę systemu, o której mowa w ww. *ustawie o PRM* (art. 32 ust. 1 pkt 2, tj. zespoły ratownictwa medycznego), w warunkach pozaszpitalnych, w celu ratowania osoby (właśnie) w stanie nagłego zagrożenia zdrowotnego (art. 3 pkt 4 *ustawy o PRM*).

Warto przy tym nadmienić, że ustawodawca w przypadku zawodów medycznych lekarza i lekarza dentysty oraz pielęgniarki i położnej posługuje się odmiennymi pojęciami wykluczającymi możliwość powołania się *in concreto* na klauzulę sumienia. I tak w przypadku lekarza i lekarza dentysty zdefiniowano przesłanki kolejno: „niebezpieczeństwa utraty życia", „ciężkiego uszkodzenia ciała" lub „ciężkiego rozstroju zdrowia". Natomiast w przypadku pielęgniarki i położnej wskazano na „stan nagłego zagrożenia zdrowotnego". Mimo braku jednolitości w stosowanych terminach prawnych, wskazanych w analizowanych przepisach, należy jednak uznać, że odmowa udzielenia świadczenia zdrowotnego przez przedstawione zawody medyczne, w sytuacji poważnego zagrożenia życia lub zdrowia, nie będzie zgodna z prawem i może prowadzić do odpowiedzialności prawnej.

W przypadkach regulacji ustawowych normujących wykonywanie pozostałych, dominujących w polskim systemie ochrony zdrowia, zawodów medycznych, tj. zawodów:

- fizjoterapeuty[22];
- diagnosty laboratoryjnego[23];
- ratownika medycznego[24];

---

21 Chodzi w tym przypadku o ustawę z dnia 27 sierpnia 2004 r. o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych (Dz. U. z 2025 r. poz. 1461 ze zm.). Ustawa ta stanowi podstawę dla funkcjonowania systemu powszechnego ubezpieczenia zdrowotnego w naszym kraju (tzw. leczenia na NFZ).

22 ustawa z 25 września 2015 r. o zawodzie fizjoterapeuty (Dz. U. z 2023 r. poz. 1213 ze zm.).

23 ustawa z dnia 15 września 2022 r. o medycynie laboratoryjnej (Dz. U. z 2025 r. poz. 1925 ze zm.).

24 ustawa z dnia 1 grudnia 2022 r. o zawodzie ratownika medycznego oraz samorządzie ratowników medycznych (Dz. U. z 2025 r. poz. 339 ze zm.).

- farmaceuty[25];
- tzw. pozostałych (piętnastu) zawodów medycznych – regulowanych od niedawna ustawą z dnia 17 sierpnia 2023 r. o niektórych zawodach medycznych[26];
- przepisów formułujących klauzulę sumienia nie odnajdziemy. Oznacza to, że osoba wykonująca jeden ze wskazanych powyżej zawodów medycznych nie może skutecznie powoływać się na taką klauzulę. Jak wskazują aktualne obserwacje praktyczne, przy braku normatywnej regulacji klauzuli sumienia w przypadku farmaceutów problematyczna może być odmowa sprzedaży środków antykoncepcyjnych jak i odmowa wykonania szczepień ochronnych.

5. KLAUZULA SUMIENIA W PERSPEKTYWIE PRAKTYKI STOSOWANIA PRAWA

Odnosząc obserwacje do praktyki stosowania prawa można wskazać na orzeczenia sądowe zapadające w sprawach odnoszących się do potencjalnego stosowania klauzuli sumienia przez osoby wykonujące zawód medyczny, przy czym ich zasób jest mocno ograniczony. W pierwszej kolejności należy przy tym przedstawić wcześniej już sygnalizowany wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 7 października 2015 r., w wyniku którego nastąpiła istotna, wskazana wyżej, nowelizacja art. 39 *u.z.l.*[27]

I tak Trybunał w judykacie tym podkreślił, że art. 39 zdanie pierwsze w związku z art. 30 *u.z.l.* w zakresie, w jakim nakładał na lekarza obowiązek wykonania niezgodnego z jego sumieniem świadczenia zdrowotnego w „innych przypadkach niecierpiących

25 ustawa z dnia 10 grudnia 2020 r. o zawodzie farmaceuty (Dz. U. z 2025 r. poz. 608 ze zm.).

26 Dz. U. z 2023 r. poz. 1972.

27 sygn. akt: K 12/24; OTK-A 2015/9/143.

zwłoki", został uznany za niezgodny z zasadą prawidłowej legislacji wywodzoną z art. 2 Konstytucji i art. 53 ust. 1 w związku z art. 31 ust. 3 Konstytucji[28]. Należy przy tym dodać, że wyżej wymieniony art. 2 Konstytucji statuuje zasadę demokratycznego państwa prawnego, natomiast art. 53 ust. 1 Konstytucji wprowadza zasadę wolności sumienia i wyznania, literalnie wskazując, że „Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii". Z kolei także przywoływany już wcześniej art. 31 ust. 3 Konstytucji stanowi, że „ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw". Podkreślić zatem należy, że tą drogą Trybunał Konstytucyjny już w pierwszej części omawianego wyroku wyraźnie zdefiniował zasadę prawną wolności sumienia w kontekście stosowania klauzuli sumienia, wyznaczając jej granice.

Trybunał wskazał również, że art. 39 zdanie pierwsze *u.z.l.* w zakresie, w jakim nakładał na lekarza powstrzymującego się od wykonania świadczenia zdrowotnego niezgodnego z jego sumieniem obowiązek wskazania realnych możliwości uzyskania takiego świadczenia u innego lekarza lub w innym podmiocie leczniczym, był niezgodny z ww. przepisami Konstytucji, tj. art. 53 ust. 1 w związku z art. 31 ust. 3. Tą drogą z kolei Trybunał Konstytucyjny ograniczył ustawowe powinności działania lekarza powołującego się na klauzulę sumienia, które jak już powyżej sygnalizowano, miały obejmować uzgodnienie sposobu realizacji świadczenia zdrowotnego, w szczególności jego terminu w innym miejscu, tj. najczęściej z innym, konkretnie wskazanym lekarzem.

Ponadto Trybunał dodał, że art. 39 zdanie drugie *u.z.l.* w zakresie, w jakim zobowiązuje lekarza, wykonującego zawód na podstawie

28 Dz. U. Nr 78 poz. 483 ze zm.

stosunku pracy lub w ramach służby, korzystającego z prawa do odmowy wykonania świadczenia zdrowotnego niezgodnego z jego sumieniem do uprzedniego powiadomienia na piśmie przełożonego, został uznany za zgodny z wyżej wymienionymi: art. 53 ust. 1 w związku z art. 31 ust. 3 Konstytucji, a nie niezgodny z art. 53 ust. 7 Konstytucji. Ten ostatni przepis (art. 53 ust. 7) wskazuje, że „Nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania". Z kolei tą drogą Trybunał Konstytucyjny opowiedział się za definiowanym w ten sposób prawem do prywatności w przypadku udzielania świadczeń zdrowotnych w ramach stosunku pracy jak i zwłaszcza stosunku służby, charakteryzujących się wyraźnym podporządkowaniem i zależnością w stosunku do pracodawcy lub osoby reprezentującą pracodawcę.

I dalej, art. 39 zdanie pierwsze *u.z.l.* w zakresie, w jakim zobowiązuje lekarza korzystającego z prawa do odmowy wykonania świadczenia zdrowotnego niezgodnego z jego sumieniem do uzasadnienia i odnotowania tego faktu w dokumentacji medycznej jest zgodny z wyżej wymienionymi: art. 53 ust. 1 w związku z art. 31 ust. 3 Konstytucji i nie jest niezgodny z art. 53 ust. 7 Konstytucji. W ten sposób Trybunał uznał za ważny obowiązek odnotowywania działań lekarza w dokumentacji medycznej, co każdorazowo może nabierać formy działania dowodowego *ad probationem* (tj. dla celów dowodowych bez sankcji nieważności).

Poza kluczowym dla zmiany prawnego ujęcia klauzuli sumienia dla lekarzy i lekarzy dentystów wyżej wskazanym wyrokiem Trybunału Konstytucyjnego wśród orzeczeń judykatury znajdziemy również werdykty sądowe odnoszące się do konkretnych spraw.

I tak w wyroku z dnia 22 września 2016 r. Naczelny Sąd Administracyjny przyjął, że przyjęcie w statucie szpitala powiatowego nakazu bezwzględnej zasady ochrony życia ludzkiego wykracza poza kompetencje rady powiatu określone w art. 42 ust. 1 i 2 *u.d.l.* (tj. w przepisach wyznaczających zakres regulacji statutu „publicznego"

podmiotu leczniczego – przyp. autora), a ponadto stoi w sprzeczności z regulacjami określającymi uprawnienia i obowiązki lekarzy, pielęgniarek i położnych, a także pacjentów określone m.in. w wyżej wymienionym art. 39 *u.z.l.*, art. 12 ust. 2 *u.z.p.*, a także w art. 38 Konstytucji[29]. Należy przy tym zaznaczyć, że art. 38 Konstytucji stanowi „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia". Warto także podkreślić, że wyrok ten odnosił się również do kwestii stosowania klauzuli sumienia u pielęgniarek – i co ważne w realiach rozpatrywanej wówczas sprawy – do położnych. Judykat ten został poprzedzony orzeczeniem Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 4 grudnia 2014 r.[30]

Jak już wyżej sygnalizowano w istotnych, mających charakter precedensu wyrokach *ETPCz* w sprawach obywateli naszego kraju przeciwko Polsce, w których Trybunał odnosił się: do zakazu tortur i nieludzkiego lub poniżającego traktowania, prawa do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego, a także odpowiednio: pozbawienia kobiety ciężarnej prawa do genetycznych badań prenatalnych oraz odmowy przeprowadzenia zabiegu przerwania ciąży pomimo spełnienia przesłanek ustawowych przez kobietę ciężarną[31]. Szczegółowa charakterystyka tych orzeczeń przekraczałaby jednak przyjęte ramy pracy.

6. KLAUZULA SUMIENIA W PERSPEKTYWIE ZASAD ETYKI ZAWODOWEJ

Odnosząc obserwacje do norm etycznych przyjętych przez samorządy zawodów medycznych, które mogą *notabene* stanowić podstawę odpowiedzialności zawodowej, w pierwszej kolejności można wskazać

29 sygn. akt: II GSK 695/15; LEX Nr 2167489.

30 sygn. akt: VII SA/Wa 2043/14.

31 Pierwsza sprawa: sygn. akt/skarga Nr 27617/04, R.R. v. Polska, wyrok *ETPCz* z 26 maja 2011 r., LEX Nr 818054; druga sprawa: sygn. akt/skarga Nr 57375/08, P. I S. v. Polska, wyrok ETPCz z 30 października 2012 r., LEX Nr 1223096.

na Kodeks etyki lekarskiej, obowiązujący od dnia 1 stycznia 2025 r.[32] Zgodnie z art. 4 *KEL*, co ważne przepisem umieszczonym w części ogólnej Kodeksu, „Dla wypełniania swoich zadań lekarz zachowuje swobodę działań zawodowych, zgodnie ze swoim sumieniem, aktualną wiedzą medyczną". Odwołanie w tym przepisie w pierwszej kolejności do sumienia lekarza i kolejno do wiedzy medycznej, występowało również w art. 4 wcześniejszego Kodeksu etyki lekarskiej z 2003 r.

W nowym *KEL* w art. 7 (część szczegółowa, rozdział I „Postępowanie lekarza wobec pacjenta") wskazano przy tym, że „w szczególnie uzasadnionych wypadkach lekarz może nie podjąć się lub odstąpić od sprawowania opieki nad pacjentem, z wyjątkiem przypadków, gdy zwłoka w jej udzieleniu mogłaby zagrażać życiu lub spowodować znaczne pogorszenie stanu zdrowia pacjenta w krótkim czasie. Nie podejmując albo odstępując od sprawowania opieki nad pacjentem lekarz wskazuje pacjentowi inną możliwość uzyskania pomocy lekarskiej." W Kodeksie etyki lekarskiej z 2003 r. przepis ten brzmiał nieco odmiennie i wskazywał, że:

> W szczególnie uzasadnionych wypadkach lekarz może nie podjąć się lub odstąpić od leczeniachorego, z wyjątkiem przypadków niecierpiących zwłoki. Nie podejmując albo odstępując od leczenia lekarz winien wskazać choremu inną możliwość uzyskania pomocy lekarskiej.

I wreszcie w art. 76 KEL (rozdział VII „Lekarz a społeczeństwo") wskazano, że „lekarzowi nie wolno odmówić pomocy lekarskiej w przypadkach niecierpiących zwłoki, jeśli pacjent nie ma możliwości uzyskania jej ze strony instytucji powołanych do udzielania pomocy".

---

32 Załącznik do uchwały Nr 5 Nadzwyczajnego XVI Krajowego Zjazdu Lekarzy z dnia 18 maja 2024 r.; zwany dalej w skrócie: *KEL*; *https://nil.org.pl/dokumenty/kodeks-etyki-lekarskiej;* [data dostępu 24/04/2026].

Redakcja tego przepisu nie zmieniła się istotnie względem Kodeksu etyki lekarskiej z 2003 r. (art. 69).

W przypadku pielęgniarek i położnych w aktualnie obowiązującym, stosunkowo nowym kodeksie etycznym nie ma odwołania bezpośredniego do sumienia. Interesującym jest przy tym art. 18 Kodeksu etyki zawodowej pielęgniarek i położnych z 2023 r. (zamieszczony w części „prokreacja człowieka"). Zgodnie z tym przepisem pielęgniarka i położna mają prawo odmówić udziału w zabiegu przerwania ciąży i nie mogą utrudniać kobiecie skorzystania z tego prawa, jeżeli prawo to przysługuje jej zgodnie z obowiązującymi przepisami[33]. W kolejnym przepisie w tej części (art. 19 ust. 3) Kodeksu wskazano przy tym, że „Pielęgniarka i położna ma prawo odmówić uczestnictwa w zabiegach i eksperymentach biomedycznych, które są sprzeczne z uznawanymi przez nią normami etycznymi".

Powyższa regulacja wyraźnie akcentuje sumienie jako istotną kategorię deontologiczną analizowanych w pracy zawodów medycznych. Wykazanie postępowania zgodnego z sumieniem będzie kluczowe dla lekarzy i lekarzy dentystów jak i pielęgniarek i położonych w sytuacji formułowania zarzutu popełnienia tzw. deliktu zawodowego (przewinienia zawodowego). Wydaje się przy tym, że znacznie ograniczona będzie w takim przypadku tzw. zdolność weryfikacji dowodowej sumienia (w postępowaniu *ad personam*), co wyraźnie będzie wzmacniało argumentację w przyjmowanych postawach każdego z tych zawodów medycznych.

33 Załącznik do uchwały Nr 18 Krajowego Zjazdu Pielęgniarek i Położnych z dnia 17 maja 2023 r.; *https://nipip.pl/wp-content/uploads/2023/05/kodeks-etyki-zawodowej.pdf*; [data dostępu 24/04/2026]. Wcześniejszy Kodeks etyki zawodowej pielęgniarek i położnych przyjęty został Uchwałą Nr 9 IV Krajowego Zjazdu Pielęgniarek i Położnych z dnia 9 grudnia 2003 r.

7. ZAKOŃCZENIE

Reasumując, wskazać w pierwszej kolejności należy, że istotą powołania się przez osoby wykonujące zawody medyczne na klauzulę sumienia jest to, iż norma prawna nakazuje, w danych warunkach takiej osobie zachowanie, które jest sprzeczne z jej sumieniem bądź światopoglądem, zatem zmusza ją do postępowania wbrew sumieniu bądź wyznaniu, a tym samym ingeruje w istotę prawa i wolności człowieka do sumienia oraz do wyznania.

W przypadku funkcjonowania placówek medycznych, mając na uwadze ich często złożoną strukturę organizacyjną, w świetle dostępnego orzecznictwa podkreślić należy, że odgórne zarządzenia kierownictwa lub właścicieli tych placówek, przesądzające mocą *sui generis* decyzji administracyjnej o treści przekonań moralnych swoich pracowników, stanowią wypaczenie woli ustawodawcy. Jednocześnie, mając na uwadze dostęp do świadczeń zdrowotnych i prawa pacjenta także jako obywatela, warunkowane postanowieniami konstytucyjnymi, trudno zaakceptować odwoływanie się do klauzuli sumienia *in gremio* przez personel medyczny całej placówki medycznej.

Istotne jest także, że konflikt przepisu prawa, zakładającego udzielenie świadczenia zdrowotnego *in concreto* z sumieniem lekarza, lekarza dentysty oraz pielęgniarki i położnej, może dotyczyć właśnie jedynie określonego świadczenia zdrowotnego, nie zaś osoby pacjenta. Regulacje prawne, jakkolwiek mogące podlegać różnorodnym ocenom – zależnie od wyznawanego systemu wartości, w takiej sytuacji zakładają jednak możliwość dokonania wyboru przez profesjonalistę medycznego. Założeniem o charakterze podstawowym powinno być jednak zapewnienie ochrony życia i zdrowia osoby ubiegającej się o udzielenie takiego świadczenia.

Należy także podkreślić, że powoływanie się na klauzulę sumienia jest niedopuszczalne w celu dyskryminacji określonej grupy pacjentów ze względu na rasę, narodowość, poglądy polityczne, przekonania religijne czy też orientację seksualną. Świadczenia zdrowotne udzielane

w warunkach powoływania się na klauzulę sumienia powinny być dostępne, tj. udzielane przez inną osobę wykonującą zawód medyczny w sensie technicznym (także z użyciem aparatury i sprzętu medycznego), jak i ekonomicznym (w ramach ubezpieczenia zdrowotnego), a przed wszystkim dostępnie faktycznie (w danym miejscu i czasie), z poszanowaniem wyznawanych wartości, których proweniencja może być przecież różna. Tą drogą zapewniane jest bezpieczeństwo etyczne jak i prawne dla obu stron, często złożonego procesu udzielania świadczeń zdrowotnych.

OŚWIADCZENIA

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Autor pragnie podziękować Redakcji za pomoc techniczną i redakcję językową.

Deklaracja narzędzi AI: Autor oświadcza, że w przygotowaniu niniejszego manuskryptu nie korzystał z narzędzi sztucznej inteligencji.

Konflikt interesów: Autor deklaruje brak konfliktu interesów.

BIBLIOGRAFIA

Akty prawne wskazane w przypisach oraz:

Aleksandrowicz M., Jamróz A., Jamróz L. (2014). *Demokratyczne państwo prawa. Zagadnienia wybrane*. Wydawnictwo „Temida 2".

Caban Ł., Urbańska M. (2016). *Komentarz do art. 30* W M. Kopeć (red.), *Ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentysty. Komentarz* (dostęp online SIP „LEX"), Wydawnictwo Wolters Kluwer.

Gardocka T., Jagiełło D. (2021). *Nowe medyczne prawo karne*. Wydawnictwo „C.H. Beck"

Kondratiewa-Bryzik, J. (2009). *Początek prawnej ochrony życia ludzkiego w świetle standardów międzynarodowych*. Wydawnictwo „Oficyna".

Kubiak R. (2021). *Prawo medyczne*. Wydawnictwo „C.H. Beck".

Nawrot, O. (2015). *Klauzula sumienia w państwie prawa*. Spółdzielczy Instytut Naukowy, Sopot.

Oniszczuk, J. (2012). *Filozofia i teoria prawa*. Wydawnictwo „C.H. Beck".

Sadowska, M. (2019). *Komentarz do art. 12*. W W. Lis, M. Sadowska, *Ustawa o zawodach pielęgniarki i położnej. Komentarz* (dostęp online SIP „LEX"),. Wydawnictwo Wolters Kluwer Polska.

Stach, R. (2012). *Sumienie i mózg. O wewnętrznym regulatorze zachowań moralnych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Staniek, E. (2017). *Ocalić własne sumienie*. Wydawnictwo „Petrus".

Stanisz P., Pawlikowski J., Ordon M. (2014). *Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspekty etyczne i prawne*. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Tuleja, P. (2023). *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*. Wydawnictwo Wolters Kluwer Polska.

Zatyka, E. (2011). *Lekarski obowiązek udzielania pomocy w świetle prawa karnego*. Wydawnictwo „Oficyna".

Zielińska, E., Namysłowska-Gabrysiak B. (2022). *Komentarz do art. 39*. W E. Zielińska (red.), *Ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentysty. Komentarz* (dostęp online SIP „LEX"), Wydawnictwo Wolters Kluwer Polska.

Zieliński, S. (2019). Rozumienie godności człowieka i jej znaczenie w procesie stanowienia i stosowania prawa. Propozycja testu zgodności regulacji prawnych z zasadą godności człowieka. *Przegląd Sejmowy*, *4*(153), 107-127.

Zirk-Sadowski, M. (2021). *Wprowadzenie do filozofii prawa*. Wydawnictwo Wolters Kluwer Polska.

CONSCIENCE CLAUSE FOR MEDICAL PROFESSIONALS – AN ETHICAL AND LEGAL PERSPECTIVE

Abstract. This work examines the legal basis for the conscience clause for individuals classified as medical professionals and for providing healthcare services from an ethical perspective. The argument developed takes into account ethical and legal theories, as well as practical observations resulting from the application of the analyzed legal provisions establishing the conscience clause for medical professionals. The aim of this analysis is to identify the ethical implications that may influence the resolution of moral conflicts in the application of the conscience clause when in concrete cases of individual patients requesting satisfaction of their specific healthcare needs. Furthermore, the identification of the legal conditions discussed in this work allows for the identification of the legal basis for actions undertaken in such circumstances by medical care providers, which par excellence resolve such conflicts of values. The results of the author's research suggest that the issue of a medical professional invoking the conscience clause in their relationship with a patient should always be considered in the context of the constitutionally protected value of freedom of conscience. Considering the right of conscientious objection stemming

from the right of freedom of conscience, which is subject to ethically based restrictions, makes it also impossible to ignore the relevant legal regulations. As for the rights of medical professionals, it should be noted that the legal provisions under review also define the limits of a patient's health safety. This safety should be defined in terms of ensuring the protection of the life and health of the person seeking health care, especially in situations of a direct threat to these rights. This means that medical services provided under the conscientious objection clause should be effectively accessible to patients, and consequently provided by another medical professional. This approach also ensures ethical and legal safety for both parties in the complex process of providing health care services.

Keywords: conscience clause; freedom of conscience; right to conscientious objection; legal provisions; ethical principles; medical professionals

PAWEŁ LIPOWSKI
Uniwersytet Jagielloński, Collegium Medicum w Krakowie
(Jagiellonian University, Medical College in Cracow)
https://orcid.org/0000-0002-5056-1848
pawel.lipowski@uj.edu.pl

https://doi.org/10.21697/spch.2026.62.A.03

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

Received: 19/11/2025. Reviewed: 14/02/2026. Accepted: 13/04/2026.

Studia Philosophiae Christianae
UKSW
62(2026)1

DOMINIKA DZWONKOWSKA

CNOTY ŚRODOWISKOWE W DYSKURSIE EKOFILOZOFII. REFLEKSJE ARETOLOGICZNE WOKÓŁ MONOGRAFII *CURRENT CHALLENGES OF ENVIRONMENTAL PHILOSOPHY*

Streszczenie. Niniejszy artykuł przedstawia wybrane koncepcje aretologiczne omawiane w monografii *Current Challenges of Environmental Philosophy* wydanej w 2023 roku pod redakcją Richarda Sťahela i Ewy Dědečkovej. Monografia prezentuje namysł słowackich myślicieli nad filozofią ekologiczną w czasach Antropocenu, w niniejszym artykule nie przedstawiam jednak recenzji monografii, ale analizuje ją, zadając pytanie o to, jakie powinny być cnoty Antropocenu? W książce można wyróżnić dyskurs nad dwoma rodzajami cnót, cnotami intelektualnymi oraz cnotami etycznymi. Cnoty intelektualne porządkują świat intelektualny, cnoty etyczne kierują naszymi działaniami i wyborami moralnymi. W epoce, w której wpływ człowieka jest ogromny oba rodzaje cnót mają duże znaczenie, dla kierowania działaniami podmiotu moralnego w sposób, który uwzględnia dobro człowieka, rozwój gospodarczy i poszanowanie dla środowiska naturalnego. W monografii cnoty intelektualne nie są widoczne explicite, ale implicite, potrzeba ich włączania i krytycznego znaczenia w Antropocenie pojawia się w postulatach uporządkowania istniejącej już wiedzy (Sklair), poszukiwania najlepszego dla środowiska modelu rozwoju (Sťahel) czy modelu politycznego (Horyna) bądź poprzez pytanie o technologię i możliwości jej mądrego zastosowania (Ribeiro). W każdym z tych tekstów u podstaw dyskusji widoczna jest wyraźna potrzeba racjonalności, mądrości, rozróżniania, roztropności czy innych istotnych w Antropocenie cnót intelektualnych. Niemniej same cnoty intelektualne nie są wystarczające, aby w pełni chronić środowisko, konieczne są również cnoty etyczne, które pozwoliłyby podmiotowi moralnemu działać na korzyść środowiska naturalnego. W monografii pojawiają się trzy takie cnoty, są to antropofilia (Sklair), sprawiedliwość (Gümplová) oraz cnota obywatelstwa środowiskowego (Mravcová). Cnoty i ich prawidłowe zastosowanie wymagają odpowiedniego formowania poprzez edukację moralną, o czym w swoim rozdziale pisze Dědečková, łącząc potrzebę edukacji środowiskowej z kształtowaniem charakteru moralnego człowieka. Tak zarysowana lista cnót tworzy katalog sprawności moralnych niezbędnych do ochrony środowiska z perspektywy autorów monografii.

Słowa kluczowe: Antropocen; ekofilozofia; technologia; cnota; etyka cnót środowiskowych

1. Wstęp. 2. Cnoty intelektualne Antropocenu. 3. Cnoty etyczne Antropocenu. 4. Podsumowanie.

1. WSTĘP

W latach 70. dwudziestego wieku zauważono, że postęp technologiczny przynosi nie tylko poprawę warunków życia, ale także wpływa na środowisko naturalne. Od momentu, gdy kryzys ekologiczny stał się widoczny, jest on jednym z najbardziej dyskutowanych tematów wśród akademików. Stał się również bardzo interesujący dla filozofów, zwłaszcza etyków środowiskowych, którzy dostrzegają jego moralny wymiar. Temat kryzysu ekologicznego analizowanego z perspektywy Antropocenu[1] stał się przedmiotem monografii *Current Challenges of Environmental Philosophy* wydanej pod redakcją Richarda Sťahel i Ewy Dědečkovej. Koncepcja Antropocenu jest obecna w dyskusjach akademickich w co najmniej dwóch znaczeniach: wąskim – geologicznym[2] i szerszym – kulturowym (por. Trischler, 2016), W ramach wymiaru kulturowego, który jest przedmiotem monografii, podkreśla się rolę człowieka w przekształcaniu ekosystemów i realny wpływ na zjawiska przyrodnicze, co pokazuję siłę sprawczości człowieka oraz siłę oddziaływania technologii. Człowiek jest tutaj pokazany jako przyczyna zmian, niestety w większości negatywnych, a jego oddziaływanie jest analizowane z perspektywy wpływu na kulturę i moralność człowieka.

Książka *Current Challenges of Environmental Philosophy* składa się z siedmiu rozdziałów, które analizują obecne wyzwania filozofii środowiskowej w kontekście wpływu człowieka na środowisko naturalne. W niniejszym artykule nie będę jednak omawiać monografii, ale przyjrzę się jej z perspektywy etyki cnót środowiskowych, przeanalizuję tekst zadając pytanie o to, jakich cnót potrzebujemy

1 Termin „Antropocen" został spopularyzowany przez Paula Crutzena w 2000 r. dosłownie oznacza on epokę człowieka i odnosi się do rzeczywistości, w której działania człowieka wywołały znaczący wpływ na środowisko naturalne.

2 Propozycja nazwania epoki geologicznej nazwą „Antropocen" była dyskutowana przez naukowców, w marcu 2024 roku panel ekspertów Międzynarodowej Komisji Stratygrafii większością głosów odrzucił propozycję zmiany nazwy epoki.

w Antropocenie. Władza człowieka nad środowiskiem skłania do przemyślenia, kim ten człowiek powinien być?; jaki powinien mieć charakter moralny?; czyli jakie cnoty powinien przejawiać, aby odpowiadać na kryzys ekologiczny. Temat cnót Antropocenu nie jest nowy był już poruszany w literaturze (por. Lowe, 2019; Dzwonkowska, 2018; Pouteau, Hess, 2024; Morrell, Dahlmann, 2023). Analiza w tym artykule ogranicza się do myśli filozofów słowackich, którzy w swoich rozważaniach odwołują się do dyskursu międzynarodowego, ale także do myślicieli ze swojego kraju. W myśli naszych sąsiadów można znaleźć też nawiązania do poglądów Henryka Skolimowskiego. To unikalne połączenie różnych inspiracji filozoficznych daje nieco inny obraz refleksji ekofilozoficznej niż ten znany z wiodących czasopism międzynarodowych, co jest ciekawym wkładem w dyskurs o cnotach środowiskowych i pozwala przyjrzeć się zagadnieniom filozofii środowiskowej z innej perspektywy. Niewątpliwie opublikowane teksty prezentują oryginalne poglądy ich autorów, są ciekawą i twórczą syntezą tekstów filozoficznych zarówno słowackich jak i międzynarodowych. Niemniej monografia złożona z kilku artykułów dostarcza zbyt małego materiału badawczego, by wyciągnąć wnioski o swoistości słowackiej myśli ekofilozoficznej.

W monografii można wyróżnić dwa rodzaje cnót Antropocenu, są to cnoty intelektualne i cnoty etyczne. Mimo że autorzy nie używają pojęcia „cnoty Antropocenu", to będę go używać dla uporządkowania dyskusji w niniejszym artykule, przez cnoty Antropocenu rozumiem ten typ sprawności moralnych, który jest pożądany w czasach, gdy człowiek ma ogromny wpływ na środowisko naturalne i powinien nauczyć się mądrze używać swojej mocy, uwzględniając potrzeby środowiska naturalnego i społecznego.

2. CNOTY INTELEKTUALNE ANTROPOCENU

Cnoty intelektualne, według Arystotelesa (2007, 102), są tymi, które służą rozumnej części duszy. Są one doskonałościami umysłu

i rozumu, pomagają podmiotowi moralnemu w poznaniu prawdy, analizowaniu oraz podejmowaniu decyzji. Służą wykształceniu wiedzy teoretycznej (np. mądrość) oraz praktycznej (np. roztropność, rozsądek). Monografię otwiera artykuł nawiązujący do konieczności pewnego uporządkowania wiedzy i potrzeby cnót intelektualnych w tym zadaniu. Pierwszy rozdział to tekst napisany przez Leslie Sklair, zatytułowany *Some dilemmas of environmental philosophy: from the Anthropocen to Anthropo-sceny*. Autor analizuje działania zmierzające do uporządkowania dyskusji filozofii środowiskowej i uczynienia z niej spójnej dyscypliny. Sklair swoje analizy opiera na tekstach publikowanych w czasopiśmie *Environmental Philosophy* (EP), które jest pionierem w podejmowaniu filozoficznej dyskusji na temat kryzysu ekologicznego. Jak zauważa autor, pierwsza faza EP była poświęcona wprowadzeniu tej dyscypliny poprzez analizę relacji człowiek-przyroda z filozoficznego punktu widzenia. Pierwsza faza rozwoju ekofilozofii była skupiona na wypracowaniu najlepszego możliwego modelu relacji człowiek-środowisko. Z perspektywy etyki cnót autor nawiązuje cnót intelektualnych, które pomagają zrozumieć prawdę, zdobyć mądrość oraz prowadzą do eudajmonii. Mimo iż cnoty intelektualne są nieodłącznym elementem doskonalenia moralnego człowieka, to jest to temat nieco zaniedbany w literaturze przedmiotu (por. Stafford, 2010).

Cnoty intelektualne zdają się w odgrywać kluczową rolę w praktycznym zaangażowaniu w ochronę środowiska. Mark Coeckelbergh zauważa, że „rozwój moralno-środowiskowy jest kwestią rozwijania umiejętności aktywnego i intensywnego angażowania się w swoje środowisko - ludzkie i nie-ludzkie - i że umiejętność ta jest jednocześnie umiejętnością » intelektualną « i » praktyczną « " (2015, 116). Sklair również zdaje się stać na stanowisku, że wiedza o tym, jak chronić środowisko staje się kluczowa. W toku rozważań pokazuje on dyskusję nad terminem „bioróżnorodność", która stała się centralnym punktem filozofii środowiskowej, ale sam termin „pozostał niezwykle niejasny, a metryczny element bioróżnorodności jest równie

kapryśny" (s. 16). To stwarza problem w zrozumieniu, jak chronić środowisko, co może być wymiarem dobrostanu przyrody, do którego powinniśmy dążyć.

Innym problemem natury epistemologicznej jest kwestia właściwego zrozumienia struktur politycznych i pewnych uwarunkowań teoretycznych do stworzenia najlepszych możliwych warunków rozwoju idei ekologicznych. Zrozumienie tego wątku wymaga cnót intelektualnych, głównie mądrości, rozsądku, zdolności analizy. Břetislav Horyna w czwartym rozdziale monografii zatytułowanym *The Cold War on Global Heating*, zadaje pytanie o to, jakiej demokracji oraz jakiej racjonalności potrzebujemy, aby chronić środowisko. Pytania, które mogłyby być bardzo ciekawym wkładem w dyskurs na temat cnót intelektualnych niezbędnych zostały jednak bez odpowiedzi. Autor pokusił się jedynie o próbę ich dekonstrukcji. Mimo braku jednoznacznej odpowiedzi, pytania o demokrację i racjonalność w kontekście zmian klimatu są jak najbardziej zasadne. Pytanie o racjonalność w kontekście ochrony środowiska jest pytaniem na pograniczu dyskursu aretologicznego, bowiem to wiedza o tym jak chronić środowisko zdaje się być największym ograniczeniem we właściwych działaniach.

Kolejnym wątkiem z obszaru aretologicznego w monografii jest pytanie, jak osiągnąć cywilizację ekologiczną. W rozdziale drugim zatytułowanym *Ecological civilization as a philosophical and political concept* Richard Sťahel zastanawia się, czym jest cywilizacja ekologiczna oraz jak pogodzić tę koncepcję z ideą zrównoważonego wzrostu oraz industrializacji. Autor od pytania, jak połączyć różne relacje międzynarodowe i potrzeby wzrostu gospodarczego z interesami środowiskowymi. Odpowiedź na to pytanie można znaleźć w koncepcji cywilizacji ekologicznej zawartej w chińskiej strategii politycznej. Co ciekawe jeden z obecnie najbardziej zaludnionych i najszybciej rozwijających się krajów ma ambitne cele ekologiczne. Autor odnosi się do różnic w rozumieniu kultury i cywilizacji w kulturze zachodniej i chińskiej, z których ta druga jest mieszanką wpływów

taoizmu, konfucjanizmu i chińskiego marksizmu, przez co stała się ważnym narzędziem polityki i ma na nią pozytywny wpływ. Jednocześnie postawy zawarte w duchowych tekstach kulturowych dają płaszczyznę do patrzenia na środowisko inaczej niż w sposób tylko merkantylny, np. poprzez niepodejmowanie działania i zaakceptowanie świata takim, jakim on jest zgodnie z taoistyczną zasadą *wu wei* (Cafaro 2010, 3–4). Perspektywa refleksyjności i namysłu zawarta w zasadzie *wu wei* zmienia optykę patrzenia na środowisko i pozwala na traktowanie go z większym szacunkiem oraz odpowiedzialnością.

Problematycznym aspektem koncepcji cywilizacji ekologicznej jest to, że chińska perspektywa jest ściśle związana z autorytaryzmem środowiskowym, być może pytanie o demokrację stawiane przez Horynę nie jest bezzasadne. Główna różnica między chińską strategią polityczną a polityką zachodnią polega na tym, że ta ostatnia jest demokratyczna, czego oczekuje się w społeczeństwach zachodnich, podczas gdy w Chinach imperatywy ekologiczne są raczej częścią programów politycznych i nie są budowane na idei demokracji. Takie podejście często prowadzi do sprzecznych celów. Niemniej tekst podejmuje ważne pytanie teoretyczne – jak pogodzić ideę stałego wzrostu gospodarczego z koncepcją cywilizacji ekologicznej, z których obie zdają się mieć przeciwne kierunki dążenia. Ten dylemat jest wpisany w koncepcję zrównoważonego rozwoju, która nieustannie oscyluje wokół pytania: jak pozwolić gospodarkom narodowym na rozwój, w ramach, które czynią go zrównoważonym?

Wydaje się, że Chiny chcą być liderem nie tylko w rozwoju gospodarczym, ponieważ rząd do swoich strategii rozwoju włączył ambitne cele ekologiczne, np. intensywny rozwój technologii środowiskowych. Filozoficzne tło chińskiej kultury zapewnia ramy dla konstruktywnego współistnienia cywilizacji i natury, dokładając cegiełkę do prób zdefiniowania modelu rozwoju zgodnego ze środowiskiem naturalnym. Tak więc, pomimo pewnych teoretycznych kontrowersji przedstawionych w tym rozdziale, być może Chiny mogłyby zbudować cywilizację ekologiczną.

Rozdziałem, który dokłada do mądrościowego ujęcia rzeczywistości, w której żyjemy i do podstawy wiedzy dla cnót intelektualnych jest również rozdział piąty autorstwa João Ribeiro Mendesa, zatytułowany jest *Are we risking too much the sustainability of the Anthropocene technosphere*?. Autor rozpoczyna rozważania od przedstawienia koncepcji technosfery autorstwa kanadyjskiego filozofa Seana McGratha, który ogłosił nadejście epoki technosfery i koncentruje swoją analizę na tym, jak wpłynie ona na nas, a mianowicie, czy epoka ta doprowadzi do zbawienia czy zagłady (s. 144). Według Mendesa odpowiedź na to pytanie w dużej mierze zależy od zdolności do tworzenia innowacyjnych technologii, ale nie oznacza to, że chce on podążać za optymizmem i nadzieją ukrytą w koncepcji „techno-fix"[3]. Stara się on zrozumieć, w jaki sposób technologia może pomóc nam rozwiązać nasze problemy, jednocześnie pamiętając, że może przynieść negatywne skutki uboczne.

Technosferę, w tym rozdziale, definiuje się jako „zestaw wielkoskalowych technologii sieciowych, które leżą u podstaw (rozwoju) i umożliwiają (…)»sztuczne« lub »nienaturalne« procesy wydobycie i przetwarzanie surowców; produkcja energii; komunikacja elektroniczna; transport towarów i towarów; przemysł spożywczy; biurokracja polityczna i gospodarcza; itp. bez których współczesna cywilizacja (…) nie mogłaby istnieć" (Haff, 2013, 301-302). Koncepcja technosfery jest bardzo ważna w kontekście dyskusji o Antropocenie, ponieważ ludzkie działania na świecie 1. skutkują technosferą, 2. są zapośredniczone przez technosferę oraz 3. są możliwe dzięki technosferze i 4. są w niej ucieleśnione. Pod wieloma względami dyskusja na temat Antropocenu nie miałaby miejsca, gdyby nie postęp

3 Termin „techno-fix" odnosi się do przekonania, że każdy problem można rozwiązać za pomocą odpowiednio zastosowanej technologii; często rozwiązywany problem został w pierwszej kolejności stworzony przez technologię. Podejście to jest krytykowane jako zbyt naiwne lub zbyt optymistyczne pod względem możliwości technologicznych (zob. więcej: Scott, 2011; Veraart, Blok, Lemmens, 2023; Dillet, Hatzisavvidou, 2022).

technologiczny, niestety kryzys ekologiczny również nie miałby miejsca, gdyby nie postęp technologiczny.

Jednym z problemów podjętych w rozdziale jest relacja między technosferą, Antropocenem i ryzykiem. Technosfera Antropocenu stała się niekontrolowana i niesterowalna ze względu na niekwestionowany postęp technologii i nauki (s. 167), co prowadzi do wielu globalnych zagrożeń. Autor bardzo dobrze wychwytuje dwoistą naturę postępu technologicznego, który jest zarówno bardzo pożądany i korzystny dla ludzkości, jak i przynosi negatywne konsekwencje. Postęp technologiczny pomógł okiełznać, kontrolować, a nawet zmieniać naturalne cykle, jednak postęp ten ma swoją cenę w postaci niszczenia przyrody. Autor twierdzi, że ta dwoista natura postępu technologicznego ma znaczenie moralne, a Mendes proponuje kroki, które obejmowałyby globalne zarządzanie technosferą antropocenu. Rozdział ten stanowi bardzo ważny i interesujący wkład w dyskusję dla tych, którzy martwią się niekontrolowanym postępem technologicznym. Autor zwraca uwagę na konieczność podejścia mądrościowego, które pozwoli podporządkować zaawansowane osiągnięcia techniki moralności.

Powyższe rozważania zdają się być cennym fundamentem dla dyskursu na temat cnót intelektualnych Antropocenu. Wskazują na potrzebę angażowania wiedzy, mądrości, rozsądku i roztropności w podejmowaniu decyzji dotyczących ochrony środowiska. Biorąc pod uwagę złożoność wielu zjawisk naturalnych i problemów ekologicznych cnoty intelektualne zdają się mieć kluczowe znaczenie dla uporządkowania naszej wiedzy o tym, jak można przeciwdziałać pogorszeniu stanu środowiska i jak najbardziej korzystnie wpływać na nasze naturalne otoczenie. Niemniej obok zrozumienia intelektualnego konieczne są także cnoty etyczne, które pokierują podmiotem moralnym, pozwalając mu czynić dobro i dbać o środowisko nie tylko w najlepszy sposób, ale z pełną troską o jego stan.

3. CNOTY ETYCZNE ANTROPOCENU

W analizowanej monografii pojawia się również nawiązanie do cnót etycznych, które skłaniają do większej troski i uważności na środowisko. Pierwszym wartym uwagi przykładem sprawności moralnej jest propozycja, Leslie'go Sklair'a, który kończy rozdział pierwszy propozycją „antropo-filii". Antropo-filia może być postrzegana jako nowa forma antropocentryzmu, ale autor twierdzi, że jest to miłość/przyjaźń między ludźmi bez pasożytowania na innych zwierzętach, co jak twierdzi Sklair było widoczne we wcześniejszych postawach człowieka wobec środowiska. Antropo-filia jest zgodna z innymi stanowiskami, które przeciwstawiają się antropocentryzmowi. Dyskusję nad miejscem człowieka w etyce można porównać do dialektyki heglowskiej (2023), która głosi, że rozwój idei zaczyna się od tezy, przechodzi do antytezy, a następnie tworzy się synteza. Antropocentryzm odpowiadałby w tym cyklu tezie, kontestacja i odrzucenie postaw antropocentrycznych odpowiadałoby antytezie, stanowiska jak antropo-filia byłyby odpowiednikiem syntezy. Na etapie syntezy dokonano wyboru najlepszych z koncepcji antropocentryzmu, jak i ze stanowisk opozycyjnych. Jak wspomniano powyżej koncepcja „antropo-filii" nie jest propozycją oferującą rewolucję ideologiczną, wpisuje się w inne propozycje uznające antropocentryzm, ale jednocześnie oferujące taką wersję tego poglądu, która uwzględnia zwierzęta i rośliny. Ideowo antropo-filia jest zbliżona do oświeconego antropocentryzmu[4] czy antropocentryzmu w słabym sensie

4 Oświecony antropocentryzm to pogląd, że wszystkie moralne obowiązki, jakie mamy wobec środowiska, wynikają z naszych bezpośrednich obowiązków wobec jego ludzkich mieszkańców. Utrzymuje on, że praktycznym celem etyki środowiskowej jest zapewnienie moralnych podstaw dla polityki społecznej mającej na celu ochronę środowiska naturalnego Ziemi i zaradzenie jego degradacji. Oświecony antropocentryzm, jak twierdzą (zwolennicy), jest wystarczający do tego praktycznego celu, a być może nawet bardziej skuteczny w dostarczaniu pragmatycznych rezultatów w zakresie kształtowania polityki niż teorie nieantropocentryczne. (Brennan, Lo, 2024).

(Papuziński, 1999, 172). Wydaje się być cnotą środowiskową, która pozwala kształtować odniesienie człowieka do środowiska naturalnego w sposób uwzględniający interesy ludzkie w zakresie nienaruszającym integralności środowiska naturalnego. Pozwala ona uznać miejsce człowieka na drabinie ewolucyjnej (antropocentryzm ontologiczny), przy jednoczesnym poszanowaniu jego zobowiązań moralnych wobec środowiska naturalnego (patrz Dzwonkowska 2022, 39-40).

Kolejną cnotą środowiskową, która jest dyskutowana w monografii jest sprawiedliwość, a dokładniej ten jej aspekt, który dotyczy sprawiedliwego podziału dóbr. W trzecim rozdziale monografii Petra Gümplová omawia koncepcję Wspólnej Własności Ziemi (WWZ) Mathiasa Risse'a w kontekście zmian klimatu, która jest pewną formą dyskutowania o Ziemi jako o zasobie wspólnym należącym do każdej osoby w jakimś zakresie. Autorka twierdzi, że WWZ jest atrakcyjna tylko *prima facie*, podnosząc dwie problematyczne kwestie napotkane podczas próbnego wdrożenia tej koncepcji: 1. „założenia ontologiczne wbudowane w koncepcję własności, które utrudnia włączenie ograniczeń środowiskowych do roszczeń do zasobów naturalnych; 2. wąska koncepcja podstawowych potrzeb, która nie uwzględnia dwukierunkowej relacji między realizacją sprawiedliwości a stanem świata przyrody" (s. 70). Gümplová podejmuje się konstruktywnej krytyki koncepcji WWZ i stara się uwypuklić jej nieadekwatność w obliczu współczesnych wyzwań moralnych związanych ze zmianami klimatycznymi.

Autorka rozpoczyna od przedstawienia koncepcji WWZ. Mathias Risse twierdził, że cała Ziemia jest kolektywną własnością całej ludzkości. Koncepcja ta odnosi się do Ziemi i jej surowych zasobów, takich jak gleba, powietrze czy surowce; ale jednocześnie nie ma zastosowania do tego, co zostało wytworzone z tych zasobów. Risse twierdzi, że wszystkie istoty ludzkie mają równą pozycję moralną do zaspokajania swoich podstawowych potrzeb. Chociaż idea WWZ wydaje się wiarygodna i przekonująca, Gümplová twierdzi, że ma ona zastosowanie tylko *prima facie*. Jedną z istotnych wad tej koncepcji

jest to, że opiera się ona na uprzedzeniach gatunkowych, ponieważ „Risse traktuje Ziemię oraz jej przestrzenie i zasoby wąsko jako dobra dystrybucyjne o wartości instrumentalnej dla zaspokojenia moralnie uprzywilejowanych podstawowych potrzeb ludzkich" (s. 78). Uprzywilejowana pozycja istot ludzkich jest sprzeczna z najnowszymi trendami i dyskusjami w filozofii środowiska, która uznaje moralną pozycję istot innych niż ludzie. Gümplová łączy zaspokajanie potrzeb pozaludzkich z koncepcją praw istot pozaludzkich. Chociaż „teoretyczny skok" od potrzeb do praw wydaje się nie mieć uzasadnienia, argument, że prawa nie-ludzi są coraz bardziej uznawane, jest istotnym głosem w dyskusji na temat dystrybucji zasobów. Ponieważ podejście silnie skoncentrowane na człowieku znacznie ogranicza naszą perspektywę, ale też nie jest ono wiarygodne w świetle najnowszych odkryć naukowych. Postulat Gümplovej, aby sprawiedliwy podział dóbr dotyczył wszystkich bytów wydaje się być jak najbardziej uzasadniony. Zatem postulowana cnota sprawiedliwości środowiskowej odnosiłaby się w szerszym kontekście do troski o wszystkie byty ożywione, a być może nawet o nieożywione elementy ekosystemu.

Kolejną cnotą środowiskową jest propozycja cnoty obywatelstwa środowiskowego autorstwa Anny Mravcovej (rozdział 6). Punktem wyjścia do dyskusji jest inna cnota, cnota odpowiedzialności za środowisko naturalne. Odpowiedzialność za środowisko jest dyskutowana w literaturze przedmiotu przynajmniej od czasu publikacji Hansa Jonasa (1984, 2001) na temat odpowiedzialności za środowisko i przyszłe pokolenia. Mravcová twierdzi, że wkroczyliśmy w erę, w której koncepcja obywatelstwa powinna wykraczać poza orientację indywidualną i lokalną, powinna obejmować troskę o kwestie środowiskowe. Cytuje ona definicję obywatelstwa środowiskowego UNESCO (2014) jako obywatelstwa „ponad państwem narodowym i skoncentrowanego na odpowiedzialności ludzi za środowisko i świat" (s. 180). Chociaż definicja ta jest dość ogólna i niezbyt precyzyjna, na nowo definiuje relacje człowiek-przyroda, pokazując, że ochrona przyrody jest obowiązkiem nie tylko rządu, ale także

każdej jednostki. Oczekuje się, że każda osoba podejmie pewne działania w celu ochrony przyrody. Mravcová wydaje się koncentrować na przepaści między obowiązkami obywatelskimi w aspekcie lokalnym, krajowym i środowiskowym, owa przepaść jest dużym wyzwaniem w trosce o środowisko. W rozdziale analizowane jest również zaangażowanie w środowisko w kontekście cnoty aktywizmu ekologicznego, co jest bardzo ciekawym i aktualnym zagadnieniem. Niektórzy filozofowie (por. Sandler, 2007; Treanor, 2014) twierdzą, że aktywizm ekologiczny jest warunkiem niezbędnym, aby osiągnąć zmianę. Uznaje się, w dobie gwałtownych zmian klimatycznych potrzebujemy radykalnego zaangażowania podmiotów moralnych. W ujęciu Mracvowej koncepcja aktywizmu ekologicznego jest bardzo silnie zakorzeniona w ideach odpowiedzialności i obywatelstwa środowiskowego.

Żadna z nakreślonych w książce szlachetnych idei ochrony przyrody nie mogłaby się udać bez odpowiedniej edukacji, zarówno w aspekcie moralnym, jak i środowiskowym. Dlatego w ostatnim rozdziale Ewa Dědečková proponuje zmiany w przestarzałej filozofii edukacji inspirowanej myślą Nietzschego i Finka. Autorka twierdzi, że współczesne modele nauczania opierają się na podziale na nauki ścisłe i humanistyczne. Podział ten, zdaniem Dědečkovej, „wynika z podziału klasowego na bogatych i biednych, czyli tych, którzy są usytuowani społecznie i strukturalnie w różnych miejscach kapitału" (s. 212). Jest to bardzo interesujące twierdzenie, które warto przeanalizować, ale byłoby dobrze i korzystnie, gdyby to stwierdzenie zostało poparte danymi. Intuicyjnie wydaje się możliwe, że linia demarkacyjna w kształceniu pokrywa się z dochodami, ale przydałaby się weryfikacja faktów.

Dědečková analizuje wybrane aspekty myśli Nietzchego i Finka i przez pryzmat ich filozofii próbuje znaleźć rodzaj edukacji, który mógłby pomóc ludzkości w rozwiązaniu współczesnych wyzwań cywilizacyjnych, takich jak kryzys ekologiczny. Jak na ironię, mądrość i sporo przydatnych wskazówek odnajduje w kulturze i filozofii

starożytnej, co nie jest zaskoczeniem; w końcu może wszystkie teksty filozoficzne to tylko nawiązania do Arystotelesa i Platona?

Idea odpowiedniej edukacji moralnej nie jest w żaden sposób zaskoczeniem. Już Arystoteles zauważał, że cnota jest pewnym typem sprawności, której można nauczyć się w sposób analogiczny do uczenia się gry na cytrze. Cnoty nabywa się poprzez praktykę „tych bowiem rzeczy, których trzeba się nauczyć, by je wykonywać, tych uczymy się właśnie przez ich wykonywanie; tak np. budowniczowie kształcą się budując domy, a cytrzyści – grając na cytrze. Tak samo stajemy się sprawiedliwi postępując sprawiedliwie, umiarkowani przez postępowanie umiarkowane, mężni przez mężne zachowywanie się" (Arystoteles, 2007, 104). Dotyczy to również cnót środowiskowych, które wymagają specyficznego kształtowania moralnego i patrzenia na środowisko jako na podmiot moralny.

4. PODSUMOWANIE

Monografia *Current Challenges of Environmental Philosophy* przedstawia postrzeganie Antropocenu z perspektywy socjologii i filozofii, zawiera siedem rozdziałów, które prezentują interesującą mieszankę koncepcji z tekstów międzynarodowych oraz słowackich filozofów. Niektóre z idei zawartych w książce są bardzo dyskusyjne, co sprawia, że książka jest warta przeczytania. W niniejszym tekście monografia została omówiona z perspektywy aretologicznej, a analizy były kierowane pytaniem o to, jakich cnót potrzebujemy w epoce Antropocenu. Częste nawiązywanie autorów do potrzeby uporządkowania złożonego dyskursu dotyczącego ochrony środowiska oraz konieczności zrozumienia bogactwa zjawisk związanych ze zrównoważonym rozwojem, wskazuje na kluczową rolę cnót intelektualnych. Mogą one pomóc w podejmowaniu właściwych decyzji moralnych.

OŚWIADCZENIA
Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.
Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.
Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.
Podziękowania: Nie dotyczy.
Deklaracja narzędzi AI: Autorka oświadcza, że w przygotowaniu niniejszego manuskryptu nie korzystała z narzędzi sztucznej inteligencji.
Konflikt interesów: Autorka deklaruje brak konfliktu interesów.

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles, (2007). *Etyka Nikomachejska*. przekł. D. Gromska, PWN.
Brennan, A., Lo N.Y.S., (Summer 2024). *Environmental Ethics*. W E.N. Zalta, U, Nodelman (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ethics-environmental.
Cafaro P. (2010), Environmental Virtue Ethics Special Issue: Introduction, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, *23*(1), 3–7.
Coeckelbergh M. (2015). *Environmental Skill. Motivation, Knowledge, and the Possibility of a Non-Romantic Environmental Ethics*, New York 2015.
Dillet, B., Hatzisavvidou, S. (2022). Beyond technofix: Thinking with Epimetheus in the anthropocene. *Contemporary Political Theory*, *21*(3), 351–372.
Dzwonkowska, D. (2018). Is environmental virtue ethics anthropocentric? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics, 31*(5), 723-738. https://doi.org/10.1007/s10806-018-9751-6.
Dzwonkowska, D. (2022). *Wprowadzenie do etyki środowiskowej*. Wydawnictwo Naukowe UKSW.
Haff, P. (2013). Technology as a geological phenomenon: Implications for human well-being, in A stratigraphical Basis for the Anthropocene? W C. Waters, J. Zalasiewicz, M. Williams (red), *A stratigraphical Basis for the Anthropocene?* (301–309). Geological Society London.
Hegel, G.W.F. (2023). *Fenomenologia ducha*. tłum. S.F. Nowicki. Fundacja Aletheia.
International Commission on Stratigraphy (n. d.). *Joint statement by the IUGS and ICS on the vote by the ICS Subcommission on Quaternary Stratigraphy*, https://stratigraphy.org/news/152.
Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. The University of Chicago Press.

Jonas, H. (2001). *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Northwestern University Press.

Lowe, B.S. (2019). Ethics in the Anthropocene: Moral responses to the climate crisis. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, *32*(3), 479-485. https://doi.org/10.1007/s10806-019-09786-z.

Morrell, K., Dahlmann, F. (2023). Aristotle in the Anthropocene: The comparative benefits of Aristotelian virtue ethics over Utilitarianism and deontology. *The Anthropocene Review*, *10*(3), 615-635. https://doi.org/10.1177/20530196221105093.

Papuziński, A. (1999). Świadomość ekologiczna a kultura. W A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii* (165–224). Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Bydgoszczy.

Pouteau, S., Hess, G. (2024). Introduction: Is environmental virtue ethics a 'virtuous' anthropocentrism? *Philosophies, 9*(6), 172. https://doi.org/10.3390/philosophies9060172.

Sandler, R. (2007). *Character and Environment. A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*. Columbia University Press.

Scott, D. (2011). The Technological Fix Criticisms and the Agricultural Biotechnology Debate. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, *24*(3), 207–226.

Stafford, S.P. (2010). Intellectual Virtues in Environmental Virtue Ethics. *Environmental Ethics*, *32*(4), 339-352.

Sťahel R., Dědečková E. (red.) (2023). *Current Challenges of Environmental Philosophy*. Brill.

Treanor, B. (2014). *Emplotting Virtue: A Narrative Approach to Environmental Virtue Ethics*. State University of New York Press.

Trischler, H. (2016). The Anthropocene. A Challenge for the History of Science, Technology, and the Environment. *N.T.M.*, *24*, 309–335.

UNESCO. (2014). *Global Citizenship Education. Preparing learners for the challenge of the 21st century*. UNESCO.

Veraart, R., Blok, V., Lemmens, P. (2023). Ecomodernism and the Libidinal Economy: Towards a Critical Conception of Technology in the Bio-Based Economy. *Philosophy and Technology*, *36*(2), 1–23.

ENVIRONMENTAL VIRTUES IN THE DISCOURSE OF ECOPHILOSOPHY. ARETOLOGICAL REFLECTIONS ON THE MONOGRAPH *CURRENT CHALLENGES OF ENVIRONMENTAL PHILOSOPHY*

Abstract. This article examines key aretological concepts discussed in the monograph *Current Challenges of Environmental Philosophy*, published in 2023 and edited by Richard Sťahel and Ewa Dědečková. The monograph collects the views of Slovak thinkers on environmental philosophy in the Anthropocene; however, in this article I do not offer a review of the monograph, but analyse it by asking the question: what should the virtues of the Anthropocene be? The book distinguishes between two types of virtues: intellectual virtues and ethical virtues. Intellectual virtues organise the intellectual world, whilst ethical virtues guide our actions and moral choices. In an era where human impact is immense, both types of virtue are of great significance for guiding the actions of the moral agent in a way that takes into account human welfare, economic development and respect for the natural environment. In the monograph, intellectual virtues are only implicitly evident; the need for their integration and their critical significance in the Anthropocene emerges in the solicitation to organise existing knowledge (Sklair), to seek the best development model (Sťahel) or political model (Horyna) for the environment, and through the question of technology and the possibilities for its wise application (Ribeiro). In each article, a clear need for rationality, wisdom, discernment, prudence and other intellectual virtues essential in the Anthropocene is at the heart of the discussion. Nevertheless, intellectual virtues alone are not sufficient to fully protect the environment; ethical virtues are also necessary, as they enable the moral agent to act in the interests of the natural environment. Three such virtues are identified in the monograph: anthropophilia (Sklair), justice (Gümplová) and the virtue of environmental citizenship (Mravcova). Virtues and their proper application require adequate moral education, as Dědečková writes in her chapter, linking the need for environmental education with the shaping of a person's moral character. Such a list of virtues forms a catalogue of moral competencies essential for environmental protection.

Keywords: Anthropocene; environmental philosophy; technology; virtue; environmental virtue ethics

DOMINIKA DZWONKOWSKA
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
(Cardinal Stefan Wyszynski University in Warsaw)
https://orcid.org/0000-0002-2060-2901
d.dzwonkowska@uksw.edu.pl

https://doi.org/10.21697/spch.2026.62.A.04

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

Zgłoszono: 23/03/2025. Zrecenzowano: 14/05/2025. Zaakceptowano do publikacji: 13/04/2026.

Studia Philosophiae Christianae
UKSW
62(2026)1

JASON COSTANZO

MIRACLES WITHOUT VIOLATION: SYSTEMS AND CONSTRAINTS

Abstract. Suppose that God brings about a miraculous event: the Sun is halted in its course, the Red Sea is parted, a man walks unaided on water. Prescinding from the epistemological question of how one may know that a particular event is miraculous, we may instead ask how miracles can occur without disruption of the laws of nature. This latter question, of course, depends on the nature of reality itself. Are the laws of nature absolute and fixed? If so, would a miraculous event constitute a violation of those laws? Or perhaps the laws of nature are not fixed, but permit exceptions or probabilistic deviations, in which case no violation would seem to occur? This paper develops a conceptual model to explain how miracles may occur in accordance with, and without violation of, nature's laws. It begins with the traditional understanding of miracles as events contrary to nature, followed by an examination of David Hume's influential account of miracles as violations of the laws of nature. A number of objections to Hume's position are then considered, including accounts that seek to understand miracles in terms of divine agency, suspension, or causal intervention. It is argued, however, that these objections fail to resolve the matter entirely and that the underlying problem remains conceptually unresolved. To reframe the debate, the paper examines the distinction between open and closed systems and thereafter introduces the concepts of systems and constraints. A system is understood as a set of states of affairs governed by constraints, illustrated through the simple game of tic-tac-toe. Within this framework, a miracle is understood as an act of God that temporarily modifies the operative constraints of the natural system, thereby permitting states of affairs beyond those ordinarily admissible. Such an alteration neither abolishes nor suspends the natural order, but instead temporarily extends it. In this way, the account seeks to preserve both the integrity of nature's laws and the efficacy of divine action. The paper concludes with a summary and brief reflection on the broader implications of the argument.

Keywords: miracles; laws of nature; constraints; systems; states of affairs; natural order; Divine action

1. Defining miracles. 2. Miracles as violations. 3. Objections to Hume. 4. Problems with the objections. 5. Open and closed systems. 6. Systems and constraints. 7. Tic-Tac-Toe as a model example. 8. Miracles and the natural system. 9. Some problems and clarifications. 9.1. Clarifying open and closed systems. 9.2. Resolving coincidental effects. 10. Concluding remarks.

1. DEFINING MIRACLES

During the fourth watch of the night (3-6 am), he came toward them, walking on the sea. When the disciples saw him walking on the sea they were terrified. "It is a ghost," they said, and they cried out in fear. At once Jesus spoke to them, "Take courage, it is I; do not be afraid." (Matthew 14:25-33)

If any event can be characterized as miraculous, then Christ's act of walking on water certainly qualifies as one. Aside from the miraculous event itself, what might capture the reader's attention is the reaction of the Apostles. According to the testimony of the gospel writer, they were overwhelmed with fear upon seeing the figure in the distance, initially mistaking Christ for a ghost. Such a reaction is entirely understandable. Witnessing a man apparently defying the laws of nature would be a remarkable, if not terrifying, experience—an authentic spectacle deserving the appellation "miraculous".

Etymologically speaking, the term "miracle" is rooted in the Latin *miraculum* which is related to *admiratio*, in the sense of an object of wonder (Aquinas, 1947).[1] However, not all wondrous events may be classified as miracles. Two examples should illustrate this point. On April 14th, 1982, Tony Cavallo was working on a 1964 Chevrolet when the jack suddenly slipped, trapping him beneath. Upon seeing this, his 50-year-old mother Angela Cavallo lifted the car and held it up until help arrived to save her son (Anonymous, 1982). For another example, on May 24th, 2008, a Florida woman, Velma Thomas, was pronounced clinically dead from a heart attack only to unexpectedly awaken more than 17 hours later (Anonymous, 2008). Certainly, these events are wondrous. But such acts would not be classified as miracles. According to St. Thomas Aquinas,

---

1 "Respondeo dicendum quod nomen miraculi ab admiratione sumitur... Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam." See, *Summa Theologiae* I, q. 105, a. 7.

> [I]t is not enough for a miracle if something is done outside the order of any particular nature; for otherwise anyone would perform a miracle by throwing a stone upwards, as such a thing is outside the order of the stone's nature. So, for a miracle it is required that it be against the order of the whole created nature. But God alone can do this, because, whatever an angel or any other creature does by its own power, is according to the order of created nature; and thus, it is not a miracle. Hence, God alone can work miracles.[2]

From the above description, amazing feats of strength, revivals from the death, and similar events would not be defined as miracles unless they are attributed to a supernatural cause.

What about events potentially caused by other kinds of supernatural agents, such as the movement of objects by ghosts or angels? Here we have a supernatural cause. Would such events be miraculous? Again, the answer is 'no'. Referring back to Aquinas, a miracle is such that it is "against the order of the whole created nature". Any person can cause a stone to rise (against gravity) into the air. However, to walk on water, halt the course of the Sun, rise from the dead, and so on, are completely contrary to nature.[3] For such feats, only God can rightly be called the cause.[4]

Miracles may therefore be defined according to three criteria. A *miracle* is an event:

---

2 See, *Summa Theologiae* I, q. 110, a. 4.

3 There are examples in Hindu literature of miraculous-like events, e.g., "Brahmin called Vasudeva who had leprosy. He heard that Caitanya was visiting his village and went to the house where he was staying where the master embraced him. At the touch of Caitanya the leprosy fled away with his sorrow, and now full of joy his body became beautiful" (Flood, 2011, 193).

4 If we broaden this condition, the term 'miracle' could be attributed to any supernatural cause, whether Divine or Angelic. See (Larmer, 2013, 33) for a more in-depth discussion.

1. that is contrary to nature,
2. that can only be attributed to God, and,
3. that evokes wonder in those who bear witness to it.[5]

2. MIRACLES AS VIOLATIONS

The central question examined in this paper follows from the first criterion, which suggests that miracles are *contrary* to nature. In what sense can a miracle be said to be "contrary" to nature?

In one sense, an event or action is contrary to another insofar as it *interferes* with an intended end—as a sports fan who runs onto a ball field during gameplay. For example, Bernard Boedder states that "no event is called a miracle, unless it be due to quite a special interference of God" (Boedder, 1891, 412-413). In like fashion, C.S. Lewis remarks that a miracle is an "interference in the natural order by the supernatural" (Lewis, 1947, 5).

Closely connected to the concept of interference is the notion of *suspension*. In this view, God suspends or temporarily sets aside nature's laws, e.g., so that a man can walk unaided on water. A suspension is similar to an interference insofar as some law of nature is temporarily withheld, in this case, the law of gravity.[6]

According to a third sense, we speak of an event or action as contrary to another insofar as there occurs some transgression or *violation*—a driver who unlawfully passes through a red light. It is in this latter sense, moreover, that David Hume defines a miracle in Section X of An *Enquiry Concerning Human Understanding* as "a violation of the laws of nature" (Hume, 1993, 76). As violations, Hume

5 We add this third condition because , by definition, a miracle is a phenomenon that occurs before a witness or group of witnesses. On other accounts, miracles are defined by their occurrence within the context of a religious tradition (Holland, 1965).

6 Pope John Paul II stated that, "Miracles are not in opposition to the forces and laws of nature, but constitute only a certain experimental 'suspension' of their ordinary function, not their annulment" (Anonymous, 1988).

continues, miracles run contrary to the normal course of uniform experience. Consequently,

> [A]s a uniform experience amounts to a proof, there is here a direct and full proof, from the nature of the fact, against the existence of any miracle; nor can such a proof be destroyed, or the miracle rendered credible, but by an opposite proof, which is superior (76).

As violations, miracles constitute breaches or transgressions of the uniform norms of nature and experience. Consequently, for Hume, belief in miracles is unjustified, since the very concept of a miracle entails a violation of those norms.

But have we arrived at a complete account of the miraculous? Does the expression "contrary to nature" imply a violation of the laws of nature? What, moreover, does it mean to speak of a miracle as a violation? A jazz musician improvises upon a standard: does the musician thereby violate the standard? Or does the musician temporarily introduce a variation instead, after which the music resolves back into the original standard itself? Similarly, does God interfere with nature, violating its laws in bringing about what is contrary to it? Or does He temporarily extend those laws instead? In what follows, I seek to develop an account of miracles as "contrary" to nature in this latter sense.

3. OBJECTIONS TO HUME

Even if miracles are understood as violations, Hume's conclusions do not necessarily follow.[7] For example, in *The Concept of Miracle* (1970), Richard Swinburne defines a miracle as "a violation of a law of nature

7 For an overview of the positions on this issue, see (Araujo, 2017; Aguti, 2016; Mavrodes, 1985; Berkovitz, 2012).

by a god" (Swinburne, 1970, 13). Unlike Hume, however, Swinburne does not regard this account as providing sufficient grounds for rejecting the likelihood of miracles. The issue instead becomes one of determining under what conditions an event may reasonably be regarded as miraculous rather than merely anomalous or random.

Miracles understood as violations are also problematic for the relationship between miraculous events and God as their divine author. Civilians must stop before traffic lights and stop signs. In contrast, emergency and law enforcement vehicles are not required to do so under emergency conditions. It would be mistaken to suggest that such vehicles "violate" those laws, since in such cases they are not subject to them. Likewise, as God is not subject to the laws of nature but is their author, the language of "violation" appears imprecise.

As David Corner suggests in *The Philosophy of Miracles* (2007), it is improper to conceive of God as a supernatural cause in the same way and sense in which we speak of an efficient agent operating in nature. Divine acts are better understood as *basic acts*, that is, acts performed directly and not through an intermediary mechanism, much like bending one's finger as opposed to flipping on a light switch. As a basic action, God does not cause miracles so much as perform them.[8] Consequently, on Corner's account, divine action need not be understood as causally interfering with nature in the manner of an external efficient force.

From another point of view, in *The Legitimacy of Miracle* (2014) Robert Larmer argues that miracles should not be understood as violations or suspensions of the laws of nature at all. It is essential in this context to distinguish between the laws of nature versus the material conditions under which events unfold.[9] Newton's laws

8 "My commitment is to the claim that, if we conceive miracles as basic actions on the part of God, we do not have to think of God as bringing them about in an event-causal sort of way" (Corner, 2007, 87).

9 Cf., Larmer, 2013, 37-46.

of motion, for example, do not explain or produce the movement of billiards balls; rather, they describe the patterns according to which motion occurs once the relevant causal and material conditions are in place. To predict what happens on a billiards table, one must also know the number and position of the balls, the angle of impact, the condition of the felt, and so on. Thus, if an additional causal factor were introduced (another ball is placed on the table), the resulting motion would differ from what might have otherwise occurred, yet no law of motion would thereby be violated. In like fashion, God's miraculous acts may alter the material conditions of nature, producing events beyond the ordinary course of physical systems without either suspending or violating those laws.

4. PROBLEMS WITH THE OBJECTIONS

Despite these accounts, several issues remain. First, there is the problem of accounting for what might be called the *coincidental effects* of miracles.[10] Whether divine agency is understood as supernatural causation or minimally as a basic action, as Corner suggests, whatever God enacts in the world would produce effects throughout the natural order. The parting of the Red Sea, for example, would not merely impact the divided waters themselves, but also surrounding currents, pressure systems, marine life, and broader environmental systems. According to many contemporary approaches in physics, physical systems are frequently understood as highly interconnected, such that localized changes may have wider systemic implications (Holovatch *et al.*, 2017). From the point of view of coincidental effects, miracles may appear as violations or disruptions of the whole course of nature, particularly as they originate from a supernatural source.

Second, Larmer's distinction between the laws of nature and the material conditions shifts the discussion of violations from

10 For more on the impact of miracles on causal structures, see Luck (2016).

the states of affairs that can *possibly* occur in a system to the states of affairs that *actually* occur in it. Yet the core problem, as argued in this paper, concerns the former. The difficulties relate to what are here called the *constraints* (rules, norms, laws) of a system.[11] In the game of chess, for example, it is permissible for a bishop to move diagonally across rows and columns, but not horizontally or vertically. To do otherwise would violate the constraints (here, the rules) of the game.

This applies to moves that may appear valid during gameplay (the material conditions) but are not. One constraint of chess is that players must move in turn. A pawn can permissibly be moved forward into an empty square, but *only* during the player's turn. If material conditions were the only factor relevant to assessing the results of gameplay—that a piece is moved from position b2 to b3, whether it can now be captured, and so on—then following Larmer's account, no violation of the constraints of the game will have occurred. But no one familiar with the rules of chess would submit to a player's piece being moved by their opponent.

In like fashion, the addition of a causal factor within a system does not of itself resolve the question of whether the constraints governing that system have been preserved. If a falling object is caught by a person, the law of gravity is not violated because the event remains consistent with the ordinary constraints governing interactions between bodies within the natural system. In contrast, if a falling object were suddenly suspended in place without any intermediary physical condition sufficient to account for the event, the issue is no longer simply one of an additional causal influence entering the system. Rather, the question becomes whether the ordinary constraints governing what can occur within that system have themselves been overridden.

In the end, the question of whether miracles interfere with or violate the laws of nature remains unresolved. Part of the difficulty

11 These notions are developed in Section 6 of this paper.

concerns our understanding of God as a supernatural agent and the nature of divine agency itself. Another concerns our understanding of nature and the status of the laws and conditions said to govern it. Depending on one's view of the natural order, miracles may appear either as events permissible within a more flexible framework or as violations of an otherwise fixed system. The next section examines this broader division in terms of the distinction between open and closed systems.

5. OPEN AND CLOSED SYSTEMS

Philosophical talk of open and closed systems finds its origin in thermodynamics. A closed system is defined as one for which, "matter never crosses the system boundaries, though energy may do so". Alternatively, in an open system "matter as well as energy crosses the control surface" (Babits, 1963, 4). Thus, whereas an open system permits the transfer and exchange of both energy and matter, a closed system permits only the transfer of energy.

A common example is a stovetop. With the lid removed, both heat and water vapor escape, making the system open, since energy and matter are exchanged with the environment. With the lid on, only heat escapes while water vapor is retained, making the system closed, since only energy is exchanged.

In discussions of miracles, philosophers often extend the concepts of open and closed systems to the structure of the natural order as a whole.[12] A *closed system*, in this context, is one in which the amount of matter and energy remains constant and the laws governing the system are fixed and unchanging. A classic example

12 Similar extensions may also be found in physics, though in a different context. For example, "A closed universe implies a self-contained cosmos where energy remains constant, potentially leading to an eventual collapse (Big Crunch). Conversely, an open universe allows infinite expansion, with energy and matter possibly interacting with unknown external systems (multiverse theory)" (Goshu, Ridwan, 2025, 225).

is the so-called "clockwork universe" of Newtonian physics, in which matter and energy are conserved, and the cosmos operates akin to an engineered mechanical clock whose movements are strictly governed by unchanging physical laws (Craig, 1986, 123). Since nothing may be introduced into such a system and its laws remain fixed, miracles—which historically appear both to add and to alter the ordinary conditions of nature—would be understood as violations of that system.

In an *open system*, in contrast, matter and energy need not be conserved, and the laws of nature need not be fixed but may instead be subject to variation, such that states of affairs can exhibit deviations or disruptions from ordinary patterns. A classic example is the atomistic universe of Epicurus: atoms fall through a void along predictable trajectories, yet on occasion an atom may deviate from its course and "swerve" unpredictably. The introduction of such randomness suggests that the laws governing the universe are not absolute. With each swerve, a random or probabilistic event enters the natural order.

A similar model may also potentially be identified in the modern concept of *quantum indeterminacy*. The Heisenberg Uncertainty Principle, for example, holds that the simultaneous position and momentum of particles, such as electrons, cannot be specified with exactness but are instead described probabilistically (Calosi, Wilson, 2019). It follows that, within such systems states of affairs may potentially exhibit probabilistic or seemingly random variation. On such a reading, one might argue that miraculous interventions could occur without violating nature, since such systems already permit probabilistic variation.[13]

13 Steven Horst objects: "Indeed, it is not clear that even the Copenhagen interpretation provides what is needed for miracles. It is most naturally understood as describing the universe as a closed system, but one in which causal mechanisms are probabilistic rather than deterministic. What is needed to allow for miracles, however, is a view on which the physical universe is an open system—at least, one that is open to Divine intervention. If God merely "loads the dice," as it were—choosing from among the outcomes

Summarizing the two positions: in a closed system, miracles would appear to violate the system since matter and energy remain conserved and the laws governing the system are viewed as universally fixed and unchanging. Miraculous events such as the multiplication of bread or the resurrection of the dead would therefore constitute departures from the ordinary course of nature. In contrast, in an open system miracles need not be understood as violations, since matter or energy may potentially enter the system from without, or else the laws governing the system may not be universally fixed but permit random or probabilistic states of affairs. On such a view, miracles may be regarded not as violations of nature, but as events occurring within a more flexible or incomplete natural framework.

6. SYSTEMS AND CONSTRAINTS

In what follows, an alternative model is proposed. In mathematics, distinct operations yield distinct outcomes that shape the nature of a system. Mathematicians also distinguish between different kinds of systems, such as groups and fields. Various properties follow from these distinctions, but the focus here will be on *constraints*, in the sense of the rules that govern the system.[14]

An example of a constraint is mathematical closure. Broadly defined, an operation performed on a member of a set is said to preserve *closure* if the operation results in a member of that set (Dummit, Foote, 2004, 16-17). For example, adding any two natural numbers yields another natural number, 7 + 9 = 16. Under subtraction, however,

---

consistent with the wave equation by causing particular outcomes—those outcomes are no longer truly random, though they are underdetermined by the prior states and laws of QM" (Horst, 2014, 333).

14 The term 'rule' is here employed broadly to denote any law, norm, condition, etc., that may govern a system, whether axiomatic or otherwise. Its interpretation depends on the nature of the system under consideration, for instance, the explicit rules of a game versus the rules (laws, causal conditions, etc.) that govern the natural world.

this is not always the case, since 4 - 7 = -3, which is not a natural number. Thus, for the set of natural numbers addition preserves closure, whereas subtraction does not.[15]

Closure alone, however, does not define the boundaries of a system, which also include a larger set of constraints. For example, the set of integers under addition forms a group $(\mathbb{Z}, +)$. To qualify as a group, the following four constraints, including closure, are required:

$$\begin{aligned} c_1&: a + b = c && \text{[closure]} \\ c_2&: (a + b) + c = a + (b + c) && \text{[associativity]} \\ c_3&: a + 0 = a && \text{[identity element]} \\ c_4&: a + (-a) = 0 && \text{[inverse element]} \end{aligned}$$

Of course, the kinds of constraints imposed by mathematicians are pragmatic, often depending on the choice of the system under study, be it a group, field, ring, or other structures. For present purposes, mathematical constraints serve as an analogy to natural systems, where constraints take the form of laws or norms governing the natural world. Just as altering axioms or operations reshapes a mathematical structure, so altering the constraints of a natural system potentially reshapes that system. In the case of miracles, it may be supposed that God—analogous to a mathematician who revises the rules that define a formal system—alters or amends the natural constraints and may even do so without violating the original system. To see how this may be possible, miracles are examined in relation to the concept of a "system", as described below.

A *system* $\mathfrak{S}$ consists of two parts: a set of possible states of affairs (S) together with a set of constraints (C). The constraints govern

15 For other examples, neither the set of natural numbers nor the set of integers are closed under division. In contrast, both the set of rational numbers $\mathbb{Q}$ and the set of real numbers $\mathbb{R}$ (which include irrationals such as $\sqrt{2}$) are closed under division (with the exception of zero).

what may or may not occur within that system. The states of affairs constitute the possible outcomes admissible under the constraints.[16]

States of affairs consist of individuals $S = \{s_1, s_2, \ldots, s_m\}$ together with their properties and relations. Examples of states of affairs include:

s_1: Adrian is a taxidermist.

s_2: The tree is next to the pond.

s_3: Aris throws the ball to Madelyn.

In contrast, constraints $C = \{c_1, c_2, \ldots, c_n\}$ consist in whatever structures, patterns, norms, etc., that govern the occurrence of states of affairs within a system.[17] Of course, identifying such constraints would require a more complete understanding of the nature of reality itself. We may avail ourselves, however, of an indirect means of determining constraints by considering what is not (ordinarily) possible for states of affairs, e.g.,

---

16 Formally, a *system* $\mathfrak{S}$ may be defined as an ordered pair (S, C), such that,
$S = \{s_1, s_2, \ldots, s_m\}$ is the set of states of affairs that occur under C.
$C = \{c_1, c_2, \ldots, c_n\}$ is the set of constraints in the system.
Each $s \in S$ may be represented as the instantiation of a j-ary relation, with $j \geq 1$. For example,
s_1: Taxidermist(Adrian) [1-place relation]
s_2: NextTo(Tree, Pond) [2-place relation]
s_3: Throw(Aris, Madelyn, ball) [3-place relation].

17 Each constraint $c \in C$ is a predicate of arity $k \geq 1$ which returns *true* if satisfied, and false if not, c: $S^k \rightarrow \{true, false\}$.
Here, $k = 1$, $c(s_1)$ evaluates a single state of affairs.
$k = 2$, $c(s_1, s_2)$ evaluates a relation of affairs.
$k = m$, $c(s_1, \ldots, s_m)$ evaluates an -tuple of affairs.
Admissible states of affairs are then those that satisfy the constraints of the system,
$S = \{s \in U | \forall c \in C, c(s) = \mathrm{true}\}$,
where U is the universe of all possible states of affairs. Hence, no state of affairs can occur within the system that is not governed by its constraints—there cannot exist an $s' \in S$ such that $c(s') = false$. Consequently, the system preserves closure under its constraints.

c_1: Dogs do not ordinarily fly.
c_2: Horses do not ordinarily engage in rational speech.
c_3: Corpses do not ordinarily return to life.
c_4: A man cannot ordinarily walk on water.

The use of "ordinarily" reflects the Latin *ordinarius,* regular, customary, and *ordo*, order, row. It signifies what belongs to the normal order and course of human experience.[18] This does not mean that exceptions are impossible, but only that if they occur, then: a. they occur under some constraint that belongs to the system, or else, b. they occur under a constraint that has somehow been added to the system, which, it will be argued, is precisely what occurs in the case of miracles.

7. TIC-TAC-TOE AS A MODEL EXAMPLE

The game of tic-tac-toe serves as an illustrative example. As is well-known, tic-tac-toe is played with two marks, X and O, placed alternately by players on a 3×3 grid and gameboard. Gameplay begins when one player places either an X or an O on a square. It continues until three identical marks align in a row, column, or diagonal, or until all squares are filled. Gameplay is governed by specific rules, here the constraints of the system, as modelled below.[19]

Let $T = (S, C)$ be a system defined for the game of tic-tac-toe.

---

18 Robert Larmer identifies three senses of order, viz., causal, nomic, and regular (Larmer, 2011, 36). Were a billiard ball to suddenly pop off a table without any apparent cause, this would be considered a deviation from the causal order of nature. Likewise, the reanimation of a corpse is contrary to the rule (*nomos*) of nature that governs biological life and death. Finally, it is reported that Immanuel Kant would take daily walks in Königsberg with such precision that his neighbors synchronized their clocks to his passage (Cassirer, 1983). If for some reason Kant were late, this would violate the regularity of the pattern that typically describes these walks. Likewise, if a man were to walk unaided on water, then the regularity of the pattern that describes the laws of gravity, viz., that heavy objects sink beneath its force, would be broken.

19 A similar, though more complex system may be modeled for chess, as well as other games.

The set of constraints describes the rules of gameplay, for example:
c_1: Gameplay initiates when a mark (X or O) is placed on a square.
c_2: If an X is placed on a square, an O must thereafter be placed on a square, and vice-versa.
c_3: Marks must be placed on empty squares.
c_4: No more than one mark may be placed on a square.
c_5: No square may be overwritten.
c_6: If three of the same marks occur in a row, column, or diagonal, gameplay ends with a winner.
c_7: If all squares are filled, gameplay ends.

As a result, the set S of states of affairs that may occur under the given constraints become:
s_1: An X is placed in square (2, 2).
s_2: An O is placed in square (1, 1).
s_3: An X is placed in square (1, 3).
s_4: An O is placed in square (2, 1).
s_5: An X is placed in square (3, 1).

As s_5 satisfies constraint s_6, the game terminates.[20]

What is notable in this model is the set of states of affairs S' that are not permissible in system T.[21] The occurrence of such states of affairs would *violate* the constraints (rules) of that system, and thus of gameplay. For example,
s_1: An X is placed in square (2, 2).
s_2: An O is placed in square (2, 2), overwriting X. [violation]
s_3: An X is placed in square (1, 3).
s_4: An O is placed in square (1, 1) and in square (3, 3). [violation]

20 More precisely, since $c_6(s_1, s_3, s_5) = true$, gameplay terminates. Similar conditions apply for c_7.
21 Defined as $S' = U - S$.

As the constraints of gameplay do not permit violations, it follows that under those constraints s_2 and s_4 could not occur. However, were the rules to change (i.e., new constraints are added), then these additional states of affairs would be permissible.

8. MIRACLES AND THE NATURAL SYSTEM

A system $W = (S, C)$ is now defined for the natural world. In this case, the set of states of affairs S consists of real individuals along with real properties and relations among individuals. Alternatively, the constraints consist of real laws and causal conditions that potentially describe the natural world.[22] Under such constraints, the states of affairs familiar to everyday experience would occur, for example:

s_1: The Earth orbits the sun.
s_2: A molecule breaks down.
s_3: A seed germinates in a garden.
s_4: A bird lands on a tree.

Again, of interest is the set of states of affairs that are not ordinarily permissible in such a system, which may include the following:

s_5: Emerson leaps over the Acropolis.
s_6: A fish discusses politics with Khiona.
s_7: A dead man is restored to life.

From the above analysis, particularly, it should be apparent that miracles involve the introduction of new states of affairs that are not permitted under the normal constraints of the natural system. For

22 For the natural world, we might suppose that the set of constraints consists of something like the union of the diverse domains of such laws, viz., $C = C_{physics} \cup C_{chemistry} \cup C_{biology} \cup ... \cup C_{consciousness}$.

example, of the following two states of affairs, we would consider the first permissible, but the second impermissible under the known laws of nature:

s_8: A man walks on the road.
s_9: A man walks unaided on water.

As no known natural law permits the occurrence of the latter, it follows that s_9 violates the system.

However, during a miraculous event there is no reason to suppose that God could not *amend* the natural system W to W^+ in such a way that miraculous events become now permissible. For God may introduce a new constraint such that,

$c_{miracle}$: Gravitational conditions are temporarily reconfigured at a specific location.

This in turn permits the new state of affairs such that,

s_9: A man walks on water.

Although the amended system W^+ is not identical to W, it is nonetheless an extension of it.[23]

23 Specifically, let $W^+ = (S^+, C^+)$, with $C^+ = C \cup \{c_8\}$ and $S^+ = S \cup \{s_9\}$. We see that all states of affairs admissible in W remain admissible in W^+. While $s_9 \notin S$, we have that $s_9 \in S^+$. Hence, the new state of affairs does not violate W^+. Also, given that $S \subset S^+$, its occurrence does not in principle constitute a violation of W either.

9. SOME PROBLEMS AND CLARIFICATIONS

9.1. CLARIFYING OPEN AND CLOSED SYSTEMS

Using the concept of systems and constraints, we may further clarify the effects of miracles on open and closed systems respectively. As noted earlier, an open system is one in which matter and energy are not conserved, and the governing constraints are not universally fixed. In contrast, a closed system is one in which matter and energy are conserved, and the governing laws are fixed and unchanging.

For our model, however, we may define an open system as one for which there exists a *probability constraint*, otherwise omitted in a closed system. For example, for the above system of tic-tac-toe we may introduce the constraint that: [24]

c_0: A die is rolled by each player, with the higher number playing first.

If we let $W_{op} = (S_{op}, C_{op})$ denote the set of states of affairs for the game of tic-tac-toe under the probability constraint, and $W_{cl} = (S_{cl}, C_{op})$ denote the original system, then the former may be distinguished from the latter insofar as $C_{op} = C_{cl} \cup \{c_0\}$. In other words, an open system may be understood as a closed system with a probability constraint.

9.2. RESOLVING COINCIDENTAL EFFECTS

Of course, a miracle does not occur as an isolated event but unfolds alongside other events in the world. It may therefore be argued that, even if God temporarily amends the system the sequence of events

24 Formally, such a probability constraint c_{prob} might assign to every possible state of affairs a probability distribution for its occurrence, c_{prob}: $\forall s \in S$, $P(s) \in [0,1]$.

in a closed system is nonetheless disrupted by the coincidental effects (introduced in Section 4) of the miracle itself. For example, if the normal course of events were

$s_1, s_2, s_3, s_4, s_5, s_6, \ldots$

then the introduction of a miracle in the sequence after might result in a series of alterations (indicated with the symbol '):

$s_1, s_2, s'_3, s'_4, s'_5, s'_6, \ldots$

We see that even if the laws of nature are not violated, a miracle would potentially violate the normal course or "order" of nature.

However, this also need not be the case. For comparison, as discussed earlier the set of natural numbers is not preserved under subtraction. Yet we may introduce a constraint permitting subtraction, provided the result remains a natural number $\mathbb{N}$, e.g.,

$c_{subtrtact}$: $a - b$ is defined if $a \geq b \qquad a, b \in \mathbb{N}$

Under this constraint, 4-3=1 would be permitted, whereas 4-5=-1 would not. The additional constraint thereby permits subtraction while simultaneously preserving closure.

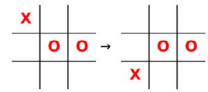
In like fashion, God may introduce constraints in such a way that the sequence of affairs is temporarily redirected during the miracle to be resolved thereafter following the miraculous event. For example, comparing the above sequence we would have instead:

$s_1, s_2, s'_3, s'_4, s_5, s_6, \ldots$

Analogously, for the game of tic-tac-toe a constraint could be added such that:

c_8: Before each turn, a player may alter the position of a marked square so long as symmetry is preserved.

Under the amended constraint, the following symmetry-preserving move would be permissible:



To an external observer, it would seem as if a rule had been broken and gameplay disrupted. Yet the impression is only apparent. Under the new constraint, the move becomes permissible. Furthermore, although the sequence of states is altered, the overall gameplay remains effectively unchanged. Were one to map the set of all possible subsequent moves in the original board to those on the symmetrical board, the mapping would be one-to-one.[25] Thus, gameplay has been altered in appearance (one might say, phenomenally), but not in essence.

In like fashion, to an observer a miracle may seem to violate not only the laws of nature but the order of nature itself. By the present model, however, this need not be the case. Following a miraculous event, both law and order are restored to the normal constraints of the natural system. A miraculous event may only *appear* to violate nature's laws, yet never truly do so—even for closed systems.

Viewing miracles as the divine introduction of a new constraint that amends and extends the possible states of affairs within a system, the above debate is resolved in several respects. When a miracle occurs, God need neither interfere with nor violate the laws of nature. Nor must we appeal to open systems to account for miraculous acts. Instead, miracles may be described as the temporal amending of the natural system by an act of God, resulting in new states of affairs while preserving closure.

25 The change is automorphic, as it preserves the original structure of the system.

10. CONCLUDING REMARKS

In this section, it is shown that conceiving miracles as the alteration or amendment of constraints of the natural system satisfies the three traditional criteria for a miracle (outlined in Section 1).

The first criterion holds that miracles are events contrary to nature. Under the present analysis this remains true, but with an important qualification: the contrariety is not between a miracle and nature as such, but between the natural versus the amended system. Miraculous events are permissible within the amended system $\mathfrak{S}^{+}$ but not in the natural system $\mathfrak{S}$. It follows that miracles are contrary in the sense of being "not in" the natural but the amended system.

The second criterion is that miracles are caused by God. That this is the case follows from the above account. God *alone* has the power to introduce new constraints into nature. God is therefore the sole supernatural cause of miracles. This can again be identified in the sequence of events that describe a miracle. Referring to the earlier examples, following a normal event (s_1), the future possibilities for the sequence of events undergoes alteration. New states of affairs (viz., s_{m1}, s_{m2}) arise that would not be possible under the ordinary order. We may in turn inquire into the *cause* of this change. As no natural cause is either possible (in a closed system) or probable (in an open system), it follows that a supernatural cause, viz., God, must be the source of the event.

Third, miraculous events are wondrous, and for two reasons. First, miracles seldom take place or at least take place during a restricted set of historical circumstances and times. Hume was in some sense right to suggest that miracles are highly improbable since their historical occurrence tends to be extremely rare.[26] But uncommon events (eclipses, earthquakes, etc.) tend to be met with wonder. This

26 As Augustine remarks: "For the governance of the whole world is a greater miracle than the satisfying of five thousand men from five loves. Yet, at the former [miracles] no one

likewise increases with the remarkableness of the event. Therefore, and second, miracles are events that appear to make possible the impossible. For what takes place during a miraculous event will be perceived as impossible under the normal constraints of nature. The miraculous event will appear to defy or even violate the normal order and states of affairs.

An event that is both uncommon and believed to be otherwise impossible will be considered wondrous to the highest degree. Now, miracles so characterized satisfy both requirements. Miracles remain uncommon (our analysis does not change the frequency of their occurrence), and their occurrence will be held to make possible the impossible. As a result, to one who witnesses a miraculous event it will appear wondrous.

By way of illustration, we may consider the allegorical themes present in the 1884 novel *Flatland* of the English schoolmaster Edwin Abbott. The novel is set in a two-dimensional realm populated by geometrical figures called "flatlanders" that include lines, triangles, and other polygons. Flatlanders believe that the two-dimensional realm is the only realm that exists, though in reality there are more dimensions. This is revealed when a sphere enters Flatland, presenting itself to a square in the form of a circle. The sphere eventually convinces the square of the existence of other dimensions.[27]

The introduction of a miraculous event into the natural world is akin to the entry of the sphere into flatland. Flatland symbolizes

---

is amazed; at the latter one, men are amazed, not because it is greater but because it is rare" (Augustine, 1988, 231).

27 After failed attempts, the square is finally convinced as follows: "But now prepare to receive proof positive of the truth of my assertions. You cannot indeed see more than one of my sections, or Circles, at a time; for you have no power to raise your eye out of the plane of Flatland; but you can at least see that, as I rise in Space, so my sections become smaller. See now, I will rise; and the effect upon your eye will be that my Circle will become smaller and smaller till it dwindles to a point and finally vanishes" (Abbott, 1884, 71). Thereafter, the square attempts to convince other flatlanders of his revelation. However, his attempts ultimately fail and lead to his imprisonment.

the observable world under the normal laws of nature, and the entry of the sphere into flatland symbolizes the introduction of a new constraint by God in the case of a miracle. Just as flatlanders bear witness to the sphere as a two-dimensional circle, so too the human observer bears witness to the miraculous event according to the familiar restrictions of the natural order. The observer only sees a part of the cause (a circle, a man walking on water) but not the whole (a sphere, the act of God). Alternatively, just as the movement of the sphere through the plane of flatland appears wondrous to flatlanders, as a violation of its laws, so too the miraculous event appears to violate the laws of nature as we know and experience them.

Accordingly, the key insight of this paper is that there is a "space" for miracles within the natural order that neither violates nor sacrifices its universal character. This has been characterized in terms of the introduction by God of new constraints, which result in new states of affairs permissible under the amended system. From one point of view (closed systems), miracles are adjudicated as violations of the natural order. From another point of view (open systems), miracles do not violate nature's laws since such laws lack universal character. We can conclude that a miracle is never a violation of the laws of nature, but an act of God that temporarily extends the limits of the natural order.[28]

STATEMENTS
Funding: This research received no external funding.
Institutional Review Board Statement: Not applicable.
Data Availability Statement: Not applicable.
Acknowledgments: Not applicable.

28 G.W.F. Leibniz echoes these views when he states: "Now, since nothing can happen which is not in the order, one can say that miracles are as much within the order as are natural operations, operations which are called natural because they are in conformity with certain subordinate maxims that we call the nature of things. For one can say that this nature is only God's custom, with which he can dispense for any stronger reason than the one which moved him to make use of these maxims" (Leibniz, 2009, 7).

AI Tools Declaration: During the preparation of this manuscript or the underlying study, the author used Chat GPT-5for language editing. The author reviewed and edited the output where necessary and take full responsibility for the content of this publication.
Conflicts of Interest: The author declares no conflicts of interest.

BIBLIOGRAPHY

Abbott, E.A. (1884). *Flatland: A Romance of Many Dimensions*. Seeley & Co.
Aguti, A. (2016). Are Miracles Violations of the Laws of Nature? *Religious Inquiries, 5*(10), 19–33.
Anonymous. (1982). She Lifted a Car to Save Her Son. *Springfield Union*, *April 14, 1982*.
Anonymous. (1988). Miracles Suspend Nature's Laws, but Don't Defy Them, Pope Says. *The Washington Post*, *January 16, 1988*.
Anonymous. (2008). Doctor Calls Near-Death Experience a Miracle. *ABC News*, *May 24, 2008*.
Aquinas, T. (1947). *The Summa Theologica*. Benziger Brothers.
Araujo, G. (2017). Miracles and Natural Law: Are They Compatible? *Journal of the Adventist Theological Society*, *28*(2), 120–138.
Augustine. (1988). *Tractates on the Gospel of John 11–27*. In J.E. Rotelle (ed.), *The Fathers of the Church: A New Translation*, vol. 79. Catholic University of America Press.
Babits, G. (1963). *Thermodynamics*. Allyn and Bacon.
Berkovitz, J. (2012). On Supernatural Miracles and Laws of Nature. *Toronto Journal of Theology*, *28*(1), 145–152.
Boedder, B. (1891). *Natural Theology*. Benziger Brothers.
Calosi, C., Wilson, J. (2019). Quantum Metaphysical Indeterminacy. *Philosophical Studies*, *176*, 2599–2627.
Cassirer, E. (1983). *Kant's Life and Thought*. Yale University Press.
Corner, D. (2007). *The Philosophy of Miracles*. Continuum.
Craig, W.L. (1986). The Problem of Miracles: A Historical and Philosophical Perspective. In D. Wenham, C. Blomberg (eds.) *The Miracles of Jesus*, *Gospel Perspectives*, vol. 6, (9– 48). JSOT Press.
Dummit, D.S., Foote, R.M. (2004). *Abstract Algebra*. John Wiley & Sons.
Flood, G. (2011). Miracles in Hinduism. In G.H. Twelftree (ed.), *The Cambridge Companion to Miracles* (148-198). Cambridge University Press.

Goshu, B., Ridwan, M. (2025). The Universe as an Open or Closed System: A Comparative Analysis of Scientific and Religious Perspectives. *BIRCI-Journal*, *8*(2), 224–242.

Holland, R.F. (1965). The Miraculous. *American Philosophical Quarterly*, *2*, 43–51.

Holovatch, Y., Kenna, R., and Thurner, S. (2017). Complex Systems: Physics beyond Physics. *European Journal of Physics*, *38*(2): 023002. https://doi.org/10.1088/1361-6404/aa5a87.

Horst, S. (2014). Miracles and Two Accounts of Scientific Laws. *Zygon*, *49*(2), 323–347.

Hume, D. (1993). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Hackett Publishing Company.

Larmer, R. (2011). The Meanings of Miracle. In G.H. Twelftree (ed.), *The Cambridge Companion to Miracles* (36-54). Cambridge University Press.

Larmer, R.A. (2013). *The Legitimacy of Miracle*. Lexington Books.

Leibniz, G.W. (2009). Discourse on Metaphysics. In R. Ariew, E. Watkins (eds.), *Modern Philosophy: An Anthology of Primary Sources* (224-247). Hackett Publishing Company.

Lewis, C.S. (1947). *Miracles*. Geoffrey Bles.

Luck, M. (2016). Defining Miracles: Direct vs. Indirect Causation. *Philosophy Compass*, *11*(5), 267–276.

Mavrodes, G. (1985). Miracles and the Laws of Nature. *Faith and Philosophy*, *2*(4), 333–346.

Swinburne, R. (1970). *The Concept of Miracle*. Macmillan.

JASON COSTANZO
Conception Seminary College, Conception, Missouri, USA
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9232-7809
jcostanzo@conception.edu

https://doi.org/10.21697/spch.2026.62.A.05

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

Received: 25/03/2026. Reviewed: 30/04/2026. Accepted: 26/05/2026.

Studia Philosophiae Christianae
UKSW
62(2026)1

MATEUSZ SABATOWSKI

JOHNA VERVAEKEGO TEORIA REALIZACJI ISTOTNOŚCI

Streszczenie. Artykuł stanowi krytyczną rekonstrukcję teorii realizacji istotności (*relevance realization*, RR) Johna Vervaekego, opracowanej jako odpowiedź na lukę eksplanacyjną w klasycznych, obliczeniowych modelach poznania. Autor analizuje ewolucję teorii od lat 90. XX wieku, wskazując, jak problem ram oraz aporia relacji reprezentacja–relewancja wpływały na rozwój tej teorii w ramach naturalistycznego imperatywu w kognitywistyce. W pracy szczegółowo omówiono mechanizmy regulacyjne RR: zakres, regulowanie i priorytetyzację poznawczą, które za pomocą przetwarzania opozycyjnego mają umożliwić systemom dynamiczne równoważenie kompromisów ekonomicznych. Analizie poddano interdyscyplinarne zastosowania teorii – od przetwarzania predykcyjnego i ogólnej inteligencji, po teorię osobowości i stan flow. W części krytycznej została zidentyfikowana pozostająca luka między deklarowanym przez Vervaekego odrzuceniem rozwiązań obliczeniowych i reprezentacyjnych, a powoływaniem się na zdolność do antycypacji (niosącej konotacje reprezentacyjne) mającej konstytuować realizację istotności. Istniejące trudności ze sformułowaniem teorii realizacji istotności zgodnej z przyjętymi założeniami wskazują na konieczność zrewidowania tych założeń i ponownego zastanowienia się nad tym, czym jest relewancja.

Słowa kluczowe: Vervaeke John; realizacja istotności; problem ramy; problem reprezentacja–relewancja; racjonalność; enaktywizm; przetwarzanie predykcyjne; teleologia; obliczalność; naturalizm

1. Wprowadzenie. 2. Kontekst filozoficzny i naukowy. 2.1. Naturalistyczny imperatyw w kognitywistyce. 2.2. Problem ramy i problem reprezentacja–relewancja. 2.3. Teorie relewancji w literaturze i ich krytyka. 3. Teoria realizacji istotności (RR) – rozwój i główne tezy. 3.1. Relewancja bez reprezentacji. 3.2. Relewancja jako cecha transjektywna i niehomogeniczna. 3.3. Model ekonomiczny teorii RR. 3.4. Przetwarzanie opozycyjne. 3.5. Kompromisy w realizacji istotności. 3.6. Rozwój teorii RR i jej zastosowania. 4. Krytyka i dyskusja. 5. Zakończenie.

1. WPROWADZENIE

Jednym z najpoważniejszych wyzwań współczesnej kognitywistyki i filozofii umysłu jest wyjaśnienie, w jaki sposób systemy poznawcze potrafią rozpoznawać to, co w danym momencie jest istotne,

a co można pominąć. Problem ten, znany jako problem istotności (*relevance problem*) (Fodor, 2008), okazuje się ściśle powiązany z innymi klasycznymi zagadnieniami kognitywistyki i filozofii umysłu: problemem ram w sztucznej inteligencji, kwestią reprezentacji i ich relacji do kontekstu, a także pytaniami o racjonalność i świadomość. John Vervaeke, rozwijając swoje badania od lat dziewięćdziesiątych, twierdzi, że to właśnie zdolność[1] do realizacji istotności (*relevance realization*) (Vervaeke *et al*., 2012) stanowi centralną, choć dotąd niedostatecznie rozpoznaną kompetencję poznawczą, bez której niemożliwe jest zarówno naukowe wyjaśnienie funkcjonowania umysłu, jak i jego poszczególnych funkcji poznawczych.

Punktem wyjścia w badaniach Vervaekego była analiza niepowodzeń klasycznych teorii procesów poznawczych takich jak: kategoryzacja, rozwiązywanie problemów czy pamięć, które w mniej lub bardziej ukryty sposób zakładały zdolność do odróżniania tego, co istotne od tego, co nieistotne. W efekcie powstała luka eksplanacyjna: próba wyjaśnienia tych zdolności opierała się na pojęciach, które same wymagały wyjaśnienia. Vervaeke wskazuje, że to właśnie współzależność między reprezentacją a relewancją odsłania najgłębszą aporię kognitywistyki, a zarazem wyznacza kierunek koniecznej zmiany paradygmatu (Vervaeke, 1997; Vervaeke *et al*., 2012).

Teoria realizacji istotności (RR) stanowi próbę przełamania tej sytuacji. W jej świetle relewancja nie jest ani statyczną cechą reprezentacji, ani jedynie wynikiem stosowania odpowiednich heurystyk, lecz dynamicznym i kontekstowo modulowanym procesem, dzięki któremu możliwe staje się inteligentne działanie i rozumienie. RR rozwija się w pracach Vervaekego od pierwszych analiz problemu ram i racjonalności w latach dziewięćdziesiątych, przez krytyczne

1 W artykule pojęcia takie jak „zdolność", „kompetencja" czy „funkcja" będą używane zamiennie. Nie jest to użycie w pełni rygorystyczne, lecz odpowiada praktyce Johna Vervaeke, który w swoich pracach stosuje na przemian terminy *ability, competence, function, process* czy *mechanism* w odniesieniu do realizacji istotności, bez wyraźnego ich systematycznego rozgraniczania.

polemiki ze Sperberem i Wilson oraz Cherniakiem (Vervaeke, 1997; Vervaeke *et al*., 2012; Chiappe, Vervaeke, 1997), aż po współczesne próby integracji z enaktywizmem i teorią autonomii biologicznej (Jaeger *et al*., 2024), teorią przetwarzania predykcyjnego (Andersen *et al*., 2022), badaniami nad ogólną inteligencją (Vervaeke, Ferraro, 2013a) i enaktywistycznym podejściem do teorii osobowości (Hovhannisyan, Vervaeke, 2021).

Mimo tego, że problem istotności jest wprost omawiany dopiero od niedawna, to intuicje związane z istnieniem wyjątkowej zdolności do selekcji idei pojawiały się już wcześniej. Dobrze niezwykłość tej zdolności i trudności z jej wyjaśnieniem przedstawił Hume w *Traktacie o naturze ludzkiej*: „Nie ma rzeczy bardziej godnej podziwu niż ta gotowość i łatwość, z jaką wyobraźnia poddaje swe idee i stawia je przed umysłem w tej samej chwili, w której stają się one konieczne lub użyteczne. Wyobraźnia przebiega od jednego końca świata do drugiego, zbierając te idee, które należą do danego tematu. Można by pomyśleć, że cały świat intelektualny idei zjawia się naraz przed naszym wzrokiem i że nie potrzebujemy czynić nic więcej jak tylko wybrać te, które są najbardziej odpowiednie dla naszego celu. W istocie rzeczy nie mogą one wszystkie być obecne, wyjąwszy tylko te właśnie, jakie w ten sposób zbiera pewnego rodzaju magiczna władza duszy, która choć jest zawsze najbardziej doskonała u wielkich geniuszy i jest właściwie tym, co nazywamy geniuszem, to przecież nie da się wyjaśnić nawet największymi wysiłkami rozumu ludzkiego." (Hume, 1963)

Celem niniejszego artykułu jest krytyczna rekonstrukcja teorii realizacji istotności poprzez omówienie rozwijających się aspektów tej teorii w latach 1997–2024 wraz z jej zmianami oraz wskazanie na punkty wymagające dalszego wyjaśnienia bądź przeformułowania. Najpierw zostanie omówiona geneza problemu w pracach Vervaekego. Jest to namysł nad naturalizacją poznania i identyfikacją problemu istotności w tym kontekście. Równoległym przejawem tego zagadnienia jest problem ram i krytyka reprezentacji mentalnych oraz

wyjaśnień obliczeniowych. Przytoczone zostaną ówczesne próby rozwiązania problemu istotności wraz z ich krytyką ze strony Vervaekego. Następnym etapem będzie przedstawienie rozwoju teorii oraz jej miejsce w szerszym kontekście kognitywistyki. Na końcu zostanie przedstawiona krytyka i możliwe kierunki dalszego rozwoju teorii. W ostatniej części artykułu zostaje zidentyfikowany rozdźwięk pomiędzy deklarowaną przez Vervaekego krytyką paradygmatu obliczeniowego i proponowaniem rozwiązań enaktywistycznych, a niekonsekwencją terminologiczną. Vervaeke podkreśla, że RR pozwala na nawigację w nieprzewidywalnym „dużym świecie", czego nie są w stanie dokonać sztywne procedury operujące jedynie w sformalizowanych „małych światach". Ewolucja teorii w stronę ujęcia biologicznego ma pozwolić uniknąć błędnego koła, sytuując źródło relewancji w procesach autopojezy i adaptacji, które dopiero na wyższych szczeblach organizacji umożliwiają emergencję reprezentacji. Tak rozumiana istotność jest relacją emergentną, której nie da się w pełni zredukować do procedury obliczeniowej bez utraty jej fundamentalnego sensu. Pozostaje jednak trudność w precyzyjnym wyrażeniu tego podejścia bez odwoływania się do pojęć z bagażem reprezentacjonistycznym . Artykuł kończy się sugestią, że powracające problemy z wyjaśnieniem teorii realizacji istotności mogą wynikać z niewłaściwych założeń dotyczących tego, czym jest sama relewancja.

W niniejszym artykule pojęcia „istotność" i „relewancja" będą używane zamiennie. Polskie słowo „istotność", choć stanowi tłumaczenie angielskiego *relevance*, niesie ze sobą konotacje metafizyczne związane z pojęciem „istoty". Aby uniknąć sugerowania, że chodzi o kategorię ontologiczną w sensie klasycznej metafizyki, a jednocześnie podkreślić niezależność analizowanego pojęcia od tych skojarzeń, oba terminy będą stosowane zamiennie. Takie rozwiązanie pozwala zachować równowagę między wiernością oryginałowi a precyzją filozoficzną w języku polskim.

Wszystkie cytaty z języka angielskiego podaję w tłumaczeniu własnym.

2. KONTEKST FILOZOFICZNY I NAUKOWY

2.1. NATURALISTYCZNY IMPERATYW W KOGNITYWISTYCE

W swoim doktoracie z 1997 roku John Vervaeke zaprezentował ramy metodologiczne, które nazywa naturalistycznym imperatywem kognitywistyki. Zgodnie z nim każde wyjaśnienie procesów poznawczych musi spełniać trzy podstawowe warunki: analizę, formalizację i mechanizację. Po pierwsze, konieczna jest analiza, czyli precyzyjne określenie, jakie zjawisko i jakie jego komponenty mają być uznane za poznawcze i dlaczego. Po drugie, niezbędna jest formalizacja, umożliwiająca przedstawienie wyjaśnienia procesu w kategoriach ścisłych i podatnych na modelowanie. Wreszcie, trzeci wymóg to mechanizacja, która zakłada, że proces kognitywny musi być możliwy do zaimplementowania w rzeczywistym mechanizmie – biologicznym lub sztucznym. Dopiero spełnienie tych trzech kryteriów pozwala mówić o właściwie naturalistycznym wyjaśnieniu zjawiska poznawczego (Vervaeke, 1997).

Tak sformułowany imperatyw ma istotne konsekwencje krytyczne. Vervaeke pokazuje, że wielu tradycyjnych kandydatów na podstawowe procesy poznawcze – takich jak kategoryzacja, rozwiązywanie problemów czy pamięć – nie spełnia tych warunków. Każdy z tych procesów w ostatecznym rozrachunku odwołuje się bowiem do sądów o istotności. Aby zaklasyfikować dane jako należące do określonej kategorii, wybrać odpowiednią heurystykę przy rozwiązywaniu problemu, czy przywołać właściwe wspomnienie, system poznawczy musi najpierw ustalić, co jest relewantne w danej sytuacji. Z tego powodu Vervaeke uznaje, że rozpoznanie istotności jest fundamentalne dla działania wszystkich podstawowych funkcji poznawczych. Dlatego też, jeżeli zdolność do rozróżniania relewancji jest już założona, a nie

wyjaśniona, to analiza, czyli wyznaczenie kluczowych komponentów procesu, a więc i formalizacja i mechanizacja tych procesów, okazują się niepełne (Vervaeke, 1997).

Vervaeke powołuje się na konieczność wyznaczenia *criterion of the cognitive* (Green, 1996) czyli kryterium tego, co uznajemy za zjawisko poznawcze. Pozwoli ono: 1. zidentyfikować, czy dane zjawisko, proces lub stan należy do domeny poznawczej (czy jest „poznawcze", a nie tylko biologiczne, emocjonalne, motoryczne itp.), 2. oddzielić poznanie od innych funkcji psychicznych lub biologicznych (np. od homeostazy, instynktu lub reakcji automatycznej), 3. wyznaczyć ramy opisu i wyjaśniania – tzn. określić, jakie poziomy analizy i jakie typy mechanizmów są właściwe do badania poznania. To kryterium nie może odwoływać się do innych „poznawczych" pojęć bez ich wcześniejszego zdefiniowania. Powinno umożliwiać tworzenie praw i uogólnień – np. pozwolić na odkrywanie reguł rządzących poznaniem. Nie powinno z góry zakładać konkretnej realizacji fizycznej (np. że poznanie musi być „biologiczne" albo „neuronalne"). Musi być zoperacjonalizowane, czyli możliwe do zastosowania w praktyce badawczej (np. eksperymentalnej, neuroobrazowej, symulacyjnej) (Vervaeke, 1997).

W ten sposób naturalistyczny imperatyw staje się nie tylko programem metodologicznym kognitywistyki, ale także punktem wyjścia do wyodrębnienia teorii realizacji istotności jako jedynego kandydata na proces, który mógłby pełnić rolę właściwego kryterium poznawczości.

2.2. PROBLEM RAM I PROBLEM REPREZENTACJA–RELEWANCJA

Jednym z najczęściej dyskutowanych wyzwań, które ujawniły się wraz z rozwojem sztucznej inteligencji, jest tak zwany problem ram. Został on sformułowany w paradygmacie logicznym *Good Old Fashioned Artificial* Intelligence (GOFAI) (McCarthy, Hayes, 1969). Problem wynikał bezpośrednio z wyzwań związanych z logicznym

programowaniem maszyn. Kiedy w świecie fizycznym wykonywana jest jakakolwiek akcja (np. robot przesuwa klocek), zmienia ona tylko bardzo niewielki wycinek rzeczywistości, podczas gdy większość otoczenia pozostaje nietknięta. McCarthy i Hayes zauważyli, że system wymagał nie tylko równań opisujących to, co się zmienia, ale także tzw. aksjomatów ramy (*frame axioms*), które określałyby, co nie ulega zmianie w wyniku danego działania. W najogólniejszym ujęciu polega on na tym, że system poznawczy – czy to sztuczny, czy biologiczny – działając w dynamicznym i złożonym środowisku, musi odróżniać informacje istotne od przeważającej ilości danych nieistotnych. Jeśli system miałby w każdym momencie rozważać wszystkie możliwe konsekwencje swoich działań oraz wszystkie potencjalne zmiany w otoczeniu, uległby eksplozji kombinatorycznej (zbiór elementów, które należałoby sprawdzić przed podjęciem działania byłby zbyt duży, aby dany system mógł go uwzględnić w efektywnie skończonym czasie), która czyniłaby działanie praktycznie niemożliwym. Klasyczne modele sztucznej inteligencji – takie jak General Problem Solver (Newell, Simon, 1972) – właśnie z tego powodu okazały się niewydolne: ich architektury nie zawierały mechanizmu selekcji relewancji, a więc nie były zdolne do efektywnego rozwiązywania problemów w realistycznych warunkach (Vervaeke *et al*., 2012).

Shanahan zaprezentował rozwiązanie problemu ram w ramach rachunku zdarzeń (*event calculus*), wykorzystując w tym celu cyrkumskrypcję (*circumscription*), która pozwala na minimalizację rozszerzeń predykatów odpowiadających za efekty akcji i występowanie zdarzeń. Autor wykazuje, że dzięki zastosowaniu niemonotonicznego domniemania o tzw. prawie bezwładności zdrowego rozsądku, system automatycznie zakłada brak nieoczekiwanych zmian w świecie, co w większości praktycznych zastosowań sprowadza się do techniki dopełniania predykatów. Dzięki temu uznaje się, że problem został rozwiązany w ramach GOFAI (Shanahan, 2016).

Problem ram szybko ujawnił jednak swoje znaczenie wykraczające poza kontekst techniczny. W filozofii i kognitywistyce zaczęto

dostrzegać, że to nie jest jedynie przeszkoda w konstrukcji systemów logicznych mających modelować realne procesy poznawcze, lecz przejaw głębszego ograniczenia teorii poznania (Dennett, 1987; Fodor, 2008). W istocie każda teoria posługująca się pojęciem reprezentacji zakłada już uprzednie rozpoznanie tego, co jest relewantne (Goodman, 1972; Vervaeke, 1997). Każda reprezentacja jest uchwyceniem wybranego aspektu rzeczywistości. Aby określona reprezentacja mogła być skuteczna, system poznawczy musi wiedzieć, które aspekty rzeczywistości należy w niej uwzględnić, a które pominąć. Tymczasem właśnie to rozpoznanie jest najbardziej zagadkowe i wymaga osobnego wyjaśnienia.

Powstaje więc błędne koło: reprezentacja wymaga relewancji, a relewancja wymaga reprezentacji. Jeżeli próbujemy wyjaśnić poznanie przez odwołanie się do reprezentacji, musimy już wcześniej założyć zdolność do dokonywania sądów o istotności, czyli zdolność, której nie wyjaśniamy, a jedynie przesuwamy do wcześniejszego etapu. Problem ramy i problem reprezentacja–relewancja odsłaniają w ten sposób wspólną strukturę aporii: brak teorii, która byłaby w stanie pokazać, jak system poznawczy zyskuje dostęp do tego, co w danej sytuacji ważne, bez uciekania się do założeń o charakterze pozapoznawczym czy arbitralnym. Jak pisze Vervaeke: „W skrócie, problem ram jest problemem reprezentacji i relewancji, co utrudnia rozwiązanie go, ponieważ opiera się mechanizacji. Opiera się mechanizacji, ponieważ opiera się analizie i formalizacji”[2] (Vervaeke, 1997).

To właśnie w obliczu tej aporii Vervaeke wprowadza swoją teorię realizacji istotności. Jej ambicją jest wyjście poza schemat błędnego koła i wskazanie mechanizmu, dzięki któremu relewancja nie jest zakładana, lecz faktycznie wyjaśniana w procesach poznawczych.

---

2 “In short, the frame problem is the problem of representation and relevance and it resists a solution because relevance resists mechanisation. It resists mechanisation because it resists analysis and formalization.”

2.3. TEORIE RELEWANCJI W LITERATURZE I ICH KRYTYKA

Pierwszą poważną próbą ujęcia problemu istotności w kategoriach kognitywnych była koncepcja minimalnej racjonalności Cherniaka (1986). Zgodnie z nią ludzkie zdolności poznawcze są radykalnie ograniczone przez skończoną pamięć i moc obliczeniową. W tym ujęciu selekcja informacji dokonywana jest nie tyle dzięki istnieniu pozytywnego mechanizmu rozpoznającego istotność, ile poprzez eliminację spowodowaną ograniczeniami strukturalnymi pamięci: jednostka nie jest w stanie uwzględnić wszystkiego, więc jej system poznawczy niejako „z konieczności" filtruje dane. Rozwiązanie to proces poznawczy traktuje jako proces obliczeniowy, przetwarzający informację, ale jednocześnie uwzględnia jego fundamentalne ograniczenia, dzięki czemu bierze pod uwagę problem eksplozji kombinatorycznej. Nie pozostaje jednak bez trudności. Po pierwsze, przesuwa ono problem w inne miejsce – z decyzji poznawczej na strukturalne ograniczenia systemu – nie wyjaśniając jednak, jaki proces odpowiada za powstanie takiej struktury ani w jaki sposób organizm rozpoznaje, które informacje należy zachować i użyć w nowych kontekstach. Po drugie, zakłada, że relewancja jest wyłącznie skutkiem braku zasobów (ograniczeniem selektywnym), a nie aktywnym procesem poznawczym (ograniczeniem umożliwiającym), co redukuje jej rolę do pasywnego efektu ubocznego (Vervaeke, 1997).

Znacznie większy wpływ na badania nad istotnością wywarła teoria relewancji Sperbera i Wilson (1995). Ich propozycja, sformułowana na gruncie pragmatyki językowej, zakłada, że interpretacja wypowiedzi polega na dążeniu do optymalnej równowagi między efektem poznawczym a kosztem przetwarzania. Odbiorca, konfrontując wypowiedź z własnym kontekstem wiedzy, ocenia jej potencjalny wkład informacyjny w relacji do wysiłku, jaki musi włożyć w jej interpretację. Dzięki temu teoria trafnie wyjaśnia, jak możliwe jest szybkie i elastyczne rozumienie komunikacji w warunkach

niejednoznaczności i niepełnych danych. Jej sukces polega na dostarczeniu precyzyjnych narzędzi opisu procesów pragmatycznych.

Relewancja jest też jedną z maksym konwersacyjnych Grice'a (1975). Grice uważał, że maksyma relewancji jest tylko jedną spośród czterech zasad komunikacji (ilości, jakości, relewancji i sposobu). Sperber i Wilson argumentują, że pozostałe maksymy można sprowadzić do maksymy relewancji, czyniąc z niej najważniejszą zasadę komunikacji. Relewancja komunikacyjna, która jest centralna dla rozumienia języka i działania systemów symbolicznych, polega na tym, że jednostka przetwarza i przekazuje te informacje, które przynoszą największy efekt poznawczy przy możliwie najmniejszym wysiłku.

Jednak Vervaeke pokazuje, że także ta teoria nie rozwiązuje kluczowego problemu naturalizacji relewancji. Po pierwsze, choć pojęcia „efekt poznawczy" i „nakład przetwarzania" są intuicyjnie zrozumiałe, nie zostały formalnie zdefiniowane w sposób umożliwiający ich implementację w mechanizmach poznawczych. Nie wiadomo, jak system miałby sam rozpoznać, który efekt jest „większy" ani jak obliczyć koszt przetwarzania informacji w dynamicznie zmieniającym się kontekście. Po drugie, teoria Sperbera i Wilson operuje na poziomie funkcjonalnym, ale nie dostarcza realizacyjnych mechanizmów selekcji relewancji – tj. nie mówi, jak mózg lub system poznawczy dochodzi do oceny relewancji danych informacji przed ich przetworzeniem. Vervaeke podkreśla, że brakuje tu połączenia między teorią a implementacją: mówimy o efektach, które obserwujemy, ale nie rozumiemy procesów, które do nich prowadzą. Po trzecie, tak jak u Cherniaka, teoria relewancji zakłada już istnienie struktur reprezentacyjnych – zdolności inferencyjnych, systemów pamięci i zasobów semantycznych – które pozwalają na ocenę relewancji, a więc nie rozwiązuje błędnego koła między reprezentacją a relewancją, lecz jedynie je przesuwa na wyższy poziom (Vervaeke, 1997).

Można wysunąć jeszcze jeden zarzut przeciwko takiemu rozumieniu relewancji. W tej koncepcji relewancja jest sprowadzona do generalizacji. Przykładowo, streszczenie książki to skompresowana

informacja, czyli więcej informacji w stosunku do mniejszego nakładu poznawczego (przeczytanie streszczenia „kosztuje" mniej niż całej książki). To by oznaczało, że tylko streszczenia, uogólnienia są istotne. Jasne jest jednak, że często szczegóły bywają ważne i użyteczne, w zależności od celów i kontekstu w jakim operujemy. Z tego powodu teoria relewancji pomija niezwykle ważny element charakterystyki istotności jakim jest specyfikacja informacji.

3. TEORIA REALIZACJI ISTOTNOŚCI (RR) – ROZWÓJ I GŁÓWNE TEZY

Teoria realizacji istotności Vervaekego powstała jako próba rozwiązania problemu reprezentacja–relewancja i problemu ramy, wskazanych wcześniej jako kluczowe trudności kognitywistyki. Jej celem jest pokazanie, w jaki sposób system poznawczy faktycznie konstytuuje to, co jest istotne w danej sytuacji, nie uciekając się do arbitralnych założeń ani nie popadając w błędne koło. RR traktuje istotność nie jako prostą właściwość reprezentacji ani jako pasywny skutek ograniczeń systemu, ale jako dynamiczny i kontekstualny proces, dzięki któremu poznanie staje się możliwe. Vervaeke uznaje, że poznanie polega na przetwarzaniu informacji. Nie definiuje jednak tego terminu. Informacja jest czymś, co podlega selekcji ze względu na istotność dla agenta poznawczego, posiada strukturę oraz podlega kategoryzacji (Vervaeke *et al*., 2012).

3.1. RELEWANCJA BEZ REPREZENTACJI

Jednym z najbardziej radykalnych punktów teorii RR jest teza, że relewancja nie musi być rozumiana jako cecha reprezentacji. W klasycznym paradygmacie poznawczym opartym na pojęciu podobieństwa jako obiektywnej cechy odpowiedzialnej za istnienie kategorii (Goodman, 1972) zakładano, że reprezentacja zawiera pewne właściwości – mniej lub bardziej trafnie odwzorowujące rzeczywistość – a system poznawczy musi wybrać spośród nich te, które są istotne dla

danego zadania. W ujęciu Vervaekego sytuacja wygląda odwrotnie: to proces realizacji istotności umożliwia powstawanie reprezentacji, nadając im sens i ukierunkowanie. To istotność pewnych elementów pozwala mówić o ich podobieństwie, a nie na odwrót. Reprezentacja jest wtórna wobec relewancji.

Takie odwrócenie perspektywy oznacza, że istotność nie jest dodatkiem do reprezentacji, lecz warunkiem jej sensowności. Dzięki RR możliwe staje się wyjście z błędnego koła reprezentacja–relewancja: system poznawczy nie potrzebuje gotowych reprezentacji, aby określić, co jest ważne, lecz poprzez realizację istotności wypracowuje reprezentacje, które okazują się relewantne.

3.2. RELEWANCJA JAKO CECHA TRANSJEKTYWNA I NIEHOMOGENICZNA

Vervaeke podkreśla, że relewancja ma charakter transjektywny, to znaczy powstaje w wyniku sprzężenia między organizmem a środowiskiem. Nie jest ona ani wyłącznie „w świecie" jako obiektywna cecha rzeczy, ani tylko „w umyśle" jako subiektywne nadanie znaczenia. Relewancja wyłania się w procesie interakcji, który nie daje się sprowadzić do prostego podziału na podmiot i przedmiot (Vervaeke *et al*., 2012).

Jednocześnie istotność jest niehomogeniczna – nie da się jej sprowadzić do jednego kryterium czy wymiaru. To, co jest relewantne w danej sytuacji, może wynikać z bardzo różnych czynników: biologicznych potrzeb, kontekstu społecznego, wcześniejszych doświadczeń czy aktualnych celów. Proces realizacji istotności polega więc na tym, że system poznawczy musi nieustannie integrować wiele heterogenicznych wymiarów i wydobywać z nich to, co w danym momencie umożliwia skuteczne działanie (Vervaeke *et al*., 2012).

Vervaeke na takim rozumieniu realizacji istotności opiera krytykę wyjaśniania poznania jedynie w kategoriach obliczeniowych. Każdy proces obliczeniowy opiera się na zbiorze reguł podstawowych rządzących zmianą fizycznej struktury, która swoim działaniem realizuje

stany przewidziane przez tę logikę (Horsman *et al*., 2014). Według niego relewancja nie jest określona „z góry". To oznacza, że nie można sformułować reguł na podstawie których można wywnioskować lub obliczyć co jest aktualnie istotne. Poza tym, każda reguła jest już reprezentacją. Reprezentacje są już wybrane ze względu na istotność. Zatem RR nie może polegać na procesie obliczeniowym. Ta sama krytyka dotyczy również rozwiązań algorytmicznych. Algorytm rozumiany jest tutaj jako zestaw instrukcji, które są zdefiniowane dla skończonego zbioru stanów i mają określony typ wyniku (Jaeger *et al*., 2024). Bardzo podobną krytykę rozwiązania problemu istotności opartego na zestawie reguł w kontekście paradygmatu aktywnej inferencji (*active inference*) zaproponował Parvizi-Wayne (2025).

Istotność w ujęciu Vervaekego ma strukturalne podobieństwo do procesu adaptacji w ewolucji biologicznej. Tak jak organizmy nieustannie dostosowują swoje cechy do zmiennych warunków środowiskowych, tak system poznawczy reguluje swoje mechanizmy w celu adekwatnego wyróżniania tego, co znaczące w danej sytuacji. W obu przypadkach nie chodzi o realizację jednej, z góry określonej funkcji, lecz o dynamiczne balansowanie między presją selekcyjną a potrzebą zachowania różnorodności. Relewancja, podobnie jak adaptacja, nie jest więc rezultatem pojedynczego aktu decyzyjnego, lecz emergentnym efektem ciągłego procesu regulacji i przystosowania (Vervaeke *et al*., 2012).

Konsekwencje tej podwójnej charakterystyki są dalekosiężne. Po pierwsze, relewancja nie może być zdefiniowana ani jako czysto subiektywna ocena, ani jako obiektywna właściwość świata – musi być rozumiana jako relacyjny proces konstytucji znaczenia. Po drugie, RR nie może być pojmowana jako jeden mechanizm czy algorytm, lecz jako dynamika wielu współdziałających procesów, które wspólnie umożliwiają powstawanie spójnych, choć zawsze kontekstowo ograniczonych sądów o istotności (Vervaeke *et al*., 2012; Vervaeke, Ferraro, 2013a).

3.3. MODEL EKONOMICZNY TEORII RR

Centralnym elementem RR jest tzw. model ekonomiczny. Vervaeke proponuje rozumienie realizacji istotności w kategoriach optymalizacji zasobów poznawczych: system musi nieustannie podejmować decyzje, które równoważą różne koszty i korzyści. Proces ten można rozumieć analogicznie do procesów rynkowych – różne opcje konkurują o uwagę i zasoby, a istotne okazują się te, które zapewniają największy zwrot przy najniższym koszcie w danym kontekście (Jaeger *et al*., 2024; Vervaeke *et al*., 2012; Vervaeke, Ferraro, 2013a).

W przeciwieństwie do prostych heurystyk, model ekonomiczny nie zakłada istnienia stałego kryterium selekcji. Zamiast tego zakłada dynamiczną równowagę, w której relewancja jest stale renegocjowana w zależności od sytuacji. To tłumaczy, dlaczego system poznawczy może działać efektywnie w warunkach niepewności i zmienności, unikając zarówno sztywności, jak i chaosu.

3.4. PRZETWARZANIE OPOZYCYJNE

Kolejnym kluczowym aspektem RR jest teza, że realizacja istotności zachodzi poprzez przetwarzanie opozycyjne (*oppositional processing*). Oznacza to, że system poznawczy nie działa tylko w kierunku maksymalizacji jednej wartości (np. dokładności), lecz balansuje między przeciwstawnymi wymaganiami. Opozycje te pełnią funkcję regulacyjną: ograniczają dominację jednego wymiaru kosztem innych i pozwalają utrzymać elastyczność (Jaeger *et al*., 2024; Vervaeke *et al*., 2012; Vervaeke, Ferraro, 2013a).

Przykładem jest równowaga między szczegółowością a ogólnością reprezentacji: zbyt szczegółowe ujęcie prowadzi do sztywności i braku możliwości generalizacji, zbyt ogólne – do utraty przydatności w konkretnych sytuacjach. Dzięki przetwarzaniu opozycyjnemu system potrafi dynamicznie przesuwać się na kontinuum między tymi skrajnościami, znajdując punkt adekwatny do aktualnych warunków.

3.5. KOMPROMISY W REALIZACJI ISTOTNOŚCI

W ujęciu Vervaekego realizacja istotności nie jest algorytmem przetwarzania informacji, lecz zbiorem wewnętrznych ograniczeń ekonomicznych, które w interakcji wyłaniają istotność jako fenomen wyższego rzędu. Relewancja nie jest więc pojedynczą funkcją, ale rezultatem dynamicznego współdziałania mechanizmów regulacyjnych, które określają, jak dobrze podmiot poznający współgra ze swoim środowiskiem (Vervaeke *et al*., 2012; Vervaeke, Ferraro, 2013a; Andersen *et al*., 2022; Hovhannisyan, Vervaeke, 2022).

Pierwszym z tych mechanizmów jest zakres poznawczy (*cognitive scope*) (CS), czyli zdolność do balansowania między generalizacją a szczegółowością strategii poznawczych. To napięcie – widoczne choćby w problemie przeuczenia (*overfitting)* i technice karania dużych wag (*weight decay)* w sieciach neuronowych – ilustruje, że relewancja powstaje jako efekt równoważenia perspektywy „mikroskopu" i „teleskopu" (Vervaeke *et al*., 2012).

Drugim jest regulowanie poznawcze (*cognitive tempering*) (CT), czyli równowaga między eksploracją a eksploatacją. Mechanizmy analogiczne do wzmacniania i hamowania powrotu (*reinforcement vs. inhibition of return*) pozwalają systemowi nie tylko korzystać ze sprawdzonych rozwiązań, lecz także otwierać się na nowe możliwości. CT umożliwia regulację napięcia między teraźniejszością a potencjalną przyszłością (*projectability*) (Vervaeke *et al.,* 2012).

Trzecim jest priorytetyzacja poznawcza (*cognitive prioritization*) (CP), odpowiadająca za hierarchizację zadań i zasobów w warunkach niepewności. Poznanie zawsze wiąże się z założeniem inwestycji poznawczych; CP pozwala dynamicznie przesuwać priorytety – np. między zaspokajaniem głodu a unikaniem drapieżnika – dzięki procesowi analogicznemu do elastycznej modulacji funkcji kosztu (Vervaeke *et al*., 2012).

Te trzy mechanizmy nie działają niezależnie, lecz tworzą sprzężoną architekturę, w której relewancja wyłania się z ich współdziałania.

Nad nimi działa metapoziomowe napięcie między efektywnością (selekcja, uproszczenie, optymalizacja) a rezyliencją (różnorodność, nadmiarowość, adaptacja). Ich równoważenie przypomina dynamikę ewolucji biologicznej, gdzie selekcja i mutacja wspólnie napędzają rozwój (Vervaeke *et al*., 2012).

W efekcie RR jawi się jako proces poznawczej „ewolucji w działaniu": nie jest redukowalne ani do reprezentacji, ani do jednej heurystyki, lecz jest emergentnym rezultatem interakcji ograniczeń poznawczych. To właśnie ta wielowymiarowa ekonomia poznania umożliwia podmiotowi nieustanne dostosowywanie się do zmiennego i niepewnego świata (Vervaeke *et al*., 2012).

3.6. ROZWÓJ TEORII RR I JEJ ZASTOSOWANIA

Teoria realizacji istotności, początkowo rozwijana jako odpowiedź na problem ram i trudności w naturalizacji pojęcia relewancji, w ostatnich latach znalazła zaskakująco szerokie zastosowanie w różnych dziedzinach kognitywistyki i filozofii umysłu. Jej siła wyjaśniająca polega na tym, że nie proponuje pojedynczego algorytmu czy modułu poznawczego, lecz opisuje ogólną architekturę regulacyjną, w której relewancja wyłania się jako efekt dynamicznego równoważenia opozycyjnych ograniczeń i tendencji. Dzięki temu realizacja istotności okazuje się teorią elastyczną i integracyjną, zdolną do łączenia problematyki tak odległej, jak predykcyjne modele percepcji (*predictive perception models*), psychologia optymalnego doświadczenia (*flow*), enaktywistyczne ujęcia osobowości (*Enactivist Big Five Theory,* EB5T), badania nad ogólną inteligencją, teorie autonomii biologicznej, a także klasyczne zagadnienia filozoficzne dotyczące racjonalności i mądrości. W każdym z tych obszarów RR nie tylko dostarcza nowych narzędzi analitycznych, lecz także wskazuje na wspólne struktury i mechanizmy regulacyjne, pozwalające zrozumieć, w jaki sposób systemy poznawcze skutecznie orientują się w złożoności świata. Ta zdolność integracji i transdyscyplinarnego

zastosowania czyni teorię RR jedną z najbardziej obiecujących propozycji w najnowszej kognitywistyce.

Jednym z najważniejszych obszarów integracji realizacji istotności stało się przetwarzanie predykcyjne (Andersen *et al*., 2022). Obie teorie podzielają przekonanie, że poznanie jest procesem dynamicznej regulacji w warunkach niepewności, ale koncentrują się na różnych jego wymiarach. Przetwarzanie predykcyjne opisuje umysł jako system hierarchicznych modeli generatywnych, których celem jest minimalizacja błędu predykcji. Kluczowy mechanizm ważenia precyzyjnego (*precision-weighting)* decyduje, które błędy traktować jako sygnały, a które jako szum. RR ma odpowiadać właśnie za to, jak system rozpoznaje, które błędy i informacje są w ogóle warte uwagi. Teoria PP zakłada działanie mechanizmu, którego zadaniem ma być de facto realizacja istotności. W tym momencie RR proponuje rozwinięcie wyjaśnienia działania tego mechanizmu za pomocą przetwarzania opozycyjnego. Relewancja staje się tu efektem emergentnej ekonomii kompromisów, a nie prostym parametrem wagowym. W tym sensie RR można traktować jako teorię komplementarną z PP: przetwarzanie predykcyjne wyjaśnia, jak przewidywania są generowane i korygowane, a realizacja istotności – kiedy i dlaczego określone przewidywania mają znaczenie adaptacyjne.

Integracja realizacji istotności z przetwarzaniem predykcyjnym znalazła zastosowanie także w analizie spektrum autyzmu i schizotypii (Andersen *et al*., 2022). W ramach PP zakłada się, że zaburzenia te wynikają z odmiennych sposobów nadawania wagi błędom predykcji: w autyzmie system poznawczy zbyt silnie obciąża błędy sensoryczne, co prowadzi do trudności w abstrahowaniu i nadmiernego przywiązania do szczegółów, natomiast w schizotypii przypisuje się zbyt dużą wagę przewidywaniom wyższego rzędu, co skutkuje halucynacjami i iluzorycznymi korelacjami. Ujęcie RR pozwala doprecyzować ten model, wskazując, że u podstaw tych różnic leży odmienna konfiguracja mechanizmów realizacji istotności. W autyzmie zaburzony jest przede wszystkim balans między kompresją a partykularyzacją

(*cognitive scope*), natomiast w schizotypii – równowaga między eksploracją a eksploatacją (*cognitive tempering*). Z tej perspektywy, spektrum autyzmu i schizotypię można rozumieć jako kontinuum różnych sposobów zakłócenia architektury ekonomii poznawczej, w której emergentna relewancja nie wyłania się w sposób adaptacyjny (Andersen *et al*., 2022).

Zastosowania teorii RR wykraczają jednak daleko poza paradygmat predykcyjny. Interesującym polem integracji okazała się teoria stanu *flow*, rozwinięta przez Csikszentmihalyiego (1996). Stan *flow* można interpretować jako proces poznawczy, a w szczególności jako koherencję mechanizmów RR: zakres poznawczy dopasowany do wyzwania, dynamiczne równoważenie eksploracji i eksploatacji oraz dominacja jednej, wysoko priorytetowej funkcji kosztu. To właśnie takie zestrojenie mechanizmów pozwala na subiektywne doświadczenie płynności, sprawczości i niskiej ceny wysiłku. *Flow* jawi się zatem jako stan optymalnej synchronizacji CS, CT i CP (Vervaeke *et al*., 2018).

Kolejnym zastosowaniem teorii RR w rozumieniu procesów poznawczych stała się teoria osobowości. Integracja teorii realizacji istotności z *Enactive Big Five Theory* otwiera nową perspektywę na rozumienie osobowości (Hovhannisyan, Vervaeke, 2022). EB5T interpretuje wielką piątkę nie jako zestaw statycznych cech, lecz jako dynamiczne wzorce regulacji, które konstytuują się w relacji podmiot–środowisko. W tym ujęciu osobowość nie jest strukturą wewnętrzną zamkniętą w jednostce, lecz formą ucieleśnionej i usytuowanej dynamiki, która kształtuje się w sprzężeniu między potrzebami organizmu, kontekstem społecznym i ekologicznym a afektywnymi modulacjami zachowania.

Teoria realizacji istotności dostarcza mechanizmu pozwalającego uchwycić, jak te wzorce regulacji są możliwe. Istotność, wyłaniająca się z interakcji między poznawczym zakresem, regulowaniem i priorytetyzacją, zapewnia ramy, w których osobowość można rozumieć jako stabilne, choć elastyczne profile w sposobie równoważenia

kompromisów poznawczych i afektywnych. Na przykład wysoka neurotyczność może być rozumiana jako preferencyjne ustawienie priorytetyzacji poznawczej na monitorowanie zagrożeń, a ekstrawersja – jako przesunięcie równowagi w kierunku eksploracji i poszukiwania nagród społecznych (Hovhannisyan, Vervaeke, 2022).

W tym sensie RR pełni rolę architektury metaregulacyjnej osobowości: nie definiuje treści charakterologicznych, lecz opisuje zasady, według których jednostka nadaje znaczenie bodźcom, utrzymuje uwagę na określonych celach i reorganizuje swoje strategie działania w odpowiedzi na zmieniające się warunki. Dzięki temu możliwe jest ujęcie osobowości jako emergentnego wzorca istotności – względnie trwałej konfiguracji sposobów realizowania relewancji w świecie społecznym i biologicznym. Integracja RR z EB5T pozwala zatem przesunąć rozumienie osobowości z poziomu deskryptywnej taksonomii cech na poziom dynamicznej, enaktywnej i transjektywnej teorii regulacji (Hovhannisyan, Vervaeke, 2022).

Analiza związku teorii realizacji istotności z ogólną inteligencją wskazuje również, że RR może stanowić mechanizm wyjaśniający, w jaki sposób inteligencja przejawia się jako zdolność do adaptacji w szerokim zakresie sytuacji (Vervaeke, Ferraro, 2013a). Ogólna inteligencja, rozumiana nie jako pojedyncza zdolność obliczeniowa, lecz jako elastyczność w rozwiązywaniu problemów, wymaga systemu zdolnego do dynamicznego równoważenia sprzecznych wymogów poznawczych. RR dostarcza tu kluczowej ramy: inteligencja polega na umiejętności przełączania się między strategiami poznawczymi poprzez zarządzanie kompromisami – między generalizacją a szczegółowością, eksploracją a eksploatacją czy efektywnością a rezyliencją.

Vervaeke przywołuje badania neurokognitywne na temat korelacji ogólnej inteligencji z zaobserwowanymi wzorcami aktywacji i organizacji sieci neuronowych w mózgu. Jednym z nich jest samoorganizująca się krytyczność (*self-organized criticality*, SOC) - pojęcie z zakresu teorii systemów dynamicznych (Bak, Tang, Wiesenfeld, 1988) i sieć małego świata (*small-world network,* SWN), czyli pojęcie z dziedziny

teorii grafów. SOC i SWN stanowią teoretyczną interpretację działania mózgu związaną ze wskaźnikami ogólnej inteligencji. Vervaeke wykorzystuje te badania, aby pokazać, że tę bazę teoretyczną można zintegrować z zaproponowanym przez niego procesem realizacji istotności (Vervaeke, Ferraro, 2013a).

Zjawisko samoorganizującej się krytyczności można zobrazować prostym przykładem piasku w klepsydrze. Ziarenka spadają jedno po drugim i gromadzą się na dnie, tworząc stopniowo rosnącą górkę. Przez długi czas stos pozostaje stabilny, aż nagle kolejne ziarenko wywołuje lawinę – czasem niewielką, czasem obejmującą całą strukturę. Piasek rozsypuje się (traci wysokość), ale zyskuje zakres (większą powierzchnię), który umożliwia powstanie wyższego stosu. W ten sposób stos piasku może się cały czas powiększać poprzez tymczasowe utraty wysokości na rzecz szerokości. Kluczowe jest to, że system samoczynnie dąży do stanu krytycznego, w którym równowaga między stabilnością a możliwością nagłej reorganizacji utrzymuje się spontanicznie.

Systemy samoorganizującej się krytyczności balansujące między porządkiem a chaosem, wykazują zarówno stabilność, jak i zdolność do nagłych reorganizacji w odpowiedzi na zakłócenia. RR można interpretować jako mechanizm poznawczy SOC: system umysłowy reguluje swoje ograniczenia w taki sposób, aby pozostawać w stanie bliskim krytyczności, co umożliwia mu zarówno efektywne funkcjonowanie w znanych warunkach, jak i szybkie przystosowanie do sytuacji nowych. Właśnie ta zdolność do oscylowania między elastycznością a stabilnością *(efficiency-resiliency tradeoff*) stanowi fundament ogólnej inteligencji (Vervaeke, Ferraro, 2013a; Vervaeke, Ferraro, 2013b).

Drugim ważnym połączeniem między RR i ogólną inteligencją jest struktura sieci małego świata (Bullmore, Sporns, 2009), często przywoływana w badaniach nad organizacją mózgu. Sieci tego typu łączą wysoką lokalną klastrowość z krótkimi ścieżkami globalnymi, co pozwala na szybkie i efektywne rozchodzenie się informacji przy

zachowaniu modularności (Langer *et al*., 2012). W kontekście RR, SWN oferują architekturę neuronalną umożliwiającą realizację istotności: lokalne przetwarzanie sprzyja dopasowaniu do szczegółowych kontekstów, a globalne powiązania pozwalają na uogólnienie i integrację informacji. Inteligencja jawi się tu jako zdolność systemu do reorganizacji przepływów w sieci w taki sposób, by dynamicznie tworzyć i rozwiązywać wzorce relewancji (Vervaeke, Ferraro, 2013a).

Z tej perspektywy ogólna inteligencja nie jest ani prostą sumą zdolności cząstkowych, ani pojedynczym modułem obliczeniowym, lecz emergentnym skutkiem architektury RR działającej w warunkach SOC i SWN. To właśnie RR wyjaśnia, dlaczego system poznawczy potrafi radzić sobie z problemami o bardzo różnej naturze – ponieważ stale reguluje swoje wewnętrzne ograniczenia w taki sposób, aby utrzymywać równowagę pomiędzy stabilnością i adaptacyjnością, lokalnością i globalnością, skupieniem na szczegółach i uchwyceniem ogólności. W ten sposób RR można traktować jako procesowy fundament inteligencji ogólnej.

Kolejnym ważnym zastosowaniem teorii RR stała się teoria racjonalności i mądrości (Vervaeke, Ferraro, 2013b). W klasycznej tradycji filozoficznej racjonalność była utożsamiana przede wszystkim ze zdolnością do poprawnego rozumowania i wyciągania wniosków zgodnych z zasadami logiki. Tak rozumiana racjonalność opiera się na formalnych regułach inferencji, które pozwalają na zachowanie spójności przekonań i adekwatne uzasadnianie twierdzeń. Współczesna kognitywistyka poszerzyła to rozumienie, wskazując na potrzebę rozróżnienia między racjonalnością teoretyczną a praktyczną: pierwsza dotyczy poprawności przekonań, druga – skuteczności działania w świecie. Jednak w obu przypadkach pojawia się pytanie, w jaki sposób podmiot poznawczy rozpoznaje, które informacje są istotne i które przesłanki powinny zostać uwzględnione w danym akcie wnioskowania lub działania.

Warto w tym miejscu zestawić RR z teoriami racjonalności ograniczonej (*bounded rationality,* BR). Simon (1957) podkreślał, że

systemy poznawcze dysponują ograniczonymi zasobami obliczeniowymi i informacyjnymi, dlatego racjonalność w praktyce polega nie na maksymalizacji, lecz na satysfakcjonowaniu (*satisficing*), czyli wyborze wystarczająco dobrych rozwiązań. Gigerenzer (2021) rozwinął ten nurt, wskazując na rolę heurystyk jako „narzędzi adaptacyjnych", które w określonych warunkach środowiskowych działają niezwykle skutecznie. Oba te podejścia zakładają jednak, że system poznawczy musi dysponować mechanizmem rozpoznawania, kiedy dana heurystyka bądź reguła satysfakcjonowania jest adekwatna. Innymi słowy, BR sama zakłada istnienie procesu wyróżniania istotności (Vervaeke, Ferraro, 2013b).

Teoria realizacji istotności wprowadza tu kluczowe doprecyzowanie. Racjonalność – zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym – zakłada zdolność do dynamicznego rozpoznawania relewancji (Vervaeke, Chiappe, 1997). System poznawczy nie może bowiem traktować wszystkich dostępnych informacji jako jednakowo ważnych – musiałby mierzyć się z nieskończoną złożonością świata, co prowadziłoby do poznawczego paraliżu. Racjonalne działanie polega zatem na umiejętności wyłaniania tych elementów, które w danej sytuacji mają znaczenie, przy równoczesnym pomijaniu pozostałych. RR dostarcza wyjaśnienia tego procesu: racjonalność nie jest jedynie stosowaniem reguł logiki, ale przede wszystkim zdolnością do regulowania własnej ekonomii poznawczej, tak aby istotność wyłaniała się w sposób adaptacyjny.

W tym kontekście odróżnienie racjonalności od mądrości nabiera nowego znaczenia. O ile racjonalność wiąże się z lokalnym i kontekstowym rozpoznawaniem tego, co istotne dla rozwiązywania określonych problemów, o tyle mądrość wymaga zdolności do koordynowania tego procesu w długim horyzoncie czasowym oraz w złożonych, wielowymiarowych sytuacjach egzystencjalnych. Mądrość nie sprowadza się do sprawnego wnioskowania ani skutecznej decyzji w pojedynczym przypadku – obejmuje raczej metapoziom regulacji realizacji istotności. Oznacza to, że „mądry" podmiot nie

tylko dostrzega, co jest istotne tu i teraz, lecz potrafi także rozpoznać, jakie sposoby wyróżniania istotności są adekwatne w różnych kontekstach i w perspektywie całego życia.

Teoria realizacji istotności wypełnia tę lukę, wskazując na wewnętrzną architekturę mechanizmów ekonomicznych (poznawczy zakres, regulowanie i priorytetyzacja), które dynamicznie wyłaniają relewancję w zależności od kontekstu i celu działania. W przeciwieństwie do teorii heurystyk, które opisują już gotowe strategie postępowania, RR proponuje metamodel: wyjaśniający, w jaki sposób w ogóle powstaje i reguluje się przestrzeń zastosowania takich heurystyk. W tym sensie RR można potraktować jako fundament, na którym opierają się wszystkie ujęcia racjonalności ograniczonej – dostarczając brakującego mechanizmu, który tłumaczy, jak podmiot „wie", które ograniczenia są aktualnie relewantne i jaką strategię należy uruchomić (Vervaeke, Ferraro, 2013b).

W najnowszym ujęciu z 2024 roku teoria realizacji istotności została powiązana z koncepcją autonomii biologicznej (Moreno, Mossio, 2015), która wskazuje na współdziałanie trzech podstawowych wymiarów organizacji systemów poznawczych: autopojezy, antycypacji i adaptacji. Współdziałanie tych trzech wymiarów (nazwane trialektyką) ma stanowić uniwersalny fundament dla procesu realizacji istotności (Jaeger *et al.,* 2024). Autopojeza odnosi się do samopodtrzymywania funkcjonowania organizmu, antycypacja do zdolności przewidywania przyszłych stanów, a adaptacja do elastycznego dopasowywania się do zmiennych warunków środowiskowych. W kontekście RR te trzy wymiary jawią się jako fundamentalne ograniczenia regulacyjne, które system musi nieustannie równoważyć, aby mogła wyłaniać się istotność. Ujęcie to współgra z koncepcją sąsiednich możliwości (*adjacent possible*) Kauffmanna, według której systemy żywe rozwijają się poprzez eksplorację przestrzeni możliwych stanów dostępnych dzięki wcześniejszym osiągnięciom organizacyjnym. RR można zatem rozumieć jako mechanizm umożliwiający nawigację po sąsiednich możliwościach – dynamiczne filtrowanie

i wybieranie z nieskończonej liczby możliwości tych, które mają znaczenie w danym kontekście i które wspierają dalsze przetrwanie oraz rozwój systemu (Jaeger *et al*., 2024).

Podobne intuicje rozwijał Rosen (2012) w swoich modelach systemów antycypacyjnych, a także Hofmeyr (Hofmeyr, 2007), wskazując, że życie i poznanie można wyjaśniać poprzez sieci ograniczeń, które są jednocześnie samopodtrzymujące i projektujące się w przyszłość. Włączenie RR do tej trialektycznej perspektywy wpisuje się w szerszy paradygmat emergentnej agencyjności, w którym podmiotowość nie jest traktowana jako dana raz na zawsze własność, ale jako efekt złożonych, dynamicznych procesów organizacyjnych. Agencyjność w tym sensie wyłania się z równoważenia sprzecznych tendencji – samoodniesienia i otwartości, stabilności i zmiany, konserwacji i innowacji – w taki sposób, by system zachowywał zdolność działania i orientacji w świecie (Jaeger *et al*., 2024).

Tak rozumianą realizację istotności można traktować jako architekturę operacyjną emergentnej agencyjności: to właśnie ono sprawia, że organizm nie tylko utrzymuje siebie w czasie (autopojeza), ani nie odpowiada jedynie reaktywnie na zmiany (adaptacja), lecz potrafi także projektować i selekcjonować przyszłe możliwości (antycypacja). RR stanowi zatem mechanizm spajający trialektykę w spójną całość, wyjaśniając, jak istotność wyłania się jako zjawisko wysokiego rzędu w obrębie życia i poznania (Jaeger *et al*., 2024).

4. KRYTYKA I DYSKUSJA

Zaproponowane przez Vervaekego warunki naturalistycznego wyjaśnienia wykazują wyraźne podobieństwo do trójpoziomowej koncepcji wyjaśniania obliczeniowego przedstawionej przez Marra w 1982 roku (Marr, 2010)[3]. Marr wyróżnia poziom obliczeniowy, algorytmiczny oraz implementacyjny. Na poziomie obliczeniowym

3 Dziękuję anonimowemu recenzentowi za zwrócenie mojej uwagi na to podobieństwo.

określa się, jaki problem jest rozwiązywany i jakie funkcje pełnią jego podstawowe komponenty. Poziom algorytmiczny dotyczy konstrukcji modelu opisującego strukturę tych komponentów oraz relacje między nimi. Z kolei poziom implementacyjny lokalizuje ten model w konkretnym nośniku fizycznym, którego działanie realizuje przewidywania modelu. Analogiczna struktura wyjaśniania jest obecna u Vervaekego: identyfikacja funkcjonalnych składników procesu poznawczego, modelowanie ich wzajemnych zależności oraz osadzenie tych procesów w dynamice systemów biologicznych i neuronalnych odpowiada trzem poziomom Marra. Sugeruje to, że naturalizacja w ujęciu Vervaekego może być interpretowana jako szczególna forma wyjaśnienia obliczeniowego, nawet jeśli nie jest ona explicite tak nazywana. Powstaje jednak napięcie między tym strukturalnym podobieństwem a deklarowanym przez Vervaekego dystansem wobec podejść obliczeniowych. Mimo początkowego sceptycyzmu co do możliwości naturalistycznego wyjaśnienia relewancji, podejmuje on próbę jego realizacji, często odwołując się do pojęć takich jak selekcja, optymalizacja czy organizacja funkcjonalna. W konsekwencji jego stanowisko bywa przedstawiane jako antyobliczeniowe, choć w praktyce zachowuje ono istotne cechy schematu obliczeniowego. Można więc argumentować, że Vervaeke nie tyle całkowicie odrzuca język obliczeniowy, ile rekonfiguruje go w ramach bardziej dynamicznego i ucieleśnionego ujęcia poznania.

Autorzy artykułu z 2024 roku, którego współautorem jest Vervaeke (Jaeger *et al*., 2024) twierdzą, że RR nie może być procesem obliczeniowym. Podobne twierdzenia były postulowane już w 2012 roku (Vervaeke *et al*., 2012). Vervaeke przyjmuje za Fodorem, że obliczenia działają na symbolach, które są reprezentacjami (Fodor, 2008), a skoro RR poprzedza reprezentacje to nie może też działać w sposób obliczeniowy. Jeżeli realizacja istotności miałaby zostać w pełni sformalizowana jako proces obliczeniowy np. jako algorytm, to musiałaby działać za pomocą skończonego i określonego zbioru reguł. Tymczasem próba formalizacji prowadzi do trudności

związanych z przejściem od „dużego świata" (*big world*) – rzeczywistości nieograniczonej, otwartej i nieprzewidywalnej – do „małego świata" (*small world*), w którym reguły i stany są jasno określone i możliwe do obliczeniowego przetwarzania. Każdy algorytm działa bowiem jedynie w małym świecie, podczas gdy RR dotyczy zdolności orientowania się w „świecie dużym". Stanowisko to wskazuje, że RR nie może być rozumiana jako algorytm w ścisłym sensie, lecz raczej jako metaarchitektura emergentnych ograniczeń, która umożliwia systemowi balansowanie pomiędzy różnymi strategiami poznawczymi w sposób nie w pełni uchwytny w kategoriach obliczeniowych.

W artykule „Natural & Normative Dynamical Coupling" Hovhannisyan i Dewey (2017) omawiają teorię RR i używają jej do ugruntowania własnego wyjaśnienia naturalistycznej normatywności. Autorzy informują w części *Acknowledgements*, że był on konsultowany z Vervaekem. Można więc uznać, że przynajmniej fragmenty dotyczące teorii RR są zgodne z przekonaniami jej autora. Zawiera on następujący fragment: „Vervaeke i in. (2012) oferują najlepsze obecnie dostępne wyjaśnienie, ponieważ ich teoria realizacji relewancji rozwiązuje (przynajmniej teoretycznie) wszystkie problemy omówione w tej sekcji. Aby to osiągnąć, teoria ta obejmuje podejście heurystyczne, zapewniając, że jeden z procesów przeciwstawnych w każdej parze jest procesem heurystycznym (np. uczenie przez generalizację czy eksploracja). Pozwala jej to rozwiązać problem ram. Ponadto przypisuje procesy heurystyczne względnie ustalonym strategiom, unikając tym samym wspomnianego wcześniej problemu podejścia heurystycznego – że adaptuje się ono zbyt wolno, by system poznawczy mógł przetrwać. Oczywiście same względnie stałe strategie również skazywałyby system poznawczy na błędy w obliczu szybko zmieniającego się środowiska. Problem ten zostaje jednak rozwiązany przez zapewnienie, że jednym z procesów przeciwstawnych w każdej parze jest proces algorytmiczny, który dostosowuje się wystarczająco szybko, aby system poznawczy mógł przetrwać." (Hovhannisyan, Dewey, 2017, 8).

Powyższy cytat wskazuje na to, że RR jednak jest procesem przetwarzania informacji oraz wykorzystuje algorytmy jako elementy przetwarzania opozycyjnego. W kontekście argumentu o poprzedzaniu reprezentacji przez relewancję oraz o fundamentalnej roli RR w formalizacji, wydaje się, że to sformułowanie jest błędne. W końcu samo powstanie algorytmu wymaga realizacji istotności, więc skąd by się miał wziąć algorytm jako część tego procesu? Nie jest również powiedziane, czym jest informacja; pojęcie niesie ze sobą często intuicje reprezentacjonistyczne (Krzanowski, 2020). Rozumienie RR jako procesu przetwarzania informacji, która nie jest reprezentacją wymaga odniesienia do takiej koncepcji informacji, która jest spójna z tym wymogiem. Ale nawet zaproponowanie adekwatnej teorii informacji pozostawia jeszcze problem algorytmów w przetwarzaniu opozycyjnym. Algorytmy wymagają procesu formalizacji, za który ma odpowiadać RR (Jaeger *et al*., 2024; Vervaeke, 1997). Jeśli zatem twierdzimy, że RR sam wykorzystuje algorytmy, to wracamy do błędnego koła, którego od samego początku próbujemy uniknąć. Vervaeke z jednej strony (całkiem przekonująco) argumentuje przeciwko obliczeniowym wyjaśnieniom procesu realizacji istotności, z drugiej jednak strony, posługuje się w swoich propozycjach pojęciami takimi jak informacja czy strategie uczenia. Nie są one precyzyjnie zdefiniowane, a zatem powinniśmy zakładać ich domyślne znaczenie, a niesie ono ze sobą zobowiązania reprezentacjonistyczne i komputacyjne.

Wydaje się, że autor RR zdaje sobie sprawę z tych trudności. W artykule jego współautorstwa (Jaeger *et al*., 2024) rozważane są dwa podejścia – ekonomiczne (oparte na dynamicznej alokacji zasobów do konkurujących celów) (Vervaeke *et al*., 2012) oraz predykcyjne (oparte na ważeniu błędów predykcji w przetwarzaniu sensorycznym) (Andersen *et al*., 2022) – jako potencjalne modele RR. Oba jednak, mimo wartości heurystycznej, zakładają istnienie wewnętrznych celów agenta i pozostają w ramach obliczeniowych, co utrudnia ich generalizację do systemów pozbawionych jawnej intencjonalności, np. prostych organizmów. Autorzy w ten sposób formułują swoje

wątpliwości: „…podejście ekonomiczne i sformalizowana wersja przetwarzania predykcyjnego pozostają całe zanurzone w paradygmacie komputacyjnym, który widzi przypisywanie relewancji (a zatem zasobów lub precyzji wag) jako prosty, powtarzalny i rekurencyjny proces algorytmiczny. To prowadzi do pytania skąd się biorą cele organizmu i jak przewidywanie wyników może wpływać na strategie i podejmowane działania." (Jaeger *et al*., 2024, 7).

Vervaeke przyznaje, że te propozycje rozwiązania problemu istotności również pozostają obliczeniowe. Przypisywanie satysfakcji poszczególnym stanom kompromisów ekonomicznych między strategiami uczenia się zależy od celów organizmu. Brak wyjaśnienia tego, czym jest cel i skąd się bierze stanowi poważną lukę w prezentowanych dotychczas rozwiązaniach problemu istotności. Zapełnienie tej luki, poprzez wyjaśnienie tego czym jest wewnętrzna celowość może, ale nie musi stanowić pełnego wyjaśnienia procesu RR. Aby uniknąć problemu homonkularnego, przed którym sam Vervaeke tak często przestrzega, należy wyjaśnić także, w jaki sposób cele, bez zakładania istnienia świadomego podmiotu oraz bez polegania na jakimś mechanizmie reprezentacji, mogą pełnić rolę weryfikatorów spełnienia warunków „dopasowania" i „adaptacji". Poleganie na reprezentacjach wymagałoby formalizacji, którą jak już było powiedziane wcześniej, próbujemy ostatecznie wyjaśnić.

Ta teoria została rozszerzona na proces życiowy, który nie tylko wspiera funkcjonowanie systemów poznawczych, ale także wyłania i organizuje je na wyższych szczeblach biologicznej organizacji. Wyższy poziom organizacji biologicznej to struktura, w której zbiór autonomicznych jednostek podstawowych (komórek) zostaje poddany nowym regułom i ograniczeniom rozwojowym. Zmuszają one te jednostki do różnicowania się i współdziałania w taki sposób, aby ich aktywność podtrzymywała nowopowstałą całość, nawet jeśli ta nowa, zbiorowa tożsamość wciąż wymaga do istnienia zachowania autonomii przez swoje pojedyncze komórki. (Moreno, Mossio, 2015) W tym sensie RR rozumiany jest jako fundamentalny

mechanizm adaptacyjny, dzięki któremu organizmy utrzymują się przy życiu poprzez dynamiczne dostrajanie się do środowiska. RR nie jest więc pierwotnie procesem obliczeniowym, lecz biologicznym i egzystencjalnym.

Na wyższych poziomach organizacji, zwłaszcza w przypadku ludzi, RR może jednak wykorzystywać reprezentacje i działać w sposób obliczeniowy. Vervaeke i Ferraro (2013a) wskazują, że ludzka zdolność do kategoryzacji, pamięci czy rozumowania zakłada już istnienie struktur poznawczych umożliwiających reprezentację i manipulowanie symbolami. RR na tym poziomie korzysta z modeli predykcyjnych oraz algorytmicznych procedur, które wspierają procesy rozwiązywania problemów i podejmowania decyzji.

Pozostaje kluczowe pytanie: w jaki sposób proces życiowy i adaptacyjny tworzy, organizuje i wykorzystuje reprezentacje mentalne na wyższych poziomach organizacji biologicznej? Odpowiedź na to pytanie jest istotna dla pełnego zrozumienia relacji między życiem, poznaniem i obliczalnością. Wyzwaniem pozostaje więc uchwycenie tego przejścia – od procesów życiowych do reprezentacyjnych i obliczeniowych – w sposób, który nie popadnie w błędne koło, a jednocześnie wyjaśni emergencję zdolności poznawczych u organizmów złożonych.

W kontekście rozszerzenia znaczenia teorii realizacji istotności do procesu organizującego życie w trialektyce autopojezy, adaptacji i antycypacji (Jaeger *et al.*, 2024), problem reprezentacji i relewancji ma zostać rozwiązany nie na płaszczyźnie logicznej, lecz czasowej i adaptacyjnej. To nie algorytmy i reprezentacje mają stanowić pierwotne źródło relewancji, lecz proces adaptacyjnego dostrajania się organizmu do środowiska. Dopiero w toku ewolucji i rozwoju systemów poznawczych, RR wytwarza warunki do powstania reprezentacji mentalnych, które umożliwiają korzystanie z obliczeń w systemach bardziej złożonych, takich jak ludzki mózg.

To jednak nie omija problemu z reprezentacją. Odwołanie do antycypacji jako jednego z koniecznych komponentów trialektyki, która

ma realizować istotność nawet u podstawowych form życia, prowadzi do konieczności uznania istnienia jakiegoś modelu, na podstawie, którego antycypacja mogłaby zachodzić. Model jest reprezentacją pewnego istotnego dla organizmu aspektu rzeczywistości. W ten sposób próba wyjaśnienia realizacji istotność znowu wpada w schemat, którego od początku próbuje uniknąć (por. Parvizi-Wayne, 2025).

Uznanie realizacji istotności za fundamentalną zdolność poznawczą, taką od której zależą wszystkie inne, a która sama już od innych zdolności nie zależy, może prowadzić do zamieszania pojęciowego przy próbie jej wyjaśnienia. Takie zamieszanie identyfikuje Dunn w artykule „Can Rationality Be Naturalistically Explained?" Analizuje on i krytykuje argument Vervaekego i Chiappe z pracy „Fodor, Cherniak and the Naturalization of Rationality" (1997). Vervaeke i Chiappe twierdzą, że naturalizacja racjonalności jest niemożliwa, ponieważ każde wyjaśnienie naukowe zakłada uprzednio zdolność do oceny relewancji, a właściwa ocena relewancji jest główną składową racjonalności, co prowadzi do błędnego koła. Dunn zgadza się, że to ważny problem filozoficzny i uznaje ich argumentację za niespójną.

Jego krytyka opiera się na rozróżnieniu aktu wyjaśniania od treści wyjaśnienia: fakt, że badacz musi racjonalnie stosować teorię, nie oznacza jeszcze, że teoria musi posiadać odniesienie do istnienia racjonalności w swojej treści. Dunn rozdziela też wyjaśnienia identyfikujące (czym coś jest) od przyczynowych (jak coś powstaje), wskazując, że wyjaśnienie mechanizmu powstawania relewancji nie musi odwoływać się do samego aktu jej rozpoznania. Vervaeke i Chiappe utożsamiają zdolność do oceny relewancji – cechę podmiotu poznającego, z relewancją jako cechą rzeczy w kontekście. Wyjaśnienie racjonalności wymaga wyjaśnienia własności rozróżniania istotności, a nie koniecznie wyjaśnienia relewancji jako cechy sytuacji. Można założyć, że istotność już jest pewną cechą sytuacji lub rzeczy i zdolność do jej rozpoznania jest już wtórna.

W drugiej części Dunn odpowiada na tezę, że wyjaśnienia odwołujące się do praw naukowych wymagają tła relewancji. Przyznaje, że

każde wyjaśnienie działa w „istotnych okolicznościach", ale zauważa, że to dotyczy wszystkich teorii, nie tylko racjonalności. Wiele własności – jak smak czy kolor – pozostaje częściowo niezdefiniowanych, a mimo to ich wyjaśnianie nie jest niemożliwe. W konsekwencji racjonalność nie stanowi wyjątku, jak chcą Vervaeke i Chiappe.

Dunn konkluduje, że choć problem relewancji jest realny i trudny, nie ma podstaw, by uznać jego naturalizację za niemożliwą. Argument Vervaekego i Chiappe według Dunna jest zbyt ogólny, miesza poziomy analizy i rozszerza pojęcie presupozycji racjonalności.

Na argument o niewyjaśnialności pojęcia racjonalności można odpowiedzieć krytykując rozróżnienie Dunna na relewancję jako zdolność i jako cechę. Zgodnie z twierdzeniem o transjektywności istotności (Vervaeke *et al.*, 2012), istotność nie jest cechą żadnego przedmiotu ani sytuacji, ale własnością interakcji umysłu ze światem. W takim ujęciu nie możemy rozdzielić istotności jako cechy od zdolności do rozróżniania istotności, ponieważ wszystko, co jest istotne jest takie w czyimś umyśle. Spór o wyjaśnialność takich terminów jak racjonalność i relewancja wydaje się zależeć od decyzji o statusie ontologicznym tych pojęć.

Warto zauważyć, że struktura argumentu, którą Vervaeke i Chiappe zastosowali wobec racjonalności, pojawia się także w jego ujęciu obliczalności. Podobnie jak w przypadku racjonalności, Vervaeke twierdzi, że próba pełnej formalizacji RR w postaci algorytmu prowadzi do błędnego koła. Tak jak wyjaśnienie racjonalności wymaga uprzedniej zdolności do oceny relewancji, tak samo stworzenie algorytmu wyłaniającego relewancję wymaga wcześniejszej wiedzy o tym, co jest relewantne. W obu przypadkach chodzi o niemożność redukcji zjawiska do procedury, która musiałaby już zakładać to, co próbuje wyjaśnić: racjonalność w jednym przypadku, a relewancję w drugim. Vervaeke stosuje zatem tę samą strukturę argumentacyjną: pokazuje, że zarówno racjonalność, jak i obliczalność relewancji nie mogą być ujęte w modelu, który w swojej treści niepostrzeżenie już zakłada to, co ma dopiero wyjaśnić. Dunn pokazuje, że naturalistyczne

wyjaśnienie racjonalności nie musi być niemożliwe – o ile rozróżnimy akt wyjaśniania od treści wyjaśnienia i uznamy, że można badać mechanizmy powstawania racjonalnych zdolności bez zakładania ich ówczesnego istnienia – tak samo można argumentować, że obliczeniowe ujęcie istotności nie jest niemożliwe, jeśli uznamy istotność za obiektywną cechę informacji, przynajmniej częściowo niezależną od podmiotu poznającego.

Dominujące w filozofii podejście polega na precyzyjnym definiowaniu pojęć, a następnie na konsekwentnym wyprowadzaniu wniosków zgodnych z przyjętymi definicjami. Strategia ta zakłada względną stabilność i jednoznaczność analizowanych kategorii. W przypadku pojęcia relewancji założenie to okazuje się jednak problematyczne. Próby jej zdefiniowania jako niehomogenicznej, transjektywnej cechy poznania, czyli takiej, która nie jest ani w pełni subiektywna, ani obiektywna, prowadzą do powtarzających się napięć i sprzeczności.

Sugeruje to, że trudności nie wynikają wyłącznie z niedoskonałości poszczególnych definicji, lecz mają charakter bardziej fundamentalny. Być może właściwym wnioskiem płynącym z teorii realizacji istotności jest konieczność rewizji samego projektu definiowania relewancji w tradycyjnym sensie. Zamiast traktować ją jako własność podlegającą klasycznej analizie pojęciowej, należałoby podjąć próbę jej ontologicznego uchwycenia.

Kluczowy problem polega na tym, że wprowadzenie „trzeciego stanu" pomiędzy subiektywnością a obiektywnością pozostaje niewystarczająco określone. Jeśli relewancja ma być transjektywna, to wymaga bardziej precyzyjnej klasyfikacji niż negatywne odróżnienie od dwóch standardowych kategorii. W przeciwnym razie pozostaje ona pojęciem o niejasnym statusie ontologicznym, które trudno włączyć do spójnego obrazu świata.

Dodatkowa trudność pojawia się, gdy zauważymy, że ani obiektywna struktura rzeczywistości, ani jednostkowe preferencje podmiotu nie determinują w pełni tego, co jest istotne. W takiej sytuacji

wyjaśnienie pochodzenia relewancji staje się problematyczne: brak jednoznacznego źródła prowadzi do wrażenia arbitralności lub ukrytej kolistości. Jeśli bowiem odwołujemy się do mechanizmów poznawczych, które same operują na relewancji, ryzykujemy wyjaśnianie jednego przez drugie.

Najpoważniejsza konsekwencja dotyczy jednak kwestii jedności tego pojęcia. Jeżeli wszystkie rzeczy istotne nie posiadają żadnej wspólnej cechy, to relewancja przestaje być własnością w sensie klasycznym. W takim przypadku nie istnieje kryterium, które pozwalałoby określić, co będzie istotne w nowych sytuacjach. Pojęcie relewancji ulega wówczas rozproszeniu na zbiór lokalnych, kontekstowych rozstrzygnięć, bez możliwości ich uogólnienia.

Z tego punktu widzenia teoria realizacji istotności może być odczytana nie jako próba wyjaśnienia w końcu jak możliwe jest rozróżnienie tego co istotne, od tego co nieistotne, lecz jako wskazanie na konieczność zastanowienia się jeszcze raz nad tym co to znaczy, że coś jest lub nie jest istotne.

5. ZAKOŃCZENIE

W niniejszym artykule podjęto próbę krytycznej rekonstrukcji i analizy teorii realizacji istotności Johna Vervaekego, której celem jest dostarczenie spójnego rozwiązania problemu istotności. Punktem wyjścia było wskazanie, że tradycyjne modele poznawcze, oparte na obliczeniowym przetwarzaniu reprezentacji, nie były w stanie adekwatnie uchwycić dynamiki i kontekstowości ludzkiego poznania. Vervaeke, odwołując się do inspiracji płynących z psychologii poznawczej, neuronauki oraz filozofii umysłu, sformułował koncepcję, w której istotność nie jest nadawana w sposób arbitralny ani algorytmiczny, lecz wynika z procesu dynamicznego dostrajania organizmu do środowiska.

W kolejnych krokach przedstawiono, jak teoria ewoluowała – od wstępnych prób opisu realizacji istotności jako procesu heurystycznego

i informacyjnego, przez jej ujęcie w kategoriach mechanizmów predykcyjnych, aż po rozszerzenie na wymiar enaktywny, autonomii biologicznej i emergentnej agencyjności. Kluczowym elementem tej drogi było odejście od redukcjonistycznych wyjaśnień obliczeniowych na rzecz ujęcia, które łączy mechanizmy neuronalne, procesy kognitywne oraz emergentne właściwości systemów złożonych.

Następnie zwrócono uwagę na związki realizacji istotności z racjonalnością, wskazując, że teoria ta nie tylko redefiniuje sposób rozumienia poznania, lecz również dostarcza nowego spojrzenia na samą naturę racjonalności jako zdolności do adaptacyjnego dostrajania się do sytuacji problemowych. W tym sensie, realizacja istotności okazuje się nie tyle szczegółową teorią procesów poznawczych, co metateorią opisującą warunki możliwości sensownego działania i myślenia.

Co istotne, teoria Vervaekego zyskała oddźwięk także poza wąskim kręgiem dyscypliny i zaczęła być podejmowana szerzej w literaturze. Została omówiona w „The Blind Spot" (Frank *et al*., 2024), gdzie stanowi element refleksji nad granicami obliczeniowych modeli umysłu; przywoływana w kontekście pamięci jako dynamicznego, agencyjnego procesu w pracy Levina (2024); a także uwzględniona w świetle przetwarzania predykcyjnego w artykule Darlinga, Corcorana i Hohwy'ego (2025), gdzie realizacja istotności wskazywana jest jako element umożliwiający rozwiązanie problemu istotności w ujęciu predykcyjnym. Te przykłady pokazują, że teoria Vervaekego inspiruje badania w różnych subdyscyplinach kognitywistyki i filozofii.

Ostatecznie, przeprowadzona krytyka teorii realizacji istotności ukazuje obszary, które wymagają dalszego rozwinięcia i pogłębionej refleksji filozoficznej. W szczególności otwarta pozostaje kwestia spójnej teorii informacji, która nie redukowałaby jej do ujęć reprezentacjonistycznych, a zarazem pozwalała uchwycić informację jako element konstytuujący procesy realizacji istotności. Podobnie, niezbędne jest opracowanie adekwatnego rozumienia celowości, które unikałoby homunkularnych strategii wyjaśniania, a jednocześnie

tłumaczyło, w jaki sposób organizmy i systemy poznawcze generują i weryfikują własne cele. Z tym problemem wiąże się również zagadnienie obliczalności – RR konsekwentnie akcentuje, że algorytmiczne formalizacje nie wystarczają do uchwycenia „dużego świata" otwartej rzeczywistości, jednak sama teoria nadal wymaga wyjaśnienia relacji między obliczeniowością a emergentnymi procesami predykcyjnymi. Jednak nawet to podejście nie unika konotacji reprezentacyjnych z powodu odwołania do zdolności antycypacji.

Ujęcie relewancji jako niehomogenicznej, transjektywnej cechy poznania – ani w pełni subiektywnej, ani obiektywnej – prowadzi do napięć i niejasności. Możliwe, że problem tkwi w założeniu, że relewancję da się uchwycić w ten sposób. Wprowadzenie „trzeciego stanu" między subiektywnością a obiektywnością pozostaje zbyt mało precyzyjne, a brak jednoznacznego źródła relewancji utrudnia jej wyjaśnienie i sprzyja wpadaniu w błąd wyjaśnień kolistych. Jeśli rzeczy istotne nie mają wspólnej cechy, relewancja przestaje być klasyczną własnością i nie daje się wyjaśnić żadną procedurą. Pozostaje tajemnicza, nieuchwytna i prowadząca do sprzeczności.

Traktowanie realizacji istotności jako centralnej zdolności poznawczej prowadzi do głębokiego przesunięcia akcentu filozoficznego: poznanie nie jawi się już przede wszystkim jako proces weredyczny, którego celem jest prawda rozumiana korespondencyjnie, lecz jako proces dynamicznego rozróżniania istotności, od którego zależy zarówno możliwość skutecznego działania, jak i samo powstanie sensownych reprezentacji. W tym kontekście konieczne jest rozwinięcie refleksji nad związkiem między prawdą a istotnością: prawda, choć pozostaje centralnym pojęciem w teorii poznania, nie może być rozumiana w oderwaniu od procesów konstytuujących relewancję. Konieczna jest zatem ponowna fundamentalna refleksja nad znaczeniem pojęcia relewancji i jej związku z podstawowymi pojęciami współczesnej teorii poznania i kognitywistyki: prawdą, celowością, funkcją i reprezentacją. Przeformułowanie podstawowych intuicji na temat tego, czym jest istotność, może nas przybliżyć do takiego

rozwiązania problemu istotności, które nie będzie notorycznie podważało własnych założeń.

OŚWIADCZENIA

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Autor pragnie podziękować Michałowi Piekarskiemu za wsparcie merytoryczne oraz Agnieszce Jaworskiej za redakcję językową.

Deklaracja narzędzi AI: Podczas przygotowywania niniejszego manuskryptu, na podstawie którego powstał niniejszy artykuł, autor korzystał z GPT-4o, Gemini 2.0 Flash w następujących celach: edycja językowa, generowanie tekstu. Autor przejrzał i zredagował wyniki pracy i ponosi pełną odpowiedzialność za treść niniejszej publikacji.

Konflikt interesów: Autor deklaruje brak konfliktu interesów.

BIBLIOGRAFIA

Andersen, B.P., Miller, M., i Vervaeke, J. (2022). Predictive processing and relevance realization: exploring convergent solutions to the frame problem. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, *24*(2), 359–380. https://doi.org/10.1007/s11097-022-09850-6.

Bak, P., Tang, C., i Wiesenfeld, K. (1988). Self-organized criticality. *Physical Review A*, *38*(1), 364–374. https://doi.org/10.1103/PhysRevA.38.364.

Bullmore, E., Sporns, O. (2009). Complex brain networks: graph theoretical analysis of structural and functional systems. *Nature Reviews Neuroscience*, *10*(3), 186–198. https://doi.org/10.1038/nrn2575.

Cherniak, C. (1990). *Minimal rationality*. MIT Press.

Chiappe, D.L., Vervaeke, J. (1997). Fodor, Cherniak and the Naturalization of Rationality. *Theory & Psychology*, *7*(6), 799–821. https://doi.org/10.1177/0959354397076004.

Csikszentmihalyi, M. (1996). *Creativity: Flow and the psychology of discovery and invention*. Harper Perennial.

Darling, T., Corcoran, A.W., i Hohwy, J. (2025). Solving the relevance problem with predictive processing. *Philosophical Psychology*, *39*(4), *1472–1497*. https://doi.org/10.1080/09515089.2025.2460502.

Dennett, D.C. (1987). *Cognitive wheels: The frame problem of AI*. W Z.W. Pylyshyn (red.), *The robot's dilemma: The frame problem in artificial intelligence* (41–64). Ablex Publishing Corporation.

Dunn, J. (b.d.). Can rationality be naturalistically explained? ResearchGate. https://www.researchgate.net/publication/265154524_Can_Rationality_Be_Naturalistically_Explained [data dostępu 21/08/2024].

Fodor, J.A. (2008*). Lot 2: The Language of Thought Revisited*. Oxford University Press.

Frank, A., Gleiser, M., i Thompson, E. (2024). *The blind spot: Why Science Cannot Ignore Human Experience*. MIT Press.

Gigerenzer, G. (2021). Embodied heuristics. *Frontiers in Psychology*, *12*, 711289. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.711289.

Goodman, N. (1972). *Seven strictures on similarity*. W N. Goodman (red.), *Problems and projects* (437–446). Bobbs-Merrill.

Green, C.D. (1996). Fodor, functions, physics, and fantasyland: is AI a Mickey Mouse discipline? *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence*, *8*(1), 95–106. https://doi.org/10.1080/09528139650042565.

Hofmeyr, J.-H. S. (2007). *The biochemical factory that autonomously fabricates itself: A systems biological view of the living cell*. W F. Boogerd, F.J. Bruggeman, J.-H. S. Hofmeyr, H.V. Westerhoff (red.), *Systems Biology: Philosophical Foundations* (217–242). Elsevier. https://doi.org/10.1016/B978-044452085-2/50012-7.

Horsman, D., Stepney, S., Wagner, R.C., i Kendon, V. (2014). When does a physical system compute? *Proceedings of the Royal Society a Mathematical Physical and Engineering Sciences*, *470*(2169). https://doi.org/20140182.10.1098/rspa.2014.0182.

Hovhannisyan, G., Dewey, C. (2017). Natural & normative dynamical coupling. *Cognitive Systems Research, 43,* 128–139.

Hovhannisyan, G., Vervaeke, J. (2021). Enactivist Big five theory. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, *21*(2), 341–375. https://doi.org/10.1007/s11097-021-09768-5.

Hume, D. (1963). *Traktat o naturze ludzkiej* (tłum. C. Znamierowski). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Jaeger, J., Riedl, A., Djedovic, A., Vervaeke, J., i Walsh, D. (2024). Naturalizing relevance realization: Why agency and cognition are fundamentally not computational. *Frontiers in Psychology*, *15*, 1362658. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1362658.

Krzanowski, R. (2020). Why can information not be defined as being purely epistemic? *Philosophical Problems in Science, 68,* 37–62. https://doi.org/10.59203/zfn.68.494.

Levin, M. (2024). Self-Improvising Memory: A perspective on memories as agential, dynamically reinterpreting cognitive glue. *Entropy*, *26*(6), 481. https://doi.org/10.3390/e26060481.

Marr, D. (2010). Vision. MIT Press. https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262514620.001.0001.

McCarthy, J., Hayes, P.J. (1981). *Some philosophical problems from the standpoint of artificial intelligence*. W B.L. Webber, N.J. Nilsson (red.), *Readings in Artificial Intelligence* (431–450). Morgan Kaufmann. https://doi.org/10.1016/b978-0-934613-03-3.50033-7.

Moreno, A., Mossio, M. (2015). *Biological autonomy: A philosophical and theoretical enquiry*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-017-9837-2.

Newell, A., Simon, H.A. (1972). *Human problem solving*. Prentice-Hall.

Parvizi-Wayne, D. (2025). What active inference still can't do: The (frame) problem that just won't go away. Philosophy and the Mind Sciences, *6*, 12118. https://doi.org/10.33735/phimisci.2025.12118.

Rosen, R. (2012). *Anticipatory systems: Philosophical, mathematical, and methodological foundations* (wyd. 2). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-1269-4.

Shanahan, M. (2016). *The frame problem*. W E.N. Zalta (red.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2016 Edition). Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/frame-problem/ [data dostępu 20/08/2026].

Simon, H.A. (1957). *Models of man: Social and rational. Mathematical essays on rational human behavior in a social setting*. Wiley.

Sperber, D., Wilson, D. (1995). *Relevance: Communication and cognition* (wyd. 2). Blackwell.

Vervaeke, J.A. (1997). *The naturalistic imperative in cognitive science* [Rozprawa doktorska, University of Toronto]. TSpace Repository. https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/10696 [data dostępu 20/08/2026].

Vervaeke, J., Ferraro, L. (2013a). *Relevance realization and the neurodynamics and neuroconnectivity of general intelligence*. W I. Harvey, A. Cavoukian, G. Tomko, D. Borrett, H. Kwan, i D. Hatzinakos (red.), *SmartData: Privacy Meets Evolutionary Robotics* (57–68). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-6409-9_6.

Vervaeke, J., Ferraro, L. (2013b). *Relevance, meaning and the cognitive science of wisdom*. W M. Ferrari, N.M. Weststrate (red.), *The Scientific Study of Personal Wisdom* (21–43). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-7987-7_2.

Vervaeke, J., Ferraro, L., i Herrera-Bennett, A. (2018). *Flow as spontaneous thought: Insight and implicit learning*. W K. Christoff, K.C.R. Fox (red.), *The Oxford Handbook of Spontaneous Thought: Mind-Wandering, Creativity, and Dreaming* (149–160). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190464745.013.8.

Vervaeke, J., Lillicrap, T.P., i Richards, B.A. (2012). Relevance realization and the emerging framework in cognitive science. *Journal of Logic and Computation*, *22*(1), 79–99. https://doi.org/10.1093/logcom/exp067.

JOHN VERVAEKE'S RELEVANCE REALIZATION THEORY

Abstract. This article carries out a critical reconstruction of John Vervaeke's theory of relevance realization (RR), developed as a response to the explanatory gap in classical computational models of cognition. It traces the evolution of the theory from the 1990s onward, showing how the frame problem and the aporia of the representation–relevance relation have shaped its development within the naturalistic imperative in cognitive science. This paper offers a detailed account of the regulatory mechanisms of RR—cognitive scope, tempering, and prioritization—which, through opponent processing, are intended to enable systems to dynamically balance economic trade-offs. It also examines the theory's interdisciplinary applications, ranging from predictive processing and general intelligence to personality theory and the concept of flow. In the critical section, a persistent tension is identified between Vervaeke's rejection of computational and representational approaches and his appeal to anticipatory capacities (carrying representational connotations) as constitutive of relevance realization. The remaining difficulties in formulating a version of RR consistent with its own assumptions indicate the need to revise these assumptions and to reconsider the nature of relevance itself.

Keywords: Vervaeke John; relevance realization; frame problem; representation–relevance problem; rationality; enactivism; predictive processing; teleology; computability; naturalism

MATEUSZ SABATOWSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
(Cardinal Stefan Wyszynski University in Warsaw)
https://orcid.org/0009-0002-6739-625X
ma.sabatowski@gmail.com

https://doi.org/10.21697/spch.2026.62.A.06

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

Zgłoszono: 29/08/2025. Zrecenzowano: 11/05/2026. Zaakceptowano do publikacji: 08/06/2026.

Studia Philosophiae Christianae
UKSW
62(2026)1

RIDWAN ISHOLA MOGAJI, ADEWALE OLUWASEUN MOTADEGBE,
PROGRESS ENIOLA EMMANUEL

A DEMARCATION BETWEEN SPIRITUALITY AND RELIGION: RECLAIMING INDIGENOUS WISDOM FOR ENVIRONMENTAL SUSTAINABILITY

Abstract. In recent times, there has been a global resurgence in the recognition of Indigenous Knowledge Systems (IKS) in addressing contemporary crises, particularly environmental challenges. IKS simply refers to locally founded systems of knowledge, values, and practices, which are developed through long-term interaction between communities and their environments. However, in a world where scientific innovation and development are on the rise, the acceptance of these systems may be threatened due to their spiritual foundations, which are often misunderstood as purely religious. This misinterpretation arises from the widespread belief that spirituality is inseparable from religion, thereby limiting the acceptance of Indigenous perspectives in global environmental interventions by institutions and individuals. In addressing the above concern, this paper engages with the assumptions surrounding the above postulation from a philosophical perspective. Being philosophical in nature, the paper is at the intersection of environmental ethics and philosophy of religions, and as such, its arguments follow suit. It adopts a qualitative method, particularly, the method of conceptual and critical analysis, and by so doing, it clarifies the distinction between spirituality and religions. From an African perspective, this paper challenges the assumption that religion and spirituality are inseparable for the purpose of environmental conservation. It argues that, while religion and spirituality have historically intersected they are conceptually and practically distinct. It concludes by contending that the spiritual dimensions of IKS are independent of religious affiliation. Thus, this paper seeks to strengthen the credibility, acceptance, and applicability of IKS in environmental policy and sustainable practice, and as such, it provides a path toward more inclusive and ethical approaches to environmental sustainability.

Keywords: environmental stewardship; Indigenous Knowledge System; religion; spirituality

1. Introduction. 2. Materials and methodology. 3. Conceptual clarifications. 3.1. The concept of religion. 3.2. The concept of spirituality. 4. Misconceptions of religiosity and spirituality. 5. Indigenous Knowledge Systems and its spiritual foundations for environmental stewardship. 6. Conclusion.

1. INTRODUCTION

The current global discourse on environmental sustainability has consistently begun to acknowledge the value of Indigenous Knowledge Systems (IKS), with the recognition that Indigenous peoples at present manage about 80% of the world's biodiversity, coupled with their traditional knowledge aligning with contemporary sustainable development goals (IIRR, 2022-2023). IKS refer to locally founded knowledge that is nurtured over a period of time, built through the lived experiences of the people. In other words, it encompasses the totality of the systems with which people depend on to navigate through life and its adversities. According to the United Nations Education Scientific and Cultural Organization (UNESCO): "Indigenous knowledge refers to the understanding and practices developed by indigenous communities over generations, rooted in their unique cultural experiences and relationships with the natural environment. This knowledge encompasses aspects of ecology, agriculture, and medicine, linking traditional wisdom with the natural sciences" (UNESCO, n.d.).

As mentioned, such knowledge systems have their foundations in centuries of lived experiences, holistic environmental ethics, and intergenerational wisdom, and they have been established to offer alternative perspectives for solving contemporary ecological challenges (Rawat, Mishra, 2021; IIRR, 2022, Mogaji, 2025). They include knowledge of sustainable human–environment relationships (see Njau, 2014; Lasisi, 2023), effective governance (See Mascarenhas, 2004; Mahlala *et al.*, 2023), and extend even to the field of education (See Mawere, 2015; Madusise, 2022)

Accordingly, IKS are founded on certain spiritual foundations, which guide human-environment relationships (Rawat, Mishra, 2021; IIRR, 2022, Mogaji, 2025). In line with the Indigenous knowledge of the Yoruba people, Mogaji (2025: 126) argues that "the Yoruba people see every existence including hills, mountains, rocks, thick

forests, and so on, as possessing spiritual elements." Similarly, the authors of the IIRR (2022) found out that the Indigenous knowledge of the Indigenous people made them recognize the spiritual nature of forests, which informs their relationship with it. Hence, it is arguable that it is this spirituality that forms the basis of traditional ecological knowledge, as found among the Yoruba of Nigeria, the Māori of New Zealand, or the Ojibwe of North America (see Mogaji, 2025; Nepal, 2024; 2019; Rawat and Mishra, 2021; McAllister *et al.* , 2023; Lasisi, 2023). However, its global applicability may be a critical misunderstanding, one that conflates the spiritual foundations of Indigenous knowledge with religion, and in some cases it is often missed (Nepal, 2024). This is mostly a result of confusing spirituality with organized religion, often bound by ritual, creed, and institutional hierarchy, thereby losing its epistemological independence and becoming suspect in scientific deliberations (see Mogaji, 2025).

In a world that is rapidly advancing in scientific innovation and technological rationalism, the reliance on IKS often breeds epistemological resistance from mainstream policy-making institutions (see Mogaji, 2025). The misrepresentation of spirituality as religious belief has meant that knowledge systems informed by Indigenous worldviews are sidelined in policy frameworks that give priority to materialist and mechanistic worldviews. However, as Nepal (2024) argues spirituality in Indigenous communities reflects a kind of consciousness grounded in ecological interconnectedness, which IIRR (2022) exposes as supporting sustainable behavior grounded in relational ethics. This integrative mode of environmental understanding is often void of Western scientific frameworks, but over time it has however helped and sustained Indigenous people's strive for sustainability and ecological justice (IIRR, 2022). Thus, in this context it is safe to say that Spirituality is not a doctrine but a dynamic, lived experience through which humans understand their place within a sacred ecological order. It is this spirituality that forms the basis of traditional ecological knowledge, as found among the Yoruba

of Nigeria, the Zulu people of South Africa, or the Māori of New Zealand, (see Mogaji, 2025; McAllister *et al.*, 2023; Lasisi, 2023). It is on this basis that this paper challenges the presumption that Indigenous spirituality must be synonymous with religious doctrine, arguing instead that the former embodies a deeper ontological and epistemic orientation that is often erroneously subsumed under the latter. By engaging critically with the research on religion and spirituality, and with an extensive focus on the lived experiences of the Africans, this paper contends that, while religion and spirituality may share historical or symbolic connections they are conceptually distinct, and that such distinction is critical for legitimizing IKS in climate and environmental justice debates.

2. MATERIALS AND METHODOLOGY

This paper is neither a sociological nor a psychological study. Rather, it is philosophical research, one that connects environmental ethics and philosophy of religion. It adopts the method of conceptual and critical analysis to rearticulate the boundaries between religion and spirituality. It contains four sections. The first section clarifies the concept of spirituality and that of religion. The second section looks into the misconception of spirituality as dependent on religion, thereby undermining the credibility of IKS due to spiritual misclassification. The third section examines Indigenous Knowledge Systems and Environmental Stewardship. It discusses the nature, scope, and values embedded in IKS, with a particular focus to their spiritual (not necessarily religious) foundations, and how they have contributed to environmental sustainability through their roadmaps that prioritize mutual respect.

3. CONCEPTUAL CLARIFICATIONS

3.1. THE CONCEPT OF RELIGION

Over the years, the concept of religion has been explained and conceptualized from different perspectives, considering various socio-cultural foundations, orientations, and influences. This means that the meaning of religion can be viewed from different perspectives. To begin with, the term *religion* originates from the Latin word *religio*, which itself comes from *ligo*, meaning "to tie" or "to bind"; a root also found in the English word "ligament" (Saucier, Skrzypinska, 2006). Hence, etymologically, we could argue that religion is a system or practice that binds individuals to a set of beliefs, duties, or a higher power. In contemporary times, many have considered religion to be that which necessarily encompasses the idea of God that finds expression in various definitions of the term 'religion'. According to Argyle and Beit-Hallahmi (1975, 1), religion is "a system of belief in a divine or superhuman power, and practices of worship or other rituals directed towards such a power." Joseph (1988) describes religion as the outward or external expression of faith. He suggested that religion has to do with how belief systems manifest in public rituals and communal identities. In a different vein, Pargament (2002) argues that religion has to do with the human quest for meaning, specifically in relation to what is considered sacred or transcendent, which highlights the existential and spiritual dimensions of a religious life. Furman and Chandy (1994) view religion as a structured collection of beliefs and ritual practices shared by a faith community, emphasizing its social and institutional characteristics.

According to Ogunbado (2012), the idea of religion is often regarded as a structured framework of beliefs, rituals, ceremonies, and acts of worship that recognize the existence of a supreme being, deity, or set of sacred principles. However, as argued by Akande (2013) history has shown us that there are countless religions without the idea

of a supreme god or being, including Buddhism, Confucianism, and Marxism among many others, all of which are based on moral principles, ethical positions, and an upright way of life. Cascio (1998) defines religion as the acceptance of a specific set of doctrines and moral principles, which guide ethical conduct and personal convictions. In the same vein, Gotterer (2001) in a more minimalist sense argues that religion is simply the act of "believing," which points to the core cognitive and affective trust in metaphysical or moral truths. From the above positions, we infer that there are two main ways to understand religion: on the one hand, there are those who believe religion as implying the existence of a God; on the other hand, there are those who believe there are Godless religions, implying that religion is not necessarily about a God. A position that captures both camps is that of Kwaghga and Alifa (2025), who define religion as a unifying social system grounded in beliefs or attitudes directed toward a person, object, supernatural entity, or worldview regarded as sacred or divine, and encompassing ethical principles, rituals, cultural values, institutions, and particular modes of thought. In other words, it is safe to argue that religion cannot be confined to a singular interpretation, as it is at once personal and communal, cognitive and emotional, doctrinal and experiential. Differences aside, the above definitions share the idea that religion concerns a moral framework that directs both personal and communal behavior through established rules and principles, all of which ultimately influence human interactions and inform our perspectives on life and the world. However, there are other definitions of the concept of religion.

According to Zinnbauer and Pargament (2021), traditional psychological research into the understanding of religion has approached it from both a substantive aspect, which defines religion by its essence (the sacred), and a functional aspect, which sees religion in terms of the roles it plays in a person's life. In some cases, the subjective aspect of religion has also been emphasized focusing on the individual's beliefs, motivation, emotions, behavior, etc. (Zinnbauer,

Pargament, 2021). The sociological understanding of religion sees it as a social control mechanism that reinforces social order (Settler, 2022). Here, religion is considered a social institution that influences beliefs, behaviors, and societal structures in order to mold people and society. In turn society influences religion, thereby leading to its evolution (Rivis-Tipei, 2023). The phenomenological understanding of religion attempts to interpret religious phenomena by looking at various religious experiences and how worshippers understand these experiences they encounter (DeRoo, 2020). It seeks the significance of religious occurrences. On this understanding, religion is seen as the interpretation of how the sacred manifests itself to people, how people comprehend and care for what is revealed to them, and what is ultimately a complete mystery (Smith, Schapiro, 2021).

The religious understanding views religion as the realization that everything in the universe is the expression of a force greater than human comprehension (Koenig *et al.*, 2020). In this regard, religion is often defined as beliefs, rituals, and practices pertaining to the transcendent or sacred deity. It entails the prescription of rules or ways in which worshippers are to behave in this life, the description of what life after death is, as well as beliefs about spirits, angels, and demons.

The naturalistic understanding of religion tries to mediate between supernaturalism and scientific reductionism. It tries to find a middle ground between the position that holds there is "a transcendent Creator beyond the physical domain," and the antagonistic position that "denies the possibility of grounding meaning in or beyond the universe" (Leidenhag, 2024). According to this view, the characteristics traditionally attributed to God, such as being the creator of order in the universe and the master designer, can be legitimately ascribed to the workings of nature (Spiegel, 2020). This account sees nature in its totality as having religious significance and deserving the reverence that traditional religions give to "the sacred deity" (Leidenhag, 2024).

However, essential to religion are three key aspects. The first is the cosmological explanation of how the world was ordered and its underlying structure, which can be mythical, philosophical, or theological (Leite *et al.*, 2023). This framework enables people to conceive how things came to be and why they exist. The second key aspect concerns rituals. Rituals are symbolic and repetitive behaviors prescribed by religion, which are believed to affect the intrinsic and extrinsic world of people, and are considered to be of deep religious significance (Rohman *et al.*, 2024). Rituals are said to put humans in their rightful place, as it is believed that by performing them humans can connect with the sacred being. The third key aspect is that religion provides ideas and methods for fundamental change that are meant to guide people toward spiritual perfection. This is what is usually interpreted as salvation and a proper relationship with the divine. Thus, it is arguable that a religion is typically organized and practiced within a community, though it can also be practiced individually. A key component of religion is that it rests on long-standing customs, which result from a community of individuals who share the same beliefs and engage in similar practices regarding the sacred (Horwitz, 2021). Research into religion often explores feelings, actions, ideas, and connections that are either directly tied to a transcendent or immanent force or are sacred in themselves (Zinnbauer, Pargament, 2021).

From the above, it is arguable that religion can take on both positive and negative forms. This can be seen in religions where people degrade themselves in reference to a higher force, and in religions where the divine (God) symbolizes self-realization. In the negative expression of religion, the transcendent is seen as possessing those good characteristics that individuals do not possess because they are "imperfect." By contrast, in the positive expression of religion, the attributes of the transcendent symbolize human potential and act as support (Leidenhag, 2024).

3.2. THE CONCEPT OF SPIRITUALITY

The word *spirituality* is traceable to the Latin term *spiritus*, which itself comes from *spirare*, meaning "to breathe" (Wulff, 1997). This etymology suggests that spirituality is intimately connected to the very essence of life and being. Shafranske and Gorsuch (1984, 231, cited in: Saucier, Skrzypinska, 2006, 1259) define spirituality broadly as "a transcendent dimension within human experience . . . discovered in moments in which the individual questions the meaning of personal existence and attempts to place the self within a broader ontological context." This definition positions spirituality as a reflective process through which individuals seek understanding beyond the material world, which could be through critical or skeptical inquiry. In a different vein, Vaughan (1991, 105, cited in: Saucier, Skrzypinska, 2006, 1259) provided a more narrowed and focused perspective by describing spirituality as "a subjective experience of the sacred," placing more emphasis on the personal, inner dimension of connecting with what is perceived as holy, meaningful, or ultimate.

Exposed in the work of Hodge and McGrew (2005), the concept of spirituality has been expressed in diverse ways across scholarly literature. Derezotes (1995, 1) characterizes spirituality as "a complex, intrapsychic dimension of human development," suggesting a deep psychological and developmental significance within the individual. From another perspective, Bullis (1996, 2) views spirituality as "the relationship of the human person to something or someone who transcends themselves." Here, Bullis points to a transcendent and relational dimension of spirituality. Following the above perspective, Netting *et al.* (1990) describe it as involving "a kind of relationship to a force which is greater than oneself." Barker (1995, 363) argues from an ecological perspective that spirituality is the "devotion to the immaterial part of humanity and nature," which tries to establish a reverence that bridges human consciousness and the natural world. From an existential perspective, Sheridan and Amato-von

Hemert (1999, 129) understand spirituality as "the human search for purpose and meaning of life experiences." In the same vein, Carroll (1997, 27) conceptualize spirituality as "the essence of the individual," and in a later work as "one's basic nature" (Carroll, 1998, 2). Akande and Ofuasia (2020) and Ibiyemi (2023) also considered spirituality through the Yoruba purview as the essence of being, or rather the underlying factor that defines being, which Ofuasia and Obi (2024) and Akande and Motadegbe (2022) argue is inherent in every human. Hence, by looking inwardly the above sets of varying perspectives collectively illustrate spirituality as an integral part of human life, framing it as an experiential and existential journey that transcends religious boundaries, involving both personal enlightenment and connection to a greater reality.

Historically, the concept of spirituality has often been said to be that part of humans larger than religious belief. It has been averred to be that through which humans connect to something larger than themselves, which can be others, nature, or divine entity/entities. It has also been conceived as that which concerns the connection with another existence (Saucier, Skrzypinska, 2006), as arguably a medium through which humans as existential entities find meaning and life purpose. According to Engelbrecht-Aldworth and Wort (2021), to be spiritual is to be a man who quests for meaning and purpose in life as an authentic existential being with knowledge of the bigger picture (a reality outside him). Spirituality determines the values we hold dear, our worldviews, and the choices we make in our lifetime (Fetzer Institute, 2020). Spirituality makes man self-aware as it enables him to engage in the investigation of his inner world, and to recognize the interdependence of all living and nonliving things in the environment (Nidhi, Gayathri, 2024). In the words of Nandram (2010, cited in: Engelbrecht-Aldworth, Wort, 2021), spirituality is a "… social DNA, the link between the higher self and the social environment," a fundamental characteristic of being human. This explains why Engelbrecht-Aldworth and Wort (2021) further argue

that the qualities of the "human spirit", such as compassion, love, harmony, and a sense of obligation, that enhance one's own and other people's happiness are what it means to be spiritual.

As it is clear from the above, the term 'connective' cannot be separated from the term 'spirituality' because to be spiritual is to be connected. In other words, spirituality helps build a sense of community and as a result enhances general well-being and life satisfaction. It could also be considered a universal aspect of us that transcends our personal experiences; a way of existing that we are able to attain through becoming aware of the spiritual (transcendent) dimension embodied in interconnectedness; a higher meaning and purpose in life; a belief in the intrinsic value of nature and others (Aldworth, Wort, 2021; Luetz, Nunn, 2023). Hence, hope, connectivity, and meaning are integral aspects of spirituality, and these are essential for man's well-being.

Without much ado, we can now categorically affirm that spirituality is about transcendent experiences such as feeling or becoming aware of one's connection to everything that exists. It has to do with the idea of being whole with the universe, connected with it, and engaging with it through a persistent exercise of inquiry.

4. MISCONCEPTIONS OF RELIGIOSITY AND SPIRITUALITY

It is a prevalent misconception in current debates that being religious equates to being spiritual, or, to put it another way, that participating in religious activities is the only way to access the spiritual aspect of human existence. According to Rohman *et al.* (2024) this has led to the misconception that, if one does not identify with or belongs to a religion, the spiritual insights embedded in knowledge systems available to those who do are inaccessible. This has further led to the majority rejecting IKS. This situation is especially aggravated by those misconceptions favoring secular scientific paradigms, which often hold that IKS cannot be taken seriously or used as a framework

for action because they are founded on traditional religious views that cannot be empirically verified (Leite *et al.*, 2023). We argue that, when spirituality becomes confusingly mixed up with religiosity (as Olatade (2023), among others, pointed out), the acceptance of IKS is often hindered because they are considered religious due to their spiritual elements. It is thus necessary to show how spirituality differs from religiosity.

According to Zinnbauer and Pargament (2021), the existential aims people strive to achieve, which include finding purpose, wholeness, inner potential, and connections with others, were once considered religious aims but are actually spiritual. An illustration of this would be that religion has been found to be associated with formal belief, institutions, and collective practices, whereas spirituality is a search for universal truth and a belief system that links us as individuals to the outside world and helps us find meaning and purpose (Newberg, Newberg, 2021). As a result, the claim of DeRoo (2018) that religiosity is the basic aspect of all experience, including spiritual experience, is therefore questionable. Specifically, his idea that any living manifestation of spirituality (i.e., any spirit) is inherently religious can be refuted: religion primarily serves a supportive role in helping individuals fulfill existential needs, such as connecting with the world and finding meaning and purpose; spirituality, on the other hand, addresses these functions more directly (Zinnbauer, Pargament, 2021). Following Gschwandtner (2021), it could be argued that the contrast between spirituality and religion lies in the obvious fact that, while spirituality is considered "personal", "transcendent", and has to do with "interconnectedness", religion is characterized as "institutional", "organized", and "social". Zinnbauer and Pargament (2021) further argue that spirituality involves viewing the human condition through a broader or transcendent lens, and it includes caring about the meaning and purpose of life, as well as things that cannot be seen, such as an individual's connection to a larger force. In contrast, being religious refers to a commitment to beliefs and

practices of specific traditions. Aish *et al.* (2020) further explain that spirituality is a personal life principle that transcends words and leads to a connection with a supreme entity. Religiousness, on the other hand, is a system of organized beliefs and worship that a person practices. In other words, while spirituality is a personal affirmation of the transcendent and is therefore subjective, religion is institutional as it involves the means and methods of seeking the sacred that receive validation and support from an identifiable group of people (Leidenhag, 2024).

According to Reniko (2022), over time traditional ecological knowledge has been neglected by African people, largely due to their adoption of Western science and other Western practices. Reniko argues that most of the IKS, which historically guided environmental consciousness, have been abandoned primarily because of formal education and religion. In particular, religion plays a significant role in this neglect as it reflects the misconception that IKS are inherently religious. This misconception stems from the deep spirituality that underlies IKS, manifested in practices such as taboos, rituals, and sacred observances. Reniko emphasizes that the adoption of Western religious practices often appears incompatible with Indigenous worldviews. As a result IKS, which have been developed over generations through interaction with the environment are wrongly dismissed as mere religious beliefs, rather than recognized for their spiritual and ecological significance. For example, the practice of taboos, which has long guided environmental relations through ritual prohibitions against certain activities or contact with specific places or objects, has been widely abandoned due to the belief that such practices are religious or superstitious (Mapira, Mazambara, 2013).

In a related study, Mji (2019) explores the epistemological and ontological tensions in Indigenous healing processes, particularly focusing on the role of women as healers. Her study revealed that the Indigenous healing practices of the Madwaleni people were rejected by colonial-era ministers of religion, who dismissed them

on the grounds that the practices were rooted in paganism. As a result, these healing approaches, carefully developed over many years through experiential knowledge and deep environmental awareness, were delegitimized and erased, not because they were ineffective, but because of the misguided belief that they were religious rather than spiritual. Similarly, Nepal (2024) contends that over the years IKS have been consistently marginalized by institutionalized systems of knowledge generation and transmission, which inherently favor Western scientific paradigms. According to her, such paradigms are built on biases that ignore or undermine the value of spiritual wisdom embedded in IKS. Rather than embracing the genuine connection between Indigenous communities and the natural world, mainstream institutions have opted for denial, leading to the widespread rejection of Indigenous spiritual epistemologies. It is on this note that Fernández-Llamazares *et al.* (2021), among other renowned scientists, argue and warn that the threat to IKS, or as they put it local knowledge systems, endangers our future stewardship and risks the collapse of our planet. They first call attention to the kind of relationship we often have with IKS, built on neglect and denial. For them, the foundations upon which such knowledge systems are built strengthen society through a set of practices, which however often face disconnection, suppression, and are based on a misinterpretation as we have pointed out earlier. As Abimbola (1977) argues, *Ifá*, which is often considered religious, is in fact an encyclopedic corpus of the Yoruba civilization. It serves as a repository of the people's culture, history, medicine, law, and even philosophy, all of which point to a system of knowledge that goes beyond mere religious practice. In other words, Ifá can be argued to encompass, among others, elements of religion, science, and ethics; however, it is not, in itself, a religion.

5. INDIGENOUS KNOWLEDGE SYSTEMS AND ITS SPIRITUAL FOUNDATIONS FOR ENVIRONMENTAL STEWARDSHIP

The idea of IKS spans across various cultures and traditions and is grounded in a unique system of underlying principles. As a result, there are multiple IKS, such as the Indian knowledge system (Khan, Sharma, 2024), the Canadian knowledge system (McGregor, 2021), and the African knowledge system (Ayeni, Aborisade, 2022), among many others. In general, IKS refer to local or traditional knowledge, which constitute a repository of wisdom often embedded within the cultural fabric of the respective communities. It could also refer to a holistic body of practices, beliefs, and experiences passed down through generations. In other words, it can be understood as the deep insight and adaptive understanding exhibited by Indigenous communities. According to Warren (1991), it encompasses the knowledge employed by local inhabitants over time to adapt and thrive within their unique environments. Further elaborating on this, Ellen and Harris (2000) argue that IKS are distinctive to each culture, housing practices and methods that have been refined through experimentation and adjustment in response to changing circumstances.

Over the years, these systems have significantly influenced how people make decisions about their survival and relate to various phenomena in their environments. According to the International Union for Conservation of Nature (IUCN, 1997), IKS encompass rich, interconnected domains, including ecological, social, economic, and spiritual dimensions, all of which are suitable for transformational development, built on cultural traditions and belief systems. In essence, such systems reflect an understanding of the relationships that exist between humans, nature, and the cosmos at large. This relational worldview embedded in IKS challenges the dominant anthropocentric models that often isolate humans from their ecological context. Using Africa as a case study, Chikaire *et al.* (2012) acknowledge that their knowledge system can significantly contribute to addressing

contemporary challenges and building a more inclusive and equitable future in Africa. Using the Indian case, Mandavkar (2023) argues that the Indian knowledge system holds significant potential for addressing contemporary societal challenges across various domains, including holistic health, psychology, neuroscience, environmental conservation, and sustainable development. In other words, an Indigenous knowledge system is arguably a set of knowledge that has been developed over the course of history to help solve practical issues, aid survival, and ensure progress and development, rather than some knowledge set outrightly pertaining to religion. The custodians of such knowledge system are no other than the Indigenous people, and their knowledge of the environment, concerning mainly environmental stewardship is quite different from the currently dominating cultural paradigms, having to do with. Now, what do we mean by environmental stewardship?

According to McLeod *et al.* (2024, 1), "Environmental stewardship is a term describing both the philosophy and the actions required to protect, restore, and sustainably use natural resources for the future benefit of the environment and society." This definition shows the dual nature of stewardship as both a mindset and a practice. It denotes intentional care, responsibility, and long-term vision in the management of ecological systems. In other words, it is arguable that environmental stewardship is not simply about conservation, but it encompasses the idea of ensuring a respectful and ethical relationship between humans and the natural world, recognizing their interdependence and prioritizing sustainability over exploitation. However, how have Indigenous people approached it?

There is not a unique definition of Indigenous people, as over time numerous interpretations have been ascribed to the concept. In a literal sense, the term "Indigenous people" refers to culturally distinct ethnic groups who possess unique identities, often separate from that of the national society (particularly within contemporary contexts). However, according to Melchias (2001), Indigenous

peoples are considered those who rely on local resources and often lack political dominance within their respective regions. The World Bank (1991) defines Indigenous people as social groups with distinct socio-cultural identities who have historically been vulnerable to disadvantages within the development process. This is primarily because they are often secluded from the general population due to their deep-rooted connection with the fabric of the environment. Especially when it comes to environmental issues, Indigenous people are perceived as being closer to nature than to the broader society. Here, „environment" refers to the natural ecosystem, which is often interpreted through a spiritual lens. The African concept of the Ubuntu, for instance, has often informed the people that the environment is part of the community, and should be treated as one (See Samuel, Omosulu, 2024). Similarly, in the Indian knowledge system the verse "Vasudhaiva Kutumbakam" promotes familyhood and considers every creature as a member of one big family, to be treated with care (Gautam, Gautam, 2017; Kar, 2023). In the same vein, Raven *et al.* (2012) argue that, showing that the relationships between organisms, humans, and the environment is the underlying factor that ensures ecological balance. These principles have a spiritual foundation, considering our submission in an earlier section that spirituality is about transcendent experiences such as feeling or becoming aware of one's connection to everything that exists. Spirituality has to do with the idea of being whole with the universe, connected with it, and engaging with it through a persistent exercise of inquiry.

According to Ashton (2010, cited in: Rawat, Mishra, 2021), ancient civilizations, many of which were grounded in IKS, revered the Earth and recognized their interconnectedness with the natural world through their spiritual consciousness. This worldview promotes the maintenance of a sacred reverence for the Earth's cyclical rhythms, which is spiritual in nature since spirituality is seen as the social DNA that connects the individual with the environment (Engelbrecht-Aldworth, Wort, 2021). These set of world views are

managed and implemented by means of taboos and customs (Pásková, 2018; Jones *et al.*, 2008), all of which have contributed to the respect and care Indigenous communities extend toward water bodies, mountains, and animals. Such acts are regarded as sacred entities (Ashton, 2010, cited in: Rawat, Mishra, 2021). Merchant (1992) further supports this by noting that IKS often view nature as alive and imbued with intelligence. As a result, actions such as cutting a tree are carried out with reverence and respect. In other words, their understanding of the environment, which is determined by their relationship with the environment, has consistently informed and guided their practices of environmental stewardship, which we consider spiritual. According to Nepal (2024) spirituality is the core of Indigenous knowledge, which in turn serves as a guide to ecological practices. Rather than viewing nature as a separate or subordinate entity to be controlled or exploited, their spiritual understanding of the environment as having more than the physical dimension we perceive enables Indigenous epistemologies to portray a sense of kinship, reciprocity, and respect between human and non-human life (see Ojomo, 2011; Ogungbemi, 1997). This ethical orientation has implications for contemporary environmental stewardship, especially in the face of escalating ecological crises driven by extractivist development models.

However, it is quite important to note that the distinction between spirituality and religion advanced in this paper does not imply that spirituality must always exist independently of religion. This is because within several religious traditions, particularly Catholic theology and Christian mystical thought, spirituality is understood as an integral dimension of religious life rather than a phenomenon external to it (See McGinn, 1991; Sheldrake, 2012). For example, if we consider the spiritual traditions associated with figures such as John of the Cross, Teresa of Ávila, and the Desert Fathers and Mothers, which illustrate forms of spirituality that are embedded within religious practice and theological reflection, we realize the intricate connection between spirituality and religion (See Merton, 2004;

Tyler, 2011). In this context, Olatade (2023) argues that spirituality is the foundation which religion operates on, simultaneously affirming that spirituality is much broader than religion and its independence from religion. In essence, the position advanced in this paper should not be interpreted as a universal definition of spirituality; rather, it is a philosophical framework adopted for the purpose of clarifying the spiritual foundations of Indigenous Knowledge Systems. The claim this paper pursues is that spirituality is not necessarily dependent upon institutional religion. Therefore, IKS should not be dismissed just because they encompass a spiritual dimension.

6. CONCLUSION

Beginning with the conceptualization of religion as a system that is often institutionalized and centered on worship, we have shown how religion differs from spirituality, especially from an African perspective, and portrayed spirituality as encompassing a sense of connection, purpose, and the search for meaning in one's life, often involving a relationship with the world or a higher, transcendent entity. Next, we have demonstrated how, despite sharing some similarities, the two concepts are frequently misconceptualized as identical. Lastly, we have shown that IKS are not founded on religiosity, but rather on spirituality. No doubt, religion and spirituality may both share a core sense of awe, which is what Olatade (2023) argues when he claims that spirituality is "… the underlying canon of religion." However, there is a distinction between the two concepts. For example, we have shown that the definitions of religion frequently mention membership to a place of worship or allegiance, ritual performance, organizational practices or activities, adherence to institutionally-based belief systems, or dedication to organizational values. On the other hand, the definitions of spirituality frequently refer to finding purpose, searching for meaning, and experiences or feelings of interconnectedness with the world and living things. Thus,

to claim or assume that religiosity is synonymous with spirituality is to err and bias, for even if there is some overlap they are two distinct experiences. Following on from the thrust of this paper, the authors advance the stance of an African environmental ethics, calling for a global acceptance of Indigenous knowledge for the purpose of environmental conservation, even with its spiritual dimension. As for the latter, the spirituality embedded in IKS has nothing to do with religion; rather, it is a representation of how people have understood nature over a long period of time.

STATEMENTS

Author Contributions: Conceptualization, R.I.; Methodology, R.I.; Investigation, R.I., A.O. and P.E.; Validation, R.I.; Writing – Original Draft, R.I., A.O. and P.E.; Writing – Review and Editing, R.I. and A.O.; Supervision, R.I. All authors have read and agreed to the published version of the manuscript.

Funding: This research received no external funding.

Institutional Review Board Statement: Not applicable.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors would like to thank the editorial team of *Studia Philosophiae Christianae*, published by the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw (UKSW), for their exceptional guidance, meticulous editorial support, and consistently professional communication throughout the publication process.

AI Tools Declaration: During the preparation of this manuscript, the authors used OpenAI's ChatGPT for reference formatting. The authors reviewed the output, and the references were subsequently checked and corrected during the editorial process. The authors take full responsibility for the content of this publication.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflicts of interest.

BIBLIOGRAPHY

Abimbola, W. (1977). *Ifá: An exposition of the Ifá literary corpus*. Oxford University Press.

Aish, D., Setini, M., Dharmmesta, B.S., and Purwanto, B.M. (2020). Religiosity and spirituality: Conceptualization, measurement and its effect on frugality. *Management Science Letters*, *10*, 4023-4032.

Akande, M.A. (2013). A re-interpretation of African philosophical idea of man and the universe: The Yoruba example. *Open Journal of Philosophy, 3*(1A), 140–145.

Akande, M.A., Motadegbe, A.O. (2022). The interaction among destinies as the determinant of success and failure in life: A further reflection on Yoruba traditional thought. *Aquino: Journal of Philosophy, 2*(1), 148-157.

Akande, M.A., Ofuasia, E. (2020). A Lombrosonian interpretation of Yorùbá concept of destiny. *Opanbata (Jona Imo Afirika): LASU Journal of African Studies, 8*, 12–19.

Argyle, M., Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. Routledge.

Ayeni, A.O., Aborisade, A.G. (2022). African Indigenous Knowledge Systems and the World. In: Oloruntoba, S.O., Falola, T. (eds.), *The Palgrave Handbook of Africa and the Changing Global Order* (155-173). Palgrave Macmillan Cham.

Barker, R.L. (1995). *The social work dictionary* (3rd ed.). NASW Press.

Benson, B.E. (2020). Is there such thing as "Religion"? In search of the roots of spirituality. *Open Theology, 6*, 693–705.

Bullis, R.K. (1996). *Spirituality in social work practice*. Taylor & Francis.

Carroll, M.M. (1997). Spirituality and clinical social work: Implications of past and current perspectives. *Arete, 22*(1), 25–34.

Carroll, M.M. (1998). Social work's conceptualization of spirituality. *Social Thought, 18*(2), 1-13.

Cascio, T. (1998). Incorporating spirituality into social work practice: a review of what to do. *Families in Society: The Journal of Contemporary Social Services, 79*(5), 523-531.

Chikaire, J., Osuagwu, C.O., Ihenacho, R.A., Oguegbuchulam, M.N., Ejiogu-Okereke, N., and Obi, K.U. (2012). Indigenous knowledge system: The need for reform and the way forward. *Global Advanced Research Journal of Agricultural Science, 1*(8), 201–209.

Darraz, M.A. (2025). The universe as a great human being: Eco-cosmology in Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ. *Journal of Islamic Ethics*, *9*(1/2), 1–24.

Derezotes, D.S. (1995). Spirituality and religiosity: Neglected factors in social work practice. *Arete, 20*(1), 1–15.

DeRoo, N. (2018). What counts as a 'religious experience'? Phenomenology, spirituality, and the question of religion. *Open Theology, 4*(1), 292-307.

DeRoo, N. (2020). Phenomenological spirituality and its relationship to religion. *Forum Philosophicum, 25*(1), 53–70.

Ellen, R., Harris, H. (2000). *Introduction*. In R. Ellen, P. Parkes, and A. Bicker (eds.), *Indigenous Environmental Knowledge and Its Transformations: Critical Anthropological Perspectives* (1–33). Harwood Academic Publishers.

Engelbrecht-Aldworth, E., Wort, A.R. (2021). The evolution of defining spirituality over the last century. *Vir die Musiekleier/To the Music Director, 41*(1), 102–140.

Fernández-Llamazares, Á., *et al.* (2021). Scientists' warning to humanity on threats to indigenous and local knowledge systems. *Journal of Ethnobiology*, *41*(2), 144-169.

Fetzer Institute. (2020). *What does spirituality mean to us? Study of spirituality in the United States*. Available at: https://spiritualitystudy.fetzer.org/sites/default/files/2020-09/What-Does-Spirituality-Mean-To-Us_%20A-Study-of-Spirituality-in-the-United-States.pdf [accessed 07/01/2026].

Furman, L.D., Chandy, J.M. (1994). Religion and spirituality: A long-neglected cultural component of rural social work practice. *Human Services in the Rural Environment, 17*(3/4), 21–26.

Gautam, N., Gautam, V.K. (2017). Vasudhaiva Kutumbakam: An effective way of biodiversity conservation. *International Journal of Bioresource Science, 4*(2), 135–138.

Gotterer, R. (2001). Believing. *Social Work & Christianity, 32*(1), 188.

Gschwandtner, C.M. (2021). Faith, religion, and spirituality: A phenomenological and hermeneutic contribution to parsing the distinctions. *Religions, 12*(7), 476.

Hodge, D.R., McGrew, C C. (2005). Clarifying the distinctions and connections between spirituality and religion. *Social Work & Christianity, 32*(1), 1–21.

Horwitz, I.M. (2021). Religion and academic achievement: A research review spanning secondary school and higher education. *Review of Religious Research, 63*(1), 107-154.

Ibiyemi, S.O. (2023). Determinism in traditional Yoruba concepts of Ori: A soft-determinist perspective. *Intellectus: The African Journal of Philosophy, 1*(2), 124–130.

International Institute of Rural Reconstruction. (2022). *Indigenous peoples, indigenous knowledge and sustainable development*. Available at: https://iirr.org/indigenous-peoples-indigenous-knowledge-and-sustainable-development/ [accessed 07/01/2026].

International Union for Conservation of Nature (1997). *Indigenous peoples and sustainability: Cases and actions*. IUCN. Available at: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/1997-095-En.pdf [accessed 07/01/2026].

Jones, J.P.G., Andriamarovololona, M.M., and Hockley, N. (2008). The importance of taboos and social norms to conservation in Madagascar. *Conservation Biology, 22*(4), 976–986.

Joseph, M.V. (1988). Religion and social work practice. *Families in Society: The Journal of Contemporary Social Services, 69*(7), 443–452.

Kar, A.K. (2023). The concept of Vasudhaiva Kutumbakam (The world is a family): Insights from the *Mahopanisad*. *National Journal of Hindi & Sanskrit Research*, *1*(49), 42-45.

Khan, S., Sharma, M. (2024). An overview on Indian Knowledge System. *Integrated Journal for Research in Arts and Humanities, 4*(4), 42–46.

Koenig, H.G., Al-Zaben, F., and VanderWeele, T.J. (2020). *Religion and psychiatry: Recent developments in research*. Cambridge University Press.

Kwaghga, A.J., Alifa, S. (2025). The impact of colonialism on African traditional religion. *International Research Journal of Law, Humanities and Social Sciences, 1*(1), 22-34.

Lasisi, W.O. (2023). Mitigating environmental degradation in Nigeria: Yoruba oral literature as an inclusion in musical lyrics. *Akungba Journal of Applied Philosophy, 2*(1), 92–105.

Leidenhag, M. (2024). *Christianity and religious naturalism*. In B.N. Wolfe, *et al.* (eds.), *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. https://www.saet.ac.uk/Christianity/ReligiousNaturalism [accessed 21/08/2026].

Leite, A., Nobre, B., and Dias, P. (2023). Religious identity, religious practice, and religious beliefs across countries and world regions. *Archive for the Psychology of Religion*, *45*(2), 107-132.

Luetz, J.M., Nunn, P.D. (2023). *Spirituality and sustainable development: An entangled and neglected relationship*. Springer.

Madusise, S. (2022). *Towards the implementation of African Indigenous mathematical practices into the mathematics curriculum in Southern Africa*. In T.M. Muyambo, A.M. Hlatywayo, P.M. Sithole, and M. Mawere (eds.), *Re-imagining indigenous knowledge and practices in 21st century Africa: Debunking myths & misconceptions for conviviality and sustainability* (69-96). Langaa RPCIG.

Mahlala, S., Ndevu, Z., Maramura, T.C., and Enaifoghe, A. (2023). Disentangling the contradictions and misconceptions of African indigenous knowledge system in public administration practices. *International Journal of Social Science Research and Review, 6*(10), 390–403.

Mandavkar, P. (2023). *Indian Knowledge System (IKS)*. Available at SSRN: https://ssrn.com/abstract=4589986 or http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4589986 [accessed 07/01/2026].

Mapira, J., Mazambara, P. (2013). Indigenous knowledge systems and their implications for sustainable development in Zimbabwe. *Journal of Sustainable Development in Africa*, *15(5)*, 90-106.

Mascarenhas, A. (2004). Knowledge, indigenous knowledge, peace and development. *Indilinga African Journal of Indigenous Knowledge Systems, 3*(1), 1–15.

Mawere, M. (2015). Indigenous knowledge and public education in Sub-Saharan Africa. *Africa Spectrum, 50*(2), 57–71.

McAllister, T., Hikuroa, D., and Macinnis-Ng, C. (2023). Connecting science to indigenous knowledge. *New Zealand Journal of Ecology*, *47*(1), 1-13.

McGinn, B. 1991. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Crossroad.

McGregor, D. (2021). Indigenous knowledge systems in environmental governance in Canada. *Kula, 5*(1), 1–10.

McLeod, L.J., Kitson, J.C., Dorner, Z., Tassell-Matamua, N.A., Stahlmann-Brown, P., Milfont, T.L., *et al.* (2024). Environmental stewardship: A systematic scoping review. *PLoS ONE, 19*(5), 1–23.

Melchias, G. (2001). *Biodiversity and conservation*. Science Publishers.

Merchant, C. (1992). *Radical ecology: The search for a livable world*. Routledge.

Merton, T. (2004). *The Wisdom of the Desert: Sayings from the Desert Fathers of the Fourth Century*. Shambhala Publications.

Mji, G. (2019). Women as healers and indigenous knowledge systems and its holders: An intertwined epistemological and ontological struggle for recognition. In G. Mji (ed.), *The walk without limbs: Searching for indigenous health knowledge in a rural context in South Africa* (73–108). Aosis Scholarly Books.

Mogaji, R.I. (2025). Assessing the Yoruba conservation approach in addressing contemporary environmental crises. *Crowther Journal of Arts and Humanities, 2*(4), 119–130.

Nepal, T.K. (2024). The place of spirituality in traditional & scientific ecological knowledge. *Asian Journal of Language, Literature and Culture Studies, 7*(1), 183–187.

Netting, F.E., Thibault, J.M., and Ellor, J.W. (1990). Integrating content on organized religion into macropractice courses. *Journal of Social Work Education, 26*(1), 15–24.

Newberg, A.B., Newberg, S.K. (2021). The neuropsychology of religious and spiritual experience. In R.F. Paloutzian, C.L. Park (eds.), *The psychology of religion and spirituality: How big the tent?* (201–202). APA Press.

Nidhi, A., Gayathri, R. (2024). Sustainability from the lenses of spirituality: A new perspective. *Educational Administration: Theory and Practice*, *30(5)*, 8166–8169.

Njau, M.N. (2014). Colonialism and marginalization of African indigenous knowledge on land and soil conservation in Kenya: A case of the Kikuyu community. *Asian Journal of Humanities and Social Studies, 2*(4), 596–602.

Ofuasia, E., Obi, O.A. (2024). On the distortion of being in African ontology. In A. Agada, E. Ofuasia, B. Yammeluan Ikuli (eds.), *Contemporary African Metaphysical Thought* (31–45). Springer Nature Switzerland.

Ogunbado, A.F. (2012). Impacts of colonialism on religions: An experience of South-Western Nigeria. *IOSR Journal of Humanities and Social Science, 5*(6), 51–57.

Ogungbemi, S. (1997). An African perspective on the environmental crisis. In L.J. Pojman (ed.), *Environmental ethics: Readings in theory and application* (330-337). Wadsworth Publishing Company.

Ojomo, P.A. (2011). Environmental ethics: An African understanding. *African Journal of Environmental Science and Technology, 5*(8), 572–578.

Olatade, D.P. (2023). Religiosity, spirituality and the miraculous utopian in Africa: Further reflections on David Hume's proposal on miracle. *LASU Journal of Humanities (LASUJOH), 16*(1), 166-176.

Pargament, K.I. (2002). The bitter and the sweet: An evaluation of the costs and benefits of religiousness. *Psychological Inquiry, 13*(3), 168–181.

Pásková, M. (2018). Can indigenous knowledge contribute to the sustainability management of the aspiring Rio Coco Geopark, Nicaragua? *Geosciences, 8*(8), 277.

Raven, P.H., Berg, L.R., and Hassenzahl, D.M. (2012). *Environment*. John Wiley & Sons.

Rawat, G., Mishra, S. (2021). Spirituality and environment: Significance of indigenous knowledge systems in Africa and challenges. *Literary Endeavour, 12*(1), 56–63.

Reniko, G. (2022). Integration of traditional ecological knowledge and western science in natural resources management in the Okavango Delta, Botswana. *Journal of African Studies and Development*, *14*(4), 141-153.

Rivis-Tipei, I. (2023). The role of religion in contemporary society—Mapping a research itinerary. *RAIS Journal for Social Sciences, 7*(2), 113-119.

Roberto, A., Sellon, A., Cherry, S.T., Hunter-Jones, J., and Winslow, H. (2020). Impact of spirituality on resilience and coping during the COVID-19 crisis: A mixed-method approach investigating the impact on women. *Health Care Women Int.*, *41*(11-12), 1313-1334.

Rohman, O.A., Mahir, Soleh, M.Y., Ziyad, M.T.I., and Sholihuddin. (2024). Sociology and religion: Interaction, conflict and social change in society from Hadith perspective. *Jurnal Ilmu Sosial dan Pendidikan (JISIP)*, *8*(1), 68-79.

Samuel, O.S., Omosulu, R. (2024). Ubuntu thinking on biodiversity loss: The inadequacies of egalitarian and communitarian solutions. *Journal of Applied Philosophy*, *41*(1), 145-169.

Saucier, G., Skrzypińska, K. (2006). Spiritual but not religious? Evidence for two independent dispositions. *Journal of Personality, 74*(5), 1257–1292.

Settler, F. (2022). Sociology of religion. *International handbook of practical theology*, 761-774.

Sheldrake, P. (2012). *Spirituality: A very short introduction*. Oxford University Press.

Sheridan, M.J., Hemert, K.A.V. (1999). The role of religion and spirituality in social work education and practice: A survey of student views and experiences. *Journal of Social Work Education, 35*(1), 125–141.

Smith, T.W., Schapiro, B. (2021). Spirituality and religion in the United States, 1998–2020. *NORC*. Available at: https://www.norc.org/content/dam/norc-org/pdfs/Spirituality%20and%20Religion%20in%20the%20United%20States,%201998-2020.pdf [accessed 07/01/2026].

Spiegel, J. (2020). Nature as the sacred: A naturalistic interpretation. *Theology and Science, 18*(2), 157–176.

Strand, R., Benini, L., Kovacic, Z., and Funtowicz, S.O. (2022). Exiting the Anthropocene? Exploring fundamental change in our relationship with nature. *Narratives for Change. Briefing. European Environment Agency*. Available at: https://www.eea.europa.eu/en/analysis/publications/exiting-the-anthropocene [accessed 08/01/2026].

Taylor, E.H. (2023). The myth of spirituality. *Journal of Social Work, 23*(6), 1005–1021.

Tyler, P. (2011). *The return to the mystical: Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian mystical tradition*. Bloomsbury Publishing.

UNESCO. (n.d.). *Indigenous knowledge.* Available at: https://www.unesco.org/en/query-list/i/indigenous-knowledge [accessed 11/06/2026].

Vaughan, F. (1991). Spiritual issues in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology, 23*, 105–119.

Warren, D. (1991). *Using Indigenous Knowledge in Agricultural Development*. The World Bank.

Welle, V. (2020). Spirituality, meaning and purpose: Addressing a critical dimension of healing. *Journal of Holistic Healthcare, 17*(2), 34–38.

World Bank. (1991). *Operational Directive 4.20: Indigenous Peoples*. World Bank Operational Manual. Available at: https://www.ifc.org/content/dam/ifc/doc/1990/od420-indigenouspeoples.pdf [accessed 07/01/2026].

Wulff, D.M. (1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary* (2nd ed.). Wiley.

Zinnbauer, B.J., Pargament, K.I. (2021). Religiousness and spirituality. In R.F. Paloutzian, C.L. Park (eds.), *The psychology of religion and spirituality: How big the tent?* (23–27). APA Press.

RIDWAN ISHOLA MOGAJI
Lagos State University, Ojo, Lagos, Nigeria
https://orcid.org/0009-0007-2093-2971
mogajiolayide22@gmail.com

ADEWALE OLUWASEUN MOTADEGBE
Lagos State University, Ojo, Lagos, Nigeria
https://orcid.org/0009-0004-4515-326X
amotadegbe@gmail.com

PROGRESS ENIOLA EMMANUEL
Lagos State University, Ojo, Lagos, Nigeria
https://orcid.org/0009-0004-5517-5868
eniolaprogress@gmail.com

https://doi.org/10.21697/spch.2026.62.A.07

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

Received: 17/01/2026. Reviewed: 11/06/2026. Accepted: 18/06/2026.

Studia Philosophiae Christianae
UKSW
62(2026)1

ROBERT A. LARMER

THE LEGITIMACY OF MIRACLE: A RESPONSE TO MARCIN WALCZAK

Abstract. Marcin Walczak has paid me the compliment of engaging with the Polish translation of my book, *The Legitimacy of Miracle*. Although he finds my work "clear, insightful and rigorous" he is nevertheless convinced that my position detracts from Christian theology rather than supporting it. He offers six criticisms, three of these being philosophical in nature and three theological. In this response, I examine these criticisms and argue that they are unconvincing.

Keywords: miracle; laws of nature; problem of evil; supernaturalism; biblical exegesis

1. Introduction. 2. Walczak's presentation of my position. 3. Walczak's exposition of my position. 4. Walczak's criticisms of my position. 4.1. Walczak's philosophical criticisms. 4.2. Walczak's theological criticisms. 5. Final thoughts.

1. INTRODUCTION

Marcin Walczak has recently offered an exposition and critique of the Polish translation of my book, *The Legitimacy of Miracle*. Unfortunately, I do not speak Polish, so I can only read his article in translation. Nevertheless, it is my hope that in this article I accurately represent his criticisms of my position, so that I may provide a response to his criticisms.

Walczak divides his article into four parts: 1. an introduction, 2. an exposition of my book chapter by chapter, 3. his critical observations concerning my position, three of these being what he terms philosophical criticisms and three being what he terms theological criticisms, and 4. a conclusion in which he summarizes his disagreements with my position.

2. WALCZAK'S PRESENTATION OF MY POSITION

In his Introduction, Walczak pays me the compliment of describing my work as "clear, insightful and rigorous" (Walczak, 2025, 158). He correctly notes that I maintain that miracles "ought to be understood as specific interventions by God in the world" and that such interventions "do not contravene the laws of nature but merely modify certain conditions of the world, which from the moment the miracle occurs, again operate under those laws" (Walczak, 2025, 158).

Despite this compliment, Walczak's judgment is that my proposal is decidedly unconvincing (Walczak, 2025, 158). In his view, my position "fits into a qualitatively weak current of rationalist apologetics, which while attempting to support theology, in fact detracts from it. Larmer's theses, … are meant to make Christian faith appear more rational in the eyes of contemporary man; however, in reality, they distort this faith and may even subject it to ridicule" (Walczak, 2025, 159).

3. WALCZAK'S EXPOSITION OF MY POSITION

Walczak's exposition of the various chapters of my book is largely accurate. He cannot resist, however, interjecting critical comments at certain points, even though he reserves the third part of his article for criticism of my position. Thus, for example, after correctly noting that a fundamental thesis of the book is that a miracle does not imply violation of the laws of nature, he insists that a miracle constitutes a "significant problem for the contemporary worldview shaped by the exact sciences, even if we elegantly argue that this does not thereby violate the laws of nature" (Walczak, 2025, 160). He insists that "it makes no difference whether the law of nature changed or merely the physical conditions … we are dealing with an event which – if actually acknowledged as having actually occurred – completely contradicts the scientific worldview" (Walczak, 2025, 163).

Similarly, in describing my claim in chapter four that adopting methodological naturalism is not definitional of what it means to do science, he asserts that my claim "could be commented on somewhat maliciously … the fact that the spectacular development of the exact sciences occurred precisely when methodological naturalism emerged is, presumably, a 'miraculous' coincidence" (Walczak, 2025, 166).

Nevertheless, despite in his exposition largely ignoring the arguments by which I support my claims, and at points simply asserting that I am mistaken, Walczak is correct in discerning the fundamental claims I defend in *The Legitimacy of Miracle*. The real issue between us, therefore, is not whether he has misinterpreted what I have written, but whether his criticisms of my position as developed in part three of his article are cogent. It is to these criticisms that I now turn.

4. WALCZAK'S CRITICISMS OF MY POSITION

4.1. WALCZAK'S PHILOSOPHICAL CRITICISMS

Walczak divides his criticisms into two types: philosophical and theological. He begins his philosophical criticisms by claiming that my argument that miracles need not be conceived as violating the laws of nature "borders on a sophistical trick" (Walczak, 2025, 173). My argument, put very briefly, is that God could bring about an event that nature would not otherwise produce, not by violating the laws of nature, but by altering the material conditions to which the laws apply. There is no point at which the laws of nature are suspended or violated and thus there arises no necessary conflict between the evidence supporting belief in the laws of nature and the evidence supporting belief in miracles understood as divine interventions in nature. Humean-type balance-of-probabilities arguments, depending upon a presumed conflict between the two bodies of evidence, cannot, therefore, be generated.

It is noteworthy that Walczak provides no refutation of this argument as it is developed in *The Legitimacy of Miracle.* Rather, he simply asserts that material reality must be conceived as "a closed whole whose elements are explained scientifically" (Walczak, 2025, 174). This being true, "it is irrelevant whether something breaks the laws of nature or spectacularly changes the arrangement of matter in the world" (Walczak, 2025, 174).

Much could be said regarding this criticism, but I will confine myself to making two brief points. First, Walczak appears guilty of "shifting the goal posts." Typically, testimonial evidence for miracles has been dismissed based on the claim that miracles must be conceived as violating the laws of nature and that the evidence for the laws of nature far outweighs the evidence for miracles. Belief in miracles is typically deemed as unscientific based on their presumed conflict with the laws of nature. If miracles need not be conceived as violating the laws of nature, then Walczak needs to provide some other basis upon which to view belief in the occurrence of miracles as unscientific.

He attempts to do so by asserting that material reality is a closed whole (Walczak, 2025, 175). His assertion conveniently ignores that within the physical universe there are no completely causally isolated systems, yet scientific investigation of its reality is in no way hindered. The only completely causally closed system ever proposed is the universe itself. This, however, is to beg the question of whether the universe is causally closed and thus not subject to divine intervention.

Divine interventions, so long as they are not overwhelmingly frequent, need in no way undermine belief in an orderly reality that science can fruitfully investigate. The fact that miracles need not be considered as violating any laws of nature, including the Principle of the Conservation of Energy, precisely supports such a conclusion. It will not do, therefore, for Walczak to insist, presumably on the basis that science requires such a claim, that material reality is a closed whole (Larmer, 2014, 37-46).

Walczak's second philosophical criticism is that "science itself can easily discredit claims to … miraculousness" (Walczak, 2025, 187). His argument for this is that, "science continually develops, and human knowledge about the world constantly increases. Therefore, certain events may be considered miraculous at a given time, only to later turn out to be fully explainable within the framework of a newer state of scientific knowledge" (Walczak, 2025, 175).

Further, if an explanation is not available in terms of natural causes, "the most appropriate solution … remain[s] the conviction that, as human knowledge of the world progresses further, this phenomenon too will be explainable through scientific research" (Walczak, 2025, 175).

Again, much could be said regarding this criticism, but again I will confine myself to making two brief points. The first is that Walczak, by insisting that one never contemplate the possibility of divine intervention as an explanation of an event taking place in the world, has made his contention that such intervention never occurs unfalsifiable. Such insistence amounts not to truth-seeking, but dogmatism. It guarantees that if miracles do in fact occur, they can never be recognized as such.

Second, although it is true that scientific progress might conceivably undermine the legitimacy of deeming an event a miracle, it is equally true that it can strengthen the claim that the occurrence of certain events should be deemed miraculous. Should Jesus have turned water into wine or multiplied loaves and fishes, our increased scientific knowledge makes it harder, not easier, to think that such events can ever be explained naturalistically. The issue, of course, is not one of logical possibility – it is a bare logical possibility that some future natural explanation might exist, just as it is a logical possibility that it may not – but one of probability. Our increased scientific knowledge of the chemistry of wine and the physical makeup of fish makes it harder not easier to explain how such events could ever be explained naturalistically. Note too, that the issue at hand is not

whether the events in question have in fact occurred – that should be a matter of historical investigation freed from a priori assumptions such as those espoused by Walczak – but whether such events, if they do occur, should be judged miracles.

I find Walczak's third philosophical objection puzzling, even though he admits that it is less significant than his first two objections. He notes that in the appendix I included in the book, I give four examples of healings that I would consider miraculous and goes on to say that "healings … constitute the weakest example of a miracle and are most prone to natural explanations, even if not yet today, then in the future" (Walczak, 2025, 180). He criticizes me on this account, saying that I use dramatic examples such as the raising of Lazarus or the multiplication of loaves and fishes when discussing whether certain events should be judged miraculous if they occur, but confine myself to accounts of healing when I "discuss miracles actually occurring today" (Walczak, 2025, 180).

This appears a very weak objection. First, the appendix records events I have personally investigated and think have a strong claim to be considered miraculous in the sense of being divine interventions. Walczak, based on the existence of psychosomatic influences, does not regard these events as miraculous. It should be noted, however, that, as Walczak admits, "we already know much about psychosomatic influences" and that the healings I describe far exceed what psychosomatic influences are known to be capable of producing. Walczak, of course, is free to issue a promissory note that such events will be shown to have a natural explanation, but the backing of such a note remains suspect (Walczak, 2025, 180).

Indeed, Walczak's assertion that "a person's mental state (including their faith) can influence their physical state in even remarkably spectacular ways" appears at odds with the methodological naturalism upon which he insists (Walczak, 2025, 180). A methodological naturalist must treat the mind-body problem just the same as would an ontological naturalist. Thus, the methodological naturalist, no less

than the ontological naturalist, finds themself wedded to the view that mental events are epiphenomenal, "existing in total causal isolation from the rest of the world, even from other mental events" (Kim, 2006, 180).

Second, although it is true that, as in the New Testament, healings are the most prevalent of events typically viewed as miraculous, there are numerous well-evidenced accounts of the multiplication of food and raising dead individuals that are of the same type as those recorded in the New Testament. Walczak would do well to consult Craig Keener's two-volume work on miracles (Keener, 2011, 508--599). Walczak is free to investigate the reliability of such reports, but it is simply mistaken for him to suggest that such events are not contemporarily reported.

4.2. WALCZAK'S THEOLOGICAL CRITICISMS

Moving from philosophical criticism to theological criticism, Walczak argues that the claim that God has both created and constantly upholds the universe is at odds with the claim that God acts in history (Walczak, 2025, 181). He admits these two claims do not contradict one another but immediately attempts to argue that they are in fact incompatible, claiming that divine intervention "reduces God … to the level of creation" (Walczak, 2025, 181). He goes on to assert that "interventionist supernaturalism … reduces God … to the level of creation. … By attributing to God interventionist actions in the world … one conceives of … God as an element within a broader reality, wherein various agents perform their acts. Consequently, God is here equated with creation, which is not only a theological error but also, from a religious point of view, idolatry. Seeing God as the source of intervention in the world inevitably leads to such idolatry" (Walczak, 2025, 182). (Emphasis added)

I am puzzled by this criticism. Walczak, as noted, admits there exists no contradiction between the claim that God is the transcendent, sustaining Creator of the universe and the claim that God intervenes at times to change what would otherwise occur in the universe (Walczak, 2025, 181). He nevertheless insists that for God to intervene in the universe would make God an element of the universe, "for whoever performs actions within created reality is an element of it" (Walczak, 2025, 181). He cannot, however, have it both ways. If there is no contradiction between the claim that God is the transcendent Creator of the universe and the claim that God intervenes at times to change what would otherwise occur, then he is not entitled to claim that miracles, understood as divine interventions, require conceiving God to be part of the created world.

Common experience teaches us that there is no reason to think that an agent who intervenes to change something in what they have created therefore becomes part of that which they created. I may create a software game, only to subsequently make some changes in the game, without in any way becoming part of the game or losing my identity as creator of the game. I might build a house and subsequently make some changes in that house, but my making such changes does not require that I be understood as an element of the house. Agents frequently make changes to that which they create, and no one suggests that they lose their identity, becoming an element of what they have created. I conclude that Walczak is mistaken in his claim that affirming the existence of miracle is incompatible with affirming God's transcendence as creator and sustainer of the universe.

Walczak's second theological criticism is that an interventionist conception of miracle poses the question of "why miracles occur at some times and not others", giving "rise to the accusation of God's injustice" (Walczak, 2025, 183). He goes on to assert that such a concept inevitably leads in Christian theory and practice to the conclusion that if one does not receive a miracle then one lacks sufficient faith (Walczak, 2025, 183). In his view, my discussion of such concerns

is "cursory and superficial" (Walczak, 2025, 183). Several responses to his charges are in order.

First, it is simply not the case that an interventionist conception of miracle inevitably leads in Christian theory and practice to the conclusion that if one does not receive a miracle then one lacks sufficient faith. It is true that some individuals erroneously draw such a conclusion, but they are very much a minority and are hardly representative of the many Christians who take divine intervention seriously. *Abusus non tollit usum*. New Testament scholar Craig Keener, for example, having written a two-volume work defending the concept and reality of miracles understood as divine interventions, has recently written a book on suffering, in which he rejects any facile assumption that the lack of a miracle is the result of a lack of faith (Keener, 2011; 2025).

Second, the question of why miracles understood as divine interventions occur in one instance and not another is a form of the problem of evil. Walczak ignores that I provide reasons why such might sometimes be the case – reasons he neglects to mention or discuss. I am clear, however, that these reasons do not constitute a complete fully satisfactory answer to the question and that the question of why a miracle would occur in one instance, but not in an apparently similar instance is not easy to answer. Walczak takes me to task for saying this, insisting that "appealing to the mysterious designs of God, which we cannot fathom, does not seem to be fully satisfactory" (Walczak, 2025, 184). Walczak, in making this remark, ignores that no one has a fully satisfactory answer to the problem of evil and all theists must in the final analysis make reference to the mysterious designs of God in discussing the problem of evil.

Third, a world in which some people are miraculously healed or come to believe in God because of what Walczak derisively calls 'propagandistic' miracles contains less evil than a world in which miracles never occur. Such a world absolves God of the charge that He is an absentee landlord. In such a world, it is true that we cannot answer why a miracle occurs in some cases but not other. To insist,

however, that because we cannot say why in one instance a miracle occurred but did not in another, God must therefore be thought arbitrary and capricious - and thus no God at all – seems a mark of intellectual hubris. Rather, the proper response is to realize that "anyone else's miracle is also a gift to the rest of us" (Keener, 2025, 113). Even if I am not healed myself, I can rejoice that others are.

Walczak's third theological criticism is that I am guilty of faulty biblical exegesis. He writes that, "Larmer … insists on a completely literal reading of the Gospels' text, as if they were historical reportage. … [He] completely disregards the context of the origins of the Gospels, the development of their contained theological thought, and the differences between the individual Gospels regarding the description of the same events. This is a *de facto* fundamentalist approach, and moreover, one in no way justified by the author. … Accepting the descriptions of miracles from the New Testament as accounts of factual events is a significant shortcoming of Larmer's work …" (Walczak, 2025, 185).

This is a very strange criticism for Walczak to raise, especially given his admission that "Larmer's exegetical views are not central to the book, which is fundamentally a philosophical theory of the miracle" (Walczak, 2025, 185). Throughout the book, I make it clear that I am analyzing conceptual issues: for example, questions of whether miracles must be conceived as violating the laws of nature, how much testimonial evidence is required to justify belief in unusual events, in what circumstances should an unusual event be understood to be a divine intervention. My examples, drawn from Christian Scripture, take the form of hypotheticals: if such events occurred must we think of them as violating the laws of nature, what amount of testimonial evidence should we require to accept that such events occurred, and should such events be recognized as miracles, rather than events with unknown natural causes?

It is true that in chapter eight, I make the claim that "there is strong evidence that New Testament accounts, as well as many

contemporary reports, of events best understood to be miracles are accurate" and go on to say that "it is irresponsible for contemporary Christian philosophers and theologians to ignore the apologetic import of such events" (Larmer, 2014, 168, 169). Yet my very next sentence reads that "an unconvinced reader may, however, if he or she wishes, treat my argument as hypothetically demonstrating what follows if I am correct in my claim that there is in fact such a strong case" (Larmer, 2014, 169).

This third "theological" criticism of Walczak's is, therefore, a red herring, since it bears not on the philosophical arguments developed in *The Legitimacy of Miracle*, but rather amounts to Walczak taking issue with what he thinks is my naïve fundamentalist approach to reading and exegeting Christian Scripture.

I happen to think that Walczak's dismissal of the Gospel accounts as accurate descriptions of historical facts depends on a priori philosophical assumptions that cannot withstand scrutiny. Equally, I am prepared to provide positive reasons why I take them to be accurate.[1] This difference, however, is beside the point. It will not do for Walczak to dismiss my philosophical arguments based on his dislike of my taking the historical accuracy of the Gospels seriously, any more than it will do for me to dismiss his philosophical and theological criticisms based on my view that the historical-critical exegesis he espouses is riddled with a priori assumptions that prevent proper assessment of the evidence.

5. FINAL THOUGHTS

In Walczak's view, my book *The Legitimacy of Miracle* distorts Christian faith making such faith vulnerable to ridicule (Walczak, 2025, 159). Regarding his first philosophical criticism, he asserts that my argument that miracles need not be conceived as violating the laws

1 See, for example, McGrew (2017; 2019; 2021). Also Williams (2018).

of nature "borders on a sophistical trick" (Walczak, 2025, 173). Unfortunately, he provides no reason for saying this, other than a question-begging assertion that science requires us to view physical reality as causally closed.

Walczak's second philosophical criticism is that events, no matter how unusual or the context in which they occur, must always be regarded as having a natural explanation even if such an explanation is unknown. He provides, however, no detailed response to my argument that if certain events occurred it would be more rational to view them as miracles rather than issuing a promissory note that we will someday have a natural explanation for their occurrence.

Finally, his third philosophical criticism is extremely weak. It is true that in my book's appendix I mention only instances of healing. This is because I was reporting events I have personally investigated. As I have already mentioned, however, this in no way means that I think healings are the only examples of contemporary miracles.

Walczak's first theological criticism that one cannot hold both that God is the ground and sustainer of physical reality and that God on occasion intervenes in physical reality, appears simply false. Walczak admits these two claims do not contradict one another, but then makes the strange, and clearly false, claim that those accepting both claims will inevitably come to believe that God is part of creation (Walczak, 2025, 181).

Walczak's second theological criticism is that God must be conceived as unjust if miracles are given to some individual but not others. Significantly, he avoids discussing the possible reasons I give why a miracle might occur in one instance but not another. Nevertheless, I make no claim to answer fully the question of why God performs a miracle in one instance but not another. Walczak's insistence that, short of such an answer, the occurrence of a miracle cannot be accepted, seems, however, a mark of intellectual hubris. Miracles, if they occur, absolve God of the charge of being an absentee landlord. The proper response is to see them as a gift to faith, not a detraction from faith.

Walczak's third "theological" criticism is that I employ a naïve and fundamentalist approach to interpreting the Gospels. This criticism entirely misses the mark, since Walczak himself observes that my arguments are philosophical in nature rather than exegetical. His third criticism, therefore, amounts to a red herring rather than an actual engagement with my position.

I conclude that Walczak's criticisms in no way undermine the arguments I develop in *The Legitimacy of Miracle*. Given the failure of these criticisms, I dare to think that they support Christian faith as opposed to making it vulnerable to ridicule.

STATEMENTS

Funding: This research received no external funding.

Institutional Review Board Statement: Not applicable.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: Not applicable.

AI Tools Declaration: I declare that no artificial intelligence tools were used in the preparation of this manuscript other than paying a translation service to translate Dr. Walczak's article from Polish to English, so that I could respond to his criticism of my book *The Legitimacy of Miracle*.

Conflicts of Interest: I declare that I have no conflict of interest.

BIBLIOGRAPHY

Keener, C. (2011). *Miracles*. Baker Academic.

Keener, C. (2025). *Suffering*. Baker Academic.

Kim, J. (2006). *Philosophy of Mind*. 2nd ed. Westview Press.

Larmer, R.A. (2014). *The Legitimacy of Miracle*. Lexington.

McGrew, L. (2017). *Hidden in Plain View*. DeWard Publishing.

McGrew, L. (2019).*The Mirror of the Mask*. DeWard Publishing.

McGrew, L. (2021). *The Eye of the Beholder*. DeWard Publishing.

Tennant, F.R. (1925). *Miracle and Its Philosophical Presuppositions*. Cambridge University Press.

Walczak, M. (2025). The Unreliability of Larmer's Supranaturalism, *Studia Philosophiae Christianae*, *61*(1), 157-191, (in Polish).

Williams, P.J. (2018). *Can We Trust the Gospels?* Crossway Press.

ROBERT A. LARMER
University of New Brunswick, Canada
https://orcid.org/0000-0001-8526-124X
rlarmer@unb.ca

10.21697/spch.2026.62.P.01

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

Received: 14/06/2026. Reviewed: 01/07/2026. Accepted: 06/07/2026.

Studia Philosophiae Christianae
UKSW
62(2026)1

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

Dominika Dzwonkowska, *Virtue Ethics and the Environment*, Routledge, Abingdon 2024, ss. 180

Streszczenie. Prezentowana monografia stanowi ważny głos we współczesnej debacie etycznej dotyczącej ochrony przyrody. Głównym celem opracowania jest przedstawienie koncepcji uniwersalistycznej, pozytywnej i praktycznej etyki cnót środowiskowych. Tego rodzaju etyka próbuje wykorzystać dziedzictwo starożytnej mądrości filozoficznej do analizy moralnego wymiaru relacji człowiek–środowisko. Wyróżnia się ona na tle innych koncepcji tym, że analizuje tę relację z perspektywy aretologicznej. W ten sposób uzupełnia wcześniejsze debaty pytaniami o naturę podmiotu moralnego i jego zobowiązania wobec środowiska naturalnego. Analizy przeprowadzone w tym studium rozpoczynają się od prezentacji cnót środowiskowych w realizowaniu powinności moralnej człowieka wobec środowiska naturalnego. Natomiast punktem dojścia tych dociekań jest przedstawienie zarysu autorskiej koncepcji etyki cnót środowiskowych, która podkreśla znaczenie uniwersalizmu cnót oraz ich praktycznego i pozytywnego charakteru. W pierwszej części monografii zostały poddane analizie narodziny etyki cnót środowiskowych w kontekście renesansu etyki cnót w połowie XX wieku. Ponowne odkrycie znaczenia cnót wpłynęło na filozofów zajmujących się zagadnieniami środowiskowymi i skłoniło ich do zastosowania perspektywy aretologicznej w dyskusji o środowisku naturalnym. Druga część studium zawiera prezentację trzech najważniejszych koncepcji etyki cnót środowiskowych, wypracowanych przez Henry'ego Davida Thoreau, Ronalda Sandlera i Briana Treanora. Po przeprowadzeniu krytycznej analizy poglądów trzech amerykańskich myślicieli, w trzeciej części monografii autorka przedstawia własną koncepcję etyki cnót środowiskowych, która może służyć jako swego rodzaju uzupełnienie wielu innych teorii etycznych. W jej przekonaniu należy odnowić język cnót, stosując częściej termin „cnota" zamiast słów takich jak „kompetencja", „postawa" czy „umiejętność". Niezbędna jest również odpowiednia edukacja moralna, ze szczególnym uwzględnieniem narracji jako narzędzia skutecznego kształtowania moralności.

Słowa kluczowe: etyka; cnota; podmiot; środowisko naturalne; technologia; natura; edukacja moralna

Przedmiotem dociekań podjętych w prezentowanej monografii jest kryzys ekologiczny, który stał się jednym z najpilniejszych wyzwań współczesności. Głównym celem opracowania jest przedstawienie koncepcji uniwersalistycznej, pozytywnej i praktycznej etyki cnót

środowiskowych. Autorka tego cennego i inspirującego studium jest pracownicą badawczo-dydaktyczną w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i należy do grona najważniejszych naukowców, którzy zajmują się w Polsce etycznymi aspektami ochrony środowiska. W 2019 roku Dominika Dzwonkowska opublikowała książkę pt. *Etyka cnót środowiskowych*, przenosząc na grunt polski debatę, która toczy się od wielu lat przede wszystkim wśród filozofów w Stanach Zjednoczonych. Punktem wyjścia analiz przeprowadzonych w tym opracowaniu jest rozpoznanie roli cnót środowiskowych w realizowaniu powinności moralnej człowieka wobec środowiska naturalnego. Natomiast punktem dojścia jest przedstawienie zarysu autorskiej koncepcji etyki cnót środowiskowych, która podkreśla znaczenie uniwersalizmu cnót oraz ich praktycznego i pozytywnego charakteru.

Z kolei najnowsza monografia Dzwonkowskiej, opublikowana w języku angielskim w prestiżowym brytyjskim wydawnictwie Routledge, stanowi kolejny etap prowadzonych przez nią badań filozoficznych nad kryzysem ekologicznym, oferując wgląd w podjęty problem z perspektywy etyki cnót, która w centrum zainteresowania stawia koncepcję cnoty moralnej. Studium jest zasadniczo tłumaczeniem publikacji wydanej w 2019 roku, z drobnymi korektami i zmianami pozwalającymi przystosować tekst do wymogów czytelnika zagranicznego oraz uwzględnić uwagi recenzentów zgłoszone w trakcie postępowania habilitacyjnego autorki prezentowanej publikacji. Pierwszą istotną zmianą jest zrezygnowanie z analiz etymologicznych odnoszących się do języka polskiego. Drugą istotną różnicą jest złagodzenie krytycznego podejścia wobec negatywnych aspektów narracji środowiskowych. W monografii anglojęzycznej zaznaczono informatywną rolę negatywnego dyskursu o stanie środowiska naturalnego, podczas gdy w monografii polskojęzycznej postulowano całkowite odrzucenie narracji negatywnych. Prezentowane opracowanie bada renesans współczesnej etyki cnót oraz początki etyki cnót środowiskowych w drugiej połowie XX wieku, przedstawiając

główne cechy, zwolenników i krytykę tego modelu etycznego. Następnie książka analizuje trzy najbardziej wpływowe koncepcje etyki cnót środowiskowych: a. klasyczną; b. naturalistyczną, teleologiczną i pluralistyczną; c. narracyjną. Syntetyzując prace na temat etyki cnót środowiskowych i analizując jej trzy najważniejsze wersje, monografia oferuje nową koncepcję, która jest uniwersalna, pozytywna i pragmatyczna.

Etyka cnót środowiskowych próbuje wykorzystać starożytną mądrość filozoficzną do analizy moralnego wymiaru relacji człowiek–środowisko. Wyróżnia się ona na tle innych dyskusji tym, że analizuje tę relację z perspektywy aretologicznej. W ten sposób uzupełnia wcześniejsze dyskusje pytaniami o naturę podmiotu moralnego i jego zobowiązania wobec środowiska naturalnego. W ramach etyki cnót środowiskowych dominują inspiracje płynące z etyki cnót w ujęciu Arystotelesa, ale podstawowe koncepcje tego filozofa interpretowane są w kontekście wyzwania nieznanego w jego epoce historycznej, czyli kryzysu ekologicznego. Kryzys ten doprowadził do rozwoju koncepcji cnoty środowiskowej, która definiuje moralne predyspozycje jednostki w kontekście jej funkcjonowania w środowisku naturalnym. W rzeczywistości etyka cnót środowiskowych jest interesującym obszarem badań, ponieważ, pomimo bycia stosunkowo młodą dyscypliną, wypracowała bardzo zróżnicowane podejścia. Dzwonkowska twierdzi, że koncepcje etyki cnót środowiskowych można porównać do roślin, które rosną na tej samej glebie, ale każda z nich dojrzewała w innych warunkach, co czyni je różnymi między sobą.

Prezentowana monografia składa się ze wstępu, trzech części, zakończenia i indeksu pojęć. We wstępie autorka podkreśla, że słowo „cnota" odnosi się do pewnego aspektu życia moralnego i odgrywało ważną rolę w filozofii niemal od samego początku refleksji etycznej. Termin ten ulegał licznym transformacjom semantycznym, odpowiadającym trendom w myśleniu o moralności. Jego znaczenie było stale dostosowywane do potrzeb epoki oraz kontekstów kulturowych i historycznych, uwzględniając sposób, w jaki etyka odpowiada

na wyzwania moralne stojące przed człowiekiem. Moralny aspekt kryzysu ekologicznego jest dostrzegany od lat 60. XX wieku i analizowany z perspektywy różnych tradycji etycznych oraz cnót, co doprowadziło do powstania etyki cnót środowiskowych. We wstępie do monografii zostały postawione następujące pytania badawcze: Jakie jest miejsce środowiska i troski o przyrodę w realizacji dyspozycji moralnych? Czy ochrona środowiska naturalnego jest warunkiem *sine qua non* pełnego rozwoju etycznego człowieka? Czym są cnota i wada środowiskowa? Jaki wpływ mają cnoty i wady środowiskowe na podmiot moralny w kontekście jego doskonałości? Czym (jeśli w ogóle) cnoty i wady środowiskowe różnią się od innych cnót i wad? Czy etyka cnót środowiskowych może przyczynić się do rozwiązania problemu degradacji środowiska naturalnego?

Część pierwsza książki nosi tytuł *Wprowadzenie do etyki cnót środowiskowych*. Powszechnie wiadomo, że etyka cnót jest jednym z najstarszych ujęć moralności. Jednakże dyskusja na temat kompetencji moralnych znacznie ewoluowała od czasów starożytnych, a współczesne postrzeganie zagadnień aretologicznych pozostaje pod silnym wpływem odrodzenia się etyki cnót. Renesans tego nurtu etycznego rozpoczął się od artykułu pt. *Nowoczesna filozofia moralna*, który wybitna brytyjska myślicielka Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe opublikowała w 1958 roku na łamach czasopisma „Philosophy". Poddała ona ostrej krytyce dominującą w połowie XX wieku filozofię moralną, a zwłaszcza jej koncentrację na pojęciach takich jak obowiązek i powinność, argumentując, że są one związane z legalistycznym rozumieniem etyki, wywodzącym się, w jej przekonaniu, z chrześcijaństwa. Anscombe twierdziła, że terminy te – bez wiary w Boskiego prawodawcę – nie mają żadnego znaczenia, dlatego zaproponowała powrót do etyki cnót, podkreślając znaczenie charakteru i ludzkiego rozwoju. W ten sposób zagadnienie cnót ponownie stało się przedmiotem dociekań niektórych myślicieli, którzy zaczęli wykorzystywać bogactwo starożytnej mądrości filozoficznej do analizy współczesnych wyzwań moralnych. Prezentowana monografia

przedstawia następujące koncepcje etyki cnót: a. eudajmonistyczną etykę cnót; b. etykę cnót skoncentrowaną na podmiocie moralnym i wzorowym charakterze moralnym; c. teleologiczną etykę cnót; d. platońską etykę cnót.

Renesans etyki cnót wpłynął na etyków zajmujących się zagadnieniami środowiskowymi i skłonił ich do zastosowania perspektywy aretologicznej w dyskusji o środowisku naturalnym. W ten sposób narodziła się nowa etyka stosowana: etyka cnót środowiskowych, która zaczęła wykorzystywać filozofię starożytną do oceny moralnych problemów degradacji środowiska naturalnego. Wcześniej kwestie środowiskowe były dyskutowane na gruncie tradycji deontologicznej lub konsekwencjalistycznej. Fakt, że cnoty lub wady podmiotu moralnego mogą wpływać na jego zachowanie wobec środowiska, przyczynił się do powstania racjonalnego dyskursu o cnotach środowiskowych. Pierwszym tego rodzaju opracowaniem naukowym był artykuł amerykańskiego filozofa Thomasa Hilla pt. *Ideały doskonałości człowieka a ochrona środowiska naturalnego*, który został opublikowany w 1983 roku.

Warto w tym miejscu podkreślić, że słowa „cnota" i „wada" należą do najstarszych terminów używanych w etyce od czasów starożytnych. Jednak wraz z rozwojem różnych trendów filozoficznych zmieniało się również znaczenie tych dwóch słów. Recenzowana książka zawiera prezentację etymologii i historii pojęć „cnota" i „wada" oraz zmiany w rozumieniu tych terminów od czasów starożytnych. W pierwszej części monografii zostały także przedstawione główne zagadnienia poruszane w etyce cnót środowiskowych, najważniejsze prace, przedstawiciele tej dyscypliny oraz odpowiedź na krytykę etyki cnót środowiskowych. Ważnym elementem przeprowadzonych dociekań jest także analiza postulatu powrotu do języka cnót autorstwa Louke van Wensveen oraz rozumienie roli języka cnót w dyskusji na temat kryzysu ekologicznego. Według tej amerykańskiej myślicielki obecna sytuacja wymaga użycia języka cnót, ponieważ umożliwiłoby to proaktywne podejście do ochrony środowiska naturalnego.

Część druga recenzowanej monografii nosi tytuł *Współczesne koncepcje etyki cnót środowiskowych*. Dzwonkowska stwierdza, że etyka cnót środowiskowych rozwinęła trzy ważne koncepcje. Pierwszą z nich jest propozycja amerykańskiego pisarza, poety i filozofa Henry'ego Davida Thoreau, który był wspaniałym wzorem do naśladowania dla kilku pokoleń ekologów, dlatego jego podejście do etyki cnót środowiskowych jest określane jako klasyczne. Według tego myśliciela koncepcja etyki cnót środowiskowych wywodzi się z transcendentalizmu, wypracowanego w regionie Nowej Anglii, który jest uważany za poprzednika filozofii ochrony środowiska i etyki środowiskowej. Koncepcja stworzona przez Thoreau jest mniej teoretyczna niż pozostałe koncepcje etyki cnót środowiskowych, ponieważ stanowi przede wszystkim liryczny opis jego własnych doświadczeń, będąc propozycją pewnego rodzaju oszczędnego i radykalnie ascetycznego etosu. Choć rozważania filozoficzne tego myśliciela nie są wystarczająco pogłębione, to jego rola „w dyskusjach toczących się w dziedzinie etyki cnót środowiskowych jest tak istotna, że błędem byłoby pominięcie jego myśli. Filozof ten stał się ikoną ruchu ekologicznego i popkultury ekologicznej. Przede wszystkim jest niedoścignionym wzorem paradygmatycznego charakteru moralnego. Stąd też, w jego koncepcji, ważniejsza niż podstawy teoretyczne jest praktyka i etos ascetycznego miłośnika natury" (s. 60–61).

Drugą koncepcję etyki cnót środowiskowych opracował amerykański filozof Ronald Sandler, który ma ogromny dług intelektualny wobec współczesnych przedstawicieli etyki cnót, ponieważ oparł swoją analizę na ich rozważaniach. Podejście Sandlera jest naturalistyczne, jeśli chodzi o rozpoznanie wpływu biologicznych skłonności na ludzi i kulturę; jest teleologiczne, ponieważ prowadzi podmiot moralny do eudajmonii; i jest pluralistyczne, ponieważ prowadzi do dobrych uczynków, które służą celom innym niż eudajmonia. Koncepcja Sandlera stanowi interesujący przykład połączenia wątków klasycznej etyki cnót z nurtami współczesnymi i odniesienia ich do kwestii relacji człowieka z jego środowiskiem naturalnym

i społecznym. Wpływ nowoczesnej etyki cnót widać w naturalistycznym charakterze etyki cnót środowiskowych, która została zainspirowana koncepcjami dwóch myślicielek: Rosalindy Hursthouse i Philippy Foot. Z kolei nawiązanie do klasycznej etyki cnót wyraża się w teleologicznej naturze koncepcji Sandlera. Etyka cnót Arystotelesa zainspirowała tego filozofa do postrzegania sprawności moralnej jako prowadzącej ludzi do szczęścia i spełnienia w życiu oraz do dostrzeżenia, że ludzkie działania nie ograniczają się do realizacji czynów prowadzących do eudajmonii, ale obok nich istnieje również kilka nieeudajmonistycznych celów, które są ważne dla podmiotu moralnego. To rozszerzenie eudajmonii o cele nieeudajmonistyczne sprawiło, że etykę Sandlera nazwano pluralistyczną.

Trzecią koncepcją etyki cnót środowiskowych jest etyka narracyjna, wypracowana przez amerykańskiego myśliciela Briana Treanora, który czerpał z dorobku takich filozofów jak Martha Nussbaum, Alasdair MacIntyre czy Ronald Sandler. Jednak główną inspiracją poglądów tego autora jest koncepcja etyki cnót Arystotelesa, która stanowi rdzeń teorii narracyjnej etyki cnót środowiskowych i determinuje sposób, w jaki pojmowane są różne elementy teorii cnoty. Treanor przyjmuje perspektywę MacIntyre'a, zgodnie z którą etyka cnót stanowi *antidotum* na relatywizm obecny w świecie zachodnim i do pewnego stopnia podziela jego poglądy komunitariańskie, co widać wyraźnie w kontekście dyskusji nad społecznym wymiarem cnoty. Warto w tym miejscu podkreślić, że Treanor rozumie narrację i jej miejsce w etyce w duchu Paula Ricoeura. Odniesienie do koncepcji narracji może być zaskakujące, ponieważ filozofia narracyjna nie mieści się w ramach etyki cnót. Niemniej jednak, w ujęciu Treanora, koncepcja narracji jest prezentowana głównie jako narzędzie formalnej i nieformalnej edukacji moralnej oraz analizy własnych uczynków moralnych. Myśliciel ten zbudował swoją koncepcję etyki cnót środowiskowych na uznaniu roli narracji w przekazywaniu treści moralnych, uważając ją za potężne narzędzie edukacji moralnej i osiągania osobistej doskonałości. Koncentruje się głównie na właściwym

doborze literatury, która najlepiej służy edukacji moralnej. Treanor uważa, że osobista przemiana podmiotu moralnego może zostać dokonana poprzez odpowiednią narrację. Szczególną rolę w tym procesie odgrywa edukacja moralna, która oferuje ogromne możliwości kształtowania pożądanych postaw ekologicznych. Jednakże kształtowaniem cnót może świadomie kierować podmiot moralny. Dlatego odpowiedni dobór narracji, głównie z dziedziny literatury, sprawia, że „doświadczenie jednostki staje się quasi-doświadczeniem moralności, poszerzając tym samym jej własne doświadczenie i przygotowując ją do podejmowania decyzji moralnych w sytuacjach analogicznych do wydarzeń poznanych w narracji" (s. 119).

Trzecia część książki nosi tytuł *Prezentacja uniwersalistycznej, pozytywnej i praktycznej etyki cnót środowiskowych*. Na początku autorka dokonuje oceny trzech zaprezentowanych wcześniej koncepcji etyki cnót środowiskowych, a następnie przedstawia własną propozycję uniwersalistycznej, pozytywnej i praktycznej etyki cnót środowiskowych. W ocenie trzech modeli etyki cnót środowiskowych zostały zaprezentowane ich mocne i słabe elementy. Z jednej strony Dzwonkowska postrzega te trzy podejścia jako wielką inspirację dla siebie samej i dla dalszego rozwoju etyki cnót środowiskowych, z drugiej zaś stwierdza, że istnieją pewne obszary, które mogłyby zostać bardziej rozwinięte lub które utrudniają zrozumienie tych koncepcji. Jednym z takich zagadnień jest pytanie, czy podejście Thoreau może służyć jako kompas moralny w dzisiejszych społeczeństwach konsumpcyjnych, ponieważ ustanowiony przez niego standard aksjologiczny jest tak wysoki, że wydaje się nieosiągalny dla dużej części współczesnych społeczeństw w zachodnim kręgu kulturowym.

Po przeprowadzeniu krytycznej analizy trzech wybranych modeli etycznych, autorka przedstawia własną uniwersalistyczną, pozytywną i praktyczną koncepcję etyki cnót środowiskowych, która może służyć jako swego rodzaju uzupełnienie wielu innych teorii etycznych. Dzwonkowska zgadza się ze stanowiskiem Louke van Wensveen, że język cnót powinien zostać odrodzony. Amerykańska myślicielka

twierdzi, że powinniśmy odnowić język cnót, stosując częściej termin „cnota" zamiast słów takich jak „kompetencja", „postawa" czy „umiejętność". Postulat ten odegrał kluczową rolę w początkach etyki cnót środowiskowych, ponieważ doprowadził wielu etyków do opracowania oryginalnych koncepcji etyki cnót środowiskowych. Obecnie należy ponownie postawić go w centrum i zastosować praktycznie, aby właściwie opisać wiele zjawisk filozoficznych i problemów społecznych. Autorka prezentowanej monografii uzasadnia swoje stanowisko koncepcją umiejętności środowiskowych belgijskiego filozofa technologii Marka Coeckelbergha jako części praktycznego aspektu cnoty. W przekonaniu Dzwonkowskiej praktyczny charakter cnót wymaga narzędzi wspierających ich praktykowanie. Oprócz zmian w języku cnót, aby dostosować je do sfery praktycznej, niezbędna jest również odpowiednia edukacja moralna, ze szczególnym uwzględnieniem narracji jako narzędzia skutecznego kształtowania moralności. Cnoty nie są wrodzone, a edukacja moralna jest niezbędnym narzędziem do ich pielęgnowania. Jej celem jest kształtowanie podmiotów moralnych, aby dążyły do własnej doskonałości moralnej. Etycy cnót podkreślają, że edukacja moralna powinna stać się częścią teorii cnót, ponieważ samo stawanie się cnotliwym wymaga doskonalenia się w cnocie. Odpowiednia edukacja moralna jest papierkiem lakmusowym teorii cnót. To oznacza, że kolejnym etapem prac nad etyką cnót środowiskowych powinno być zaproponowanie programów edukacji moralnej w tym obszarze. W ten sposób edukacja moralna może stać się narzędziem zwiększania świadomości ekologicznej.

Prezentowana publikacja stanowi ważny głos we współczesnej debacie etycznej dotyczącej ochrony środowiska naturalnego. Książka w wydaniu papierowym oraz w wersji elektronicznej w otwartym dostępie jest szczególnie przydatna dla studentów, naukowców i badaczy zajmujących się etyką środowiskową, zrównoważonym rozwojem, psychologią środowiskową, filozofią moralną i filozofią edukacji. Autorka studium trafnie analizuje najważniejsze modele etyki cnót środowiskowych oraz prezentuje własną koncepcję

etyczną. Monografia opiera się głównie na literaturze anglosaskiej, ponieważ etyka cnót środowiskowych jest dość wąską dyscypliną, leżącą w obszarze zainteresowania filozofów publikujących w języku angielskim. Dzwonkowska dodaje jednak, że perspektywę dyskursu ekologicznego w filozofii zawdzięcza polskim myślicielom, którzy są przedstawicielami tzw. pierwszej fali etyki środowiskowej. Poprzez wskazanie konkretnych nazwisk, udało się dołączyć część polskiej myśli filozoficznej do ogólnoświatowego obiegu intelektualnego. Wprowadzenie wybranych polskich autorów do międzynarodowej debaty filozoficznej należy uznać za niezwykle ważny wkład prezentowanej publikacji.

W zakończeniu monografii pojawia się pytanie: czy etyka cnót środowiskowych może być istotna dla rozwiązania problemów, z którymi boryka się współczesny człowiek? Niewątpliwie rewolucja naukowo-techniczna, postępująca technologizacja życia czy katastrofalny stan wielu ekosystemów sprawiają, że podmiot moralny często ma ograniczone możliwości wpływania na otaczającą go rzeczywistość. Autorka słusznie twierdzi, że „wiele możliwości rozwiązania globalnych problemów leży poza sferą indywidualnych wyborów. Niemniej jednak, kompetencje moralne podmiotów moralnych są kluczowe w sferach, w których mają one możliwość działania i dokonywania zmian. W tym sensie etyka cnót środowiskowych może być narzędziem skutecznego wspomagania zmian i przeciwdziałania degradacji środowiska" (s. 179).

OŚWIADCZENIA

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Nie dotyczy.

Deklaracja narzędzi AI: Autor oświadcza, że w przygotowaniu niniejszego manuskryptu nie korzystał z narzędzi sztucznej inteligencji.

Konflikt interesów: Autor deklaruje brak konfliktu interesów.

Dominika Dzwonkowska, *Virtue Ethics and the Environment*, Routledge, Abingdon 2024, pp. 180

Abstract. This book is an important contribution to the contemporary ethical debate on environmental protection. Its primary goal is to present a universalist, positive, and practical concept of environmental virtue ethics. This type of ethics seeks to utilize ancient wisdom to analyze the moral dimension of the human–environment relationship. It distinguishes itself from previous accounts by examining this relationship from an aretological perspective. In this way, it complements earlier discussions with questions about the nature of moral subjects and their obligations to the natural environment. The book begins with a presentation of the environmental virtues involved in fulfilling human moral obligations toward the natural environment. The culminating point of this investigation is an outline of the author's concept of environmental virtue ethics, which emphasizes the universality of virtues and their practical and positive character. The first part of the monograph analyzes the emergence of environmental virtue ethics in the context of the renaissance of virtue ethics in the mid-20th century. The rediscovery of the importance of virtues influenced philosophers studying environmental issues and led them to apply an aretological perspective to discussions of the natural environment. The second part of the book illustrates the three most important conceptions of environmental virtue ethics, developed by Henry David Thoreau, Ronald Sandler, and Brian Treanor. After a critical analysis of the views of these three American thinkers, the third part of the monograph focuses on the author's own conception of environmental virtue ethics, which can serve as a complement to many other ethical theories. The author claims that the language of virtues should be renewed, using the term "virtue" more frequently as a substitute for words like "competence", "attitude", or "skill". Appropriate moral education is also essential, with a particular emphasis on narrative as a tool for effectively shaping morality.

Keywords: ethics; virtue; subject; natural environment; technology; nature; moral education

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)
https://orcid.org/0000-0003-2252-8634
a.kobylinski@uksw.edu.pl

https://doi.org/10.21697/spch.2026.62.R.01

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

Zgłoszono: 27/07/2025. Zrecenzowano: 19/02/2026. Zaakceptowano do publikacji: 21/02/2026.

Studia Philosophiae Christianae
UKSW
62(2026)1

SŁAWOMIR LECIEJEWSKI

Sprawozdanie z 18. Warsztatów Filozofii Przyrody Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Gniezno, 12-15.06.2025 r.

Streszczenie. 18. Warsztaty Filozofii Przyrody odbyły się w dniach 12-15 czerwca 2025 roku w Gnieźnie, w budynku Centrum Edukacyjno-Formacyjnego Archidiecezji Gnieźnieńskiej im. św. Wojciecha. Organizatorem cyklu corocznych warsztatów jest Sekcja Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Wśród ponad dwudziestu uczestników Warsztatów znaleźli się przedstawiciele kilkunastu ośrodków naukowych z Krakowa, Lublina, Łodzi, Poznania, Szczecina, Torunia, Warszawy, Zielonej Góry, zajmujący się w ramach swojej pracy naukowej filozofią przyrody i filozofią nauk przyrodniczych.

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

18. Warsztaty Filozofii Przyrody odbyły się w dniach 12-15 czerwca 2025 roku w Gnieźnie, w budynku Centrum Edukacyjno-Formacyjnego Archidiecezji Gnieźnieńskiej im. św. Wojciecha. Organizatorem cyklu corocznych warsztatów jest Sekcja Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Wśród ponad dwudziestu uczestników Warsztatów znaleźli się przedstawiciele kilkunastu ośrodków naukowych z Krakowa, Lublina, Łodzi, Poznania, Szczecina, Torunia, Warszawy, Zielonej Góry, zajmujący się w ramach swojej pracy naukowej filozofią przyrody i filozofią nauk przyrodniczych. Referaty wygłosiło trzynaście osób. Po każdym z nich następowała dyskusja, w trakcie której uczestnicy zadawali pytania, wygłaszali komentarze, a czasami podejmowali polemikę z tezami wygłaszanymi przez autora referatu. Wszystkie wystąpienia można podzielić na pięć grup tematycznych.

W pierwszej z nich znalazły się trzy referaty, dotyczące filozoficznego dorobku dwóch badaczy bardzo ważnych dla środowiska filozofii przyrody w Polsce, tj. ks. prof. Zygmunta Hajduka oraz ks.

prof. Michała Hellera. Dr hab. Zbigniew Wróblewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) wygłosił referat zatytułowany *Zygmunt Hajduk – filozof „meta"*, dr hab. Wojciech Grygiel (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) referat *Hellera zmagania z tomizmem: na ile tomistyczna jest teologia nauki?* a mgr Bartosz Łosicki (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) – *Sens Wszechświata w ujęciu Michała Hellera*.

Z. Wróblewski zaprezentował rozbudowany i wieloaspektowy przegląd badań filozoficznych ks. Zygmunta Hajduka (1935 - 2025), który stał się wstępem do części wspomnieniowej. W tej części głos zabierali obecni na Warsztatach współpracownicy oraz wychowankowie ks. prof. Zygmunta Hajduka.

W. Grygiel analizował relację między teologią nauki Michała Hellera a tradycją tomistyczną. Podkreślał, że Heller, wychowany w duchu tomizmu, stworzył koncepcję teologii nauki jako interdyscyplinarnego programu integrującego naukę i teologię, ukazującego naukę jako jedno z wcieleń racjonalności i przedmiot refleksji teologicznej. W dalszej części wystąpienia przekonywał, że choć odrzuca on tomizm jako system filozoficzny, zachowuje jego kluczowe intuicje – zwłaszcza doktrynę stworzenia i przekonanie o poznawalności świata jako dzieła rozumu Bożego. Teologia nauki Hellera, podobnie jak tomizm, dąży do ukazania jedności prawdy, lecz czyni to w świetle współczesnej nauki, z wykorzystaniem metod formalnych i matematycznych oraz z akcentem na apofatyczny wymiar poznania. Tym samym, mimo różnic metodologicznych, teologia nauki Hellera jawi się jako nowoczesna kontynuacja tomistycznej wizji racjonalnego, stworzonego i poznawalnego świata.

B. Łosicki swój referat zaczął od konstatacji, że sens Wszechświata według Hellera można uchwycić jedynie w perspektywie całościowej, ponieważ cały kosmos stanowi ślad Boskiego Logosu – Sensownej Myśli, która przenika rzeczywistość. Logos objawia się w nauce jako empiryczno-dedukcyjna metoda poznania, w filozofii jako racjonalność świata, a w teologii jako Druga Osoba Trójcy Świętej.

Racjonalność człowieka, będąca odbiciem Boskiej Świadomości, umożliwia mu uczestnictwo w dziele nadawania światu sensu. Wybór racjonalności jest więc nie tylko aktem poznawczym, lecz także moralnym – oznacza współpracę z Boskim zamysłem i dążenie ku dobru, podczas gdy jej odrzucenie prowadzi do wprowadzenia zła o wymiarze kosmicznym.

W drugiej grupie wystąpień znalazły się referaty odnoszące się do relacji filozofia przyrody a sztuczna inteligencja oraz filozofia przyrody a ekologia chrześcijańska: dr hab. Piotr Bylica (Uniwersytet Zielonogórski), *Argument z rozumu przeciwko naturalizmowi a sztuczna inteligencja*; dr Jarosław Janowski (Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie), *Znaczenie rozwoju sztucznej inteligencji dla filozofii przyrody – poszukiwanie wzajemnych interakcji*; dr Stanisław Jaromi (Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu), *Prezentacja nowych publikacji o ekologii chrześcijańskiej.*

P. Bylica przekonywał, że argument z rozumu przeciwko naturalizmowi wskazuje na szereg warunków związanych z aktywnością umysłową, jakie muszą być spełnione, by można było mówić o poznawczej ważności naszych aktów poznawczych. Warunki te według zwolenników tego argumentu nie są spełnione, jeśli naturalizm jest prawdziwy, a jednocześnie naturalista musi je przyjmować, jeśli chce głosić, że naturalizm jest stanowiskiem poznawczo uprawnionym, w szczególności ugruntowanym w ustaleniach nauk przyrodniczych. W wystąpieniu rozważania nad argumentem z rozumu przeciwko naturalizmowi rozszerzone zostały o kwestię aktów poznawczych sztucznej inteligencji. W szczególności według autora referatu pojawia się tu problem spełnienia przez sztuczną inteligencję tych warunków wiarygodności aktów poznawczych, które dotyczą intencjonalności, jedności świadomości i przyczynowości mentalnej.

J. Janowski zauważył, że dynamiczny rozwój sztucznej inteligencji i jej rosnące zastosowanie w naukach przyrodniczych skłania do refleksji nad możliwością wykorzystania AI w filozofii przyrody. Autor referatu podjął próbę analizy charakteru i wartości poznawczej

interakcji między AI a filozofią przyrody, pytając, czy taka współpraca jest możliwa i owocna. Ze względu na interdyscyplinarny status filozofii przyrody – sytuującej się między naukami empirycznymi a refleksją filozoficzną – rozważania te obejmą również analizę sposobów, w jakie AI funkcjonuje w obu tych obszarach, przy zachowaniu ich metodologicznej odrębności.

S. Jaromi w swoim wprowadzeniu do omówienia nowych publikacji o ekologii chrześcijańskiej (*Czyńcie Ziemię kochaną! Ekologia integralna w perspektywie franciszkańskiej*; *Patron ekologów*; *Kościół w dobie antropocenu*; *Laudate Deum. Papieża Franciszka walka o klimat*) przekonywał o aktualności przesłania *Pieśni słonecznej* św. Franciszka z Asyżu oraz orędzia franciszkańskiego we współczesnym świecie w 10. rocznicę podpisania encykliki *Laudato si'*.

Trzecią grupę wystąpień stanowiły referaty dotyczące filozoficznych aspektów ewolucjonizmu: dr Andrzej Zykubek (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), *O czym rozmawiają organoidy? Czym jest inteligencja organoidalna?*; dr Tomasz Perz (Akademia Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie), *Realizacja wolności ludzkiego bytowania*; dr hab. Krzysztof Kilian (Uniwersytet Zielonogórski), *Darwin wobec zarzutów stawianych mu przez zwolenników ID*.

A. Zykubek swój referat na temat inteligencji organoidalnej rozpoczął od prezentacji aktywności ludzkiego mózgu (nagrań EEG studentów). Szybko jednak przeszedł do głównego tematu swojego wystąpienia, tj. do organoidów mózgowych, czyli miniaturowych, hodowanych in vitro struktur przypominających narządy. W dużej mierze wystąpienie koncentrowało się na implikacjach etycznych i bioetycznych związanych z tymi strukturami, zwłaszcza w kontekście ich potencjalnej świadomości lub zdolności do odczuwania. Prelegent wyjaśniał, że nowoczesna perspektywa organoidów, sięgająca 2013 roku w kontekście organoidów mózgowych, pozwala na

ich wykorzystanie w medycynie spersonalizowanej oraz jako modele testowe w badaniach biomedycznych (np. w badaniu infekcji wirusowych).

T. Perz w swoim referacie odnosił się do tezy Andrzeja Grzegorczyka dotyczącej wyjątkowości gatunku *Homo sapiens* na tle innych form życia. Przywoływał schemat pojęciowy tego filozofia, który umożliwia metodologicznie poprawne ujęcie istoty człowieczeństwa, łącząc refleksję filozoficzną z danymi nauk przyrodniczych, przy jednoczesnym unikaniu rozdziału między rozumem a przeżywaniem wartości. Jego koncepcja, oparta częściowo na wynikach etologii, stanowi próbę zbliżenia dyskursu humanistyczno-fenomenologicznego i przyrodniczego. Referent skonkludował, że choć dokonania Grzegorczyka w antropologii nie dorównują wpływem jego pracom z logiki matematycznej, to jednak jego ujęcie człowieczeństwa oparte na faktach empirycznych ma znaczący potencjał rozwojowy.

K. Kilian zauważył, że Darwinowi stawiano wiele zarzutów m.in., że: jego postępowanie było nienaukowe; ignorował fakty; nie miał właściwego wykształcenia do zaproponowania teorii wyjaśniającej powstanie i rozwój życia; popełniał poważne błędy natury metodologicznej; korzystał z metafizycznych idei przy wyjaśnianiu mechanizmów rozwoju życia. Celem jego wystąpienia było podważenie tych zarzutów i pokazanie, że brytyjski przyrodnik był typowym przedstawicielem swojej epoki – uprawiał naukę wedle takich standardów, które sam uznawał za najlepsze.

Czwarta grupa wystąpień poświęcona została problemom relacji nauka-religia analizowanym z perspektywy filozofii przyrody: dr Piotr Sękowski (Uniwersytet Łódzki), *Błędne pojęcie błędnego koła u Michała Chaberka OP*; mgr Jakub Płoski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *Filozofia i teologia naturalna Josepha Granvilla – między wczesnonowożytnym eksperymentalizmem a tradycją neoplatońską*; z przyczyn niezależnych od organizatorów nie odbył się zaplanowany w tej części referat lic. Mileny Żydek

(Uniwersytet Warszawski), *Pojęcie naturalności w metafizyce a dociekania naukowe*.

P. Sękowski w ramach swojego referatu analizował zarzut błędnego koła, który Michał Chaberek OP stawia różnym teoriom naukowym i filozoficznym w książce *Wiedza a ewolucja* (2024). Autor wskazuje, że Chaberek błędnie rozumie naturę błędnego koła, utożsamiając wszelką kolistość rozumowania z błędem logicznym. Tymczasem, zgodnie z ustaleniami logiki, błędne koło jest błędem uzasadniania (a nie rozumowania jako takiego) i stanowi szczególny przypadek *petitio principii*. Wystąpienie miało na celu pokazanie, że zarzuty Chaberka wobec naturalizmu, teorii wielu światów czy wyjaśnień ewolucyjnych wynikają z nieporozumienia pojęciowego, gdyż w rzeczywistości wskazywane przez niego „błędne koła" nie naruszają zasad poprawnego rozumowania ani wyjaśniania naukowego.

J. Płoski swoje wystąpienie poświęcił filozofii i teologii naturalnej Josepha Glanvilla (1636–1680), angielskiego teologa i filozofa, który bronił nowożytnej, eksperymentalnej filozofii przyrody przed krytyką ze strony zarówno arystotelików i racjonalistów, jak i teologów. Glanvill dążył do zintegrowania nauk empirycznych z tradycją metafizyczno-teologiczną, czerpiąc inspirację z platonizmu z Cambridge (m.in. Henry More, Ralph Cudworth, John Smith) oraz z refleksji nad wpływem grzechu pierworodnego na ludzki aparat poznawczy. W swoich pismach, zwłaszcza w *Plus Ultra* (1668), przedstawiał nową filozofię przyrody jako część klasycznej teologii naturalnej, starając się nadać jej metafizyczne i duchowe znaczenie. Referent podkreślił, że choć jego próby uniwersalnej syntezy nie odegrały kluczowej roli w dalszym rozwoju nauki, stanowią one cenne świadectwo intelektualnych przemian epoki Rewolucji Naukowej i ukazują, jak idee neoplatonizmu współtworzyły duchowe zaplecze nowej nauki.

Ostatni blok tematyczny poświęcony został filozofii nauk przyrodniczych: dr hab. Jan Czerniawski (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie), *Mikroskop Heisenberga a natura pomiaru kwantowego*; dr hab. Sławomir Leciejewski (Uniwersytet im. Adama

Mickiewicza w Poznaniu), *Filozofia eksperymentu w świetle nowego eksperymentalizmu*.

J. Czerniawski w swoim referacie dotyczącym interpretacji kopenhaskiej mechaniki kwantowej przypomniał, że zgodnie z nią stan cząstki przed pomiarem jest kombinacją możliwości, a sam pomiar aktualizuje jedną z nich. Referent wskazywał jednak, że klasyczne ilustracje tego poglądu, jak „Mikroskop Heisenberga", zakładają wbrew tej interpretacji istnienie dobrze określonych wartości pędu i położenia przed pomiarem. Podobne wnioski wynikają z analizy pomiaru spinu cząstki w kierunku, który nie odpowiada jej stanowi własnemu. W konsekwencji Czerniawski dowodził, że pomiar kwantowy nie tyle aktualizuje nieokreślony stan, ile go modyfikuje, co podważa tradycyjne rozumienie procesu pomiaru w mechanice kwantowej.

S. Leciejewski podzielił swoje wystąpienie na dwie części. Pierwsza poświęcona została eksperymentalizmowi, w której omówił historię filozoficznej refleksji nad eksperymentem oraz współczesny eksperymentalizm. W drugiej części zreferował najnowszą odsłonę filozofii eksperymentu, jakim jest nowy eksperymentalizm w wersji zaproponowanej przez trzech filozofów: Iana Hackinga, Allana Franklina oraz Petera Galisona. W podsumowaniu referatu pojawił się ważny postulat, by filozofia eksperymentu została rozszerzona o refleksję nad epistemologicznymi konsekwencjami cyfryzacji, automatyzacji i algorytmizacji badań naukowych (referent zapowiadał, że tego typu rozważaniom zostanie poświęcona jego książka *Filozofia eksperymentu wspomaganego komputerowo*).

W trakcie Warsztatów podsumowano działalność Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych PTF w latach 2023-25, wyrażono podziękowanie odchodzącym członkom Zarządu oraz dokonano wyboru nowych członków Zarządu Sekcji FPiNP PTF: przewodniczącego (Sławomir Leciejewski), wiceprzewodniczącego (Wojciech Grygiel) i sekretarza (Radosław Kazibut) na lata 2025-27.

Na zakończenie Warsztatów odbyła się prezentacja działalności naukowej w poszczególnych ośrodkach. Reprezentanci przedstawili sprawozdania ze swojej działalności w obszarze naukowym, dydaktycznym i popularyzującym filozofię przyrody i nauk przyrodniczych. Ta część Warsztatów stała się okazją do wymiany informacji o aktualnie prowadzonych i planowanych badaniach naukowych. Omówione zostały także inicjatywy wydawnicze oraz ustalono, że kolejne 19. Warsztaty Filozofii Przyrody odbędą się w maju 2026 roku.

OŚWIADCZENIA

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Nie dotyczy.

Deklaracja narzędzi AI: Autor oświadcza, że w przygotowaniu niniejszego manuskryptu nie korzystał z narzędzi sztucznej inteligencji.

Konflikt interesów: Autor deklaruje brak konfliktu interesów.

REPORT ON THE 18TH WORKSHOP IN THE PHILOSOPHY OF NATURE (PHILOSOPHY OF NATURE AND NATURAL SCIENCES SECTION OF THE POLISH PHILOSOPHICAL SOCIETY), GNIEZNO, JUNE 12-15, 2025

Abstract. The 18th Workshop in the Philosophy of Nature took place on June, 12-15 2025 at the St. Adalbert Educational and Formational Center of the Archdiocese of Gniezno. The series of annual workshops is organized by the Philosophy of Nature and the Natural Sciences Section of the Polish Philosophical Society. Participants included representatives of several academic centers from Kraków, Lublin, Łódź, Poznań, Szczecin, Toruń, Warsaw, and Zielona Góra, all engaged in research in the philosophy of nature and the philosophy of the natural sciences.

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

SŁAWOMIR LECIEJEWSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny
(Adam Mickiewicz University Poznań, Faculty of Philosophy)
https://orcid.org/0000-0002-3691-0714
slaaw@amu.edu.pl

https://doi.org/10.21697/spch.2026.62.S.01

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

Zgłoszono: 31/10/2025. Zrecenzowano: 24/01/2026. Zaakceptowano do publikacji: 18/02/2026.