

Folia

Philosophica

vol. 52



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Folia Philosophica

52

Redaktor / Editor

Dariusz Kubok

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2024

Rada Redakcyjna / Editorial Board

Dariusz Kubok (Redaktor naczelny / Editor-in-Chief), **Tomasz Kubalica** (zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor), **Marta Ples-Bęben** (sekretarz redakcji / Editorial Secretary), **Piotr Machura**, **Alicja Pietras**, **Matúš Porubjak** (Slovakia), **Viorel Vizureanu** (Romania).

Rada Doradcza / Advisory Board

Wojciech Kaute (filozofia polityki / political philosophy), Tomasz Kubalica (historia filozofii / history of philosophy), Piotr Łaciak (epistemologia / epistemology), Maria Popczyk (estetyka / aesthetics), Krzysztof Szymanek (logika / logic), Danuta Słęczek-Czakon (etyka / ethics).

Rada Programowa / Program Council

Heinrich Badura (Universität für Musik und darstellende Kunst Wien, Austria), Gerhard Banse (Karlsruher Institut für Technologie, Germany), Stanisław Borzym (Polska Akademia Nauk, Warsaw, Poland), Christoph Demmerling (Friedrich-Schiller-Universität, Jena, Germany), Jan Hartman (Uniwersytet Jagielloński, Cracow, Poland), Adam Jonkisz (Akademia Ignatianum, Cracow, Poland), Andrzej Kiepas (Politechnika Śląska, Gliwice, Poland), Jerzy Kopania (Uniwersytet w Białymstoku, Poland), Christian Krijnen (Vrije Universiteit, Amsterdam, Netherlands), Nicanor Ursua Lezaun (Universidad del País Vasco, San Sebastián, Spain), Iwona Lorenc (Uniwersytet Warszawski, Poland), Leon Miodoński (Uniwersytet Wrocławski, Poland), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warsaw, Poland), Jan Štěpán (Univerzita Palackého, Olomouc, Czech Republic), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovakia), Jan Zouhar (Masarykova Univerzita, Brno, Czech Republic).

Nazwiska recenzentów publikowane są na stronie internetowej czasopisma

The names of reviewers are published on the journal's website

<https://journals.us.edu.pl/index.php/FOLIA/reviewers>

Spis treści

Dominik Novosad: Seneca's Use of *Exempla* as Therapeutics for Fear of Death in *Moral Epistles*

Krzysztof A. Wieczorek: Edukacja logiczna w XXI wieku – problemy i wyzwania

Peter Kyslan: Kant, Herder and Anthropology

Gabriela Besler, Ryszard Miszczyński, Grzegorz Sitek: *Frege's Way Out*. Stanisław Leśniewski's Unpublished Archival Document (1938)

Mirosław Tyl: *Ultra coincidentiam oppositorum*. Uwagi w związku ze sporem o filozofię chrześcijańską w powojennej Polsce

Sibel Kibar: The Two Arguments for Pro-Abortion: The Right to Self-Ownership or Self-Determination?

Joanna Janicka: Czy ciało „umózgowione” to kandydat na nowy paradygmat w nauce o poznaniu? Recenzja książki Josepha E. LeDoux *Cztery rodzaje istnienia. Nowa koncepcja człowieka*

Table of Contents

Dominik Novosad: Seneca's Use of *Exempla* as Therapeutics for Fear of Death in *Moral Epistles*

Krzysztof A. Wieczorek: Logic Education in the 21st Century – Problems and Challenges

Peter Kyslan: Kant, Herder and Anthropology

Gabriela Besler, Ryszard Miszczyński, Grzegorz Sitek: *Frege's Way Out*. Stanisław Leśniewski's Unpublished Archival Document (1938)

Mirosław Tyl: *Ultra coincidentiam oppositorum*. Logic Remarks in Connection with the Dispute over Christian Philosophy in Post-war Poland

Sibel Kibar: The Two Arguments for Pro-Abortion: The Right to Self-Ownership or Self-Determination?

Joanna Janicka: Is the 'Brainified' Body a New Paradigm Candidate in Cognitive Science? Review of Joseph E. LeDoux, *The Four Realms of Existence: A New Conception of the Human Being*



Dominik Novosad

University of Ss. Cyril and Methodius in Trnava

 <https://orcid.org/0000-0003-3754-2316>

Seneca's Use of *Exempla* as Therapeutics for Fear of Death in *Moral Epistles*

Seneca's Use of *Exempla* as Therapeutics for Fear of Death in *Moral Epistles*

Abstract: This paper analyses the role of exemplarity in Stoic philosophical preparation for death called *meditatio mortis* and systematized in Seneca's *Moral Epistles*. The author mainly focuses on how Seneca represents the death of Roman politician Cato the Younger to put forth three modes of exemplary therapeutics. First, Seneca uses the admiring sentiment of Roman exemplarity to instill courage against death by contemplating Cato's brave stand. Second, the paper examines how the familiar exemplary figure becomes a source of imaginative spiritual exercise against the fear of death akin to Pierre Hadot's contemplation of the ideal sage. The following discussion uses Martha Nussbaum's ideas on the therapeutic potential of ethical theory and demonstrates how Seneca uses exemplary discourse and theory to combat a passionate response to the possibility of death. Finally, the discussion ends with the reconstruction of the outlined process within the literally and philosophical intentions of the *Epistles*. In this way, the different moments of exemplary therapeutics are presented as a coherent didactic progression while also supplying and, at times, replacing the essential modes of philosophical discourse that Seneca outlines in the *Epistles*.

Keywords: exemplarity, Cato, spiritual exercises, Stoicism, Seneca, *Meditatio Mortis*

Introduction

Seneca's *Epistles* include a variety of references to renowned historical and philosophical figures, known as *exempla* in the Roman tradition, that serve to pursue different philosophical ends. For instance, the works of R.G. Mayer, Rebecca Langlands, and Matthew B. Roller showcase that Seneca's tactful reflection on the exemplary tradition turns *exempla* into rhetorical or argumentative ornaments and deliberate tools of clarification for moral discourse.¹ Acknowledging the general philosophical utility of exemplary ethics, I wish to examine how Seneca uses *exempla* specifically in the context of Stoic preparation for death, known as *meditatio mortis*. In *Epistles*, Seneca examines the topic of death predominantly in connection to the *exemplum* of the Roman statesman Cato the Younger. His suicide during the Civil War of 46 BC was highly received in the Roman tradition, with certain authors such as Plutarch² and most definitely Seneca glorifying Cato's death as one of the highest achievements of Stoic sages.³ Besides the thematic scope of death, Cato also enjoys a prevailing number of references in the *Epistles*.⁴ Thus, because of these two essential elements, Cato's *exemplum* provides a viable scope for tracing a coherent, yet extensive process of exemplary education aimed at facing the fear of death.

In the study, I shall consider three forms of exemplary therapeutics and explain their relation to the overall project of the letters. Initially, I will look at *Epistle* 13, *Epistle* 24, and *Epistle* 70 which combat the negative perception of death through forms of traditional Roman exemplarity, utiliz-

¹ R. G. Mayer: "Roman Historical Exempla in Seneca." *L'Antiquité Classique*, 36 (1991), pp. 141–169; R. Langlands: *Exemplary Ethics in Ancient Rome*. Cambridge University Press, Cambridge 2018; M. B. Roller: *Models from the Past in Roman Culture: a World of Exempla*. Cambridge University Press, Cambridge 2018.

² See: Plutarch: *Lives, Volume VIII: Sertorius and Eumenes. Phocion and Cato the Younger*. Trans. B. Perrin. Harvard University Press, Cambridge 1919, pp. 65–70.

³ See: F. K. Drogula: *Cato the Younger: Life and Death at the End of the Roman Republic*. Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 26–28. Here Drogula argues for an alternate view that explains Cato's acts in relation to his natural inclinations and political ambition instead of philosophy. Then, on pp. 52–53; p. 297, Drogula provides instances of other Roman authors who perceive Cato predominantly as a Roman politician.

⁴ When citing letters from Seneca's *Ad Lucilium Epistulae Morales*, I will list the number of the *Epistle* (from now on "Ep.") followed by the number of a section. References to Cato appear in the following letters: *Ep.* 7, 6; *Ep.* 11, 10; *Ep.* 13, 14; *Ep.* 14, 12–13; *Ep.* 24, 6–8; *Ep.* 24, 11; *Ep.* 25, 6; *Ep.* 58, 12; *Ep.* 58, 16; *Ep.* 64, 10; *Ep.* 67, 7; *Ep.* 67, 13; *Ep.* 70, 19–22; *Ep.* 71, 8–11; *Ep.* 71, 15–16; *Ep.* 79, 14; *Ep.* 82, 12–13; *Ep.* 95, 69–73; *Ep.* 97, 1–3; *Ep.* 97, 8–10; *Ep.* 98, 12; *Ep.* 104, 21; *Ep.* 104, 29–33; *Ep.* 117, 13; *Ep.* 118, 4.

ing a cultural recognition of Cato's persona as their source. Next, I shall examine Seneca's proposed way to face the fear of death by appropriation of exemplary perception in *Epistle* 67, and *Epistle* 71 in relation to what Pierre Hadot apprehends as ancient spiritual exercise of contemplating the ideal sage. Then, I will explain the exemplary comparison of *Epistle* 82 in the light of Martha Nussbaum's understanding of philosophical therapeutics as rational reformations of false judgments. Finally, the paper will conclude with a reconstruction of the discussed exemplary didactics in the context of literary intentions of the *Epistles*. The argument will retrace the different stages of the discussed process in a coherent chronological progression, and underline how the exemplary formats relate to traditional forms of philosophical discourse.

Therapeutic Use of Roman Exemplarity

A novice-friendly approach to employing *exempla* in the process of *meditatio mortis* appears in *Epistle* 13 and *Epistle* 24. In these two letters, Seneca portrays how different forms of exemplary discourse can serve to instill courage, a mild remedy for the fear of death. Seneca's proclaimed goal in *Epistle* 13 is to provide "safeguards" (*auxilia*), and "fortify" (*munire*)⁵ Lucilius against worries about possible misfortunes. Seneca introduces the exemplary approach in contrast to the therapeutic use of hope (*spe metum tempera*)⁶, which is at this point too mild for Lucilius's case:

Alius dicat: "Fortasse non veniet." Tu dic: "Quid porro, si veniet? Videbimus uter vincat. Fortasse pro me venit, et mors ista vitam honestabit." Cicuta magnum Socratem fecit. Catoni gladium adsertotem libertatis extorque; magnam partem detraxeris gloriae.

Let another say: "perhaps the worst will not happen." You yourself must say: "well, what if it does happen? Let us see who wins. Perhaps it happens for my best interest; it may be that such a death will shed

⁵ Seneca: *Epistles*, Ep. 13, 3; Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles 1–65*. Trans. Richard M. Gummere. Harvard University Press, Cambridge 1917, p. 74.

⁶ Seneca: *Epistles*, Ep. 13, 12: "temper your fear with hope." Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles 1–65*. Trans. Richard M. Gummere. Harvard University Press, Cambridge 1917, p. 81.

credit upon my life.” Socrates was ennobled by the hemlock draught. Wrench from Cato’s hand his sword, the vindicator of liberty, and you deprive him of the greatest share of his glory.⁷

This passage gives us a pretty good insight into how Seneca adapts exemplary discourse to pursue a specific therapeutic end. Formally, the *exemplum* appears as a symbolic reference to Cato’s sword, a conventional way of directing readers, as participants in Roman culture, towards the established meanings of *exempla*.⁸ Moreover, the force that Seneca utilizes for the shift in perception towards death seems to lie in the sentiment of admiration and traditional recognition of Cato’s moral excellence. Such inspirational procedure was a common aspect of traditional exemplary education. As Rebecca Langlands argues, exemplary education was initiated with what she calls “the arousal stage.” At this point, Langlands insists, the *exemplum* produces an “affective element of admiration” and shows “why these qualities are worth pursuing ... almost always consisting of fame and immortality.”⁹ In this case, by a quick reference to Cato’s famous death, Seneca encourages Lucilius to consider any hardship, even a mortal one, as an opportunity to prove himself morally. Consequently, Seneca reframes the feared challenges as something potentially attractive since, as noted in the beginning of the letter, *verus animus* comes forth only after meeting with *difficultates*.¹⁰

In *Epistle* 24, which continues this theme, Seneca responds to Lucilius’s intimate admission of fear in the face of an upcoming lawsuit. Seneca, immediately recalling the previous stage, recommends *alia... ad securitatem via*¹¹ rather than hope or inspiration. First, Seneca tells Lucilius to “assume that what he fears may happen will certainly happen at any event” (*quicquid*

⁷ Seneca: *Epistles*, *Ep.* 13, 14–15; Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles 1–65*. Trans. Richard M. Gummere. Harvard University Press, Cambridge, pp. 81–83.

⁸ The symbol is, according to Langlands, “a visually evocative and memorable feature that can be preserved in tradition both textually and visually as an aide-memoire.” R. Langlands: *Exemplary Ethics in Ancient Rome*. Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 24. Moreover, as Langlands explains later, such cross-referencing was possible because Romans possessed a shared site of exemplary meanings. See: R. Langlands: *Exemplary Ethics in Ancient Rome*. Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 169–171.

⁹ R. Langlands: *Exemplary Ethics in Ancient Rome*, pp. 88–89.

¹⁰ Seneca: *Ep.* 13, 1: “For our powers can never inspire in us implicit faith in ourselves except when many difficulties have confronted us... It is only in this way that the true spirit can be tested” Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles 1–65*. Trans. Richard M. Gummere, p. 78. Additionally, for discussion on necessity of moral challenges, see also: *Ep.* 67, 7; *Ep.* 66, 49; *Ep.* 74, 12–13; *Ep.* 82, 2.

¹¹ Seneca: *Epistles*, *Ep.* 24, 1–2: “But I shall conduct you to peace of mind by another route.” Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles 1–65*. Trans. Richard M. Gummere, p. 167.

vereris ne eveniat, eventurum utique proponere).¹² Then to take the specific perils recall *exempla* of those who overcame them (*contemptores eorum cita*).¹³ The naming of potential misfortunes is matched with respective *exempla*: Metellus and Rutilius with *exilium*, Socrates with *mortis et carceris*, and Mucius with *uratur*.¹⁴ Seneca then expands on death by recalling Cato's final moment:

"Decantatae," inquis, "in omnibus scholis fabulae istae sunt; Iam mihi, cum ad contemnendam mortem ventum fuerit, Catonem narrabis." Quidni ergo narrem ultima illa nocte Platonis librum legentem posito ad caput gladio? Duo haec in rebus extremis instrumenta prospexerat, alterum ut vellet mori, alterum, ut posset. Compositis ergo rebus, utcumque componi fractae atque ultimae poterant, id agendum existimavit, ne cui Catonem aut occidere liceret aut servare contingeret. Et stricto gladio, quem usque in illum diem ab omni caede purum servaverat: "Nihil," unquit, "egisti, fortuna, omnibus conatibus meis obstando. Non pro mea adhuc sed pro patriae libertate pugnavi, nec agebam tanta pertinacia, ut liber, sed ut inter liberos viverem. Nunc quoniam exploratae sunt res generis humani, Cato deductatur in tutum." Inpressit deinde mortiferum corpori vulnus. Quo obligato a medicis cum minus sanguinis haberet, minus virium, animi idem, iam non tantum Caesari sed sibi iratus nudas in vulnus manus egit et generosum illum contemptoremque omnis potentiae spiritum non emisit, sed eiecit.

"Oh," say you, "those stories have been droned to death in all the schools; pretty soon when you reach the topic 'On Despising Death' you will be telling me about Cato." But why should I not tell you about Cato, how he read Plato's book on that last glorious night, with a sword laid at his pillow? He had provided these two requisites for his last moments, – the first, that he might have the will to die, and the second, that he might have the means. So he put his affairs in order, – as well as one could put in order that which was ruined and near its end, – and thought that he ought to see to it that no one should have the power to slay or the good fortune to save Cato. Drawing the sword, – which

¹² Seneca: *Epistles*, Ep. 24, 2; Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles 1–65*. Trans. Richard M. Gummere, p. 167.

¹³ Seneca: *Epistles*, Ep. 24, 3: "Name such penalties one by one, and mention the men who have scorned them." Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles 1–65*. Trans. Richard M. Gummere, p. 167.

¹⁴ Seneca: *Epistles*, Ep. 24, 3–5: "Exile was endured by Metellus with courage, by Rutilius even with gladness... Socrates in prison discoursed, and declined to flee... in order to free mankind from the fear of two most grievous things, death and imprisonment. Mucius put his hand into the fire." Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles 1–65*. Trans. Richard M. Gummere, pp. 167–69.

he had kept unstained from all bloodshed against the final day, – he cried: “Fortune, you have accomplished nothing by resisting all my endeavours. I have fought, till now, for my country’s freedom, and not for my own; I did not strive so doggedly to be free, but only to live among the free. Now, since the affairs of mankind are beyond hope, let Cato be withdrawn to safety.” So saying, he inflicted a mortal wound upon his body. After the physicians had bound it up, Cato had less blood and less strength, but no less courage; angered now not only at Caesar but also at himself, he rallied his unarmed hands against his wound, and expelled, rather than dismissed, that noble soul which had been so defiant of all worldly power.¹⁵

In terms of the form, the dramatization exhibits many features of what Langlands calls “archetypical Roman exemplum.”¹⁶ First, it includes a short and memorable narrative focusing only on particular aspects of the story. Second, Cato’s defeat at the hands of Caesar provides us with a clear sense of situatedness in Roman time and space. The *exemplum* is also endowed with striking symbolism, arming Cato with the traditional sword (*gladio*) and Plato’s book (*Platonis librum*). Finally, at the heart of the story is a real hero, a historical person who embodies traditional Roman values, such as *animi* and *patriae libertate*. The narrative reveals his moral character and the decisions he makes. So, it seems that Seneca, once again, follows the domestic tradition when contesting the topic of the letter with *exempla*. If this is the case, let us ponder a bit more about how such a traditional form of exemplary narrative transforms into a philosophical exercise that combats the fear of death.

If Lucilius perceives all perils, including death, as something inevitable, it is necessary to start stripping these events of their appearance as great evils. On the one hand, as Seneca claims, naming different *exempla* is a way to measure one’s fear (*timorem taxa*)¹⁷ against various perils. A progressor is confronted with great but perceptibly, feasible and actual instances of spiritual resilience, demanding a revaluation of what one can achieve and overcome.¹⁸ In this case, the intimate narration of Cato’s last moment, furnished by the exemplary narrative, aims to deflate the apparent gravity

¹⁵ Seneca: *Epistles*, Ep. 24, 6–8: Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles 165*. Trans. Richard M. Gummere, pp. 169–71.

¹⁶ R. Langlands: *Exemplary Ethics in Ancient Rome*, pp. 29–33.

¹⁷ Seneca: *Epistles*, Ep. 24, 2: “whatever the trouble may be, measure it in your own mind, and estimate the amount of your fear.” Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles 1–65*. Trans. Richard M. Gummere, p. 167.

¹⁸ Both R. G. Mayer: *Roman Historical Exempla*, p. 166, and R. Langlands: *Exemplary Ethics*, pp. 92–93, recognize that *exempla* served as an efficient way to pre-meditate hard-

of death. On the other hand, Cato's *exemplum* communicates the idea that while death is inevitable, it can also be, in a sense, freeing. Seneca says that Cato, dying in this manner, is carried away to safety (*Cato deductatur in tutum*) from the nexus of external dangers, such as sickness (*aegrotare*), imprisonment (*alligari*), and death (*mori*) that are part of human existence.¹⁹ Additionally, by choosing to die by his own hand, Cato takes a decisive step against fortune, remaining free from the influence of others on his destiny.²⁰

The freeing aspect of Cato's mortal *exemplum* is expanded upon in *Epistle* 70, where Seneca explores the topic of proper time to die. The topic of freedom becomes the central theme of upcoming passages where Seneca introduces contrasting *exempla* of *magnis viris*, such as Cato and people of lower social status (*sortis homines*) killing themselves.²¹ For example, Seneca insists that a story of a German gladiator using a bathroom sponge (Roman *xylospongium*) to commit suicide by choking demonstrates that "great freedom" (*magnam libertatem*) and "tranquility" (*securitas*)²² are always at hand because life has "many exits" (*exitus multos*).²³ This means that death is an ever-present possibility regardless of one's particular situatedness. It is important to note that, as Brad Inwood suggests, such death must not be understood as a form of fearful resignation.²⁴ To take control of one's own life in this manner signifies a radical affirmation of moral autonomy, an essential philosophical act that derives significance from agents' will rather than external circumstances. In other words, the therapeutic relevance of

ships one may face in life and recognize the possibility of their overcoming in reference to the success of exemplary figures.

¹⁹ Seneca: *Epistles*, Ep. 24, 17–18: "I shall die," you say; you mean to say 'I shall cease to run the risk of sickness; I shall cease to run the risk of imprisonment; I shall cease to run the risk of death.'" Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles 1–65*. Trans. Richard M. Gummere, p. 177.

²⁰ Seneca: *Epistles*, Ep. 24, 6–7: "He had provided these two requisites for his last moments... and thought that he ought to see to it that none one should have the power to slay or the good fortune to save Cato." Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles 1–65*. Trans. Richard M. Gummere, p. 169.

²¹ Seneca: *Epistles*, Ep. 70, 19: "You need not to think that none but great men have had the strength to burst the bonds of human servitude... Nay, men of the meanest lot in life have by a mighty impulse escaped to safety." Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles 66–92*. Trans. Richard M. Gummere. Harvard University Press, Cambridge 1920, p. 67.

²² Seneca: *Epistles*, Ep. 70, 16; Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles 66–92*. Trans. Richard M. Gummere, p. 65.

²³ Seneca: *Epistles*, Ep. 70, 15; Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles 66–92*. Trans. Richard M. Gummere, p. 65.

²⁴ See: B. Inwood: *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford University Press, New York 2005, p. 306. Inwood explores the topic of Stoic suicide as a way to affirm moral autonomy in harsh external circumstances.

Cato's mortal *exemplum* strains from exposing that there are worse things than death, namely, a life without freedom, and that such preservation of moral liberty cannot be alienated.

Cato's *Exemplum* and Spiritual Exercises

Another significant moment of exemplary *meditatio mortis* occupies *Epistle* 67, which caters to Lucillius's question of "whether every good is desirable" (*an omne bonum potabile sit*)²⁵, even the one that leads to misery. The question implies, albeit at a deeper philosophical level, Lucillius's continued aversion against hardships that arise when pursuing the good life. As a response, Seneca explains that goods, at least for philosophers engaged in a moral practice, are only instances of virtue, and as such they must always be desirable. Moreover, since virtues, such as courage (*fortitudo*), usually require suffering hardships, for example a voluntary pursuit of death, one must admit that those unfortunate instances are likewise "desirable" (*potabile*).²⁶ To strengthen this point, Seneca recalls few familiar *exempla*,²⁷ including Cato tearing up his stitched-up wound (*Catonis scissum manu sua vulnus*),²⁸ and situates them among desirable manifestations of courage. Nonetheless, *exempla* are presently not exhausted as modes of demonstration. Close to the end of the letter, Seneca introduces an imaginative exercise that aims to convince Lucillius of the uncompromising merit of pursuing virtue. As Seneca puts it, to extinguish the opinions of the "common man" (*opinionibus volgi*) and to purify oneself from fears and desires imposed by the crowd,²⁹ Lucillius should "clothe" (*indue*) himself, or better yet, appropri-

²⁵ Seneca: *Epistles*, Ep. 67, 3; Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, p. 37.

²⁶ Seneca: *Epistles*, Ep. 67, 6; Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, p. 39.

²⁷ The list in Seneca: *Epistles*, Ep. 67, 7; Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, p. 39, is similar to that of *Epistle* 24, this time including Regulus, Cato, Rutilius and Socrates.

²⁸ Seneca: *Epistles*, Ep. 67, 7: "the wound of Cato which was torn open by Cato's own hand." Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, p. 39.

²⁹ Seneca often talks about how the majority of people impose their false beliefs onto us, and leads us towards misguided passions. For passages on this topic, see: Sen. Ep. 7, 6; Ep 32, 2; Ep. 44, 1.

ate the mind of a great man (*magni viri animum*).³⁰ Seneca tells Lucillius to behold Cato's noble sacrifice (*adspice M. Cato*)³¹ and reconsider whether harsh acts, done for virtue's sake, are undesirable from such a point of view.

At first glance, it seems that *Epistle 67* introduces something akin to the spiritual exercise of contemplating the ideal sage that we find in Pierre Hadot's philosophy. Hadot explains that when philosophical discourse takes the form of spiritual exercise, as it often does in Antiquity, it becomes a means of existential transformation and directive force towards a particular chosen form of life.³² One of such fundamental discursive procedures was meditation on the ideal sage, a model of perfected wisdom that appears among different schools of Antiquity. It involved asking what the sage would do when faced with different situations and provided a directive force of philosopher's conduct.³³ In this case, appropriating Cato's perspective would rely on one of the essential characteristics of the stoic sage that Hadot identifies – the absolute will to pursue virtue.³⁴ The proposed exercise in *Epistle 67*, much like when meditating on the disposition of the ideal figure, allows Lucillius to change his perspective on the good and perceive that the attainment of virtue, rather than avoidance of hardships, ought to guide one's desires.

Nonetheless, while Hadot admits that some individuals, including Seneca's Cato, were taken as personifications of the sage, it is crucial to observe that Hadot understands the exercise of contemplating the ideal sage as an abstract endeavor.³⁵ However, it appears that in *Epistle 67* Seneca transcends the abstract nature this procedure and pursues a more efficacious spiritual exercise by including the relatable force of Roman exemplarity. While the *Epistles* do employ the traditional abstract discourses on the sage,³⁶ the case

³⁰ Seneca: *Epistles*, Ep. 67, 12: "Clothe yourself with a hero's courage, and withdraw for a little space from the opinions of the common man." Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles 66–92*. Trans. Richard M. Gummere, p. 43.

³¹ Seneca: *Epistles*, Ep. 67, 13; Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles 66–92*. Trans. Richard M. Gummere, p. 43.

³² See: P. Hadot: *What is Ancient Philosophy?* Trans. M. Chase. Harvard University Press, Cambridge 2002, pp. 179–233.

³³ Hadot insists that the exercise of contemplating the ideal philosophical sage was present among many ancient philosophical schools. See: P. Hadot: *The Selected Writings of Pierre Hadot: Philosophy as Practice*. Trans. M. Sharpe. Bloomsbury Publishing, London 2020, p. 195.

³⁴ For Hadot, one of the essential traits of the stoic sage is a radical determination towards virtuous conduct. See: P. Hadot: *What is Ancient Philosophy*, p. 221–22.

³⁵ Hadot says that it "was less important to trace the features of concrete figures of particularly noteworthy philosophers or sages... than to define the sage's ideal behavior..." P. Hadot: *What Is Ancient Philosophy*, p. 224.

³⁶ For Seneca's discourse on the sage, see for instance: Ep. 9, 3; Ep. 28, 6–7; Ep. 42, 1–2; Ep. 55, 4; Ep. 73, 13

of *Epistle* 67 puts forward a unique personal and concrete format that likely draws on the admiration for exemplary figures and familiarity with their narrative rather than the status of moral perfection attributed to an abstract ideal. Consequently, we are left with an imaginative exercise that serves the traditional purpose of moral transformation but draws on pre-existing emotional attachments and familiarity to reinforce its persuasive strength.

The exemplary thematization of spiritual exercise with Cato in the center reappears in *Epistle* 71. In the letter, Seneca examines how Cato arrived at the resolute (*forti*) and undisturbed (*aequo*)³⁷ spiritual disposition that turned his mortal stand into a virtuous act. Seneca insists, that Cato was reading “the night wherein he intended to die” (*qua nocte periturus fuit, legit*)³⁸, probably recalling the reference to Plato’s book in *Epistle* 24. However, the following passages also provide a closer characterization of the philosophical activity that reading represents. Seneca uses a form of literalized direct speech to endow Cato with a particular mode of inner philosophical discourse.³⁹ The letter invites Lucillius to approach death like Cato engaged in *aevum animo*⁴⁰ contemplating the eternity of time with the inevitable destruction of “cities” (*urbes*), “empires” (*imperatorum*), and “dynasties” (*opibus*).⁴¹ Cato then exclaims: “Why should I be angry or feel sorrow, if I precede the general destruction by a tiny interval of time?” (*Quid est ergo quare indignar aut doleam, si exiguo momento publica fata praecedo?*).

In this exemplary dramatization of Cato’s contemplative efforts, one finds an intriguing synthesis of two spiritual exercises. On the one hand, Seneca introduces a spiritual exercise fundamentally connected to *meditatio mortis*

³⁷ Seneca: *Epistles*, Ep. 71, 12: “Why should he not suffer, bravely and calmy, a change in the government?” Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, p. 79–81.

³⁸ Seneca: *Epistles*, Ep. 71, 11; Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, p. 79.

³⁹ See: R. G. Mayer: *Roman Historical Exempla*, p. 154. Mayer here showcases a couple of instances of how direct speech may be used to introduce *exempla*. See also: R. Langlands: *Exemplary Ethics*, p. 144. Langlands argues that it was a common practice to re-structure the perceived inner motivation of *exempla* and posit different moral stances.

⁴⁰ Seneca: *Epistles*, Ep. 71, 15: “Therefore the wise man will say just what a Marcus Cato would say, after reviewing his past life...” Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, p. 81. I wish to note that the Latin term “*aevum animo*” should be understood as Cato reviewing an eternity of time rather than only his life. This translation is much more fitting in regards to the exclamation that comes in following lines.

⁴¹ Seneca: *Epistles*, Ep. 71, 15; Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, pp. 81–83.
Seneca: *Epistles*, Ep. 71, 15–16; Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, p. 83.

that Hadot calls the “view from above.”⁴² The essential goal of this exercise is to look at the world from a depersonalized vantage point, in order to see all things from “the perspective of universal reason,”⁴³ which the Stoics posit as the organizing world principle. When confronted with the ordered eternity of time, the constant dissolution and renewal, all personal concerns seem unimportant and petty. Consequently, one can view death, which otherwise appears personal and frightening, with a detached attitude as an inevitable part of the cosmic order. Nonetheless, since the exercise is personified as Cato's particular viewpoint, it likewise refers back to the contemplation of the sage mentioned earlier. This time, however, it is the sage's perfected awareness of the universal order⁴⁴ when faced by the final necessity of mortal life that ought to inspire Lucillius. Therefore, similarly to the previously considered letter, rather than undertaking an abstract philosophical procedure, Lucillius may internalize a specific mode of inner discourse exemplified by a familiar Roman hero to conquer the fear of death.

Exempla as a Therapy for False Beliefs

Another approach to using *exempla* as a form of therapeutics appears in *Epistle* 82, where Seneca insists that *metus mortis*⁴⁵ cannot be conquered unless one's judgment about death's nature undergoes a fundamental shift. Seneca then proposes that a person can understand (*cognitio*) the true nature of things and gain freedom from ill desires (*cupiditatum insania*)⁴⁶ that motivate misguided passions by engaging in philosophical activity. The main

⁴² The “view from above” is, according to Hadot, a fundamental philosophical exercise that frees one from egoistic concerns by appropriating a sort of universal perspective on the world and its occurrences. See: P. Hadot: *What is Ancient Philosophy*, p. 206.

⁴³ P. Hadot: *What is Ancient Philosophy*, p. 136.

⁴⁴ See: P. Hadot: *The Selected Writings*, p. 194. Hadot insists that the Sage possesses such universal consciousness of the world at each moment.

⁴⁵ Seneca: *Epistles*, Ep. 82, 4: “...what hiding place is there, where the fear of death does not enter?” Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles 66–92*. Trans. Richard M. Gummere, p. 242.

⁴⁶ Seneca: *Epistles*, Ep. 82, 6: “Therefore, grid yourself about with philosophy, an impregnable wall... This will be possible for us only through knowledge of self and of the world of Nature... The soul should know... what is that reason that distinguishes between the desirable and the undesirable, and thereby tames the madness of our desires...” Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles 66–92*. Trans. Richard M. Gummere, pp. 243–45.

goal of *Epistle* 82 is to argue in favour of the canonical stoic position that death, or any other external event, is not good or evil in nature and, as such, should not be the object of fear or desire. In this way, Seneca introduces the stoic technical language of *indifferentia*⁴⁷ and embarks on considering which medium can effectively illustrate the concept.

Immediately, Seneca criticizes logical syllogisms⁴⁸ that attempt to argue for death's indifference as largely ineffective in fostering an authentic transformation of one's judgment concerning this issue. For one, as Seneca demonstrates, a similar syllogism can express an opposite proposal with a simple linguistic twist.⁴⁹ Furthermore, logic actually misses the point because, as Seneca puts it, "one praises not death, but the man whose soul death takes away before it can confound it" (*nemo mortem laudat, sed eum, cuius mors ante abstulit animum quam conturbavit*).⁵⁰ Since death is not an abstract concept analyzed by logic but a concrete event happening to an actual person, Seneca suggests looking towards individual instances of virtue – *exempla* – to tackle the present issue.

In particular, Lucillius is asked to compare Cato's glorious death with the "base and disgraceful" (*turpis... et erubescenda*) death of Brutus,⁵¹ whose last moment is shortly narrated in the letter:

Hic est enim Brutus, qui cum periturus mortis moras quaereret, ad exonerandum ventrem secessit et evocatus ad mortem iussusque praebere cervicem: "praebebo," inquit, "ita vivam." Quae dementia est fugere,

⁴⁷ Seneca: *Epistles*, Ep. 82, 10: "I classify as 'indifferent' – that is, neither good nor evil, – sickness, pain, poverty, exile, death." Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, pp. 247.

⁴⁸ See: B. Inwood: *The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters*. In: *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*. Eds. R. Morello et al. Oxford University Press, New York 2007, p. 140. Inwood says that Seneca's apparent critique of logic may relate to the confinement of epistolary genre rather than to a problem with the method itself.

⁴⁹ Seneca: *Epistles*, Ep. 82, 10: "For the refuter himself proposed a counter-syllogism based on the proposition that we regard death as 'indifferent'..." Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, p. 247.

⁵⁰ Seneca: *Epistles*, Ep. 82, 11–12; Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, p. 247.

⁵¹ Seneca: *Epistles*, Ep. 82, 12; Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, p. 249. Decimus Junius Brutus Albinus (85–43 BC) was a Roman politician and a military leader active during the civil war of 49–46 BC. Brutus was initially favored by Caesar, enjoying the status of a governor of Transalpine Gaul. However, his later participation in Caesar's assassination made him an enemy to Marcus Antonius (83–30 BC), an early supporter of Caesar, who began a campaign to punish the conspirators. Seneca's reference recalls the story of Brutus's defeat and capture by Antonius.

cum retro ire non possis? "Praebebo," inquit, "it vivam." Paene adiecit: "vel sub Antonio."

For this Brutus, condemned to death, was trying to obtain postponement; he withdrew a moment in order to ease himself; when summoned to die and ordered to bare his throat, he exclaimed: "I will bare my throat, if only I may live!" What madness it is to run away, when it is impossible to turn back! "I will bare my throat, if only I may live!" He came very near saying also: "even under Anthony!"⁵²

Seneca presses on a theme familiar from *Epistle* 70 – Brutus's willingness to live⁵³ even under Anthony's rule. The comparison stresses that Cato and Brutus found themselves in similar external circumstances. Both were fighting for republican ideals and were defeated by enemies who were to become their tyrannical rulers. Nonetheless, they differed significantly in their determination to stand by their values. Cato showed no sign of hesitation after being defeated by Caesar but exhibited exceptional courage. However, when Brutus is captured in Gaul, and ordered to be executed, he meets his demise unwillingly, and would prefer to live under tyrant's rule. Brutus then exemplifies a person whose judgment is faulty and still considers death as something evil in itself. Such existential incoherence of inner discourse is morally decisive because, as Seneca insists, virtue manifest only through harmony of the spirit (*concordi animo*).⁵⁴ Thus, because of such incoherence, Brutus' otherwise similar fate ends up as moral vice in comparison to Cato's courageous final moments.

The lively and particular nature of *exempla* allows for a unique comparative operation that adequately portrays death's moral indifference. Lucilius can effectively infer that a virtuous character disposition, rather than particular circumstances, points death towards the possible ends of moral spectrum. Nonetheless, as I have suggested, the exemplary comparison is not only effective when it comes to the demonstration of this piece of stoic theory but also

⁵² Seneca: *Epistles*, Ep. 82, 12; Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, p. 249.

⁵³ Seneca's story seems to follow an account of Brutus's death provided by Valerius Maximus. However, Bernard Camillus Bondurant warns that such accounts were "probably invented by some flatterer of Augustus to cast shadow over the name and fame of Decimus Brutus." Other reports do not seem to support the image of Brutus's cowardice. B. C. Bondurant: *Decimus Junius Brutus Albinus: A Historical Study*. The University of Chicago Press, Chicago 1907, pp. 109–110.

⁵⁴ Seneca: *Epistles*, Ep. 82, 18: "For virtue accomplishes its plans only when the spirit is in harmony with itself." Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, p. 253.

therapeutic. I believe that we can better explain the therapeutic benefit of this procedure by referring to Martha Nussbaum's re-evaluation of ethical theory in Hellenistic philosophy as medication for the soul. According to Nussbaum, Hellenistic philosophers understood ethical theory as a set of beliefs about good life that determine our desires and innermost wishes.⁵⁵ These desires, when unfulfilled, create the nexus of negative emotions changing life into suffering. The role of philosophers is, by means of argument, to eradicate the faulty beliefs and guide their pupils towards more worthwhile concepts of good life.⁵⁶ To rephrase this idea into our current discussion, Seneca assumes the role of a doctor of the soul and seeks to convince Lucillius of a particularly stoic perception of the good. According to the Stoics, external conditions of virtue, such as death, are theoretically indifferent and, as such, must also be met with indifference rather than passion.

Epistle 82 demonstrates that *exempla* can serve as a compelling device to establish this essential part of ethical theory that drives out the fear-motivating belief in death's status as something evil. Still, it is important to note that, as Nussbaum insists, the Hellenistic accounts of the good life are always "value-laden,"⁵⁷ and their therapeutic potency depends on a generalization of human nature which conditions the ideal of human flourishing. For the Stoics, it is only the life in accordance to reason – the life of virtue – that deserves the attention of ethical deliberation. Without such a concession, it would be futile to (rationally) convince Lucillius that death is indifferent in relation to virtue. A person, after all, may very well value life just in itself, or for reasons unrelated to virtue. This means that the posited interpretation of *exempla* in *Epistle* 82 and their therapeutic efficacy would be largely lessened if we did not assume some philosophical preparedness of the receiving pupil. I believe that the following section, which reflects on assumed coherency and chronology of Lucillius's exhibited development in the *Epistles*, will demonstrate the presence of such philosophical preparation.

⁵⁵ Nussbaum suggests that her proposed medical analogy "claims not only that ethical reality is not altogether independent of human theories and conceptions but also that ethical truth is not independent of what human beings deeply wish, need, and (at some level) desire..." M. Nussbaum: *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press, Princeton and Oxford 1994, p. 23.

⁵⁶ Nussbaum insists that medical "moral philosophy... deals with people whose beliefs, desires, and preferences are themselves the problem. For according to the Hellenistic philosophers, society is not in order as it is; and, as the source of most of their pupils' beliefs and even of their emotional repertory, it has infected them with its sicknesses." M. Nussbaum: *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, p. 26.

⁵⁷ According to Nussbaum, ancient "accounts of 'nature,' especially of 'human nature,' are value-laden accounts." M. Nussbaum: *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, p. 30.

Exempla and the Epistolary Format

In the preceding discussion, I discussed three different facets of *meditatio mortis* as separate instances to outline different modes of exemplary therapeutics. However, one must admit that such strict separation is not authentic. In fact, every letter assimilates some aspects of Roman exemplarity, provides an impetus for contemplative exercise and seeks transformation of judgment to some degree. Furthermore, I think that the fragmentary approach likewise does not capture the essential literarily framework of the *Epistles*. As some authors have suggested,⁵⁸ Seneca's *Epistles* are best studied as a coherent set that constructs a chronological didactic progression with different discussions presupposing the existence of previous letters. I believe that re-examination of the outlined process with this in mind will further our understanding of the present issue. The educational chronology becomes apparent when looking back at the initial reference in *Epistle* 13.

Seneca not only suggests abandoning hope on account of Lucilius's philosophical advancement but posits the possibility of facing death by means of more radical *stoica lingua*.⁵⁹ This format, however, does not actualize until *Epistle* 82, when Seneca introduces the Stoic idea of indifference after professing renewed confidence in Lucilius's philosophical progress.⁶⁰ The different methods of exemplary cultivation considered in our discussion are gradual steps towards this therapeutic apex. The exercise of naming *exempla* against different perils in *Epistle* 24 is consciously introduced as a "different road to safety" (*alia... ad securitatem via*) that posits certainty (*utique*)⁶¹ of misfortunes, as opposed to hope and ambivalence of "if it comes" (*si*

⁵⁸ Miriam Griffin in M. Griffin: "Seneca's Pedagogic Strategy: Letters and De Beneficiis." *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 94 (2007), pp. 89–113, argues that Lucilius's entries in Seneca's *Epistles* exhibit traceable signs of chronological didactic progression. See also, J. Schafer: *Ars Didactica: Seneca's 94th and 95th Letters*. Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2009, pp. 67–77, who expands on this idea and insists that the didactic chronology is not only intentional but even essential for our understanding of the *Epistles*.

⁵⁹ Seneca: *Epistles*, Ep. 13, 4: "I am not speaking with you in the Stoic strain but in my milder style." Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles* 1–65. Trans. Richard M. Gummere, p. 75.

⁶⁰ Seneca: *Epistles*, Ep. 82, 1: "I have already ceased to be anxious about you." Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles* 66–92. Trans. Richard M. Gummere, p. 241.

⁶¹ Seneca: *Epistles*, Ep. 24, 1–2: "But I shall conduct you to peace of mind by another route: if you would put off all worry, assume that what you fear may happen will certainly happen..." Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles* 1–65. Trans. Richard M. Gummere, p. 75.

veniet)⁶² characteristic of *Epistle* 13. In this way, Seneca shifts from a novice-friendly and inspirational therapeutic approach to a more advanced form of pre-meditation. Furthermore, while the early letters establish a significant admiring sentiment towards Cato in terms of the Roman tradition, the following sequence of *Epistle* 67, 70, and 71 philosophically molds Lucilius's values, and the *exemplum* for the exemplary therapeutics in *Epistle* 82.

The imaginative appropriation of Cato's perception in *Epistle* 67 pushes Lucilius towards acceptance of virtue as the fundamental value of life which is, as I have already mentioned, necessary for the therapeutic effect of *Epistle* 82. *Epistles* 70, and 71, on the other hand, work on a reformulation of Cato's reception necessary for the comparison with Brutus introduced in *Epistle* 82. In the socially contrasting narrative of *Epistle* 70, we can see that *exempla* ought to be judged on account of their philosophical significance, which is their commitment to freedom common to Cato and the gladiators, rather than traditional esteem. Further, the sage-like contemplation of *Epistle* 71 is a testimony to Cato's developed inner discourse – a moment Seneca perhaps anticipated in *Epistle* 24 by symbolically equipping Cato with *platonis librum*. As was shown above, comparing Cato's exemplary willingness to die, which strains from a consistent philosophical disposition, with Brutus's moral inconsistency was the crucial aspect that allowed Lucilius to rationally categorize death as morally indifferent.

Moreover, the discussion presented above also illustrates how *exempla* relate to the traditional forms of philosophical discourse Seneca works with. In *Epistle* 94, Seneca explains that philosophical life requires both contemplative theorizing (*contemplationem veri*) and practical orientation (*actionem*)⁶³, which respectively correspond to two modes of discourse: truth-seeking principles (*decreta*) and action-oriented precepts (*praecepta*). Now, in *Epistle* 24, and 13 the exemplary references amount to forms of courage inspiring exhortations (*exhortatione*)⁶⁴, which is one of the fundamental functions of precepts. So, in terms of exemplarity as a form of philosophical discourse,

⁶² Seneca: *Epistles*, Ep. 13, 4: "You yourself must say: 'Well, what if it does happen? Let us see who wins'." Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles 1–65*. Trans. Richard M. Gummere, p. 75.

⁶³ Seneca: *Epistles*, Ep. 94, 45: "Virtue is divided into two parts – into contemplation of truth, and conduct." Seneca: *Epistles*, Volume III: *Epistles 93–124*. Trans. Richard M. Gummere. Harvard University Press, Cambridge 1925, p. 41.

⁶⁴ See: Seneca: *Epistles*, 94, 39; Seneca: *Epistles*, Volume III: *Epistles 93–124*. Trans. Richard M. Gummere, p. 37. Here Seneca enumerates "advice" (*monitiones*), "consolation" (*consolationes*), "warning" (*dissuasiones*), "exhortation" (*adhortationes*), "scolding" (*obiurgationes*), and "praising" (*laudationes*) as roles of precepts.

at this moment, *exempla* seem to supply and fully appropriate the role of precepts.⁶⁵

However, this is not all because, as Griffin argues, the second part of the *Epistles* presents Lucillius as a more active learner who asks theoretical questions that demand a more dialectical approach.⁶⁶ By looking at *Epistle* 82, for instance, one can conclude that exemplarity, in fact, reflects this didactic shift. The comparison introduced in the letter serves to clarify the concept of indifference, a vital piece of stoic theory. What is more, the lively nature of *exempla* actually makes them indispensable, rather than supplicatory, for this rational procedure. Therefore, Seneca seemingly turns Roman exemplarity into a dynamic didactic tool that supplies and, at times, replaces traditional forms of discourse in all crucial moments of *meditatio mortis*.

Conclusion

As the present study has indicated, it is possible to delineate the philosophical utility of *exempla* in relation to the Stoic preparation for death – a central theme of Seneca's philosophy. In the paper, I have analyzed the potential of exemplary therapeutics concerning traditional Roman exemplarity and the methodology of two contemporary philosophers – Pierre Hadot and Martha Nussbaum. Such an approach allows to extract three crucial formats of exemplary cultivation. First, Seneca relies on the Roman sentiment of admiration towards Cato to instill courage into his learner on account of death's possible gloriousness. Moreover, in later sections, the *exemplum* becomes a base for an imaginative spiritual exercise that Hadot connects with the practice of *meditation mortis*. Forms of exemplary cognition can also engender a discursive and rational reformation of one's beliefs, unfastening one from ill desires. Martha Nussbaum defines this property as the essence of Hellenistic therapeutics.

⁶⁵ Indeed, Seneca admits that an *exemplum* "acquires the force of precepts." Seneca: *Epistles*, Ep. 94, 40; Seneca: *Epistles*, Volume III: *Epistles 93–124*. Trans. Richard M. Gummere, p. 37.

⁶⁶ For more evidence see: M. Griffin: *Seneca's Pedagogic Strategy*, pp. 92–93. Griffin explains how further letters start with Lucillius asking Seneca difficult doctrinal questions that are explored within the letters.

Further, I argued that the apparent fragmentation of the considered exemplary education does not fully capture the essence of Seneca's epistolary project. The final sections of the discussion show that the *Epistles* portray the process of dealing with the fear of death as a coherent element of exemplary didactics. By re-examining the different stages of the journey, the paper has shown that the chronological composition of the given letters depicts a gradual educational process towards reaching a therapeutic apex of stoic indifference to death. The early letters establish an emotional connection to Cato's *exemplum*, while later passages focus on a reformatory process of exemplary and value judgments. They are necessary for introducing the traditional stoic approach. Finally, I have shown that *exempla* respond to two modes of traditional philosophical discourse needed in this process as forms of philosophical exhortation and theory establishing tools.

Bibliography

- Bondurant B. C.: *Decimus Junius Brutus Albinus: A Historical Study*. The University of Chicago Press, Chicago 1907.
- Drogula F. K.: *Cato the Younger: Life and Death at the End of the Roman Republic*. Oxford University Press, Oxford; New York 2019.
- Griffin M.: *Seneca's Pedagogic Strategy*: "Letters and "De Beneficiis." *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 94 (2007), pp. 89–113.
- Hadot P.: *The Selected Writings of Pierre Hadot: Philosophy as Practice*. Trans. M. Sharpe. Bloomsbury Publishing, London 2020.
- Hadot P.: *What is Ancient Philosophy?* Trans. M. Chase. Harvard University Press, Cambridge 2002.
- Inwood B.: *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford University Press, New York 2005.
- Inwood B.: "The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters." In *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*. Eds. R. Morello et al. Oxford University Press, New York 2007.
- Langlands R.: *Exemplary Ethics in Ancient Rome*. Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- Mayer R. G.: "Roman Historical Exempla in Seneca." *L'Antiquité Classique*, 36 (1991), pp. 141–16.
- Nussbaum M.: *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press, Princeton and Oxford 1994.

- Plutarch: *Lives*, Volume VIII: *Sertorius and Eumenes. Phocion and Cato the Younger*. Trans. Bernadotte Perrin. Harvard University Press, Cambridge 1919.
- Roller M. B.: *Models from the Past in Roman Culture: a World of Exempla*. Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- Schafer J.: *Ars Didactica: Seneca's 94th and 95th Letters*. Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2009.
- Seneca: *Epistles*, Volume I: *Epistles 1–65*. Trans. Richard M. Gummere. Harvard University Press, Cambridge 1917.
- Seneca: *Epistles*, Volume II: *Epistles 66–92*. Trans. Richard M. Gummere. Harvard University Press, Cambridge 1920.
- Seneca: *Epistles*, Volume III: *Epistles 93–124*. Trans. Richard M. Gummere. Harvard University Press, Cambridge 1925.

Dominik Novosad – is currently doing his doctoral studies in philosophy at the University of Ss. Cyril and Methodius in Trnava, Slovakia. His PhD project focuses on Seneca's discursive, epistemological, therapeutic and life-cultivating use of Roman exemplarity in *Moral Epistles*. His research interests include eastern and western forms of existential practice in Keiji Nishitani's and Jean-Paul Sartre's philosophies, as well as the contemporary discussions on philosophy as a way of life and a therapy, including Pierre Hadot's, Martha Nussbaum's and Michel Foucault's perspectives.



Krzysztof A. Wieczorek

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-9352-1512>

Edukacja logiczna w XXI wieku – problemy i wyzwania

Logic Education in the 21st Century – Problems and Challenges

Abstract: Contemporary logic is an extremely broad field, encompassing a variety of topics that are often quite distant from one another. This breadth presents a significant challenge for those involved in teaching logic: due to obvious time constraints, they must select only a small subset of topics from the extensive array available. But which topics should be selected? Scholars continue to debate this issue, with positions divided between advocates of formal logic and proponents of other areas within the discipline. Nonetheless, these differing perspectives can be reconciled to some extent. This article aims to demonstrate how such reconciliation can be achieved by offering practical guidance on designing a logic course that delivers the greatest possible value to its participants.

Keywords: teaching logic, formal logic, logical semiotics, evaluation of arguments

Współczesna logika jako nauka i jako uniwersytecki przedmiot wykładowy

W obecnych czasach, około dwa i pół tysiąca lat od swoich narodzin, logika jawi się jako dziedzina niezwykle różnorodna, obejmująca szeroki wachlarz zagadnień, często bardzo od siebie odległych. Można się o tym

łatwo przekonać, biorąc do ręki kilka artykułów, które ukazały się w pismach mających w tytule dowolnie odmienione słowo „logika”, lub parę uniwersyteckich podręczników do tego przedmiotu. Nietrudno będzie w nich znaleźć teksty traktujące o sprawach tak bardzo różnych, że w zasadzie niemożliwych do spójnego z sobą powiązania.

Taki stan rzeczy jest niewątpliwie wynikiem dynamicznego rozwoju badań logicznych, z jakim mamy do czynienia od mniej więcej końca XIX wieku. Badania te zmierzały w różnych kierunkach, w bardzo odległe od siebie rejony. Można wyróżnić przynajmniej trzy główne ścieżki, jakimi podążają współcześni logicy. Pierwsza z nich ma swój początek w powstałych na przełomie XIX i XX wieku pracach Gottloba Fregego, Bertranda Russella, Alfreda N. Whiteheada, Kurta Gödla czy Alfreda Tarskiego, żeby wspomnieć tylko kilku najczęściej w tym kontekście wymienianych; wówczas niezwykle intensywnie zaczęła się rozwijać symboliczna logika formalna, którą można traktować jako dział matematyki. Na gruncie tej dziedziny tradycyjna logika spotkała się z matematyką – logika zdań i logika predykatów zostały opracowane w postaci eleganckich, zaksjomatyzowanych systemów dedukcyjnych. Druga ścieżka łączy się z badaniami podejmowanymi przez logików mniej więcej od połowy XX wieku, w których pracach mocno uwidaczniają się zagadnienia zaliczane do semiotyki logicznej – działu logiki, któremu zdecydowanie bliżej jest do lingwistyki czy też filozofii języka niż do matematyki¹. Szczególny postęp zanotowano tu w obszarze pragmatyki, w ramach której powstały niezwykle ciekawe, dotyczące języka naturalnego koncepcje, takie jak teoria presupozycji, teoria aktów mowy czy teoria implikatur. Wreszcie trzeci ważny kierunek, w którym zaczęły się rozwijać współczesne badania logiczne, wyznaczony został przez twórców powstałego w latach siedemdziesiątych XX wieku w Ameryce Północnej nurtu logiki nieformalnej (*informal logic*). Badacze z tego kręgu postawili sobie za cel opracowanie metod, które byłyby przydatne w analizie argumentów, z jakimi spotykamy się w codziennych dyskusjach. Narzędzia, jakie w tym celu zastosowali, okazały się diametralnie różne od tych, które można było znaleźć w ramach tradycyjnej logiki formalnej.

Logika jest nie tylko nauką uprawianą przez wyspecjalizowanych badaczy w zaciszu gabinetów, naukowców ogłaszających wyniki swoich prac

¹ W obrębie semiotyki, czyli ogólnej nauki o znakach, zgodnie z podziałem wprowadzonym przez Charlesa Morrisa w pracy *Foundation of the Theory of Signs*, wyróżnia się tradycyjnie trzy działy: syntaktykę, w ramach której badane są związki między znakami; semantykę, na gruncie której bada się relacje między znakami a obiektami, do których znaki te się odnoszą; oraz pragmatykę, która zajmuje się związkami między znakami a ich użytkownikami. Zob. S.C. Levinson: *Pragmatyka*. Tłum. T. Ciecierski, K. Stachowicz. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020, s. 1.

w fachowych czasopismach, lecz także przedmiotem wykładanym na uniwersytetach. W tym drugim przypadku wydaje się mieć szczególny status, widnieje bowiem w programach wielu kierunków studiów. Oprócz matematyki i filozofii, na których można uznać logikę za przedmiot kierunkowy, zajęcia z logiki odbywają się również na takich studiach jak prawo, psychologia, kognitywistyka, pedagogika, socjologia, politologia, historia i zapewne wielu innych. Tak duża popularność logiki jest niewątpliwie wynikiem reputacji, jaką ta dziedzina się cieszy. Logiczne myślenie (cokolwiek to znaczy) uważane jest za umiejętność niezwykle pożądaną. Zgodnie z powszechnie przyjmowanym poglądem znajomość logiki ma nam pomagać w podejmowaniu lepszych decyzji, w rozwiązywaniu trudnych problemów, a także w codziennej komunikacji. Zdobywane na zajęciach z logiki wiedza i umiejętności stanowią też swoistą podstawę, która ułatwia studiowanie innych dziedzin. Jeśli jest to prawda, to nauka logiki powinna być rekomendowana w zasadzie każdemu.

Dla osób zajmujących się wykładaniem logiki zarysowany aktualny stan badań w tej nauce, przejawiający się w podejmowaniu na jej gruncie tak wielu niezwykle różnorodnych tematów, stanowi niemałe wyzwanie. Oczywiście jest, że w czasie jedno- czy dwusemestralnego kursu prowadzący nie są w stanie przekazać słuchaczom informacji ze wszystkich obszarów uprawianej przez siebie nauki. Siłą rzeczy muszą z bogatej palety możliwych do omówienia zagadnień wybrać tylko niewielką część i na niej się skupić. Rodzi to ważne pytanie: które to mają być tematy?, i natychmiast pytanie kolejne: w jaki sposób najlepiej przedstawić je studentom?

Jakiej logiki uczyć? Spór formalistów z antyformalistami

Zarówno wśród osób wykładających logikę, jak i tych, którzy zlecają im to zadanie (dziekanów wydziałów, dyrektorów kierunków), wydaje się panować zgoda co do rezultatów, jakie nauczanie logiki ma przynieść. Są to efekty bardzo praktyczne, obejmujące umiejętności przydatne zarówno w pracy naukowej, jak i w codziennym życiu. W sylabusach zajęć kształcenia w zakresie logiki opisywane są często jako „umiejętność precyzyjnego i poprawnego formułowania myśli”, „umiejętność analizy i argumentacji”, „znajomość zasad poprawnego wnioskowania”, „umiejętność

krytycznej oceny stanowisk” itp. Podobnej zgody nie ma już jednak co do metod, jakimi efekty te miałyby być osiągnięte. Spór, jaki w tej sprawie się toczy, można w pewnym uproszczeniu określić jako dyskusję pomiędzy zwolennikami podejść formalnego i nieformalnego.

Formaliści stoją na stanowisku, że najlepszą drogą do osiągnięcia praktycznych celów, jakie ma przynieść nauczanie logiki, jest studiowanie symbolicznej logiki matematycznej. Pogląd ten doskonale oddają słowa Jana Łukasiewicza, który pisał: „Kto wykształcił się w ścisłym myśleniu logiki matematycznej, temu spada jakby łuska z oczu. Spostrzega różnice tam, gdzie inni ich nie dostrzegają, i widzi nonsensy tam, gdzie inni dopatrują się jakiejś tajemniczej głębi. I w pewnej chwili człowiek taki stwierdza z przerażeniem, że choć minęło od powstania logiki dwadzieścia kilka wieków, nie umiemy *myśleć* logicznie, nie umiemy myśleć ściśle, konsekwentnie, sumiennie, ani w filozofii, ani w innych naukach, ani w życiu publicznym, ani w życiu prywatnym. Wierzę, że myślenia ścisłego nauczy nas dopiero logika matematyczna. W tym widzę jej największe znaczenie i zadanie i, rzekłbym nawet, jej misję społeczną”².

Wyrażoną przez Łukasiewicza myśl zdaje się dzielić wielu współczesnych nauczycieli logiki, o czym można się przekonać, przeglądając tematy zamieszczane w sylabusach zajęć z tego przedmiotu, czy też zalecane tam podręczniki. Często programy wykładów i ćwiczeń z logiki obejmują takie zagadnienia jak: KRZ (klasyczny rachunek zdań) czy KRP (klasyczny rachunek predykatów) (szczegółowo przedstawione w postaci systemów aksjomatycznych), logiki modalne, logiki wielowartościowe, teorie zbiorów i relacji. Zalecane do takich zajęć podręczniki to często uznane dzieła, na przykład: Małgorzaty Porębskiej i Wojciecha Suchonia *Elementarne wprowadzenie w logikę formalną*, Ryszarda Wójcickiego *Wykłady z logiki z elementami teorii wiedzy*, Tadeusza Batoga *Podstawy logiki*³. Są to wszystkie książki dość wymagające i, przynajmniej na początku nauki, trudne do zrozumienia dla kogoś, kto z logiką nie miał wcześniej do czynienia – napisane technicznym językiem, pełne definicji, twierdzeń i dowodów zapisywanych za pomocą niezrozumiałych dla laików symboli.

Nie wszyscy jednak zgadzają się z takim podejściem do nauczania logiki. Część badaczy i wykładowców skłania się ku pogładowi, iż studiowanie logiki formalnej nie przekłada się w większym stopniu na umiejętność sze-

² J. Łukasiewicz: *O znaczeniu i potrzebach logiki matematycznej*. „Nauka Polska” 1929, T. 10, s. 615.

³ M. Porębska, W. Suchoń: *Elementarne wprowadzenie w logikę formalną*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991; R. Wójcicki: *Wykłady z logiki z elementami teorii wiedzy*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003; T. Batóg: *Podstawy logiki*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1994.

roko rozumianego „poprawnego myślenia” – czy to podczas filozoficznych rozważań, czy też, tym bardziej, w życiu codziennym. Naturalną tego konsekwencją jest postulat, aby podczas uniwersyteckich zajęć z logiki skupić się na innych jej działach niż te, które ściśle wiążą się z matematyką. W kontrze do poglądu wyrażonego przez Łukasiewicza przytoczyć można słowa innego, współczesnego mu, wybitnego polskiego logika – Kazimierza Ajdukiewicza, który pisał: „Po pierwsze: jeżeli jaka logika formalna jest potrzebna uczniom zaznajamiającym się z logiką jako z przedmiotem usługowym, to chyba logika zdań zbudowanych z wyrazów naturalnego języka, którym się uczeń w życiu i w naukach posługuje, a nie logika formalna języka sztucznego. Takim sztucznym językiem jest język logiki matematycznej z jej »funktorami prawdziwościowymi«, z jej »paradoksem implikacji« i innymi osobliwościami. Uczeń, któremu podaje się twierdzenia logiczne operujące tymi sztucznymi terminami, odczuwa je – jak sądzę – jako twierdzenia, dla których w praktyce swego myślenia i rozumowania nie znajdzie nigdy zastosowania. [...] Po drugie: wydaje się, że szczególnie wielkie znaczenie dla »naprawy« logicznej umysłów posiada zwracanie uwagi na błędy logiczne, które często się spotyka, i przestrzeganie przed nimi. Niestety, nauka o błędach logicznych jest bardzo słabo rozwinięta. [...] Naukę o błędach logicznych należy stanowczo bardziej rozbudować, opierając się na obszernym studiowaniu i śledzeniu ludzkiej nielogiczności. Owa »patologia logiczna« powinna wychwytywać na gorącym uczynku błędy i niedociągnięcia logiczne w przemówieniach, w dyskusjach, w literaturze, w prasie”⁴.

W innym miejscu Ajdukiewicz pisze z kolei tak: „W jednym z naszych uniwersytetów w kursie tak zwanych głównych zasad nauk filozoficznych podawano studentom wykład rachunku zdań, stanowiącego jeden z działów logiki matematycznej, i to w postaci sformalizowanego systemu aksjomatycznego z wszelkimi szykanami ścisłości i precyzji. Taką strawą karmiono nie tylko matematyków, ale również fizyków, chemików, biologów i geografów. Studenci słuchali tego wykładu z szacunkiem dla jego wysokiego poziomu ścisłości i precyzji, ale zachodzili w głowę, na co im może być potrzebny taki wykład w ramach ich specjalności”⁵.

Podobne, a w wielu miejscach nawet bardziej radykalne, stanowisko zajmują przedstawiciele powstałego w drugiej połowie XX wieku w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie kierunku badań określanego jako „logika

⁴ K. Ajdukiewicz: *Logika, jej zadania i potrzeby w Polsce współczesnej*. W: Idem: *Język i poznanie*. T. 2. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 135. Artykuł pierwotnie opublikowany w: „Myśl Filozoficzna” 1951, nr 1–2, s. 50–76.

⁵ K. Ajdukiewicz: *O potrzebie usługowego kursu logiki w programach studiów uniwersyteckich*. W: Idem: *Język i poznanie...*, s. 203. Artykuł pierwotnie opublikowany w: „Życie Szkoły Wyższej” 1955, nr 6, s. 8–22.

nieformalna” (*informal logic*). Twórcom tego nurtu przyświecał cel w postaci możliwie największego upracticznienia logiki, uczynienia z niej dyscypliny przydatnej dla każdego w codziennym życiu. Jednocześnie, podobnie jak zacytowany Ajdukiewicz, twórcy logiki nieformalnej stwierdzili, że logika formalna, zbyt oderwana od realnych problemów, nie nadaje się do realizacji takiego celu. Postanowili w związku z tym stworzyć zupełnie nowe narzędzia, lepiej od dotychczas znanych nadające się do badania rozumowań, w szczególności takich, z jakimi „zwykli ludzie” spotykają się na co dzień. Nastawienie to dobrze ilustruje historia powstania wydanej w roku 1971 książki uważanej za pierwszy podręcznik logiki nieformalnej. Howard Kahane, w owym czasie wykładowca uniwersytecki specjalizujący się w tradycyjnej logice formalnej, wspomina we wstępie do pierwszego wydania tego podręcznika, iż pomysł jego napisania powziął po rozmowie z jednym ze swych studentów, głęboko niezadowolonym z tego, czego nauczył się podczas semestru zajęć z logiki. Student ten „chciał kursu mającego związek z codziennymi rozumowaniami, kursu związanego z argumentami, jakie można usłyszeć lub przeczytać odnośnie do rasizmu, zanieczyszczenia środowiska, biedy, seksu, wojny atomowej, eksplozji demograficznej oraz wielu innych problemów, przed którymi stoi ludzkość w drugiej połowie XX wieku”⁶. Tymczasem, jak sam Kahane musiał przyznać w rozmowie z owym studentem, w ramach tradycyjnej logiki formalnej próżno szukać narzędzi nadających się do analizy tego typu rozumowań i argumentów. Aby temu zaradzić, Kahane postanowił napisać podręcznik całkowicie odmienny od tych, które dotychczas wykorzystywał podczas swoich zajęć. Książka ta, nosząca wiele mówiący o jej zawartości tytuł: *Logic and Contemporary Rhetoric. The Use of Reasoning in Everyday Life*, zainspirowała innych autorów, którzy tworząc z podobnym nastawieniem kolejne podręczniki, stali się prekursorami nowego kierunku badań logicznych, obecnie rozwijanego pod szyldem logiki nieformalnej⁷.

Pogląd, iż nauka logiki formalnej nie ma większego przełożenia na praktyczne, przydatne w codziennym życiu umiejętności, jest w środowisku badaczy z kręgu *informal logic* powszechny. Nietrudno to zauważyć

⁶ H. Kahane: *Logic and Contemporary Rhetoric. The Use of Reasoning in Everyday Life*. Wadsworth, Belmont 1971, s. vii. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, przekład fragmentów – K.A.W.

⁷ Logika nieformalna jest dziedziną, która narodziła się w salach wykładowych i w podręcznikach dla studentów. Dopiero później zaczęły powstawać naukowe artykuły oraz monografie, w których w bardziej systematyczny sposób rozwijane były nowe, formowane na użytek dydaktyki, idee. Zob. R.H. Johnson, A.J. Blair: *Informal Logic: Past and Present*. W: *New Essays in Informal Logic*. Eds. R.H. Johnson, A.J. Blair. Informal Logic, Windsor 1994, s. 1.

w pracach czołowych przedstawicieli tego nurtu – Douglasa N. Waltona, Ralpa H. Johnsona, Anthony’ego J. Blaira czy też Trudy Govier. Ta ostatnia badaczka w jednym z artykułów wyraziła dość radykalne stanowisko, iż ci, którzy twierdzą, że logika formalna ma cokolwiek wspólnego z poprawnym myśleniem, albo nie wiedzą, co mówią, albo po prostu oszukują⁸.

Przedstawione stanowiska w sprawie nauczania logiki reprezentowane przez formalistów i antyformalistów, choć skrajnie różne, nie są niemożliwe do przynajmniej częściowego pogodzenia. Drogę do potencjalnego kompromisu wskazać może interesująca analogia użyta przez Gilberta Ryle’a⁹. Otóż filozof ten porównał nauczanie logiki do szkolenia, jakie przechodzą rekruci. Podobnie jak młodzi, nieuformowani jeszcze żołnierze muszą przejść stosowny trening, aby móc później skutecznie walczyć na froncie, tak nasz umysł musi zostać odpowiednio przeszkolony, aby dobrze radził sobie podczas rozwiązywania różnorodnych myślowych problemów, z jakimi się styka¹⁰. W ramach tej analogii logika formalna odgrywa rolę musztry, jakiej poddawani są rekruci. Mozolne ćwiczenia na placu apelowym są konieczne w początkowym okresie szkolenia żołnierzy, aby wyrobić u nich dyscyplinę, posłuszeństwo i tym podobne ważne w czasie walki nawyki. Podobnie nauka logiki formalnej (a przynajmniej jej podstaw) wyrabia niezbędną w myśleniu dyscyplinę. Oczywiście jest jednak, że szkolenie żołnierzy nie może ograniczyć się do samej musztry. Po niej musi przyjść czas na ćwiczenia na poligonie, który o wiele bardziej od placu apelowego przypomina pole prawdziwej bitwy. Podobnie, aby móc sprawnie rozwiązywać rzeczywiste problemy, nie wystarczy opanowanie sztucznego języka logiki formalnej. Potrzebne jest do tego poznanie tajników logiki języka naturalnego, takiego, jakim posługujemy się w codziennych sytuacjach. Ryle określił dziedzinę, która miałaby się tym zajmować, a której powstanie postulował, mianem logiki nieformalnej¹¹.

⁸ T. Govier: *Rigor and Reality*. W: Eadem: *Problems in Arguments Analysis and Evaluation*. Foris Publications, Dordrecht 1987, s. 7.

⁹ G. Ryle: *Logika formalna i nieformalna*. Tłum. A. Sierszulska. W: *Filozofia logiki*. Wybrał i wstępem opatrzył J. Woleński. Przeł. C. Cieśliński, A. Sierszulska. Wydawnictwo Spacja–Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 79–95. Jest to fragment pracy *Dilemmas*, która ukazała się w 1954 roku.

¹⁰ Ryle pisał o myśleniu w kontekście rozwiązywania filozoficznych problemów, jednak, jak się wydaje, jego metaforę można rozciągnąć również na myślenie w codziennych sytuacjach.

¹¹ Należy tu jednak podkreślić, że Ryle rozumiał termin „logika nieformalna” inaczej niż reprezentanci powstałego około 20 lat później, opisanego krótko w poprzednim paragrafie, nurtu *informal logic*. Według koncepcji Ryle’a dziedzina ta miałaby zajmować się analizą i uściśleniem (na wzór terminów używanych w logice) pojęć, które często

Co powinien zawierać uniwersytecki kurs logiki?

Przedstawioną w poprzednim paragrafie metaforę zaproponowaną przez Ryle'a uważam za niezwykle trafną. Sądzę, że kursy logiki łączące w odpowiednich proporcjach jej elementy formalne i nieformalne mogą stać się dla ich uczestników niezwykle wartościowe w kontekście celów, jakie nauczaniu logiki są zwykle stawiane. Jak jednak konkretnie takie kursy powinny wyglądać? Jakie treści powinny się na nich pojawiać? W dalszej części tego artykułu spróbuję odpowiedzieć na te pytania. Czyniąc to, będę wspierał się zarówno własnym wieloletnim doświadczeniem w prowadzeniu uniwersyteckich zajęć z logiki, jak i wiedzą wyniesioną z lektury podręczników oraz z dyskusji z osobami, które również takie zajęcia prowadzą¹².

Kultura logiczna jako nadrzędny cel nauczania logiki

Uważam, że uniwersyteckie zajęcia z logiki powinny mieć na celu przede wszystkim wyrobienie (lub utrwalenie) u ich uczestników cech, które określane są często mianem **kultury logicznej**. W pełni podzielam pogląd Teresy Hołówki, iż podstawowy uniwersytecki kurs logiki powinien „nie tyle wprowadzać słuchaczy w pewną ezoteryczną dziedzinę wiedzy, ile wyrabiać w nich pewne nawyki i umiejętności, składające się na elementarną kulturę logiczno-filozoficzną”¹³. Co jednak dokładnie owa kultura logiczna oznacza? Zdaniem Ajdukiewicza, z którego nazwiskiem pojęcie to jest często łączone, kultura logiczna przejawia się w pięciu głównych aspektach. Są to:

- a) umiejętność rzeczowego i precyzyjnego formułowania wypowiedzi słownych i wyrażanych w nich myśli;
- b) dbałość o ład i porządek wypowiedzi i myśli;

występują w rozważaniach filozoficznych, takich jak „przyjemność”, „uwaga”, „działanie”, „doznawanie”.

¹² W dalszej części artykułu przedstawiam najbardziej ogólną, uniwersalną ideę kursu logiki. Jednakże oczywiste jest, że konkretne zajęcia z tego przedmiotu mogą (a nawet powinny) różnić się od siebie w zależności od kierunku studiów, na którym są prowadzone. Nacisk kładziony na poszczególne tematy może być inny w przypadku kształcenia choćby przyszłych prawników, a inny w przypadku psychologów, językoznawców, fizyków itd.

¹³ T. Hołówka: *O uniwersyteckim nauczaniu logiki*. „Filozofia Nauki” 2002, nr 2 (38), s. 83.

- c) racjonalna postawa wobec twierdzeń, które uznaje się za prawdę, czyli krytycyzm;
- d) umiejętność poprawnego wnioskowania i rozumowania;
- e) konsekwencja w myśleniu, a także w działaniu¹⁴.

Pierwszym zadaniem, które stoi przed każdym, kto prowadzi kurs logiki, powinno być przekazanie słuchaczom wiedzy związanej z wymienionymi zagadnieniami. Nie można jednak na tym poprzestawać. Gdyby wyniesiona z kursu logiki wiedza pozostała tylko wyuczona, ale martwą teorią, trudno byłoby uznać, że cel takiego kursu został zrealizowany. O wiele ważniejsze jest, aby osoba, która brała udział w zajęciach z logiki, faktycznie tę wiedzę wykorzystywała później w praktyce. Aby nie tylko wiedziała, jak myśleć i mówić w sposób precyzyjny, rzeczowy, zorganizowany i konsekwentny, ale aby faktycznie tak robiła. Aby nie tylko znała zasady poprawnych rozumowań, ale aby również zgodnie z nimi wyprowadzała wnioski z dostępnych przesłanek. Aby przyjmując coś za prawdę, czyniła to w sposób racjonalny, czyli kierowała się zdrowym krytycyzmem. Aby wreszcie zgadzała się z logicznymi konsekwencjami uznanych przez siebie twierdzeń, a gdy rozpocznie jakieś działanie, kontynuowała je zgodnie z poczynionym postanowieniem.

Osiągnięcie takich efektów, lub choćby zbliżenie się do nich, wydaje się niezmiernie istotne w obecnych czasach, gdy, głównie za sprawą Internetu, jesteśmy nieustannie narażeni na kontakt z propagandą i fałszywymi (lub przynajmniej mocno wątpliwymi) informacjami, a nasza komunikacja staje się coraz bardziej chaotyczna. Wykształcenie w sobie cech składających się na kulturę logiczną powinno stanowić nieocenioną pomoc w poruszaniu się po takim świecie.

Elementy logiki formalnej

Choć w zarysowanym sporze pomiędzy zwolennikami formalnego i nieformalnego podejścia do nauczania logiki stoję po stronie tych drugich, to jednak uważam, że pewne fragmenty logiki formalnej powinny się znaleźć w programie kursu tego przedmiotu. Zapoznanie się z podstawami logiki formalnej stanowić powinno, zgodnie z użytą przez Ryle'a metaforą, swego

¹⁴ K. Ajdukiewicz: *Co może zrobić szkoła dla podniesienia kultury logicznej uczniów*. W: Idem: *Język i poznanie...*, s. 324–327. Artykuł pierwotnie opublikowany w: „Nowa Szkoła” 1959, nr 2, s. 2–8.

rodzaju musztrę dla umysłu; powinno służyć wyrobieniu lub wzmocnieniu u studentów dyscypliny myślowej. Dobrze nadają się do tego elementy najbardziej podstawowych rachunków logicznych: klasycznego rachunku zdań (KRZ) oraz rachunku nazw (sylogistyki). Nie chodzi tu jednak o to, aby studenci poznawali te systemy dogłębnie, wraz ze wszystkimi detalami – na przykład z obowiązującymi na gruncie tych systemów twierdzeniami i ich dowodami. Ważniejsze wydaje mi się, aby zobaczyli związek poznawanej logicznej teorii z językiem naturalnym i wnioskowaniami, jakie wszyscy w tym języku przeprowadzamy. Wartościowe wydają mi się choćby ćwiczenia polegające na odkrywaniu logicznej formy zdań, co w praktyce polega na zapisywaniu tak zwanych logicznych schematów zdań przy użyciu symboliki danego rachunku. Opanowanie tej sztuki powinno być pomocne w osiąganiu dwóch pierwszych z wymienionych składowych kultury logicznej – umiejętności rzeczowego i precyzyjnego formułowania wypowiedzi oraz dbałości o ich porządek. W dalszej kolejności ważne jest również, aby studenci dobrze zrozumieli, na czym polega relacja wynikania logicznego pomiędzy zdaniem, a następnie nauczyli się sprawdzać z pomocą właściwych danemu rachunkowi narzędzi, czy w danym przypadku wynikanie takie zachodzi czy też nie.

Niezwykle istotne jest jednak, aby zagadnienia te były ilustrowane przykładami nie tylko sztucznymi („podręcznikowymi”), lecz także bardziej realistycznymi, zaczerpniętymi z języka naturalnego. Sylogistyczny tryb „MaS, MiP, a zatem SiP” można zilustrować wnioskowaniem: „Każdy pies jest ssakiem. Niektóre psy są czarne. Zatem niektóre ssaki są czarne”, ale można też na przykład takim: „Można być wybitnym sportowcem i jednocześnie palaczem tytoniu! Nikt nie zaprzeczy, że wszyscy członkowie brazylijskiej »złotej jedenastki«, która zdobyła mistrzostwo świata w 2002, to wybitni gracze. Tymczasem, jak donosi „Fakt”, przynajmniej trzech członków tej drużyny to nałogowi palacze”. Podczas rozwiązywania zadań opartych na przykładach takich jak ten drugi studenci zapewne lepiej zobaczą związek logiki uniwersyteckiej z problemami, z jakimi mogą się spotkać w realnym życiu¹⁵.

¹⁵ Wiele przykładów tego typu można znaleźć w zbiorze zadań: T. Hołówka: *Kultura logiczna w przykładach*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005; to jedyna taka publikacja na polskim rynku. Tymczasem w wielu podręcznikach anglojęzycznych zamieszczanie tego typu realistycznych przykładów jest normą.

Nazwy i definicje

Problematyka nazw i definicji jest dość często poruszana w tradycyjnych podręcznikach do logiki i odnotowana w sylabusach wielu kursów tego przedmiotu. Podobnie jednak jak w przypadku elementów logiki formalnej, tutaj również niezwykle ważne jest, aby zagadnienia te przedstawiać studentom w taki sposób, aby widzieli oni związek wykładanej im teorii z praktycznymi problemami, z jakimi mogą się spotkać poza salą wykładową. Zajęcia obejmujące problematykę nazw nie powinny ograniczać się, jak się to często dzieje, do określania rodzaju danej nazwy czy też badania, w jakiej zależności znajdują się dwie podane nazwy. Niewielki jest pożytek z tego, że ktoś będzie potrafił ustalić, w jakim stosunku znajdują się „nie-pies” i „nie-wydra”, albo będzie wiedział, że „ciekawyy wykład” to nazwa ogólna, abstrakcyjna i nieostra. O wiele istotniejsze wydaje mi się na przykład pokazanie różnorodnych problemów, jakie w związku z nazwami mogą pojawić się w komunikacji. Przykładowo – co może się zdarzyć, gdy nazwa nieostra znajdzie się w kluczowym miejscu jakiegoś aktu prawnego? Jak sobie radzić w takich sytuacjach? Autentyczne przykłady tego typu problemów można w miarę łatwo znaleźć.

Podczas omawiania problematyki definicji istotne jest oczywiście, aby studenci opanowali podręcznikową wiedzę o typach definicji oraz o rodzajach błędów, jakie w definicjach mogą wystąpić. Równie ważna jest też jednak praktyczna umiejętność samodzielnego budowania definicji, na przykład w klasyczny sposób poprzez znajdowanie dla definiowanego terminu rodzaju i różnicy gatunkowej. Kluczowe wydaje mi się również zwrócenie uwagi na problemy, jakie wiążą się z definicjami regulującymi. W szczególności pokazanie, jak to, że budowaniu takich definicji towarzyszy zawsze pewna arbitralność, prowadzić może do nieporozumień lub nadużyć. Za przykład posłużyć tu może autentyczna historia. W 1991 roku administracja USA zmieniła definicję terminu „mokradło” tylko po to, aby urzędujący wówczas prezydent George Bush mógł dotrzymać przedwyborczej obietnicy, w której zobowiązał się do chronienia nazywanych tak obszarów. Zmiana definicji polegała na jej znacznym zawężeniu, czego praktycznym skutkiem było to, że ogromna część terenów utraciła status mokradła. Pozwoliło to Bushowi zachować twarz i, przynajmniej w teorii, dotrzymać danego słowa – chronienie znacznie mniejszych terenów było dla prezydenta łatwiejsze niż zadbanie

o większe obszary amerykańskiej ziemi określone mianem mokradeł na mocy starej definicji¹⁶.

Zdawanie sobie sprawy z istnienia tego typu, bardzo praktycznych, problemów, umiejętność ich dostrzegania i przynajmniej częściowego radzenia sobie z nimi jest niewątpliwie ważnym składnikiem kultury logicznej, zarówno w kontekście precyzyjnego wyrażania myśli, jak i krytycznego stosunku do twierdzeń, które uznaje się za prawdę.

Wieloznaczność wyrażeń

Do tematów poruszanych w podręcznikach do logiki, oprócz problematyki nazw i definicji, należą niewątpliwie kwestie związane z wieloznacznością wyrażeń. Są to sprawy ciekawe i ważne, pod warunkiem jednakże, że zostaną odpowiednio przedstawione. Wyczerpanie tematu poprzez wskazanie, że wieloznaczne jest słowo „zamek”, i podanie jakiegoś prostego przykładu amfibolii, na przykład: „Pojadę do Paryża i Rzymu lub Londynu”, to zdecydowanie za mało. Najważniejsze, podobnie jak podczas omawiania nazw i definicji, wydaje mi się pokazanie rzeczywistych problemów, jakie w związku z wyrażeniami wieloznacznymi mogą się pojawiać w komunikacji. W tym kontekście warto na przykład zwrócić uwagę na wyrażenia, których wieloznaczność nie jest widoczna na pierwszy rzut oka i dopiero po pewnym czasie może do nas dotrzeć, że być może nadawca danej wypowiedzi chciał przekazać coś innego niż to, co w pierwszej chwili odebraliśmy (na przykład: „Przeczytałem dobrą recenzję tej książki”). Na pewno ważna jest też umiejętność odróżniania sytuacji, w których wieloznaczne wyrażenie zostało użyte celowo, na przykład po to, by zaintrygować odbiorcę (tytuł z tabloidu: „Uratowała życie obcemu”) lub przekazać mu kilka rzeczy w jednym zdaniu (slogan reklamowy: „Tok FM – pierwsze radio informacyjne”), od tych, w których wieloznaczność powoduje jedynie efekt humorystyczny („Oskarżony zakopał łup razem z teściową”), a przede wszystkim tych, w których może ona faktycznie wprowadzić kogoś w błąd („Na wniosek Samorządu Studenckiego wprowadzam w dniu 12 października (czwartek) i 13 października (piątek) do godziny 12 godziny rektorskie wolne od zajęć dydaktycznych”).

¹⁶ D.N. Walton: *Deceptive Arguments Containing Persuasive Language and Persuasive Definitions*. „Argumentation” 2005, vol. 19, s. 165. <https://doi.org/10.1007/s10503-005-2312-y>.

Podobnie omawianie wynikłej z wieloznaczności jakiegoś słowa ekwiwocacji nie powinno ograniczać się do spotykanych często w podręcznikach wnioskowań typu: „Mysz gryzie ser. Mysz to rzeczownik. Zatem rzeczownik gryzie ser”, czy też bardziej współczesnego: „Gwiazdy można zobaczyć na niebie. Taylor Swift jest gwiazdą. Zatem Taylor Swift można zobaczyć na niebie”. Takie przykłady mogą się pojawić co najwyżej jako wstępna ilustracja problemu, po nich jednak powinny zostać podane inne, takie, w których ekwiwocacja jest subtelniejsza, co może skutkować tym, że odbiorca zawierającego ją rozumowania lub argumentu nie zauważy związanego z nią błędu lub nadużycia, na przykład: „Mówisz, że cuda się nie zdarzają. A spójrz na narodziny dziecka. Przecież to prawdziwy cud!”.

Implikatury i presupozycje

Na uniwersyteckich kursach logiki powinno znaleźć się miejsce na omówienie niektórych zagadnień z zakresu współczesnej pragmatyki logicznej. W szczególności mam tu na myśli teorie implikatur oraz presupozycji, które pokazują niezwykle ciekawe zjawisko – jak mówiąc coś wprost, jednocześnie przekazujemy (sugerujemy) odbiorcy inne, literalnie niewypowiedziane, treści. Podobnie jak w przypadku wspomnianych poprzednio tematów tutaj również ogromnie ważne wydaje mi się nie tylko przedstawienie studentom samej teorii, ale przede wszystkim pokazanie, jak wiąże się ona z codzienną praktyką. W tym kontekście warto między innymi zwrócić uwagę na to, jak zjawisko implikatur bywa wykorzystywane do wprowadzania odbiorcy wypowiedzi w błąd lub do przekazywania mu różnego rodzaju niesprawdzonych treści bez brania odpowiedzialności za swoje słowa. Przykładowo gdy polityk stwierdza: „Członkowie naszego klubu parlamentarnego, podobnie jak posłowie lewicy, spotykają się z różnego rodzaju biznesmenami, ale nigdy nie zdarzyło się, aby nawiązywali bliskie relacje z przestępcami”, to wyraźnie sugeruje, choć przecież nie mówi tego wprost, że posłowie lewicy nawiązują relacje z przestępcami.

Podczas omawiania presupozycji można między innymi pokazać, jak obecne w niektórych wypowiedziach założenia bywają wykorzystywane do wywierania subtelного wpływu na rozmówcę. Przykładowo pytanie: „Co się pani najbardziej podoba w naszej ofercie?”, zawierające presupozycję, iż osobie pytanej coś się w ofercie podoba, bardziej skłania do odpowiedzi, jaką zadająca pytanie osoba chciałaby zapewne uzyskać: „W ofercie podoba

mi się x”, niż pytanie, w którym brak takiej presupozycji: „Czy coś się pani podoba w naszej ofercie?”.

Możliwości pokazania tego, jak implikatury i presupozycje funkcjonują w sytuacjach, z jakimi wszyscy spotykamy się na co dzień, jest oczywiście dużo więcej. Trudno je wszystkie wymienić w krótkim artykule, na pewno jednak odpowiednie przedstawienie tych zagadnień umożliwi stworzenie ciekawych i inspirujących zajęć składających się na kurs współczesnej logiki.

Sposoby oceny argumentów

Uniwersytecki kurs logiki powinien niewątpliwie dostarczyć słuchaczom narzędzi do analizy i oceny argumentów, z jakimi stykają się oni czy to w naukowych opracowaniach, czy to w środkach masowego przekazu, czy też wreszcie w codziennych rozmowach. Narzędzia takie opracowywane są w ramach wspomnianej już gałęzi badań logicznych – logiki nieformalnej. Z rozwijanych na gruncie tej dziedziny różnych metod badania argumentów najlepiej nadającą się do przedstawienia podczas uniwersyteckich kursów logiki wydaje się, znana przede wszystkim z prac Douglasa N. Waltona, teoria schematów argumentacyjnych. Zgodnie z tą koncepcją wiele spotykanych w różnorodnych dyskusjach argumentów przebiega według powtarzalnych schematów, które można skatalogować jako argument z autorytetu, argument z analogii, argument z konsekwencji itd. Do każdego z takich schematów można, zdaniem Waltona, przypisać zestaw specyficznych krytycznych pytań, których zadanie pozwala na ocenę wartości konkretnego, opartego na tym schemacie argumentu. Przykładowo, argument odwołujący się do autorytetu opiera się na schemacie „Osoba X twierdzi, że A. X jest autorytetem. Zatem należy przyjąć, że A”. Aby taki argument ocenić, należy zadać następujące pytania: „Czy jest jasno sprecyzowane, czyje twierdzenia przytaczane są w argumentacie?”, „Czy osoba X faktycznie powiedziała to, co się jej przypisuje?”, „Czy osoba X jest ekspertem w dziedzinie, w której się wypowiada?”, „Czy osoba X jest w danym przypadku obiektywna?”, „Czy inni eksperci zgadzają się z osobą X?”¹⁷. Udzielenie odpowiedzi na te pytania pozwala wyłapać najczęściej spotykane w argumentach z autorytetu błędy lub nadużycia, takie jak powoływanie się na zdanie nieokreślonej

¹⁷ Zob. K. Szymanek, K.A. Wieczorek: *Sztuka argumentacji. Rozszerzone ćwiczenia w badaniu argumentów*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, s. 55–59. Podawane przez innych autorów schematy argumentów oraz powiązane z nimi krytyczne pytania mogą się nieco różnić, ogólna idea ich tworzenia pozostaje jednak niezmienna.

bliżej osoby lub kogoś niebędącego ekspertem w dziedzinie, w której się wypowiada, przekręcanie słów eksperta lub wrywanie ich z kontekstu, cytowanie autorytetów z jakichś powodów nieobiektywnych itd.

Podobnych schematów argumentacyjnych można znaleźć w literaturze kilkadziesiąt¹⁸. Zapoznanie studentów z przynajmniej kilkoma z nich, a także ze związanymi z tymi schematami krytycznymi pytaniami, a następnie pokazanie, jak wiedzę tę wykorzystywać w praktyce, wydaje się niezwykle cenne w perspektywie wyrabiania kultury logicznej. Przeszkolone w ten sposób osoby powinny być bardziej odporne na manipulację – ich podatność na uleganie słabym lub nieuczciwym argumentom powinna się zmniejszyć. Dodatkowo powinno to pomóc tym osobom w budowaniu własnych argumentów, z jednej strony merytorycznie mocnych, a z drugiej skutecznych podczas prowadzenia różnorodnych sporów i dyskusji¹⁹.

Problem związany z uczeniem logiki – brak nowoczesnych podręczników

Prowadzenie wykładów i ćwiczeń z logiki obejmujących zarysowaną tutaj tematykę wiąże się z różnymi trudnościami, z których największą wydaje mi się brak dobrego podręcznika do takich zajęć²⁰. Nie dziwi zbytnio fakt, że nie ma jednego podręcznika, w którym omówione byłyby wszystkie wymienione tu, dość przecież odległe od siebie, zagadnienia. Gorzej, że szerszego przedstawienia części z tych tematów próżno szukać w jakichkolwiek dostępnych opracowaniach. Prawdopodobnie jedyna pozycja, w której większość tych zagadnień jest poruszana, to praca Teresy Hołównki *Kultura logiczna w przykładach*. Książka ta nie jest jednak typowym podręcznikiem, a jedynie zbiorem zadań, w którym teorię ograniczono do minimum. Z tego powodu

¹⁸ W książce Douglasa N. Waltona, Chrisa Reeda i Fabrizia Macagny *Argumentation Schemes* (Cambridge University Press, New York 2008), najobszerniejszym poświęconym temu zagadnieniu opracowaniu, schematów takich można znaleźć ponad 60.

¹⁹ Zob. K.A. Wieczorek: „Schematy argumentacyjne” jako podstawa racjonalnej dyskusji. W: *Metodologie językoznawstwa. Od dialektologii do dialektyki*. Red. P. Stalmaszczyk. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015, s. 35–53.

²⁰ W sprawie innych problemów związanych z prowadzeniem kursu logiki zob.: K.A. Wieczorek: *Cele i metodyka usługowego kursu logiki*. W: *Logika*. Cz. 2: *Kultura logiczna*. Red. S. Janeczek, M. Tkaczyk, A. Starościc. Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, s. 297–313.

korzystanie z tej publikacji wymaga pomocy ze strony kogoś, kto posiadał już znaczną wiedzę z obszarów, których dotyczą zamieszczone w zbiorze przykłady i ćwiczenia.

Osobom prowadzącym kursy logiki na pewno najłatwiej jest znaleźć pozycje zawierające przedstawione na podstawowym poziomie informacje dotyczące systemów logiki formalnej – w szczególności KRZ i sylogistyk²¹. Znacznie trudniej natomiast znaleźć podręczniki z satysfakcjonującymi omówieniami zagadnień z zakresu semiotyki logicznej i teorii argumentacji. Problematykę nazw, definicji, czy też wieloznaczności można wprawdzie znaleźć w wielu opracowaniach, są to jednak zwykle jedynie dość powierzchowne omówienia, ilustrowane niezbyt realistycznymi przykładami i mało interesującymi ćwiczeniami lub zadaniami. Jeszcze trudniej znaleźć podręczniki zawierające omówienia zagadnień z zakresu pragmatyki logicznej – implikatur i presupozycji. Opracowanie Marka Tokarza *Elementy pragmatyki logicznej* jest zdecydowanie za trudne (w szczególności za dużo w tej książce formalizmu), aby można je było potraktować jako podręcznik do podstawowych zajęć²². Lepsze w tym kontekście wydają się *Pragmatyka* Stephena C. Levinsona i *Prolegomena do retoryki logicznej* Wojciecha Suchonia²³. Pierwsza z nich jest jednak pisana przede wszystkim z pozycji językoznawstwa, a nie logiki. Jest ona też bardzo obszerna i być może zbyt szczegółowa, aby traktować ją jako podręcznik do krótkich zajęć. Druga, choć napisana przez logika, dla wielu odbiorców może okazać się z kolei zbyt skrótowa. Największy problem stanowi jednak to, że w żadnej z tych książek nie ma zadań lub przykładów do ćwiczeń. Dlatego też korzystanie z nich podczas zajęć z logiki musi wiązać się z sięganiem również do innych źródeł – na przykład do wspomnianej książki Hołównki²⁴.

Jeśli chodzi o tematy związane z oceną argumentów, to w języku polskim dostępna jest prawdopodobnie tylko jedna obszerniejsza pozycja poświęcona tym zagadnieniom – książka Krzysztofa Szymanka i Krzysztofa A. Wieczorka *Sztuka argumentacji. Rozszerzone ćwiczenia w badaniu argumentów*²⁵. Pewną ilość przydatnych informacji związanych z analizą argumentów można znaleźć również w opracowaniu Marka Tokarza *Argumentacja, perswazja,*

²¹ Wadą tych podręczników jest zwykle brak ciekawych ćwiczeń i zadań, takich, o jakich pisałem wcześniej w niniejszym artykule.

²² M. Tokarz: *Elementy pragmatyki logicznej*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

²³ S.C. Levinson: *Pragmatyka...*; W. Suchoń: *Prolegomena do retoryki logicznej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

²⁴ T. Hołównka: *Kultura logiczna w przykładach...*

²⁵ K. Szymanek, K.A. Wieczorek: *Sztuka argumentacji...*

*manipulacja*²⁶. Jest to literatura zdecydowanie zbyt skromna w stosunku do potrzeb, szczególnie jeśli porównać jej zbiór z liczbą anglojęzycznych podręczników poświęconych argumentacji²⁷.

W świetle poczynionych obserwacji palącą koniecznością wydaje się opracowanie w Polsce nowoczesnych podręczników do logiki. Niezwykle istotne przy tym jest to, o czym wielokrotnie wspominałem w tym artykule – aby podręczniki te były możliwie mocno nakierowane na praktykę. Aby ich autorzy potrafili pokazać, jak logiczna teoria wiąże się z problemami, z jakimi każdy z nas spotyka się na co dzień. W tym miejscu przychodzi mi do głowy pomysł, który chciałbym przedstawić do rozważenia osobom zaangażowanym w logiczną edukację. Otóż ważną częścią podręczników logiki, szczególnie takich, jakich powstanie postuluję w tym artykule, są żywe przykłady i zadania. Dla jednej osoby zebranie dużej ilości różnorodnych przykładów i wymyślenie ciekawych, rozwijających różne umiejętności zadań jest jednak niezmiernie trudne. Dlatego dobrym pomysłem wydaje się, aby powstaniu podręczników, o jakich tu mowa, towarzyszyło stworzenie internetowej bazy danych, która byłaby nieustannie rozbudowywana przez społeczność osób zajmujących się nauczaniem logiki. Do bazy tej dodawane byłyby autentyczne wypowiedzi ilustrujące różnorodne szeroko rozumiane błędy logiczne (ekwiwokacje, niepoprawne definicje, wypowiedzi wieloznaczne lub niejasne itp.), czy też pokazujące związane z logiką nadużycia (wygłoszenie wypowiedzi prawdziwej, ale mającej fałszywą implikaturę, posłużenie się definicją perswazyjną itp.). Byłoby tam również miejsce na różnorodne argumenty zaczerpnięte z artykułów prasowych, publicznych debat, czy też zasłyszane w prywatnych rozmowach. Taki internetowy zbiór autentycznych przykładów, które mogłyby być wykorzystywane jako ilustracja wykładanej teorii oraz do tworzenia ciekawych zadań, stanowiłby świetne uzupełnienie podręczników z szeroko rozumianej logiki.

²⁶ M. Tokarz: *Argumentacja, perswazja, manipulacja. Wykłady z teorii komunikacji*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.

²⁷ Za przykład posłużyć tu mogą takie pozycje jak: D.N. Walton: *Informal Logic. A Handbook for Critical Argumentation*. Cambridge University Press, New York 1989; Idem: *Fundamentals of Critical Argumentation*. Cambridge University Press, New York 2006; T. Govier: *A Practical Study of Argument*. 6th ed. Wadsworth/Thomson Learning, Belmont 2005; R.H. Johnson, A.J. Blair: *Logical Self-Defense*. McGraw-Hill Ryerson, Toronto 1983.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K.: *Co może zrobić szkoła dla podniesienia kultury logicznej uczniów*. W: Idem: *Język i poznanie*. T. 2. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 322–331 (pierwodruk: „Nowa Szkoła” 1959, nr 2, s. 2–8).
- Ajdukiewicz K.: *Logika, jej zadania i potrzeby w Polsce współczesnej*. W: Idem: *Język i poznanie*. T. 2. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 127–142 (pierwodruk: „Myśl Filozoficzna” 1951, nr 1–2, s. 50–76).
- Ajdukiewicz K.: *O potrzebie usługowego kursu logiki w programach studiów uniwersyteckich*. W: Idem: *Język i poznanie*. T. 2. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 192–205 (pierwodruk: „Życie Szkoły Wyższej” 1955, nr 6, s. 8–22).
- Batóg T.: *Podstawy logiki*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1994.
- Govier T.: *A Practical Study of Argument*. 6th ed. Wadsworth/Thomson Learning, Belmont 2005.
- Govier T.: *Rigor and Reality*. W: Eadem: *Problems in Arguments Analysis and Evaluation*. Foris Publications, Dordrecht 1987, s. 1–12.
- Hołówka T.: *Kultura logiczna w przykładach*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Hołówka T.: *O uniwersyteckim nauczaniu logiki*. „Filozofia Nauki” 2002, nr 2 (38), s. 81–84.
- Johnson R.H., Blair A.J.: *Informal Logic: Past and Present*. W: *New Essays in Informal Logic*. Eds. R.H. Johnson, A.J. Blair. Informal Logic, Windsor 1994, s. 1–19.
- Johnson R.H., Blair A.J.: *Logical Self-Defense*. McGraw-Hill Ryerson, Toronto 1983.
- Kahane H.: *Logic and Contemporary Rhetoric. The Use of Reasoning in Everyday Life*. Wadsworth, Belmont 1971.
- Levinson S.C.: *Pragmatyka*. Tłum. T. Ciecierski, K. Stachowicz. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.
- Łukasiewicz J.: *O znaczeniu i potrzebach logiki matematycznej*. „Nauka Polska” 1929, T. 10, s. 604–620.
- Porębska M., Suchoń W.: *Elementarne wprowadzenie w logikę formalną*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991.
- Ryle G.: *Logika formalna i nieformalna*. Tłum. A. Sierszulska. W: *Filozofia logiki*. Wybrał i wstępem opatrzył J. Woleński. Przeł. C. Cieśliński, A. Sierszulska. Wydawnictwo Spacja–Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 79–95.
- Suchoń W.: *Prolegomena do retoryki logicznej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Szymanek K., Wieczorek K.A.: *Sztuka argumentacji. Rozszerzone ćwiczenia w badaniu argumentów*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.

- Tokarz M.: *Argumentacja, perswazja, manipulacja. Wykłady z teorii komunikacji*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.
- Tokarz M.: *Elementy pragmatyki logicznej*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Walton D.N.: *Deceptive Arguments Containing Persuasive Language and Persuasive Definitions*. „Argumentation” 2005, vol. 19, s. 159–186. <https://doi.org/10.1007/s10503-005-2312-y>.
- Walton D.N.: *Fundamentals of Critical Argumentation*. Cambridge University Press, New York 2006.
- Walton D.N.: *Informal Logic. A Handbook for Critical Argumentation*. Cambridge University Press, New York 1989.
- Walton D.N., Reed Ch., Macagno F.: *Argumentation Schemes*. Cambridge University Press, New York 2008.
- Wieczorek K.A.: *Cele i metodyka usługowego kursu logiki*. W: *Logika*. Cz. 2. Red. S. Janeczek, M. Tkaczyk, A. Starościc. Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, s. 297–313.
- Wieczorek K.A.: „Schematy argumentacyjne” jako podstawa racjonalnej dyskusji. W: *Metodologie językoznawstwa. Od dialektologii do dialektyki*. Red. P. Stalmaszczyk. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015, s. 35–53.
- Wójcicki R.: *Wykłady z logiki z elementami teorii wiedzy*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

Krzysztof A. Wieczorek – doktor habilitowany, profesor UŚ, pracownik dydaktyczny Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania badawcze: logika nieformalna, dydaktyka logiki, teoria argumentacji i perswazji, związki między logiką a psychologią.



Peter Kyslan

University of Prešov

 <https://orcid.org/0000-0003-4140-6536>

Kant, Herder and Anthropology

Kant, Herder and Anthropology

Abstract: This study explores the philosophical contributions of Immanuel Kant and Johann Gottfried Herder to the field of cultural anthropology. It examines Kant's idealism and transcendentalism, which provided a universal perspective on culture and influenced various anthropological concepts. The research addresses the criticisms of Kant's views on race and gender, highlighting the evolution of his thoughts in response to emerging scientific disciplines. Additionally, the study delves into Herder's role in shaping modern cultural studies, emphasizing his opposition to Enlightenment universalism and his introduction of cultural relativism. Herder's ideas on the uniqueness and dignity of different cultures are analyzed, illustrating their impact on the development of cultural anthropology. The paper concludes with the discussion of the ongoing relevance of Kant's and Herder's philosophies in contemporary anthropological discourse.

Keywords: Immanuel Kant, Johann Gottfried Herder, cultural anthropology, Enlightenment, philosophy of culture

Introduction

In situations when a cultural anthropologist arrives at an Amazonian tribal settlement or a high school teacher in the suburbs of Paris opens the school year, both experience “culture shock” and are confronted with two sets of challenges. First, they have to “take off the glasses of ethnocentrism,” to acknowledge and understand the local culture as a whole – not to qualify the culture, its spiritual and material manifestations, in the mirror of their own culture. The recognition of the autonomy and uniqueness of culture on ethnological grounds is the Herderian motive of cultural relativism. The second task that the cultural anthropologist or even the teacher must confront is understanding the rational and moral manifestations of the culture under scrutiny within the global idea of humanity, that is in terms of understanding the Kantian paradigm. With this example, I want to illustrate the two-dimensionality of understanding culture in the scientific and in the everyday life of a contemporary man.

Although neither the anthropologist nor the teacher may have the knowledge of Kant’s and Herder’s philosophies, they use concepts and move within the semantic and methodological framework of their science which has a strong basis precisely in the heritage of the German Enlightenment. In this study, I make an interdisciplinary excursion into the cultural sciences and the disciplines of anthropology, and attempt to analyze and determine the influence and impact of the two paradigms of culture, namely Kant’s and Herder’s, on these sciences. Despite the complicated structure of the anthropological sciences and their partial isolation from philosophy, and despite the different scholarly definitions of the American, British or German anthropological traditions, we will try to identify the influence of Kant’s and Herder’s concepts of culture and their connections to the foundations of anthropological disciplines. It is necessary to emphasize again one historical connection: both Kant and Herder conceived their philosophical theses at the time when the attention of human sciences was shifting from physical (biological) anthropology to cultural anthropology, and later to social, archaeological anthropology and others.

Kant’s and Herder’s themes, such as interest in language and artistic expressions of cultures, global reasoning, critique of colonialism and imperialism, and philosophy of history, contributed to changing the course of scientific interest in human beings from a biological perspective to cultural and universal interest in humanity. Kant, and in this case especially Herder,

can be said to have revolutionized human sciences, analogically with Charles Darwin and his theory of biological evolution a century later.

It can be said that the main strands of modern cultural anthropology, such as evolutionism, diffusionism, configurationalism and structuralism, are the products of the German cultural revolution and reflect Enlightenment philosophical paradigms – in some cases Kant's and Herder's. The validity of all these anthropological approaches proves that the two ideological foundations coexist in different relative contexts in theories.

Kant and Herder do not have a coherent philosophy of culture or a comprehensive anthropology in this sense. Thus, they are not anthropologists in the modern sense. This study is concerned with identifying those philosophical elements of their theories that are reflected in various areas of modern anthropology (including philosophical anthropology). I recognize that such a broadly defined task cannot be worked into a single study. Therefore, I choose a reduced selection of references that connect modern anthropology with the thought of Kant and Herder.

Our thinking has one serious critical limitation. It is the general scientific limitation of science as a Eurocentric science. The Western, European or Enlightenment background of science (and the background of the cultural sciences) is a well-known fact. In the natural and technical sciences, it does not constitute a problem. It is, however, a problem in cultural sciences. The definition, reflection and comparison of cultures are based on the historical foundation of European science, and thus against the background of Western culture with its ancient and Christian determining foundations. I mention this primarily because Europe's opening up to the world, in other words, the shift from Eurocentric to global thinking, takes place in the second half of the 18th century – at the time of Kant and Herder.¹

It is the methodological paradigm of all anthropological research. Despite the declared objective scientific approach, it is hard not to look at non-European cultural settings through European (Western) eyes. This paradigm expects and assumes that other cultures adhere to specific European standards derived from philosophy, ethics, religion, economy, everyday customs and traditions of European cultures. I think that Kant's apriorism and Herder's cultural pluralism partially reduced Eurocentrism and could be inspiring even today in terms of theoretical and scientific reflection on global cultural issues.

¹ S. Muthu: *Enlightenment Against Empire*. Princeton University Press, New York 2003.

The Birth of German Anthropology

The birth of German anthropology² can be seen in the light of the tension between two important 18th century intellectuals, Kant and Herder.³ Kant represents universalism, and Herder represents relativism and particularism. Contemporary cultural studies have a distinctly German imprint. Today, if we talk about cultures, cultural manifestations, acculturation or multiculturalism, we are more or less already in the field of cultural studies, ethnology or ethnography. However, the methodology and terminology of these disciplines have their roots in anthropology, which emerged in Germany in the second half of the 18th century during the period of German idealism and the emerging romanticism. It is at this time that the basic scientific tools, methodologies, objects, and fields of the new humanities are being created, making Kant and Herder philosophically active. At the time when physiological anthropology was still dominant in France, the Göttingen school was being established in Germany⁴ in order to explore “Volkunde”⁵ (ethnography).

² It is necessary to point out a certain terminological problem with the terms “anthropology” and “philosophy of culture.” From today’s perspective, even from the perspective of the German Enlightenment, it is not correct to freely confuse and intertwine these fields. Herder and Kant used the term “anthropology,” but we do not find the term “philosophy of culture” directly thematized in the texts of our philosophers. Nevertheless, I prefer “philosophy of culture” because in contemporary discourse anthropology is defined differently and evokes something different both in the sense of philosophy (philosophical anthropology) and in the sense of the social sciences as a whole.

³ J. H. Zammito: *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. University of Chicago Press, Chicago 2002.

⁴ In Germany, since the 1860s, the field of Popularphilosophie, heavily influenced by British empiricism, has challenged the deductive premises of philosophy as traditionally practiced, arguing that philosophy should take into account the embodied and sensuous character of human experience. This field found institutional expression in the Göttingen school whose key text is E. Platner’s *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* (*Anthropology for Physicians and Philosophers*, 1772). The Göttingen School (Ch. G. Heyne, J. G. Eichhorn, Ch. Meiners and others) began to formulate what might later in the nineteenth century be referred to as the science of culture (Kulturwissenschaft). In the introduction to his book, Carhart writes: “Culture entered the circulation of language as a vehicle for several related disciplines that examined human social development from different perspectives.” M. C. Carhart: *The Science of Culture in Enlightenment Germany*. Harvard University Press, Harvard 2007, p. 11.

⁵ The origin of ethnology as a science is in the work of German scientists from the University of Göttingen, who collaborated with the Russian Tsarist Academy of Sciences in St. Petersburg on research on the natives of Kamchatka. In 1740 Gerhard Friedrich Müller used the term “Völker-Beschreibung.” In the 1770s (for the first time in 1771), the term

This was the precise moment when Kant and Herder conceived their noetic, ethical, historical and cultural theories.

I want to emphasize that Kant's and Herder's anthropology as a new field of science does not have the parameters of contemporary anthropology.⁶ This fact is linked to two important theses, namely that the newly emerging sciences of culture and anthropology are not directly dependent on philosophical anthropology and are created more or less independently but, it should be added, with a certain broader historical-philosophical basis. The second fact is that Kant and Herder were aware of these new scientific initiatives and reflected on them. Herder adhered to them and Kant partially criticized them.

My point is that Kant's and Herder's ideas greatly influenced anthropological and culturalist discourse in both the nineteenth and twentieth centuries. Understanding the relationships between ethnography and cultural or social anthropology without reflecting on Kant's and Herder's concepts is problematic.⁷ Herder, in particular, is one of the historical figures most responsible for establishing cultural anthropology as a discipline in its own right. Before Herder's time, anthropology had been conceived as a science more closely related to biology and anatomy. German Idealism and Herder gave anthropology new content as well as concrete philosophical starting points. One can speak of a key transformation of this science. The transformation of anthropology from an empirical study of anatomy to an empirical study of culture also influenced Herder. This is confirmed by his interest in the relationship between mind and language, as well as in history and humanity as such.

However, Kant also played an important role in this transformation. The development of anthropology from medical science to the study of culture in the work of Herder and Hamann was largely prompted by Kant's critique of Platner's anthropology⁸ (the philosophical investigation of corporeality and

"ethnography" appeared in Germany to refer to (descriptive) research on non-European peoples as "Völkerkunde" ("the study of peoples/nations"). H. F. Vermeulen: *The German Invention of Völkerkunde: Ethnological Discourse in Europe and Asia, 1740–1798*. In: *The German Invention of Race*. Eds. S. Eigen and M. Larrimore. State University of New York Press, Albany 2006, pp. 123–125.

⁶ J. H. Zammito: *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. University of Chicago Press, Chicago 2002.

⁷ H. F. Vermeulen: *The German Invention of Völkerkunde: Ethnological Discourse in Europe and Asia, 1740–1798*. In: *The German Invention of Race*. Eds. S. Eigen and M. Larrimore. State University of New York Press, Albany 2006.

⁸ Ernst Platner (1744–1818) is primarily known as a leading scholar of physiological or medical anthropology, a discipline that emerged especially in the second half of the 18th century and explored physiological explanations of mental processes while preserving the dualistic metaphysics of the time.

the nervous system). Kant advocated “his own approach to anthropology in explicit contradiction to medical or physiological conceptions of human nature.”⁹ Kant’s anthropology does not study what nature has done to the man, but “what man has done to himself or what he ought to do to himself.”¹⁰ Thus, one can speak of pragmatic anthropology as promoting practicality, usefulness and prudence.

Kant’s noetics and rationalism and Herder’s empiricism and particularism have generated some of the methodological and systematic frameworks of modern anthropology. On the basis of the preceding analyses, we would venture to argue that in this way anthropology could be transformed into the study of reason and free agency (Kant) through the empirical study of language and cultures (Herder). In Herder’s work, the rehabilitation of anthropology into an empirical discipline capable of drawing conclusions concerning reason meant understanding normativity in accordance with both empiricism and naturalism.¹¹ Although Kant was the first to use the word “anthropology” in *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, paradoxically Herder ultimately set the central course of German anthropology. Herder’s contribution to the emerging science of the man or anthropology is based on a departure from metaphysics, deductive philosophy and Schulphilosophie.¹²

Two Variants of Kant’s Anthropology

In this section I want to define two variants of anthropology in Kant’s philosophy. The two variants are distinct from each other, but they have an important place in Kant’s philosophy and are related to each other. On the one hand, there is the rationalist approach of criticalism giving way to a pragmatic anthropology and, on the other hand, the empiricist concept of several fragments anticipating the anthropological sciences (the influence of Herder and the new sciences). The two variants are not isolated from each other, but

⁹ R. B. Loudon: “Anthropology from a Kantian Point of View: Toward a Cosmopolitan Conception of Human Nature.” *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A, 39 (2008), p. 516.

¹⁰ I. Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Anth, AA 07: 119.

¹¹ M. Forster: *Herder’s Philosophy*. Oxford University Press, New York 2018.

¹² D. Denby: “Herder: Culture, Anthropology and the Enlightenment.” *History of the Human Sciences*, 18 (2005), pp. 55–76.

co-operate together in the overall Kantian legacy. It is, therefore, incorrect to assess Kant's views in isolation. Accusations, such as "Kant's racism," "Kant's world state," or "Kant's inhuman hospitality" are often caused by the interchange of these anthropological approaches.

Just as the Herderian approach affirmed the autonomy of anthropological considerations from philosophy, Kant's opposite approach justified the legitimacy of anthropological questions in philosophy and its history. Due to the Kantian "purely philosophical" approach, anthropology does not completely leave philosophy and creates a firm and fruitful place for itself in the philosophical space. In this section, I analyze Kant's contribution to philosophical anthropology.

The subordination of anthropology and metaphysics in Kant's philosophy during the period of the opposite trend in anthropology "saved" the specifically philosophical inquiry into the man. I think that the origins of anthropology in philosophy are not represented by the fourth question from Kant's *Logic – What is man?*¹³ but paradoxically, Kant's post-critical philosophy. Kant began this defence of the philosophical concept of the man through critical philosophy, but not through the philosophy of history and pragmatic anthropology. Kant himself was a leader in the constitution of anthropology as an academic discipline. Indeed, he was the first academic to offer regular university lectures on the subject. For Kant, pragmatic anthropology is the study of the phenomenal effects of human freedom in the empirical world.

On the basis of an analysis of the controversy over Herder, it can be said that, alongside Herder's great victory, Kant's no less significant achievement was that he preserved the kind of questions about the man that modern philosophical anthropology would later ask. Kant is to be credited with the fact that, despite the new scientific tendencies of empiricism and practicisim, he was able to justify the problem field and the disposition of enquiry for future philosophers who would use the word "Man" with a capital "M" and the word "Culture" with a capital "C." The concept of culture, as an abstract idea with universal validity, builds on Kant's perspective. If these two concepts of culture seek a transcendental path, a metaphysical ground, a biological determinant or a social constant, or empirically explore universals in cultures, they continue the Kantian quest to understand humanity in unity and within objectively given philosophical definitions. Of course, critics of Kant's universal paradigm, such as M. Foucault, the author of *Introduction to Kant's Anthropology*, have also succeeded in this direction of philosophical reflection on the man and have made a significant contribution to the anthropological lineage in the history of philosophy.

¹³ I. Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Anth, AA 08: 25.

It can be said that Kant's transcendentalism made it possible for the Baden neo-kantians – W. Windelband and H. Rickert – to realise their work in the field of axiology and philosophy of culture. Cassirer's philosophy of symbolic forms is also characterized as a journey “from the critique of reason to the critique of culture.”¹⁴ It can even be said that the traditionally designated philosophical anthropologists – Max Scheler, Arnold Gehlen and Helmuth Plessner – were only able to realise their more or less empirically oriented concepts of culture and the man thanks to a strong theoretical-philosophical (metaphysical) background. The tendency of Kant's philosophy of culture is gradually being overcome by modern science and the emergence of capitalism and industrialisation. Within the parameters of modern times, in which the individual is increasingly distanced from his or her unified human culture, it is no longer possible to think in a completely Kantian way.

The legacy of Kantian idealism and transcendentalism was to preserve a philosophical universal perspective towards culture, to speak of an a priori culture,¹⁵ and to create an interesting human-oriented part of philosophy, in which arose, for example, the concepts of homo faber (Bergson, Scheler), homo symbolicus (Cassirer), homo economicus (Mill), homo ludens (Huizinga), and also the famous superman (Nietzsche). These concepts are radical, ideological, even perhaps totalitarian, and in this sense they are often criticized and rejected, but they bear witness to the philosophical desire for ontological certainty in the fragmented culture of modern times. This kind of anthropology is based on a general definition of the man and applies it to particular historical or cultural realizations of human freedom.

The second empirical variant of Kant's anthropology has elements of non-philosophical modern anthropology. The interest in a Kant's “second” anthropology is a complicated initiative. This type of reflection on culture and the man has been subjected to strong criticism and marginalization of Kant's anthropological writings. His reflections on races, genders, nations, and cultures have been labeled as contradictory to his philosophy, and have been rigorously rejected. The division of races, the characterization of peoples, the consideration of women, the condition of hospitality, and the limitation of migration appear to us from a current perspective as inhumane and unacceptable.

¹⁴ S. Truwant: *Cassirer's Transformation of the Critique of Reason into a Critique of Culture*. In: *Cassirer and Heidegger in Davos*. Cambridge University Press, Cambridge 2022, pp. 47–61.

¹⁵ S. Luft: *The a Priori of Culture: Philosophy of Culture Between Rationalism and Relativism. The Example of Lévi-Strauss' Structural Anthropology*. In: *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Eds. J. Tyler Friedman and S. Luft. De Gruyter, Berlin/Boston 2015, pp. 381–400.

How is it possible that a philosopher of human dignity and universal law could speak of a superior white race and of women as inherently troubled, weak and passive beings? It is extraordinarily difficult to defend Kant on the subject of sexism and racism. To justify it in the way that it is a contemporary approach would be somewhat tactical and insufficient from our position, since in other cases we want to actualize Kant's ideas. In earlier writings, for example, Kant "seems not to want to know that he might be wrong. That women were really capable of thinking and not just reacting to things emotionally or merely on the basis of their 'inclinations.'"¹⁶

From this point of view, it can be said that when Kant spoke of humanity, he always meant specifically the male part of humankind. It is not possible to "cut out" the problematic parts of Kant's philosophy. We need to try to explain their place. Looking comprehensively at Kant's works and his philosophical development, it can be said that Kant changed his views on race, slavery and colonial themes, and partly on the "gender problem." The anti-imperialist and cosmopolitan elements of the 1780s overcame and rejected the reflections on nations and races that were present, for example, in *The Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*.

It is possible to suggest that the change in "cultural" optics was a product of Kant's small writings and motivated by Herder's writings and the new field of the sciences of human beings. At the same time, it must be said that in broader appreciation of Kant's philosophy as a whole, it is also possible to defend Kant against his "sexist" attitude. According to M. Baron, "Kant's whole philosophical theory was much more progressive than he himself was."¹⁷ We can certainly criticize what he wrote about women in *Reflections*,¹⁸ but I don't think it undermines his philosophy. It must be taken into account that in his ethical theory he considered women as equal to men in terms of moral responsibility. In *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, he speaks of active citizenship and also counts on women. This is confirmed by a completely different rhetoric in *Anthropology*, when he speaks of "the culture of society and its improvement through femininity."¹⁹ Kant distinguishes the characteristics of men and women, but emphasizes the necessity of the difference of these natures and speaks of the natural complementarity in marriage and in society. One may even encounter the view that, just as

¹⁶ P. Kleingeld: "The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History of Philosophy: The Case of Kant." *The Philosophical Forum*, 25 (1993), pp. 134–150.

¹⁷ M. Baron: *Kantian Ethics and Claims of Detachment*. In: *Feminist Interpretations of Kant*. Ed. R. M. Schott. Pennsylvania University Press, Philadelphia 1997, p. 147.

¹⁸ I. Kant: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Beob, AA 02: 205–243.

¹⁹ I. Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Anth, AA 07: 306.

the idea of the cosmopolitan transcends racial, national, and cultural differences, Kant's anthropological constant of the man as a moral subject who is not determined empirically or physically, but as one who understands his own nature, can open up the current liberal debate on gender.

It is worth mentioning that in anthropology there are statements that cannot be accepted from the perspective of feminist philosophy, for example, the weakness of women in public life and the natural adaptation to life in the home.²⁰ My intention is to use the example of the second variant of Kant's anthropology to confirm the fact that Kant's anthropological themes develop in connection and parallel with the three *Critiques*. Changes in Kant's views can also be indirectly linked to the developing sciences of culture.

Kant's later cultural-anthropological and social-anthropological views are always based on his moral theory, which is his philosophy of history and his theory of *Bildung*.²¹ It was only by the practical verification of the metaphysics of morals in the philosophy of history and in the philosophy of culture that he was forced to change earlier controversial opinions.

Cultural Anthropology and Herder

The next part of the paper introduces Herder as the founder of the modern line of cultural studies. On the one hand, it is concerned with defining Herder's place in the history of the cultural sciences and in anthropology. In fact, it is even more than that. The motif of a historical rethinking of contemporary discourse recurs here. Thus, on the basis of a more detailed reflection, it is possible to disrupt the traditional understanding of the problems, concepts and questions of the phenomenon of culture.

On the basis of the two fundamental determinations of Herder's philosophy of culture – Geist philosophy (particularism) and anti-Enlightenment affection – I will attempt to determine Herder's rightful place in the history of anthropology. Anthropological sensibility is often seen as a product of opposition to Enlightenment universalism. Herder, and even more so the Herderian line of philosophy of culture, attempted to

²⁰ I. Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Anth, AA 07: 209.

²¹ S. Zákutná: "Sebaporozumenie v Kantovej teórii svetoobčianstva." *Filozofia*, 78 (2023), p. 466.

overcome Enlightenment universalism in its defined domain, much more forcefully than, say, postmodernism or communitarianism. According to R. A. Shweder and R. A. Levine, it is an anthropological romantic revolt against the Enlightenment that is based “on a view of cultural practices as symbolic, expressive, and essentially arbitrary and irrational.”²²

Herder is often cited as “the forerunner of modern cultural relativism, in which cultures exist in the plural.”²³ In his *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), Herder radically opposes Enlightenment teleology and writes: “The history of mankind is not the history of one single culture becoming better and better – it is the unfolding of many different human worlds.”²⁴ He rejected Kant’s notion of race and instead introduced the concept of Volk (nation), as articulated in *Ideen*, where he states: “Nur durch Volk, Sprache und Geschichte kann der Mensch verstanden werden”²⁵ – emphasizing that the human being is to be understood only through people, language, and history. Many basic cultural terms, including *Zeitgeist* and *Volksgeist*, have Herderian origins.

The concept of Geist (usually translated as “spirit”) was widely used in Enlightenment philosophy, but there have been few attempts to define it systematically. It was used variously to express the spirit of the times (*Zeitgeist*), the national character (*Volksgeist*), the spirit of groups or society (*Gesellschaftsgeist*), etc. The Geist concepts were referred to by German Enlightenment philosophers mainly in an attempt to define the German self, that is to identify the essential factor that distinguished Germans from other Europeans. Germans applied the concept of Geist only to themselves and to their own historical and cultural tradition. Nevertheless, they laid the foundation for a more general cultural particularism and relativism, as later philosophers began to apply the concept of Geist to all peoples and cultures of the world.

Herder’s “pioneering” or “fatherhood” is often mentioned rather superficially. Now, I want to criticize the claim of Herder’s founding merits. We believe that the history of the anthropological sciences owes much to Herder’s semantic legacy in culture. It is Herder’s philosophical definition of the content and meaning of the term “culture” that played a key role in the transformation of anthropology. Most anthropologists have accepted the view

²² R. A. Shweder and R.A. LeVine: *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge 1984, p. 103.

²³ D. Denby: “Herder: Culture, Anthropology and the Enlightenment.” *History of the Human Sciences*, 18 (2005), p. 55.

²⁴ J. G. Herder: *Johann Gottfried. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Sämtliche Werke*, Bd. 5 (1887), p. 8.

²⁵ J. G. Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, *Ideen*, IV/5.

that the intellectual roots of anthropology go back to the moral philosophy of the Enlightenment or perhaps to the humanism of the Renaissance.

The classicist line of the history of cultural anthropology defines a turning point with the work of Franz Boas (1858–1942),²⁶ who moved Germany to New York around 1890. Boas became a professor of emerging anthropology at Columbia University in 1899 where he brought the German term “Kultur” with its 100-year history. For Boas, the concept of „Kultur” represented a dominant point of German thinking from the period of German idealism (derived from Kant and Hegel). This concept was deeply connected with the Romantic reaction (Herder and Hamann) to the rationalism of the Enlightenment. However, Boas’s „culture” as a subject of scientific interest was more Herderian than Kantian, more irrational and romantic.

Boas was neither a great innovator nor an original thinker. However, he was a brilliant implementer who brought to America the German traditions of idealist philosophy, particularist ethnography, and professional education – the main principles of Herder’s philosophy. The diffusionist Boas described himself as a historical particularist and a cultural relativist. After his own research on Indians and Eskimos, he emphasized the uniqueness and diversity of these cultures. Herder’s romantic concept of human difference and his desire to better understand other cultures, theoretically determined the starting points of Boas’s work and were practically verified by exploratory visits to specific cultures. Boas, like Herder, emphasized the equality of cultures. This equality was not based on the rationalist universalism of the Enlightenment, but rather on the importance and specificity of each culture and its manifestations. For Boas, the belief in the equality of “primitive” and “civilized” man rested largely on his conviction that the “civilized man” had limited understanding.²⁷ Boas expressed his disillusionment with the values of Western civilization. It was this disillusionment with modernity that propelled Boas’s anthropology in his life. Similarly, it can be said that Herder’s critique of the Enlightenment was based on a naive vision of the best culture. In this sense, Herder may have been close to Boas in his critique of and dissatisfaction with the development of Western civilization at that time.

The idea of equality of people and cultures that emerged in the Enlightenment was positive and forward-looking. Philosophers such as Kant

²⁶ Franz Uri Boas (1858–1942) was a German-born American anthropologist and pioneer of modern anthropology who has been called “the Father of American anthropology.” His work is associated with concepts known as historical particularism and cultural relativism. Among his most important students were the famous anthropologists A. L. Kroeber, R. Benedict, E. Sapir, and M. Mead.

²⁷ K. Malik: *The Meaning of Race: Race, History and Culture in Western Society*. NYU Press, New York 1996.

believed that social progress could overcome artificial divisions and differences, revealing the basis of humanity's universals. In contrast, Boas's idea of equality of cultures, inspired by Herder, resulted from the belief that such progress was impossible. Humanity was equal not because it was possible to overcome differences, but because every difference was recognized as equal and equally important. Consistently, Boas could not accept the Western idea of progress and, at the same time, accept the equality of cultures.

In the Enlightenment tradition, the application of reason to social problems helped to "dissolve" human differences and ensured that even those who considered themselves "primitive" could enter the "highest places" of civilization. This was the transformative content of Enlightenment universalism. Thus, the Kantian perspective was also important in the birth of anthropology. Conversely, rationalist universalism inspired Boas and others to reject racist social evolutionism, which hierarchized cultures and spoke of superior and inferior ones based on their origins. Boas rejected this kind of racism.

In his 1911 book, *The Mind of Primitive Man*, he did not question the concept of race or the division of humanity into different races. Rather, he rejected the bases on which such divisions occur and he argued that biological races are distinct from linguistic and cultural ones. These three categories are not interchangeable.²⁸

For the followers of Boas, the so-called diffusionists, rituals and habits were essential for the maintenance of society. The diffusionist scientific definition of culture is very close to Herder's paradigm. Culture was not so much synonymous with conscious activity as it was with unconscious tradition. Diffusionists believed in a romantic vision of culture as heritage and a habit, whose role was to allow the past to create the present. Tradition and history affected individual behavior to a great degree. Cultural practices constitute a whole series of established habits. Thanks to them, some necessary activities of everyday life are carried out. For Boas, the particularity of cultures was necessary to maintain social stability. Each society developed its own practices, rituals, and cultural forms that helped to integrate individuals and provided them with the means to interact with the world outside.

The Herder-Boasian inclination opposed the other distinctive anthropological tradition, namely evolutionism. An important ideological source of evolutionism, alongside Darwinism which evolved later, is the Enlightenment. Evolutionism represents the completion of the Enlightenment idea of progress. In addition to the idea of progress, evolutionism is characterized by a hierarchical division of the historical stages of human development.²⁹

²⁸ F. Boas: *The Mind of Primitive Man*. The Macmillan Company, New York 1938.

²⁹ V. Soukop: *Přehled antropologických teorií kultury*. Portál, Praha 2000.

One of the leading representatives of evolutionism was E. B. Tylor.³⁰ There is no doubt that Tylor's definition of culture, and indeed his whole position in anthropology, is influenced by the German idealist tradition. Tylor attempted a synthesis of cultural Darwinism and philosophical idealism. His anthropological studies after his return from Central America were carried out partly in Germany, and Tylor's work was based mostly on German sources. One cannot argue over Kant's direct influence on evolutionist anthropology, but some aspects are purely Kantian. However, I only want to suggest the opposite inclination, which is close to Kantian idealism, namely to the idea of the unity of humanity and immanent evolution. Tylor proposes a holistic version of culture and civilization as a complex whole that includes knowledge, belief, art, law, morality, customs, and all the other skills and habits that the man has acquired as a member of society.³¹ The complexity of the concept of culture and the perfectionism of civilizational development are analogous to Kant's theory of culture and history.

Conclusion

For Kant, "anthropology" was also a broad concept that was used to study humanity as a whole. It included what we would now group as all the human sciences: psychology, sociology, anthropology in the narrower sense, and even some aspects of biology and economics. Kant's anthropology emphasized the "pragmatic point of view." He promoted popular, available knowledge concerning human beings that could be useful.

Similarly, the two variants of the concept of culture are contemplated by F. Manuel in *Shapes of Philosophical History* (1965). He contrasts the French Enlightenment thought with the early 19th century German thought associated with idealism and romanticism. "While the French were writing

³⁰ Sir Edward Burnett Tylor (1832–1917) was an English anthropologist – one of the founders of cultural anthropology. Tylor's views represent 19th century cultural evolutionism. In his works *Primitive Culture* (1871) and *Anthropology* (1881), he defined the context for the scientific study of anthropology on the basis of evolutionary theories. He believed that there was a functional basis for the development of society and religion that he believed was universal. Tylor argued that all societies went through three basic phases of development: from savagery through barbarism to civilization.

³¹ E. B. Tylor: *The Origins of Culture*. Harper & Row, New York 1958.

a secular history of man's expanding faculties and outward achievements, the Germans were making a history of introverted man, a religious Protestant world history."³² Research in anthropological sciences in the 19th century used concepts, such as myth, language, god, soul, body, technology, art, nation, history, and politics. These were concepts that became the subject of clash between Kant and Herder. Their philosophical concepts of culture shifted the focus of attention away from the biological-medical confinement of the man and prepared the terminology for the future development of anthropological sciences. Herder offered empirical-ethnographic variables³³ and Kant offered rational-psychological universals to the discourse.

This publication was supported by the research project VEGA 1/0725/22 *The Potential and Perspectives of Kant's Practical Philosophy* supported by the Ministry of Education, Science, Research and Sport of the Slovak Republic.

Bibliography

- Baron, M.: "Kantian Ethics and Claims of Detachment." In: *Feminist Interpretations of Kant*. Ed. R. M. Schott. Pennsylvania University Press, Philadelphia 1997, p. 147.
- Boas, F.: *The Mind of Primitive Man*. The Macmillan Company, New York 1938.
- Carhart, M. C.: *The Science of Culture in Enlightenment Germany*. Harvard University Press, Harvard 2007.
- Denby, D.: "Herder: Culture, Anthropology and the Enlightenment." *History of the Human Sciences*, 18 (2005), pp. 55–76.
- Forster, M.: *Herder's Philosophy*. Oxford University Press, New York 2018.
- Herder, J. G.: "*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–91)." *Sämtliche Werke*, Bd. 13–15 (1887).
- Herder, J. G.: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Aufbau Verlag, Berlin 1968.

³² F. R. Manuel: *Shapes of Philosophical History*. Stanford University Press, Stanford 1965, p. 66.

³³ "Herder's concept of *Bildung der Menschheit*, crucial to his 1774 text *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, expresses the historical development of cultures as plural, nonlinear, and dignified. His idea that "Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott" rejects the Enlightenment hierarchy of progress" (J. G. Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Aufbau Verlag, Berlin 1968, §4).

- Kant, I.: *Gesammelte Schriften*: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900.
- Kleingeld, P.: “The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History of Philosophy: The Case of Kant.” *The Philosophical Forum*, 25 (1993), pp. 134–150.
- Krüger, H.-P.: “Kritische Anthropologie?” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 64 (2016), pp. 553–580.
- Kuper, A.: *The Anthropologists’ Account*. Harvard University Press, Cambridge et Londres 1999.
- Louden, R. B.: “Anthropology from a Kantian Point of View: Toward a Cosmopolitan Conception of Human Nature.” *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*. 39 (2008), pp. 515–522.
- Luft, S.: “The a Priori of Culture: Philosophy of Culture Between Rationalism and Relativism. The Example of Lévi-Strauss’ Structural Anthropology.” In: *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Eds. J. Tyler Friedman and S. Luft. De Gruyter, Berlin/Boston 2015, pp. 381–400.
- Malik, K.: *The Meaning of Race: Race, History and Culture in Western Society*. NYU Press, New York 1996.
- Manuel, F. R.: *Shapes of Philosophical History*. Stanford University Press, Stanford 1965.
- Muthu, S.: *Enlightenment Against Empire*. Princeton University Press, New York 2003.
- Shweder, R. A. and LeVine R. A.: *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Soukop, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*. Portál, Praha 2000.
- Tylor, E. B.: *The Origins of Culture*. Harper & Row, New York 1958.
- Varden, H.: “Kant and Women.” *Pacific Philosophical Quarterly*, 98 (2015), pp. 653–694.
- Vermeulen, H. F.: “The German Invention of Völkerkunde: Ethnological Discourse in Europe and Asia, 1740–1798.” In: *The German Invention of Race*. Eds. S. Eigen and M. Larrimore. State University of New York Press, Albany 2006, pp. 123–125.
- Zákutná, S.: “Sebaporozumenie v Kantovej teórii svetoobčianstva.” *Filozofia*, 78 (2023), pp. 462–473.
- Zammito, J. H.: *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. University of Chicago Press, Chicago 2002.
- Zammito, J. H.: “Herder as Interpreter of Kant’s Philosophy.” In: *Kant’s Lectures on Metaphysics*. Ed. C. D. Fugate. Cambridge University Press, Cambridge 2019.

Peter Kyslan – an associate professor at the Institute of Philosophy and Ethics, the Faculty of Arts of the University of Prešov in Slovakia. For several years, he has been researching the philosophy of the German philosopher I. Kant, especially his philosophy of culture and the theory of *Bildung*. In recent years, his attention to the philosophical problems of new technologies and transhumanism.



Gabriela Besler

University of Silesia in Katowice

 <https://orcid.org/0000-0002-1843-5198>

Ryszard Miszczyński

Jan Długosz University in Częstochowa

 <https://orcid.org/0000-0001-7195-9022>

Grzegorz Sitek

Jan Długosz University in Częstochowa

 <https://orcid.org/0000-0002-3010-5693>

Frege's Way Out Stanisław Leśniewski's Unpublished Archival Document (1938)

Frege's Way Out
Stanisław Leśniewski's Unpublished Archival Document (1938)

Abstract: This paper presents the transcription of a previously unknown archival document: Stanisław Leśniewski, *The Basic Scheme of a Proof for the Theorem " $a = b$ " in the Reformed Frege's System* [1938], written in German and stored in one of Berlin's archives. It was sent to Heinrich Scholz, professor at the University of Münster (Germany). Nevertheless, it is kept in the legacy of Karl Schröter, who was previously Scholz's student and co-worker. Furthermore, we provide introductory remarks on the problem of Russell's antinomy in Gottlob Frege's logical system from *Basic Laws of Arithmetic*, its subsequent correction, and the origin of the term *Frege's way out*. We conclude that the document *Basic Scheme of a Proof* sheds new light on Frege's logical system correction given by him in the *Afterword* to the second volume of the book.

Keywords: *Frege's way out*, Stanisław Leśniewski, Russell's antinomy

Introduction

For the first time, we publish the following transcribed archival document authored by Stanisław Leśniewski: *The Basic Scheme of a Proof for the Theorem “ $a = b$ ” in the Reformed Frege’s System*.¹ Leśniewski wrote it in May 1938 and sheds new light on his last research on the problem of antinomy in Frege’s logic. At the beginning, we give some introductory remarks on the problem of Russell’s antinomy in Gottlob Frege’s logical system from *Basic Laws of Arithmetic*,² its correction and how the name *Frege’s way out* was coined.

Preliminary Remarks

Leśniewski’s two-page, handwritten German document, *The Basic Scheme of a Proof for the Theorem “ $a = b$ ” in the Reformed Frege’s System*, signed by him, is likely his final text on the antinomy in Gottlob Frege’s corrected logical system, which was presented in the *Afterword* to the two-volume *Basic Laws of Arithmetic*.³ The document was sent to Heinrich Scholz, professor of philosophy at the University of Münster, on December 7, 1938.⁴

¹ The original document entitled *Das Grundscheema eines Beweises für den Satz “ $a = b$ ” im reformierten Fregeschen System* is stored in Akademiecarchiv. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Berlin, Germany), Nachlass Karl Schröter, Bestand 2. We would like to thank the archive for allowing us to publish the transcribed document. For more historical details about the document and its abbreviation in natural language see G. Besler, R. Miszczyński: “Stanisław Leśniewski’s Collaboration with Heinrich Scholz and His School.” *History and Philosophy of Logic* (2025) (forthcoming). Translation of the title of the original document and other passages in natural language, from German into English, by Philip A. Ebert (University of Stirling), in consultation with Marcus Rossberg (University of Connecticut), to both of whom we are grateful.

² G. Frege: *Basic Laws of Arithmetic. Derived Using Concept-script*. Translated and edited Ph. A. Ebert, M. Rossberg with C. Wright. And the advice of M. Beaney et al. Appendix by R. T. Cook. Vol. 1–2. Oxford University Press, Oxford 2013.

³ G. Frege: “Afterword.” In: Idem: *Basic Laws of Arithmetic...*, vol. 2, pp. 251–262.

⁴ H. Scholz: *Sprechen und Denken. Ein Bericht über neue gemeinsame Ziele der polnischen und der deutschen Grundlagenforschung*. Mianowski Institute for the Promotion of

Scholz's collaboration with Polish logicians is well known. He visited Poland twice, in 1932 and 1938. Logicians from the Lviv-Warsaw School also stayed in Münster. On April 23–24, 1938, Leśniewski delivered two lectures there, focusing on his ontology and the topic later known as *Frege's way out*. According to Heinrich Scholz, the document was written shortly after Leśniewski's return to Warsaw.⁵ There, Leśniewski used Frege's terminology and theorems; however, he employed the symbolism of *Principia Mathematica*.⁶ Leśniewski proved that even the corrected Frege's logical system leads to Russell's antinomy, provided there is more than one element in the universe.

Although Leśniewski addressed the problem of Russell's antinomy for over 25 years, he did not begin working on the topic at the outset of his research. His philosophical attitude is usually called 'intuitive formalism.' Nevertheless, the name is irrelevant to his first logical publications, including *A Contribution to the Analysis of Existential Propositions*⁷ (1911), which was based on his PhD thesis written under Kazimierz Twardowski's supervision and defended in 1912 in Lviv. In this period, Leśniewski was acquainted only with John Stuart Mill's logic and knew nothing about the new possibilities of doing logic; he used natural language instead of symbolic one. After a quarter of a century, he referred to his early papers as one-sided 'philosophical' – grammatical culture.⁸ His attitude was formed by "the problems of 'universal-grammar' and of logico-semantics in the style of Edward [sic! Edmund] Husserl and by the exponents of the so-called Austrian School."⁹ In this period, Leśniewski was not interested in the problem of antinomy yet.

Science and Letters in Poland, Warsaw 1939, p. 4. Polish translation: Idem: "Mowa i myślenie. Komunikat o nowych wspólnych celach badań podstawowych prowadzonych w Polsce i Niemczech." In: *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*. Red. A. Brożek, A. Chybińska. Wydawnictwo Academicon, Lublin 2016, pp. 191–221.

⁵ Ibidem.

⁶ A. N. Whitehead, B. Russell: *Principia Mathematica*. Vol. 1–3. Cambridge University Press, Cambridge 1910–1913.

⁷ S. Leśniewski: *A Contribution to the Analysis of Existential Propositions*. In: Idem: *Collected Works*. Eds. S. J. Surma, J. T. Srzednicki, D. I. Barnett, with an annotated bibliography by V. F. Rickey. Vol. 1–2. Kluwer Academic Publishers–PWN-Polish Scientific Publish, Dordrecht–Boston–Warszawa 1992, vol. 1, pp. 1–19. First publication: "Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych." *Przegląd Filozoficzny*, 14 (1911), pp. 329–345.

⁸ S. Leśniewski: *On the Foundations of Mathematics*. [Introduction, Chapters I–III]. In: Idem: *Collected Works...*, vol. 1, p. 197.

⁹ Ibidem, p. 181.

American scholar Vito F. Sinisi¹⁰ pointed out three analyses of Russell's antinomy conducted by Leśniewski:

The first, from 1914 appeared in Leśniewski's paper, *Is the class of classes which are not elements of themselves an element of itself?*, where he presented a critical analysis of the antinomy.¹¹

The second, from 1927, is presented in the second chapter of *On the Foundations of Mathematics*, an incomplete series of articles on the foundations of mathematics.¹²

The third, from 1938, was reconstructed by Leśniewski's student, Bolesław Sobociński, in a paper *L'analyse de l'antinomie russellienne par Leśniewski*,¹³ published 12 years after Leśniewski's death, based on Sobociński's memory.

The published document *Das Grundschema eines Beweises*, belongs to Leśniewski's final period. A study of the document reveals the long journey Leśniewski took from his early works on Russell's antinomy to the conclusions presented in the document sent to Scholz in 1938.

Before briefly describing the three formulations of Russell's Antinomy, we outline the main idea of Russell's antinomy and *Frege's way out*.

¹⁰ V. F. Sinisi: "Leśniewski's Analysis of Russell's Antinomy." *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 17/1 (1976), pp. 16–34; comp. R. Miszczyński: "Gottlob Frege a szkoła lwowsko-warszawska. Problem 'Frege's way out'." In: *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*. Ed. M. Woźniczka. Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2014, pp. 211–220; R. Miszczyński: "Stanisława Leśniewskiego drugie rozwiązanie antynomii Russella." *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Seria: Filozofia*, 8 (2011), pp. 163–172; Idem: "Stanisława Leśniewskiego pierwsze rozwiązanie antynomii Russella." *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Seria: Filozofia*, 7 (2010), pp. 5–17; Idem: "Stanisława Leśniewskiego trzecia analiza antynomii Russella." *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Seria: Filozofia*, 10 (2013), pp. 163–181.

¹¹ S. Leśniewski: *Is the Class of Classes not Subordinated to Themselves?*. Transl. S. J. Surma, J. Wójcik. In: S. Leśniewski: *Collected Works...*, vol. 1, pp. 115–128. First publication: "Czy klasa klas, nie podporządkowanych sobie, jest podporządkowana sobie?" *Przegląd Filozoficzny*, 17 (1914), pp. 63–75.

¹² S. Leśniewski: *On the Foundations of Mathematics*. [Introduction, Chapters I–III]..., pp. 174–226. First publication: "O podstawach matematyki: Wstęp i rozdziały I–III." *Przegląd Filozoficzny*, 30 (1927), pp. 164–206.

¹³ B. Sobociński: "Leśniewski's Analysis of Russell's Paradox." Transl. R. E. Clay. In: *Leśniewski's Systems. Ontology and Mereology*. Eds. J. T. J. Srzednicki, V. F. Rickey. Ossolineum, Wrocław 1984, pp. 11–44.

Russell's antinomy in Gottlob Frege: *Basic Laws of Arithmetic*

In his first letter to Frege, dated 22 June 1902, Russell referred to the chapter *Function* from Frege's first book, *Conceptual Notation*,¹⁴ where the difference between function and variable was introduced. Based on this chapter, rather than any chapter from *Basic Laws of Arithmetic*, Russell identified a contradiction: "I have encountered a difficulty only at one point. You assert [...] that a function could also constitute the indefinite element. This is what I used to believe, but this view now seems to me dubious because of the following contradiction. Let w be the predicate of being a predicate which cannot be predicated of itself. Can w be predicated of itself? From either answer follows its contradictory."¹⁵

Here Russell referred to the following words from Frege's *Conceptual Notation*: "If, in an expression (whose content needs not be assertible), a simply or a complex symbol occurs in one or more places and we imagine it as replaceable by another [symbol] (but the same one each time) in all or some of these places, then we call the part of expression that shows itself invariant [under such replacement] a function and the replaceable part its argument. It can also happen that, conversely, the argument is determinate, but the function is indeterminate."¹⁶

Next, the difficulty that Frege noticed pertained to his logical system as presented in the first volume of *Basic Laws of Arithmetic*, whose second volume, after ten years, was about to be published. He quickly recognized that the problem stemmed from Basic Law V. To sum up, we emphasize that Frege himself identified an antinomy in *Basic Laws of Arithmetic* following Russell's brilliant remark regarding *Begriffsschrift*.

Unable to alter the content of the already printed first volume, Frege included an *Afterword*¹⁷ at the end of the second volume, in which he presented Russell's construction and proposed a way to prevent it. His idea was to weaken Basic Law V by limiting the domain of its functions. He believed

¹⁴ G. Frege: *Conceptual Notation: A Formula Language of Pure Thought Modelled upon the Formula Language of Arithmetic*. In: Idem: *Conceptual Notation and Related Articles*. Ed., transl., bibliogr., introd. T. W. Bynum. Clarendon Press, Oxford 1972, pp. 101–203.

¹⁵ G. Frege: *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Eds. G. Gabriel et al. Abridged for the English ed. B. McGuinness. Trans. H. Kaal. Basil Blackwell, Oxford 1980, p. 130.

¹⁶ G. Frege: *Conceptual Notation...*, p. 127.

¹⁷ G. Frege: *Afterword...*

this solution would eliminate the contradiction without requiring significant changes to the proofs in the published two-volume book. He believed that the reader's awareness of the need to make minor adjustments to the proofs presented in the works would save them from probable disqualification. Leśniewski himself was skeptical about Frege's attempt to eliminate the possibility of constructing an antinomy. He treated it as an *ad hoc* recipe, not based on proper intuitive foundations.

The first formulation of Russell's antinomy (1914)

Leśniewski first encountered the new logic in 1911 while reading Jan Łukasiewicz's book *The Principle of Contradiction in Aristotle*,¹⁸ which had a profound impact on him as a young scholar. Later, he admitted: "This book [...] became a revelation for me in many respects and for the first time in my life I learned of the existence of the 'symbolic logic' of Bertrand Russell as well as his 'antinomy' regarding the 'class of classes which are not elements of themselves'."¹⁹ Leśniewski quickly began analyzing contradictions, searching for a way to avoid them. These can already be seen in *The Critique of the Logical Principle of the Excluded Middle*.²⁰ Not much later, in 1914, in the paper *Is the Class of Classes not Subordinated to Themselves*²¹ he sketched the first version of a mereological solution to the problem of antinomy.

From Łukasiewicz's book, Leśniewski learned not only about Russell's contradiction. The book ends with an appendix.²² In its very first sentence, Łukasiewicz informed the reader that only a few people were capable of

¹⁸ J. Łukasiewicz: *The Principle of Contradiction in Aristotle: A Critical Study*. Trans. and commentary H. Heine. Foreword G. Priest. Topos Productions, [s.l.] 2021. First publication: *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa. Studium krytyczne*. Akademia Umiejętności, Kraków 1910.

¹⁹ S. Leśniewski: *On the Foundations of Mathematics...*, p. 181.

²⁰ S. Leśniewski: *The Critique of the Logical Principle of the Excluded Middle*. Transl. S. J. Surma and J. Wójcik. In: Idem: *Collected Works*. Vol. 1..., pp. 47–85. First publication: "Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka." *Przegląd Filozoficzny*, 16 (1913), pp. 315–352.

²¹ S. Leśniewski: *Is the Class of Classes not Subordinated to Themselves?...*

²² J. Łukasiewicz: *Appendix I: The Principle of Contradiction and Symbolic Logic*. In: Idem: *The Principle of Contradiction...*, pp. 160–191.

treating traditional logic in a novel manner. Leśniewski was not among them. Unfortunately, he did not acquire the relevant competencies during his educational journey across Europe before arriving in Lviv. Moreover, preparing for the doctoral exam in mathematics was probably not a sufficient prerequisite for effectively mastering the new logical techniques.²³

The young doctor's shortcomings caused significant difficulties when he attempted to understand the discussions on contradiction conducted in the artificial formal language of *Principia Mathematica*. Leśniewski did not accept this form of communication and stated that he "was not able to grasp the real 'sense' of the axioms and theorems of that theory – of what' and 'what', respectively, it was desired to 'assert' by means of the axioms and theorems".²⁴

However, Leśniewski's initial difficulties in understanding content expressed through artificial logical signs – which he eventually overcame – were not solely due to his insufficient proficiency in formal language. He indicated that they were instead related to his tendency to interpret Whitehead and Russell's comments literally. Leśniewski strongly criticized them, accusing the authors of intellectual sadism toward the potential readers of the offered explanations. He rhetorically asked to what extent the aforementioned remarks exhibit a subtle cruelty toward a reader who is used to thoughtfully analyzing what he reads.²⁵

Nevertheless, Leśniewski's initial difficulties in using the new symbolic form of logical communication did not deter him from making further attempts. He had a positive model for such communication: "In the history of the establishment of mathematics, the most imposing embodiment of the achievements made since Greek times on the question of the soundness of the deductive method, is still for me the *Grundgesetze der Arithmetik* of Gottlob Frege. Frege's system is, however, an inconsistent system, as was demonstrated by Bertrand Russell, as is well known, when he constructed his celebrated 'antinomy', concerning 'the class of classes which are not their own elements.'"²⁶

Between 1915 and 1918, while working in Moscow, Leśniewski established connections with various mathematicians, including Waław Sierpiński.²⁷ During this period, Leśniewski favoured formal language as a simpler and more precise tool for expressing thoughts in the foundation of mathematics.

²³ J. Jadacki: *Stanisław Leśniewski. Geniusz logiki*. Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2016, p. 22.

²⁴ S. Leśniewski: *On the Foundations of Mathematics...*, p. 182.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, p. 177.

²⁷ See J. Jadacki: *Stanisław Leśniewski...*, pp. 23–24.

As he recalled, this decision was also prompted by conversations with Leon Chwistek in 1920.²⁸ At the same time, he negated his earlier work: he declared “the bankruptcy of the ‘philosophical’-grammatical work of the initial period of his work.”²⁹

The second formulation of Russell’s antinomy (1927)

After reading Łukasiewicz’s book and learning about Russell’s contradiction construction, Leśniewski wrote: “problems concerning the antinomies were the most demanding subject of my deliberations for over eleven years.”³⁰ This statement, from 1927, precedes by two years his highly formalistic achievement presented in *Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik*.³¹

One can say that in the first part of a series of articles *On the Foundations of Mathematics*, published in 1927, Leśniewski underestimated Russell’s construction of antinomy and concentrated only on the understanding of class. He expected mathematics to maintain a ‘connection with reality of any intuitive, scientific value.’³² This is why he rejected the distributive understanding of class and instead developed a collective (mereological) interpretation. He began by describing the characteristics of the collective class.³³ One of the characteristics is that “no object is the class of classes not subordinated to themselves.”³⁴ Russell’s construction of antinomy is substantially weakened by neglecting the existence of an object, which is crucial to it. The situation can be illustrated as follows: “[...] seeing that no object can be a round square, I am not aware of any «antinomy» in the circumstance

²⁸ S. Leśniewski: *On the Foundations of Mathematics*. [Chapter XI]..., pp. 364–382.

²⁹ S. Leśniewski: *On the Foundations of Mathematics*. [Introduction, Chapters I–III]..., p. 198. First publication: “O podstawach matematyki. Rozdział XI.” *Przegląd Filozoficzny*, 34 (1931), pp. 153–170.

³⁰ Ibidem.

³¹ S. Leśniewski: *Fundamentals of a New System of the Foundations of Mathematics*. In: Idem: *Collected Works*..., vol. 1, pp. 410–605. First publication: “Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik.” *Fundamenta Mathematicae*, 14 (1929), pp. 1–81.

³² S. Leśniewski: *On the Foundations of Mathematics*. [Introduction, Chapters I–III]..., p. 178.

³³ Ibidem, pp. 202–206.

³⁴ Ibidem, p. 204.

that leads to a contradiction, – from the assumption that a round square is round, together with the assumption that a round square is not round. I have ceased then to see the «antinomy» in Russell's construction, having ceased to believe in the class of classes which are not subordinated to themselves, thereby rejecting one of the fundamental steps in the above construction.”³⁵ Furthermore, Leśniewski questioned Russell's reasoning. A collective class is not concerned with the following law: “if K is the class of objects a , and P is subordinated to class K , then P is a [...]”³⁶

The third formulation of Russell's antinomy (1938)

Leśniewski also worked on the problem of Russell's antinomy during the final years of his life. He was preparing a major publication on the antinomies. Unfortunately, his research was cut short by his untimely death in May 1939, and his notes were destroyed during the Warsaw Uprising in August 1944. Nine years later, based on his memory, Bolesław Sobociński published Leśniewski's final research on the possibility of constructing antinomies in Frege's revised system of logic from *Basic Laws of Arithmetic*. The result was devastating for Frege's logic, as it meant the system could not be improved. Sobociński's paper proved a significant flaw in Frege's proposed solution. According to Sobociński, Leśniewski justified it using his ontological model: if the domain satisfying the modified Basic Law V contains more than one object, Frege's theory becomes contradictory. Although one contradiction is eliminated, another emerges. This conclusion, therefore, highlights the failure of Frege's method of eliminating problems: it is difficult for such a radically monistic universe to be the subject of mathematics.

The archival document published below, written by Leśniewski in May 1938, sheds new light on his final research on the problem of the antinomy in Frege's logic.

³⁵ Ibidem, p. 205.

³⁶ Ibidem, p. 206.

Later studies on *Frege's way out*

Vincent Frederick Rickey, Sobociński's doctoral student and one of the editors of the English edition of Leśniewski's work, considered Sobociński's publication to be a very important paper containing Leśniewski's third and definitive analysis of Russell's antinomy.³⁷ As one might think, this assessment is weakened by Rafał Urbaniak's criticism of certain formulas used by Sobociński, as well as the reasoning based on them. Urbaniak disagrees with Sobociński's ontological interpretation of 'being an element of the distributive class'.³⁸

The objections to Sobociński's paper, which are outlined above, were expressed long after it was published. As one might assume, they are primarily relevant to those who study Leśniewski's views. Despite potential doubts regarding the accepted translation of the original formulas, the publication left a strong impression on scholars sympathetic to logicism and, consequently, interested in Frege's views as presented in *Basic Laws of Arithmetic*.

Willard Van Orman Quine and Peter Thomas Geach played a crucial role in popularising Leśniewski's reasoning by publishing papers on *Frege's way out*.³⁹ The article presents a generalized version of Leśniewski's reasoning, employing the language of *Principia Mathematica* but omitting Leśniewski's specific theoretical tools. The phrase *Frege's way out*, used in the article's title, rapidly became the standard term for Frege's method of eliminating Russell's antinomy, as outlined in the *Afterword* to his *Basic Laws of Arithmetic*. This subject has been extensively addressed in the literature.⁴⁰

³⁷ V. F. Rickey: "An Annotated Leśniewski Bibliography." In: S. Leśniewski: *Collected Works...*, vol. 2, p. 772.

³⁸ R. Urbaniak: "Leśniewski and Russell's Paradox. Some Problems." *History and Philosophy of Logic*, 29 (2008), pp. 133–134.

³⁹ W. V. O. Quine: "On Frege's Way Out." *Mind*, 64/254 (1955), pp. 145–159; P. T. Geach: "On Frege's Way Out." *Mind*, 259 (1956), pp. 408–409.

⁴⁰ M. Dummett: "Frege's Way Out: A Footnote to a Footnote." *Analysis*, 4/33 (1973), pp. 139–140; J. L. Hudson: "Frege's Way Out." *Philosophy Research Archives*, 1 (1975), pp. 135–140; G. Landini: "The Ins and Outs of Frege's Way Out." *Philosophia Mathematica*, 1/14 (2006), pp. 1–25; L. Linsky, G. F. Schumm: "Frege's Way Out: A Footnote." *Analysis*, 1/32 (1971), pp. 5–7; M. D. Resnik: "Some Observations Related to Frege's Way Out." *Logique et Analyse*, 7/27 (1964), pp. 138–144.

Conclusion

Stanisław Leśniewski dealt with the problem of Russell's antinomy for many years. He wrote the document published below in the third and final work period on the subject matter. Leśniewski's untimely death in May 1939 and the devastation of Warsaw during the Warsaw Uprising resulted in the absence of any publications by Leśniewski on the topic. The only surviving document is the two-page text published here, containing Leśniewski's draft proof of the sentence " $a = b$ " in the reformed system of Frege's logic. This proof demonstrates that Frege's logic cannot be rendered free of antinomies as long as the universe contains more than one object. This issue, known as *Frege's way out*, has been extensively discussed in the literature. The document offers new insights into this debate. Leśniewski's original argumentation appears to differ from Bolesław Sobociński's reconstruction, which was based on his memory. We are conducting further in-depth research on this document.

Bibliography

- Besler G., Miszczyński R.: "Stanisław Leśniewski's Collaboration with Heinrich Scholz and His School." *History and Philosophy of Logic*, 2025 (forthcoming).
- Cook R. T.: "Frege's Little Theorem and Frege's Way Out." In: *Essays on Frege's Basic Laws of Arithmetic*. Eds. P. A. Ebert, M. Rossberg. Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 384–410.
- Dummett M.: "Frege's Way Out: A Footnote to a Footnote." *Analysis*, 4/33 (1973), pp. 139–140.
- Frege G.: *Basic Laws of Arithmetic. Derived Using Concept-script*. Translated and edited Ph. A. Ebert, M. Rossberg with C. Wright. And the advice of M. Beaney et al. Appendix by R. T. Cook. Vol. 1–2. Oxford University Press, Oxford 2013. First edition: *Grundgesetze der Arithmetik*. Bd. 1–2. Verlag von Hermann Pohle, Jena 1893, 1903.
- Frege G.: *Conceptual Notation: A Formula Language of Pure Thought Modelled Upon the Formula Language of Arithmetic*. In: Idem: *Conceptual Notation and Related Articles*. Ed., transl., bibliogr., introd. T. W. Bynum. Clarendon Press, Oxford 1972, pp. 101–203. First publication: *Begriffsschrift, eine der*

- arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Verlag von Louis Nebert, Halle 1879.
- Frege G.: *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Eds. G. Gabriel et al. Abridged for the English ed. B. McGuinness. Trans. H. Kaal. Basil Blackwell, Oxford 1980. First publication: *Wissenschaftlicher Briefwechsel*. Hrsg., bearb., eingel. und mit Anm. versehen von G. Gabriel et al. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1976.
- Geach P. T.: "On Frege's Way Out." *Mind*, 259 (1956), pp. 408–409.
- Hudson J. L.: "Frege's Way Out." *Philosophy Research Archives*, 1 (1975), pp. 135–140.
- Jadacki J.: *Stanisław Leśniewski. Geniusz logiki*. Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2016.
- Landini G.: "The Ins and Outs of Frege's Way Out." *Philosophia Mathematica*, 1/14 (2006), pp. 1–25.
- Leśniewski S.: *Collected Works*. Eds. S. J. Surma, J. T. Srzednicki, D. I. Barnett, with an annotated bibliography by V. F. Rickey. Vol. 1–2. Kluwer Academic Publishers–PWN–Polish Scientific Publish, Dordrecht–Boston–Warszawa 1992.
- Linsky L., Schumm G. F.: "Frege's Way Out. A Footnote." *Analysis*, 1/32 (1971), pp. 5–7.
- Łukasiewicz J.: *The Principle of Contradiction in Aristotle: A Critical Study*. Trans. and commentary H. Heine. Foreword G. Priest. Topos Productions, [s.l.] 2021.
- Miszczyński R.: "Gottlob Frege a szkoła lwowsko-warszawska. Problem 'Frege's way out'." In: *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*. Ed. M. Woźniczka. Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2014, pp. 211–220.
- Miszczyński R.: "Stanisława Leśniewskiego drugie rozwiązanie antynomii Russella." *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Seria: Filozofia*, 8 (2011), pp. 163–172.
- Miszczyński R.: "Stanisława Leśniewskiego pierwsze rozwiązanie antynomii Russella." *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Seria: Filozofia*, 7 (2010), pp. 5–17.
- Miszczyński R.: "Stanisława Leśniewskiego trzecia analiza antynomii Russella." *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Seria: Filozofia*, 10 (2013), pp. 163–181.
- Resnik M. D.: "Some Observations related to Frege's Way Out." *Logique et Analyse*, 7/27 (1964), pp. 138–144.
- Scholz H.: *Sprechen und Denken. Ein Bericht über neue gemeinsame Ziele der polnischen und der deutschen Grundlagenforschung*. Mianowski Institute for the Promotion of Science and Letters in Poland, Warsaw 1939. Polish translation: Idem: "Mowa i myślenie. Komunikat o nowych wspólnych celach badań podstawowych prowadzonych w Polsce i Niemczech." In: *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*. Red. A. Brożek, A. Chybińska. Wydawnictwo Akademicon, Lublin 2016, pp. 191–221.
- Sinisi V. F.: "Leśniewski's Analysis of Russell's Antinomy." *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 17/1 (1976), pp. 16–34.

- Sobociński B.: "Leśniewski's Analysis of Russell's Paradox." Transl. R. E. Clay. In: *Leśniewski's Systems. Ontology and Mereology*. Eds. J. T. J. Szrednicki, V. F. Riekey. Ossolineum, Wrocław 1984, pp. 11–44. First publication: "L'analyse de l'antinomie russeliene par Leśniewski." "Methodos" 1 (1949), pp. 94–107, 220–228, 306–316; 2 (1950), pp. 237–257.
- Urbaniak R.: "Leśniewski and Russell's Paradox. Some Problems." *History and Philosophy of Logic*, 29 (2008), pp. 115–146.
- Whitehead A. N., Russell B.: *Principia Mathematica*. Vol. 1–3. Cambridge University Press, Cambridge 1910–1913.

Das Grundschema eines Beweises für den Satz „ $a = b$ “ im reformierten Fregeschen System.¹

Zwei im folgenden vorausgesetzte bei Frege geltende Sätze über die „Wertverläufe“²

$$A1. \quad \dot{\epsilon}f(\epsilon) = \dot{\epsilon}g(\epsilon) \cdot g(a) \cdot \supset: a = \dot{\epsilon}g(\epsilon) \cdot \vee \cdot f(a)$$

[vgl. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, Band II, S.262, V'c].

$$A2. \quad [a] : f(a) = \cdot g(a) \cdot \supset: \dot{\epsilon}f(\epsilon) = \dot{\epsilon}g(\epsilon)$$

[vgl. b, c, V' und im Bande I S.69, Va]³

$$T1. \quad \dot{\epsilon}f(\epsilon) = \dot{\epsilon}(\epsilon = a) \cdot \supset: a = \dot{\epsilon}(\epsilon = a) \cdot \vee \cdot f(a) \quad [A1, g(\xi)/\xi = a]$$

$$T2. \quad \dot{\epsilon}f(\epsilon) = \dot{\epsilon}g(\epsilon) \cdot g(a) \cdot \supset: a = \dot{\epsilon}f(\epsilon) \cdot \vee \cdot f(a)$$

$$(1) \quad \dot{\epsilon}f(\epsilon) = \dot{\epsilon}g(\epsilon)$$

$$(2) \quad g(a) \cdot \supset:$$

$$(3) \quad a = \dot{\epsilon}g(\epsilon) \cdot \vee \cdot f(a) : \quad [A1, 1, 2]$$

$$a = \dot{\epsilon}f(\epsilon) \cdot \vee \cdot f(a) \quad [3, 1]$$

$$T3. \quad \dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)) = \dot{\epsilon}g(\epsilon) \cdot g(a) \cdot \supset: g(\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)))$$

$$(1) \quad \dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)) = \dot{\epsilon}g(\epsilon).$$

$$(2) \quad g(a) \cdot \supset:$$

$$(3) \quad a = \dot{\epsilon}g(\epsilon). \quad [A1, f(\xi)/\xi = \dot{\epsilon}g(\epsilon), 1, 2]$$

$$(4) \quad a = \dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)). \quad [3, 1]$$

$$g(\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon))) \quad [4, 2]$$

$$T4. \quad \dot{\epsilon}(\epsilon = a \cdot \vee \cdot \epsilon = b) = \dot{\epsilon}(\epsilon = b \cdot \vee \cdot \epsilon = a) \quad [A2, f(\xi)/\xi = a \cdot \vee \cdot \xi = b, g(\xi)/\xi = b \cdot \vee \cdot \xi = a]$$

$$T5. \quad \dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}(\epsilon = a \cdot \vee \cdot \epsilon = b)) = \dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}(\epsilon = b \cdot \vee \cdot \epsilon = a)) \quad [T4]$$

$$D \text{ [Definition].} \quad [g] : a = \dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)) \cdot \supset: \sim (g(a)) := \cdot * (a)$$

[Der Beweis könnte – nur etwas mühsamer – auch ohne irgendwelche Definition durchgeführt werden]⁴.

¹The basic schema of a proof of the proposition „ $a = b$ “ in the reformed Fregean system.

²Two Fregean theorems about „value-ranges“ that will be presupposed below.

³[comp. b, c, V' and Va, volume I, p. 69]

⁴The proof could also be – though somewhat more laboriously – carried out without any definition.

- T6. $a = \dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)).\supset:\sim(*a).\vee.\sim(g(a))$ [D]
- T7. $\sim(*(\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}*(\epsilon))))$ [T6, $a/\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}*(\epsilon)), g(\xi)/*(\xi)$]
- T8. $\sim(*(\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)))) . g(a) . \supset . g(\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)))$
 (1) $\sim(*(\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon))))$.
 (2) $g(a) . \supset . \therefore$
 $[\exists g]:$
 (3) $\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)) = \dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)).$ } [D, $a/\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon))]$
 (4) $g(\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)))$:
 (5) $\dot{\epsilon}g(\epsilon) = \dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)).\vee.\dot{\epsilon}g(\epsilon) = \dot{\epsilon}g(\epsilon) \therefore$ [T1, $a/\dot{\epsilon}g(\epsilon), f(\xi)/\xi = \dot{\epsilon}g(\epsilon), 3]$
 (6) $\dot{\epsilon}g(\epsilon) = \dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)).\vee.g(\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)))$: [5, T2, $a/\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)), f(\xi)/g(\xi), g(\xi)/g(\xi), 4]$
 $g(\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)))$ [6, T3, 2]
- T9. $\sim(*a)$ [T8, $g(\xi)/*(\xi), T7]$
- T10. $g(a) . \supset . g(\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon)))$ [T8, T9, $a/\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}g(\epsilon))]$
- T11. $\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}(\epsilon = a . \vee . \epsilon = b)) = a . \vee . \dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}(\epsilon = a . \vee . \epsilon = b)) = b$ [T10, $g(\xi)/\xi = a . \vee . \xi = b$]
- T12. $\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}(\epsilon = a)) = a$ [T10, $g(\xi)/\xi = a$]
- T13. $\dot{\epsilon}(\epsilon = b) = a . \supset . \dot{\epsilon}(\epsilon = a) = b$
 (1) $\dot{\epsilon}(\epsilon = b) = a . \supset :$
 (2) $\dot{\epsilon}(\epsilon = b) = \dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}(\epsilon = a))$: [1, T12]
 (3) $\dot{\epsilon}(\epsilon = a) = \dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}(\epsilon = a)).\vee.\dot{\epsilon}(\epsilon = a) = b$: [T1, $a/\dot{\epsilon}(\epsilon = a), f(\xi)/\xi = b, 2]$
 (4) $b = \dot{\epsilon}(\epsilon = b) . \vee . b = \dot{\epsilon}(\epsilon = a)$ [T1, $a/b, f(\xi)/\xi = \dot{\epsilon}(\epsilon = a), 2]$
 $\dot{\epsilon}(\epsilon = a) = b$ [3, 4, 2]
- T14. $\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}(\epsilon = a . \vee . \epsilon = b)) = b . \supset : a = \dot{\epsilon}(\epsilon = b) . \vee . a = b$
 (1) $\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}(\epsilon = a . \vee . \epsilon = b)) = b . \supset :$
 (2) $\dot{\epsilon}(\epsilon = b) = \dot{\epsilon}(\epsilon = a . \vee . \epsilon = b)$: [T13, $a/b, b/\dot{\epsilon}(\epsilon = a . \vee . \epsilon = b), 1]$
 $a = \dot{\epsilon}(\epsilon = b) . \vee . a = b$ [T2, $f(\xi)/\xi = b, g(\xi)/\xi = a . \vee . \xi = b, 2]$
- T15. $\dot{\epsilon}(\epsilon = \dot{\epsilon}(\epsilon = b . \vee . \epsilon = a)) = a . \vee . a = \dot{\epsilon}(\epsilon = b) . \vee . a = b$ [T11, T5, T14]
- T16. $b = \dot{\epsilon}(\epsilon = a) . \vee . b = a$ [T15, T14, $a/b, b/a, T13]$
- T17. $a = \dot{\epsilon}*(\epsilon)$ [T16, $b/\dot{\epsilon}*(\epsilon), T2, f(\xi)/*(\xi), g(\xi)/\xi = a, T9]$
- T18. $a = b$ [T17, T17, a/b]

Gabriela Besler – professor, a philosophy graduate of the Catholic University of Lublin, has been employed at the Institute of Philosophy (the University of Silesia in Katowice) since 1991. She is the author of the following books: *Spór o koncepcję metafizyki. Tomizm egzystencjalny M. A. Krąpca a filozofia analityczna P. F. Strawsona* (Katowice 2002); *Gottloba Fregego koncepcja analizy filozoficznej* (Katowice 2010); „*Podążamy tymi samymi lub podobnymi drogami myślowymi*”. *Tematyka korespondencji logicznej Gottloba Fregego z Giuseppe Peanem, Dawidem Hilbertem i Bertrandem Russellem* (Katowice 2019). She is also the co-editor of: *Gottlob Frege, Korespondencja naukowa. Wydanie krytyczne* (Katowice 2020). She has participated in numerous national and international conferences. Her current research focuses on the unpublished correspondence of logicians from the Lviv-Warsaw School with the German professor Heinrich Scholz.

Ryszard Miszczyński – a philosophy graduate of philosophy and mathematics from the University of Łódź. He is currently working at Jan Długosz University in Częstochowa. His research interests include the philosophy of mathematics and logic. He previously worked on L. E. J. Brouwer's neo-intuitionism and J. Łukasiewicz's philosophy of logic. His current research focuses on the views of Stanisław Leśniewski. He is the co-author of several papers on mass media.

Grzegorz Sitek – a philosophy graduate of Nicolaus Copernicus University in Toruń (specializations: logic, formal ontology), based on his dissertation 'Constructions of New Concepts in Tarski's Geometry of Solids and Their Applications in Metaarithmetic'. His research interests focus on the applications of formal methods in logic and philosophy, with particular emphasis on the use of mereology in point-free ontology (point-free theories of space and time). He carried out a research project funded by the National Science Centre titled 'The Level of Abstraction of Mathematical Concepts and its Reduction Based on Point-Free Systems of Geometry'. He is currently employed at the Department of Philosophy at Jan Długosz University in Częstochowa.



Mirosław Tyl

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-7683-4728>

Ultra coincidentiam oppositorum
Uwagi w związku ze sporem
o filozofię chrześcijańską
w powojennej Polsce¹

Ultra coincidentiam oppositorum
Logic Remarks in Connection with the Dispute
over Christian Philosophy
in Post-war Poland

Abstract: Philosophical debates are commonly regarded as an essential feature of all philosophizing. However, the long-standing dispute over the concept of Christian philosophy, which took place within post-war Polish philosophy, reveals that the course and effectiveness of philosophical debates are influenced not only by substantive arguments but also by emotional factors. When representatives of different philosophical schools and traditions participate in the discussion, the practice of external criticism of adversaries' views becomes widespread. The aim of the article is to present various opinions on the nature of philosophical disputes that were formulated in relation to the aforementioned debate on Christian philosophy.

Keywords: dispute, polemics, external criticism, Christian philosophy

¹ Szerzej na ten temat piszę w książce *Charyzma i doktryna. Spór o filozofię chrześcijańską w Polsce (1950–1989)*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2024.

Serenus Zeitblom – narrator powieści Tomasza Manna *Doktor Faustus* – wyraża opinię, że: „człowiekowi o delikatnych uczuciach nie przystoi przezywać, nie przystoi mu wdzierać się logicznymi lub historycznymi kontrargumentami w wypracowany system myślowy i nawet w antyintelektualnych wystąpieniach szanuje on i szczeni intelekt. Dziś widać jasno – dodaje – że błędem naszej cywilizacji było nazbyt wielkoduszne przestrzeganie tej ochrony i szacunku, – skoro z przeciwnej strony natrafiła przecież na pospolitą beczelność i najbardziej zdecydowaną nietolerancję”². Zeitblom podsumował w ten sposób dyskusję w salonie baronostwa Schlaginhaufenów, w której domorosły konserwatyzm gospodarzy nie wytrzymał konfrontacji z ultra-konserwatyzmem elokwentnego filozofa i prowokatora w jednej osobie – docenta doktora Chaima Breisachera.

Uwaga ta trafia w sedno także dzisiaj, zwłaszcza w sytuacjach, gdy prywatne osoby wyrażają swój światopogląd wpisujący się w różne formy obyczajowej i politycznej poprawności. Na ogół jednak o prywatnych systemach myślowych nie wiemy nic lub wiemy niewiele, albo – jeśli profesjonalnie paramy się filozofią – nie interesują nas one wcale, choć stać się mogą niewątpliwie wdzięcznym obiektem badań historyka kultury, jeśli dokonania określonej jednostki uzna on za warte zapamiętania przez potomnych. Poważne filozofowanie bowiem, podobnie jak wszelka znana nam twórczość, jest przede wszystkim doświadczenie kolektywnym, którego warunkiem jest intersubiektywność. Pewnie wszyscy profesjonalści w tej dziedzinie zgodzą się z tym, że filozof musi być gotowy poddać efekty swojego myślenia ogniowej próbie konfrontacji z inaczej myślącymi, w której jego poglądy potwierdzą się lub zasadnie zakwestionowane przepadną. Więcej, powinien nawet, choć wiąże się to nieuchronnie z ryzykiem, o taką konfrontację zabiegać. Krótko mówiąc – intersubiektywność to warunek wszelkiego autentycznego myślenia³. Pamiętać przy tym jednak trzeba, że spór filozoficzny to także starcie ludzi z krwi i kości, którzy stawiając na szali swoje doświadczenie filozoficzne, walcząc o nie, walczą *de facto* o siebie. Rację ma Henryk Elzenberg, który swoje twierdzenie zawarł w znanym aforyzmie: „Stan filozofowania jest stanem wojny. Nie dajmy się omamić pozorom, stosunki między filozofami mogą być jak najbardziej kurtuazyjne – nie przeszkadza to, że są walką, walką o światopogląd, a więc o życie.

² T. Mann: *Doktor Faustus. Żywot niemieckiego kompozytora Adriana Leverkühna, opowiedziany przez jego przyjaciela*. Przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza. Wyd. 2. Czytelnik, Warszawa 1962, s. 374.

³ Ponadczasowe są w tym względzie uwagi poczynione przez Edmunda Husserla we *Wstępie do Medytacji kartezjańskich* – E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Przeł. A. Wajs. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 6–7.

Kto się w tej walce nie broni, to znaczy nie atakuje, ten ginie: odebrane mu zostaje oblicze własne i zostaje starty z oblicza ziemi”⁴.

Na kwestię filozoficznych debat patrzeć jednak warto przede wszystkim technicznie, jak Jan Woleński na przykład – wymagającym okiem filozofa, w tym wypadku, warto zauważyć, chętnie podejmującego dyskusję z przedstawicielami innych stylów myślenia, co dodaje jego uwagom jeszcze większej wiarygodności. Otóż w książce poświęconej filozoficznym debatom o szkole lwowsko-warszawskiej zauważył Woleński, że „polemiki są wielce interesującym źródłem wiedzy o poglądach filozofów, albowiem wymagają nie tylko prezentacji własnych poglądów, ale także i ich obrony. Tak to już jest – dodawał – że gdy przedstawiamy tezy filozoficzne, często niezbyt dbamy o ich uzasadnienie. To właśnie naszym adwersarzom (polemistom) zawdzięczamy to, że podajemy nowe argumenty i ulepszamy stare. Polemiki są też bezcennym źródłem poznawania tzw. pierwszego życia systemu filozoficznego, gdy informują nie tylko o poglądach, lecz także o temperamencie filozofów i rozmaitych okolicznościach, na ogół nieobecnych w suchych wykładach”⁵.

Narzuca się jednak pytanie: co w filozoficznych konfrontacjach, mających na ogół swoją publiczność – czytelników książek, rozpraw, czasopism, uczestników konferencji, sympozjów, zjazdów etc. – jest decydujące? Co realnie bierze górę? Czy są to przede wszystkim argumenty *ad rem*, bezosobowe racje teoretyczne, czy może raczej erystyczna sprawność dyskutantów, ich werbalne kompetencje? Jak wpływają na przebieg filozoficznych konfrontacji osobowości i filozoficzne tożsamości adwersarzy, ich przywiązanie do poglądów własnych, lojalność wobec określonego środowiska, szkoły/tradycji, które wyodrębnia się na tle innych form i stylów myślenia definiowanych nieraz spontanicznie jako obce lub wrogie? To czynniki niejednokrotnie afektywne, prawda kolektywnie albo – przeciwnie – subiektywnie przeżywana (może prawda wewnętrzna o sobie), z którą nie sposób lub trudno się rozstać, zwłaszcza gdy z zewnątrz zostaje zdecydowanie zakwestionowana jako pozór, anachronizm, błąd albo fałsz.

Dyskusje filozofów przyciągają uwagę. Gdy są publiczne, prowokują zewnętrznego obserwatora do zajęcia stanowiska, czasem do merytorycznego zaangażowania, zamanifestowania w takiej lub innej formie swoich sympatii lub antypatii. Skłaniają do opowiedzenia się za jedną ze stron, do formułowania ocen, czasem do korygowania *pro domo sua* argumentacji, do – jak sugerował Woleński – utwierdzenia się w ten sposób w danych przekonaniach.

⁴ H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Wyd. 2, zm. i uzupełn. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1994, s. 367.

⁵ J. Woleński: *Szkola Lwowsko-Warszawska w polemikach*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1997, s. 7.

Gdy się kończą natomiast, skłaniają do oceny postaw dyskutantów i znaczenia rozważanych problemów, do wyrażania opinii na temat skonfliktowanych orientacji oraz – ten właśnie aspekt jest dla mnie najistotniejszy – odnośnie do natury sporów filozoficznych w ogóle, zwłaszcza gdy określone dyskusje są głośnie, trudne i długie, nade wszystko zaś gdy rozczarowują. Kompleks takich poglądów chciałbym w tym artykule przedstawić i naświetlić z kilku punktów widzenia, ale – zaznaczam – nie dążę do sformułowania wniosków o charakterze ostatecznym i normatywnym. Staram się po prostu zdać relację z kształtowania się w toku wieloletniej dyskusji metaprzmiotowej samowiedzy w tym zakresie.

Chodzi o spory na temat perspektyw filozofii chrześcijańskiej, toczące się w Polsce przez cztery bez mała dekady, licząc od zakończenia II wojny światowej, w kontekście gruntownych i trwałych przemian światopoglądowych⁶. Spory te dostarczają niemało materiału do refleksji nad specyfiką filozoficznych dyskusji. Choć znakomitą większość uczestników owych debat określić można jako filozofów chrześcijańskich i wielu z nich przysłałoby pewnie na taką kwalifikację, nie sposób uznać tych dyskusji za spory „w rodzinie”. Z tego też względu są z pewnością ciekawe, przynajmniej dla historyka filozofii. Pokazują bowiem wielopostaciowość oraz vitalność tego nurtu – zasłużonego dla polskiej kultury filozoficznej, lecz coraz bardziej, niestety, marginalizowanego.

Dyskusje, o których mowa, inicjowali zazwyczaj krytycy filozofii klasycznej, prowokując jej rzeczników do apologii. Były to głównie spory z tożsamością, stanowiącą (przynajmniej do lat siedemdziesiątych) dominującą siłą w polskim polu filozofii chrześcijańskiej i filozoficznego depozytariusza

⁶ Określenia „filozofia chrześcijańska” używam w znaczeniu historycznym. W interesującym mnie okresie i środowisku określenie to znajdowało się w powszechnym użyciu. Idę tu za sugestiami Mieczysława Alberta Krąpca, który uważał, że pojęcie filozofii chrześcijańskiej rozumieć można: a) historycznie – wówczas odnosi się do okresu, w którym filozofię do tego stopnia łączono z teologią chrześcijańską, że „funkcjonowała [filozofia – M.T.] jako istotny element tego, co można nazwać »kulturą chrześcijańską« epoki”, b) psychologicznie – gdy filozof ma „dominującą świadomość”, że jest także chrześcijaninem. „Jednakże – dodawał – trzeba z całym naciskiem stwierdzić, że filozofia »sama w sobie« wymyka się wszelkim tego rodzaju określeniom. Charakter filozofii, tak samo jak charakter każdej nauki, wyznaczony jest tylko i wyłącznie przez jej przedmiot i metodę”. *O filozoficznej „szkole lubelskiej”*. Rozmowa z o. Mieczysławem Albertem Krąpcem. „Tygodnik Powszechny” 1968, nr 42, s. 6. Z tego względu w szkole lubelskiej przyjęło się określenie „filozofia klasyczna”. W polskiej literaturze filozoficznej kanoniczne ujęcie problemu filozofii chrześcijańskiej z metateoretycznego punktu widzenia odnaleźć można w uwagach Stanisława Kamińskiego zawartych w jego publikacji: *Metody współczesnej metafizyki*. Cz. 2. „Roczniki Filozoficzne” 1978, z. 1, s. 6–11.

urzędu nauczycielskiego Kościoła⁷. Modernizować filozofię chrześcijańską z pozycji filozofii lingwistycznej chciał na przykład Alfred Gawroński⁸. Wielkim antagonistą tomizmu, ale i opcji Gawrońskiego był natomiast związany z tradycją filozofii podmiotu – z fenomenologią, hermeneutyką i filozofią dialogu – Józef Tischner⁹. Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych aktywnie dyskutowali na temat potencjału formacyjnego tomizmu polscy personaliści z kręgu miesięcznika „Więź”¹⁰.

Osobliwością tych dyskusji był ich otwarty, publicystyczny charakter. Toczyły się one bowiem nie w profesjonalnych czasopismach filozoficznych, lecz w ogólnodostępnej prasie wyznaniowej – w „Tygodniku Powszechnym”, w „Znaku”, w „Życiu i Myśli”. Były w związku z tym śledzone przez szerokie kręgi odbiorców i *de facto* do nich adresowane. Dyskutowano bowiem przede wszystkim o funkcjonalnych aspektach filozofii chrześcijańskiej, co z punktu widzenia konfrontacji państwo – Kościół w powojennej Polsce nie zaskakuje. Taka specyfika prowokowała filozoficznych laików – kimkolwiek byli – do internalizacji filozoficznych treści, do włączania ich do własnego światopoglądu chrześcijańskiego.

Ocena oddziaływań i recepcji wskazanych dyskusji nie jest moim celem. Dość powiedzieć, że tak jak pozytywnie należy wartościować ich wpływ na stan i poziom kultury intelektualnej polskiego katolicyzmu powojennego, tak ich aspekt teoretyczny raczej zgodnie ocenia się negatywnie. Filozoficzne deficyty łączyć trzeba przede wszystkim z publicystyczną formułą polemik, ale i z zależnością, na którą zwraca uwagę Barbara Stanosz: „Polemiki między przedstawicielami odmiennych szkół filozoficznych rzadko zasługują na uważną lekturę; obfitują w nieporozumienia i przejawy nieżyczliwości interpretacyjnej, często posuniętej aż do przypisywania adwersarzowi intelektualnej ślepoty. Nieporównanie poważniejsze, a dzięki temu ciekawsze – dodaje Stanosz – są spory filozoficzne toczone »w rodzinie«”¹¹. Oto optyka filozofki zainteresowanej teoretyczną jakością dyskusji. I rzeczywiście, z tego punktu widzenia dyskutującym na temat perspektyw filozofii chrześcijańskiej stale towarzyszył niedosyt. Przyglądając się ich wieloletnim zmaganiom, można

⁷ M. Gogacz: *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*. „Studia Philosophiae Christianae” 1969, nr 2, s. 53.

⁸ A. Gawroński: *Ani scholastyka, ani fenomenologia*. „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 27, s. 1–2.

⁹ Zob. J. Tischner: *Myślenie według wartości*. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1982, rozdział: *Konfrontacje*, s. 205–360.

¹⁰ Zob. np. P. Kosicki: *Promieniowanie personalizmu. Mounier, „Esprit” i początki „Więzi”*. „Więź” 2008, nr 2–3, s. 111–122; Idem: *Personalizm po polsku. Francuskie korzenie polskiej inteligencji katolickiej*. Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2016.

¹¹ Zob. blurb książki Andrzeja Zabłudowskiego: *Polemiki filozoficzne. Prace zebrane*. Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

zaobserwować dojrzewającą świadomość natury kłopotów, które stwarzają dyskusje między adwersarzami utożsamiającymi się z odmiennymi tradycjami filozoficznymi. Spójrzmy na kilka reprezentatywnych przykładów refleksji w tym zakresie.

I tak, teolożka Stanisława Grabska bodaj jako pierwsza w kontekście toczonych w Polsce powojennej dyskusji filozoficzno-teologicznych na temat ewoluującego światopoglądu chrześcijańskiego sugestywnie i rzeczowo ukazała mechanizm destrukcyjnej krytyki zewnętrznej. Przykładu dostarczył Grabskiej artykuł Mieczysława Gogacza *Godność osoby ludzkiej*, opublikowany w czerwcowym numerze „Więzi” z 1974 roku. Teolożka podważyła sposób krytykowania współczesnej kultury filozoficznej i teologicznej zaproponowany przez filozofa z ATK. Uznała tę krytykę za narzędzie pochwały tomizmu, jako rzekomo jedynej koncepcji spełniającej warunki autentycznego humanizmu i prawdziwości. Według Grabskiej Gogacz utrzymywał, że nietomistyczne koncepcje godności (na przykład Jeana-Paula Sartre’a, Karla Rahnera, Teilharda de Chardina), nie będąc jakoby po stronie człowieka, są wobec niego obojętne lub wrogie, w związku z czym nie ma innej drogi, jak tylko pozostać lub stać się tomistą. „Nie przeczę – pisała teolożka – że typ rozważań oparty na tradycji tomistycznej może i dziś uzupełniać pomyślnie rozważania oparte na innych schematach metodologicznych, dostosowanych do innych zadań poznawczych. Gdyby Gogacz – dodawała – ograniczył się do wskazania na tę specyfikę »reflektora« tomistycznego i potrzebę tegoż obok innych, artykuł jego nie budziłby sprzeciwu. Lecz on zarzuca wszystkim innym »reflektorom«, że fałszują obraz i że podszywają się nieprawnie pod rolę, która im nie przysługuje, tj. rolę dawania odpowiedzi na pytanie, czym coś jest. Otóż wydaje się, że Gogacz niedokładnie rozumie, jakie cele stawiają sobie dane nauki czy filozofie. I szuka w nich odpowiedzi na pytania, których one nie stawiają. Po czym zarzuca im, jakoby dawały odpowiedzi na jego pytanie, na które odpowiedzi dawać nie zamierzały. [...] Przymierza on teorię po teorii do założeń tomizmu i stwierdza: »to nie to«. Oczywiście, że nie to, bo tym nigdy być nie miało”¹².

Oba teksty – Gogacza i Grabskiej – ukazały się w ramach dwugłosu, który redakcja „Więzi” ujęła w formule pytania: *Jedna czy wiele filozofii?* Oponentka uczonego z ATK przedstawiła zwięzłą odpowiedź na to pytanie w zakończeniu swego artykułu. Warto ją przywołać, ponieważ stanowi wyjątkową w filozofii polskiej lat siedemdziesiątych, zaskakująco dojrzałą pochwałę pluralizmu oraz lapidarnie, ale i ukazuje przekonująco scharakteryzowany model pożądanego filozoficznej krytyki/polemiki, którego w dyskusjach stanowiących kontekst tych uwag zabrakło: „Na koniec pragnę dodać,

¹² S. Grabska: *Dopełnianie się czy walka filozofii?*. „Więź” 1974, nr 6, s. 25.

że nie jestem bynajmniej wrogiem tomizmu. W pewnym momencie życia dał mi on wiele. Ale jestem zwolennikiem pluralizmu filozoficznego, kulturowego i także teologicznego. Nie godzę się zasadniczo na żadne »monopole« na prawdę. Ten »monopol« posiada tylko sama rzeczywistość, którą prawdziwie zna jedynie Bóg. A my po części poznajemy i po części przekazujemy to, co poznajemy. Toteż dobrze jest, gdy istnieje wiele »reflektorów« filozoficznych, wiele wizji świata i wiele przybliżeń ku tej rzeczywistości, w której żyjemy, a którą nie dość znamy. I chyba ważną jest rzeczą, by się próbować rozumieć i dopełniać raczej niż krytykować i zwalczać. A jeśli krytykować, to na własnym podwórku twórcy danej teorii, badając, co chciał ukazać, co odkrył swoją metodą, na ile coś pokazał. Nie zarzucamy sobie wzajemnie zbyt łatwo fałszu. W imię tego pluralizmu nie byłabym wystąpiła polemicznie przeciw Gogaczowi. Jego koncepcje osoby i jej godności mają swoje ładne momenty, choćby podkreślenia zadań wobec drugiego człowieka. Ale poruszyła mnie chęć obrony tych, które autor tak totalnie zaatakował – moim zdaniem – niesłusznie»¹³.

Analogiczne zarzuty pod adresem Gogacza sformułował trzy lat później Jerzy Wołkowski, który skomentował charakter głośnych polemik twórcy tomizmu konsekwentnego z Józefem Tischnerem. Także Wołkowski dostrzegł w podejściu Gogacza dążenie do ujmowania filozoficznych doświadczeń innych za pomocą własnych kategorii oraz schematów poznawczych, przy mierzanie tych doświadczeń do własnej siatki kategorialno-problemowej i odrzucanie ich, gdy do niej nie pasują¹⁴.

Tischner również nie ustrzegł się zarzutu krytyki zewnętrznej. Najcelniej sformułował go Wojciech Chudy w artykule *O silne serce kultury (polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem)* opublikowanym w 329. numerze „Znaku” z 1983 roku. Otóż krytykę zewnętrzną uznał Chudy za niedopuszczalną na gruncie metodologii filozofii. Stwierdzał i wyjaśniał: „krytyka jakiegokolwiek systemu myśli dokonywana z zewnątrz tego systemu (tzw. »krytyka transcendentna«) nie może być aprobowana metodologicznie. [...] w płaszczyźnie semiotycznej należy przypomnieć tezę nie nazbyt nową: nie można w jakimś języku dyskutować z systemem języka zewnętrznym i obcym względem tego pierwszego»¹⁵.

Co ciekawe, Tischner przyznawał się otwarcie do kwestionowania podstawowych pojęć tomizmu z punktu widzenia doświadczenia fenomenologicznego¹⁶.

¹³ Ibidem, s. 32.

¹⁴ J. Wołkowski: *Wartość pluralizmu*. „Życie i Myśl” 1977, nr 10, s. 34–37.

¹⁵ W. Chudy: *O silne serce kultury (polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem)*. „Znak” 1983, nr 329, s. 245.

¹⁶ J. Tischner: *Człowiek poprzez okna systemu. (Refleksja nad dziełem M.A. Krąpca OP „Ja – człowiek”, Lublin 1994)*. „Znak” 1976, nr 260, s. 214–223.

Błędnosc takiego podejścia Chudy wyjaśniał następująco: „Nie można dokonać efektywnej krytyki tomizmu »z punktu widzenia doświadczenia fenomenologicznego«, albowiem doświadczenie to nie wchodzi w zakres epistemologicznej pojemności systemu tomistycznego. Filozofia tomistyczna jako system nie stanowi przecież układu myślowego danych doświadczenia, jest strukturą bardziej abstrakcyjną i trzeba by dopiero specjalnej »archeologii fenomenologicznej«, aby dojść do podstaw empirycznych twierdzeń tomistycznych »na miarę« doświadczenia fenomenologicznego. Z równą skutecznością – przy czym mówię tu o formalno-merytorycznej stronie problemu [...] – można by krytykować filozofię Heideggera za pomocą pojęć Carnapa albo marksizm przy pomocy symboliczno-poetyckiej aparatury Bachelarda»¹⁷.

Warunek międzysystemowej komunikacji filozoficznej, autentycznego filozoficznego dialogu/sporu widział Chudy w przekładalności odmiennych języków filozoficznych. Pisał, że tego typu praktyki translatorskie są znaną formą filozoficznej wymiany zdań. Szkoda jednak, że postulat praktyk translatorskich nie wsparł w przywołanym artykule przykładami. Można zatem domniemywać tylko, co było dla Chudego w tej materii pozytywnym układem odniesienia. Przekładalność, o której mowa, tylko pozornie bowiem jest prosta, zależna od kompetencji teoretycznych filozofa, dobrej woli, kultury filozoficznej, czy też jakości translatorskiego wysiłku. *Traduttore – traditore*. Problem w tym, że przekład, jak każda postać recepcji – a recepcję przecież przekład zakłada albo jest nią po prostu – zawsze jest mniejszą lub większą transformacją przekładanych sensów. Innymi słowy, jest problematyczny, przekonujący z pewnością dla tłumaczy, rzadziej z pozycji filozofii tłumaczonych. Izidora Dąmbska ujęła trwale mankamenty wszelkich wysiłków translatorskich w ten sposób: „Rozumienie jakiegoś tekstu lingwistycznego jest zawsze jego bardziej lub mniej subiektywną interpretacją, uwarunkowaną z jednej strony przez niedokładność języka ludzkiego, z drugiej – przez jakości jednostkowe badanego tekstu oraz przez osobisty styl myśli tłumacza. [...] Przyczyny tego są liczne i często o tym mówiono. Głęboko zakorzeniona wzajemna nieprzetłumaczalność języków, wpływ poznania i sądów wartości przedzałożeńiowych, wpływ postawy uczuciowej różnej często u autora tekstu i u jego tłumacza, nieporozumienia spowodowane przez niedostateczną znajomość środowiska i czasów oraz przez inne wewnętrzne i zewnętrzne warunki z góry kształtujące styl i przedmiot analizowanego tekstu, często określają interpretację, a w konsekwencji – rozumienie tekstu»¹⁸. Skoro tak, to polemiczne sugestie Chudego trzeba brać z odpowiednim do tego typu wypowiedzi dystansem.

¹⁷ W. Chudy: *O silne serce kultury...*, s. 246.

¹⁸ I. Dąmbska: *O pojęciu rozumienia*. „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1998, nr 3, s. 9.

Wydaje się, że podobnie jak w przypadku recepcji wciąż brakuje dobrej teorii filozoficznych praktyk translatorskich, by się do pouczeń tego autora rzeczywiście przekonać. Preliminaria takiej teorii można wszakże dostrzec w artykule Anny Jedynak *Terminologiczne i rzeczowe spory w filozofii*, w którym czytamy między innymi: „Tak więc wyróżnić można cztery powody, dla których dyskutanci zajmują w sporach różne stanowiska: 1. Stoją oni na gruncie różnych języków prywatnych: obok wspólnych kierują się też odmiennymi regułami sensu, wiodącymi do uznania odmiennych tez. 2. Mówią jednym językiem, lecz: a) różni ich zbiór zdań uprzednio uznanych, zatem jeden z dyskutantów stoi na gruncie pewnych dedukcyjnych tez, które dla drugiego są zdaniami hipotetycznymi i jako takie mogą być odrzucone, b) różnią ich dostępne im dane doświadczalne, którymi uzasadniają swe sądy, zatem może być tak, że to, co dla jednego jest empiryczną tezą języka, dla drugiego jest hipotezą, którą odrzuca, c) stoją oni na gruncie tych samych zdań uprzednio uznanych i tych samych danych doświadczalnych, lecz wypowiadają wzajemnie niezgodne, hipotetyczne przekonania”¹⁹.

O tym, jak bezpośrednio filozof przeżywa swoją filozofię, jak brakuje mu nieraz dystansu do własnych przekonań, jak trudno mu te przekonania zmienić, gdy stale musi się mierzyć z krytycznym osądem innych, świadczyć może fakt, że Tischner dostrzegał w wypowiedziach swoich oponentów te same mankamenty, które w jego sposobie polemizowania zauważył Chudy. Także Tischnerowi brakowało rzetelnej krytyki immanentnej jego filozoficznych propozycji. Narzekał bowiem po latach w rozmowie z Anną Karoń-Ostrowską, zapisanej w książce *Spotkanie*: „Napisałem w swoim życiu dość dużo artykułów, ale nie pojawił się żaden poważny, krytyczny wobec mnie tekst, w którym, jak to się mówi, złapano by byka za rogi”²⁰. I wyjaśniał, jakiej polemiki oczekiwał, a nie doczekał się od swoich adwersarzy: „Podjmując z kimś polemikę [...], trzeba zaakceptować proponowaną przez autora tekstu metodę – w moim przypadku: fenomenologię albo hermeneutykę – i podjąć rozmowę z jakiegoś konkretnego punktu. Inaczej jest to ciągle mijanie się. Krytykowanie kogoś z zupełnie innej perspektywy badawczej mija się z celem i uniemożliwia twórczą rozmowę”²¹.

Okazuje się zatem, że przedstawiciele każdej ze spierających się stron – mam wciąż na myśli dyskusje na temat formuły filozofii chrześcijańskiej na miarę wyzwań, przed którymi stał posoborowy katolicyzm w Polsce – od pewnego przynajmniej momentu dostrzegali mankamenty spotykającej ich

¹⁹ A. Jedynak: *Terminologiczne i rzeczowe spory w filozofii*. „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, nr 1, s. 84.

²⁰ *Spotkanie*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska. Wyd. 2. Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 125.

²¹ Ibidem.

krytyki, oczekiwali od adwersarzy więcej analitycznej empatii, uznania i poszanowania pluralizmu. Zarazem jednak sami nie byli w stanie dać oponentom tego, czego im samym brakowało.

Dzieje tych tarć Ryszard Legutko sprowadził ostatecznie do gry. W dyskusji panelowej podczas konferencji *Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, inaugurującej działalność Instytutu Myśli Józefa Tischnera w 2004 roku – sprowokowany pytaniem Tadeusza Biesagi: „Czy Tischner, krytykując tomizm, dostrzegał odmienną metodę filozoficzną swego adwersarza i potrafił w obrębie tej metody formułować argumenty?”²² – Legutko (patrzący na omawiane dyskusje z boku i z dystansu czasowego, niedowierzający, że patron konferencji mógł nie czytać św. Tomasza) stwierdził, że styl polemik Tischnera z tomizmem osobiście Legutkę irytował, że był „zwykłą grą, w którą bawią się niektórzy od wielu dziesięcioleci”²³. Jednocześnie tak scharakteryzował właściwą postawę krytyczną: „Chcę po prostu powiedzieć, że jeśli się polemizuje z jakimś kierunkiem filozoficznym, to trzeba ten kierunek zaprezentować najpierw od najmocniejszej strony i dopiero potem wskazać na jego słabości. [...] Jeśli sięgniemy w każdy kierunek dostatecznie głęboko, to zawsze znajdziemy w nim coś groźnego. Wszystkie oryginalne, wielkie myśli mogą stać się niebezpieczne, ale to nie zależy od nich samych, lecz od tego, kto je interpretuje w ten sposób, aby osiągnąć zamierzony przez siebie cel”²⁴.

Chciałoby się zatem powiedzieć: *pro captu lectoris habent sua fata libelli* – recepcja dokonuje się zawsze *modo recipientis* – jak pisał Leszek Kołakowski w uwagach na temat losów spinozyzmu, kończących *Jednostkę i nieskończoność*²⁵. Warto więc rozróżniać trzy typowe perspektywy hermeneutyczne – *intentio auctoris*, *intentio lectoris* i *intentio operis* – i ich z sobą nie mieszać.

Interesującą radę filozofom spierającym się o kształt filozofii chrześcijańskiej w Polsce w połowie lat siedemdziesiątych – radę, którą powinni rozważyć także ci chcący dzisiaj wszczynać filozoficzne dyskusje – sformułował dominikanin Jacek Salij w poincie artykułu *Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?*, będącym recenzją zbioru szkiców filozofa z Łopusznej *Świat ludzkiej nadziei*: „Zastanawiam się tylko – pisał Salij – czy dyskusja nie zyskałaby na rzeczowości i sprawiedliwości, gdyby zastosować

²² *Bądź wolność Twoja. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*. Red. J. Jagiełło, W. Zuziak. Słowo wstępne F. Macharski. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2005, s. 121.

²³ Ibidem, s. 122.

²⁴ Ibidem.

²⁵ L. Kołakowski: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 612.

w niej – obustronnie – swoistą »redukcję transcendentálną«. Gdyby mówiąc o cudzych jednostronnościach i sklerozach, przedstawiać je po prostu jako realne możliwości negatywne tej oto filozofii, abstrahować zaś od faktu ich rzeczywistego zaistnienia lub niezaistnienia. [...] Dzięki takiemu zabiegowi można uchronić ważny problem od bezpłodnych dyskusji faktograficznych – które w sporach międzysystemowych są dyskusjami głównie prestiżowymi – a polemikę przenieść na płaszczyzny rzeczywistości ważne²⁶.

Spór Tischnera z tomistami uznał Salij za reakcję na przypadek alienacji filozoficznego poznania w wersji tomistycznej. Miał na myśli sytuację, gdy filozofia intencjonalnie skierowana ku rzeczywistości uniezależnia się od niej lub co gorsza „nakazuje jej” zmieścić się w opracowanych przez siebie kategoriach. Skutkuje to reprodukowaniem opartym na doktrynalnych schematach wciąż tych samych wniosków, złudzeniem poznawczego panowania nad rzeczywistością. Tego rodzaju wyobcowania – uważał Salij – mogą być przełamane tylko przez jednostki wybitne, mające odwagę kwestionować *status quo*, wszczynać wielkie filozoficzne debaty. Co ciekawe, Salij, deklarując przywiązanie do tomizmu, za jednostkę taką uważał Tischnera. Podkreślał przy tym, że poznanie nie jest ani utwierdzaniem się w posiadaniu prawdy, ani jej schematycznym powielaniem, lecz pracą społeczną osadzoną w historii. Napominał wszakże ścierające się strony, że niebezpieczne jest zarówno niecierpliwe odrzucanie kwestionowanej filozofii ze względu na rzekomy brak jej postępu, jak i absolutyzacja określonej opcji połączona z pogardą dla filozofii uprawianej w innym paradygmacie. Trzeba uznać – stwierdzał to samo, co kilka lat wcześniej konstatowała Grabska – wielość oraz spór filozofii, który odzwierciedla złożoność samej rzeczywistości. Tylko zatem dyskusje problemowe, a nie prestiżowe, stają się w filozofii przejawem walki z alienacją poznania, pracą w służbie prawdy; rzeczywistość – pisał Salij – „jest zbyt wielka jak na naszą pojemność, dlatego filozofia jest skazana na wieczne niezadowolenie z wypracowanych przez siebie pojęć i twierdzeń, ciągle chciałyby przekraczać ustalone koleiny”²⁷.

Niestety, analiza omawianych dyskusji skłania do wniosku, że nie doprowadziły one adwersarzy do zauważalnej korekty wyjściowych stanowisk. Postulowanej przez Salija obustronnej „redukcji transcendentálnej” nie przeprowadzono. Miała ona uwolnić skłóconych dyskutantów spod presji genetycznych uwarunkowań myślenia na temat spraw spornych – od sympatii lub antypatii do określonych osób, środowisk, nurtów, tradycji. Odślonić się miało w ten sposób pole do dyskusji *stricte* problemowych, ponad doktrynalnymi podziałami. Choć wielu polemistów efektywnie pogłębiało w toku

²⁶ J. Salij: *Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?*. „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 5, s. 3.

²⁷ Ibidem.

wymiany zdań rozumienie dyskutowanych spraw, choć nie brakowało w sporach racji merytorycznych – dyskutanci raczej utwierdzali się coraz bardziej w przekonaniu o słuszności własnych poglądów.

Postawy takie przestają dziwić, gdy uwzględnimy czynną rolę afektów, które w omawianych sporach odegrały rolę pozytywną i negatywną. Pozytywną w tym sensie, że prowokowały dyskutantów do otwartego i zaangażowanego wyrażania swojego stanowiska, upominania się na przykład o pluralizm myślenia. Afekty – sympatie, antypatie, afirmacje, negacje – nie są czymś wyłącznie irracjonalnym i filozofowanie nieraz znajduje się pod ich silną presją. Za Ottonem F. Bollnowem można powiedzieć, że potrafią uaktywnić swoją hermeneutyczną moc, nakierowywać dyskutanta na te aspekty problemów lub stanowisk, które są niewidoczne z innej perspektywy, na te zjawiska i postawy, obok których, choć budzić mogą kontrowersje, nie sposób przejść obojętnie²⁸. Negatywna rola afektów natomiast polegałaby na tym, że tych ujawniających nowe horyzonty rozumienia dyskutowanych spraw nie udało się na wyższym pięttrze refleksji wziąć w nawias, przez co adwersarze zasklepiali się niestety we własnych preferencjach filozoficznych. Skutkowało to na ogół, jak można się było przekonać, niewydolną poznawczo krytyką zewnętrzną stanowisk oponentów. Nie bez znaczenia wydaje się również fakt, że w dyskusje angażowały się silne i filozoficznie ukształtowane już osobowości – na przykład Józef Tischner, Mieczysław Gogacz, Jan Dembóróg (to publicystyczny pseudonim Bronisława Łagowskiego), Jerzy Turowicz, Wojciech Chudy – którym niełatwo przychodziło przebudowywanie swoich filozoficznych/intelektualnych tożsamości, rozstawanie się z posiadanymi od lat preferencjami, skłonnościami lub przekonaniami.

Słyszysz się opinie, że uprawiana w powojennej Polsce filozofia chrześcijańska jest dzisiaj niedoceniana, że jej znaczenie jest marginalizowane, że uważa się ją za zjawisko jedynie towarzyszące dziejom polskiego marksizmu, fenomenologii lub filozofii analitycznej. Taka interpretacja rzeczywistości historycznej na pewno wymaga korekty, opiera się bowiem na niewiedzy lub jednostronnym postrzeganiu filozoficznej przeszłości przez badaczy (filozofów) ukształtowanych poza filozofią chrześcijańską. Pamiętajmy o tym, że każda tradycja, każdy nurt ma swoją własną pamięć historyczną oraz definicję filozoficznej współczesności²⁹. Czynną rolę odgrywają tu również

²⁸ Zob. O.F. Bollnow: *Rozumienie krytyczne*. W: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*. Wyboru i przekładu dokonał G. Sowinski. Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993, s. 163–178. O roli afektów w filozoficznych sporach (także o afektach własnych w sporach z tomistami) pisał Leszek Kołakowski w tekście *Głos w dyskusji o filozofii katolickiej*. „Znak” 1960, nr 77, s. 1402–1406.

²⁹ Jan Woleński na przykład w centrum obrazu filozofii polskiej w latach 1945–1989 umieścił relacje między marksizmem i filozofią analityczną. J. Woleński: *Filozofia polska*

wciąż reprodukuje się stereotypy, urobione jeszcze w czasach stalinowskich, w kolejnych dekadach zaś podlegające rozmaitym przekształceniom, ale i petryfikacji.

Być może jednak istotne są nie tylko stereotypy. Wydaje się bowiem, że jednym z czynników mogących odpowiadać za taki właśnie stan świadomości współczesnych filozofów jest spór stanowiący kontekst tych rozważań. Ten trwający bez mała trzy dekady konflikt przez swój niszczący w wielu przypadkach charakter zamiast wzbogacić i zróżnicować zdekomponował pole filozofii chrześcijańskiej w powojennej Polsce. Wiele wskazuje na to, że deprecjonowanie polskiego tomizmu – ukazywanie go przez krytyków (często z użyciem miałych argumentów rzeczowych) jako teoretycznego anachronizmu, oderwanego na dodatek całkowicie od życia w wymiarze społecznym – stworzyło nowe stereotypy. Antoni B. Stępień w wywiadzie udzielonym Jackowi Wojtysiakowi, gdy wspominał czas swoich studiów i początki kariery naukowej przypadające na lata pięćdziesiąte i początek lat sześćdziesiątych, mówił o doświadczeniu filozofowania w getcie, w którym zamknęły filozofów z KUL-u wojujący marksizm oraz polityka wyznaniowa PRL-u czasów Bieruta i Gomułki³⁰. Ale czyż po okresie połowicznych wyzwolin z ideologicznej presji – lata sześćdziesiąte to złoty okres KUL-owskiej filozofii – ponownie w filozoficznym getcie, z roku na rok coraz bardziej, nie zamykała polskiego tomizmu polemika jego zwolenników z Tischnerem?

po 1945 roku. W: J. Skoczyński, J. Woleński: *Historia filozofii polskiej*. Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 532–545; zob. także: M.J. Siemek: *Filozofia i społeczeństwo w powojennej Polsce*. W: Idem: *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 307–323; J. Perzanowski: *Bajdy, bajki i ziarno prawdy o współczesnej filozofii polskiej*. Tezeusz. <https://portal.tezeusz.pl/2009/08/21/bajdy-bajki-i-ziarno-prawdy-o-wspolczesnej-filozofii-polskiej/> [dostęp: 31.10.2023]. Inaczej rozłożone akcenty odnajdujemy natomiast w opracowaniach: J. Tischner: *Sytuacja w filozofii po II wojnie światowej*. W: Idem: *Polski kształt dialogu*. Editions Spotkania, Paryż 1981, s. 17–28, oraz w: W. Chudy: *Filozofia polska po II wojnie światowej. (Szkic)*. „Studia Philosophiae Christianae” 1985, R. 21, nr 1, s. 129–141.

³⁰ Wywiady z Nestorami Filozofii Polskiej – Wywiad 4: Prof. Antoni Bazyli Stępień. YouTube, AcademiconTV, 20.10.2021. <https://www.youtube.com/watch?v=0YWPi2QhLmM> [dostęp: 19.05.2024].

Bibliografia

- Bądź wolność Twoja. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym.* Red. J. Jagiełło, W. Zuziak. Słowo wstępne F. Macharski. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2005.
- Bollnow O.F.: *Rozumienie krytyczne.* W: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki.* Wyboru i przekładu dokonał G. Sowiński. Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993, s. 163–178.
- Chudy W.: *Filozofia polska po II wojnie światowej. (Szkic).* „Studia Philosophiae Christianae” 1985, R. 21, nr 1, s. 129–141.
- Chudy W.: *O silne serce kultury (polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem).* „Znak” 1983, nr 329, s. 242–253.
- Dąbska I.: *O pojęciu rozumienia.* „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1998, nr 3, s. 5–10.
- Elzenberg H.: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu.* Wyd. 2, zm. i uzup. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1994.
- Gawroński A.: *Ani scholastyka, ani fenomenologia.* „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 27, s. 1–2.
- Gogacz M.: *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968).* „Studia Philosophiae Christianae” 1969, nr 2, s. 49–79.
- Grabska S.: *Dopełnianie się czy walka filozofii?.* „Więź” 1974, nr 6, s. 24–32.
- Husserl E.: *Medytacje kartezjańskie.* Przeł. A. Wajs. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Jedynak A.: *Terminologiczne i rzeczowe spory w filozofii.* „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, nr 1, s. 81–89.
- Kamiński S.: *Metody współczesnej metafizyki. Cz. 2.* „Roczniki Filozoficzne” 1978, z. 1, s. 5–50.
- Kołakowski L.: *Głos w dyskusji o filozofii katolickiej.* „Znak” 1960, nr 77, s. 1402–1406.
- Kołakowski L.: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy.* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Kosicki P.: *Personalizm po polsku. Francuskie korzenie polskiej inteligencji katolickiej.* Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2016.
- Kosicki P.: *Promieniowanie personalizmu. Mounier, „Esprit” i początki „Więzi”.* „Więź” 2008, nr 2–3, s. 111–122.
- Mann T.: *Doktor Faustus. Żywot niemieckiego kompozytora Adriana Leverkühna, opowiedziany przez jego przyjaciela.* Przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza. Wyd. 2. Czytelnik, Warszawa 1962.
- O filozoficznej „szkole lubelskiej”. Rozmowa z o. Mieczysławem Albertem Krąpcem.* „Tygodnik Powszechny” 1968, nr 42, s. 1, 6.

- Perzanowski J.: *Bajdy, bajki i ziarno prawdy o współczesnej filozofii polskiej*. Tezeusz. <https://portal.tezeusz.pl/2009/08/21/bajdy-bajki-i-ziarno-prawdy-o-wspolczesnej-filozofii-polskiej/> [dostęp: 31.10.2023].
- Salij J.: *Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?*. „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 5, s. 3.
- Siemek M.J.: *Filozofia i społeczeństwo w powojennej Polsce*. W: Idem: *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 307–323.
- Skoczylński J., Woleński J.: *Historia filozofii polskiej*. Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*. Wyd. 2. Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Tischner J.: *Człowiek poprzez okna systemu. (Refleksja nad dziełem M.A. Krąpca OP „Ja – człowiek”, Lublin 1994)*. „Znak” 1976, nr 260, s. 214–223.
- Tischner J.: *Myślenie według wartości*. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1982.
- Tischner J.: *Polski kształt dialogu*. Editions Spotkania, Paryż 1981.
- Tyl M.: *Charyzma i doktryna. Spór o filozofię chrześcijańską w Polsce (1950–1989)*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2024.
- Woleński J.: *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1997.
- Wołkowski J.: *Wartość pluralizmu*. „Życie i Myśl” 1977, nr 10, s. 34–37.
- Wywiady z Nestorami Filozofii Polskiej – Wywiad 4: Prof. Antoni Bazyli Stępień*. YouTube, AcademiconTV, 20.10.2021. <https://www.youtube.com/watch?v=0YWpI2QhLmM> [dostęp: 11.05.2024].
- Zabłudowski A.: *Polemiki filozoficzne. Prace zebrane*. Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

Mirosław Tyl – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Śląskiego; historyk filozofii, autor książek *Pesymizm, konserwatyzm, wartości. O filozofii Henryka Elzenberga* (2001), *Filozofia, historia, historia filozofii. Filozoficzne konteksty polskiej historiografii filozoficznej XX wieku* (2012), *Charyzma i doktryna. Spór o filozofię chrześcijańską w Polsce (1950–1989)* (2024).



Sibel Kibar

Kastamonu University

 <https://orcid.org/0000-0002-4790-6614>

The Two Arguments for Pro-Abortion: The Right to Self-Ownership or Self-Determination?

The Two Arguments for Pro-Abortion: The Right to Self-Ownership or Self-Determination?

Abstract: This study aims to argue the validity of the feminist pro-abortion arguments for women who are exposed to different forms of domination in various regions of the world and to defend the ideal of non-domination rather than the liberal understanding of autonomy and non-interference. This study advocates for the right to self-determination and emphasizes the creation of a new language for asserting reproductive rights. The two pro-abortion approaches, i.e., the right to self-ownership and the right to self-determination, are compared along with three different cases (the USA, Türkiye, and Vietnam) that feminists should consider while articulating their arguments. The liberal autonomy argument targets the intervention of the state, society, family, and patriarchal culture, but it should be noted that not every intervention involves domination. Therefore, for the emancipation of women, non-domination should be pursued instead of non-intervention.

Keywords: abortion rights, reproductive rights, bodily autonomy, free choice, the right to self-determination, non-domination

Introduction

The voluntary termination of pregnancy is still one of the controversial issues in moral, political, and legal contexts, even in the 21st century. The evacuation of pregnancy was legally prohibited with severe penalties in 18th and the 19th centuries in Europe. With the rise of feminism and women's movements in the 20th century, it has become legal in some countries. Whether it is legalized or not, even in the countries where the women's movement is strong today, the moral statute of abortion is continuously debated. The concept of abortion, the intentional ending of a pregnancy, is burdened with neutral or pejorative meanings depending on the side advocated. For example, the opponents of abortion generally employ strong language, such as "termination of the fetus's right to life" or even "murder", instead of the concept of "evacuation of the fetus." The opponents generally argue that the fetus is a person and that any decision of the parents or physicians cannot terminate the fetus's right to life. Thus, they call themselves "pro-life" and define abortion as "the crime of murder."¹ The proponents of abortion defend the idea that abortion is a "right" for the woman, and only the woman who carries the fetus has the right to choose whether to continue to hold or not. So, the pro-abortion camp is usually defined as "pro-choice," emphasizing personal freedoms and physical immunity. However, these concepts are typically associated with liberal feminism. Justifying a right is closely related to the concepts used to define the right in question. There are also ideological differences among those who defend the right to abortion. This study aims to discuss the importance of these conceptual and ideological differences within the same pro-abortion camp. This paper does not engage with the broader debate on the moral status of the fetus. While this is a crucial dimension of the ethics of abortion, it lies outside the specific argumentative scope of this discussion, which focuses on the structural features and implications of two influential defenses of abortion.

As it is well-known, there are differences among those who defend the right to abortion in their justification of that right. For instance, Judith Jarvis Thomson and Jane English support the pro-choice argument that no woman can be forced to keep an unwanted pregnancy based on the autonomy and

¹ L. S. M. Johnson: "Encyclopedia of Bioethics: Abortion II: Contemporary Ethical and Legal Aspects: A. Ethical Perspectives." *Gale Cengage Learning*, 2004, p. 9.

immunity of women's bodies.² Based on women's rights over their bodies, they defend physical autonomy and the right to self-determination concerning women's reproductive rights. Thomson and English, who are essential representatives of this view, place the inviolability of the person's body at the basis of the argument. According to Thomson, a person owns her body, so the decision to carry a child or not is only up to that pregnant woman.³ From this point of view, she concludes that "to endure or terminate the pregnancy is only the choice of the woman carrying the fetus" if the pregnancy will harm the mother or if it is not the mother's choice to get pregnant.⁴ This view can be summarized as the famous feminist maxim "my body, my choice," which implies a liberal assumption of autonomy and immunity. The advocacy of "bodily autonomy" is a concern of liberal discourse, according to Elizabeth Porter, Sally Markowitz, Susan Sherwin, and partially Allison Jaggar, along with other feminist thinkers on the pro-abortion side. However, they argue that the decision to abort should be taken by the woman carrying the fetus.⁵ These thinkers defend the "right of free choice" as a positive right or, in the same sense, the "right to self-determination" instead of the liberal understanding of autonomy in a negative sense.

The slight difference between these two arguments can be better understood if compared to the noticeable difference between the principles of "the right to self-ownership" and "the right to self-determination" as used in political philosophy. The concepts used by feminist theories here are somehow reflections of moral and political philosophies. While the right to bodily autonomy is directly related to the "right to self-ownership," which Nozick recited the Lockean proviso, the free choice argument can also be associated with the "right to self-determination" that Marxism and republicanism formulated. The right to self-ownership is based on the classical liberal property thesis; accordingly, the body is seen as a property belonging to a person, so all decisions concerning someone's body are at one's discre-

² J. J. Thomson: "A Defense of Abortion." *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1971), pp. 47–66. <https://www.jstor.org/stable/2265091>. And also, J. English: "Abortion and the Concept of a Person." *Canadian Journal of Philosophy*, 2 (1975), pp. 233–243. <https://www.jstor.org/stable/40230568>.

³ J. J. Thomson: "A Defense of Abortion," p. 48.

⁴ Ibidem, p. 64.

⁵ E. Porter: "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities." *Hypatia*, 9 (1994), pp. 66–87. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1994.tb00450.x>. S. Markowitz: "Abortion and Feminism." *Social Theory and Practice*, 16(1), (Spring 1990), pp. 1–17. <https://www.jstor.org/stable/23557071>. S. Sherwin: *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*. Temple University Press, Philadelphia 1992. *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*. Ed. A. M. Jaggar. Westview Press, Boulder 1994.

tion.⁶ On the other hand, the right to self-determination is a more Marxist approach and does not sanctify a person's property rights over their bodies. It offers a more holistic project of freedom and liberation. The right to self-determination aims to empower women economically and socially before the decision has to be made about the pregnancy. It should be noted that although the "right to choose" put forward by Susan Sherwin is not based on Marxist presuppositions, she argues that the bodily autonomy argument is limited to the liberal approach concerning abortion, which is an inadequate discourse on women's empowerment.⁷

This paper examines the significance of the distinction between these two defenses of abortion by examining their roots in political philosophy. In this way, two politically opposing traditions, i.e., liberalism and Marxism and/or republicanism, are debated in terms of abortion and women's reproductive rights in general. Indeed, both approaches oppose any sort of oppression, limitations, and impositions on women's bodies, decisions, and reproductive rights. However, as the republican critique put it very sophisticatedly, domination and interference should not be confused. As Philip Pettit claims, just as some interventions do not involve domination, so are some forms of domination possible without any sort of intervention.⁸ Thus, it is necessary to distinguish between the interventions on women's bodies and the domination they experience; then, justifications for the right to abortion can be made based on the demand for non-interference or non-domination. This study discusses the difference between non-interference and non-domination regarding women's bodily autonomy and three particular situations that feminist discourse should consider. The USA, Türkiye, and Vietnam, and the conditions of women living in these countries, provide different examples regarding abortion and reproductive rights. In the US, abortion varies depending on the state's regulations. While some states strictly prohibit abortion, some others permit it. In addition to the problem of abortion being banned in many states, women also face the problem of poverty and isolation; they lack social support. So, the liberal thesis on bodily ownership does not help women to make their own choices. In Türkiye, the optional evacuation of pregnancy has been limited to ten weeks, and abortion in public hospitals has become even more bureaucratic and almost impossible. In Vietnam, women are under the pressure of the state and patriarchal traditions; on the one hand, the state controls women's reproductive

⁶ W. Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. 2nd ed. Oxford University Press, Oxford 2002.

⁷ S. Sherwin: *No Longer Patient...*, p. 315.

⁸ P. Pettit: *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press, Oxford 1999. <https://doi.org/10.1093/0198296428.001.0001>.

rights and limits them to the maximum of two children. On the other hand, patriarchal traditions compel women to have a son. So, Vietnamese women see gender-based abortion as an option. Based on these three examples, this paper argues that the defense of abortion rights needs to be justified with a discourse of non-domination. Feminist discourse needs to produce arguments by taking into account the different forms of domination that oppress women. Berer says, "If women can obtain their reproductive rights, they will be able to achieve emancipation."⁹ But it is more expedient to claim that to achieve emancipation, women demand their reproductive rights based on non-domination instead of non-intervention.

Bodily Autonomy or Self-Ownership

Abortion and, more generally, women's reproductive rights mean that women should decide whether or not to have children (for themselves). The common feature of women's demands for their reproductive rights, such as the struggle for the legalization of abortion, being informed about contraception, free access to contraceptive methods, and also the use of condoms against sexually transmitted diseases, points to autonomy, more precisely autonomy regarding their bodies and reproduction. Despite some achievements in women's reproductive rights, it is not possible to claim that women are autonomous regarding their bodies, sexual lives, and reproduction.¹⁰

It is worth noting that discussions about abortion often intersect with questions of fetal viability and the gradual development of independence from the pregnant person. These issues complicate any attempt to draw a strict line between pregnancy and postnatal care, as the dependency of the fetus does not abruptly end at birth but rather continues in different forms. While this paper does not directly address these biological or developmental stages, they remain important background considerations in evaluating the broader ethical terrain.

One of the most vital demands of the feminist struggle since the first wave has been bodily autonomy. Throughout history, feminists have de-

⁹ M. Berer: "Whatever Happened to 'A Woman's Right to Choose'?" *Feminist Review*, 29 (Summer, 1988), pp. 24–37. <https://doi.org/10.2307/1395145>.

¹⁰ Ibidem, p. 24.

fended the right to abortion with a variety of arguments. But Judith Jarvis Thomson's one is distinguished; she defends a woman's ownership of her own body with the help of a striking analogy: Imagine waking up one morning tied to the body of an unconscious violinist suffering from a fatal kidney disease. Let the fans of the violin artist kidnap you and connect this famous violinist to your blood circulation system so your kidneys can filter his blood. Also, you are told that the violinist will recover in nine months and may leave you without danger, but during this time in between, your body's separation will cause him to die. He does not have to be a violinist; whoever he is, he has a right to life. However, since he is a famous violist, his fans will be devastated because they will be deprived of the artist's future productions. Your life is not in danger, but you must stick to the violinist for nine months against your will.¹¹ Of course, this dependency, which you do not choose as your own choice, threatens your autonomy and freedom. Through this analogy, Thomson tries to show that a fetus's right to life may violate a woman's rights to her body. If our body is not a means, then it cannot be used without our consent, even at the cost of someone else's life.

Although modern philosophy separates the mind from the body as if it were inferior to the mind, great emphasis was placed on it. The father of classical liberalism, John Locke, emphasized freedom of the body as an inseparable aspect of an individual's freedom. Any person (obviously a man) has the absolute right over his own body. Locke unequivocally established that bodily rights (excluding labor power) cannot be alienated and transferred to anyone else.¹² An individual cannot transfer his rights over his own body to another person, even if it is on a voluntary basis. Adopting Locke's philosophical foundations, Robert Nozick conceives the ownership of one's own body, as Locke describes it, as the right to own oneself. Nozick also appeals to the Kantian imperative as a substantive conception of the "right to self-ownership" derived from the principle of treating people as "ends in themselves."¹³ Accordingly, individuals have rights and no one or no group can violate these rights, and individuals are not means but ends; they cannot be used as a means or sacrificed for other ends involuntarily. This strong defense of self-ownership ensures that we are "separate entities", i.e., "separate individuals who are not the source of another."¹⁴ Respecting these inviolable rights is necessary to respect people's wishes to be treated as ends in themselves, not the means of others.

¹¹ J. J. Thomson: *A Defense of Abortion*, pp. 48–49.

¹² J. Locke: *Two Treatises of Government*. Ed. P. Laslett. Student ed. Cambridge University Press, Cambridge 1988.

¹³ W. Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy*, p. 108.

¹⁴ R. Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, New York 1974.

Thus, adopting self-ownership liberal and libertarian feminism simply maintains that since women are entitled to their bodies, every woman should have the right to access abortion as well as the right to have a child (or not to have any). Women cannot be asked to make sacrifices since they are ends in themselves, not means for others.

Feminist Criticism of Liberal Autonomy and Rights Discourse

The third-wave feminists criticize liberal feminism for many reasons, but most often for their assumption of women as agents, just like men. Traditional and contemporary liberal philosophy recognize the individual as a rational agent capable of making rational decisions, free from the influence of circumstances. However, this conceptualization of the individual reflects the male-dominated character of philosophy. According to this understanding, an individual can isolate himself from social relations and cultural determinations. Thus, regarding the abortion debates, liberal feminism lessens the issue as if it were just a private decision of women themselves.

Laurie Shrage¹⁵ states that the liberal advocacy of abortion is based on the four fundamental rights. Keskin summarizes her argument: (i) The right to be free from social pressure on personal issues such as reproduction. (ii) The freedom to listen to one's conscience on morally controversial matters. (iii) The freedom not to be forced into non-voluntary service, including the right to refuse to help someone else, even in critical situations. (iv) Freedom from bodily harm and interference.¹⁶ As can be seen, these immunity rights are recognized as property rights inherent to the person; that is, one's own body is respected as inviolable property. In the USA, the Supreme Court of Appeals ruled in 1973 that having an abortion is a protected right of women and provides a fundamental "right to privacy." As Elizabeth Porter points out, this is the positive side of the decision, but looking from the negative side, the person is alone in his other actions as well as in the decisions she

¹⁵ L. Shrage: *Abortion and Social Responsibility: Depolarizing the Debate*. Oxford University Press, New York 2003.

¹⁶ İ. Keskin: "Abortion Debate and Feminism." *Fe Magazine*, 7 (2015), pp. 86–95. https://doi.org/10.1501/Fe0001_00000000133.

makes.¹⁷ Similarly, Elizabeth Schneider stresses that it is not proper to justify women's reproductive rights and freedoms as a matter of privacy because, at the same time, it justifies the public-private dichotomy that has historically oppressed women.¹⁸ Rather than seeing abortion as part of women's collective freedom as equal citizens, immunity rights, and privacy leave the decision to the private domain.¹⁹ However, making a choice cannot be isolated from the context and social practices.

Catriona MacKenzie and Natalie Stoljar have made a great contribution to feminist literature with their concept of "relational autonomy", which emphasizes the need to reconsider the issue of individual autonomy within feminist theory because autonomy has a male character.²⁰ At first glance, the demand for autonomy aligns with the feminist project offering liberation. However, feminist epistemology tries to prove that the concepts of self, agency, autonomy, and responsibility are epistemologically problematic since atomic subjects actually do not exist. Therefore, Mackenzie and Stoljar think that autonomy should be reformulated. Nevertheless, they insist that autonomy is an important step and reformulate autonomy as relational autonomy.²¹ Relational autonomy refers to social relations rather than atomic, self-directed, and self-sufficient individuals. Accordingly, the self is embedded in social and cultural structures and lies at complex intersections that transcend the individual, such as race, ethnicity, class, sex, gender, religion, and culture. As such, relational autonomy always considers the intersubjective dimensions of one's moral and political agency, social touch, and dynamism. However, it should not be forgotten that relational autonomy focuses on the emotional and creative aspects of the agents while also paying attention to their rational capacities.²²

As Andrea Veltman and Mark Piper²³ (2014) simply stated, if feminism involves opposing the domination of women and liberation of women from male-dominated relationships, then feminist theory and philosophy cannot give up the demand for autonomy; since the loss of autonomy has very dangerous consequences. But sometimes, women express that they do things of their free will out of their desires, which is thought to be a result

¹⁷ E. Porter: "Abortion Ethics," p. 76.

¹⁸ Ibidem, p. 78.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Eds. C. Mackenzie, N. Stoljar. Oxford University Press, New York 2000.

²¹ Ibidem, pp. 3–5.

²² F. Tütüncü: "The Agency of Germaine de Staël and the Feminist Conception of Relational Autonomy." *FLSF Journal of Philosophy and Social Sciences*, 24 (2017), p. 5.

²³ *Autonomy, Oppression, and Gender*. Eds. A. Veltman, M. Piper. Oxford University Press, Oxford and New York 2014.

of patriarchal oppression. For example, women can spend their whole lives sacrificing themselves excessively for their families. Similarly, they do not say “no” to any demands of men. Or, women in some cultures and regions prevent themselves from social and working lives and cover their heads and even their faces following their own wishes. Indeed, in many cases, it is considered appropriate for women to give up on themselves and act altruistically. However, the excess of such renunciation and sacrifice may indicate a loss of autonomy. Women can form their preferences in harmony with the situations that force them, and they can rationalize all these acts and choices with autonomy. The fact that women consent to and adapt to some patriarchal practices shows the importance of defining autonomy relationally.²⁴ Women can have certain desires or preferences that are shaped by the oppressive ideologies and beliefs imposed on them; this may not denote autonomy but rather deformed preferences.

Free Choice and Access to Reproductive Rights in General

Feminists in favor of free choice argued that there is often an unnecessary emphasis on fetal rights in abortion debates; however, they state that there is little emphasis on the circumstances or contents in which abortion decisions are made. Susan Sherwin thinks that traditional and non-feminist approaches to abortion are superficial because they address the issue of abortion in a way that is disconnected from the social and sexual oppression of women and the struggle women have to gain control over their bodies and reproduction. Thus, non-feminist arguments erroneously focus on the moral status of the fetus rather than the moral status of abortion.²⁵ According to Sherwin, the real moral problem in abortion debates is that pregnancy occurs in women’s bodies and affects their lives, thus trapping women in the dilemma of giving birth or aborting. Therefore, rather than women’s right to choose, we should aim to change conditions towards women’s liberation. Sherwin criticizes that in abortion debates, both sides of the debate are often focused on the individual; instead, considering the centuries-long oppression

²⁴ N. Stoljar: “Feminist Perspectives on Autonomy.” Stanford Encyclopedia of Philosophy. Ed. E. N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/feminism-autonomy> [accessed: 30.12.2024].

²⁵ S. Sherwin: *No Longer Patient*, p. 315.

of women and their dependence that continues today, the abortion debate should be addressed as a social issue, not an individual one. The solution to the problem should be founded on collective and institutional bases. Continuing a pregnancy places a burden and responsibility on women in many ways. The first stage of the financial cost is the doctor's check-ups, vaccinations, the realization of the birth, and the inability to continue working life, especially towards the end of pregnancy for forty weeks. The change in her body and her care psychologically affects her adaptation to both her new body and her new life. The postpartum burden affects almost the rest of her life. Taking care of a baby is very costly. If she is alone, it is difficult for her to sustain her life and her baby. So, women need financial support and assistance for nursery, paid leave, health care, insurance, social security, and payment of retirement premiums. These needs of women maintain their dependence on a man or their family. Therefore, when discussing the moral dimensions of abortion, it should be taken into account that the birth process increases the woman's dependency for almost a lifetime. Thus, Sherwin addresses women's emancipation by changing the conditions for women; otherwise, abortion debates boil down to a matter of choice.

Sherwin describes the view that focuses on the individual "narrow frame," while her approach is a "broad frame" in that she addresses the issue in a social context.²⁶ Individuals are embedded in the society in which they live. Individuals' desires, tendencies, attitudes toward life, and expectations for the future affect each other. However, the traditional liberal view of the individual assumes that the individual is an independent, rational, self-determined, atomic being; on the contrary, human beings are relational beings. Individuals are mutually dependent on each other, influenced by each other, and formed together. While the traditional understanding of autonomy suggests that individuals can make independent decisions according to their interests or values, the relational approach, including Sherwin's, argues that values and decisions are produced from a relational position. Thus, the moral framework in abortion debates ought to consider these individuals' relational positions and social structure.

For women to free themselves from male domination, first, they must take control of their bodies, which begins with the control of reproduction and birth. Women obviously become more dependent on men after giving birth. As Sherwin claims, the value of a fetus is first determined by the relationship with the woman carrying it, and no other value is attributed

²⁶ S. Sherwin: "Whither Bioethics? How Feminism Can Help Reorient Bioethics." *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 1 (2008), pp. 7–27. <http://www.jstor.org/stable/40339210>.

to the fetus outside of this relationship. When the fetus is considered an independent entity with rights, the roles of pregnant women as independent moral subjects are ignored, and they are approached only from the perspective of priority and responsibility that determines the social status and value of the fetus.²⁷ Considering that the life of a fetus is completely dependent on a woman's body and the biological and social changes a woman experiences, abortion should be entirely the woman's choice. In this account, the moral status of the fetus is relational and depends on the role it plays in the pregnant woman's body. But this paper does not adopt this view as a definitive account of fetal moral status but instead analyzes it, and the aim here is to assess the internal coherence and limitations of these relational arguments, not to assert that moral relevance should be determined solely by such relationships.

Unfortunately, recognition and legalization of a right do not always ensure access to that right in practice. As Pollack Petchesky claims, accessing abortion means being able to act as a fully functional person in the public sphere.²⁸ Petchesky argues that abortion is a social right, not an individual (civil freedom) or welfare right (for those in need). Thus, real access to abortion is a precondition for women's well-being and self-determination.²⁹ Recognition and legalization of abortion as a social right is one thing, but it must include providing the necessary conditions to access that right in practice. When the right to self-determination is formulated in this way, it is not an atomic right, i.e., "leave me alone" as understood by the liberal theory of autonomy; rather, it is associated with a holistic view that all of our personal decisions affect our body, personality, and our political participation as a citizen and are affected by that participation."³⁰

Sherwin's approach as an alternative to understanding bodily autonomy is similar to the Marxist approach to self-determination as opposed to the "right to free choice." According to this approach, autonomy is not the freedom of individuals to choose any option offered to them without any interference or pressure. Autonomy means self-determination or the capacity for self-determination.³¹ Here, we are not talking about an individual position of mastery over oneself. A person's mastery over oneself, the options available

²⁷ L. M. Morgan: "Fetal Relationality in Feminist Philosophy: An Anthropological Critique." *Hypatia*, 11(3) (1996), pp. 47–70. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1996.tb01015.x>.

²⁸ R. P. Petchesky: *Abortion and Woman's Choice: The State, Sexuality, and Reproductive Freedom*. Verso, London 1986.

²⁹ Ibidem, p. 387.

³⁰ E. Porter: "Abortion Ethics," p. 78.

³¹ J. Denbow: "Abortion: When Choice and Autonomy Conflict." *Berkeley Journal of Gender, Law & Justice*, 20 (2005), pp. 216–228. <https://doi.org/10.15779/Z38KH0DZ2H>.

to her, her vision of the future, her idea of a good life, etc., are inseparable from the person's relationships and the social conditions in which she lives. Therefore, self-determination is discovering oneself while being aware of all these conditions and struggling with those conditions. Therefore, if destiny is to be changed, this is not something that individuals can handle alone; it is possible through collective struggle.

Here, the feminists who defend the right to free choice, or more generally, those who insist that abortion should be considered in a context broader than the issue of bodily autonomy, refer to the right to self-determination as in the Republican and Marxist theories. The emphasis on social context focuses on policy practices regarding maternity leave, child and family assistance, health insurance, child care, nursery service, housing, nutrition, and education. So, reproductive rights include both positive assistance to women with child-rearing and the right to have an abortion.

Are Bodily Autonomy and Self-Determination in Opposition?

The need for abortion is real and vital for women. As Denbow reports, the rate of Catholics having abortions in the US is the same as for non-Catholics. Ireland was the strictest country in the Western world on abortion bans until 2019, but that did not stop women who intended to have an abortion; those who could afford it went to England to have abortions. And, in Latin America, the Caribbean, Asia, Africa, and the Pacific, due to strict abortion bans and restrictions, women who want to have an abortion are forced to resort to illegal means. As can be seen, abortion bans do not reduce the rate of abortions, but they increase the rate of abortions in unhealthy conditions and poor medical practice.³²

Demanding abortion as a social right is more than a right of individual choice. The basis of the social demand lies in the totality of a woman's demand for certain rights and their autonomy to bodily self-determination. This social right should not mean unlimited and unprincipled abortion, as it leads to a painful, morally acute dilemma that involves reflecting on the dialectical interplay between rights and responsibilities. As Denbow puts it, reproductive rights and abortion ethics require a sensitive combination of

³² J. Denbow: "Abortion," p. 226.

both individual rights and social responsibilities.³³ Thus, the arguments for abortion and reproductive rights ought to involve an emancipation project in a positive sense from all patriarchal relations.

Thinkers like Jennifer Denbow, Elizabeth Porter, and Rosalind Petchesky emphasize the drawbacks of the demand for autonomy, especially in the context of abortion. When the US Supreme Court guaranteed abortion as a personal choice and fundamental right, it certified women's bodily autonomy. However, as Denbow explains, increasing the options does not increase freedom.³⁴ For example, if a poor woman wants to continue her pregnancy, having an abortion as an option can negatively affect her decision. Having more preferences is certainly better than having fewer preferences; however, sometimes it is not. As will be discussed below, the option of aborting a girl when a boy is desired is a choice that cannot lead to women's emancipation. Even the existence of some options can sometimes undermine the right to self-determination.

The obvious problem in Western countries such as the USA, where the idea of individualism is rooted, is traditions, family, husband, or state do not directly interfere with the female body and productivity; but there is a thin line between atomization and isolation so, isolation of women may lead to women not to get any support of the society and the state when they need some care and assistance. This non-intervention can lead women to have an abortion even if they do not prefer it. Jeanne Schuler summarizes the situation of women who have been left with their bodies and decisions in Western societies as "whatever happens to me is overwhelmingly up to me."³⁵

Thus, the issue in the West appears to be women's poverty and isolation compared to women's problems in other geographies. But in other countries, women face more naked forms of oppression. Although abortion is permitted for up to ten weeks in Türkiye, public and private hospitals are under surveillance to prevent arbitrary practices, and approval of three physicians (mostly two gynecologists and a radiologist) is required for the operation. In other words, although the law allows for voluntary abortion, in practice, following the instructions of the Ministry of Health (since 2012), it can only be performed in cases where the health of the mother or baby is at risk. Private hospitals that have agreements with the Social Insurance Institution also cannot perform abortions in order not to be deprived of state support. So, only private clinics can do abortions voluntarily. Women with poor or middle income or living outside the metropolitan cities do not have access

³³ Ibidem, p. 216.

³⁴ Ibidem, p. 217.

³⁵ Ibidem, p. 218.

to abortion in practice. As seen, having a right does not ensure access to that right. And also, along with the changing political structure in Turkey since the 2000s, there have been some radical changes in social perception. Women who exercise their legal rights and the doctors who perform this legal procedure are criminalized in the eyes of the state and society. So, an individual's rights are empty without their social content since the social sphere is where rights are put into practice; they gain meaning in a certain context.

In Turkey, after the practical restrictions on abortion, women raised their voices and demanded their rights to their bodies through various protests. The slogan was "My body and my decision," which opposes all kinds of pressure on the female body and demands autonomy, but sounds like a liberal sense of freedom. In the 1960s and 1970s, the women's movement demanded equality with men and emancipation; however, as Elizabeth Porter puts it, the struggle for emancipation has been understood as liberation in a negative sense, and the right to abortion is recognized as freedom of choice.³⁶ Abortion is a multidimensional issue, from sexual education to birth control, from pregnancy to postpartum care, and from parenting to economic issues. Reproductive freedom and abortion ethics involve a dialectical interaction between rights and responsibilities in social, cultural, and specific contexts. So as Jaggar suggests, our focus should be on meeting human needs rather than individual rights.³⁷

There are completely different problems regarding abortion and reproductive ethics in the East than in the West. As it is known in some Far East Asian countries, governments force women to have abortions due to their population policies. For example, although there is no strict abortion enforcement after two children in Vietnam, to pursue a career in government or party offices, one must have no more than two children. Traditionally, girls in Vietnam are not recognized as children whom the family will trust in the future, for one day, these girls will get married and will belong to their husbands' families and take care of them rather than their parents, so boys are seen as the family's future. In such countries, when it is understood that the fetus is a girl, the mothers feel the pressure of from society, or they have an abortion directly with the intervention of their husbands and families. As Pauline Oosterhoff et al. point out, in Vietnam, an HIV-infected mother who learns that the fetus is male decides to continue her pregnancy but prefers to have an abortion if the fetus is a girl. And in the cases where the fetus is disabled, the parents also have a sex-selective abortion.³⁸ Thus, in

³⁶ E. Porter: "Abortion Ethics," p. 66.

³⁷ Ibidem, p. 70.

³⁸ Cited by: M. H. Tran: *Global Debates, Local Dilemmas: Sex-selective Abortion in Contemporary Viet Nam*. ANU Press, Australia 2018. <http://doi.org/10.22459/GDLD.2018>.

such societies where sex-selective abortion is free, women consider aborting their girls due to social pressures, so the existence of a choice continues to be a tool to maintain patriarchal domination over women. As can be seen, concepts such as autonomy, individual choice, agency, body ownership, personal rights, and privacy, which are frequently used for the demands of women's reproductive rights, are far from solving the problems originated by the cultural structures in Far East Asia. According to Minh Hang Tran, women in Vietnam are oppressed both under the traditional pressure of having many children, especially boys, and under the state's policy of having a maximum of two children.³⁹ These two conflicting pressures, women, especially in rural areas, choose to have a sex-selective abortion to reserve the quota for giving birth to two children for boys.⁴⁰ Aida Seif El Dawla claims that the relationship these women establish with their bodies oscillates between traditional obligations and their careers.⁴¹ But there is one point that Seif El Dawla and Hang Tran ignore here: In Vietnam, women are not actually under the pressure of the state, at least in terms of their reproductive rights; the state policy is essentially protecting women from being incubators. Here, the main oppressor is male-dominated traditions. The main reason that determines the behavior of women who have a sex-selected abortion is patriarchal culture. The traditional structure is a dominant power over women, but it is problematic to claim that the state's intervention is dominant. On the contrary, the state intervention is perhaps a positive intervention that will change the social status of women in Vietnam. Therefore, not every intervention is domination.

As briefly mentioned above, in his *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Philip Pettit distinguishes perfectly between intervention and domination; for him, not all intervention is domineering, and not all domination involves intervention. The liberal autonomy discourse targets the intervention of the state, society, family, and father; however, the real issue here is not intervention but domination. The argument for self-ownership and freedom of choice will not be enough for a woman to decide about her body and her career or her future life freely. So, the feminist demand should aim for non-domination, not non-intervention. Politics is done through a theory and language, and we perceive and interpret our political experiences and moral dilemmas through a theory. Thus, the motto "My body, my choice" is, on the one hand, a statement that women have the right to speak for themselves. The state, religious authorities, fathers, and husbands

³⁹ Ibidem, p. 83.

⁴⁰ Ibidem, p. 59.

⁴¹ Ibidem, p. 74.

cannot tell women what to do. However, on the other hand, it is clear that the saying burdens all the responsibility on women and covers up the social problems that women have to deal with. In the case of abortion, advocating self-determination and non-domination, not the liberal language of non-intervention, will be a more powerful discourse for women's emancipation.

Conclusion

Abortion has been discussed a lot over the past decades, but this issue has been trapped in debates about the personhood of the fetus and women's right to ownership of their bodies. In this paper, we have critically examined two arguments that attempt to defend the permissibility of abortion without appealing to the moral status of the fetus. Importantly, this analysis has not aimed to resolve or even enter the broader debate about the moral status of the fetus. That question, while essential to a comprehensive ethical evaluation of abortion, is beyond the intended scope of this discussion. Our focus has been limited to the internal coherence and limitations of two prominent arguments that seek to bypass that issue. Relatedly, this paper does not engage with the question of when exactly a fetus or child becomes capable of surviving independently of the pregnant person. While such considerations – often framed around fetal viability or degrees of postnatal dependence – are crucial for a full moral and legal analysis of abortion and parental obligations, they are not the focus of this study. Nevertheless, recognizing that dependency evolves gradually and continues beyond birth highlights the complexity of drawing clear-cut moral boundaries in the abortion debate.

Anti-abortion policies are a clear interference with women's bodies and their reproductive rights. However, as Markowitz points out, women's reproductive rights ought not to be discussed as a gender-neutral concept without oppressive social structures that dominate women.⁴² Autonomy is relational and cannot be achieved without dissolving patriarchal social structures and dismantling the gender roles attributed to women. The right to self-determination of women must be demanded before ownership of women's bodies for women to free their own choices from the influences of patriarchal relations. Otherwise, as Porter points out, women are left alone with their

⁴² S. Markowitz: "Abortion and Feminism," p. 3.

privacy, as in the US case; giving birth and raising the child requires more responsibility than maintaining the pregnancy. It is a matter of care and responsibility rather than a conflict of rights.⁴³ Thus, we ought to consider the right to bodily autonomy and reproductive rights of women through the lenses of both gender and class oppression.

From a Marxist perspective, women's emancipation is inherently tied to class struggle, as capitalist systems exploit both labor and reproductive work. Women's reproductive labor, such as childbirth and caregiving, has historically been controlled by repressive structures. Marxists argue that capitalism not only exploits women as workers but also maintains control over their reproductive rights, limiting their autonomy. The problem in the Turkish example is also class-based; the state limits the choices of poor women. Even in small cities, in areas where there are no private clinics that do not receive health insurance support from the state, pregnant women are left with no choice but to give birth.

The case of Vietnam stands out in a completely different way where the state's intervention is to force women to have sex-selected abortions under pressure, but it seems to be an intervention aimed at breaking down traditional roles. It can be said that the state carries out this coercion for a kind of public benefit rather than an intervention on the female body. Therefore, this intervention can be an example of an intervention that does not involve domination. In the context of self-determination and reproductive rights, a Marxist approach would emphasize that women must have control over their bodies, including the right to decide if and when to have children, to achieve true liberation. This would mean access to contraceptives, abortion, and proper healthcare services without state or patriarchal interference. Furthermore, this self-determination also extends to women's ability to engage in public and economic life without being burdened by traditional gender roles or reproductive expectations imposed by the capitalist system. In this Vietnam case, the state's intervention seems to help smash traditional patriarchal domination to the benefit of women, in a sense.

In essence, the Marxist notion of self-determination for women in the realm of reproductive rights connects the struggle for gender equality with the broader struggle against capitalist oppression. Women's control over their bodies, including their reproductive choices, is seen not only as a matter of personal autonomy but as a crucial element in the broader fight for social, political, and economic equality. The slogan "my body, my decision" includes a liberal demand for autonomy and privacy. The oppression that women are subjected to and the domination they live under in many parts

⁴³ E. Porter: "Abortion Ethics," pp. 71–78.

of the world cannot be overcome by non-intervention. Therefore, abortion debates should be addressed from a broader perspective than intervention into women's bodies.

Bibliography

- Autonomy, Oppression, and Gender*. Eds. A. Veltman, M. Piper. Oxford University Press, Oxford and New York 2014.
- Berer M.: "Whatever Happened to 'A Woman's Right to Choose'?" *Feminist Review*, 29 (1988), pp. 24–37. <https://doi.org/10.2307/1395145>.
- Denbow J.: "Abortion: When Choice and Autonomy Conflict." *Berkeley Journal of Gender, Law & Justice*, 20 (2005), pp. 216–228. <https://doi.org/10.15779/Z38KH0DZ2H>.
- English J.: "Abortion and the Concept of a Person." *Canadian Journal of Philosophy*, 2 (1975), pp. 233–243. <https://doi.org/10.1080/00455091.1975.10716109>.
- Johnson L. S. M.: "Encyclopedia of Bioethics: Abortion II: Contemporary Ethical and Legal Aspects: A. Ethical Perspectives." *Gale Cengage Learning*, 2004.
- Keskin İ.: "Abortion Debate and Feminism." *Fe Magazine*, 7 (2015), pp. 86–95. https://doi.org/10.1501/Fe0001_00000000133.
- Kymlicka W.: *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. 2nd ed. Oxford University Press, Oxford 2002.
- Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*. Ed. A. M. Jagga. Westview Press, Boulder 1994.
- Locke J.: *Two Treatises of Government*. Ed. P. Laslett. Student ed. Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Markowitz S.: "Abortion and Feminism." *Social Theory and Practice*, 16(1) (1990), pp. 1–17. <https://www.jstor.org/stable/23557071>.
- Morgan L. M.: "Fetal Relationality in Feminist Philosophy: An Anthropological Critique." *Hypatia*, 11(3) (1996), pp. 47–70. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1996.tb01015.x>.
- Nozick R.: *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, New York 1974.
- Petchesky R. P.: *Abortion and Woman's Choice: The State, Sexuality, and Reproductive Freedom*. Verso, London 1986.
- Pettit P.: *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press, Oxford 1999. <https://doi.org/10.1093/0198296428.001.0001>.
- Porter E.: "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities." *Hypatia*, 9 (1994), pp. 66–87. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1994.tb00450.x>.
- Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Eds. C. Mackenzie, N. Stoljar. Oxford University Press, New York 2000.

- Sherwin S.: *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*. Temple University Press, Philadelphia 1992.
- Sherwin S.: “Whither Bioethics? How Feminism Can Help Reorient Bioethics.” *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 1 (1) (2008), pp. 7–27. <http://www.jstor.org/stable/40339210>.
- Shrage L.: *Abortion and Social Responsibility: Depolarizing the Debate*. Oxford University Press, New York 2003.
- Stoljar N.: “Feminist Perspectives on Autonomy.” Stanford Encyclopedia of Philosophy. Ed. E. N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/feminism-autonomy> [accessed: 30.12.2024].
- Thomson J. J.: “A Defense of Abortion.” *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1971), pp. 47–66. <https://www.jstor.org/stable/2265091>.
- Tran M. H.: *Global Debates, Local Dilemmas: Sex-selective Abortion in Contemporary Viet Nam*. ANU Press, Australia 2018. <http://doi.org/10.22459/GDLD.2018>.
- Tütüncü F.: “The Agency of Germaine de Staël and the Feminist Conception of Relational Autonomy.” *FLSF Journal of Philosophy and Social Sciences*, 24 (2017), pp. 1–18.

Sibel Kibar – Assoc. Prof. Dr., Kastamonu University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, skibar@kastamonu.edu.tr



Joanna Janicka

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-5902-2616>

Czy ciało „umózgowione” to kandydat
na nowy paradygmat w nauce o poznaniu?
Recenzja książki Josepha E. LeDoux
Cztery rodzaje istnienia
Nowa koncepcja człowieka

Is the ‘Brainified’ Body a New Paradigm Candidate in Cognitive Science?
Review of Joseph E. LeDoux, *The Four Realms of Existence: A New Conception of the Human Being*

Abstract: The review discusses the concept of the human being proposed by American neuroscientist Joseph LeDoux in his book *The Four Realms of Existence*. LeDoux presents a vision of the human as a biologically constituted entity organized into four realms of existence that are both hierarchically structured and functionally parallel. The text summarizes the book’s content, highlighting its central themes and the innovative nature of the proposed model. The review aims to introduce LeDoux’s approach to prospective readers and encourage further reflection on its application within philosophy and cognitive science.

Keywords: philosophy of mind, cognitive science, consciousness, emergence, LeDoux

Przedmiotem recenzji jest najnowsza książka autora takich pozycji jak *Lęk. Neuronauka na tropie źródeł lęku i strachu* oraz *Historia naszej świadomości. Jak po czterech miliardach lat ewolucji powstał świadomy mózg*.

Przywołanie właśnie tych prac z dorobku autora uważam za istotne, ponieważ ukazują one trajektorię rozwoju koncepcji Josepha LeDoux. Wyszedł on od badań nad obwodami przetrwania i oddzielił równoległe procesy neuronalne od poznawczych, by w następnym kroku oddzielić świadome odczucia emocji od reakcji fizjologicznych z nimi związanych. Kolejnym etapem badań było prześledzenie procesu ewolucji zachowania, w którym to procesie świadomość – w tym nasza, ludzka – mogła powstać i się rozwijać.

W najnowszej książce, zatytułowanej *Cztery rodzaje istnienia. Nowa koncepcja człowieka*¹, neuronaukowiec przedstawia w istocie filozoficzną wizję człowieka, opartą na teorii ewolucji i aktualnej wiedzy z obszaru neuronauk. LeDoux proponuje ujęcie człowieka jako złożenia czterech fundamentalnych, równoległych i powiązanych z sobą sfer bytu. W przedmiotowej koncepcji jaźń ma hierarchiczną strukturę, w której każda sfera wyłania się ze swojej sfery bazowej i jest od niej zależna, a równocześnie – poprzez interakcję – oddziałuje wstecznie na sfery niższe.

Zanim przejdę do omówienia treści omawianej książki, chciałabym krótko wyjaśnić kompozycję recenzji. Celowo oddzieliłam opis publikacji od komentarza filozoficznego, tak aby czytelnicy zainteresowani wyłącznie omówieniem propozycji LeDoux lub jej krytyką ze stanowiska filozoficznego mogli skupić się na interesującym ich fragmencie. Najpierw zaprezentuję treść książki, komentarz natomiast potraktuję jako podsumowanie.

We wprowadzeniu autor wykazuje, że *Historia naszej świadomości* to opowieść o tym, jacy byliśmy, podczas gdy *Cztery rodzaje istnienia* traktują o tym, kim aktualnie jesteśmy. Wyjaśnia też strukturę książki, która koncepcyjnie i faktycznie podzielona jest na pięć części, choć w spisie treści wyszczególniono jedynie przedmowę, wprowadzenie i dwadzieścia sześć rozdziałów². W części pierwszej, zatytułowanej *Nasze sfery istnienia*, LeDoux przedstawia swoją koncepcję rozumienia człowieka i wskazuje na kluczowe problemy, z jakimi borykają się współczesne dyskursy. Kolejne części, odpowiednio zatytułowane, poświęcone są szczegółowemu opisowi poszczególnych sfer: biologicznej, neurobiologicznej, poznawczej, świadomościowej, oraz relacjom, jakie zachodzą między nimi. Ponieważ ten podział oddaje sedno propozycji Josepha LeDoux, wydaje się zasadne, aby wedle tego porządku zrekapitulować treść książki.

W *Naszyc sferach istnienia*, zawierających rozdziały od pierwszego do piątego, autor przeprowadza przegląd i krytykę różnych sposobów rozumienia Ja i osobowości, odwołując się do ujęć filozoficznych oraz psychologii

¹ J.E. LeDoux: *Cztery rodzaje istnienia. Nowa koncepcja człowieka*. Przeł. A. Binder. Copernicus Center Press, Kraków 2024, ss. 400, ISBN 978-83-7886-796-8. W treści recenzji odwołania do książki opatruję numerem strony w nawiasie.

² Co ciekawe, w wersji elektronicznej książki tytuły części widnieją w spisie.

czy psychiatrii. Wskazuje, iż oba abstrakty w procesie refleksji uległy reifikacji, co z kolei powoduje, że – zamiast traktować je właśnie jako abstrakty, które coś wyjaśniają – skłonni jesteśmy o nich myśleć jako o czymś, co samo wymaga wyjaśnienia. Z tego samego powodu odrzuca stanowisko silnej emergencji. Píše wprost: „tajemnica Ja zniknęłaby, gdyby potraktować je jako abstrakcyjny opis jednostki, a nie jako osobny byt wewnątrz jednostki, który coś dla tej jednostki robi” (s. 34). Jednocześnie zaznacza, iż jego koncepcja sfer istnienia opiera się na słabej emergencji (s. 50). Aby odróżnić swoją teorię od poznania ucieleśnionego, które nie jest – w przekonaniu autora – wolne od problemów, proponuje ciało „umóżgowione”. Taka zmiana perspektywy – argumentuje – lepiej oddaje ewolucyjny charakter naszej aktualnej kondycji. W koncepcji tej osoba jest unikalną „jednostkową istotą ludzką” (s. 44), Ja zaś to abstrakcyjna nazwa zdolności poznawczych istoty świadomej. Istnieją zatem tylko jednostkowe istoty ludzkie dysponujące czterema równoległymi i powiązаныmi z sobą sferami istnienia. Natomiast społeczeństwo i kultura to formy, w jakich przejawiają się cztery sfery naszego istnienia, a nie coś dodatkowego.

LeDoux postrzega swoje stanowisko jako bliskie koncepcjom Thomasa Metzingera czy Daniela Dennetta, którzy również uznali jaźń czy osobowość za twory narracji. Jego propozycję – jak sądzi – wyróżnia następująca kwestia: autor książki zamiast przedstawiania hierarchii czy katalogu sfer stawia sobie za cel opisanie, jak owe sfery sprawiają, że jesteśmy, kim jesteśmy, jako ludzie. Wykazawszy, iż Ja i osobowość są nadmiernie obciążone historycznie, aby mogły być wciąż eksplanacyjnie użyteczne, LeDoux proponuje kolejny abstrakt, który nazywa „mozaiką życia”. Podkreślając jego abstrakcyjny charakter, argumentuje jednocześnie na rzecz potencjalnej użyteczności takiego samoopisu i samorozumienia.

W części drugiej, na którą składają się zaledwie trzy rozdziały, rozważania autora dotyczą sfery biologicznej, tj. wszystkiego, co żyje za Ziemi. Odwołując się do Arystotelesowskiej koncepcji duszy wegetatywnej, życie w sferze biologicznej LeDoux ujmuje jako możliwość wzrostu i rozmnażania, których fundamentalnymi procesami są odpowiednio: metabolizm i replikacja. To z kolei wymusza myślenie o życiu w dwóch aspektach: indywidualnym i gatunkowym. Neurobiolog rozpatruje organizm jako żywe ciało, podstawowy element biologicznej indywidualności, przedmiot doboru naturalnego i układ chemiczny. Ponadto wskazuje, że indywidualność i tożsamość organizmu to na poziomie biologicznym odpowiednio genetyczna unikalność i homogeniczność.

W nawiązaniu do koncepcji Alfreda Romera w opisie istnienia biologicznego LeDoux uwzględnia somatyczne (behawioralne) i trzewne (wegetatywne) funkcje organizmu. Stanowią one, zdaniem autora, nie tylko podkategorie

sfery biologicznej, ale też fundament, z którego w procesie ewolucji wyłoniły się trzy pozostałe sfery.

Część trzecia książki dotyczy sfery neurobiologicznej i składa się z pięciu rozdziałów poświęconych ewolucji układów nerwowych. Z wykorzystaniem koncepcji Romera neuronaukowiec wykazuje, że podział na funkcje trzewne i somatyczne jest pierwotny względem podziału na ośrodkowy i obwodowy układ nerwowy. Powyższe ma dowodzić, iż „kontrola nad trzewnymi i somatycznymi funkcjami ciała jest praprzyczyną zaistnienia układu nerwowego” (s. 129). W następnych fragmentach autor podkreśla, że wiele zachowań zwierząt nie wymaga procesów poznawczych, choć bez wątpienia procesy te są punktem wyjścia owych zachowań. LeDoux twierdzi, że zachowanie to podstawowe narzędzie przetrwania, a odruchy, specyficzne dla gatunku wzorce reagowania oraz nawyki są nieświadomymi i niepoznawczymi reakcjami na środowisko. W tej sferze umieszcza również uczenie się zarówno asocjacyjne (bodziec–bodziec), jak i instrumentalne (bodziec–reakcja), pokazuje także możliwe mechanizmy ich ewolucji. Ponadto podkreśla, że zgodnie z dzisiejszym stanem wiedzy procesy poznawcze i sfera świadoma, jako wyższe sfery funkcjonowania, wykorzystują i przerabiają stare, ewolucyjnie ukształtowane struktury układu nerwowego. Dlatego też zrozumienie mechanizmów przetwarzania bodźców w układzie nerwowym jest kluczowe dla pełniejszego zrozumienia ludzkiego zachowania i doświadczenia.

Część czwarta książki dotyczy sfery poznawczej. Autor wprowadza tu podział kontroli zachowania u ludzi na trzy rodzaje, adekwatne do proponowanych przezeń sfer. Pierwszy rodzaj kontroli obejmuje niepoznawcze i nieświadome nawyki oraz odruchy, które należą do sfery neurologicznej. Drugi odnosi się do procesów nieświadomych i przedświadomych, sterujących zachowaniami ukierunkowanymi na cel – te procesy są przypisane sferze poznawczej. Trzeci rodzaj to świadoma i poznawcza kontrola zachowań zorientowanych na cel, należąca do sfery świadomościowej.

Dalej LeDoux pokazuje, jak pochodzące od kręgowców bezmodelowe prekursorsy leżące u podstaw poznania opartego na modelach ewoluowały równolegle u ptaków i ssaków. Podkreśla, że wspólne cechy planu ciała (nogi pod tułowiem) mogły sprzyjać pojawieniu się tej formy poznania. Łączy działalność poznawczą opartą na modelu ze wzrostem zapotrzebowania energetycznego, które jest konsekwencją owego planu ciała i prawdopodobną przyczyną wykształcenia się stałocieplności ptaków i ssaków. Stałocieplność z kolei wskazuje jako czynnik sprzyjający rozwojowi energochłonnych procesów poznawczych.

W kolejnym kroku amerykański neurobiolog śledzi u omawianych gatunków sposób, w jaki różnice w zachowaniach są skorelowane z różnicami w budowie mózgow. Pokazuje, które umiejętności wyewoluowały równolegle

u ptaków, gryzoni i naczelnych, by następnie wskazać na kluczowy charakter pamięci roboczej w podejmowaniu działań opartych na modelu oraz na korę prelimbiczną jako podstawę pamięci roboczej (LeDoux odnotowuje istnienie szczurzego homologu tego obszaru). Opisując obszary typowe jedynie dla człowiekowatych, a szczególnie rozbudowane u człowieka, takie jak ziarniste obszary przedczołowe, wykazuje, że stanowią one podłoże rozbudowanej pamięci roboczej u naczelnych. W omówieniu połączeń neuronalnych i procesów poznawczych zaangażowanych w tworzenie modeli umysłowych i będącej ich wynikiem kontroli zachowań podkreśla, że przetwarzanie w ramach modelu umysłowego może zachodzić nieświadomie, a zatem uczenie się i działanie oparte na modelu mieści się w sferze poznawczej.

W owych nieświadomych procesach sfery poznawczej autor widzi podstawę doświadczeń sfery świadomościowej, które są przedmiotem ostatniej części książki. Nieco pod prąd krytyce Thomasa Nagela i Davida Chalmersa broni tezy, że świadomość to fakt, część naszego fizycznego i biologicznego wyposażenia. Powinniśmy zatem wyjaśniać, przewidywać oraz mierzyć jej właściwości, a nie ją samą. Jednocześnie w krytycznym komentarzu behawioryzmu i próby sprowadzenia psychologii do mechanizmów neuronalnych przekonuje, że nieredukcyjna koncepcja człowieka jest nie tylko możliwa, ale i konieczna.

Wprowadziwszy rozróżnienie na dwa rodzaje świadomości: stan organizmu (responsywność) oraz stan umysłu (zdolność doświadczenia świata i swojej relacji ze światem), LeDoux prezentuje różne teorie świadomości jako stanu umysłowego. Następnie wyjaśnia, dlaczego swoją propozycję „wielostanowego hierarchicznego modelu świadomości wyższego rzędu” opiera na modelu *higher-order theory* (HOT). Píše, że jego koncepcja ma wiele elementów wspólnych z HOT, jednocześnie kładzie nacisk na kluczową dlań rolę pamięci jako czynnika nadającego znaczenie stanom świadomym. Percepcja związana jest z predykcją odwołującą się do pamięci.

Opierając się na koncepcji pamięci semantycznej i epizodycznej Endela Tulvinga, jako leżących u podłoża dwóch różnych doświadczeń świadomych: świadomości noetycznej i auto-noetycznej, proponuje kategorię świadomości anoetycznej (niewiedzącej), tj. niejawną pamięć proceduralną jako rozbudowaną interpretację „niewiedzącej wiedzy” Tulvinga. Píše: „Zestawiając to wszystko, sugeruję, że stany peryferyjne nadają noezie i autonoezie poczucie znajomości, poczucie subiektywnej spójności (lub niespójności) i że na tym polega większość, jeśli nie całość, tego, czym jest i co robi świadomość anoetyczna” (s. 304).

Wymienione trzy typy doświadczeń świadomych korzystają z nieświadomych, przedświadomych oraz świadomych stanów przetwarzania, które – zdaniem autora – stanowią abstrakcyjne narracje w języku „myślnym”.

Powstały w toku przetwarzania strumień umysłowy rozgałęzia się na odnogi: ekspresji werbalnej, działania oraz świadomości – przy czym ta ostatnia stanowi punkt zerowy jawnych przeżyć świadomych. Świadomy model zwrotnie zasila model przedświadomy, a pętla umożliwia uświadomienie sobie przez model świadomy własnej treści zaktualizowanej przez dane wejściowe z modelu przedświadomego. W ten sposób – jak twierdzi autor – udaje się uniknąć nieskończonego łańcucha re-reprezentacji i redeskrypcji, znanego z opracowanego przez Davida Rosenthala modelu, który stanowił punkt wyjścia tego fragmentu koncepcji LeDoux. Dzięki tej pętli wyjścia świadomego i przedświadomego stanu wyższego rzędu zasilają odnogi działania oraz ekspresji werbalnej. Zdaniem autora daje to podstawę do myślenia o świadomej sprawczości i wolnej woli w ramach zaproponowanego modelu.

Zaproponowany przez siebie model elastycznej kontroli zachowania LeDoux uzasadnia z perspektywy zapotrzebowania energetycznego procesów w tym modelu zachodzących. I tak, domyślnym stanem naszego funkcjonowania jest przedświadomy model umysłowy, model świadomy zaś angażuje się jedynie w sytuacjach, gdy potencjalna korzyść uzasadnia większy wydatek energetyczny. W ramach dalszego podziału wewnętrznego stanu świadomego, analogicznie, stanem o najniższym zapotrzebowaniu energetycznym będzie anoeza – miałaby ona stanowić domyślny stan świadomości, natomiast świadomości noetyczna i autonoetyczna byłyby uruchamiane kolejno i w podobny sposób wewnątrz modelu świadomego, tak jak model świadomy uruchamiany jest względem przedświadomego.

W recenzowanej książce Joseph LeDoux opisuje człowieka jako hierarchicznie zorganizowaną jednostkę biologiczną. Zhierarchizowane sfery jego istnienia tworzą konstrukcję, w której każda ze sfer wyłania się z poprzedniej – bardziej podstawowej. Jednocześnie sfery te działają równolegle, zachowując funkcjonalną autonomię: wyższe poziomy nie zastępują niższych, lecz współdziałają z nimi bądź je ograniczają w ramach dynamicznego, wielopoziomowego systemu. LeDoux twierdzi więc, że struktura naszego istnienia jest jednocześnie uporządkowana hierarchicznie oraz operacyjnie równoległa.

Choć we wstępie autor zaznacza, że nawet tradycyjne pojęcia filozoficzne zamierza zredefiniować w sposób bardziej naukowy niż spekulatywny, to swoje rozważania kończy *expressis verbis* sformułowaną konsekwencją etyczną. Stwierdza bowiem, że: „[W] ostatecznym rozrachunku jesteśmy więc odpowiedzialni – moralnie i prawnie – za to, co robimy jako całość, jako organizm. [...] Koniec końców jesteśmy naszymi neuronami, ale też nasze neurony są nasze – odzwierciedlają indywidualną i zbiorową historię naszych czterech sfer istnienia” (s. 359).

Kiedy neuronaukowiec w ramach proponowanej przez siebie wizji człowieka mówi o możliwości wolnego i świadomego działania jednostki oraz o odpowiedzialności moralnej, to filozofowie – w moim odczuciu – nie powinni się dziwić (choć takiej reakcji wydawał się spodziewać autor). Przeciwnie, raczej należy takiej koncepcji przyklasnąć, a następnie rozważyć, czy, a jeśli tak, to w jaki sposób można wykorzystać ją w ramach antropologii filozoficznej lub etyki. Badaczom umysłu i świadomości pozostaje przemyśleć, czy koncepcja ciała „umózgowionego”, z jego czterema sferami istnienia, rzeczywiście różni się w istotny sposób od poznania ucieleśnionego, panpsychizmu lub innych propozycji opartych na emergencji. Pozostali czytelnicy, zobaczywszy siebie z tej ewolucyjnie zarysowanej perspektywy, mogą natomiast odetchnąć z ulgą i zachować poczucie sprawczości. Książka została bowiem napisana z myślą o szerokim gronie odbiorców. Oprócz deklaracji autora potwierdza to jej konstrukcja. Język – na ile pozwala na to charakter rozważań – pozostaje klarowny i przystępny. Przypisy oraz szczegółowa bibliografia dla specjalistów zostały umieszczone na stworzonej w tym celu stronie internetowej, natomiast w książce zamieszczono „tylko” wybór źródeł i rekomendowanych lektur dla tych, którzy chcą pogłębić wiedzę o poruszanych w niej zagadnieniach. Takie rozwiązania czynią publikację zarówno zachęcającą i przystępną lekturą dla laików, jak i użytecznym punktem odniesienia dla specjalistów pragnących prześledzić źródła i wyniki badań, do których odwołuje się autor.

Jestem przekonana, że propozycja Josepha E. LeDoux zasługuje na uważną lekturę i gruntowną analizę. Szczególnie interesujące wydaje się rozważenie, czy przedstawiona przez autora koncepcja rzeczywiście – jak sam sugeruje – rozwiązuje problem qualiów (s. 316). Uznanie fenomenologicznych właściwości przeżyć świadomych za fakt, a więc za element naszego biologicznego wyposażenia, który pojawił się w toku ewolucji, stanowi niewątpliwie istotny punkt wyjścia próby wyjaśnienia mechanizmu ich powstawania i funkcjonowania. Wygląda jednak na to, że takie ujęcie odbywa się kosztem unieważnienia pewnych tradycyjnych pytań filozoficznych.

Z perspektywy LeDoux już samo wyjaśnienie możliwej genezy fenomenologicznych właściwości przeżyć świadomych oraz sposobu działania świadomości stanowi rozwiązanie problemu. Należy jednak zauważyć, że taka propozycja prawdopodobnie nie zadowoli filozofów pokroju Thomasa Nagela czy Davida Chalmersa. W ramach uprawianej przez nich filozofii umysłu oczekuje się bowiem od adekwatnej teorii świadomości odpowiedzi na pytania, dlaczego w ogóle istnieją świadome doświadczenia oraz dlaczego w procesie ewolucji wyłonił się świadomy umysł; tak sformułowane pytania wydają się jednak z konieczności – i zapewne trwale – pozostawać w domenie szeroko rozumianej refleksji filozoficznej. Warto zauważyć, że ewolucja,

zgodnie z podstawowym założeniem, nie jest procesem teleologicznym – a to ma nietrywialną konsekwencję: w ramach ewolucji możemy jedynie spekulować, dlaczego przypadkowo pojawiające się cechy lub modyfikacje umożliwiły ich posiadaczom przetrwanie, podczas gdy inne cechy zanikły. Jeśli przyjmiemy brak celowości procesu ewolucyjnego, musimy uznać, że pojawienie się świadomości nie stanowi zagadki w sensie ontologicznym, lecz jest raczej wynikiem przypadku.

Możliwe jest zatem dążenie do wyjaśnienia powstania świadomości – zarówno w wymiarze genetycznym, jak i adaptacyjnym. Tym jednak, których nie satysfakcjonuje teza o przygodności ludzkiej egzystencji, pozostaje droga dalszej refleksji filozoficznej. Nie podważa to bynajmniej przekonania LeDoux, że stworzenie spójnej koncepcji człowieka, tłumaczącej wyłonienie się i funkcjonowanie świadomości na gruncie teorii ewolucji, mogłoby stanowić odpowiedź na pytanie, dlaczego jesteśmy tacy, jacy jesteśmy.

Osobnym zagadnieniem pozostaje koszt epistemologiczny, jaki niesie z sobą akceptacja tezy o przygodnym, uwarunkowanym ewolucyjnie charakterze logiki naszego myślenia – zwłaszcza w kontekście zasadności roszczeń poznawczych formułowanych na gruncie nauki, a zatem także w odniesieniu do propozycji autora (s. 246). Nawet jeśli koncepcja LeDoux okaże się teoretycznie spójna i będzie posiadać znaczną wartość eksplanacyjną, pozostanie uwikłana w jeden z kluczowych, wciąż nierozstrzygniętych sporów współczesnej epistemologii i filozofii umysłu wokół odpowiedzi na pytanie, czy nasze zdolności poznawcze oraz sama logika myślenia mogą być uznane za prawomocne źródło wiedzy, jeśli powstały w wyniku ślepego procesu ewolucyjnego.

Ponadto należałoby wyprowadzić i poddać refleksji potencjalne implikacje stwierdzenia neuronaukowca, że „[s]połeczeństwo i kultura to formy, w jakich nasze cztery sfery się przejawiają, [...] a nie kolejne sfery naszego istnienia” (s. 59), w perspektywie rozważań nad ontologicznym statusem rzeczywistości społeczno-kulturowej. Tak sformułowana teza mogłaby implikować redukcjonistyczne ujęcie człowieka, w którym zjawiska społeczne i kulturowe nie posiadają autonomicznego statusu bytowego.

Z ontologicznego punktu widzenia rodzi to jednak szereg trudności. Jeśli uznamy, że kultura i społeczeństwo nie stanowią odrębnych poziomów rzeczywistości, trudno będzie wyjaśnić pojawienie się emergentnych właściwości ludzkiego działania – takich jak język, normy, wartości czy instytucje – które wydają się wymykać czysto biologicznej determinacji. Problem ten staje się szczególnie wyraźny w kontekście przekonania LeDoux, że jego **nowa koncepcja człowieka** uwzględnia wolną wolę, świadome działanie i odpowiedzialność moralną.

Propozycję LeDoux można uznać za inspirujący punkt wyjścia budowy antropologii kognitywistycznej czy jakiejś formy antropologii zintegrowanej, przy jednoczesnym uwzględnieniu konieczności krytycznego namysłu nad statusem poznawczym i ontologicznym zjawisk społecznych i kulturowych.

Bibliografia

LeDoux J.E.: *Cztery rodzaje istnienia. Nowa koncepcja człowieka*. Przeł. A. Binder. Copernicus Center Press, Kraków 2024.

Joanna Janicka – doktorka nauk humanistycznych w zakresie filozofii, związana z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, gdzie obecnie prowadzi zajęcia dydaktyczne. W lutym 2024 roku obroniła rozprawę doktorską pt. *Skazani na mit, czyli antropologia filozoficzna Leszka Kołakowskiego*. Autorka publikacji naukowych poświęconych refleksji nad religią, odpowiedzialnością i kondycją człowieka, ogłaszanych między innymi w „Przeglądzie Religioznawczym”, „Forum Teologicznym” i tomach pokonferencyjnych. Jej zainteresowania badawcze obejmują metafizykę, antropologię filozoficzną, kognitywistykę oraz relacje między filozofią a naukami kognitywnymi.

Central and Eastern European Online Library
www.cceol.com

Śląska Biblioteka Cyfrowa / The Silesian Digital Library
www.sbc.org.pl

Strona internetowa czasopisma „Folia Philosophica”
<https://journals.us.edu.pl/index.php/FOLIA/index>

Publikacja na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Redakcja / Copy Editing
**Marcin Gliński (język angielski), Magdalena Pache (język polski),
Paweł Radek (język angielski)**

Korekta techniczna / Proofreading
Marzena Marczyk

Projekt okładki / Cover Design
Magdalena Pache

Łamanie / Typesetting
Ireneusz Olsza

ISSN 2353-9445

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem
ISSN 1231-0913.

The journal was formerly published in print with the following identifier
ISSN 1231-0913.

Wydawca / Published by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl
Ark. druk. 7,75. Ark. wyd. 8,5.

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9445



Więcej informacji

