

# STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

---

vol. XVIII, fasc. 3 (2023)

---

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU WROCLAWSKIEGO

# STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

---

vol. XVIII, fasc. 3 (2023)

*Redaktorzy naukowi numeru/ Issue Editors*  
Urszula Lisowska, Artur Pacewicz

*Redaktor naczelny/ Editor-in-Chief*  
ADAM CHMIELEWSKI

*Zastępca redaktora naczelnego/ Deputy Editor-in-Chief*  
ARTUR PACEWICZ

*Zespół redakcyjny/ Editorial Team*  
ROMAN KONIK  
DAMIAN LESZCZYŃSKI

*Sekretarzynie redakcji/ Editorial Secretary*  
URSZULA LISOWSKA

*Adres redakcji/ Editorial Office*  
INSTYTUT FILOZOFII UNIwersYTETU WROCLAWSKIEGO  
ul. Koszarowa 3 51-149 Wrocław  
e-mail: studiaphilosophica@poczta.fm  
www.wuwr.pl/spwr

© Autorzy oraz Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego sp. z o.o., 2023

Publikacja udostępniona na licencji Creative Commons  
Uznanie autorstwa 4.0 (CC BY 4.0).  
Pewne prawa zastrzeżone na rzecz autorów oraz Wydawnictwa Uniwersytetu  
Wrocławskiego. Treść licencji jest dostępna pod adresem  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl>.

ISSN 1895-8001

Czasopismo „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” ukazuje się  
przy wsparciu finansowym Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego

The journal *Studia Philosophica Wratislaviensia* is financially supported  
by the Institute of Philosophy of the University of Wrocław

*Opracowanie edytorskie, typograficzne oraz rozpowszechnianie/  
Editorial and Typographical Preparation, and Distribution*  
WYDAWNICTWO UNIwersYTETU WROCLAWSKIEGO  
pl. Uniwersytecki 15  
50-137 Wrocław  
tel. 71 3752474, e-mail: wydawnictwo@uwr.edu.pl  
www.wuwr.eu

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

MARC M. ANDERSON, <i>Rare Opportunity or History Revisited? The Pitfalls and Prospects of Ethical AI in Light of Public Ethical Responses to the Telegraph</i> . . . . .	7
CHARLES S. HERRMAN, <i>Idealism, Realism and Hints of Personalism in C.I. Lewis</i> .	45
ORKHAN IMANOV, <i>Spinoza, Nietzsche and Deleuze: The Philosophy of the Body</i> . . . .	67
WOJCIECH STANISŁAW KILAN, <i>State Power over the Body in the Context of Thomistic Ethics — Capital Punishment, Police Killing and Waging War</i> . . . . .	87
NINA BUDZISZEWSKA, KLAUDIA BĄCZYK-LESIUK, <i>Kiedy zmienność staje się stałością. Rinterpretacja jogicznego tapasu w rzeczywistości „społeczeństwa ryzyka” Ulricha Becka</i> . . . . .	99
PATRYCJA NEUMANN, <i>O relacji archetyt—obraz. Znaczenie terminów obraz pierwotny, imago, dominanta psychiczna w kontekście rozwoju koncepcji psychoanalitycznej Carla Gustava Junga</i> . . . . .	117

### RECENZJE

ZBIGNIEW PIETRZAK, <i>Niech „nieustanny krzyk ptaków” będzie (dla nas) przestrożą</i> [Beata Dżon-Ozimek, Michał Olszewski, <i>Ptaki krzyczą nieustannie. Historia Günthera Niethammera, esesmana i ornitologa z Auschwitz</i> ] . . . . .	135
ARTUR KOSECKI, <i>Carnap i Quine: adwersarze czy sojusznicy?</i> [ <i>The Philosophical Project of Carnap and Quine</i> , Sean Harris (ed.)] . . . . .	145



# ARTYKUŁY



MARC M. ANDERSON  
ORCID: 0009-0009-8626-2434  
Loria, Université de Lorraine

## **Rare Opportunity or History Revisited? The Pitfalls and Prospects of Ethical AI in Light of Public Ethical Responses to the Telegraph**

**Abstract:** This article undertakes a comparative ethical analysis of the types of public expectations and concerns related to the development of two technologies: the telegraph and artificial intelligence. For each technology I provide a historical survey of public ethical expectations and concerns followed by a survey of the outcome or results of those expectations. Expectations and concerns of the telegraph era public are drawn together from popular and public literature and regulation of the period, whereas the expectations and concerns of our contemporary public AI engagement are drawn both from popular literature and public surveys, and supported by a manual search and ranking of a number of ethics related terms found in the raw feedback of the Stakeholder Consultation on the EU Commission High Level Expert Group Guidelines for Trustworthy AI. I then go on to compare those results, highlighting the similarities and differences between the two technologies, in particular the positive economic and socially responsible use expectations outcomes and the negative concerns regarding monopoly, regulation, and control. Finally, I argue that, taking the telegraph outcome as a guide, an ethical focus on accentuating positive expectations toward AI is more likely to produce definite results than concentrating upon prohibitory and negative approaches.

**Keywords:** artificial intelligence, ethics, comparative ethics, public, telegraph

## 1. Introduction

Records of ethics as a human endeavor are 2500 years old at least and perhaps older. Typically, the pursuit of ethics has been a matter of philosophers advancing a considered view of how humans in community should act. But alongside this, ethical results have been sought by the general public indirectly, as currently with artificial intelligence. In this article I undertake a comparative ethical analysis of public ethical expectations and concerns regarding AI against public expectations and concerns which arose regarding an earlier technology, the telegraph. I have chosen the latter in particular because it ignited considerable public debate in its day, just as AI now does.

First, I consider the rise of the telegraph during the period from about 1850 to 1900, in European and North American society. Public ethical reaction to this new technology is explored from a number of angles. How extensive was the public reaction to the telegraph and what form did it take? What were some of the major ethical concerns regarding the technology? What were the eventual results of this public ethical engagement? From there I move to the current situation regarding AI ethics as a demand of the public. After briefly surveying the history of AI ethics, I ask similar questions. How big is the public demand for AI ethics? What are its major concerns? Again, what have been the results so far of this public engagement?

I then compare the differences and similarities in the public engagement of the telegraph and AI and go on to make some suggestions regarding AI ethical effort, in light of the development of the telegraph. The goal is to soberly assess the potential for AI ethics as a public demand, i.e. to help peel away mere hype from a practical ethical engagement and spark ethical discussion through the comparison. Understanding the public reception of the telegraph can offer a fresh point of view to help us better reflect upon AI development, while offering a potential corrective to the hype surrounding AI, since as I will show ‘we’ve been there before’ with the telegraph. Finally, it can serve as an exercise in comparative ethics.

One may object that a precise and quantitative assessment of public ethical engagement is difficult to impossible for either technology, since on the one hand AI is too young a technology — its use on a public scale is still too brief — and conversely the telegraph is too old a technology, for us to have precise assessments. And in that case, such a comparative effort might be either premature or vague. Yet, taking a pragmatic view of ethics, in which ethics is not less than an accretion of consistent and successive actions and assessments in which the moral individual and society build one another up by turns, then there is an advantage to be gained in understanding the social developments of morality and comparing such developments. A work of this length can at least lay some groundwork for the comparison in question and thus offer some preliminary indications of what we can — or cannot — expect, as an outcome of the public ethical engagement of AI.

## 2. Telegraph Ethics

In exploring the public engagement of the telegraph as a new technology, I ask two concessions of the reader. The first regards the distinction between ethics and



morality. The central issue I am concerned with here is: the interest of the general public in the issues surrounding the development, use, effects, and regulation of a technology in relation to its effects upon the general public. Thus, I will take morality as understood in the historic period under discussion and ethics as now popularly understood, to be synonymous, practically speaking. My main interest is the popular sense that ‘something has to be done’ about the technology because of the new issues, positive and negative, opened up by its development, use, etc. The positive sense of ‘what good can we do or achieve with this technology,’ and the negative sense of ‘what problems are this technology causing and what ought we not do with it?’ join public morality and ethics.

The second concession involves the differences in type of technology. The electric telegraph became largely a technology for communication between humans. But it did not begin that way, being originally developed for train signaling.<sup>1</sup> AI is more than a communication technology. But AI can also be regarded as communication technology on a much more complex level, e.g. algorithms can help in other communication technologies, can help extract and communicate complex information in tandem with other technologies, and are popularly envisioned as standing as surrogates — e.g. the various ChatGPTs — for human communicators. The differences in purposes of the technologies should not alter the usefulness of the comparison, since the main interest is in exploring public engagements in new technologies as a potential for ethical progress, and in applying whatever insights might be found toward a practical progress in AI ethics.

### 2.1. Scale of Public Reaction to the Telegraph

The first practical and commercial electrical telegraphs were invented in the 1830s and came into widespread commercial use in the 1840s. We have no exact way of measuring the scale of public moral reaction to the telegraph, but we can get a sense of it by considering the commentary which arose at the time in various social groups.

An opening comment upon on the completion of the Atlantic telegraph cable, helps capture some of the public perception of the technology.

The completion of the Atlantic Telegraph, the unapproachable triumph which has just been achieved in the extension of the submarine electrical Cable between Europe and America, has been the cause of the most exultant burst of popular enthusiasm that any event in modern times has ever elicited. So universal and joyful an expression of public sympathy betokens a profound emotion that will not immediately pass away. The laying of the Telegraph Cable is regarded, and most justly, as the greatest event in the present century.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> B. Winston, *Media Technology and Society, a History: From the Telegraph to the Internet*, London: Routledge 1998, p. 23.

<sup>2</sup> C.F. Briggs, A. Maverick, *The story of the telegraph and a history of the great Atlantic cable: a complete record of the inception, progress and final success of that undertaking, a general history of land and oceanic telegraphs, descriptions of telegraphic apparatus, and biographical sketches of the principal persons connected with the great work*, New York: Rudd & Carleton 1858, p. 11.

The first such cables soon failed, but by 1866 they had been made permanent and the public interest seems to have been undiminished by the failure. The later effort of 1866 was spoken of thus: “The importance of this, the latest and greatest success of the art of telegraphy, can scarcely be overrated, and it will, ... rank among the greatest, because the most practically important, of the achievements of the age.”<sup>3</sup>

These are strong words. What was unique about the telegraph, however, compared to the many other technological inventions of the time, was that it was viewed as enhancing other technologies, as a sort of overlay upon them. This effect was viewed in a positive sense as a moral effect. Briggs and Maverick quote Lord Carlisle speaking of the ‘moral links’ between Europe and North America which are to be strengthened immeasurably by the ‘material link’ of the telegraph.<sup>4</sup> Gordon, speaks of the sense of moral obligation of Peter Cooper, a Unitarian, businessman, and one of the prominent architects of the Atlantic telegraph.<sup>5</sup> Alfred Vail, an inventor and confederate of Morse, envisions the telegraph as destined to produce “a greater amount of moral influence upon the community, if under proper guidance, than any discovery in this or any other past age of the world,” but added that in the wrong hands the influence would result in an enormous amount of evil.<sup>6</sup> The expectation, couched in glowing and optimistic terms by many, was that the telegraph would weave its way over the whole globe, helping thought overcome time and space and human differences, and ultimately creating a global city of humanity with shared interests.

Thus, the telegraph was perceived as a moral project on a grand scale. But who was caught up in this public interest in it? Most prominently, journalists and newspapers were excited by the telegraph and were caught up in and expanded the hype.<sup>7</sup> Businessmen, and business in general also embraced the new technology, particularly in the stock markets, quickly recognizing that advantages in the speed of information could be extremely profitable.<sup>8</sup> Politicians, likewise, embraced the telegraph, and social reformers such as Osborne Ward pressed for its installation at rates and places which would be a help to the working classes.<sup>9</sup>

Much of the interest was on the side of the wealthy, but not all. The perspective of the poor is harder to gauge, but we have some sense of the interests and views

<sup>3</sup> Public Opinion, *A Comprehensive Survey of the Press Throughout the World on all Important Current Topics*, vol. 1: *July-December*, London 1866, p. 118.

<sup>4</sup> C.F. Briggs, A. Maverick, *The story of the telegraph and a history of the great Atlantic cable*, p. 95.

<sup>5</sup> J.S. Gordon, *A Thread across the Ocean: The Heroic Story of the Transatlantic Cable*, New York: Walker & Co. 2002.

<sup>6</sup> F.G. Carpenter, *The North American Review*, 154 [424] (1892), p. 381.

<sup>7</sup> Y. Bektaş, “Futurism, Universalism, and the Moral Agency of the Electric Telegraph”, *Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 21 [6] (2011), p. 26, <https://doi.org/10.26014/j.comp.2011.06.02>.

<sup>8</sup> P. Putnis, “New Technology, the ‘control crisis,’ and government intervention: Lessons from Telegraphy in the 1870s”, [in:] *Record of the Communications Policy & Research Forum*, Network Insight Institute 2008, p. 103.

<sup>9</sup> O. Ward, *A Labor Catechism of Political Economy: A Study for the People Comprising the Principal Arguments for and Against the Prominent Declarations of the Industrial Party, requiring that the State Assume Control of Industries*, Washington: Self-Published 1877–1892, 1878, p. 34.

of those who began to work within the technology. Telegraph employees were not highly paid. Horatio Alger's fictional Telegraph Boy, Frank Kavanagh, is shown as both poor and scorned socially by the higher social classes he encounters. On the other hand, the need for telegraph operators provided a new, if poorly paid, potential role for many women, giving them a chance to break out of existing stereotypes about female work roles.<sup>10</sup> In general, the telegraph was widely welcomed in sparsely populated and underdeveloped areas,<sup>11</sup> an outlook which persisted as late as the 1940s., as the author can attest to, based on talks with his own grandparents.

Other social classes viewed the telegraph with a spiritual and utopian outlook, including inventors, and futurists. Many religious people were caught up in the idea of the spiritual type of action exhibited by the electricity of the telegraph. Henry Rogers, an English congregationalist minister envisioned the eventual success of the Atlantic telegraph as a 'great campaign' destined to be won, which would benefit the public in the gaining of the higher moral virtues of patience and perseverance which would be necessary to overcome the difficulties of the disseminating the technology.<sup>12</sup> Supp-Montgomerie documents a rise in the Spiritualist movement which accompanied the spread of telegraphy, and which may have numbered as many as 11 million adherents in the US alone.<sup>13</sup> The beliefs of the movement closely tracked the possibilities evoked by telegraphy, sometimes literally, and blurred the boundaries between science, religion, and magic.<sup>14</sup>

## 2.2. Public Ethical Engagement of the Telegraph

Clearly telegraphy and the telegraph, its possibilities and its immediate effects, caught the public attention on a grand scale. There was, as we have seen, an overarching sense, expressed in many variations, that: 'the telegraph will change the human condition immeasurably.' This despite the early failures of the telegraph. And, whether misplaced or not, at the highest level it was a moral and ethical sense, an urge to break out into a higher value of the human condition.

It had a less vague ethical component as well, which the public debated vigorously. This is found in the literature of the time in questions about the technology, proscriptions for it, and reactions to the way it developed. I will categorize the issues under ethically positive and ethically negative. My interest is not in analyzing the technology ethically from a contemporary perspective, but in outlining the ethical/moral issues which seemed important enough to warrant discussion by the public of the time.

---

<sup>10</sup> T.C. Jepsen, *My Sisters Telegraphic: Women in the Telegraph Office, 1846–1950*, Athens Ohio: Ohio UP 2000, p. 64, 77.

<sup>11</sup> B. Winston, *Media Technology and Society, a History*, p. 28.

<sup>12</sup> H. Rogers, "Thoughts Suggested by the Failure of the Atlantic Telegraph", *Good Words* 6 (Nov., London 1865), p. 835.

<sup>13</sup> J. Supp-Montgomerie, *When the Medium Was the Mission: The Atlantic Telegraph and the Religious Origins of Network Culture*, New York: New York University Press 2021, pp. 108–109.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 113.

### 2.2.1. Positive Expectations

On the positive side we have seen that many, including its inventors and developers such as Vail, envisioned the telegraph as a positive moral influence upon the community in general which would lead to something Utopian or spiritual betterment. The actual working out of this positive influence in practice was somewhat vague, but the dream was there.

George Wilson, professor of technology at Edinburgh, outlining the history of telegraph development up to 1858, evokes the similarity with communication in nature, as well as the large-scale cooperation that humanity is capable of in an effort such as telegraphy. “The best interests of the world are bound up in its progress, and its mission is emphatically one of peace ... it offers men a common speech in which all mankind can converse together”<sup>15</sup>. In the beginning at least, there was a hope that enhanced ability to communicate, in terms of speed and distance, and the universalization of communication, would help bring about peace by resolving disputes at international scales, before they turned into larger conflicts.

From another angle the telegraph was viewed as a herald of technology acting as medium for human moral and social betterment. In this an economic component was married to a particular vision of social responsibility. The telegraph became a symbol for, as Carey notes, a justifying ideology for a new class of what might be called ‘technologists,’ i.e. professional engineers and researchers with deliberate plans to integrate technology with economic and industrial development in order to enhance humanity’s future.<sup>16</sup> In time these people would become a major part of what C.P. Snow would later distinguish as one of the ‘two cultures.’ That culture was intent on bettering the world through technology, because as Snow argued: “... technology is rather easy ... technology is the branch of human experience that people can learn with predictable results.”<sup>17</sup>

### 2.2.2. Negative Concerns

The question of how much the telegraph should cost, and whether it should be allowed as a monopoly, became major points of discussion. Du Boff argues that in the beginning the telegraph was viewed by many as a defense against monopoly. This did not last. Within a few decades one telegraph company, Western Union, had come to monopolize all telegraphy in the US, engendering a push to nationalize telegraphy.<sup>18</sup> In England the *Journal of the Society of Arts* called for nationalization, noting that the benefits of telegraphy had been ‘neutralized’ by the heavy prices imposed by telegraph companies.

---

<sup>15</sup> G. Wilson, *The Progress of the Telegraph. Being the Introductory Lecture on Technology for 1858–9*, London: Macmillan 1859, p. 59.

<sup>16</sup> J.W. Carey, *Technology and Ideology: The Case of the Telegraph*, Cambridge: Cambridge UP 1983, pp. 309–310.

<sup>17</sup> C.P. Snow, *The Two Cultures*, intro S. Collini, Cambridge: Cambridge UP 1993 [1959], p. 44.

<sup>18</sup> R. Du Boff, “The Telegraph in Nineteenth-Century America: Technology and Monopoly”, *Society for Comparative Study of Society and History* 26 [4] (1984), p. 572.

Hand in hand with the cost question was the question of whether the technology should be government regulated and government owned. This worry was present from the first demonstrations of the new technology, as Vail noted.<sup>19</sup> Another related worry paralleled that of the monopolization of telegraph use: the monopolization and control of information. US politician Henry Clay, saw this immediately.<sup>20</sup> This might be a temporal monopolization of information, since some types of messages got priority over other messages. It could also be a deliberate withholding of information in time or in scope, by those, e.g. Australian newsrooms, who received the information first at the receiving end of telegrams.<sup>21</sup>

The telegraph also changed the nature and scale of information. It commodified and objectified information, and resulted in leaner information stripped of local color as well as an overload of that information.<sup>22</sup> Information took on an ethical character in that its manipulation became subject to the many ethical issues common to all objects created by and exchanged among humans, including the issue of control noted above, but also hoarding, falsifying, theft, and overcharging.

We have already observed that the workers employed by the telegraph industry were not especially well paid and, in many cases, deprecated. The telegraph services were inoperable apart from an army of labour comprised predominantly of young boys. According to Downey, Western Union, with its American monopoly upon the telegraph, employed “the nation’s single largest child-labor army.”<sup>23</sup> This was well known and decried by social reformers of the period.

Beyond this however, and with the introduction of women into the operator workforce, telegraphy was viewed as gendered and male along with technology in general, which caused social resentment against women operators, while “in the techie magazines of the times ... many authors alluded to a possible loss of a world they idealized, a world threatened by new modes of electrical communication.”<sup>24</sup>

The potential for publicly dangerous, illegal, or unethical messages, bothered others. The use of the telegraph for illicit romance was a major concern, and marriage by telegraph, which became exceedingly popular, caused anxiety and public disapprobation.<sup>25</sup>

Some, such as Henry David Thoreau, contrary to the utopians, questioned the purpose and speed of telegraphic development. Thoreau predicted that the telegraph would both multiply the flow of useless information and make it easier to do the unethical: “we are in great haste to construct a magnetic telegraph from Maine to Texas; but Maine and Texas, it may be, have nothing important to communicate

---

<sup>19</sup> F.G. Carpenter, *The North American Review*, p. 380.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 382.

<sup>21</sup> P. Putnis, “New Technology”, p. 103.

<sup>22</sup> F.G. Carpenter, *The North American Review*, p. 311.

<sup>23</sup> G. Downey, “Telegraph Messenger Boys: Crossing the Borders between History of Technology and Human Geography”, *The Professional Geographer* 55 [2], 2003, p. 142.

<sup>24</sup> J. Cassell, M. Cramer, “High Tech or High Risk: Moral Panics about Girls Online”, [in:] *Digital Youth, Innovation, and the Unexpected*, T. McPherson (ed.), The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on Digital Media and Learning, Cambridge, MA: The MIT Press 2008, p. 59.

<sup>25</sup> T.C. Jepsen, *My Sisters Telegraphic*, pp. 112–114, 137–138.

... as if the main object were to talk fast and not to talk sensibly.”<sup>26</sup> Frederick Hedge, in the same camp as Thoreau, discounted the hype also: “The electric telegraph is a cunning invention; but the art of writing, about which little noise was made at the time, was a greater advance in civilization, and a greater blessing to mankind.”<sup>27</sup>

Finally, there were some, as Carey notes, who saw soon enough that the telegraph, rather than contributing to a universal brotherhood of mankind, would facilitate the worst aspects of colonial control.<sup>28</sup> Other people, those who were controlled, evidently saw this as well, and in the British Indian Rebellion of 1857, telegraphs and the equipment which supported them attracted some of the most extreme destruction.<sup>29</sup>

### 2.3. Results of Public Ethical Engagement of the Telegraph

The results of the public ethical engagement of the telegraph can be linked more or less to the ethical issues laid out above. Sometimes there appear to have been few or no results, despite considerable public hand wringing and debate.

#### 2.3.1. On the Positive Expectations

On the positive side the results are sometimes harder to disclose, since reflective closure on open ended goals is difficult. The ideal of the telegraph as a technological spark to a utopian and spiritual future seems to have remained always an ideal ‘a little further on’. At least in terms of moral influence, and as other negative results shown below confirm, the telegraph arguably contributed to some social problems as much as it solved others, so that few would have been ready to characterize the beginning of the 20th century as a utopia. Utopia was the goal with the new technologies, but it was also always, as Iwan Rhys Morus puts it with regard to its many celebrations in the fairs and expositions of the late 19th century: “firmly in the future.”<sup>30</sup>

The universalization of communication as a goad to *peace*, hoped for in the telegraph, did not produce the looked-for results. Supp-Montgomerie quotes a remarkable headline about the Atlantic telegraph cable, representative of the euphoria of the time: “The World’s Holiday. no more distance! no more war! ....”<sup>31</sup> The numerous wars, from the American Civil war, the Franco-Prussian war, to the Boer war, which arose in the latter half of the 19th century, and then the First World war, showed how very premature these hopes were. The telegraph appears to have increased cooperation at national levels — both in the sense of empires and at small-

<sup>26</sup> H.D. Thoreau, *Walden: or, Life in the Woods*, Boston: Ticknor and Fields 1854, p. 57.

<sup>27</sup> F.H. Hedge, *The national weakness: a discourse delivered in the First Church, Brookline, on Fast day, Sept. 26, 1861*, Leopold Classic Library 2017, p. 8.

<sup>28</sup> J.W. Carey, *Technology and Ideology*, p. 309.

<sup>29</sup> B. Wilson, *Heyday: the 1850s and the dawn of the global age*, New York: Basic Books 1980, p. 265.

<sup>30</sup> I.R. Morus, “Back To The Victorian Future”, *Noema*, January 25, (2022).

<sup>31</sup> J. Supp-Montgomerie, *When the Medium Was the Mission*, p. xi.

er scales — only to have that cooperation harnessed to facilitate conflict at international levels.<sup>32</sup>

The socially responsible use of the telegraph for the integration of human industry and technology for social betterment achieved better results. From the beginning we find calls for it to be adopted in civic infrastructure, such as in 1850s London, as a means to quickly coordinate the efforts of fire departments.<sup>33</sup> It was also used to facilitate early forms of long-distance medicine, and to facilitate collection of weather data. The improvement of the efficiency and safety of the railways, which had first adopted it, was a benefit from the beginning. These uses overlapped with economic benefits, as railways came to undergird the economy. Information exchange made possible by the telegraph led to the integration of hitherto regional businesses into larger enterprises, to consolidation and efficiency in transportation,<sup>34</sup> to the movement of money for private industry,<sup>35</sup> and to the expansion of banking globally.<sup>36</sup>

### 2.3.2. On the Negative Concerns

The results of calls to deal with the monopolization, regulation, and availability of the telegraph differed according to different countries. Calls for de-monopolization in Britain and many Europe countries were met by nationalization of the telegraph in those countries. In the USA public calls for nationalization had little result. There, Western Union quickly gained a national monopoly which it held for many decades, while lobbying hard against all public calls toward nationalization.<sup>37</sup> In Europe, on the initiative of France, a treaty was established which codified international rules for telegraph use in European states as well as reducing and standardizing the tariff based upon the French franc.<sup>38</sup> In Britain the calls of the public eventually resulted in nationalization and uniformity of fees as well.<sup>39</sup>

The public discussion over information commodification and control did not achieve results equal to those regarding cost and monopolization, except to the extent that they also engendered anti-monopolization regulation. Information was

---

<sup>32</sup> Y. Bektaş, *Futurism, Universalism*, pp. 35–39.

<sup>33</sup> S.S. Waterlow, *Fire and Police Telegraph*, “Journal of the Society of Arts,” 6 (266) (London 1857), p. 85.

<sup>34</sup> B. Lew, B. Cater, “The telegraph, co-ordination of tramp shipping, and growth in world trade, 1870–1910”, *European Review of Economic History* 10 [2] (2006), <https://doi.org/10.1017/S1361491606001663>.

<sup>35</sup> B. Wache, “Information Frictions, Global Capital Markets, and the Telegraph”, *Beiträge zur Jahrestagung des Vereins für Socialpolitik 2021: Climate Economics*, Kiel, Hamburg: ZBW – Leibniz Information Centre for Economics, 2021.

<sup>36</sup> C. Lin et al., “The telegraph and modern banking development, 1881–1936”, *Journal of Financial Economics* 141 [2] (2021), <https://doi.org/10.1016/j.jfineco.2021.04.011>.

<sup>37</sup> Western Union Telegraph Company. *Statement: The proposed union of the telegraph and postal systems*, Statement of the Western Union Telegraph Company, Welch, Bigelow, Cambridge MA 1869.

<sup>38</sup> G. Sauer, *The Telegraph in Europe: A Complete Statement of the Rise and Progress of Telegraphy in Europe, showing the cost of construction and working expenses of telegraphic communications in the principal countries, etc. etc.*, Paris 1869, pp. 13–14, 24.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 17.



increasingly controlled, sometimes in subtle and sometimes in direct ways. Telegraph lines could be cut, as they were in the British Indian Rebellion of 1857 and at the outbreak of the American Civil War, but this was the exception. More subtly, newspapers in Australia, resorted to copyrighting telegraphed news information, selective publishing of telegraphed news, and controlling its distribution.<sup>40</sup>

Reformer pushbacks against labour conditions of telegraph workers, including unionization, strikes, and calls for regulation for child telegraph messengers, resulted in unions and laws. But, as results, they were not distinctly separate from public efforts in other domains. Moreover, according to Downey, they were only fully successful in urban areas such as New York city, and were combined with largely illusory schemes on the part of Western Union to pretend to care about the career development of telegraph messenger boys.<sup>41</sup> With regard to social resentment of change and women operators, the latter sometimes joined in strikes, such as the large strikes of Western Union employees, demanding among other things equal pay for women. But these strikes mostly failed to achieve their objectives.<sup>42</sup>

The concerns about dangerous illegal or immoral messages resulted in the administrative controls within the European treaty on telegraphy,<sup>43</sup> although their practical effect is hard to gauge. In the US operators were segregated by gender in attempts to keep female operators from the ‘corrupting influence’ of male operators.<sup>44</sup> The concerns over morally illicit romances had little practical result, beyond giving rise to a class of romance novels which wove the female telegrapher experience into the morals of the day.<sup>45</sup>

The more philosophically oriented public concerns on speed and purpose, such as Thoreau’s, who viewed the telegraph as merely speeding up and increasing the unethical aspects of human action, do not seem to have issued in any definite results. The telegraph propagated widely and the information exchanged increased. There does not appear to have been any significant pause for reflection upon the intelligence and quality of the messages, or the opportunity and need for underlying ethical improvement that could make the best use of the telegraph.

### 3. Artificial Intelligence Ethics

In passing to the public ethical engagement of artificial intelligence, again, I ask two concessions here. The first is to recognize that in terms of public perception of AI, the overlapping subfields which fall under the umbrella of AI are generally not the subject of public ethical interest. So, e.g. the lay public is not likely to respond widely to more technical terms such as Machine Learning, deep learning, or algorithm. The public do not well distinguish AI from general comput-

---

<sup>40</sup> P. Putnis, “New Technology”, pp. 102–103.

<sup>41</sup> G. Downey, “Telegraph Messenger Boys”, pp. 140–142.

<sup>42</sup> J. Supp-Montgomerie, *When the Medium Was the Mission*, pp. 158–161.

<sup>43</sup> G. Sauer, *The Telegraph in Europe*, p. 14.

<sup>44</sup> T.C. Jepsen, *My Sisters Telegraphic*, p. 26.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 118–140.



er technology, but have tended to think of AI and computers together in terms of an artificial but human like mind. This is amply demonstrated in older discussions from the latter half of the 20th century. In the US Congress House Committee on Appropriations of 1951, for example, on a government rented tax computer supplied by IBM, we find this exchange:

Mr. Canfield. I think there has been some publicity about them. Is reference being made to them as a sort of 'seeing eye'? Is that true?

Mr. Williams. They call it 'a brain.'

...

Mr. Williams. I think what makes the machine so interesting, and why it is called a brain or thinking machine, is that it has the ability to transfer from this counter to another unit, called a storage component, or memory, a partial answer, such as taxable net income.<sup>46</sup>

The second concession, is that AI ethics is not practically separable from digital ethics and issues such as compliance and data use. The problematic proliferation of domains within engineering and technology ethics has been well discussed by Skaug Sætra and Danaher,<sup>47</sup> who locate AI ethics, data ethics, and digital ethics as domains under computers ethics. Nonetheless, I will take AI ethics to be separate from digital and data ethics because I am interested here in public ethical perception of AI in terms of those aspects of AI which capture the lay public's ethical attention.

### 3.1. Scale of Public Reaction to AI

The general idea of artificial intelligence had been brought before the western public mind before the 1950s. Work on artificial intelligence as we understand it began in the 1940s. Norbert Wiener elegantly summarized some of the ethical concerns in 1947: "the first industrial revolution ... was the devaluation of the human arm by the competition of machinery ... [the second] is similarly bound to devalue the human brain ...."<sup>48</sup> The term artificial intelligence was coined by McCarthy in 1956, but there are references to the concept as early as 1838, under the term 'artificial brain.' In the earlier development of artificial intelligence, the meaning of the concept in the public imagination is clearly not separable from that of computers in general as 'thinking machines,' in the manner discussed in the US Congress Committee cited above. A newspaper article from 1966 speaks of thinking machines, quoting a computer scientist thus: "the basic problem lies in the layman's attempt to think of the computer in human terms," noting also that this tendency has resulted in a public fear of computers.<sup>49</sup> Thus, there were many popular terms for the

---

<sup>46</sup> House of Representatives, *Hearings before the Subcommittees of the Committee on Appropriations: Second Supplemental Appropriation Bill for 1951*, Washington: US Government Printing Office 1950, pp. 192–193.

<sup>47</sup> H.S. Sætra, J. Danaher, "To Each Technology Its Own Ethics: The Problem of Ethical Proliferation", *Philos. Technol* 35 [93] (2022), <https://doi.org/10.1007/s13347-022-00591-7>.

<sup>48</sup> N. Wiener, *Cybernetics: or Control and Communication of the Animal and the Machine*, Cambridge MA: MIT Press 1961 [1948], p. 27.

<sup>49</sup> The Gateway, *Thinking machine myth hit by computer expert*, University of Alberta, March 2, 1966, p. 3.

concept of ‘non-human mechanical intelligence,’ and it was these which sparked the public imagination from the 1940s onward.

If we ask who was and is discussing artificial intelligence, we find a great variety. Researchers, including philosophers, scientists, and technology developers were discussing artificial intelligence in a professional capacity since at least the 1940s. This engagement has increased with time and according to the successes in advancing artificial intelligence. A search for the terms “artificial intelligence” in the popular Semantic Scholar search engine rises from a few research articles in the late 1950s to nearly 34,000 articles in 2021 alone. The term AI has overtaken all others recently, but older terms such as “thinking machine” are still extant; one can find that term in 73 articles published in 2020. If talk of AI among STEM fields seems obvious, interest from within the humanities and arts seems less so, but is in fact very high, with political science, the arts, history, and other non-STEM fields, making up a significant portion of research articles on AI.

AI is widely discussed by NGOs as well. This can be seen on the AI Initiatives page of the Council of Europe,<sup>50</sup> where from a beginning of 1 in 2010, the number of frameworks or declarations on AI had risen to more than 500 as of 2021. A considerable number of businesses in developed countries have embraced AI, with McKinsey reporting from a 2020 survey of about 2400 participants, that 50% indicated their companies had adopted AI in some form.<sup>51</sup>

In general, the broader public engagement with the idea of AI appears to have increased. Fast and Horvitz have shown that it has increased sharply since 2009.<sup>52</sup> We should be cautious here however, because automated searches for definite terms may not take into account more dated popular terms for artificial intelligence which are now forgotten. On the other hand, public engagement with the idea of AI has increased more relative to anticipated future benefits of AI than to existing benefits in existing technologies.<sup>53</sup> In other words, there is a strong futuristic leaning component in public engagement of AI.

### 3.2. Public Ethical Engagement of AI

Ethical issues are seemingly numerous. A number of surveys of AI ethics point out many different issues. Hagedorff, for example, notes 22 different ethical issues which are being engaged in AI ethics guidelines<sup>54</sup>. But ethical concerns in the academic and research context may be far removed from public concerns for several reasons. The current structure of the academic publishing system and the profes-

---

<sup>50</sup> Council of Europe, *AI Initiatives*, (2023), <https://www.coe.int/en/web/artificial-intelligence/national-initiatives>.

<sup>51</sup> McKinsey Global Survey on artificial intelligence, *The state of AI in 2020*, November 17, 2020.

<sup>52</sup> E. Fast, E. Horvitz, “Long-Term Trends in the Public Perception of Artificial Intelligence”, *Proceedings of the AAAI Conference on Artificial Intelligence* 31 [1] (2017).

<sup>53</sup> M.L. Littman et al., *Gathering Strength, Gathering Storms: The One Hundred Year Study on Artificial Intelligence, (AI100) 2021 Study Panel Report*, Stanford, CA: Stanford University, September 2021, p. 34.

<sup>54</sup> T. Hagedorff, “The ethics of AI ethics: An evaluation of guidelines”, *Minds and Machines* 30 [1] (2020).

sional need to publish which it creates may present a skewed impression of the public importance of certain issues and the system is in danger of falling prey to hype as well. The consulting firm Gartner has recently stated that digital ethics, driven by AI, is at the peak of what it calls the Hype Cycle.<sup>55</sup>

Thus, my focus here is not upon AI ethics issues brought up in academic research, but upon those which appear most prominently as part of public concerns and expectations. My effort amalgamates insights from recent surveys which have attempted rankings of public concerns, e.g. Fast and Horvitz<sup>56</sup> and Schiff et al.<sup>57</sup>, surveys on public opinion, Lockey et al.<sup>58</sup>, Pew<sup>59</sup>, and my own attempts to find historic references in popular literature dating back to and before the mid-20th century beginnings of AI. Along with these I will refer to data gleaned from the raw feedback of the Stakeholder Consultation on the EU Commission High Level Expert Group Guidelines for Trustworthy AI.<sup>60</sup> The latter, some 562 pages, is available online and gives an interesting overview of the concerns and expectations of lay people regarding AI. A manual search of the feedback was carried out for each of the single words indicated, with the results shown in *Figure I* and *Figure II*. Each word was also verified according to its context relative to being a negative ethical concern or a positive ethical expectation and only one instance of a given word was counted for a single comment. In case of concerns which might be located through multiple overlapping words I often tried a number of related words and indicate here the word which gave the highest number of results. Thus, e.g. the words `speed`, `pace`, and `fast`, resulted in 5, 3, and 12 instances respectively, so I include the 12 instances of `fast` in the results below.

There is a good case to be made for taking an approach which attempts to avoid predominantly academic treatments of AI ethics issues as much as possible, at least in an effort of comparative ethics.<sup>61</sup> Borenstein et al. in their 2021 summary of the history of AI ethics, note that while Google Scholar citations for AI ethics have jumped sharply only very recently, nonetheless in fiction, in film, and in television "... popular culture was far more engaged in issues related to what we now call AI, ... [so that] scholarly interest is merely catching up to popular culture in its focus

<sup>55</sup> Gartner, *Gartner Says Digital Ethics is at the Peak of Inflated Expectations in the 2021 Gartner Hype Cycle for Privacy* (2021).

<sup>56</sup> E. Fast, E. Horvitz, "Long-Term Trends in the Public Perception of Artificial Intelligence".

<sup>57</sup> D. Schiff et al., "AI Ethics in the Public, Private, and NGO Sectors: A Review of a Global Document Collection", *IEEE Transactions on Technology and Society* 2 [1] (2021).

<sup>58</sup> S. Lockey, N. Gillespie, C. Curtis, *Trust in Artificial Intelligence: Australian Insights*, The University of Queensland and KPMG Australia, 2020.

<sup>59</sup> Pew Research Center, *Experts Doubt Ethical AI Design Will Be Broadly Adopted as the Norm in the Next Decade*, June 16, 2021.

<sup>60</sup> European Commission High Level Expert Group on Trustworthy AI, "Stakeholder Consultation on Guidelines' first draft: Complete Stakeholder Feedback", 2019, <https://ec.europa.eu/futurium/en/ethics-guidelines-trustworthy-ai/stakeholder-consultation-guidelines-first-draft.html#Top> (accessed: 20.10.2023).

<sup>61</sup> Comparative in the sense of comparing public ethical interest between quite distinct time periods and technologies, as well as between cultures in the sense that a culture can change over time.

on ethical issues and AI.<sup>62</sup> If we can get some sense of what has fired the public imagination with regard to the ethics of AI over the longer term, this can be a basis for comparison with the telegraph.<sup>63</sup>

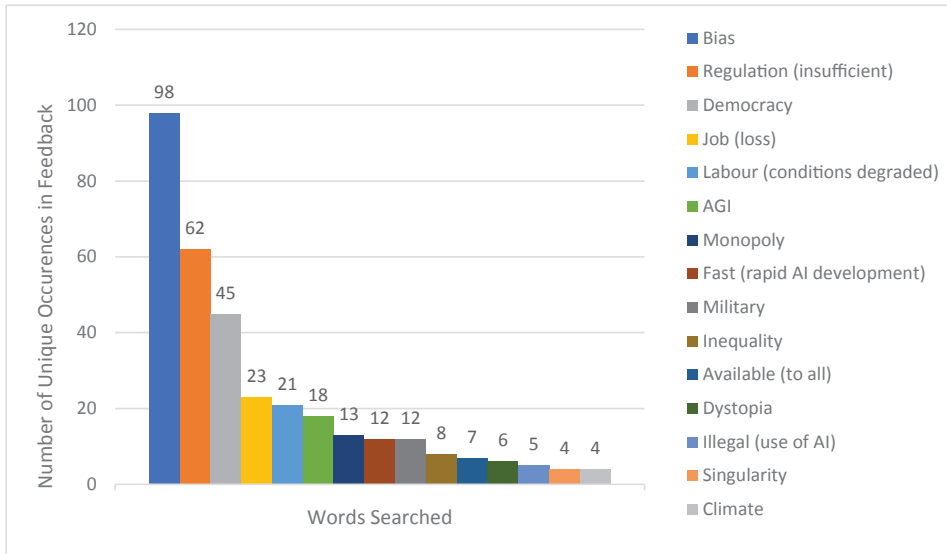


Figure I. Negative Ethical Concern Prevalence in HLEG Guidelines for Trustworthy AI, first draft public feedback<sup>64</sup>

<sup>62</sup> J. Borenstein et al., “AI Ethics: A Long History and a Recent Burst of Attention”, *Computer* 54 [1] (2021).

<sup>63</sup> My approach has been to treat as valid only those instances of words within comments which were offered without explicit reference to academic affiliation as an indication of public concerns. Non-academic HLEG consultation feedback was from private individuals, law associations, financial associations, professional associations, churches, NGOs, unions, and businesses. I take all of these to be members of the general public, insofar as having a secondary and lay interest in ethical issues surrounding AI which differs from the focused and primary professional interest in ethics of academic AI ethics researchers. The HLEG draft guidelines requiring the consultation feedback do ‘prime’ the potential terms to some extent. I do not correct for this, but note that what was said in the first draft guidelines served at the same time as a base from which the interested public could indicate — and they often did strongly — which ethical issues were missing from or only weakly present in the draft. I view this as balancing potential bias toward the particular concerns of the guideline draft writers.

<sup>64</sup> Note that when a term had several possible variants for the same meaning in context, the search was carried out for the most general part of the term when the uniqueness of the term permitted, e.g. *democra* for democracy, democratic and *monopo* for monopoly, monopolize.

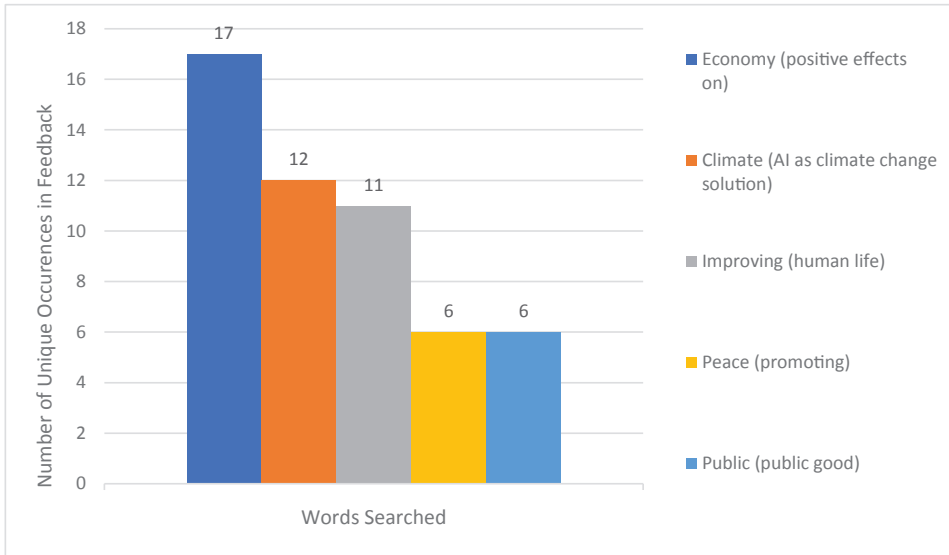


Figure II. Positive Ethical Expectation Prevalence in HLEG Guidelines for Trustworthy AI, first draft public feedback

### 3.2.1. Positive Expectations

Social Responsibility, taken as a use of AI for public benefit, is one of the highest-ranking contemporary ethical concerns across various categories of the public according to Schiff et al.<sup>65</sup> The notion of social responsibility is very broad and arguably contains a number of perceived potential benefits of AI within its generalization. Moreover, as seen in Figure II, all of the searches for positive ethical expectations yielded at least some results and the issues of economy, climate, and peace could be viewed as also falling under the umbrella of social responsibility, even though each can also be viewed separately. Direct mentions of public good can broadly be taken to be synonymous with social responsibility, and again there are some, although I retain the term used by Schiff et al.

Within the umbrella of social responsibility, the highest-ranking word of those considered in examining the HLEG guidelines feedback for positive ethical expectations was *economy*. Indeed, there were very few indications that anyone considered AI as potentially bad for the general economy, although its effect on particular groups in the economy or on their ways of contributing to the latter was regularly raised as a potential problem, under the term *inequality*.

This expected positive economic effect of AI has a history. The Glasgow Herald of May 1st 1986 for example, speaks of Britain’s first artificial intelligence computer company bringing new jobs, observing that the company “will offer computer users systems which will allow one computer to ‘talk’ to another,” and that though the

<sup>65</sup> D. Schiff et al., “AI Ethics in the Public, Private, and NGO Sectors”.

number of jobs is small “their value in terms of better services for the major employers is large.”<sup>66</sup> Emphasis is on the economic betterment of the town and region, even though ‘artificial intelligence’ describes something closer to prognostics here. In the 1960s we find it in vaguer notions of the unlimited potential of computers.<sup>67</sup>

More recently the potential role of AI in preventing or mitigating global warming has been popularized,<sup>68</sup> even though the energy and computing infrastructure use of AI counterbalances this. My HLEG feedback search under the term `climate` finds it to rank second. Some instances suggest that AI can be developed in an environmentally friendly way without exacerbating climate change problems, i.e. AI will not make things worse at least. Some instances in the feedback are more active in tone, expecting that AI can be used to manage natural resources more sustainably than humans do, improve related human decisions, and streamline major contributors to global warming such as transportation. This mirrors other recent popular accounts of AI use for mitigating climate change related damage, e.g. that of Green.<sup>69</sup>

References to `peace` also appear in the HLEG feedback. There is a neutral view which hopes that AI can be developed for peaceful applications and according to peace efforts promoted in political frameworks such as those of the EU. Yet there is also a more proactive view which desires the ‘learning aspect’ of AI to be deliberately developed based upon peaceful models of human behaviour. This vision of AI for peace is supported by a number of popularizations, e.g. `aiforpeace.org`, which focuses on peaceful uses of AI, but again also more active plans to use AI to defuse potential war situations,<sup>70</sup> or to use algorithms to help in mediation toward peace.<sup>71</sup>

Utopian and futuristic notions of the ultimate ends of AI also occur. These have been popularized by those such as Kurzweil, who, in transhumanism, advances the idea of a technological singularity, a point at which technology — mainly AI — overtakes human capabilities and becomes self-developing and unstoppable, eventually godlike, with positive results. This ‘real world’ urge emerged in older science fiction such as the robot R. Daneel Olivaw in Asimov’s early *Foundation* series and in newer science fiction like Iain M. Banks’ *Culture* novels, where advanced artificial intelligences guide humanity, overtly and covertly, to our benefit. As a counterpoint to the public perception of technology as a driver of secularism, the spiritualization of AI is also occurring online, where technological hopes are blending with religious hopes.<sup>72</sup> Supporting this, in Figure II, the term `improving` (human life) figures in third place in the HLEG feedback as a general hope for AI in a sense related more to the idea of golden age or utopia than to the everyday social benefits.

<sup>66</sup> W. Russell, “Boost for Scots computer industry”, *Glasgow Herald*, May 1st, 1986.

<sup>67</sup> The Gateway, *Thinking machine myth*.

<sup>68</sup> A. Ekin, “AI can help us fight climate change. But it has an energy problem, too”, *Horizon: The EU Research and Innovation Magazine*, European Commission, September 12, 2019.

<sup>69</sup> G. Green, “Five ways AI is saving wildlife — from counting chimps to locating whales”, *The Age of Extinction — Artificial Intelligence*, *Guardian UK*, February 21 (2022).

<sup>70</sup> BBC, *How AI could unlock world peace*, *Future*, February 19, 2019.

<sup>71</sup> K. Höne, “An Algorithm for Peace? AI in International Peace Mediation”, Israel Public Policy Institute. Digital Transformation, Diplomacy & International Politics 2022.

<sup>72</sup> B. Singler, *Blessed by the algorithm: Theistic conceptions of artificial intelligence in online discourse*, “AI & Society,” 1 [11] (April 30, 2020), doi:10.1007/s00146-020-00968-2.

### 3.2.2. Negative Concerns

Under negative concerns, one of the most consistent is the fear of AI eventually controlling humans. These concerns are closely related and predate the 1950s as Halacy noted, and were widely popularized during the 1940s in response to electronic computers, particularly among fiction writers such as HG Wells, who wrote of the ‘Giant Brain.’<sup>73</sup> These two concerns are probably historically tied in with the public tendency to be indiscriminate with regard to viewing the computer generally as a ‘thinking machine.’ Hughes, in 1966, for example, writes of the public “... fear that computers are challenging human beings for supremacy ...” and quite clearly equates artificial intelligence with general computer operations.<sup>74</sup> The gradual increase of this public concern is suggested in the more recent study of Fast and Horvitz.<sup>75</sup> Contemporary negative concern regarding AI control of humans is bound up with the term *AGI* (artificial general intelligence). The latter ranked sixth in HLEG feedback, showing its relative importance and I retain it over more ambiguous terms such as ‘control,’ also occurring in the feedback.

The highest ranked term by far, among those considered, in the HLEG feedback under negative ethical concerns is that of bias. All parties were concerned about AI decisions being biased against, or for, certain groups of people. Unsurprisingly, recent high-profile cases of algorithmic bias, such as Amazon’s hiring algorithm bias,<sup>76</sup> have kept this concern in the public consciousness.

Regulation, understood as the AI field not being well regulated and requiring better regulation, ranked second. This was so despite not counting instances of countervailing use of the term, as verified by context, i.e. the view that the current regulation was entirely adequate and more regulation would be a nuisance. The latter view, wherein regulation was not an ethical concern, was prominent among most corporate contributions to the feedback. This shows that the consultation feedback was indeed public in the sense of taking into account ethical concerns well beyond those of corporate special interests.

Concerns about democracy also rank highly, in third place. The context of instances indicated that the concerns were sometimes passive, i.e. given that the HLEG were specifically developed for the EU, AI should be deliberately developed to uphold EU member democratic backgrounds and principles which are instantiated in EU policy initiatives. Yet the contexts of other instances indicated a proactive desire to address potentials for interference in democratic processes — e.g. deep-fakes and filter bubbles — either from or by means of the largest corporate players in AI, particularly social media. That this concern is increasing is confirmed by

---

<sup>73</sup> D.S. Halacy Jr., *Computers — The Machines We Think With*, (Revised Edition), NY: Harper 1969, pp. 121–122.

<sup>74</sup> A. Hughes, “A Woman’s New York”, *Reading Eagle*, January 8, 1966.

<sup>75</sup> E. Fast, E. Horvitz, “Long-Term Trends in the Public Perception of Artificial Intelligence”.

<sup>76</sup> J. Dastin, “Amazon scraps secret AI recruiting tool that showed bias against women”, *Reuters*, October 11, 2018.

popular discussion of research on the issue, see e.g. Haidt,<sup>77</sup> and by public opinion polls, e.g. Pew.<sup>78</sup>

Fast and Horvitz, indicate that a negative concern about work is rising in the public perception of AI.<sup>79</sup> This is supported by the instances of the term `job` in my examination of the feedback. The context of the instances indicates considerable fear of AI replacing humans in workplaces. This is backed up in the rankings of public sector ethics topics which Schiff et al. present.<sup>80</sup> Closely related, the worry of work degradation, with a long history in the context of the generally automated workplace — see e.g. the ‘Plastac’ factory scenes of Tati’s 1958 film *Mon Oncle* — is also a public concern. Instances of the term `labour` in the consultation feedback, correlated in context with the notion of degradation of working conditions due to AI supported automation, ranked just below that of `job loss`.

In the mid-range ranks of instances of my search were worries about monopoly, speed of AI development, and military AI uses. Interest in each was about equal. There was a general worry that AI would contribute to the arising of `monopolies` particularly in terms of data accumulation but also that established monopolies prevented the fair use of AI. The overlapping of this concern with those of inequality and availability, shows that unique terms do not give an exact picture, but rather a general impression of public opinion. Speed of AI development — using the term `fast` — generally correlated with worries that regulation could not keep up, or that the HLEG guidelines must be dynamic enough to address the pace of AI development. But some contributors explicitly called for slowing down development to make it ethical and to rethink the technology’s social effects. One contributor lamented — echoes of Thoreau — that AI and related technologies were developing so fast that a given iteration ‘has come and gone’ before we can assess it or the human skills developed in relation to it. `Military` concerns were focused, variously, on ensuring that military uses incorporated explainability, that such uses should clearly and legally locate the responsibility of the initiator of the use, that such uses wrongfully abdicate life and death decisions to a machine, and that such uses should be completely prohibited.

### 3.3. Results of Public Ethical Engagement of AI

#### 3.3.1. On the Positive Expectations

Many countries have embraced AI recently, creating national bodies to advance it in hopes of `economic growth`.<sup>81</sup> Driven by hype, like many tech domains, AI — or at least ‘the idea of AI’ — is a hot property. Forward-looking studies are effusive regarding AI economic benefits. One has AI raising global GDP by 14% by the year

<sup>77</sup> J. Haidt, “YES, SOCIAL MEDIA REALLY IS UNDERMINING DEMOCRACY Despite what Meta has to say”, *The Atlantic*, July, 2022.

<sup>78</sup> Pew Research Center, *Experts Doubt Ethical AI*.

<sup>79</sup> E. Fast, E. Horvitz, “Long-Term Trends in the Public Perception of Artificial Intelligence”.

<sup>80</sup> D. Schiff et al., “AI Ethics in the Public, Private, and NGO Sectors”.

<sup>81</sup> J. Bughin et al., *McKinsey Notes from the AI Frontier: Modeling the Impact of AI on the World Economy*, Discussion Paper, 2018.



2030<sup>82</sup>. Others, estimating current economic effects of AI tend to support the forward-looking studies. Dawson et al., in 2022, studying AI related US government expenditures over five years, found more than a billion USD in expenditures, particularly in the category of professional, scientific, and technical services<sup>83</sup>. Though a large number of contracts were with small vendors, the authors view the growth as ‘healthy’ because in response to specific needs, i.e. not merely hype-based. For 2020, McKinsey, reports a 22 percent increase in EBIT earnings due to AI from the year earlier.<sup>84</sup> Thus, AI is indeed a growing factor economically, even in emerging markets, with India, China, and countries in North Africa, driving the adoption of AI.<sup>85</sup>

Positive AI contributions to climate change issues which go beyond the goals and proposals noted earlier, are limited. AI is being incorporated into systems to predict or help understand climate change related phenomena better. The latter tends to be about the types and scale of climate degradation occurring. Emphasis is on mitigation, e.g. Toews,<sup>86</sup> rather than using AI to actively reverse climate change. As King and Lichtenstein,<sup>87</sup> have argued, we already know what needs to be done. We even know, what AI could do to help, for example in carbon capture techniques.<sup>88</sup> But knowing what to do theoretically and actually doing it are different.

Meanwhile there is every indication that AI has already become a major contributor to climate problems. First, because it is founded upon other systems, not least physical systems.<sup>89</sup> whose detrimental impacts in terms of energy and material use increase constantly even along with their efficiency<sup>90</sup>. Second, because the current dominant AI training paradigm focuses on mass computation resources and increasingly large data sets so that the carbon footprint of AI is large,<sup>91</sup> growing, and negating positive uses of AI upon the issue.

Separating the notion of AI uses for peaceful purposes from AI uses explicitly focused on bringing about peace, is useful in considering results in this category. The former seem unsuccessful, given that they fall under a category of approach to AI ethics which is itself unsuccessful practically, i.e. the debate or approach of not-

<sup>82</sup> A.S. Rao, G. Verweij, *Sizing the prize: What’s the real value of AI for your business and how can you capitalise?*, PwC’s Global Artificial Intelligence Study 2017.

<sup>83</sup> G.S. Dawson, K.C. Desouza, J.S. Denford, *Understanding artificial intelligence spending by the U.S. federal government*, TechTank: Brookings 2022.

<sup>84</sup> McKinsey Global Survey on artificial intelligence, *The state of AI in 2020*.

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> R. Toews, “These Are The Startups Applying AI To Tackle Climate Change”, *Forbes* [online], June 20, 2021.

<sup>87</sup> D. King, J. Lichtenstein, “Climate repair: three things we must do now to stabilize the planet”, University of Cambridge, August 17, 2021.

<sup>88</sup> M. Rahimi et al., “Toward smart carbon capture with machine learning”, *Cell reports physical science* 2 [4] (2021), <https://doi.org/10.1016/j.xcrp.2021.100396>.

<sup>89</sup> K. Crawford, *The atlas of AI: Power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*, Yale: Yale University Press 2021.

<sup>90</sup> A.C. Orgerie, *Consommation énergétique et impacts environnementaux des systèmes distribués*, Colloquium, LORIA, Université de Lorraine, March 2, 2023.

<sup>91</sup> E. Strubell, A. Ganesh, A. McCallum, *Energy and Policy Considerations for Deep Learning in NLP*, Proceedings of the 57th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics, Association for Computational Linguistics, Florence, Italy 2019.

using AI in some circumstances. As Hagendorff, 2022, argues,<sup>92</sup> talk of non-use of AI is nearly absent from discussions of AI ethics, public and private. This, coupled with the ease of integrating AI with modern weapons such as drones, is bypassing the notion of only using AI for peaceful purposes. Recent documents like the Political Declaration on Responsible Military Use of Artificial Intelligence and Autonomy,<sup>93</sup> make no mention of peace, instead pushing for a regulated international ‘level playing field’ for military AI. Explicit efforts to operationalize AI uses for peace are also sparse however. It is unclear how recent efforts like those of the Israeli ministry of foreign affairs in using deep learning to deep fake political messages toward peace,<sup>94</sup> differ substantially from similar conventional efforts toward peace.

The results of the more utopian positive ethical vision for AI have to wait upon the further future of human development. There are indications that this vision has engendered a general acceptance of the integration of AI into human activity however. A 2020 Australian public survey found that even though 61% have a low understanding of AI, only 7% reject it, with the remainder tolerating, accepting, approving, or embracing it.<sup>95</sup> A low understanding seems to overlap with a popular understanding, the latter of which is influenced by the more utopian ethical view of AI. Recent AI advances such as ChatGPT, which outwardly presents a veneer of human-like manipulation of language, are both feared in some quarters<sup>96</sup> and lauded as ‘transformative’ in others.<sup>97</sup> Either way, the sudden and intense public hype about such language models is clearly uncomfortably close to past telegraphic public hype: it encapsulates the sense that ‘this changes everything’ for society. Combined with the fact that no pause is actually taken for a societal rethink of the development of the technology, this leads more toward a utopian than a dystopian reading. Little overt opposition in public sentiment toward the rapid integration of AI in social life now occurring, arguably indicates an acceptance that the ‘exciting transformations’ which technologies such as ChatGPT herald, are more utopian looking than not, although the utopia is yet to come.

The result of a public focus on social responsibility depends upon the aspect of social responsibility countenanced. Benefit to the public is hard to qualify or quantify without the benefit of hindsight. In a sense all the other concerns and expectations discussed here — excepting perhaps utopian hopes — feed into the notion of AI for public good. Based on the more specific positive expectations discussed above, economic, climate related, and peace tending, the actual results of the ideal of using AI in a socially responsible way are there, but mixed. Efforts such as

---

<sup>92</sup> T. Hagendorff, “Blind spots in AI ethics”, *AI and Ethics* 2 [4] (2022), pp. 99–120, <https://doi.org/10.1007/s11023-020-09517-8>.

<sup>93</sup> US Department of State, *Political Declaration on Responsible Military Use of Artificial Intelligence and Autonomy*, 2023.

<sup>94</sup> “Artificial Intelligence Is Helping Make Peace With Israel”, *Israel Today*, February 10, 2023.

<sup>95</sup> S. Lockey, N. Gillespie, C. Curtis, *Trust in Artificial Intelligence*.

<sup>96</sup> J. Weissman, “ChatGPT Is a Plague Upon Education”, *Inside Higher Ed.com*, February 9, 2023 (accessed: 8.03.2023).

<sup>97</sup> I. Sample, “ChatGPT: what can the extraordinary artificial intelligence chatbot do?”, *Guardian UK*, January 13, 2023 (accessed: 9.03.2023).

Belgium's CitizenLab, for example, using AI to analyze citizen priorities proactively and encourage participative democratic practices, are direct candidates for a socially responsible use of AI. Yet, though encouraging, these results depend very heavily on strong user participation and quality of input, as Berryhill et al. admit.<sup>98</sup> With those caveats, definite positive results are harder to estimate, considering that secondary efforts are being promoted in parallel to the use of the technology. But that very integration of AI and social engagement may be promising, as I will discuss later.

### 3.3.2. On the Negative Concerns

Concerns regarding bias have triggered various responses. There have been very public commitments to combat bias, e.g. UNESCO panel discussions and the Roman Catholic Church's Rome Call for AI Ethics. Multiple frameworks, such as the OECD AI Principles, have been developed, which lay out generic principles to follow in avoiding bias. Best practices guides have been advanced, e.g. Turner Lee et al.,<sup>99</sup> attempting to get developers to think about who is impacted by AI systems. The most obvious results are the development of technical efforts. These take on a number of forms, but typically there is a focus on the transparency of the algorithm, the development of fairness metrics, data preprocessing techniques identifying sensitive attributes in data and removing or canceling them, and discovering the effect of particular sensitive attributes to balance model predictions after processing.<sup>100</sup>

Though the proliferation of efforts is unquestionable, their success as results is less so. The Stanford AI Index Report of 2022 addresses engagement of bias among other factors. Damningly, the report finds that as AI language models are growing larger, bias generated within them is increasing.<sup>101</sup> But not only is bias in AI use increasing but bias in terms of who develops AI technology — lack of diversity — has not decreased significantly.<sup>102</sup> So here again, results are no better than mixed: bias is indeed being addressed technically and socially to some extent, but the public desire for results is not translating into less bias.

Regulation as an issue of concern seems to be producing some actual results. Various national AI regulatory efforts are in the works, including the Canadian AIDA (Artificial Intelligence and Data Act) and the UK National AI Strategy. The UK effort is in an early state. AIDA leaves many details to be developed in future regulation — notably the definition of 'high-impact systems' — and exempts both government and military from the Act.<sup>103</sup> The most advanced effort, the European

<sup>98</sup> J. Berryhill et al., *Hello, World: Artificial intelligence and its use in the public sector*, OECD Working Papers on Public Governance, no. 36, 2019.

<sup>99</sup> N. Turner Lee, P. Resnick, G. Barton, *Algorithmic bias detection and mitigation: Best practices and policies to reduce consumer harms*, Brookings 2019.

<sup>100</sup> T.P. Pagano et al., "Bias and Unfairness in Machine Learning Models: A Systematic Review on Datasets, Tools, Fairness Metrics, and Identification and Mitigation Methods?", *Big Data and Cognitive Computing* 7 [1] (2023), <https://doi.org/10.3390/bdcc7010015>.

<sup>101</sup> D. Zhang et al., *The AI Index 2022 Annual Report*, AI Index Steering Committee, Stanford Institute for Human-Centered AI, Stanford University, 2022, p. 3.

<sup>102</sup> *Ibidem*, pp. 169–170.

<sup>103</sup> Bill C-27, An Act to enact the Consumer Privacy Protection Act, the Personal Information and Data Protection Tribunal Act and the Artificial Intelligence and Data Act and to make consequential

Commission AI Act proposal, is moving through the adoption process, with tentative adoption in early 2024. The EU AI Act is clearly a first step which will have effects beyond the EU. But a number of aspects of its development tend to water down the results. These include: uncertainty as to what counts as an AI system, national level enforcement, and exemption of military AI use. The relation of the act as legal regulation to its purported foundations as an ethical endeavor is also questionable. The latter issue, indifferent in terms of the regulatory side, nonetheless calls into question the notion that the Act's adoption results from public ethical concern.

US based AI regulation at the national level has not proceeded beyond discussion, although some individual states have taken initiatives, e.g. focusing on specific uses of AI such as regulating automated employment decision tools to prevent bias in hiring.<sup>104</sup> There are clearly roadblocks at local levels however. New York City Council's AI regulation effort has been called a 'spectacular failure,' for example, due to uncertainty in defining AI, inability to understand real world AI use, and administrative unwillingness to subject the automated systems to scrutiny which would facilitate regulation.<sup>105</sup>

Responses to public concerns about AI degrading democracy are limited. The most obvious area to look for results is the demonstrated detrimental effect of AI use in social media. Insofar as social media giants can still be viewed as national level institutions however — not perfectly evident in some cases — we can distinguish here between adverse effects by AI driven social media internal to national areas and those caused by social media adoption which crosses national boundaries and plays into international tensions. The latter issue is producing results recently, in the banning of social media app TikTok on government issued devices in India, Canada, the USA, and the EU.<sup>106</sup> Nonetheless, the precise scope of these bans and the reason for them — data collection — indicate that the results are not so much ethically driven as driven by national and regional efforts to project or reinforce political and economic power globally.

Efforts to rein in adverse effects of AI on democracy internally have failed. Not only does the very nature of algorithm augmented social media enable and promote the destructive tendencies of human behaviour for the worst, e.g. in misinformation,<sup>107</sup> but as Lauer argues,<sup>108</sup> the generation of inaccurate and toxic information is an ethical problem rather than one that can be solved technologically and social

---

and related amendments to other Acts, 1st Session, 44th Parliament, Canada, 2022 (first reading 16 June 2022) (second reading 24 April 2023).

<sup>104</sup> A.S. Forman, N.M. Glasser, R.D. Madia, "New York City's Automated Employment Decision Tools Law Enforcement Postponed Until April 15, 2023", *National Law Review* 8 [298] (December 13, 2022), <https://www.natlawreview.com/article/new-york-city-s-automated-employment-decision-tools-law-enforcement-postponed-until> (accessed: 25.10. 2023).

<sup>105</sup> A. Fox Cahn, "The first effort to regulate AI was a spectacular failure", *Fast Company*, November 26, 2019.

<sup>106</sup> "Which countries have banned TikTok, and why?", *EuroNews*, March 13, 2023.

<sup>107</sup> K. Langin, "Fake news spreads faster than true news on Twitter — thanks to people, not bots", *Science*, March 8, 2018.

<sup>108</sup> D. Lauer, "Facebook's ethical failures are not accidental; they are part of the business model", *AI and Ethics* 1 [4] (2021) pp. 395–403, <https://doi.org/10.1007/s43681-021-00068-x>.

media giants have no interest in solving it because it is the core of their business model.

With regard to the job concern, the public perception of the potential effect of AI on work has been focused upon: ‘will the AI put me out of a job?’ NGOs and the public sector have begun to address this in guidelines and frameworks, e.g. the HLEG AI guidelines briefly mention job loss. But there is little interest in it in the private sector,<sup>109</sup> the context in which, ironically, the concern is most at home. Moreover, recent empirical evidence, covering 33 OECD countries, shows that AI and robots do indeed increase unemployment.<sup>110</sup> It seems that, at least in terms of a definite engagement of the question that mirrors the public form of this concern, i.e. ‘is the development of AI counterproductive in terms of human employment as such?’ — Wiener’s concern back in 1948 — there have been few results in terms of questioning the ongoing development of AI as such. This is in keeping with Hagendorff’s suggestion that the option of not using AI remains unconsidered.<sup>111</sup>

Reflections upon the results of public concerns regarding AI automation degrading labour conditions can be focused upon direct and indirect effects. Indirect effects include primarily the expanding practice of using human labour, low paid, or unpaid, often sourced in the global south,<sup>112</sup> and often psychologically distressing, in order to train or guide AI. Direct effects include using AI to analyse worker’s physical movement, speech, absences, or work tempo in order to correct it to some purported most efficient level. Amazon leads negative headlines with regard to this concern, with Bao et al.,<sup>113</sup> observing that AI based work surveillance has led to layoffs of more than 10% of staff in some distribution centers due to purported inefficiency, while impinging upon privacy, and stressing workers. But while the work surveillance industry is expanding rapidly,<sup>114</sup> there is no indication of pausing for deeper consideration. Recent European cases<sup>115</sup> seem to indicate that legal impetus is on the side of corporations in portraying workplace surveillance as necessary and reasonable.

The issue of *AGI*, AI controlling humans, has sparked high profile contemporary warnings, e.g. those of Hawking, Musk, and Bostrom. Such warnings were circulated much earlier however, by figures such as Marvin Minsky.<sup>116</sup> The human control issue has already come to the fore in government and NGO efforts to regulate

<sup>109</sup> D. Schiff et al., “AI Ethics in the Public, Private, and NGO Sectors”.

<sup>110</sup> F. Bordot, “Artificial Intelligence, Robots and Unemployment: Evidence from OECD Countries”, *Journal of Innovation Economics & Management* 37 [1] (2022), pp. 117–138, <https://doi.org/10.3917/jie.037.0117>.

<sup>111</sup> T. Hagendorff, “Blind spots in AI ethics”.

<sup>112</sup> K. Howson et al., *Unpaid labour and territorial extraction in digital value networks*, Global Networks, 2022.

<sup>113</sup> Y. Bao et al., *Ethical Disputes of AI Surveillance: Case Study of Amazon*, “7th International Conference on Financial Innovation and Economic Development (ICFIED 2022),” Atlantis Press, 2022.

<sup>114</sup> G. Marks, “Yes, you should monitor your remote workers — but not because you don’t trust them”, *Guardian UK*, September 25, 2022.

<sup>115</sup> M. Molè, “Just more surveillance? Rethinking the ‘pressing social need’ for AI surveillance under the ECHR”, Cooperante, University of Lodz 2023.

<sup>116</sup> H. Knight, “Want some Advice? Ask the Computer”, *Deseret News*, September 14th, 1966, p. 19.

AI use, e.g. the stress upon human agency and oversight in the HLEG guidelines. And yet the relatively middling private sector ranking of this concern,<sup>117</sup> indicates that the actual engagement of the issue is nowhere near its importance in the public perception of AI. The contemporary and historic public appears to think of the AI control issue in the forward-looking sense of what AI eventually means for human control of human life, whereas private sector and NGOs regard the issue in terms of control of AI with regard to specific applications. The recent Pew survey of a majority of AI researchers or developers, indicates that sixty eight percent do not think that principles promoting the public good are in the near future of AI, and the major worry is that social control and profit seeking are the focus of AI development.<sup>118</sup> Thus, there is much hype and sci-fi talk regarding AGI, but no real action regarding the main danger: use of AI as a blind for social control.

The basket of mid-range ranked public ethical concerns, monopoly, speed of AI development, and AI use for military purposes, unsurprisingly do not fair better than higher ranked concerns. A negative result with regard to the monopoly concern is perhaps a foregone conclusion because in large part the majority of AI development is either linked to or being carried out by corporations which — if taken together — are already effective monopolies with regard to the technology and data undergirding AI efforts in their current paradigm. As Niyazov observes, on an alternate assessment of economic power, sixty-nine of the top one hundred world economies would be corporations.<sup>119</sup> Of these, the half dozen or so which lead digital tech and data development are among the largest.

Likewise, the speed of AI development, driven by these monopolies and their access to data shows no signs of pausing. This may not mean that the technological aspect of development can keep up a rapid pace. Despite an early quantifiable technologically driven rapidity,<sup>120</sup> the systems underlying AI have limits which are becoming apparent, e.g. in phenomenon such as ‘dark silicon.’<sup>121</sup> In terms of ethical results more properly speaking, i.e. in terms of practical efforts to limit the speed of AI advance so as to reflect upon its uses, hype and hope are outstripping wisdom, as we have seen above with regard to economic growth and public sentiment.

Finally, we have seen that upcoming EU regulation has decisively exempted military AI uses. Despite laudable counter efforts in some countries such as Belgium,<sup>122</sup> a short survey of recent developments indicates that most militaries with the means — including the world’s largest — are either already developing or planning AI for direct military applications. Meanwhile, direct uses of AI in military

<sup>117</sup> D. Schiff et al., “AI Ethics in the Public, Private, and NGO Sectors”.

<sup>118</sup> Pew Research Center, *Experts Doubt Ethical AI*.

<sup>119</sup> S. Niyazov, *AI-powered Monopolies and the New World Order*, Towards Data Science, 2019.

<sup>120</sup> C. Saran, “Stanford University finds that AI is outpacing Moore’s Law”, *Computer Weekly*, December 12, (2019).

<sup>121</sup> A.C. Orgerie, *Consommation énergétique et impacts*.

<sup>122</sup> N. Amies, “Belgium upholds decision to ban ‘killer robots’”, *The Brussels Times*, January 15, 2023.

operations have already occurred in the Israel Palestine conflict,<sup>123</sup> possibly with AI equipped killer drones in recent conflicts in Libya,<sup>124</sup> and in the Ukraine war both directly on the battlefield and with regard to AI enabled analysis of tactics and strategy with an eye toward future military applications.<sup>125</sup>

#### 4. Comparing the Telegraph and AI

As shown in Tables I and II below, there should be a sense already that the two technologies have many similarities in terms of public ethical concerns and expectations and the results of those concerns.

Table 1. Results of Expectations and Concerns of the Telegraphic Public

Telegraph — Positive Ethical Expectations	Results of Expectations — Few/Mixed/Significant
Utopia/Spiritual: there will be positive moral influence on the community in general; also spiritual change in harnessing electricity	Few: utopia not achieved but continually pushed ahead into the future
Peace: universalization of communication will help resolve international disputes and lead to peace	Few: communication did not lead to peace
Economy: the telegraph as an ambassador for integrating technology <i>as such</i> into industry and economy to promote social advancement	Significant: positive effects on civic infrastructure, improved railway efficiency and safety; transportation, banking, and financing development
Social Responsibility: the telegraph as a benefit to the public	Mixed: positive effects on medicine; easier sharing of remote scientific data (weather); fire services amelioration
Telegraph — Negative Ethical Concerns	Results of Concerns — Few/Mixed/Significant
Monopoly: worries that the telegraph will lead to information monopolization and service monopolies	Few: Information increasingly controlled by newspapers, monopolies and others
Regulation: and about whether it should be government regulated and owned/controlled	Mixed: nationalization in Britain and Europe and government regulation; few results in USA
Availability: worries about the cost use of the telegraph	Mixed: nationalization in Britain and Europe and government regulation; few results in USA
Commodification: concerns about objectified and commodified information (hoarding, falsifying, theft, overcharging)	Few: commodification of information, e.g. by newspapers, was made easier

<sup>123</sup> T. Kumon, “The first AI conflict? Israel’s Gaza operation gives glimpse of future”, *Nikkei Asia*, June 28, 2021.

<sup>124</sup> J. Dettmer, “Possible First Use of AI-Armed Drones Triggers Alarm Bells”, *VOA News*, June 7, 2021.

<sup>125</sup> P. Tucker, “AI Is Already Learning from Russia’s War in Ukraine, DOD Says”, *Defense One*, April 21, 2022.



Labour: conditions of workers; produced a child labor ‘army’	Mixed: some unionization, some regulation; some ‘ethics washing’
Social Resentment of Change: due to gender issues and worries about losing the ‘old’ social world	Few: some integration of women in unions, etc.
Illegal or Immoral uses: worries about dangerous, illegal or unethical messages	Mixed: administrative controls Europe, gender segregation USA; telegrapher romance becomes social phenomenon in fiction
Purpose and Speed: multiplies useless information rapidly and enhances the unethical	Few: widespread propagation of the telegraph proceeds; no pauses for reflection on messages or need for ‘pre-adoption’ ethical improvement
Control: facilitates control of some groups, e.g. colonialism	Few: colonial control was aided by the telegraph

Table 2. Results of Expectations and Concerns of the AI Public

Artificial Intelligence — Positive Ethical Expectations	Results of Expectations — Few/Mixed/Significant
Social Responsibility: use of AI to benefit the public	Mixed: considerable economic adoption of AI; some uses of AI for global warming mitigation; some AI uses for participative democracy
Economy: AI will stimulate and have a good effect on the economy; historic and contemporary expectation	Significant: considerable adoption of AI for real research and technology needs; recent growth of AI related earnings; significant adoption of AI in emerging economies
Climate: AI development will be environmentally friendly, manage resources, make better decisions, streamline polluting industries, and mitigate climate damage	Few: AI contributions mainly focused on understanding climate damage; carbon footprint of AI itself is large and increasing
Peace: AI will develop according to current policies of peace, develop on peaceful models, or be actively used to attain peace	Few: non-use of AI in conflict not countenanced; deliberate use of AI for peace engagement extremely limited and unconvincing
Utopia: AI develops to guide and care for humans in future, AI becomes a religious or spiritual focus, AI leads to a golden age	Few: but indications of a general acceptance of AI in society and a public sentiment that new AI integrations are changing everything; tacit expectation of extraordinary and rapid results
Artificial Intelligence — Negative Ethical Concerns	Results of Concerns — Few/Mixed/Significant
Bias: AI decisions are biased for or against certain groups of people	Mixed results: frameworks, guidelines, best practices, and public commitments against bias; efforts toward technical solutions; but instances of AI system bias continually increasing
Regulation: AI not well regulated and needs further regulation	Mixed results: Strongest regulation proposals in EU; weaker (Canada) and state level (USA) proposals; regulation for particular uses; some failures in regulatory effort



Democracy: AI should be developed to uphold current democratic ideals, democratic degradation by AI needs to be addressed	Few: some government use bans on social media but linked to power projection; nature of algorithmic systems supports disinformation;  AI supported big data and social media business models thrive on toxic information
Job loss: job losses to AI	Few: some attention in guidelines/frameworks; very low private sector interest; little institutional questioning of AI development despite empirical research supporting this concern
Labour degradation: AI will degrade working conditions	Few: efforts to track employees with AI and maximize efficiency with a booming worker surveillance industry; few evident efforts to rein in degradation in terms of secondary AI system labour such as microwork, particularly in non-western countries
AGI gaining control: fear of AI eventually controlling humans; historic and contemporary expectation	Few: high profile warnings; middling attention in frameworks and guidelines; negative expert outlook regarding social control using AI
Monopoly: AI contributing to data accumulation monopolies, fair use of AI hampered by existing monopolies	Few: AI monopoly is steadily being developed on basis of existing tech monopolies
Speed of AI Development: regulation of AI cannot keep up with development, guidelines and regulation must be dynamic, the speed of AI development should be slowed for society to reflect	Few: technological aspects of AI development still speeding up; explosion of AI uses planned or in development driven by hype
Military use of AI: military use should incorporate explainability, responsibility should be clear, dangerous to abdicate life and death decision to AI, military use should be prohibited	Few: Some local efforts to ban lethal military AI; EU AI Act exempts military uses; development of military applications by largest militaries; recent AI uses in war

#### 4.1. Similarities and Differences

Both technologies are similar in that their effects and potential disasters are more cumulative than instant — in comparison to say the effect of a badly built bridge — but public ethical concerns regarding the telegraph are somewhat easier to draw into a conspectus because the history of telegraphy is complete as a practical mode of technology. On the other hand, the telegraph could be seen as a progenitor of AI in some ways: the byways tread in developing the former may have grooved ethical tracks for the latter.

In terms of differences, among the predominant public concerns on the AI side, the bias concern is foremost. Bias is directly related to the technical capabilities, purposes, and sources of training data used by algorithms, and does not translate well into telegraph terms. The democratic concern also has no clear equivalent in telegraph terms, though the latter affected administrative government considerably in democracies of the time. Telegraphy led to some job losses for those who had

previously carried information — e.g. by horse — but the issue does not seem to have been a public concern.

We have seen there was public concern about the availability — cost — of the telegraph services, one which is not evidently present in public concern about AI. This may be because, at least currently and with regard to social AI uses, the development of the latter is largely driven by a paradigm of data acquisition which encourages and profits by widespread use. The nature of information itself, whether dangerous or unethical, or, — more philosophically — whether useless, and the notion of the telegraph enhancing the unethical tendencies in human nature, lack a strong equivalent in public AI concerns. Concerns of availability and illegal uses for the telegraph, and concerns of bias for AI, have led to mixed results. Other divergent public concerns, such as social resentment of change, commodification, control, and job loss, have not led to significant results, though some, such as concerns over illegal or immoral uses and AGI have led to mixed results.

Public ethical concern for the telegraph does not seem to have included an environmental component. The telegraph involved “massive deforestation and habitat destruction, but this ecological impact was largely invisible to people who used the technology,”<sup>126</sup> much as it is for those who use AI.<sup>127</sup> Public concern for AI includes the component as climate concern, but relatively weakly and with emphasis on the technology as a fix rather than on its environmental footprint. Moreover, there are no significant results accruing from this concern. It seems that out of sight promotes out of mind in both cases.

On the whole however, the similarities are far more striking than the differences. The most significant results from the overlap occur in the economic expectation. Insofar as economic results are viewed as benefits by the public, then ethical expectations in this regard arguably were — and are — being fulfilled. Further overlap occurs in telegraphic public expectations of socially responsible use of the telegraph, which mirrors similar expectations for the AI public. For the telegraph these benefits were envisioned as civic infrastructure benefits, safety, and efficiency. For AI they are broadly perceived as generic ‘economic’ benefits as well as beneficial responses to pressing global problems. There is also overlap — or continuation — with the sense of the broader benefit of technological advancement and potential: a ‘technology is the path to the future’ view. Results from this social responsibility expectation are decidedly mixed however, for both the telegraphic and AI public.

The spiritual, utopian, and futuristic expectations regarding the telegraph, parallel the current public’s perception of AI in ‘singularities’ and notions of benevolent AI to an astonishing degree. In both cases the emphasis has continually shifted to the future. As far as results however, the utopia is never judged to be achieved, but it is always just over the horizon. Expectations of peace from the technology were more pronounced in telegraphic public, but still present in the AI public. In neither case have results been forthcoming toward peace.

---

<sup>126</sup> S. FitzMaurice, *The Materiality of the Telegraph Revolution: A Visual Interview with Sophie FitzMaurice*, UC Berkeley Social Science Matrix, September 22, 2022.

<sup>127</sup> K. Crawford, *The atlas of AI*.

With regard to negative concerns, the only common concern to have achieved results, albeit mixed, is that of regulation. And here again, remarkably, current AI results are echoing past telegraph results, with Europe leading and North America and the developed anglosphere — except for the US — only grudgingly following. Concerns regarding monopoly are common and important to both publics, but relatively fruitless in terms of results.

The concern of losing control of AI is also partially mirrored by the telegraphic public's concern over control of the telegraph, except that for the former the worry is a hypothetical takeover by an advanced general AI, an 'evil machine,' whereas for the latter control by corporations and government was the worry. Here, arguably, the telegraphic public were wiser than the contemporary AI public in understanding the real danger of control through a technology, i.e. that the technology facilitates human control of other humans. Indeed, the soft power of control of the global south in the datafication economy feeding AI, recalls historic colonial control of the global south through the telegraph.

The labour concern shows definite similarities. Both technologies developed a component of underpaid and degraded labour: for the telegraph child labour predominantly, for AI the micro workers sustaining its use by social media and other tech giants. The latter are engaging more often than not in 'ethics washing' in the very same way that telegraphic giants such as Western Union did, i.e. in neither case did concerns produce significant results.

Purpose and speed of development as a public concern for both technologies has not led to any evident pauses for ethical discussion of the technology by society. Even regulatory discussion has not been able to keep pace with AI development, with engagement essentially 'tacked on' after the fact.

Finally, public concerns about military uses of AI are an abject failure in terms of results, despite some small local successes. Insofar as the telegraphic public had such concerns they were not widely voiced, although there is some overlap with worries related to colonial control and expansion as we saw. As with contemporary militaries, the telegraphic era militaries quickly embraced the new technology and even the limited public concerns regarding colonial control were countered by opposing voices calling for expanded telegraph use in colonial expansion. Thus, not only was and is military use of these technologies not high on the public agenda, but insofar as it is, the concern appears to achieve nothing.

#### 4.2. Insights from the Comparison

What can we learn from the above comparison? It would be easy to simply suggest that looking at areas of overlapping public ethical expectation and concern for the telegraph can show us where we are going wrong this time around with AI, so as to deliberately correct for it. On that reading we might say, for example, that the fact of the similarity between the monopoly concerns of the telegraph public and the monopoly concerns of the present AI public, and the fact that the telegraphic public largely failed to address the issue then, should goad us into redoubling our efforts this time around.

That might work, but it misses something about public engagement of ethical concerns, namely: public engagement is bound up with individual engagement. Just as the individual can only act practically along ethical principles or toward ethical ideals shaped by public sentiment — the individual is most ethical in company —, so the public can only operationalize its ethical ideals if it can get the individuals within it to act practically toward them. And acting practically means in the first place acting more than not acting.

On that view, the negative ethical concerns of the telegraphic and AI public face the same headwinds as does any strong individual orientation toward worry and concern, whether ethical or otherwise. Such concerns are endless: “be careful of this,” “don’t do that,” “watch out for a, b, and c....” In short predominantly prohibitive ethics, individual or public, are a fool’s errand practically.

This may explain why the results of the negative ethical concerns discussed are so dismal. They can be qualified as negative concerns because the sentiment behind them is prohibiting, policing, or halting, the technologies in some way or other. But we are creatures of act, and it seems that when we come to creating technologies — an area for the play of action if ever there was one — we can’t help ourselves, as Van den Eede puts it.<sup>128</sup>

Successes arising from negative ethical concerns in either technology are limited. They are those which yoke the prohibitive impulse to some definite act which the individual or public can participate in to some degree: regulation (the active creation of laws and guidelines), nationalization (the opening up of participation in the technology to all the individuals so as to activate the public ethical ideal), and unionization (the active localized participation of individuals in communities of mutual support which offset harms experienced relative to the technology). None of these approaches completely stamp out the harms at which they ostensibly aim. They do provide projects upon which the individual and public can act however, so as to be drawn together into community.

But those are not the best successes. For both technologies, the best successes arise from the positive ethical expectations for both technologies. The first of these is economic, and insofar as individuals actively participate in some new creation or development of the technology which builds something, results accrue. Socially responsible uses accompany this, as a result, wherein the individual, integrating their action with the positive social ideals at hand, explores different positive uses for the technology, in science, medicine, administration, transportation, etc.

What about peace and utopian expectations, are they not positive also? Yes, but they are also passive. They are states or outcomes rather than grounds of action. When mistakenly couched in abstract and universal terms they appear as unachieved. When understood in relative and more specific terms, i.e. relative to the positive and active public expectations, they appear as advanced just as far as we have actively advanced our economic and socially responsible activities.

---

<sup>128</sup> Y. Van Den Eede, *The beauty of detours: A Batesonian philosophy of technology*, New York: State University of New York Press 2019, p. X.

Where does that leave us with regard to current negative ethical concerns of the public about AI? If history is any guide, it suggests that we will not make much headway in results on those negative concerns where individual action cannot integrate with public action. Preventing job loss, preventing military use, preventing democratic disinformation, and so on, are not viable ways forward, because such actions end with their own ‘success.’ Insofar as such attempts are viewed through a fluid logic, stopping or ending actions passes little or nothing on to the process of future community. Just as we are not aware of crimes that have been prevented, we never really know the job losses, or democratic disinformation that has been prevented. Efforts to tackle algorithmic bias are a good example here. Bias is not actually being prevented, as noted above, even by technical efforts. What is happening is that technical and related communities are growing up where reflection about bias will eventually transform our social understanding and active treatment of one another into something better. We will build our way out of bias. We will never prevent our way out of it.

## 5. Conclusion

This paper has been an effort in comparative ethics, comparing the telegraph and AI with regard to the public ethical engagement of those technologies. Beginning with a survey of the telegraph in the public imagination, I explored some of the positive expectations and negative public concerns around the technology and the results of those expectations and concerns, repeating this procedure for artificial intelligence. Differences and similarities were considered to draw insights regarding the course of AI ethics.

C.I. Lewis, the American pragmatist, said of public morality: “having traditions is a tremendous economy. Largely, it accounts for human ‘progress’ and for ‘civilization.’ What one generation learns the hard way; later ones may come by without the initial grief and frustrations incident to finding out.”<sup>129</sup> In AI ethics we can avoid some grief by learning from the ethical social outcomes of the telegraph that a more negative and prohibitory path is not likely to produce results. A more positive and creative approach might.

We need to concentrate our efforts into building an AI technology integrated with community, rather than into technological or other efforts to police the technology. If having a positive sense of developing the technology in specific ways in public applications worked for the telegraph, then it will work for AI. Considering public disapprobation around the telegraph, what has clearly not yielded results, are negatively focused concerns such as information control and commodification, control and war use, and concerns about immoral or frivolous uses. They are not likely to achieve results now for AI development. This does not mean giving up. It means concentrating efforts toward urging positive developments of AI. In other words, amplifying an active public participation in the technology and amplifying it so strongly as to ‘suck all the air out of the room’ which might be used for negative approaches.

---

<sup>129</sup> C.I. Lewis, *Essays on the Foundation of Ethics*, J. Lange (ed.), Albany: SUNY Press 2019, p. 11.

## Acknowledgment

This research was funded by AI-PROFICIENT which has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation program under grant agreement No 957391.

## References

- Amies N., "Belgium upholds decision to ban 'killer robots,'" *The Brussels Times*, January 15, 2023, <https://www.brusselstimes.com/350980/belgium-upholds-decision-to-ban-killer-robots>, (accessed: 24.10.2023).
- "Artificial Intelligence Is Helping Make Peace With Israel," *Israel Today*, February 10, 2023, <https://www.israeltoday.co.il/read/artificial-intelligence-is-helping-make-peace-with-israel/> (accessed: 25.10.2023).
- Auxier B., *64% of Americans say social media have a mostly negative effect on the way things are going in the U.S. today*, Pew Research Center, 2020, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/10/15/64-of-americans-say-social-media-have-a-mostly-negative-effect-on-the-way-things-are-going-in-the-u-s-today/> (accessed: 20.10.2023).
- Bao Y., Li W., Ye Y., Zhang Q., *Ethical Disputes of AI Surveillance: Case Study of Amazon*, "7th International Conference on Financial Innovation and Economic Development (ICFIED 2022)," Atlantis Press, pp. 1339–1343, 10.2991/aebmr.k.220307.220.
- BBC, *How AI could unlock world peace*, 2019, <https://www.bbc.com/future/article/20190219-how-artificial-intelligence-could-unlock-world-peace> (accessed: 19.10.2023).
- Bektaş Y., "Futurism, Universalism, and the Moral Agency of the Electric Telegraph," *Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 21 [6] (2011), pp. 22–43, <https://doi.org/10.26014/j.comp.2011.06.02>.
- Berryhill J., Heang K.K., Clogher R., McBride K., *Hello, World: Artificial intelligence and its use in the public sector*, OECD Working Papers on Public Governance, 36 (2019), <https://dx.doi.org/10.1787/726fd39d-en>.
- Bill C-27, An Act to enact the Consumer Privacy Protection Act, the Personal Information and Data Protection Tribunal Act and the Artificial Intelligence and Data Act and to make consequential and related amendments to other Acts, 1st Session, 44th Parliament, Canada, 2022 (first reading 16 June 2022).
- Bordot F., "Artificial Intelligence, Robots and Unemployment: Evidence from OECD Countries," *Journal of Innovation Economics & Management* 37 [1] (2022), pp. 117–138. <https://doi.org/10.3917/jie.037.0117>.
- Borenstein J., Grodinsky F.S., Howard A., Howard K., Miller W., Wolf M.J., "AI Ethics: A Long History and a Recent Burst of Attention," *Computer* 54 [1] (2021), pp. 96–102, <https://doi.org/10.1109/MC.2020.3034950>.
- Briggs C.F., Maverick A., *The story of the telegraph and a history of the great Atlantic cable: a complete record of the inception, progress and final success of that undertaking, a general history of land and oceanic telegraphs, descriptions of telegraphic apparatus, and biographical sketches of the principal persons connected with the great work*, New York: Rudd & Carleton 1858.

- Bughin J., Seong J., Manyika J., Chui M., Joshi R., *McKinsey Notes from the AI Frontier: Modeling the Impact of AI on the World Economy*, Discussion Paper, 2018.
- Carey J.W., *Technology and Ideology: The Case of the Telegraph*, Cambridge: Cambridge UP 1983.
- Carpenter F.G., *The North American Review*, 154, 424 (March, 1892), pp. 380–382.
- Cassell J., Cramer M., “High Tech or High Risk: Moral Panics about Girls Online,” [in:] *Digital Youth, Innovation, and the Unexpected*, T. McPherson (ed.), The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on Digital Media and Learning, Cambridge, MA: MIT Press 2008, pp. 53–76, <https://doi.org/10.1162/dmal.9780262633598.053>.
- Council of Europe, *AI Initiatives*, 2023, <https://www.coe.int/en/web/artificial-intelligence/national-initiatives> (accessed: 24.10.2023).
- Crawford K., *The atlas of AI: Power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*, Yale: Yale University Press 2021.
- Dastin J., “Amazon scraps secret AI recruiting tool that showed bias against women,” *Reuters*, 2018, <https://www.reuters.com/article/us-amazon-com-jobs-automation-insight-idUSKCN1MK08G> (accessed: 19.10.2023).
- Dawson G.S., Desouza K.C., Denford J.S., *Understanding artificial intelligence spending by the U.S. federal government*, TechTank: Brookings 2022, <https://www.brookings.edu/blog/techtank/2022/09/22/understanding-artificial-intelligence-spending-by-the-u-s-federal-government/> (accessed: 25.10.2023).
- Dettmer J., “Possible First Use of AI-Armed Drones Triggers Alarm Bells,” *VOA News*, June 7, 2021, [https://www.voanews.com/a/africa\\_possible-first-use-ai-armed-drones-triggers-alarm-bells/6206728.html](https://www.voanews.com/a/africa_possible-first-use-ai-armed-drones-triggers-alarm-bells/6206728.html) (accessed: 25.10.2023).
- Downey G., “Telegraph Messenger Boys: Crossing the Borders between History of Technology and Human Geography,” *The Professional Geographer*, 55 [2] (2003), pp. 134–145.
- Du Boff R., “The Telegraph in Nineteenth-Century America: Technology and Monopoly,” *Society for Comparative Study of Society and History* 26 [4] (1984), pp. 571–586, <https://doi.org/10.1017/S0010417500011178>.
- Ekin A., “AI can help us fight climate change: But it has an energy problem, too,” *Horizon: The EU Research and Innovation Magazine*, European Commission, September 12 (2019), <https://ec.europa.eu/research-and-innovation/en/horizon-magazine/ai-can-help-us-fight-climate-change-it-has-energy-problem-too> (accessed: 25.10.2023).
- European Commission High Level Expert Group on Trustworthy AI, *Stakeholder Consultation on Guidelines’ first draft: Complete Stakeholder Feedback*, 2019, <https://ec.europa.eu/futurium/en/ethics-guidelines-trustworthy-ai/stakeholder-consultation-guidelines-first-draft.html#Top> (accessed: 20.10.2023).
- Fast E., Horvitz E., *Long-Term Trends in the Public Perception of Artificial Intelligence*, Proceedings of the AAAI Conference on Artificial Intelligence, 31 [1] (2017), <https://doi.org/10.1609/aaai.v31i1.10635>.
- FitzMaurice S., *The Materiality of the Telegraph Revolution: A Visual Interview with Sophie FitzMaurice*, UC Berkeley Social Science Matrix, September 22, 2022, <https://matrix.berkeley.edu/research-article/the-materiality-of-the-telegraph-revolution-a-visual-interview-with-sophie-fitzmaurice/> (accessed: 25.10.2023).



- Forman A.S., Glasser N.M., Madia R.D., “New York City’s Automated Employment Decision Tools Law Enforcement Postponed Until April 15, 2023,” *National Law Review* 8 [298] (2022), <https://www.natlawreview.com/article/new-york-city-s-automated-employment-decision-tools-law-enforcement-postponed-until> (accessed: 25.10.2023).
- Fox Cahn A., “The first effort to regulate AI was a spectacular failure,” *Fast Company*, November 26, 2019, <https://www.fastcompany.com/90436012/the-first-effort-to-regulate-ai-was-a-spectacular-failure> (accessed: 23.10.2023).
- Gartner, *Gartner Says Digital Ethics is at the Peak of Inflated Expectations in the 2021 Gartner Hype Cycle for Privacy*, September 30, 2021, <https://www.gartner.com/en/newsroom/press-releases/2021-09-30-gartner-says-digital-ethics-is-at-the-peak-of-inflate> (accessed: 21.10.2023).
- The Gateway, *Thinking machine myth hit by computer expert*, University of Alberta, March 2, 1966, [https://archive.org/details/GAT\\_1966030201/page/n1/mode/2up?q=machine](https://archive.org/details/GAT_1966030201/page/n1/mode/2up?q=machine) (accessed: 25.10.2023).
- Gordon J.S., *A Thread across the Ocean: The Heroic Story of the Transatlantic Cable*, New York, Walker & Co. 2002.
- Green G., “Five ways AI is saving wildlife — from counting chimps to locating whales. The Age of Extinction — Artificial Intelligence,” *Guardian UK*, February 21, 2022, <https://www.theguardian.com/environment/2022/feb/21/five-ways-ai-is-saving-wildlife-from-counting-chimps-to-locating-whales-aoe> (accessed: 24.10.2023).
- Hagendorff T., “Blind spots in AI ethics,” *AI and Ethics*, 2 (4) (2022), pp. 851–867. <https://doi.org/10.1007/s43681-021-00122-8>.
- Hagendorff T., “The ethics of AI ethics: An evaluation of guidelines,” *Minds and Machines*, 30 [1] (2020), pp. 99–120, <https://doi.org/10.1007/s11023-020-09517-8>.
- Haidt J., “YES, SOCIAL MEDIA REALLY IS UNDERMINING DEMOCRACY Despite what Meta has to say”, *The Atlantic*, July 2022.
- Halacy D.S. Jr., *Computers — The Machines We Think With* (Revised Edition), New York: Harper 1969.
- Hedge F.H., *The national weakness: a discourse delivered in the First Church, Brookline, on Fast day, Sept. 26, 1861*, Leopold Classic Library 2017.
- Höne K., “An Algorithm for Peace? AI in International Peace Mediation,” Israel Public Policy Institute. Digital Transformation, Diplomacy & International Politics, 2022, <https://www.ippi.org.il/an-algorithm-for-peace-ai-in-international-peace-mediation/> (accessed: 25.10.2023).
- House of Representatives, *Hearings before the Subcommittees of the Committee on Appropriations: Second Supplemental Appropriation Bill for 1951*, Washington: US Government Printing Office 1951, <https://www.google.fr/books/edition/Hearings/m11Ga3g7o-gC?hl=en&gbpv=1&dq=%22thinking+machine%22&pg=RA5-PA193&printsec=frontcover> (accessed: 20.10.2023).
- Howson K., Johnston H., Cole M., Ferrari F., Ustek-Spilda F., Graham M., *Unpaid labour and territorial extraction in digital value networks*, Global Networks 2022.
- Hughes A., “A Woman’s New York,” *Reading Eagle*, January 8, 1966, [https://books.google.fr/books?id=3gUrAAAIAIAJ&pg=PA5&dq=artificial+intelligence&article\\_id=2048,3629321&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwjkn5KkvJP2AhXSY4UKHfhlD](https://books.google.fr/books?id=3gUrAAAIAIAJ&pg=PA5&dq=artificial+intelligence&article_id=2048,3629321&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwjkn5KkvJP2AhXSY4UKHfhlD)



- b0Q6AF6BAgEEAI#v=onepage&q=artificial%20intelligence&f=false (accessed: 25.10.2023).
- Jepsen T.C., *My Sisters Telegraphic: Women in the Telegraph Office, 1846–1950*, Athens, Ohio: Ohio UP 2000.
- King D., Lichtenstein J., “Climate repair: three things we must do now to stabilize the planet,” University of Cambridge, August 17, 2021, <https://climatechampions.unfccc.int/climate-repair-three-things-we-must-do-now-to-stabilise-the-planet/> (accessed: 29.08.2023).
- Knight H., “Want some Advice? Ask the Computer,” *Deseret News*, September 14th, 1966, p. 19, [https://books.google.fr/books?id=J9BSAAAIBA J&pg=PA10&dq=minsky+%22artificial+intelligence%22&article\\_id=3696,3135320&hl=en&sa=X&ved=2ahUKewiquuqknZv2AhVEx4UKHQc2DpMQ6AF6BAgHEAI#v=onepage&q=minsky%20%22artificial%20intelligence%22&f=false](https://books.google.fr/books?id=J9BSAAAIBA J&pg=PA10&dq=minsky+%22artificial+intelligence%22&article_id=3696,3135320&hl=en&sa=X&ved=2ahUKewiquuqknZv2AhVEx4UKHQc2DpMQ6AF6BAgHEAI#v=onepage&q=minsky%20%22artificial%20intelligence%22&f=false) (accessed: 20.10.2023).
- Kumon T., “The first AI conflict? Israel’s Gaza operation gives glimpse of future,” *Nikkei Asia*, June 28, 2021, <https://asia.nikkei.com/Politics/International-relations/The-first-AI-conflict-Israel-s-Gaza-operation-gives-glimpse-of-future> (accessed: 24.10.2023).
- Langin K., “Fake news spreads faster than true news on Twitter — thanks to people, not bots,” *Science*, March 8, 2018, <https://www.science.org/content/article/fake-news-spreads-faster-true-news-twitter-thanks-people-not-bots> (accessed: 23.10.2023).
- Lauer D., “Facebook’s ethical failures are not accidental; they are part of the business model,” *AI and Ethics* 1 [4] (2021), pp. 395–403, <https://doi.org/10.1007/s43681-021-00068-x>.
- Lew B., Cater B., “The telegraph, co-ordination of tramp shipping, and growth in world trade, 1870–1910,” *European Review of Economic History* 10 [2] (2006), pp. 147–173, <https://doi.org/10.1017/S1361491606001663>.
- Lewis C.I., *Essays on the Foundation of Ethics*, J. Lange (ed.), Albany: SUNY Press 2017.
- Lin C., Ma C., Sun Y., Xu Y., “The telegraph and modern banking development, 1881–1936,” *Journal of Financial Economics* 141 [2] (2021), pp. 730–749, <https://doi.org/10.1016/j.jfineco.2021.04.011>.
- Littman M.L., Ajunwa I., Berger G., Boutilier C., Currie M., Doshi-Velez F., Hadfield G., Horowitz M., Isbell C., Kitano H., Levy K., Lyons T., Mitchell M., Shah J., Sloman S., Valor S., Walsh T., *Gathering Strength, Gathering Storms: The One Hundred Year Study on Artificial Intelligence, (AI100) 2021 Study Panel Report*, Stanford University, Stanford, CA, September 2021, <http://ai100.stanford.edu/2021-report> (accessed: 22.10.2023).
- Lockey S., Gillespie N., Curtis C., *Trust in Artificial Intelligence: Australian Insights*, The University of Queensland and KPMG Australia, 2020, <https://doi.org/10.14264/b32f129>.
- Marks G., “Yes, you should monitor your remote workers — but not because you don’t trust them,” *Guardian UK*, September 25, 2022, <https://www.theguardian.com/business/2022/sep/25/monitor-workers-at-home-security-cybercrime> (accessed: 20.10.2023).

- McKinsey Global Survey on artificial intelligence, *The state of AI in 2020*, November 17, 2020, <https://www.mckinsey.com/business-functions/mckinsey-analytics/our-insights/global-survey-the-state-of-ai-in-2020> (accessed: 22.10.2023).
- Molè M., *Just more surveillance? Rethinking the 'pressing social need' for AI surveillance under the ECHR*, Cooperante, University of Lodz 2023, <https://cooperante.uni.lodz.pl/2023/02/14/%EF%BB%BFjust-more-surveillance-rethinking-the-pressing-social-need-for-ai-surveillance-under-the-echr/> (accessed: 25.10.2023).
- Morus I.R., "Back To The Victorian Future," *Noema*, January 25, 2022, <https://www.noemamag.com/back-to-the-victorian-future/> (accessed: 24.10.2023).
- Niyazov S., *AI-powered Monopolies and the New World Order*, Towards Data Science, 2019, [https://towardsdatascience.com/ai-powered-monopolies-and-the-new-world-order-1c56cfc76e7d#:~:text=THE%20RISE%20OF%20CORPORATE%20POWER&text=These%20companies%20include%20so-called,%,%20Tencent\),%20or%20BAT](https://towardsdatascience.com/ai-powered-monopolies-and-the-new-world-order-1c56cfc76e7d#:~:text=THE%20RISE%20OF%20CORPORATE%20POWER&text=These%20companies%20include%20so-called,%,%20Tencent),%20or%20BAT) (accessed: 18.10.2023).
- Orgerie A.C., *Consommation énergétique et impacts environnementaux des systèmes distribués*, Colloquium, LORIA, Université de Lorraine, March 2, 2023.
- Pagano T.P., Loureiro R.B., Lisboa F.V.N., Peixoto R.M., Guimarães G.A.S., Cruz G.O.R., Araujo M.M., Santos L.L., Cruz M.A.S., Oliveira E.L.S., Winkler I., Nascimento E.G.S., "Bias and Unfairness in Machine Learning Models: A Systematic Review on Datasets, Tools, Fairness Metrics, and Identification and Mitigation Methods," *Big Data and Cognitive Computing*, 7 [1] (2023), <https://doi.org/10.3390/bdcc7010015>.
- Pew Research Center, *Experts Doubt Ethical AI Design Will Be Broadly Adopted as the Norm in the Next Decade*, June 16, 2021.
- Public Opinion, *A Comprehensive Survey of the Press Throughout the World on all Important Current Topics*, 10, London, July-December 1866, [https://www.google.fr/books/edition/Public\\_Opinion/34ir2y8OqG8C?hl=en&gbpv=1&dq=telegraph+and+the+poor&pg=PA119&printsec=frontcover](https://www.google.fr/books/edition/Public_Opinion/34ir2y8OqG8C?hl=en&gbpv=1&dq=telegraph+and+the+poor&pg=PA119&printsec=frontcover) (accessed: 24.10.2023).
- Putnis P., "New Technology, the 'control crisis,' and government intervention: Lessons from Telegraphy in the 1870s," [in:] *Record of the Communications Policy & Research Forum*, Network Insight Institute 2008.
- Rahimi M., Moosavi S.M., Smit B., Hatton T.A., "Toward smart carbon capture with machine learning," *Cell reports physical science* 2 [4] (2021), <https://doi.org/10.1016/j.xcrp.2021.100396>.
- Rao A.S., Gerard V., *Sizing the prize: What's the real value of AI for your business and how can you capitalise?*, PwC's Global Artificial Intelligence Study, 2017, <https://www.pwc.com/gx/en/issues/data-and-analytics/publications/artificial-intelligence-study.html> (accessed: 24.10.2023).
- Rogers H., "Thoughts Suggested by the Failure of the Atlantic Telegraph," *Good Words*, London, 6, (Nov 1865), pp. 835–840.
- Russell W., "Boost for Scots computer industry," *Glasgow Herald*, May 1 1986.
- Sætra H.S., Danaher J., "To Each Technology Its Own Ethics: The Problem of Ethical Proliferation," *Philos. Technol* 35 [93] (2022), <https://doi.org/10.1007/s13347-022-00591-7>.

- Sample I., “ChatGPT: what can the extraordinary artificial intelligence chatbot do?,” *Guardian UK*, January 13, 2023, <https://www.theguardian.com/technology/2023/jan/13/chatgpt-explainer-what-can-artificial-intelligence-chatbot-do-ai> (accessed: 23.10.2023).
- Saran C., “Stanford University finds that AI is outpacing Moore’s Law”, *Computer Weekly* December 12, 2019, <https://www.computerweekly.com/news/252475371/Stanford-University-finds-that-AI-is-outpacing-Moores-Law> (accessed: 25.10.2023).
- Sauer G., *The Telegraph in Europe: A Complete Statement of the Rise and Progress of Telegraphy in Europe, showing the cost of construction and working expenses of telegraphic communications in the principal countries, etc. etc.*, Paris 1869.
- Schiff D., Borenstein J., Biddle J., Laas K., “AI Ethics in the Public, Private, and NGO Sectors: A Review of a Global Document Collection,” *IEEE Transactions on Technology and Society*, 2 [1] (2021), pp. 31–42, <https://doi.org/10.1109/TTS.2021.3052127>.
- Singler B., “Blessed by the algorithm: Theistic conceptions of artificial intelligence in online discourse,” *AI & Society*, 1 [11] (April 30, 2020), <https://doi.org/10.1007/s00146-020-00968-2>.
- Snow C.P., *The Two Cultures*, intr. S. Collini, Cambridge: Cambridge UP 1993 [1959].
- Strubell E., Ganesh A., McCallum A., *Energy and Policy Considerations for Deep Learning in NLP*, Proceedings of the 57th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics, Association for Computational Linguistics, Florence, Italy, 2019, pp. 3645–3650, 10.18653/v1/P19-1355.
- Supp-Montgomerie J., *When the Medium Was the Mission: The Atlantic Telegraph and the Religious Origins of Network Culture*, New York: NY University Press 2021.
- Tucker P., “AI Is Already Learning from Russia’s War in Ukraine, DOD Says,” *Defense One*, April 21, 2022, <https://www.defenseone.com/technology/2022/04/ai-already-learning-russias-war-ukraine-dod-says/365978/> (accessed: 25.10.2023).
- Turner Lee N., Resnick P., Barton G., *Algorithmic bias detection and mitigation: Best practices and policies to reduce consumer harms*, Brookings 2019, <https://www.brookings.edu/research/algorithmic-bias-detection-and-mitigation-best-practices-and-policies-to-reduce-consumer-harms/> (accessed: 23.10.2023).
- Thoreau H.D., *Walden: or, Life in the Woods*, Boston: Ticknor and Fields 1854.
- Toews R., “These Are The Startups Applying AI To Tackle Climate Change,” *Forbes*, June 20, 2021, <https://www.forbes.com/sites/robtoews/2021/06/20/these-are-the-startups-applying-ai-to-tackle-climate-change/?sh=6874a4e27b26> (accessed: 25.10.2023).
- US Department of State, *Political Declaration on Responsible Military Use of Artificial Intelligence and Autonomy*, 2023, <https://www.state.gov/political-declaration-on-responsible-military-use-of-artificial-intelligence-and-autonomy/> (accessed: 20.10.2023).
- Van Den Eede Y., *The beauty of detours: A Batesonian philosophy of technology*, New York: State University of New York Press 2019.
- Wache B., *Information Frictions, Global Capital Markets, and the Telegraph*, Beiträge zur Jahrestagung des Vereins für Socialpolitik 2021: Climate Economics, Kiel, Hamburg: ZBW – Leibniz Information Centre for Economics 2021.

- Ward O., *A Labor Catechism of Political Economy: A Study for the People Comprising the Principal Arguments for and Against the Prominent Declarations of the Industrial Party, requiring that the State Assume Control of Industries*, Self-Published 1877–1892, Washington 1878.
- Waterlow S.S., “Fire and Police Telegraph,” *Journal of the Society of Arts* 6 [266] (London, December 25, 1857), <https://www.jstor.org/stable/41334442?x=768.0821596244132&y=-356.78122198225395&w=1527.0821596244132&h=1441.7812219822538&index=0&seq=5> (accessed: 24.10.2023).
- Weissman J., “ChatGPT Is a Plague Upon Education,” *Inside Higher Ed.com*, February 9, 2023, <https://www.insidehighered.com/views/2023/02/09/chatgpt-plague-upon-education-opinion> (accessed: 8.03.2023).
- Western Union Telegraph Company, *Statement: The proposed union of the telegraph and postal systems*, Statement of the Western Union Telegraph Company, Welch, Bigelow, Cambridge MA 1869.
- “Which countries have banned TikTok, and why?,” *EuroNews*, March 13, 2023, <https://www.euronews.com/next/2023/03/13/which-countries-have-banned-tiktok-cybersecurity-data-privacy-espionage-fears> (accessed: 25.10.2023).
- Wiener N., *Cybernetics: or Control and Communication of the Animal and the Machine*, Cambridge MA: MIT Press 1961 [1948].
- Wilson B., *Heyday: the 1850s and the dawn of the global age*, New York: Basic Books 1980.
- Wilson G., *The Progress of the Telegraph. Being the Introductory Lecture on Technology for 1858–9*, London: Macmillan 1859.
- Winston B., *Media Technology and Society, a History: From the Telegraph to the Internet*, London: Routledge 1998.
- Zhang D., Maslej N., Brynjolfsson E., Etchemendy J., Lyons T., Manyika J., Ngo H., Niebles J.C., Sellitto M., Sakhaee E., Shoham Y., Clark J., Perrault R., *The AI Index 2022 Annual Report*, AI Index Steering Committee, Stanford Institute for Human-Centered AI, Stanford University, 2022, [https://aiindex.stanford.edu/wp-content/uploads/2022/03/2022-AI-Index-Report\\_Master.pdf](https://aiindex.stanford.edu/wp-content/uploads/2022/03/2022-AI-Index-Report_Master.pdf) (accessed: 20.10.2023).

CHARLES S. HERRMAN  
ORCID: 0000-0002-2093-3428  
Research Scholar, American Institute for Philosophical and Cultural Thought

## **Idealism, Realism and Hints of Personalism in C.I. Lewis\***

**Abstract:** This paper examines the arguments of C.I. Lewis respecting the utility of idealist and realist philosophical categories and ends with a look at his personalist credentials. It is reported that Lewis pared away the outer layer of idealism leaving its utility in explaining perception via his concept of the “given”. This resulted in a fundamentally realist vision with the exception of perceptive theory. It is offered that the realist perspective is the more satisfactory metaphysical component of a healthy personalist philosophy, one that Lewis would presumably favor.

**Keywords:** idealism, realism, given, presentation, perception, mind, knowledge

### **Introduction**

C.I. Lewis (1883–1964) disliked the absoluteness of the at the time idealistic notions, but neither could he abide the complete realist package. Over time he reduced his involvement with idealism but left it intact in the most prominent position in all his theoretical work — the theory of perception. As a stab at subjective idealism he appears to poke fun at Berkeley’s *esse est percipi* (on the interpretation that things disappear when not observed). As for realism, Lewis noted in particular, that “a philosophy which relegates any object of human thought to the transcendent, is false to the human interests which have created that thought and to the experience which gives it meaning.” (35) Of course this can also be interpreted as a back-handed critique of idealism.

---

\* All references to Lewis’ work are to *Mind and the World Order: An Outline of a Theory of Knowledge*, New York: Dover Publications 1929. Numbers in parens are to pages from this source.

A note on Lewis' methodology: like many in the field, he divides metaphysics into the speculative and the reflective (others may use different terms but they imply roughly the same thing). We observe his remark on the matter: "We may congratulate ourselves [that] this reflective or phenomenalist or critical spirit is...characteristic of the present period in philosophy" (15, my stress). Since much of his work is metaphysics, we can offer some of his take: "Any metaphysics," he notes, "which portrays reality as something strangely unfamiliar or beyond ordinary grasp, stamps itself as thaumaturgy, and is false upon the face of it" (10). This, another barb likely also aimed at idealism. Lewis accepts the *a priori* as fundamental, as well as the categories, which are arrived at by "legislation". He follows Royce in placing emphasis on the community as part and parcel of our knowledge: the human mind is "created by the social process". Truth is social.

The core concept in his philosophy is the experience. "The world of experience is not given in experience: it is constructed by thought from the data of sense" (29). This elliptical statement seems intended to reemphasize the point — that actual experience senses what thought creates upon the data given to experience. To add some clarity to his terminology, the data are the "given" (in his sense of the term). The data could be a simple point or a circle on paper, or a sound or touch from a vibrating rod, or whatever. But it could also be a relation or set of them (as is usually the case). This latter we will say constitutes the stimulus field, borrowing the notion perhaps from Quine, who employed it to advantage.<sup>1</sup>

The field has two components, the focal area (or space) and the background. The focal area constitutes what we are interested in: the data consisting of existents and their relations to the extent they exist and can be sensed, including the kind, quantity and quality of the stimuli. We can summarize by suggesting that in the realist interpretation the stimulus field appears as the mind directly or "immediately" perceives it; instead of "perceives", the idealist will use the verb "constructs", and we can hazard the supposition that the result constitutes "phenomenal reality," or the reality as the mind observes it after the construction. Lewis calls this the "presentation." The total of possible presentations in the full sensory field is, subjectively viewed, the phenomenal world of that moment in time.

Perception consists, as the realist will say, of an identification of the given which includes its recognition, its name and its categories. A projective aspect of perception involves the so-called (pre-meaning) "construction" of the given, but limited (in realist terms) to manipulation of the actual data as they present themselves to the mind. It is the brain making inferences on a minute scale in order to fill in contiguous areas relative to the data perceived. This use of the word parallels Lewis' use and this is the only instance in which application of the word to a realist doctrine makes any sense. Whatever else is added is by thought in expanding upon the given in cognition. Lewis will, however, have additional uses of the term.

---

<sup>1</sup> W. Quine, *Word and Object*, Cambridge: MIT Press 1960.

## Idealism v. Realism

I have elsewhere characterized idealism as the representation of an alter-reality favored over the reference reality of the world as it is and appears to us<sup>2</sup>. To say that the alter-reality is actually the “true” reality constitutes “weak” idealism; to then deny the existence of part or all of the reference reality is defined as “strong” idealism. It is essentially the valuation of an alter-reality over or above the reference reality. As Lewis phrased it, “The description or analysis of the cognitive experience is subordinated to the attempt to establish the superior value of some one type of experience as compared with others” (40).

It is based, generally speaking, in ideology — whether things are independent of, or dependent upon, the mind. Take the latter view, and you will be tempted to praise mind far above the reference reality you live and breathe in. Take the former and you can still acknowledge, for example, quantum mechanics to constitute the “true” reality. Which is fine; it is an acceptable hypothesis that may well be correct. The normative ideological outlook is to respect the reference reality for what it is and is not. Do not venture further than weak idealism; leave strong idealism as a negative enterprise.

Oh, but strong idealism is what upholds our faith in God, many will say. But that occurs at the expense of truth. Feeling good is of course a very real fact. But philosophy isn't about facts, it is about truths. All truths presuppose facts; not all facts presuppose truth. The larger point is just that realists can feel just as good about life as any idealist! They take their solace in the truths of reality, including the God who made that reality. While philosophy cannot find evidence to prove a god, it can consider the truth that belief has beneficent results if not abused. Belief is abused when doctrine or ideology violates truths known in common to all.

Occasionally it comes to pass that a truth is advocated by a small minority. That it is a truth is evidenced over the passage of time in which the rest come to favor the same truth as the minority once established as real and valid. Most truths asserted by minorities are not real truths; only the exceptional cases will be found to uphold the minority view, but those are very important considerations to always bear in mind. When a minority asserts an unpopular position as a truth, they are to be accorded respect so long as their truth is not manifestly harmful. And harmful means a real, not a fictitious harm. A difference of opinion or ideology is not necessarily in itself a harm. As a “harm” it is typically fictitious. It is to protect all manner of truths that we have freedom of conscience as a fundamental political right. Today there exist minorities that violate others' rights just so they can feel better about themselves and their own ideology. This is not the right way to pronounce or hold to a truth.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Modified from C. Herrman, *Is It Time for a Neopersonalism?* Paper read at the First International Conference on Personalism, Aug 1–5, 2022, Mexico City, Mexico.

<sup>3</sup> Some factions within the “Christian right” need to learn this valuable lesson. They have taken to using law and politics to violate broad human rights, rather than working to find compromise. And they justify their stance upon the very concept that they raucously violate: dignity. Though some of



The other approach is realism, which by and large avoids these errors. Why? Because their understanding of truth is deeper into agreement with that great reference reality. It is pretty much all we have; it is our common source of stability and so it remains our reference world. Quantum mechanics is a part of this reality, but its belief as an ideology is not to bar the respect for the reference reality as we know it. To do that is to betray the whole rationale behind the quantum world! It's also a matter of attitude — which of course reflects upon fact and truth alike.

In realism what we see (or otherwise sense) is what we get. Once we reach adulthood, the vast majority of what we perceive strikes us spontaneously as the memory trace that identifies, names and classifies the object. “Like perception, memory as a form of knowledge is an interpretation put upon the presentation” (337). This all but denies the evident role of memory running throughout the process of perception. The realist posits memory in order to realize the given. Beyond that, memory is subsidiary to thought — which, we note, is absent from perception. With realism, the sensory recognition as a sensation of the object is observed by the mind spontaneously with the labelling and classifying process from memory. At this point what we actually have is the gestalt of these elements. This is, in philosophical jargon, the realist version of the “given” or the “presentation”.

With few exceptions (color sensation for one) the realist neither immediately nor automatically constructs anything from or upon anything. What we conclude from the identification and naming (including categorial classification), and what we know and expect of the object and of our relation to it we consider to be cognitive thought, that and only that, whereas Lewis accepts these as further constructions upon the “given.” But the given for Lewis is the object less any knowledge we possess.

All that goes by the label “knowledge” is an idealist “construction” upon the given. Again, the given and its construction are together what Lewis refers to as the “presentation.” The realist has a “given,” the idealist a “presentation.” It is idealist because it requires a mental construction to reach meaning and knowledge. The given is separate from the mind but the knowledge is not direct from the object image but indirect via thought and concept, ergo knowledge. The idealist calls the realist knowledge “immediacy” from permitting knowledge immediate to perception.

Perception should be considered distinct from thought. In thought the realist concludes a meaning from the perception, and by this means we (typically subconsciously) think, predictively, of expectations. By perceptive “constructions” we mean thinking beyond the normal. When realists actually do “construct” it constitutes a projection supplanting the actual perception and is an abnormality produced by the brain in the attempt to understand the perceived reality. No realist denies that perception can, under certain circumstances, be a falsification of the given stimuli (for to deny that would obviously be at variance with, well, reality).

I note here, as does Lewis, that the idealist rarely, if ever, denies the actuality of the realists’ reality. Nor, as a generality, does the idealist consider mind to invent

---

these rights are still minority views, they have rational grounds for their belief, which the other side does not have the luxury of professing.



reality *de novo*. Their point is the relevance of the mind in getting from an actual and real object to the knowledge of it. For them that process cannot be direct but must instead be mediated by mind via thought and concept. In the process mind is likely to be valued as greater than the reference reality we all live and die in.

To suppose that the mind constructs a phenomenal reality from every perception of a given is to admit to idealism out of the box. It is saying, in essence, that the mind does not or cannot faithfully capture the actual perception and so creates it almost as if *de novo*, using (or not) the given as a model to copy, but with certain corrections or embellishments. This violates everything that research has offered us as an explanation of perception. Again, the only so-called “construction” is at the micro level, and is done to get the best reproduction of the given that is possible with the resources at the brain’s disposal.

Still today there are writers who are positive that the brain constructs our reality as if *de novo* in all instances, and oftentimes, if not indeed typically, does so falsely.<sup>4</sup> If s/he is implying that the brain utilizes micro inferences, that is one thing — but that does not appear to be their meaning at all. They are implying that perception is predominantly wholesale construction. They don’t admit to literal *de novo* creation by the mind, but they don’t precisely deny it either. They never say that they reconstruct reality, mind you (at least they choose not to use this term), but frank construction must mean pitifully little except that a fundamental mistake is being foisted onto the unwary reader. There are better ways of approaching these matters.

The only honest way out of this is to admit that this so-called “construction” is, on the whole, actually a very, *very* well executed re-construction. Anyone with normal powers of observation cannot but admit the truth of this. To deny it is to imply an idealist perspective that fully denies whole categories of the reference reality. Thus, the author I have cited tells us in a podcast that the brain doesn’t exist, that neurons have nothing whatever to do with his faculties! This is malarky and everyone knows it. It is the kind of thing that gives philosophy a bad reputation.

Lewis, in favoring the construction hypothesis, warns his readers that “failure to recognize and consider this element of construction or interpretation of the mind, will wreck any theory of knowledge. Failure to acknowledge its existence will make it impossible to account for error. And failure to find the ground of its validity will lead inevitably to skepticism” (44). What these remarks do not consider is the likelihood that false or illusory presentations of reality are owing either to altered states of mind or to perceptual arrangements that do not represent natural reality<sup>5</sup>. Authors only too pleased to stress the irrational nature of the mind have forged an industry devoted to locating visual designs that trick the mind into falsifying the sense of length or direction. All of which goes to the point that these are not the

---

<sup>4</sup> D. Hoffman, “Human Vision as a Reality Engine,” *Researchgate*, (Jan 2010), [https://www.researchgate.net/publication/242085121\\_Human\\_Vision\\_as\\_a\\_Reality\\_Engine](https://www.researchgate.net/publication/242085121_Human_Vision_as_a_Reality_Engine) (accessed: 9.01.2023). See also the podcast at [https://www.youtube.com/watch?v=iQfI85EYHTw&ab\\_channel=Dr.JamesCooke](https://www.youtube.com/watch?v=iQfI85EYHTw&ab_channel=Dr.JamesCooke) (accessed: 9.01.2023). In each of these presentations he comes across as a clone of Berkeley, warts and all.

<sup>5</sup> Lewis conceded that “the nature and limits of the mind or sense-organs may be what gives rise to such errors” (157).

kinds of things one will discover as parts of the normal environment. The brain was not developed in order to give these gate-crashers their fodder.

By way of summary, Lewis suggests that between the given and its construction, philosophy has shown a tendency to favor one or the other. Lewis' version, where reality is accepted as veridical, is generally known as "objective idealism" because the "objects" of the world are taken as real. Lewis' basic theoretical commitment is stated as follows: "There is no knowledge merely by direct awareness. Actual experience can never be exhaustive of that 'temporally-extended pattern of actual and possible experience,' projected in the interpretation of the given, which constitutes the real object" (37). And that "projection" is of the actual "construction."

However, when speaking of esthetics, "There is such a thing as direct appreciation of the given, and such immediate apprehension of the quality of what is presented must figure in all empirical cognition. The object of appraisal is (usually at least) to connect this quality with some thing or context as a matrix of further such experience. That whose value is positive is to be sought; that whose value is negative is to be avoided" (403). But an esthetic judgment will always transcend the given, and thus count as yet another "construction."

## Givenness

We can start this next section with an overview, reasonably accomplished by the authors of the *Internet Encyclopedia of Philosophy*:

The concept, the purely logical pattern of meaning, is an abstraction from the richness of actual experience. It represents what the mind brings to experience in the act of interpretation. The other element, that which the mind finds, or what is independent of thought, is the given. The given is also an abstraction, but it cannot be expressed in language because language implies concepts and because the given is that aspect of experience which concepts do not convey. Knowledge is the significance which experience has for possible action and the further experience to which such action would lead.<sup>6</sup>

This excerpt highlights one of the chief deficiencies of the idealist approach to knowledge. The given is an abstraction and yet is a real and true object, denuded or denatured so as to pass along no knowledge to the observer, who must reconstruct it from the given and so derive the missing knowledge. But as we have seen, knowledge is not available until the presentation. As he says, "The object can be known only through or by means of that presentation" (414). At that point Lewis says that it requires empirical inquiry to establish knowledge. How does anyone know what to ask? How is it that this knowledge is known to be appropriate to the given? There is nothing in the Lewis account to support the supposition necessary for him to proceed to an idealist-minded requirement for knowledge acquisition. In realism, properly conceived, knowledge is built in the process of arriving at the interpretation of the given; mind does not enter the fray until perception is completed. Its first duty is, via thought processes, to draw the conclusion obtained from perception: this is such and so a thing, etc.

---

<sup>6</sup> Internet Encyclopedia of Philosophy, "Clarence Irving Lewis (1883–1964)," section 3, <https://iep.utm.edu/lewisci/> (accessed: 10.01.2023).

Knowledge accretes from the idealist “presentation,” which is the given plus the primary construction offered by the mind to complete what the realist sees as the “given.” Lewis will have to admit that the object is also known by means of the given which is due to it (the object), and allow the result to be knowledge. But this is the very “immediate” knowledge which he says is impossible in a realist view. Either I don’t at all understand Lewis, or he has made an error somewhere along the way.

Realists tell us that vision, for example, functions by way of analogy with a camera, where the subconscious brain provides the developer chemicals to bring out the image from the film (the stimuli arriving in the auditory area). Lewis calls this the attempt to assume a “direct” linkage to knowledge from the object. In fact it is anything but direct, several layers of processing being required prior to projecting the result upon the screen of the mind. This is the same series of processes that the idealist must likewise rely on to “construct” knowledge for the given. Temporally considered, it takes the same amount of time to construct the presentation as it does to apprehend the object for what it is, the given of the realist. At that point they can each consider from their own perspectives how to deal with the predictions implied.

The realist assumes a parallel series of steps in which hippocampal (or other modality) memory recalls the name associated with the object recognized through the visual process. It is parallel because the two processes run simultaneously. It takes about the same amount of time to obtain and react to a sensory recognition as to recollect the object, roughly 150 milliseconds for each.<sup>7</sup> The composite of recall, sensorialization (such as visualization) and object constitute the complete gestalt, the realist’s “given,” and its rendition of the “presentation.”

From here we have two stages of what is colloquially “knowledge,” one of which is simply “information”, which is what the realist’s given consists of, whereas actual knowledge goes beyond and associates the information with expectations for the object and our use of it. Lewis’ given is essentially a collection of data, of facts from which to build into information and that into knowledge and that in turn into understanding. This progression is the work of Adler.<sup>8</sup> Here, understanding comprises the interrelations between expectations for the object and our utility of the same, which result in meaningful activity.

Against the realist thesis the idealist rejoins with this: “If the significance of knowledge should lie in the data of sense alone, without interpretation, then this significance would be assured by the mere presence of such data to the mind, and every cognitive experience must be veracious” (39). Well, so long as “veracious” means the accuracy requisite to a successful and adaptive life, then yes, it counts

---

<sup>7</sup> For recall, see “New Scientist, Memory recall works twice as fast as the blink of an eye,” (6 Jan 2016). <https://www.newscientist.com/article/mg22930551-900-memory-recall-works-twice-as-fast-as-the-blink-of-an-eye/>. For visualization, see H. Hogendoorn, “What you’re seeing right now is the past, so your brain is predicting the present,” *The Conversation* (16 Mar 2020). <https://theconversation.com/what-youre-seeing-right-now-is-the-past-so-your-brain-is-predicting-the-present-131913#:~:text=It%20takes%20several%20dozen%20milliseconds,the%20basis%20of%20that%20information> (accessed: 9.02.2023).

<sup>8</sup> M. Adler, *We Hold These Truths: Understanding the Ideas and Ideals of the Constitution*, New York: Macmillan Publishing Company 1987, pp. 25–27.

as — veracious. Mistakes in perception are the exceptions, to be dealt with on an individual basis, yet all of them are accounted for by states of mind or confusions in the comprehension of the data received (mainly at the hands of modern nihilists looking to poke holes in nature’s most remarkable achievement).

Lewis offers an overview of the various schools present at the time, from which we can glean information on his idealism. As mentioned, he goes about it by looking at those which overdo the given and those who do likewise with the constructive approach. He notes, first, that the mystics in general, followed by Bergson, overstress the given, the mystics by positing an immediate direct-to-knowledge experience of identification with God, whereas Bergson experiences the “true life”, the “Inwardly grasped ‘real duration’” (41). “For each mind,” writes Lewis, “this is something which is immediate, in his own case, and is to be apprehended in its other manifestations only by empathy or *empfindung*. The world of science and common sense Bergson recognizes to be construction or interpretation which the mind imposes upon the data of immediacy” (ibid.). But Lewis views approvingly that this construction is dominated by interests of action and of social cooperation.

Both the mystic and Bergsonian views look to Lewis like intuitionist propositions. The first thing to note is that these are less matters of stressing the given than they are simply constructions built up in order to achieve the requisite objectives. And, like others who do likewise, Plato as the paradigmatic example, they risk strong idealism in the process. In realist immediacy, Lewis argues that “there is no separation of subject and object [correct]. The givenness of immediate data is, thus, not the givenness of reality and is not knowledge. Hence the idealist may insist that there is no (real) object without the creative activity of thought” (46). Well, subject (interior) and object (exterior) are of course separate but are represented in the mind as one, and this presentation is a species of knowledge, like it or not. It is the knowledge that the object is a such and so, as memory and sensory evaluation dictate.

The idealist will, says Lewis, insist that “There is no apprehension...without construction; hence the distinction of subject and object, act and given, must be within thought, and not between thought and an independent something thought about” (47). He can’t have the one without the other. In realism, at least, the gestalt composite represents both as one. It is not quite correct, however, that they are within a given “thought,” for the gestalt is comprised mainly of the sensory evaluation, a process below thought, and the recollection from the hippocampus (and/or elsewhere) which is also beneath the level of thought. The gestalt is within “proto-thought”. Now it happens that Lewis agrees with us that this process is proto-thought, for he defines thought as that which puts together or separates distinct “entities” (55). Neither the recollection nor the evaluation accomplishes these tasks. Thus he shouldn’t himself talk as if it occurred within thought. As I stated above and have written of elsewhere, perception and thought represent separate and distinct (though interconnected) processes.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> C. Herrman, “Thought, Feeling, Reason and Judgment” (April 2022), [https://www.researchgate.net/publication/359830604\\_Thought\\_Feeling\\_Reason\\_and\\_Judgment](https://www.researchgate.net/publication/359830604_Thought_Feeling_Reason_and_Judgment) (accessed: 9.03.2023).

## Perceptual idealism

We have two systems of perception here. In one, a sort of esthesis (a fundament of sensation) is called a “given” and the final appearance is constructed from that. As Lewis describes it one almost gets the impression that it represents Kant’s *ding an sich* (the thing in itself). In the other, the full appearance is evaluated both sensorily and recollectively, resulting in classification, name and recognition. There is processing but little or no construction. Much of what Lewis extols about the idealist perception with construction can be said of the realist position. Thus the naming and recognizing from construction imply inferences into expectations of the object and our utilization of it. The same applies equally to the realist process, absent all or most of the construction.

Lewis believes that the conditions of the gestalt forbid any resulting knowledge, which is a bit hard to swallow. What the realist system provides is “immediate knowledge,” something the other cannot claim. It is a knowledge establishing the existence and surface properties of the objects that are the focus of attention. The gestalt entails a theory to account for the phenomenal facts of perception, something the idealist process ignores to its peril.

Lewis is particularly wary of the “new realists,” whom he treats to his double-barreled shotgun: “The dictum of the new realists, that mind and object coincide so far as the object is just now known by this mind and so far as the mind is just now a knowing of this object, is as wrong as possible. So far as mind and presentation coincide, the state of mind is not cognition and the presented object is not known” (135). In fact, he says the same thing of all “presentative” vantages. But saying is not explaining, and he has no explanation.

What he does explain is why the realists have a hold on reality that the idealists don’t. He goes to great lengths, devoting an entire chapter to reality and its independence from mind. This is the primary rationale for accepting a realist standpoint in the first place, whereas the idealist rationales are the dependence of reality upon mind, and the mental control of our inner world of received sensations. “In terms of experience and knowledge, the independence of reality — its independence of the knowing mind — means, first, the givenness of what is given; our realization that we do not create this content of experience and cannot, by the activity of thinking, alter it” (192–193). What is given is so because it is independent of any mind. That fact is its givenness.

In fact, he offers hope of a rapprochement between the two camps. “It may be that between a sufficiently critical idealism and a sufficiently critical realism, there are no issues save false issues which arise from the insidious fallacies of the copy-theory of knowledge” (194). Well, now, the copy theory of knowledge is a presupposition of realism, dating to Descartes if not earlier. Direct knowledge all but requires it, for it assumes that what we sense is characterized by physical parameters (the ultimate composition of the Lewis “givens”) whose structures enable our senses to pick them out and represent them — imitate them — recapitulating the order they presuppose from their origins. Duplicating that order in perception is essentially a matter of copying structures and establishing qualia to represent both their constancy and inconstancy.

There is nothing inherently wrong with the so-called copy method or the representational aspect of perception except to an idealist. These days it is more what the idealists deny than what they affirm that characterizes their ideology — which doesn't speak well for the substance of their theories. They all assert that mind is all, exemplified, according to Lewis, by the construction of reality which mind performs upon all manner of perceptions and thought processes, as if "interpretation" is their property, something they alone "own." 'Tis not so. The doctrine of "immediate perception" logically refutes this in its entirety. Realism is fine with inductive reasoning and with inferences; the logical positivists were alone the only subgroup denying these, and not all of them did so in any case. And today logical positivism is as dead as a doorstop.

## Knowledge I

Lewis moves on to the first two of three chapters concerning *a priori*s. The relation to idealism is implied by their nature as created entirely from our thought — which is to say our minds — such that all knowledge is derived from this mind-originated ground. By way of background he cites Kant's distinction between the real and the phenomenal. I apologize for a long excerpt but it seems relevant to the understanding of the points to be discussed hereafter:

The content of experience is limited by the forms of intuition, which are imposed not by the active interpretation of the mind but by the passive modes of its receptivity. The categories are subjective modes of the mind's interpretation or synthesis of the content of intuition. How, then, can we be assured that they will be valid experience in general? An indispensable part of Kant's answer is that the object in experience must itself be subjective or phenomenal. It must be limited by the very fact of being experienced in such wise as to make universally possible the mind's modes of categorical synthesis. That which can not validly be thought under the categories can not be given in intuition. Thus the objects of knowledge are the objects of experience. (214)

Let's assume for the sake of discussion that his interpretation of Kant is broadly correct. The overall takeaway here is that, just as interpretive construction resulting in a presentation is for Lewis the source of all knowledge, here the same idea generates transcendental idealism and again counts, according to Kant, for all knowledge. Along the way, reception of the categories is not an active synthesis but is entirely passive. This reminds us of the mechanism of syntax orchestrating the order of word flow in sentences. Here, the mechanism of intuition orchestrates which ideas represent categories, and would appear to be intuition's primary function. Thus thoughts representing the categories are the primary mode of intuition we experience. How can what is evidently subjective represent valid experience in general?

Kant appears to answer that the experienced (perceived) object must likewise be subjective (i.e. phenomenal). The receptive mechanism of perception must accordingly limit input to what is categorical, meaning that all perception becomes phenomenal, which means that all that we experience is subjectively grounded in the *a priori*s of the categories. What is left out of this explanation is the fact that we must first experience the reality which conforms to the categories in order to identify the categories as such. We learn what is *a priori* through empirical experience.

But this is by immediate knowledge, and the initial work of thought upon the perception is one which denominates the perception as an *a priori*. Thought draws the conclusion in having named and recognized stimuli for what they are in their meaning to the individual. The fact that we do not require construction to yield the presentation eliminates what Lewis demands be the origin of thought, that is to say, the *a priori*. The realist opens perception to immediate recognition, naming and categorizing, i.e. knowledge, upon which thought operates, whether to analyze or to synthesize.

Given that much of Kant's theory goes to denying Humean skepticism, we ask how his theory as outlined above confronts skepticism so as to limit or eliminate it. The answer to this seems to me to rest upon the *passive* aspect of perceiving the categories through the ideas (or the language) representing them. This means in effect that nature is imposing itself upon the mind rather than the reverse, which the active mind would likely do in performing an interpretation of the categorial input. The idea is not for mind to decide for every perception what is categorial and what not, but for mind always to allow only what *is* categorial, which can be accomplished passively, as a sieve or membrane allows only such and such through its pores. It would presume that Kant sees the Humean problem as caused by human interpretation of reality rather than by reality as it actually is. Because Kant's explanation seems to be missing some points of relevance, it is difficult to know whether this is valid or not.

But at any rate, Lewis takes issue with Kant: "And this answer to skepticism is unnecessary, because mind may limit reality (in the only sense which the validity of the categories requires) without thereby limiting experience. The active interpretation by mind imposes upon given experience no limitation whatsoever" (215). This explanation likewise leaves out the actual method by which categories are perceived, namely via experience and passive identification of certain patterns from their core meanings (within the process of perception) and the active judgment that they are fundamental and *a priori*.

Kant was at least on the right track. Passive receipt, active evaluation is the rule in mental perception and processing. And by passive (a dirty word in today's nomenclature, by the way), I mean only the low-level "activity" involved in collating or sequencing or otherwise organizing stimuli for transfer to the two immediate waystations along the way to the occiput, where it may be the case that active evaluation begins. "Passive" in the context of neural tissue never ever implies quiescence. It is an issue of what is being done with the stimuli, not whether something is active relative to something else. Philosophers of all people should be more mindful of this critical distinction. Active and passive are categories, after all, and have been utilized as such for millennia. As with many if not all "polarities", there is some of the one quality in the other; nothing is absolutely active or absolutely passive.<sup>10</sup> Passive, in the present context, means that active evaluation is minimal, not that activity is nonexistent.

---

<sup>10</sup> Consult M. Cohen, *Reason and Nature: An Essay on the Meaning of Scientific Method*, New York: Harcourt, Brace and Company 1931, pp. 165–170. Charles Hartshorne, with who's opinion I concur, cited Cohen in two separate publications.



Now Lewis does acknowledge the point I have raised: “But [Kant] omits the real question how we can know that the limitations of experience are due to the mind and are not simply those of an independent reality which experience reveals. How shall we distinguish what mind is responsible for from what independent reality is responsible for” (216)? He answers that the identification of the *a priori*s by empirical investigation cannot lead to a truth, as any generalization is subject to change over time. Only the *a priori* avoids this problem: “That is a *priori* which we can maintain in the face of all experience no matter what. In the case of an empirical law, a mere generalization from experience, if the particular experience doesn’t fit, so much the worse for the ‘law.’ But in the case of the categorial principle, if experience does not fit it, then so much the worse for the experience” (224).

Furthermore, with Lewis’ system, the *a priori* can take time to “mature”; it can change over time without damage to principles. “The theory presented here... is compatible with the supposition that categorial modes of interpretation may be subject to gradual transition and even to fairly abrupt alteration” (228). Here again are postulates that are not unique to an idealist program. If we consider empirical introductions upon a mental system as features of a framework with limits outside of which the phenomenon is undefined, the principle can change within the framework and terminate with the edge of the frame, which encompasses time-out-of-mind for the existing world (a larger framework could cover several lightyears worth of experience). Call these frameworks “immediate” or “extensive.” Within the framework there are expected exceptions, but the *a priori* remains — though altered a bit in accounting for new evidence. Time and space are *a prioris* that have been modified under an “extended” framework in which Einsteinian relativity works its magic.

The concept of a frame puts Hume’s skepticism to rest. It also avoids issues that Lewis implies here: “All interpretation of particulars and all knowledge of objects is probable only, however high the degree of its probability. The knowledge of empirical particulars — never *is* completely verified” (281, 283). When we say that a penny is round, we are stating a categorial fact and we don’t appreciate being told that it is nonetheless a matter of mere probability. And we are right to complain! All local facts should be stated with the understanding of a framework assuring an *a priori* foundation for the obvious truths. Never mind, Lewis asserts that probability notwithstanding, there are still the *a prioris* remaining unscathed. But this doesn’t seem quite right. How can you associate an *a priori* with what is by definition only probable? That would require a frame which Lewis nowhere suggests.

How do we use the mind to assess reality for categorial experiences? We can take an example from Lewis:

If relative to R, A is X [relative to a boulder, A is small], and relative to S, A is Y [relative to a pebble, A is large], neither X nor Y is an absolute predicate of A. But “A is X relative to R” and “A is Y relative to S,” are absolute truths. Moreover, they may be truths about the independent nature of A. Generally speaking, if A had no independent character, it would not be X relative to R or Y relative to S. (168)



Table 1.

Table of Categories		
Universal*	Particular*	Singular*
Affirmative*	Negative*	Plural
Infinity*	Categorical*	Hypothetical*
Disjunctive*	Conjunctive	Problematic*
Assertoric*	Apodeictic*	Resolvable
Declarative	Substance†	Quantity†
Relation†	Place†	Quality†
Time†	Situation†	Condition†
Action†	Passion†	State
Process	Into	Out of
Up	Down	Sideways
Higher	Lower	Taller
Long	Short	Smaller
Larger	Deep	Associative
1st Affiliative	Essential	2nd Affiliative
Aggregate	1st Composite	2nd Composite
Amalgam	Free	Constrained
Happy	Sad	Angry
Fearful	Jealous	Love
Hate	Disgust	Go away
Go toward	Safe	Dangerous
Positive	Beginning	Ending
Fast	Slow	Thing‡
Property‡	Mind‡	Body‡
Event‡	Property‡	Law‡
Active	Passive	Finite
Infinite	Thick	Thin
*Kantian	†Aristotelian	‡Lewis

The application of thought on the empirical experience of witnessing the material in brackets, reveals that “small” and “large” are to all intents and purposes *a priori*s. It makes no difference what A is, it must always bear these relations to any R or any S. Concepts which follow from this line of thought and those similar, follow in Table (1). Doubtless there are many more, but this listing gives you an

idea of the categorial notions that accompany the naming and recognition of objects (*existents*, to include everything) and events (*experiences*, to be inclusive). They can be called “core intuitions” if a name be desired.

Note that many are utilized in language as prepositions. The eight items beginning with “Associative” through “Amalgam” include four metaphysical and four empirical kinds of relations in order of appearance. Note also that experience — empirical observation — is necessary for nearly if not all of these categories. Once we hold a category securely in readily accessible memory, it will typically accompany the given. Otherwise observation and thought are required.

One way to define the a priori is in terms of its utility. Here is Lewis on that point: “Knowledge of such a priori principles requires only self-consciousness because it is simply knowledge of those criteria which we apply in classifying experience in one or another way” (227).

## Knowledge II

We have already had an overview of perception and thought; but in his third chapter concerning the *a priori* he delves more deeply into the perception-thought-knowledge relations. Lewis had referred to “immediate knowledge” and to “immediate experience,” and now add that of “immediate awareness”, which is defined as the apprehending of qualia which could be put into words as, ‘This looks round.’ Within 150 milliseconds you have sight of the object; at the same time you have recognition of roundness — the category (recall Table 1).

Thought is required for language (not, however, the other way around), so saying to oneself ‘This looks round’ you have gone beyond perception and into thought.<sup>11</sup> This, the realist vantage. To the idealist, ‘looking round’ is a “construction” of thought processes, part of what is required to convert the given into a presentation (there is yet to be a name). On the other hand, saying, ‘This is a round penny’ does complete the perceptual construction, and thus the presentation. What follows is the post-perceptual thought content, resulting in the same thing as for the realist interpretation, which is simply thought, not really a “construction.”

It should be noted that Lewis uses two words almost interchangeably, words that should rather be carefully distinguished from one another. These are the words “construction” and “interpretation.” In the context of perception, construction is the creation or recreation of a stimulus (a focus) or its field. Correctly used, it is properly a re-creation. An interpretation, in the same context, is one of various possible explanations for a given phenomenon. To say ‘This looks round’ can be a re-creation of an empirically given form or, as an interpretation, an explanation for the use of the term ‘round’. One explanation could be that it imitates or seems exactly like the category of things that are ‘round.’

With these distinctions in mind we can try to interpret the following explanation:

Immediate awareness is an element in knowledge rather than a state of mind occurring by itself or preceding conceptual interpretation. The sense in which such immediacy is prior to its interpreta-

<sup>11</sup> See J. Bermúdez, *Thinking without Words*, New York: Oxford University Press 2003.

tion is the sense in which interpretation is subject to change. In the case of such a new interpretation, the immediate awareness is literally and temporally antecedent; but that there is a first moment of such apprehension, in which there is awareness and *no* interpretation, it is not necessary to believe. In all cases, however, it is the content of the given which determines (in part) the interpretation, not the interpretation which determines the immediate to fit it.

Predications of the second sort — ‘This is hard,’ ‘This penny is round’ — express something much more complex. As predications of objective properties, these represent an interpretation put upon the content of immediate awareness which implicitly predicts further experience. Being thus predictive, they are judgments which are subject to verification and liable to error. (276–277)

In the idealist system, thought exists throughout all of perception. In the ideal realist system it exists nowhere in the perceptive process, only thereafter. Lewis nowhere says just where in the perceptive process immediate awareness appears. We can suggest, from what else he says in these two paragraphs, that it may be the initial event in perception. Thus while he criticizes the realists for possessing “immediate knowledge,” that is precisely what he is offering here for the idealist system (immediate awareness is *in* knowledge). Of course his point was that the object can yield no knowledge when part of a gestalt, but this is nonsensical. The point is that, functionally, the stimulus makes a beeline from the sensory organ to the brain and the brain takes it up immediately (well, within about 150 milliseconds) as knowledge.

That the immediate awareness can precede any interpretation is an indication that what ‘seems round’ owes nothing to interpretation, which seems difficult to believe based on what has gone before. This antecedence happens, however, only when the interpretation is apt to change. One would have thought it would be something like ‘what seemed rounds is actually slightly elliptical.’ But that is ruled out when the awareness of the qualia (roundness) precedes interpretation. In the very next statement he acknowledges what we took to be rational, namely, that we expect interpretation with any aspect of perception, and vitiates his last point entirely.

It is only reasonable that the content of the given should direct the interpretation, which can only describe or explain, not alter, that content. Further, any change in interpretation should be owing to a change in the content itself. Now to say, ‘This is hard’ says nothing any different from saying that the same unnamed object is round. “Hard” is another *a priori*. Yet he places this at the same level as ‘This penny is round,’ which does seem to meet the condition of a presentation. ‘This is round’ or ‘This is hard’ describe the givenness. Adding the name elevates it to a presentation. But there is now another problem. He says that the same interpretation that made possible the presentation is the self-same interpretation dealing with expectations. Earlier, it was a separate and distinct interpretation that gave us the expectations and inferences. Observing changes in explanation from chapter to chapter does not give us confidence that he has his theory in hand.

How does Lewis place the *a priori* within the context of his interpretations? “(1) ‘If this is round, then further experience of it will be thus and so (the empirical criteria of objective roundness)’ and (2) ‘This present given is such that further experience (probably) will be thus and so.’ The first of these is *a priori*; the second is our statement of the probable empirical truth about the given object” (285).

He continues the discussion of perception and knowledge in the next chapter as well (The Empirical and Probable) where he begins by restating the central thesis:

“Direct awareness is not indubitable knowledge of an object, but the content of it is an absolutely given fact. And our awareness of it has not been called ‘knowledge,’ because with respect to it there can be no error” (310). Again, relating facts together counts as information; where a significant meaning is achieved thereby we have knowledge, and where knowledge is applied effectively we have understanding of the circumstances involved.

Here he also makes explicit his reliance on the Kantian analytic and synthetic categories. Bearing in mind that Kant urged “extension” as analytic and weight as synthetic, “amongst universal propositions which refer to nature, we must distinguish between empirical generalizations which are synthetic — such as the law of gravitation, for example — and analytic principles which exhibit the consequences of our concepts, such as those of geometry. The former are probable only. The latter are a priori and certain” (312).

An aspect of the empirical (or probable experiences) is that even though the given is an absolute fact, “it does not follow that what is presented is classifiable in some particular category, such as the spatial or the physical, without mistake. Identification of what is presented as an object of a certain type, or a particular kind of reality, is an interpretation put upon the presentation, which is implicitly predictive and hence transcends the given and is subject to verification or falsification by further possible experience” (314). It seems to us that there is no real difference between roundness or hardness as categories and the character of spatiality or physicality. A certain amount of trust is expected to be fulfilled in the ordinary course of perception, with exceptions due to patterns not of nature or of an altered state of mind. Where the idealist sees this as an inference after the given, and as an interpretation, the realist takes it as a category established with what defines the given as such.

Germane to the problem of the probable and the certain is the matter of logical implication and the concept of the class. I apologize for a longish excerpt, but this explication needs a little more content to be reasonably complete in its meaning.

Propositions of the general form “All A is B” may have either of two meanings — but not both at once. They may mean (1) “The concept A includes [entails] or implies the concept B” or (2) “The class, or collection, of A’s is included in the class of B’s.” In the first (the intensional) meaning, such a proposition is a priori true or a priori false. The second meaning is still not quite precise until it is clear how membership in the class of A’s is to be determined.

“Empirical knowledge” usually does — and certainly ought to — mean a knowledge of particular things pointed out or otherwise determined in extension [called out one by one]. With this meaning, the empirical knowledge that a group of objects called “A’s” will have the character of B’s does not follow as anything more than probable) from the a priori certainty that the concept A implies the concept B. The difference between the a priori, analytic, and intensional, on the one hand, and the empirical and extensional, on the other, is the difference between “If this is an A, then necessarily it is a B” and “This is an A; therefore it is a B.” The former may be certain but the latter is not. (315–317)

In the first paragraph, Lewis has made a mistake. His first example is not a parallel to the second. That is, the statement that the concept “bird” includes (entails) “certain flightless animals” is not analogous with the second option where the class of “birds” is included in the class of “flightless birds”. We must reverse one of them in order to make the sense of his point clear. Let’s reverse the second and say this:

“The class, or collection, of B’s is included in the class of A’s,” where the statement is doubtful until we have defined the conditions for membership in A. This makes sense.

In the second paragraph the same mistake is continued but here we rearrange both, not just the second. We say this: “If this is a B [one of certain flightless animals], then necessarily it is an A [bird].” And this: “This is a B [a certain flightless animal]; therefore it is an A [bird].” The inference says that if you have this, you necessarily have that; the class relation says that if you have a class of flightless birds it is therefore the case that it is a member of the larger class of birds. This second requires that we define the class of birds to include flightless birds (the ostrich and the penguin).

The concept of frames again resolves these issues of certitude. The class is essentially a frame by way of definition. The a priori doesn’t require a frame, it applies universally and forever. And how do these observations relate to idealism and realism? It goes back to Humean skepticism and to Kant’s method of rejecting the same. It is important to be as certain as possible of Lewis’ understanding of the problem at hand.

Empirical knowledge depends upon prediction, on an argument from past to future, on the presence of some particular uniformity in experience [a universe of order]; and the general problem of its validity is the same which is posed by Hume’s skepticism. How this validity can be assured without appeal to the dependence of the content of experience upon the mind, or to the limitation of experience in conformity to requirements of intelligibility, or to some other such metaphysical presumption. (319, my stress)

His argument is that Kant’s ideas parallel his own point that without the universal order there can be no such thing as an experience. “The deduction of the categories consist at bottom in this: that without the validity of categorial principles no experience is possible. This means that the proof which Kant attempted in his deduction of the categories may be secured without [his] assumption that experience is limited by modes of intuition and fixed forms of thought” (320). Now if this is actually the case, it means we eliminate much of the idealist posture from the Kantian system. But we don’t see how Lewis’ point makes sense.

Even with Kant’s agreement on the requirement of validity and order, his suggested process remains rational and even reasonable from a certain vantage. His process seems a lot like Chomsky’s “deep grammar”, a theory whereby with syntax only the right order of word placement is accepted by the neural processes. The correct order appears as “limited by modes of intuition,” resulting in “fixed forms of thought.” As such these are not anathema to realist doctrine. The categories flow up through channels as it were, in the form of intuition, as if under syntactic rules, and with a thought-based conclusion result in categories existing as “fixed thoughts.” ‘This penny is round,’ ‘Pennies are round,’ ‘Pennies are hard,’ etc. These are all intuitions of categorials existing as “fixed thoughts.”

Lewis also mentions that while the principles of interpretation, along with rules of classification and the criteria of the real are all “certain,” they are likewise “in advance of experience,” leading to the conclusion that “experience must, a priori, conform to certain principles in order to be pertinent to

any particular investigation or to the validity of any particular law of nature.” (321, emphasis in original)

## Personalism

Historically, personalism has known two phases: below I offer two definitions of personalism, the first as it has long been perceived:

The empirical, phenomenological and metaphysical study of persons, in body and mind and spirit, to the end that they possess moral and ethical ideals.

And the second, a twentieth century modification we can call neopersonalism:

The empirical, phenomenological and metaphysical study of the nature and activities of persons, in all their aspects, presupposing a *Weltanschauung* based upon stewardship and dignity, both providing for individual, community, national and world-wide well-being.

The objective for today’s personalism is to complete the transition to realism and to establish these neopersonalist doctrines as normative to human existence.

The gradual advance from the first to the second follows a trajectory expressed first perhaps by Josiah Royce (1855–1916) the metaphysics which was by and large suggested by Lewis in the generation following the intervening assistance from George Herbert Mead (1863–1931), who presented the ultimate arguments for identifying the person as a social product. Along the way there was also the important personalist William Ernest Hocking (1873–1966), within whose circle we find, in addition to Lewis, William James, Edmund Husserl, George Santayana and Alfred North Whitehead, all of whom were avowed personalists or who spoke profoundly of personhood.<sup>12</sup> In 1966 *The Personalist* ran an article on Lewis’ philosophy.<sup>13</sup> An example of Royce’s personalism is typical of his work: “An individual member of a community can find numerous very human motives for behaving towards his community as if it were not only an unit, but a very precious and worthy being. He becomes devoted to its interests as to something that by its very nature is nobler than himself. In such a case, he may find, in his devotion to his community, his fulfillment and his moral destiny.”<sup>14</sup>

Where personalism began fundamentally as an idealist and religiously defined metaphysic based upon the personhood of God (or in the extended case of everything), it developed into something the realist might hopefully envision as appropriate. Lewis can be thanked for offering the associated metaphysical arguments that have been discussed above. As mentioned, Lewis was a student of Royce and adopted the communitarian elements of Royce’s “personalism,”<sup>15</sup> but modified the

<sup>12</sup> D. McDonald, Book Review [no title] *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 41 [1] (Winter, 2005), pp. 232–238, 232.

<sup>13</sup> W. Werkmeister, “C. I. Lewis: The Man and his Philosophy,” *The Personalist* 47 [4] (October 1966), pp. 475–483.

<sup>14</sup> J. Royce, [in:] Randall E. Auxier, *Time, Will and Purpose: Living Ideas from the Philosophy of Josiah Royce*, Chicago: Open Court 2013, p. 269.

<sup>15</sup> Royce did not confirm publicly a devotion to personalism; the label’s meaning, however, nicely applies to his ideas, so we allow an association between the two.

metaphysics in a decidedly realist direction without going quite all the way. He was not even swayed by a devotion to what he called the “spiritual” component of human thought and conduct, especially as it relates to nature.

Apparently it is a native longing of humanity to transcend the bounds of subjectivity; to know our object not only in the pragmatic sense of successful prediction and control but in a deeper sense of somehow coinciding with its nature.

If it is something more than what it means for me, something in itself, then it must mean something for itself; it must, in this respect, be of a nature fundamentally like my own. Insight into the true nature of a reality which is independent of me — which has more than a “for me” character — is possible only if that nature is spiritual. My immediate experience is clue to it only because, in its character of will, my nature coincides with the nature of all reality. (410 my emphasis).

The extent to which Lewis has reverted to realism is revealed mainly in dismissing the idealism which refuses to separate mind from reality (the principal definition still accepted today), but also, for the idealism that does so separate the two, as in the excerpt above, it “rests upon a dilemma which is real and is, by such idealism, correctly understood: Either knowledge does not mean identity of quality of nature between subject and object, or the only intelligible fashion in which reality in general can be conceived is on some analogy to mind or life, as spiritual. Such idealism chooses the latter alternative. As I have tried to argue, the other is the true one” (411).

Realizing the neopersonalist vantage while advocating a full realism is possible. If nature is not known to exist instrumentally, neither is it to be known as “knowing itself.” Nature is not in possession of her own “will,” any more than of her own “purpose.” Does that obviate a reliance on spirituality? No, it doesn’t. Nature is spiritual by virtue of its inherent possession of dignity, which elevates it beyond and above, transcendent to, instrumental knowledge. In granting dignity to all of nature we attribute to her something of ourselves, something “spiritual” as a measure of transnatural valuation, which is nothing else but our extended view of dignity itself.

There remains, however, the matter of perceptual idealism. Lewis broaches an error which he says is frequent in realism, namely, “of supposing that a distinction within knowledge can depend on a prior one outside it” (414). The distinction is between the knowledge (he may possibly have meant “experience”) being due to the mind, on the one hand, and the object on the other. The objection is a red herring. The “knowledge” we are interested in occurs the moment the idealist presentation or the realist given are formulated (the experience for both realist and idealist begins with the original approach to the object). The mind’s image (in the case of vision) is projected as a superposition over the actual object, where we nearly always find that the mental image is so perfect as to be like a sheet of clear wrap over the object. It is a process caused initially and totally by the object. Where’s the problem? There is no problem.

He goes on to note that “mind (as cognitive) can only be known through that “formal” element in experience to which it gives rise” (415). But “mind” and “experience” are both abstract concepts that are at once labels of classes but fictitious entities that are really placeholders for a content that cannot by the definition of class

theory even exist. Classes are a range of objects with fictitious “content” in common, which defines the label denoting the class as a whole. A single, unitary “content” does not exist because it cannot exist.

The labels are a matter of form only if we call the entities “content.” Both terms are only placeholders for fictional things. We use the labels only to specify aspects of class theory. “Form” is not how we know either mind or experience. Mind, for example, has the subclasses of consciousness, subconsciousness and unconsciousness, and they in turn have subclasses. The first two classes just mentioned each have the subclasses of feeling, awareness, attention, drowsiness, and cognition in common. The second (subconsciousness) also contains thought, feeling as well as dreaming (some would list dreaming under unconsciousness). Cognition has memory, recall, thought and calculation in common. Thought has language, reverie and hallucination in common. Nowhere did we need to mention either form or content. Whatever point Lewis was trying to make is vitiated by his mistake in presuming “form” to have something actual and real to do with the matter under discussion. Mind is known by the members of its class. It is the form, they its content (if we must resort to these labels).

## Conclusion

In his chapter “The Pragmatic Element in Knowledge,” Lewis extends his doctrine of the predictive character of knowledge into its natural consequence, a “conceptual pragmatism” in the attribution and utilization of the *a priori*. Here, following Peirce and Royce, he identifies three elements in knowledge which are separable only by analysis: the element of experience which is given to an agent, the structure of concepts with which the agent interprets what is given, and the agent’s act of interpreting what is given by means of those concepts.

This is what happens after the presentation, when the predictiveness inhering in the given is verified in activity. In writing *Mind and the World Order*, Lewis offered a user’s manual explaining activity from perception and its interpretation through to concepts and the nature of predicted consequences. He remained a steadfast Kantian when it came to the analytic and synthetic concepts and the *a priori*, which he expanded to include virtually the qualia themselves. Speaking of qualia, Lewis was the first to use the term (Peirce had arrived at *quale* back in 1866). Lewis introduced it in 1929, most probably in *Mind and the World Order*.<sup>16</sup>

In matters related to stewardship and dignity, the grounds of neopersonalism, we learn from the experience of Lewis that there is not just one way of being spiritual. We can equate ourselves after a fashion with nature; or instead identify nature with the same dignity which we attribute to ourselves as a measure of value inherent to a given reality.

---

<sup>16</sup> M. Tye, *Qualia*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), E.N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/> (accessed: 9.03.2023).



## References

- Adler M., *We Hold These Truths: Understanding the Ideas and Ideals of the Constitution*, New York: Macmillan Publishing Company 1987.
- Bermúdez J., *Thinking without Words*, New York: Oxford University Press 2003.
- Cohen M., *Reason and Nature: An Essay on the Meaning of Scientific Method*, New York: Harcourt, Brace and Company 1931.
- Herrman C., *Is It Time for a Neopersonalism?* Paper read at the First International Conference on Personalism, Aug 1–5, 2022, Mexico City, Mexico.
- Herrman C., “Thought, Feeling, Reason and Judgment,” *Researchgate.net* (April 2022), [https://www.researchgate.net/publication/359830604\\_Thought\\_Feeling\\_Reason\\_and\\_Judgment](https://www.researchgate.net/publication/359830604_Thought_Feeling_Reason_and_Judgment).
- Hoffman D., “Human Vision as a Reality Engine,” *Researchgate.net* (Jan 2010), [https://www.researchgate.net/publication/242085121\\_Human\\_Vision\\_as\\_a\\_Reality\\_Engine](https://www.researchgate.net/publication/242085121_Human_Vision_as_a_Reality_Engine).
- Hogendoorn H., “What you’re seeing right now is the past, so your brain is predicting the present,” *The Conversation* (16 Mar 2020), <https://theconversation.com/what-youre-seeing-right-now-is-the-past-so-your-brain-is-predicting-the-present-131913#:~:text=It%20takes%20several%20dozen%20milliseconds,the%20basis%20of%20that%20information> (accessed: 9.02.2023).
- Internet Encyclopedia of Philosophy, “Clarence Irving Lewis (1883–1964),” section 3, <https://iep.utm.edu/lewisci/> (accessed: 9.01.2023).
- Lewis C., *Mind and the World Order: An Outline of a Theory of Knowledge*, New York: Dover Publications 1929.
- McDonald D., Book Review [no title], *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 41 [1] (Winter, 2005), pp. 232–238.
- “Memory recall works twice as fast as the blink of an eye,” *New Scientist* (6 Jan 2016), <https://www.newscientist.com/article/mg22930551-900-memory-recall-works-twice-as-fast-as-the-blink-of-an-eye/>.
- Quine W., *Word and Object*, Cambridge: The MIT Press 1960.
- Royce J., [in:] Randall E. Auxier, *Time, Will and Purpose: Living Ideas from the Philosophy of Josiah Royce*, Chicago: Open Court 2013.
- Tye M., *Qualia*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), E.N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/> (accessed: 9.03.2023).
- Werkmeister W., “C. I. Lewis: The Man and his Philosophy,” *The Personalist* 47 [4] (October 1966), pp. 475–483.



ORKHAN IMANOV  
ORCID: 0000-0003-0725-9376  
University of Wrocław

## **Spinoza, Nietzsche and Deleuze: The Philosophy of the Body**

**Abstract:** The article aims to explore the roots of Deleuzian body beyond the traditional arguments of the philosophy of the body. In this context, firstly, I discuss the attitude of Cartesian dualism toward the body, and its consequences, which form the beginning of early modern philosophy. At the same time, they reflect the old, traditional views on the body. Those visions describe the body as a corpse in itself. With Spinoza and later Nietzsche the body, and soul/mind dualism is replaced with monism and perspectivism. It is from this perspective that the question of “what can a body do?” is posed. Drawing on the philosophies of Spinoza and Nietzsche, Deleuze describes the body as a vast principle of potentiality. Such a body constantly appears as the dimension of the multiplicity that is self-constructing. Therefore, in this article, while discussing how the attitude toward the concept of the body changed from Descartes to Deleuze on the ontological level, I simultaneously try to demonstrate the capabilities of such a new understanding of the body.

**Keywords:** Descartes, Spinoza, Nietzsche, Deleuze, affect, affection, body, becoming, body without organs, desire, machine, immanence, relation

### **1. Introduction: what can a body do?**

What happened during the 17th century in the history of philosophy, and how did the attitude toward the concept of the body change, especially with and after Descartes? I would put forward that the philosophy of the body begins with Spinoza, who criticized Descartes’s account of the mind, and pointed out the question

of “what can a body do?” on the ground of “practical materialism.” In this respect, Spinoza treated the body and mind as one substance.

I will also discuss Julien de La Mettrie’s view on the body in the section on Descartes because he used Cartesian, and Spinozian notions while adopting a mechanistic outlook. Deleuze also used the concept of the machine when he defined the body as the *Body without Organs*.<sup>1</sup> However, there is an essential distinction between their use of the concept of the machine: Deleuzian body is not simply a physical object but also a site of potentiality, and openness, a machine understood as an open system, not a closed one like that of La Mettrie’s.

Then I will focus on the Nietzschean body because Deleuze’s ideas of the body are a development of Spinoza’s and Nietzsche’s philosophy. Nietzsche reformulated Spinoza’s being as becoming. While Deleuze accepted the importance Spinoza gave to the body, he improved its understanding with Nietzsche’s interventions in Spinoza’s stable being. Without Nietzsche, from the perspective of Spinoza and Deleuze, the philosophy of the body can be only partially understood. Thus, Deleuze’s understanding of the body is also profoundly connected to his interpretation of Spinoza’s concept of immanence and Nietzsche’s becoming. In the French philosopher’s view, the body is constantly in the state of becoming, and it is shaped by its environment, experiences, and interactions with others. In the last chapter, I will investigate Deleuzian body as a continuation of Spinoza and Nietzsche’s philosophical heritage.

### 1.1. Descartes — body as a corpse and a machine

I would argue that Descartes’s philosophy was a continuation of Plato’s philosophy but with some remarkable differences. First, for the ancient Greeks, philosophy was the love of wisdom, and was seen as an activity of the soul. Descartes’s dualism is strictly related to Plato’s dialogues, especially *Phaedo*. In that dialogue, Plato argued that the body was the biggest obstacle to reaching wisdom. For him the soul was immortal, and the body was perishable; accordingly, knowledge as a virtue, could not come from the fleeting body pursuing its passions.<sup>2</sup> In Platonism the body was often regarded disdainfully, leading to a desire to escape its confines.

Precisely in this sense, Descartes’s dualism was impacted by Platonism, which inspired Descartes’s views on the soul/the mind and the body. However, until Descartes, no philosopher treated the body and the soul/the mind as two different substances at the philosophical terminological level. Descartes was the first to introduce the term “mind” as a synonym for the soul. It is well-known that there is no precise distinction between the soul and the mind in Descartes’s philosophy. On the

---

<sup>1</sup> BwO: Body without Organs, a concept introduced by Deleuze and Guattari in *Anti-Oedipus* and *A Thousand Plateaus* (G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus & Capitalism and Schizophrenia*, transl. R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press 2000; G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, transl. B. Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press 2005). From now on, I will use its abbreviation in the article.

<sup>2</sup> Plato, *Phaedo*, transl. D. Gallop, New York: Oxford University Press 2002, pp. 32, 33, 34, 37, 38 & 82 c, d, e, 83, 83 b, c, d, e, 84, 84 a, 84 b, 87 e, 88, 88 b.

contrary, Descartes treated the mind as Plato treated the soul: “a body can very easily perish, whereas the mind by its nature is immortal.”<sup>3</sup>

The problem of the mortal body and immortal soul has its roots in ancient Greek philosophy. With Cartesian distinction between the body and the mind as two different essences<sup>4</sup> of human beings, the issue came up again in modern philosophy with different terminology, and new aspects. For instance, in Descartes’s thought, the soul was subtle like the wind, and made of a different material than the body.<sup>5</sup> Such views on the mind recall the old and traditional interpretations of the soul. Apparently, for Descartes, the soul was reduced to the mind, or the mind was a new word for the soul. I would argue that Descartes concealed the understanding of the soul in modern philosophical terminology as the concept of the mind. And thus, we see the return of Plato in modern philosophy through Descartes albeit in a concealed manner.

Descartes mainly employed the concepts of *res cogitans* (“thinking thing”) and *res extensa* (“extended thing”) to describe the mind and the body, respectively, in *Mediation VI* of his *Meditations on First Philosophy*. *Res cogitans* refers to the mind, which he believed to be a non-physical, thinking substance that exists independently of the body, and is indivisible. *Res Extensa*, i.e., the physical body, occupies space, has a shape, and dimensions, and is divisible. Descartes supposed that the mind was superior to the body, and he believed that the mind could move the body, or the mind could cause the motion of the body;<sup>6</sup> in other words, he treated thinking as the action of the mind, which causes the movement of the body. Addressing the differences between them, he said: “The mind is proved to be really distinct from the body, even though the mind is shown to be so closely joined to the body that it forms a single unit with it.”<sup>7</sup>

In Cartesian philosophy, the modern subject, of a dualistic nature, emerged. His famous sentence “I think, therefore I am”,<sup>8</sup> created a conflict between the “I” and “the body.” In Descartes’s thought, “I am” is a non-extended thing:

I have a clear and distinct idea of myself, insofar as I am merely a thinking thing and not an extended thing, and because on the other hand I have a distinct idea of a body, insofar as it is merely an extended thing and not a thinking thing, it is certain that I am really distinct from my body, and can exist without it.<sup>9</sup>

At the same time, this dualism remains closely associated with the concept of God in Cartesian philosophy. The coexistence of two things whose nature is completely different depends on something transcending these two things: God’s arrangement of the relationship between them. To be more precise, according to Descartes,

<sup>3</sup> R. Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, transl. D.A. Cress, Indianapolis: Hackett Publishing Company 1998, p. 55.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 100–101.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 96, 97, 101, 102.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 96.

God or the Infinite Substance regulates the relationship between them without any clash, although they are non-identical.

He mainly mentions two attributes of God in his *Meditation III*: these are the concepts of the infinite and perfection.<sup>10</sup> In Descartes's philosophy, a subject cannot reach the concept of infinity and perfection by itself because it is finite and imperfect; therefore these two concepts must come to the subject from a transcendent dimension as the innate knowledge.

Descartes treated the body itself as a corpse. As he said: "Now it occurred to me first that I had a face, hands, arms, and this entire mechanism of bodily members: the very same as are discerned in a corpse, and which I referred to by the name »body«." <sup>11</sup> He assumed that the mind cannot be subject to physical laws or limitations. As I articulated above, the way he described the mind was reminiscent of the Platonic soul, which meant that it was immortal. Why can't we separate the body and the mind from each other on the ontological level since, according to Descartes, they are not made from the same material? We can separate them only at the abstract level, not in any tangible way because they act as a single unit. To resolve these issues let us quote Descartes at length:

There is nothing that this nature teaches me more explicitly than that I have a body that is ill-disposed when I feel pain, that needs food and drink when I suffer hunger or thirst, and the like. Therefore, I should not doubt that there is some truth in this. By means of these sensations of pain, hunger, thirst and so on, nature also teaches not merely that I am present to my body in the way a sailor is present in a ship, but that I am most tightly joined and, so to speak, commingled with it, so much so that I and the body constitute one single thing. For if this were not the case, then I, who am only a thinking thing, would not sense pain when the body is injured; rather, I would perceive the wound by means of the pure intellect, just as a sailor perceives by sight whether anything in his ship is broken. And when the body is in need of food or drink, I should understand this explicitly, instead of having confused sensations of hunger and thirst. For clearly these sensations of thirst, hunger, pain, and so on are nothing but certain confused modes of thinking arising from the union and, as it were, the commingling of the mind with the body.<sup>12</sup> [emphasis mine, O. I.]

Descartes, in his *Meditation II*, assumed that the nature of the human mind is better known than that of the body.<sup>13</sup> This is because Descartes categorized different attributes of the soul, which show themselves in different ways, as the "I" and the "body" respectively. He argued that although I perceive, smell, and taste with my body, the "I" cannot consist of the parts of my body. At the same time, all types of actions are possible when I am in the body. It is true that without a body, I cannot even think. However, Descartes referred nourishing, walking, perceiving (by touch, sight, hearing, taste, or smell), and thinking to the soul, and added that these actions were the attributed to the soul.<sup>14</sup> Even the passions/emotions spring up from the activities of the soul, and so it was no coincidence that Descartes also wrote a separate book entitled *The Passions of the Soul* (1649). Following the activity of the attributes of the soul, which one of these could be related to the "I"?

<sup>10</sup> Ibidem, pp. 76–78.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>12</sup> Ibidem, pp. 97–98.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>14</sup> Ibidem, pp. 64–65.

He believed that, although in total four actions were the attributes of the soul, only thinking properly belongs to the “I”; it alone is inseparable from “me.” Since, on Descartes’s approach, the “I” must be connected to thinking, I am a thinking thing. And it is in this regard, that Descartes created a conflict between the “I” and the body. But why did he separate thinking related to the “I” from the other attributes of the soul?

Descartes thought that the attributes of the soul, such as nourishing, walking, and perceiving were shared with animals. The unique attribute of the soul is thinking, and it forms an insurmountable difference between human and nonhuman beings,<sup>15</sup> because the only entity in nature that can refer to itself in the form of an “I am” utterance is human, and this self-reference can only happen through an act of thought. Therefore, Descartes perceived nonhuman animals as devoid of thought, and as mere machines. Faculties of nourishing, walking, and perceiving are not enough to say “I am,” therefore beings in possession of such attributes but devoid of thought can only exist as a body/corpse or a machine. These bodies operate only as automatons; in other words, their body functions like a machine, with bodily processes and movements explained solely through mechanical principles, such as the circulation of fluids, digestion, and muscular contractions. This mechanistic view allowed him to explain physiological phenomena systematically and predictably, just like the functioning of a mechanical device.<sup>16</sup>

Accordingly, all bodies are subject to physical laws and can be moved by external forces. The body for Descartes is a corpse, a machine being that consists of physical parts of substance different from the mind. In this respect, for Descartes, mechanistic physics is a method by which one can understand one’s body. In this sense, it works as a closed and static entity, consisting of constant and predictable movements.

After Descartes, Cartesian-mechanistic view became famous as a method of understanding the mind-body problem, especially in the works of Julien Offrey de La Mettrie (1709–1751). La Mettrie summarizes the philosophies of Descartes, Malebranche, Wolff, Spinoza, etc., from such a mechanistic point of view; he adopts the methods of Cartesian mechanism and applies them to Spinoza’s being. In this regard, he also made the body into a machinic being.

It was not an accident that La Mettrie wrote an essay *Treatise on the Soul*. The essay, published in 1750, was an amended version of his *The Natural History of the Soul*, first published in 1745. He tried to find the soul in the matter and discussed three attributes of the matter in organized bodies; its characteristics included extension, motive force, and feeling faculty.<sup>17</sup> He rejected the dualistic structure of human beings, and criticized Cartesian philosophers as well: “They admitted two distinct substances as if they had seen and counted them.”<sup>18</sup> He himself accepted only a single and actual material reality.

---

<sup>15</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>16</sup> Ibidem, pp. 26–33.

<sup>17</sup> J.O.D. La Mettrie, *Machine Man and Other Writings*, transl. A. Thomson, New York: Cambridge University Press 1996, pp. 49, 50.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 3.

La Mettrie radicalized Cartesian view, and focused on one side of Descartes's philosophy. He took the description of the machine that Descartes created for the material side of human existence, all bodies, and all animals. He applied it to a single and unified material nature of human beings. In another essay of his *Machine Man* (1747), he referred to Cartesian hypothesis that animals are just machines without a soul and argued that, in this respect, humans are like animals.<sup>19</sup> In *Man as Plant* (1748), he strived to illustrate the functions of the human body based on a comparison with the organization of plants, attempting to show the uniformity of the animal and vegetable structures.<sup>20</sup> For La Mettrie, the soul materialized on the axis of the body, and there was no conflict between the body and the mind. La Mettrie's approach to human beings was a sort of radical materialization and mechanization of the mind with the body as its center. As such, his philosophy was a one-sided continuation of Cartesian view. It remains unclear why exactly La Mettrie followed Cartesian philosophy but then developed a monistic rather than dualistic concept of human's nature. He used Spinoza's concepts of the self-organizing ability of matter and the feeling faculty of matter, while Descartes did not mention any of them. Thus, it seems that La Mettrie designed this understanding of human nature as a development from Spinoza's understanding of being, not Descartes's, but interpreted the mind as a product of the body from a mechanical point of view.

Deleuze criticized the closed machine-body concept and interpreted the body not as fixed, but as something open that constantly establishes new connections related to immanent being. But before I examine this, I will turn to Spinoza's monism alternative to Cartesian dualism, and his attempt to reconstruct the body, which included the criticism of Descartes's assumptions.

## 1.2. Spinoza — body as the source of affection

Spinoza's philosophical alignment with Cartesian principles is particularly evident through his publication of *The Principles of Cartesian Philosophy* (1663). This work, the only one published during his lifetime, underscores Cartesian influence on his early thought. A deeper analysis, with a focus on his magnum opus *Ethics*, reveals that his original ideas can be traced to that treatise.

Nevertheless, Spinoza moved decidedly beyond Cartesian dualism, and introduced an innovative philosophy, firmly rejecting the notion of two separate human essences. This pivotal shift prompts an inquiry into how he navigated the transition from Cartesian dualism to a monism of his own.

Spinoza's divergence from Cartesianism was rooted in his opposition to the dualistic conception of the human as consisting of two distinct substances — mind and body. He instead proposed a single, all-encompassing infinite substance housing infinite modes or attributes.<sup>21</sup> His conception of the infinite, whether referred to as God, Nature, or *Deus sive Natura*, intricately interweaves the One and the

<sup>19</sup> Ibidem, pp. 7, 9.

<sup>20</sup> Ibidem, pp. 78–84.

<sup>21</sup> B. Spinoza, *The Ethics and Other Works*, transl. E. Curley, Princeton: Princeton University Press 1994, p. 85, D6, Book I.



Many, presenting them as inseparable expressions of the singular entity. This is exemplified in the initial chapters of *Ethics*, where the concept of God is explained as *Causa Sui*.<sup>22</sup> Moreover, Spinoza's division of Nature into *Natura Naturans* (the creative power) and *Natura Naturata* (the created world) further elucidates his holistic framework.<sup>23</sup>

Central to Spinoza's philosophy is the assertion that only a single infinite substance, *Deus sive Natura*, exists, and everything derives from it as its modes.<sup>24</sup> In Spinoza's view, the One, whether understood as God or Nature, consistently manifests itself as the Many. His exploration extends to demonstrating how the Many can enrich the One, maintaining an unbroken harmony between the infinite substance and Nature. Unlike Descartes's concepts, Spinoza's philosophy steers clear of a transcendent God and transcendent relationships between attributes and modes. Notably, Spinoza's *Infinite* and *Perfect Substance* is inherently immanent,<sup>25</sup> representing a self-caused, omnipotent entity possessing infinite attributes and modes.

Spinoza's perspective imbues being with naturalistic traits. The simultaneous self-causation of being and the perpetual self-organization of matter underpin his philosophy. The innate tendency, the innate knowledge of the matter/conatus or striving inherent in the matter, is emblematic of its perpetual inclination to persist. Spinoza succinctly captures this idea thus: "Each thing, as far as it can by its own power, strives to persevere in its being."<sup>26</sup>

Integral to Spinoza's framework is the concept of conatus, the drive to endure, inherent in all modes of the infinite substance. This practical materialism, embedded within a framework of naturalism and rationalism, contrasts sharply with La Mettrie's view. Now, it is more evident how La Mettrie used Spinoza's understanding of self-organized matter in the context of a mechanistic view.

In Spinoza's philosophy, human beings are construed as modes of the infinite substance. His monism unites the mind and body into a seamless whole, replacing Descartes's dualism. Spinoza envisions the mind and body as intimately interconnected facets of the same entity. While he emphasizes the causal link between mental and physical aspects, his approach avoids strict reductionism. Rather than positing a conventional soul, Spinoza's philosophy embraces a holistic comprehension of human nature where mental and physical attributes intricately interplay. Such a view envisions the mind and body as two sides of the same coin. Consequently, every mental state corresponds to a physical state, and vice versa. In essence, Spinoza overturns Cartesian primacy of the mind over the body, asserting:

The body cannot determine the mind to thinking, and the mind cannot determine the body to motion, to rest, or to anything else (if there is anything else). [...] No one has yet determined what the body can do, that is, experience has not yet taught anyone what the body can do from the laws of Na-

<sup>22</sup> Ibidem, p. 85, D1, Book I.

<sup>23</sup> Ibidem, pp. 57, 58.

<sup>24</sup> Ibidem, pp. 91, 94, P11, P15, Book I.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 100, P18, Book I.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 159. P6, P7, Book III.

ture alone; insofar as Nature is only considered to be corporeal, and what the body can do only if it is determined by the mind.<sup>27</sup>

In this way, Spinoza's philosophy challenges conventional perceptions that prioritize the mind over the body. He contends that our understanding of the body's potential is often overshadowed by mentalism, leading to a lack of appreciation for bodily capabilities. Moreover, the hierarchical distinction between mind and body creates a disconnection between them. The Jewish thinker reframes this dynamic, underscoring the symbiotic relationship between mind and body. His perspective emphasizes that the mind is not merely an abstraction of the body but an intrinsic component of it. Consequently, he presents a nuanced interplay where both elements contribute to the holistic human experience. In alignment with this notion, Spinoza asserts: "The object of the idea constituting the human mind is the body or a certain mode of extension which exists, and nothing else."<sup>28</sup>

Mainly, Spinoza's philosophy is the idea that the mind and body are inseparable aspects of a unified whole. Their intricate relationship underscores the realization that one is at once both mind and body, with their interactions shaping our lived experiences. This insight is epitomized in his assertion that: "The mind does not know itself, except insofar as it perceives the ideas of the modifications of the body."<sup>29</sup> Regarding the scope of the mind's knowledge, Spinoza further emphasizes that the human mind perceives external bodies only through the ideas derived from the modifications of its own body.<sup>30</sup>

In Spinoza's philosophical realm, the dualism between mind and body gives way to a unified relationship, both being distinct dimensions of the same entity. His philosophy embodies rigorous parallelism, and he underscores the essence of this unity stating: "we understand not only that the human mind is united to the body, but also what should be understood by the union of mind and body. But no one will be able to understand adequately, or distinctly, unless he first knows adequately the nature of our body."<sup>31</sup>

The quoted passage raises a question about understanding the body's capabilities. What is the capability of the body and how does a body move?

To comprehensively grasp the nature of the body, delving deeper into the concept of conatus or striving, is essential. This notion encapsulates the inherent drive within each entity to sustain its existence. Spinoza properly captures this essence, noting that: "The striving by which each thing strives to persevere in its being is nothing but the actual essence of the thing."<sup>32</sup>

Furthermore, Spinoza addresses three primary affections closely tied to the body. However, before examining these emotions, it is crucial to acknowledge his identification of two fundamental forces: *affectus* and *affectio*. Notably, Gilles Deleuze criticized the translation of these terms, advocating for a clearer distinction. *Affec-*

<sup>27</sup> Ibidem, pp. 155–156, P2, Book III.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 123, P13, Book II.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 133, P23, Book II.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 134, P26, Book II.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 124, Book II.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 159, P7, Book III.

*tus*, according to Deleuze,<sup>33</sup> should be translated as “affect,” capturing the immediate emotional response elicited by external stimuli, bodies, or events. *Affectio*, in contrast, should be translated as “affection,” encompassing the broader emotional states, including joy, sorrow, anger, and love.

*Affectio*, or affection, pertains to an individual’s passive sensitivity towards being influenced by external objects, other entities, or events. It encompasses the capacity to be acted upon or influenced by external factors. *Affectio* is a neutral term that merely signifies the potential for being affected and does not inherently imply any specific emotional response. The concepts of *affectus* and *affectio* constitute the general framework for the body’s capabilities. This type of bodily potentiality is directly intertwined with how matter organizes itself. These arrangements of matter — specifically the interactions among its modes that form an ordered or ethical pattern — form the realm of *Ethics*. In this context, *Ethics* investigates the existence of bodily life. For Spinoza, the body turned into a source of affection.

Furthermore, every affection triggers a corresponding idea in the mind. While the human body comprises interconnected physical entities, the human mind is a composition of various ideas. In simpler terms, each idea corresponds to a distinct affect, feeling, or emotion in the body. Within this framework, Spinoza categorizes fundamental emotions — joy, sorrow, and desire/*cupiditas*. All other affects emanate from this foundational trinity in Spinoza’s philosophy.<sup>34</sup>

The foundation of ethics is rooted in emotions/affections generated through interactions among bodies. For Spinoza, the assessment of these encounters revolves around their impact on the body’s potency and the will to desire. An encounter that strengthens the body’s power and leads to joy is deemed positive, whereas one that results in sorrow is seen as negative. Consider the concept of “pharmakon” from Greek, which signifies both poison and medicine. When poison acts as a remedy for the body, this interaction is perceived as positive. Consequently, *Ethics*, from this perspective, lacks inherent “Good” and “Evil” as fixed moral constructs. Spinoza rejected the notion that something is inherently desirable due to its inherent goodness. Rather, he contended that something is good because it is desired. This viewpoint underlies Spinoza’s affirmative nature or being. Thus, Spinoza’s ethical framework guides interactions between bodies to enhance their potency. It establishes a relationship between the One and the Many.

This nexus between the One and Many in Spinoza’s thought forms the foundational structure of Deleuze’s concept of the Body without Organs, a topic I will investigate further in the subsequent chapter. In contrast to a monistic structure, Deleuzian bodies are organized as entities comprising intricate layers of relations that forge and sever connections. While this notion aligns with Spinoza’s conception, it manifests an entity stemming from multifaceted relationships. To explore Deleuzian bodies holistically, one must first consider Nietzsche’s perspectivism and his critique of monism. Nietzsche’s critique of Spinoza is accompanied by an appre-

---

<sup>33</sup> G. Deleuze, “Lecture Transcripts on Spinoza’s Concept of Affect,” 24.01.1978, <https://www.web-deleuze.com/textes/14> (accessed: 30.08.2023).

<sup>34</sup> B. Spinoza, *The Ethics and Other Works*, p. 161, Book III.

ciation for Spinoza's affirmative ethics and the distinct interpretation of the body it presents. In this light, Deleuze refines the concept of the body, drawing from Spinoza while enhancing it with Nietzschean insights.

## 2. Nietzsche — body as a singing and dancing god

In the first chapter, I argued that Cartesian mind-body dualism was influenced by Platonist philosophy and that Plato's ideas resurfaced in modern philosophy through Descartes. Nietzsche engaged in philosophical competition with Plato and Platonism, considering Plato as his primary adversary, caricature — a stance he outlined in *The Will to Power*.<sup>35</sup> In my view the concept of anti-philosophy, as applied by Alain Badiou to Nietzsche's philosophy,<sup>36</sup> suggests that Nietzsche's philosophy is not so much against philosophy in general but specifically against Platonic philosophy. Therefore, Nietzsche developed a philosophy that diverged from the contours of Platonic thought. What does this mean?

Nietzsche developed a philosophy centered on the affirmation of life.<sup>37</sup> He saw life itself as inherently creative and affirmative. As has been shown above, the idea of transforming being into an affirmative state can be traced back to Spinoza, it is also a perspective shared by Deleuze. Nietzsche admired Spinoza for his affirmative concept of being. Deleuze described this affirmation thus: "Instead of understanding univocal being as neutral or indifferent, Spinoza presents it as an object of pure affirmation. Univocal being becomes identical with a unique, universal, and infinite substance, proposed as *Deus sive Natura*."<sup>38</sup>

At the same time, Nietzsche criticized various aspects of traditional metaphysics and ontology, including Spinoza's monism, which posited the existence of a single ultimate reality. In a critical response, Nietzsche advocated for perspectivism<sup>39</sup> — an idea that knowledge and truth are subjective, and shaped by individual points of view, contexts, and interpretations. He firmly rejected the concept of absolute truths and embraced the diversity of perspectives at the onto-ethical level.

Nietzsche revised Spinoza's being into becoming. The German thinker sought to challenge the traditional concept of being — which was stable and unchanging — and instead embraced the concept of a processual becoming. In Nietzsche's philosophical framework, reality is not static but marked by continuous flux and transformation. Furthermore, Nietzsche's idea of becoming is closely intertwined with his concept of the "will to power." What is "will to power"? Nietzsche closes his book under the same title, with these words:

<sup>35</sup> F. Nietzsche, *Will to Power*, transl. W. Kaufmann, R.J. Hollingdale, New York: Vintage Books 1968, p. 202.

<sup>36</sup> A. Badiou, *Wittgenstein's Antiphilosophy*, transl. B. Bosteels, New York: Verso Books 2011, p. 69.

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *WP* [hereinafter referred to as *WP*], pp. 536, 539.

<sup>38</sup> G. Deleuze, *Difference and Repetition*, transl. P. Patton, New York: Columbia University Press 1994, p. 40.

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *WP*, p. 267.

And do you know what “the world” is to me?... This world: a monster of energy, without beginning, without end; a firm, iron magnitude of force that does not grow bigger or smaller, that does not expend itself but only transforms itself; as a whole, of unalterable size, a household without expenses or losses, but likewise without increase or income; enclosed by “nothingness” as by a boundary; not something blurry or wasted, not something endlessly extended, but set in a definite space as a definite force, and not a space that might be “empty” here or there, but rather as force throughout, as a play of forces and waves of forces, at the same time one and many, increasing here and at the same time decreasing there; a sea of forces flowing and rushing together, eternally changing, eternally flooding back, with tremendous years of recurrence, with an ebb and a flood of its forms; out of the simplest forms striving toward the most complex, out of the stillest, most rigid, coldest forms toward the hottest, most turbulent, most self-contradictory, and then again returning home to the simple out of this abundance, out of the play of contradictions back to the joy of concord, still affirming itself in this uniformity of its courses and its years, blessing itself as that which must return eternally, as a becoming that knows no satiety, no disgust, no weariness: this, my Dionysian world of the eternally self-creating, the eternally self-destroying, this mystery world of the twofold voluptuous delight, my “beyond good and evil,” without goal, unless the joy of the circle is itself a goal; without will, unless a ring feels good will toward itself — do you want a name for this world? A solution for all its riddles? A light for you, too, you best-concealed, strongest, most intrepid, most midnightly men? — This world is the will to power — and nothing besides! And you yourselves are also this will to power — and nothing besides!<sup>40</sup>

Nietzsche argued that all life forms, including humans, are propelled by a fundamental drive for self-assertion, self-overcoming, and the realization of their potential, rather than mere self-preservation (Spinoza’s conatus). He introduced the concept of the “will to power,” which he viewed as a creative and transformative principle driving the process of becoming.<sup>41</sup> In his view, everything that exists is interconnected with and influenced by this cosmic will, making it the underlying cause of all existence.

Regarding this perspective, Nietzsche criticized Spinoza’s concept of conatus in his philosophy. But why did he do so?

Nietzsche argued that the concept of conatus, often understood as the “will to live” or “self-preservation,” cannot serve as a fundamental drive in his philosophy.<sup>42</sup> On the contrary, according to Nietzsche, conatus is a disguised, degenerate form of the will to power, and he marked it as “the lowest form of will to power.”<sup>43</sup> Reducing the nature of being solely to the will to live results in the creation of what could be called “slave bodies.” This is because conatus does not encompass the full essence of life for Nietzsche, for it only preserves it, making its bearer a slave to a mere preservation of life.

Nietzsche viewed the will as a liberating and creative force. In his perspective, it liberates individuals from old values, and enables the creation of new ones. Nietzsche expressed this idea when he wrote, “...my will always comes to me as my liberator and bringer of joy. Willing liberates: that is the true teaching of will and lib-

---

<sup>40</sup> Ibidem, pp. 549–550.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 330.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 367.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 406.

erty — thus Zarathustra teaches it... Willing liberates because willing is creating: thus I teach. And you should learn only for creating!”<sup>44</sup>

Slave bodies are fundamentally oriented towards obeying and preservation of conventional values. In contrast, the body that emerges from the view embedded in the will to power must be creative. This means that it constantly engages in the process of reevaluation and recreation. As the body’s capacity for movement and action increases, so does its potential for creativity. Nietzsche’s teaching can be summarized as follows: he advocates saying “No” to anything that weakens or depletes one’s strength and “Yes” to anything that strengthens, intensifies, and justifies the feeling of strength.<sup>45</sup> Relating to the strength of the body, he also says:

My idea is that every specific body strives to become master over all space and to extend its force (-its will to power) and to thrust back all that resists its extension. But it continually encounters similar efforts on the part of other bodies, and ends by coming to an arrangement (“union”) with those of them that are sufficiently related to it: thus they then conspire together for power. And the process goes on.<sup>46</sup>

Nietzsche views the body as a multiplicity (“The body is [...] a multiplicity [...]”<sup>47</sup>). At the same time, his Zarathustra proclaims “body am I through and through, and nothing besides; and soul is just a word for something pertaining to the body.”<sup>48</sup> This all resonates with Spinoza’s *Ethics*, where the Jewish thinker also explores the idea of multiplicity within the context of the body, and its inter and outer relations. Nietzsche’s recognition of the importance of the intricate connections between the body, and its experiences, particularly affections, could be understood through his emphasis on having control over one’s emotions and affects. In this context, Nietzsche’s perspective shares common ground with Spinoza’s philosophy, where both philosophers emphasize the importance of managing emotions, and recognizing their illogical nature.<sup>49</sup>

Nietzsche extols, and exalts anything that can affirm life. Among that the most important are the acts of singing and dancing, which are the activities Nietzsche frequently glorifies in his writings. He sees these actions as indispensable philosophical teachings that amplify the intensity of bodily passions and joy, considering them as virtues.

In his words: “the supple persuading body, the dancer whose parable and epitome is the self-joyous soul. Such self-joy of body and soul calls itself: »Virtue«.”<sup>50</sup> Thus, he praises a god that imparts the wisdom of dance. Nietzsche firmly declares, “I would only believe in a god who knew how to dance.”<sup>51</sup> Consequently, he portrays Zarathustra as the harbinger of new joyous teachings, guiding his disciples in the arts of song, and dance during his journey.

<sup>44</sup> F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra* [hereinafter referred to as *TSZ*], transl. A. Del Caro, New York: Cambridge University Press 2006, pp. 66, 165.

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *WP*, p. 33.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 340.

<sup>47</sup> F. Nietzsche, *TSZ*, p. 23.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *WP*, p. 237.

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *TSZ*, p. 152.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 29.

It is important to note that Nietzsche does not regard those who cannot dance as capable of embodying his teachings, asserting, “They have heavy feet and sultry hearts — they do not know how to dance. How could the earth be light to them?”<sup>52</sup> This exclusion underscores the significance Nietzsche places on the vitality and joy embodied in the act of dancing as an expression of life’s affirmation. Such great is the importance of dance that he states “Only in dance do I know how to speak the parables of the highest things...”<sup>53</sup>

One could also say that Nietzsche’s philosophical perspective reveals itself through the metaphor of dance. In essence, the German thinker conceives of the dynamic interplay of “being” or “nature” as a perpetual dance, where “becoming” signifies a continuous state of change and transition. This process of “becoming” represents an ever-shifting ongoing dance.

Within this framework, dance assumes a profound significance. It introduces a new realm of possibilities that serves to affirm the body by loosening its constraints and rigidities. In other words, Nietzsche views dance as a mode of expression that forces it to experiment with the limitations of the physical form, allowing the body to embrace change and fluidity.

Nietzsche’s Zarathustra sings and dances. Zarathustra’s singing means the instillation of new values; his dancing while offering new values is also the application of these new values. Namely, singing and dancing are revaluations of all values. It is no coincidence that Nietzsche wrote some of his writings under the name Dionysius, and glorified the activities of singing and dancing as Dionysiac Powers. Related to these ideas, he underlined:

Singing and dancing, man expresses his sense of belonging to a higher community... there now sounds out from within man something supernatural: he feels himself to be a god, and he now moves in such ecstasy and sublimity as once he saw the gods move in his dreams. Man is no longer an artist, he has become a work of art: all nature’s artistic power reveals itself here, amidst shivers of intoxication, to the highest, most blissful satisfaction of the primordial unity.<sup>54</sup>

Consequently, bodily movements, such as dancing, can be seen as a form of uncovering the layers of possibilities of the body, allowing us to craft numerous new perspectives on reality.

In a similar vein, Deleuze introduces the concept of the Body without Organs (“BwO”), which encompasses diverse viewpoints on reality and prompts a reevaluation of the relationships among the constituent parts of the body. While developing his approach, Deleuze maintains a dual influence, drawing inspiration from both Spinoza and Nietzsche. Now that we have a basic understanding of what constitutes a Spinozian and Nietzschean body, let us delve into the concept of a Deleuzian body, exploring how it diverges and converges with his philosophical predecessors.

---

<sup>52</sup> Ibidem, p. 238.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 87

<sup>54</sup> F. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, transl. R. Speirs, Cambridge: Cambridge University Press 2007, p. 18.



## 2.1. Gilles Deleuze — a body without organs as the immanent limit

In the introduction to the collection of essays *Deleuze and the Body*, Joe Hughes asks the following question: “is there a coherent theory of the body in Deleuze, and if there is, what can we do with it?”<sup>55</sup>

I will reply to this question through Deleuze’s interpretation of Spinoza in his book *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, in which he says: “Spinoza can consider two fundamental questions as equivalent: What is the structure (*fabrica*) of a body? And: What can a body do? A body’s structure is the composition of its relation. What a body can do corresponds to the nature and limits of capacity to be affected.”<sup>56</sup>

Deleuze’s philosophy offers a profound definition of the body, rooted in the ideas of Spinoza, which he enriched through his engagement with Nietzschean thought. The Jewish philosopher’s conception of the body is a central pillar of Deleuzian philosophy.

In *Nietzsche and Philosophy*, in the subsection of the second chapter entitled *The Body*, Deleuze starts with Spinoza’s suggestion for a starting point for science and philosophy, which is the examination of the body. As the chapter continues, he reads Spinoza’s body-centered thought as the domain of Nietzsche’s preoccupation with the power relationships between forces: “What defines a body is this relation between dominant and dominated forces. Every relationship of forces constitutes a body — whether it is chemical, biological, social or political. Any two forces, being unequal, constitute a body as soon as they enter into a relationship.”<sup>57</sup>

Deleuze examines the body through a Nietzschean lens, categorizing forces working within it as either active or reactive. This view presents the body as a complex phenomenon, composed of interconnected and commanding forces.<sup>58</sup> What sets Deleuze’s interpretation apart from others, is his emphasis on the body’s capacity as a sensibility, an affectivity, and a sensation. On this track he follows Nietzsche.<sup>59</sup>

Deleuze views the philosophies of Spinoza and Nietzsche as interconnected and continuous, considering them as a series of superimpositions building upon each other. To enrich his account of the body derived from their philosophies, Deleuze borrows the term “Body without Organs” from Antonin Artaud’s play, called *To Have Done with the Judgement of God*. He and the experimental, controversial psychoanalyst Felix Guattari (1930–1992) further developed this term into an expansive concept of potential. The BwO is an abstract and dynamic concept that questions the rigid and pre-established frameworks of the physical body. The BwO is a pure multiplicity of immanence, and an unshaped and boundless realm filled

<sup>55</sup> J. Hughes, “Introduction & Pity the Meat? Deleuze and the Body,” [in:] *Deleuze and the Body*, L. Guillaume, J. Hughes (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press 2011, p. 1.

<sup>56</sup> G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, transl. M. Joughin, New York: Zone Books 1990, p. 218.

<sup>57</sup> G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, transl. H. Tomlinson, New York: Continuum Press 2002, p. 40.

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 40–42.

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 62–64.



with intensities, desires, and fluid movements that exist before any organization or categorization takes place.<sup>60</sup> The French thinkers called it even “not a concept, [but] a set of practices”<sup>61</sup> signifying a state where the body is not organized into fixed structures or hierarchies. Instead, it represents a fluid and dynamic intensity of unformed matter. Relating to this, they said:

The BwO causes intensities to pass; it produces and distributes them in a *spatium* that is itself intensive, lacking extension. It is not space, nor is it in space; it is matter that occupies space to a given degree—to the degree corresponding to the intensities produced. It is nonstratified, unformed, intense matter, the matrix of intensity, intensity = 0; but there is nothing negative about that zero, there are no negative or opposite intensities. Matter equals energy. Production of the real as an intensive magnitude starting at zero. That is why we treat the BwO as the full egg before the extension of the organism and the organization of the organs, before the formation of the strata...<sup>62</sup>

The BwO is not only a field of intensities but also a restructuring of the relationship between the One and the Many. The BwO resonates with *Ethics*:

After all, is not Spinoza’s *Ethics* the great book of the BwO... It is a problem not of the One and the Multiple but of a fusional multiplicity that effectively goes beyond any opposition between the one and the multiple. A formal multiplicity of substantial attributes that, as such, constitutes the ontological unity of substance.<sup>63</sup>

What, then, does the concept of the BwO entail in terms of redefining the relationship between unity and multiplicity? As previously mentioned, it represents unformed matter and, in this sense, serves as a realm of constant flux. Deleuze and Guattari posed a question: “How do you make yourself a Body without Organs?”<sup>64</sup> To answer this question, it’s crucial to understand the purpose, if any, behind the concept of a BwO.

The French thinkers assert: “We gradually come to realize that the BwO is not in opposition to the organs. The organs are not its adversaries. The true adversary is the organism... The BwO is not set against the organs but rather against the organization of the organs, which we refer to as the organism.”<sup>65</sup> The BwO is an immanent limit.<sup>66</sup> It challenges the concept of the organism, which represents a fixed and habitual relationship between organs, collectively defining what we commonly understand as a “body.”

Instead of adhering to the accustomed relationships among organs, which constitute the broader sense of an organism (and the organism makes up a body), the BwO offers a fresh onto-ethical framework. There are always new relationships as encounters between organs, but it is accustomed to interpret these relationships as

<sup>60</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* [hereinafter referred to as *TP*], transl. B. Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press 2005, pp. 153, 154, 157, 165.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>62</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *TP*, p. 153.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 153–154.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 154.

fixed functionality of the whole body. Consequently, comprehending the critique of the organism and rethinking the definitions of the body becomes pivotal.

When they mention the BwO it is almost as if Spinoza were talking: “The human body is composed of a number of individual parts of diverse nature, each one of which is in itself extremely complex.”<sup>67</sup> That’s why *Ethics* has been featured as the BwO’s great book. Before doing philosophy we usually have some conceptions of the good and bad, and start with them. Deleuze called such thinking the dogmatic image of thought.<sup>68</sup> The moral presuppositions that predetermined thinking were criticized by Nietzsche as well, and Deleuze adopted his critique and applied it to the fixed definition of the body. As a result, the BwO emerged. Here the following question could be asked: How is it possible to produce a BwO from the body?

It is important to emphasize that “the BwO is the field of immanence of desire, the plane of consistency specific to desire (with desire defined as the process of production without reference to any exterior agency, whether it be a lack that hollows it out or a pleasure that fills it)”<sup>69</sup>. Both Spinoza and Nietzsche propose the fundamental principle of conatus and will to power, respectively, as the organizing force in the material world. These principles give shape to forces and render them visible and corporeal. However, in Deleuze’s philosophy, this fundamental principle takes on the form of desire. Here, desire serves as the creative force capable of producing what Deleuze and Guattari call the BwO. But what exactly does desire mean in Deleuze’s framework?

The first definitions of desire appeared in ancient Greek philosophy, and Plato was the first philosopher to consistently establish the concept of desire, explain its social function, and explain it as a need for completion born of opposites. Symposia functioned as places of desire in ancient Greece. One famous exploration of these themes is found in Plato’s *Symposium*, where characters give speeches on the nature of love. After the monologue regarding the nature of Eros, Socrates says to his friends “If it is not lacking, you cannot desire it, surely.”<sup>70</sup>

Like Nietzsche, Deleuze did not accept the heritage of Plato, because this traditional account of desire was based on a lack, thereby rendering human existence hollowed out, in a way. Namely, lack represents a metaphysical hole that cannot be filled in. In this regard, he built up a new definition of desire against the traditional logic of desire. He followed Nietzsche in understanding the task of modern philosophy as overturning Platonism. *Anti-Oedipus* and *A Thousand Plateaus* explore the social and political possibilities of Deleuze’s previous readings of desire and body. The traditional definition of desire, which essentially began with Plato and according to Deleuze and Guattari, needs to be overcome. Why? Deleuze & Guattari argue thus:

To a certain degree, the traditional logic of desire is all wrong from the very outset: from the very first step that the Platonic logic of desire forces us to take, making us choose between production and acquisition. From the moment that we place desire on the side of acquisition, we make desire an idealistic (dialectical, nihilistic) conception, which causes us to look upon it as primarily a lack: a lack of

<sup>67</sup> B. Spinoza, *The Ethics and Other Works*, Book II, p. 128.

<sup>68</sup> G. Deleuze, *Difference and Repetition*, p. 157.

<sup>69</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *TP*, p. 154.

<sup>70</sup> Plato, *Symposium*, transl. R. Waterfield, New York: Oxford University Press 2008, p. 39, 200a–b.

an object, a lack of the real object. [...] In point of fact, if desire is the lack of the real object, its very nature as a real entity depends upon an “essence of lack” that produces the fantasized object.<sup>71</sup>

In Deleuzian philosophy desire, abstraction, organs, and bodily parts are also understood as machines. Namely, my stomach, my head, my eyes, and my ears are part of the machine, all parts have their very own productions. This is because Deleuze and Guattari reformulate the concept of the machine having human body, and its parts, in mind. In this sense, they say “desire is a machine, a synthesis of machines, an arrangement of desiring-machines. The order of desire is the order of production; all production is at once desiring-production and social production.”<sup>72</sup> At the same time, Nature=Production for them.<sup>73</sup> Therefore, they prefer using the concept of a machine that does not have any purpose except production. A subject or desiring-machine produces reconfigured new organizations, and relations among bodily parts. Let us illustrate it with a familiar example from their philosophy: the relationship between a child’s mouth and the mother’s breast as different machines.<sup>74</sup> When the child’s mouth connects with the mother’s breast, a dynamic process unfolds. In this interaction, the mouth transforms into an instrument for sucking milk, while the mother’s breast adapts to the role of milk production. However, as the mouth disengages from the breast, it encounters air, and this shift prompts the mouth to transition into a state of breathing. Consequently, there exists no stable or fixed, one-sided relationship between individual parts of the body. Instead, the body showcases remarkable multifunctionality. Seeing and noticing the multifunctionality of the body itself generates new realities, and envisions many new perspectives. What is a machine from this perspective? Deleuze and Guattari remark:

A machine may be defined as a system of interruptions or breaks [...] every machine functions as a break in the flow in relation to the machine to which it is connected, but at the same time is also a flow itself, or the production of a flow, in relation to the machine connected to it. This is the law of the production of production. That is why, at the limit point of all the transverse or transfinite connections, the partial object and the continuous flux, the interruption and the connection, fuse into one: everywhere there are breaks-flows out of which desire wells up, thereby constituting its productivity and continually grafting the process of production onto the product.<sup>75</sup>

So, one of the most important conceptual components of the “machinic” desire is to be productive, and the productive desire is also affirmative. In this context, desiring-machines produce BwO.<sup>76</sup> That is why, “it is only there that the BwO reveals itself for what it is: connection of desires, the conjunction of flows, continuum of intensities”.<sup>77</sup> In other words, machinery is a working and producing process, but it is also inclined to break. Each machine, whether technical, cognitive, or social, is constituted by a set of connections, relations, and their arrangements — it cannot be viewed apart from these connections, and relations. Such a machine is

<sup>71</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus & Capitalism and Schizophrenia*, p. 25.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 296.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 2, 5.

<sup>75</sup> *Ibidem*, pp. 5, 38–39.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>77</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *TP*, p. 161.

not a closed or deterministic system, but rather tends to find always new connections and relations, and does not design desire before the desiring process such as the lack does. Thus, desiring-machines raise intensification relations of the bodily parts, organize them in non-accustomed ways, and produce a BwO as multifunctionality of the physical body.

So, the BwO serves as a creative form of resistance against the predetermined nature of relation within multiplicity. Deleuze and Guattari employ the concept of a machine whose sole purpose is production, devoid of any other intentions. This machine operates based on the creation and disruption of connections, much like the example of the mouth-breast relationship. Every act of desire establishes a connection, but it can also simultaneously break another. Thus, even rupture itself becomes a new connection as it enters into a relationship with something else. Consequently, the process of desiring, as a machinic process, continually generates new relations, and embodiments. In this sense, desire is a basic drive of the body that challenges, shapes, and activates the multifunctionality of the body.

## Conclusion

The philosophical exploration of the body through the works of Spinoza, La Mettrie, Nietzsche, and Deleuze shows a radical departure from the conventional understandings of the mind-body dualism. Spinoza's response to Descartes's dismissal of the body emphasizes the profound interconnectedness of the mind and body, asserting that the body does not simply serve the mind, but actively generates and shapes each other parallelly. In essence, he perceives the body and mind as two inseparable aspects of a unified whole.

Spinoza revindicates the body, attributing to it a sense of vitality and freshness. He views the body as a dynamic entity, constantly affected by and affecting other bodies. Unlike La Mettrie's deterministic-mechanistic interpretation, Spinoza does not see the body as a closed machine, rather, he recognizes its inherent natural creative tendencies and life force. Nietzsche criticizing Spinoza's monism, on the other hand, introduces the concept of becoming, transforming monism into a pluralistic perspectivism at an ontological level.

Deleuze challenges the traditional understanding of desire as arising from a lack or deficiency. Instead, he posits that desire is an immanent force of production, a creative power that multiplies and intensifies reality without presupposing any perceived insufficiency. Deleuze and Guattari supposed that the desiring process does not have any pre-established form of what it is, and functions as a machine as an open system. In this regard, desire is an immanent principle of becoming, and producing unaccustomed organizations in individual and social-political spheres like the BwO.

Through the philosophical journey from dualism to monism/parallelism and from monism/parallelism to a pluralistic perspectivism, Spinoza, Nietzsche, and Deleuze invite us to reconsider our standard, conformist, inert understanding of the body. They call for a shift away from Cartesian dualism and towards a dynamic concep-

tion of the body, one that recognizes its inherent vitality, multifunctionality, and its interconnectedness with other bodies — its active role in shaping our experiences of the world.

In embracing this perspective, we are prompted to discard the traditional dichotomies that have separated mind and body, and instead embrace a more holistic and embodied understanding of existence. On this view, the works of Spinoza, Nietzsche, and Deleuze offer a profound reimagining of the body, inspiring us to appreciate its complexity, agency, and transformative potential in our philosophical inquiries as well as our lived experiences.

## References

- Badiou A., *Wittgenstein's Antiphilosophy*, transl. B. Bosteels, New York: Verso Books 2011.
- Deleuze G., *Difference and Repetition*, transl. P. Patton, New York: Columbia University Press 1994.
- Deleuze G., *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, transl. M. Joughin, New York: Zone Books 1990.
- Deleuze G., *Lecture Transcripts on Spinoza's Concept of Affect*, Lectures, 1970–1987, <https://www.webdeleuze.com>.
- Deleuze G., *Nietzsche and Philosophy*, transl. H. Tomlinson, New York: Continuum Press 2002.
- Deleuze G., Guattari F., *Anti-Oedipus & Capitalism and Schizophrenia*, transl. R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press 2000.
- Deleuze G., Guattari F., *A Thousand Plateaus & Capitalism and Schizophrenia*, transl. B. Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press 2005.
- Descartes R., *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, transl. D.A. Cress, Indianapolis: Hackett Publishing Company 1998.
- Hughes J., “Introduction & Pity the Meat? Deleuze and the Body,” [in:] *Deleuze and the Body*, J. Hughes, L. Guillaume (eds.), Edinburgh: Edinburgh University Press 2011, pp. 1–6.
- La Mettrie J.O.D., *Machine Man, and Other Writings*, transl. A. Thomson, New York: Cambridge University Press 1996.
- Nietzsche F., *The Birth of Tragedy*, transl. R. Speirs, Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- Nietzsche F., *Will to Power*, transl. W. Kaufmann, R.J. Hollingdale, New York: Vintage Books 1968.
- Nietzsche F., *Thus Spoke Zarathustra*, transl. A. Del Caro, New York: Cambridge University Press 2006.
- Plato, *Phaedo*, transl. D. Gallop, New York: Oxford University Press 2002.
- Plato, *Symposium*, transl. R. Waterfield, New York: Oxford University Press 2008.
- Spinoza B., *The Ethics and Other Works*, transl. E. Curley, Princeton: Princeton University Press 1994.



WOJCIECH STANISŁAW KILAN  
ORCID: 0000-0003-1507-1787  
The University of Wrocław

## **State Power over the Body in the Context of Thomistic Ethics — Capital Punishment, Police Killing and Waging War\***

**Abstract:** When engaging in a philosophical analysis of body and corporeality in a political context, it is essential to ask to what extent, under what circumstances, and in accordance with what moral norms the state performs actions that have the bodies and lives of citizens as their object. This issue was already discussed in ancient philosophy, examples of which can be found in the writings of Plato and Aristotle, but also in ancient jurisprudence, especially in the law and the legal doctrine of ancient Rome.

Aware of such a previous history of studies on this topic, this analysis will discuss the three main ways in which state power over the life and health of citizens is manifested. Namely: (i) capital punishment (ii) policing and (iii) warfare. In addition, it will be indicated, based on Thomistic philosophy, what moral norms govern these state actions. The fundamental differences between the three main state powers — judicial, police, and military — will also be shown in the context of lethal actions undertaken on their basis.

**Keywords:** ethics, St Thomas Aquinas, capital punishment, police killing, war

---

\* This research was funded in whole or in part by National Science Centre (Poland), Grant number: 2022/45/N/HS1/01253. For the purpose of Open Access, the author has applied a CC-BY public copyright licence to any Author Accepted Manuscript (AAM) version arising from this submission.

## Introduction

Studies focused on the problem of body and its actions are commonly connected with modern and contemporary philosophy. However, it is important to point out that in ancient and medieval times, the body was also present as an object of philosophical studies, sometimes even in a more detailed and precise manner, as it constituted a part of systematic philosophical enquires. The body was an object of philosophical studies in all of their essential subdisciplines — metaphysics, epistemology, ethics, and political philosophy. In this study, I will focus my attention on an ethical and political approach to the issue of body and corporeality. To determine it precisely, I shall put under consideration states' power over the body (and life) of human beings, as well as acts through which individuals can be justly deprived of their lives — capital punishment, intentional killing by police officers, and waging war. The goal of the study is twofold. First, I intend to present the problem of the lethal actions of states in a systematic way by determining the difference between the private and the public right to kill. Second, through this study, I want to show that Thomistic ethics presents a robust and compelling theory of the lethal actions of the state which is a viable alternative to contemporary ethical frameworks. In order to achieve the goal outlined above, I will draw from St Thomas Aquinas' texts and analyses<sup>1</sup> and commentators of Aquinas — Domingo de Soto and Hieronymus Noldin.

The order of the article is as follows. First, St Thomas' position on private and public rights to carry out lethal actions will be reconstructed, focusing mostly on the difference between them. To present this issue, I will also draw from the analogy presented by Aquinas — an analogy between the actions of a medic and the actions of the state.<sup>2</sup> In the second part, I will analyse the rights of the state which have the human body and health as their object: the right to judge (*ius iudicationis*), the right to coerce (*ius coercionis*) and the right to wage war (*ius militare*). Accordingly, in this part I will also determine the norms that govern a state's lethal actions, namely: capital punishment, intentional killing by police officers, and waging war. Finally, in the third part, I will conclude the whole text.

Prior to presenting the aforementioned problem of the lethal actions of the state, it is necessary to briefly reconstruct Aquinas' theory of intentional actions and the doctrine of double effect. It is a crucial step, as only on the basis of this theory can the difference between private and public rights to kill will be properly understood.

As to Thomas' theory of intentional acts, on the one hand, one can analyse intentions in the context of a certain agent and his goals (*finis operantis*). Within this approach, two ways of intending something can be distinguished. First, an agent can intend something as a goal of their action. For example, I can intend to satisfy my hunger as a goal of my action. Second, one can intend something as a means to an end, ex. I can intend to buy a sandwich as a means to an end — the

---

<sup>1</sup> Mostly on the basis of “Summa theologiae”, see St Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Editio Leonina, Roma 1895 (in subsequent footnotes: *S. th.*). English citations from: idem, *Summa Theologiae*, transl. Fr. L. Shapcote, Steubenville: Aquinas Institute, Emmaus Academic 2018.

<sup>2</sup> See *S. th.* II-II, q. 64, a. 3.



satisfaction of my need for nourishment.<sup>3</sup> On the other hand, one can analyse the action itself and ask whether there is some type of intention constituted solely on the basis of the nature of certain actions (*finis operis*). Drawing on the concept of Diego de Covarrubias y Leyva, a Spanish philosopher from the school of Salamanca, I would like to propose a theory according to which some effects are intended indirectly.<sup>4</sup> In such cases, effects that occur after an illicit action naturally and in most cases are regarded as intended indirectly, while effects which occur after a given action only incidentally and rarely are not intended.

Next, the doctrine of double effect should be outlined. As Aquinas states, some effects of action must be considered as intended and, as such, morally significant;<sup>5</sup> while others are merely foreseeable side-effects of the agents' actions, without moral significance for the agent's action. The possibility to foresee some effects of one's action is not sufficient to constitute the moral responsibility of the agent. Intent is what usually constitutes moral responsibility.

To sum up this part of the study, one can present the following types of intending, which is morally significant: (i) intending as a goal, (ii) intending as a means, and (iii) intending indirectly.<sup>6</sup>

## I Aquinas on the difference between the public and the private right to kill

To understand Aquinas' position on public dominion over the human body, one must first grasp the difference between public and private rights to carry out lethal actions. From the outset, it must be pointed out that, in Aquinas' philosophy, the difference between the rights of those agents is fundamental. It lies in two primary aspects: (i) mode of lethal actions, and (ii) object of lethal actions.

Let us first focus on killing by a private individual. Aquinas writes about this in one of his articles on homicide:

Accordingly the act of self-defence may have two effects, one is the saving of one's life, the other is the slaying of the aggressor. Therefore this act, since one's intention is to save one's own life, is not unlawful, seeing that it is natural to everything to keep itself in being, as far as possible. And yet, though proceeding from a good intention, an act may be rendered unlawful, if it be out of proportion to the end. Wherefore if a man, in self-defence, uses more than necessary violence, it will be unlawful: whereas if he repel force with moderation his defence will be lawful, because according to the jurists, it is lawful to repel force by force, provided one does not exceed the limits of a blameless defence. Nor is it necessary for salvation that a man omit the act of moderate self-defence in order to avoid killing the other man, since one is bound to take more care of one's own life than of another's.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> See *S. th.* I-II, q. 12, a. 4, co.

<sup>4</sup> See D. de Covarrubias y Leyva, *Opera omnia*, I, 5, 2, Frankfurt: Sigmund Feierabend 1571, p. 556.

<sup>5</sup> See *S. th.* I-II, q. 12, a. 1 i 4.

<sup>6</sup> Full argumentation for this proposition can be found in: W. Kilan, "Morderstwo jako odrębny typ działania śmiertelnościowego. Analiza filozoficzno-prawna w kontekście tomistycznej etyki," *Rocznik Tomistyczny* 11 (2022), p. 295–312.

<sup>7</sup> *S. th.* II-II, q. 64, a. 7, co.

Any private killing of another human being can be justly carried out only if it is an action aimed at defending one's health and life or the lives of others. In other words, it might be justified only if it is a defensive action, a realisation of the private right to self-defence. Being an act of self-defence, it must be a reaction to an actual, real, and unlawful assault. As such, it must be conducted appropriately to the aforementioned right: otherwise, the agent will be guilty of a crime too — the defence cannot be performed too late or too soon, and an attack cannot be repelled with disproportionate force.<sup>8</sup> If the defence is done correctly, the death of the attacker is caused only as a side-effect. It is usually accepted by Thomistic and Christian scholars that it is strictly forbidden for any private individual to cause anyone's death intentionally. This applies of course to all types of intending — as a goal, as a means, and intending indirectly.

It would undeniably be beneficial to show this in some examples. On the one hand, it is permissible for a private individual to cause someone's death as a side-effect of their defence — when the pushed attacker unfortunately trips, and dies as an effect of hitting his head on metal railing. A person defending themselves from the attack may, of course, foresee that their actions may cause the attacker's death but it is not intended in any way, for only defence was intended. On the other hand, it is not permissible to intentionally kill an attacker, even in self-defence: by stabbing with a knife in the neck or shooting them directly in the face.

The actions of public authorities differ immensely from the actions of private individuals. In the realm of lethal actions, the state is not bound by the same conditions as a private person. As Aquinas states:

But as it is unlawful to take a man's life, except for the public authority acting for the common good.<sup>9</sup>

The reason for a state's right to kill lies in the referring of its actions to the common good, which is not reducible to the good of all members of the community but is the good of a community as a whole. It is, of course, possible for individuals to act for the common good, yet those acts are only incidentally directed to the common good. Only the state is in its essence a being constituted for nurturing and supporting the common good of a certain community.

The following differences between the states' and private lethal actions stem from this reference: first, a state's lethal action need not be in response to a direct and actual attack. It is permissible for the state to kill individuals even if they are not currently fighting with public officers but are responsible for crimes already done. Hence, although the state takes action as a reaction to injustice, it is not necessarily a reaction to the injustice being realised in the current moment. This is most evident in the case of the death penalty, imposed by the court for a crime already committed. Second, what distinguishes states' rights from private rights to

---

<sup>8</sup> Contemporary Polish penal law expresses these two forms of violation of right of self-defence as extensive excess and intensive excess; see *ustawa Kodeks karny 6.06.1997 r., Dz.U. 1997 Nr 88, poz. 553 art. 25.*

<sup>9</sup> *S. th. II-II, q. 64, a. 7, co.*

self-defence is the possibility to kill perpetrators of crimes and enemies in a war in an intentional way.

As it was said in the introduction, one can also draw some conclusions on the status of public authority and community from Aquinas' analogy between a medic and the actions of public authorities: (i) just as a physician heals patients, i.e. a being living independently from him, so the community has a life independent from the state; (ii) just as a medic intervenes only in the case of a medical emergency, so do public authorities only carry out lethal actions as a public intervention against injustice, (iii) just as an illness or mutated cell constitutes a threat to the whole body, so the individuals subject to state killing constitute a threat to a whole community.

## II Public right to kill

The public right to kill intentionally realises itself through three more specific rights: (i) right to judge (*ius iudicationis*), (ii) policing rights (*ius coercionis*), and (iii) right to declare and wage war (*ius militare*). All of those rights together fall under the wider power of the state — power of the sword.<sup>10</sup> Yet this distinction, even if not expressed precisely in this way, was already present in antiquity in the Roman Empire.<sup>11</sup> In those times, the law distinguished two types of state power — *dominium* and *potestas*, attributed respectively to lower officials (*magistratus minores*) and higher officials (*magistratus maiores*),<sup>12</sup> called magistrates. The existence of this distinction in the Middle Ages is evidenced by the provisions contained in the “Corpus Iuris Civilis.”<sup>13</sup> It can therefore be said that, in the context of lethal actions of the state, Thomistic ethics draws from two main sources — the Holy Bible and Roman law.

It is now necessary to determine the main differences between judicial, police, and military rights in the context of lethal actions. In other words, one must answer the question: by what actions is the general object of state action — the common good — specifically defended within the rights indicated above.

<sup>10</sup> Cf. Romans 13, 1–4: “Let everyone submit himself to the governing authorities, for there is no authority except that which derives from God, and whatever authorities exist have been instituted by God [...] Do you wish to be free of fear from someone in authority? Then continue to do what is right and you will receive his approval. For he is acting as God's representative for your welfare. But if you do what is evil, then be afraid for he does not wear a sword for nothing. People in authority are God's servants to mete out punishment to wrongdoers”; *New Catholic Bible*.

<sup>11</sup> See J. Plešcia, “Judicial Accountability and Immunity in Roman Law,” *The American Journal of Legal History* 45 [1] (2001), pp. 52–53, DOI: 10.2307/3185349.

<sup>12</sup> See J. Plešcia, *Judicial Accountability and Immunity in Roman Law*, p. 52; T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Cambridge: Cambridge University Press 2010, pp. 35–54; and P. Kołodko, “Uwagi na temat odpowiedzialności ‘Magistratus Populi Romani’ w świetle prawa prywatnego oraz prawa publicznego,” *Zeszyty Prawnicze* 14 [3] (2014), pp. 117–118, DOI: 10.21697/zp.2014.14.3.06.

<sup>13</sup> See C.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge: Harvard University Press 1927, pp. 193–223; and J.C. Russel, “Gratian, Irnerius, and the Early Schools of Bologna,” *The Mississippi Quarterly* 12 [4] (1959), pp. 168–188.

### A. Judicial right to kill — capital punishment

The judiciary may be understood as a model and most important power of a state. Its importance flows from the fact that it is through acts of judging that the state gives members of the community what is due to them in the event of harm done to them by other people. As Aquinas claims:

Now a judge (*judez*) is so called because he asserts the right (*jus dicere*) and right is the prison sentence, with a determined time of probation. However, there are also harsher object of justice.<sup>14</sup>

On the general level justice is upheld not through any lethal acts, but through the passing of good laws. Yet in certain circumstances, it becomes necessary for the state and its judicial power to administer penal punishments to those who act against the common good. Those penal actions are naturally of a varying severity for the perpetrator, the weakest of them consisting of a suspended penalty, such as life imprisonment, and the harshest of all — capital punishment. Capital punishment is a strictly lethal action carried out by the judiciary for the most heinous crimes. It is also an action in which the death of the criminal is directly intended, constituting a model type of state lethal action. Aquinas points out that the justification of capital punishment lies not only in its reference to the common good of a certain community but also in two additional elements. First, the judicial verdict,<sup>15</sup> and second, the peculiar status of the perpetrator in the case of the most serious crimes — that of a servile animal — to which he falls on the account of his crimes.<sup>16</sup>

The importance of judicial verdict is shown by Aquinas many times, as it is a direct act of justice in the realm of social relations. That is also why Aquinas pays a lot of attention to the analysis of the conditions for good judging, emphasizing that a state's actions must be carried out in a way ensuring the objective character of a criminal conviction<sup>17</sup>. This objectivity is assured directly and indirectly. Directly through the verdict passed by the judge acting in the name of the state, in which he determines the guilt of the perpetrator and the punishment proper to the crime. Indirectly by criminal proceedings, conducted in accordance with the penal procedure.

Not only Aquinas but also Thomistic commentators point out the importance of judicial verdict — Domingo de Soto, a Thomistic scholar from the School of Salamanca, and Hieronymus Noldin, a XIX-century Austrian Jesuit and moral theologian. Soto presents this condition in the question concerning the permissibility of recovering a stolen object by the robbed person's own means when it is not possible to reclaim it through the criminal process.<sup>18</sup> He claims that even in this specific situation it is not permissible to independently recover one's belongings, for it is a usurpation of the state's rights. Noldin, in "Quaestiones Morales. De Principiis Theologiae Moralis," shows the following conditions for killing a criminal through

<sup>14</sup> *S. th.* II-II, a. 60, a. 1.

<sup>15</sup> See *S. th.* II-II, a. 64, a. 3, ad. 4.

<sup>16</sup> See *S. th.* II-II, a. 64, a. 3, ad. 3.

<sup>17</sup> See *S. th.* II-II, q. 60.

<sup>18</sup> See D. de Soto, *De Iustitia et Iure*, p. 1, V, q. 1, a. 2, 3, Campo 1589.

capital punishment: (i) the perpetrator must commit a serious crime, (ii) the perpetration of a crime must be determined with certainty, (iii) the perpetration of a crime must be determined judicially (*de crimine commisso iudicialiter constet*).<sup>19</sup>

St Thomas claims that the perpetrator of a very serious crime falls, in a certain manner, into a slavish animal state and as such, the criminal can be used for the benefit of other people.<sup>20</sup> The analogy of Aquinas sheds more light on this state. The analogy takes the following form: as it is permissible for a doctor to cut off an infected limb for the good of the whole body so it is permissible for a public authority to deprive a person harming the community of his life for the good of the whole community.<sup>21</sup> It can be said that a criminal that has fallen into an animal state resembles a foreign body, ex. a cancerous cell. A foreign body is something that remains physiologically connected to the rest of the body, but is in fact already separated from the vital processes taking place in the body. Just as a doctor cuts out the part of an organ that has been invaded by cancer cells, effectively removing from the body what had already been excluded from the natural life of the body, so do public authorities kill a criminal who remains connected to the rest of the community through social relations, but who, because of their actions, are no longer part of that community.

In this context, to kill a criminal, the state has to determine that they pose a threat analogous to a deadly disease. It is of course not a medical threat to the community (ex. leprosy) or any future, not yet realised harm. Similarly, it is not convincing to claim that the state has to anticipate future threats posed by any person. On the contrary, I state that the threat posed by a criminal lies in their impunity, i.e. the fact that their crime was not punished. Impunity is a threat to the community as it fails to fulfil the victim's right to obtain justice and reparation. So, one can understand the contagiousness of a criminal in this way that his continued life within the community creates the possibility of great depravity for others and of leading them down the path of moral wickedness and crime (criminals do not have to do this actively – their mere impunity in the community is worse for others). Also on the basis of the analogy, one can present the goal of capital punishment: it is to sequester the criminal from society, and to take away from them the good against which they willingly acted in a wicked way.

## B. Police right to kill

Police killing constitutes a second type of state lethal action. As was already stated, the police's right to kill is founded upon a right called *ius coercionis*, a right to enforce obedience to the law on those who violate it. This right has Roman roots,<sup>22</sup>

<sup>19</sup> See H. Noldin, *Summa Theologiae Moralis*, b. VIII, q. 3, t. 2: *De Praeceptis*, Feliciani Rauch (C. Pustet), Oeniponte 1954, p. 302.

<sup>20</sup> See *S. th.* II-II, a. 64, a. 3, ad. 3.

<sup>21</sup> See *S. th.* II-II, q. 64, a. 3.

<sup>22</sup> See T. Dean, "Police Forces in Late Medieval Italy: Bologna, 1340–1480," *Social History* 44 [2] (2019), pp. 151–172, DOI: 10.1080/03071022.2019.1579974; K. Fliieger, "Historia policji od czasów II wojny światowej do współczesności," *Przegląd Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa*

but it can be applied to contemporary times, since both ancient and contemporary acts are a realisation of the aforementioned power of the sword. It realises three main objectives: (i) enforcing obedience to the law, (ii) ensuring security and order in the community, and (iii) prosecuting and detecting crime. Hence, the norms presented in the following section of the paper apply, or could apply, to all historically different formations that perform these tasks on the basis of state authority.

The essential difference between the police and judicial powers can be put forward positively, and negatively. In positive terms, the difference between these rights lies in the fact that, whereas lethal actions, which are the realisation of a judicial right, are exercised against an action already committed and on the basis of a court judgment, police actions are a reaction to a criminal act currently being committed, being an immediate way of enforcing obedience to the law on its perpetrator. In negative terms, it lies in the fact that, while judicial lethal actions are justified by a court judgment, police lethal actions do not need to be justified by a judgment, but are based on the general right to combat disobedience. The distinction between these powers is also expressed in the fact that while the courts can impose various types of punishment (or penal measures) on offenders, members of the police can only apply various types of disciplinary or coercive measures.

Let me finalise this section by determining the status of police officers in Aquinas' philosophy, since it is not as obvious as it might seem. Without going into too much detail, it must be stated that St Thomas named police officer by the term: *minister iudicis*, i.e., someone carrying out the acts of the judiciary:

But as it is unlawful to take a man's life, except for the public authority acting for the common good, as stated above, it is not lawful for a man to intend killing a man in self-defence, except for such as have public authority, who while intending to kill a man in self-defence, refer this to the public good, as in the case of a soldier fighting against the foe, and in the minister of the judge struggling with robbers, although even these sin if they be moved by private animosity.<sup>23</sup>

Because of that, *ius coercionis* is derivative of *ius iudicationis*. In other words, all police rights are founded upon a more primary right of the courts. Yet it does not mean that police can only act upon judicial sentences.

Now let me move on to the next issue — the norms governing the lethal actions of police officers. First, I would like to point out that there are two main types of lethal police actions: (i) actions involving a significant risk of depriving someone of their life, (ii) actions carried out with the intent to kill.

The first type of action is not very controversial when it comes to norms that govern it. In such circumstances, police officers do not intend another person's death, but nevertheless foresee that, as a result of their actions, someone may, in particular circumstances, die. For example, police officers may use rubber bullet guns during riots. They do not intend to kill anyone, yet they foresee that in specific circum-

3 [8] (2010), pp. 147–149; M. Mielnik, "U źródeł policji polskiej: spojrzenie na tradycje w literaturze dwudziestolecia międzywojennego," *Studia Bezpieczeństwa Narodowego* 8 [13] (2018), pp. 87–98, DOI: 10.37055/sbn/129899; A. Misiuk, *Historia policji w Polsce od X wieku do współczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne 2008; S. Pieprzny, *Policja. Organizacja i funkcjonowanie*, Warszawa: Wolters Kluwer 2011.

<sup>23</sup> See *S. th.* II-II, q. 64, a. 7.

stances a rioter may die after an unfortunate strike in the head. Such actions are governed by the principle of proportionality. According to this principle, the severity, or harshness, of the measures chosen by the police must be proportionate to the crime they prevent and the goods they protect. Those actions fully fall into the aforementioned *ius coercionis*, a right to enforce obedience without the intent to kill.

The second type of action — intentional killing by the police — is considerably more problematic. As was shown above, the judiciary has a right to kill intentionally because they refer their actions to the common good, and additionally pass a sentence determining the guilt of a criminal. It would seem that it is absolutely impermissible for the police to kill in the same manner, for they are not able to pass judgment in situations requiring urgent action, such as riots, i.e. situations when a right of a typically police nature is realised. However, I claim that the judicial verdict may be understood in two ways: (i) in a strict sense — as a verdict issued by the court after a trial, (ii) as a general right to fight injustice. The latter allows police officers to kill intentionally in situations when the perpetrator attempts an act punishable by death. The aim of the police officer's action would be to prevent the perpetration of a crime punishable by death; in this situation, they may present to themselves as the intention of their action the deprivation of the life of the criminal.

### **Military right to kill**

The last type of lethal state power is realised by the military, founded upon a strictly military right to kill: *ius militare*, a right to wage war. This issue, concerning the public right to kill, is usually presented within the theory of just war and I shall follow this common intuition. The roots of the theory of just war can be found in the texts of St Augustine; St Thomas Aquinas adapted Augustine's reflections to his own philosophy. The theory of just war is traditionally divided into three main parts: (i) *ius ad bellum*, right to declare war, (ii) *ius in bello*, right to wage war, and (iii) *ius post bellum*, right to end wars and determine conditions of ceasefire. In this article, I shall focus on the first two questions, i.e. the right to declare war and the right to wage war.

*Ius ad bellum* is the right to declare war, but of course not arbitrarily or freely, for only wars declared under certain conditions are just wars. Aquinas states that there are three conditions of a just war declaration: (i) war must be declared by public authorities, (ii) war must be declared on the basis of just cause, (iii) war must be declared with an intention of restoring peace and punishing evil.<sup>24</sup> I would like to add another condition — (iv) the extremity of war, i.e. the fact that war constitutes a fundamentally different type of the state's action; its radical character. These conditions must be fulfilled together, and the failure to fulfil any one of them renders the war in question unjust. Furthermore, it should be pointed out that a war is usually not fair to both warring parties. For example, in September of 1939, the Polish side defending itself against German aggression waged a just war, while the German state waged an unjust war. The belief that war in general is bad is also

---

<sup>24</sup> See *S. th.* II-II, q. 40, a. 1.



false. It is evil, especially for the side at war that violates one of the conditions of declaring (and waging) it, being the perpetrator of all evil. For the attacked party, such an unjustly declared war is of course a certain evil, but an evil that is experienced and not caused. There is also the possibility of both sides waging an unjust war and of both sides waging a just war. The latter case arises when a third party deceitfully pushes them into war.

This right is not dependent on any other stately right to kill and constitutes a sphere that is independent of judicial or police rights. However, together with the two aforementioned rights, it is one of the realisations of the public power of the sword. As such, war should not usually be understood as a realisation of states' rights to judge or to coerce citizens. Those two false theories may be called the judicial model of war and the law enforcement model of war. On the one hand, the judicial model of war, would allow armies to fight only on the basis of a judicial verdict, making generals into judges. But it is not really convincing and against Aquinas' understanding of state powers. On the other hand, a law enforcement model of war, analysed for example by Alexander Pruss,<sup>25</sup> would allow armies to fight their enemies as a way of enforcing obedience on other countries and states by a dominant power. In contemporary times, this idea of police wars may seem wholly unjustified but I would claim that it is in reality an idea of imperial power to rule lower rulers, such as dukes and kings. However, it has been realised in the past by the Roman Empire, with later and contemporary failed attempts to imitate this power from the Soviet Union and the United States of America. Nevertheless, even if war could be exercised as a police action, this would not address the problem of the military right as military right, which is the object of analysis here. Hence, this will not be analysed further.

It was already stated that military actions occur after the declaration of war, and can be justly made only if the latter act was also justly done. I would like to first point out three main norms of any military action: (i) innocents may not be intentionally killed, (ii) the means of war used by armed forces must allow for differentiation between guilty and innocent, combatants and non-combatants (principle of discrimination), (iii) the chosen means of war must be proportional to the military goal that is currently being pursued. The last, third condition is quite clear and self-evident, especially in the context of the analysis of police actions presented in the previous paragraph — the military cannot use any means that are not proportional to current military goals. Still, I would like to point out some issues connected with conditions (i) and (ii).

The first condition of morally permissible military action states that, during the war, no innocent may be killed intentionally. That is why all actions of the military that intend it in any way are strictly forbidden, ex. carpet bombing of cities or use of nuclear weapons. But it does not mean of course that there are no circumstances in which a civilian can be killed. In the context of the principle of double effect, it might be said that a civilian may be unintentionally killed when their death

---

<sup>25</sup> See A. Pruss, "The law enforcement model of war," <http://alexanderpruss.blogspot.com/2022/03/the-law-enforcement-model-of-war.html> (accessed: 23.03.2022).



is a side-effect of a strictly military action. For example, during an air attack on a military base of the enemy, a civilian may die as they deliver some goods to this base; the death of such a civilian is not only unintentional but also unforeseeable.

The second condition may be understood as a specification of the first one in the domain of military action. Any means used by the military must allow for differentiation between the guilty and the innocent; also between combatants and non-combatants. On the most basic level of analysis it involves of course a prohibition of killing of innocents, i.e. civilians but also all people that are *in-nocens*, not harmful. It encompasses not only civilians but also all military personnel that is currently unable to wage war, hence is not a threat to anyone, ex. soldiers in captivity, soldiers injured and in field hospitals, combat medics.

This is of course only a general analysis, and we must note that there are many other problems connected with this topic, ex. whether soldiers fighting in wars always have an equal status<sup>26</sup> — soldiers fighting a just war and an unjust war; the peculiar situation in which both sides fight in a just war because of a sinister influence of a third state; or the problem of the permissibility of the use of autonomic or military targeted killings.

### III Conclusion

This paper has shown that, in the framework of Thomistic ethics, the state has three distinct rights to intentionally kill: *ius iudicationis*, *ius coercionis*, and *ius militare*.

First, judicial powers of the state can sentence criminals to capital punishment, since, on account of their actions, they resemble a foreign organ, i.e. one connected physiologically to the body, but in fact already excluded from it. The state only finishes the separation of the criminal from the community in order to take away from them the good they acted against. Second, police officers can kill intentionally with a special judicial right when the criminal attempts to commit a crime punishable by death. Third, the military has a right to kill intentionally in order to render enemy soldiers harmless.

### References

- Covarruvias y Leyva D. de, *Opera omnia*, Frankfurt: Sigmund Feierabend 1571.
- Dean T., "Police Forces in Late Medieval Italy: Bologna, 1340–1480," *Social History* 44 [2] (2019), pp. 151–172, DOI: 10.1080/03071022.2019.1579974.
- Haskins C., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge: Harvard University Press 1927.
- Flieger K., "Historia policji od czasów II wojny światowej do współczesności," *Przeгляд Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa* 3 [8] (2010), pp. 147–149.

---

<sup>26</sup> Such equality is sometimes identified as a part of a "traditional" approach to theory of just war.

- Kołodko P., “Uwagi na temat odpowiedzialności ‘Magistratus Populi Romani’ w świetle prawa prywatnego oraz prawa publicznego,” *Zeszyty Prawnicze* 14 [3] (2014), pp. 117–147, DOI: 10.21697/zp.2014.14.3.06.
- Mielnik M., “U źródeł policji polskiej: spojrzenie na tradycje w literaturze dwudziestolecia międzywojennego,” *Studia Bezpieczeństwa Narodowego* 8 [13] (2018), pp. 87–98, DOI: 10.37055/sbn/129899.
- Misiuk A., *Historia policji w Polsce od X wieku do współczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne 2008.
- Mommsen T., *Römisches Strafrecht*, Cambridge: Cambridge University Press 2010.
- Noldin H., *Summa Theologiae Moralis: De Praeceptis*, Feliciani Rauch (C. Pustet), Oeniponte 1954.
- Pieprzny S., *Policja. Organizacja i funkcjonowanie*, Warszawa: Wolters Kluwer 2011.
- Plescia J., “Judicial Accountability and Immunity in Roman Law,” *The American Journal of Legal History* 45 [1] (2001), pp. 51–70, DOI: 10.2307/3185349.
- Pruss A., “The law enforcement model of war,” <http://alexanderpruss.blogspot.com/2022/03/the-law-enforcement-model-of-war.html>.
- Russel J.C., “Gratian, Irnerius, and the Early Schools of Bologna,” *The Mississippi Quarterly* 12 [4] (1959), pp. 168–188.
- Soto D. de, *De Iustitia et Iure*, Campo 1589.
- St Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Editio Leonina, Roma 1895.
- St Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, transl. Fr. L. Shapcote, Steubenville: Aquinas Institute, Emmaus Academic 2018.
- Ustawa Kodeks karny 6.06.1997 r., Dz.U. 1997 Nr 88, poz. 553.

NINA BUDZISZEWSKA  
ORCID: 0000-0002-8540-9571  
Uniwersytet Wrocławski

KLAUDIA BĄCZYK-LESIUK  
ORCID: 0000-0002-7366-7821  
Collegium da Vinci w Poznaniu

**Kiedy zmienność staje się stałością**  
**Reinterpretacja jogicznego tapasu w rzeczywistości**  
**„społeczeństwa ryzyka” Ulricha Becka**

**When Variability Becomes Constancy: Reinterpreting Yogic Tapas  
in the Reality of Ulrich Beck’s “Risk Society”**

**Abstract:** The article attempts to answer the question concerning the possibility of reinterpreting tapas and locating it in the risk society. The authors, referring to Ulrich Beck’s concept, look for the ways out of the “kingdom of shadows”, possessed by a constant sense of threat, both in the global and local sphere. The article takes a cross-sectional look at tapas in old Indian literature, looking for possibilities of its contemporary implementation on non-Indian grounds, as a response to the deteriorating psycho-physical state of 21st century society.

**Keywords:** tapas, risk society, *Mahabharata*, yoga, Indian philosophy, *Bhagavadgita*

## Wstęp

Codziennie „ćwiczenie duchowe” — samemu albo w towarzystwie człowieka, który też chce się udoskonalić. [...] Wyjść poza trwanie. Starać się wyzbyć własnych namiętności próżności, żądzę rozgłosu wokół swego imienia. [...] Unieśmiertelnić się, przekraczając samego siebie.

Georges Friedmann<sup>1</sup>

Ćwiczenia duchowe, rzymskie i chrześcijańskie *exercitia spiritualia* lub starogreckie *aiskesis* oznaczają znacznie więcej niż termin „asceza” rozumiany jako czynność wyrzeczenia i cielesnego umartwiania. Także w indyjskich pismach mądrościowych ćwiczenia duchowe stały się głównym zaleceniem etycznym, osadzonym w szerszym kontekście pouczeń soteriologicznym. Opatrzony terminem „tapas” (skr. *tapas*), stały się fundamentem praktyki zmierzającej ku doskonałości istoty ludzkiej, a także narzędziem całkowitego wyzwolenia się z okowów cierpienia i niepewności życia codziennego. Tapas jest pojęciem starym, obecnym już w staroindyjskiej literaturze wedyjskiej, na przykład w rygwedyjskich (skr. *Rgveda*, dalej jako RW) hymnach kosmogonicznych (RW VIII.59, X.109, X.154, X.167) oraz pierwszych hymnach opisujących wczesne praktyki ascetyczne, być może o proveniencji pozawedyjskiej (słynny hymn RW X.136). Termin ten został skonstruowany w odniesieniu do starożytnych indyjskich warunków społeczno-geograficznych, realizacja tapasu mogłaby zatem wydawać się ograniczona do terenów indyjskich. Skoro jednak istota tapasu, która została przedstawiona w literaturze indyjskiej oraz przekazie ustnym, opisywana jest w kategoriach rozmaitych kodów postępowania etycznego, przeznaczonych do przestrzegania zarówno w wymiarze społecznym, jak i samotniczym, a celem tapasu jest ukształtowanie człowieka odpornego na przeciwności losu i cierpienia psychosomatyczne, to przy odpowiedniej reinterpretacji tapas może być praktykowany w warunkach pozaindyjskich. Ponadto w niepewnych warunkach współczesnych, opisywanych na przykład przez określenia „społeczeństwo światowego ryzyka” (Ulrich Beck) czy „płynna nowoczesność” (Zygmunt Bauman), tapas stanowi obiecujący schemat zachowania dającego poczucie wewnętrznego bezpieczeństwa i dobrostanu. Współczesny *homo asceticus* jako — w tym przypadku — człowiek spełniający tapas praktykuje wpisaną w kodeks etyczny samodyscyplinę w sferze mentalnej i cielesnej, w której głównym nakazem jest niekrzywdzenie (*ahimsa*, skr. *ahimsā*), panowanie nad sobą (*dama*, skr. *dama*), współczucie (*karuna*, skr. *karuṇa*), wybaczenie (*kszama*, skr. *kṣamā*), cierpliwość (*kszanti*, skr. *kṣanti*), zdobywanie mądrości (*swadhjaja*, skr. *svādhyāya*), praktyki oddechowe (*pranajama*, skr. *prāṇāyāma*) oraz medytacja (*dhjana*, skr. *dhyāna*). Takie nakazy etyczne zalecane są w literaturze jogicznej, szczególnie w *Mahabharacie* (skr. *Mahābhārata*) i *Jogasutrach* (skr. *Yogasūtra*) oraz w corpusie hathajogi [skr. *haṭhayoga*].

<sup>1</sup> Cyt. za: P. Hadot, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, W. Klenczon, Warszawa 2019, s. 19.

Rodzi się zatem pytanie, jak współcześnie tapas może być praktykowany, by stanowić rodzaj remedium budzącego wewnętrzne poczucie bezpieczeństwa wobec cywilizacyjnych zagrożeń doświadczanych jako stan niepokoju i niepewności, „królestwo cieni”<sup>2</sup> obezwładniające ludzki umysł. Tapas w literaturze staroindyjskiej stanowi pewną „wewnętrzną siłę”, którą tapaswin (skr. *tapasvin*), człowiek praktykujący tapas, wykształca w sobie przez odpowiednie aktywności psychosomatyczne oraz etyczne, usuwając się czasowo lub całkowicie na ubocze społeczności, w której żyje. Owo usunięcie ze społeczności jest wymagane, lecz o ile niegdyś przybierało wymiar zewnętrzny, to współcześnie ważniejszy wydaje się wymiar wewnętrzny — zinternalizowanie reguł etycznych oraz wykonywanie praktyk psychosomatycznych stwarzają rodzaj wewnętrznej samotni, wykreowanej wewnętrznie pustelni, w której współczesny *tapaswin*-anachoreta wzmacnia swój duchowy potencjał.

Istotny tu staje się namysł nad stanem obecnej cywilizacji i zastanowienie się, jak dawne indyjskie reguły tapasu, stanowiącego podstawę takich systemów filozoficznych jak choćby joga, mogą być transponowane we współczesne realia. Mimo wielu przesłanek przeczących takiej możliwości (opartych głównie na specyfice indyjskiej kultury oraz umiejscowieniu praktyk ascetycznych w wyludnionych himalajskich dżunglach), reinterpretacja funkcji i zaleceń dotyczących tapasu zgodnie z sytuacją egzystencjalną, jaką jest częściowa lub całkowita izolacja społeczna, zbrojne zagrożenia oraz kryzysy gospodarczo-ekonomiczne, staje się pobudką do próby postrzegania tapasu jako jednego z możliwych modeli etycznych nakierowanych na dobrostan istoty ludzkiej.

Duży niepokój wzbudzają także potężne katastrofy ekologiczne i klęski żywiołowe, przestępczość zorganizowana, konflikty międzynarodowe, a także kryzysy humanitarne i polityczne, które na lata zmieniają architekturę bezpieczeństwa — wobec nich niekiedy bezradność zdaje się jedyną odpowiedzią. Ostatnie miesiące, mijające przede wszystkim na walce z wirusem SARS-CoV-2 i konfliktami zbrojnymi, unaocznily, jak wiele zagrożeń czyha na jednostki ludzkie i jak wielkie mają one przełożenie na życie zbiorowości na gruncie ekonomicznym, społecznym i codziennym, nie pozostając bez echa na poczuciu ludzkiej sprawczości. Rzeczywistość (niezależnie od przyjętej terminologii dookreślającej) staje się coraz bardziej nieprzewidywalna i chaotyczna<sup>3</sup>, a człowiek, jak zaznacza Ulrich Beck, mocniej odczuwa: „zagrożenia cywilizacji, które prowadzą do powstania nowego rodzaju królestwa cieni, porównywalnych z bóstwami i demonami wczesnych wieków, które ukryte przed widzialnym światem zagrażały życiu ludzkiemu”<sup>4</sup>. Co najistotniejsze, to nie cień jest niebezpieczny, realne zagrożenie stanowi bowiem obiekt, który go rzuca. W obliczu ciągle zmieniających się aspektów nowoczesnego społeczeństwa i niemożności ich uchwycenia<sup>5</sup>, jeszcze mocniej artykułowane jest pytanie o dobrostan człowie-

<sup>2</sup> U. Beck, *Spółczesność ryzyka*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2002, s. 93.

<sup>3</sup> Zob. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, wieloznaczność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 11–14.

<sup>4</sup> U. Beck, *Spółczesność ryzyka*, s. 93.

<sup>5</sup> Zob. K. Suwada, *Jak nazwać współczesność? problem konceptualizacji płynnej nowoczesności Zygmunta Baumana, drugiej nowoczesności Ulricha Becka i późnej nowoczesności Anthony'ego Giddensa*, „Kultura i Edukacja” 3 (2007), s. 38.

ka, odwołujące się do jego sfery fizycznej, jak i emocjonalnej. Zarówno pandemiczne raporty krajowe, jak i międzynarodowe<sup>6</sup> ukazują potrzebę refleksji nad kondycją współczesnego, często osamotnionego, człowieka. O refleksyjności jako jednej z przyczyn paradoksów społecznych pisano już wielokrotnie. Zauważyli to chociażby: Zygmunt Bauman, Ulrich Beck czy Anthony Giddens, odnosząc ją kolejno do: wieloznaczności świata, ciągłego ryzyka oraz indywidualnego odbioru. I choć wizje te różnią się od siebie, stałym pozostaje pytanie o kondycję człowieka w zmieniającej się, niepewnej, często niebezpiecznej rzeczywistości. Jak podkreśla Zygmunt Bauman: „Jednostki, zdane coraz częściej wyłącznie na własne siły i własną zaradność, mają samodzielnie znajdować indywidualne rozwiązania społeczne wytwarzanych problemów, korzystając wyłącznie z własnych umiejętności i własnych aktywów”<sup>7</sup>. Skąd jednak czerpać siłę duchową oraz treści poznawcze, stanowiące odpowiedź na doświadczane cierpienia? Wspólnota i tradycja nie dostarczają już wystarczających możliwości ochronnych. Nie jest nawet pewne, czy kiedykolwiek w pełni dostarczały — praktyki ascetyczne, indywidualne i monastyczne, obecne w wielu tradycjach filozoficznych i religijnych, wydają się podawać w wątpliwość sprawczą moc życia społecznego w zakresie pobudzania wewnętrznej siły duchowej oraz takiego rozumienia rzeczywistości, który jednostce ludzkiej zapewni poczucie bezpieczeństwa i sensowności egzystencji. Rodzi się zatem pytanie o zasadność i potrzebę praktyk ascetycznych, których wzorce znajdujemy w literaturze mądrościowej, choćby staroindyjskiej na przykładzie tapasu.

Odwołanie się do literatury indyjskiej, w szczególności do korpusu tekstów jogicznych, może stać się asumptem do refleksji na temat możliwości poprawy dobrostanu przedstawicieli społeczeństwa ryzyka. Wyjęcie tapasu z *Mahabharaty* i kolejno reinterpretacja tegoż pojęcia pozwolić może bowiem nie tylko na umiejscowienie go w tak zwanym społeczeństwie ryzyka, ale również daje możliwość wyłonienia

---

<sup>6</sup> Tu m.in. United Nations, *COVID-19 and the Need for Action on Mental Health*, [https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/un\\_policy\\_brief-covid\\_and\\_mental\\_health\\_final.pdf](https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/un_policy_brief-covid_and_mental_health_final.pdf); UAM, *Życie codzienne w czasach pandemii. Raport z drugiego etapu badań*, 2020, [http://socjologia.amu.edu.pl/images/pliki/Zycie\\_codzienne\\_w\\_czasach\\_pandemii\\_Raport\\_z\\_drugiego\\_etapu\\_badan\\_wersja\\_pe%C5%82na.pdf](http://socjologia.amu.edu.pl/images/pliki/Zycie_codzienne_w_czasach_pandemii_Raport_z_drugiego_etapu_badan_wersja_pe%C5%82na.pdf); *Pandemia COVID-19 w Polsce. Perspektywa psychologiczna* — 24 raporty z analiz grupy badawczej integrującej naukowców z różnych instytucji i jednostek, powstałej z inicjatywy naukowców z Wydziału Psychologii UW, [www.covid.psych.uw.edu.pl](http://www.covid.psych.uw.edu.pl); Raport Human Power, *Stresodporni. Odporność psychiczna polskich organizacji 2020*, <https://humanpower.pl/stresodporni-odpornosc-psychiczna-polskich-organizacji-2020/> (dostęp: 12.02.2022).

<sup>7</sup> Z. Bauman, *Żyjąc w czasie pożyczonym*, Kraków 2020, s. 76. Ukazuje to brak sensu solidarności wspólnotowej, której rola często sprowadza się jedynie do roli mitu, pozostawiając jednostkę do samotnej walki o szeroko rozumiane przetrwanie. Wart uwagi jest raport HAVAS „GEN 2020. O kondycji człowieka postpandemicznego”. Wykorzystując badania semantyczne, prezentuje on przemianę jednostki w zależności od fazy pandemii: z człowieka spadającego (*homo procidens*) przez człowieka zawieszono (*homo suspensus*) aż po człowieka tańczącego (*homo saltatus*). „Według raportu obecnie mamy do czynienia z tzw. człowiekiem tańczącym. Taniec jest symbolem rzeczywistości, która ciągle się zmienia, jest w ruchu, a jednostka musi stale się do niej dostosowywać. Człowiek tańczący posiada nowy gen adaptacji, jest gotowy do zmiany, wie, że nie może być pewny swojej przyszłości. W wielu działaniach kieruje się intuicją, jest bardziej wrażliwy na otaczający go świat. Oszczędza zasoby natury, ponieważ zdaje sobie sprawę z tego, że jest jej częścią”, <https://pap-mediroom.pl/polityka-i-spolczenstwo/raport-havas-gen-2020-pandemia-wykszaltalica-w-nas-gen-adaptacji> (dostęp: 12.02.2022).

tematów przejawiających się w dyskusji społecznej skoncentrowanej na poprawie stanu psychosomatycznego u człowieka jako reprezentanta owej wspólnoty<sup>8</sup>. Celem niniejszego artykułu jest więc próba uchwycenia tapasu jako odpowiedzi na zmieniające się potrzeby jednostki w jej aspekcie psychosomatycznym w obliczu ciągłego poczucia zagrożenia i niepewności sensu istnienia.

## 1. Zagubieni w społeczeństwie ryzyka

Widocznymi przejawami szybkich zmian<sup>9</sup> cywilizacyjnych okazują się: ludzka bezsilność, lęk o przyszłość czy poczucie osamotnienia. Marzenia o bezpiecznym społeczeństwie zdają się zastępowane przez wielość ryzyk<sup>10</sup>, od katastrof ekologicznych po niewidzialne zagrożenia, stanowiąc tym samym (samo)zagrożenie ludzkości. Liczba zagrożeń zarówno jawnych, jak i ich skutków ubocznych jest bowiem nieskończona. Genezy ryzyka modernizacyjnego, tak odmiennego od wcześniej istniejących niebezpieczeństw, upatrywać można (czy zdaniem Ulricha Becka powinno się) w nadprodukcji przemysłowej<sup>11</sup>. Jej efektem staje się natomiast cywilizacyjne zubożenie społeczeństwa, „w którym siła wybuchowa tkwiąca w ryzyku zatruje gruntownie każdemu z nas smak związanego z nim zysku”<sup>12</sup>. I choć samo ryzyko nie jest nowym zjawiskiem (wśród osób zainteresowanych tym tematem warto wymienić przede wszystkim Aarona Wildavskiego czy Mary Douglas), przybiera inną formę

---

<sup>8</sup> Agata Stasińska, powołując się na badania Rossa (A. Ross *et. al.*, „*I am a Nice Person When I do Yoga!!!*” *A Quantitative Analysis of How Yoga Affects Relationships*, „*Journal of Holistic Nursing*” 32 (2014), s. 67–77), Fielda (T. Field, *Yoga research review*, „*Complementary Therapies in Clinical Practice*” 24 (2016), s. 145–161) oraz Grabary (M. Grabara, *Hatha Yoga as a Form of Physical Activity in the Context of Lifestyle Disease Prevention*, „*Polish Journal of Sport and Tourism*” 24 (2017), s. 65–71), zauważa, iż praktyka jogi istotnie wpływa na odporność emocjonalną: „w porównaniu z ogółem populacji osoby ćwiczące jogę są bardziej odporne na stres, realistyczniej oceniają napotkane trudności, cechują się większym spokojem wewnętrznym i lepszym samopoczuciem, łatwiej podejmują decyzje, są bardziej świadome swego ciała, mają lepsze kontakty interpersonalne. [...] Można zatem przypuszczać, że taka charakterystyka ćwiczących może w znaczący sposób wpłynąć na ich relacje społeczne i interpersonalne, wymaga jednak badawczego zgłębienia”. A. Stasińska, *Czy joga może być „sztuką życia”?* *Przegląd badań na temat jogi jako zjawiska społecznego*, „*Przegląd Socjologii Jakościowej*” 16 [4] (2020), s. 171.

<sup>9</sup> Zdaniem U. Becka będących jednymi z oznak nowoczesności. Zob. U. Beck, J. Żakowski, *W szponach ryzyka*, „*Polityka. Niezbędnik Inteligentą*” 25 [2509] (2005), s. 7.

<sup>10</sup> Ryzyko rozumiane jest tutaj zgodnie z definicją zaproponowaną przez U. Becka, oznaczającą: „układ pojęciowy i dobór kategorii, przy pomocy których można uchwycić pogwałcenia i zniszczenia immanentnej dla cywilizacyjnej natury. Można ocenić znaczenie oraz to, na ile stanowią one palący problem. Można także stwierdzić, jakimi sposobami dysponujemy, aby problem ten odsunąć i/albo rozwiązać. Ryzyko jest unaukowaną drugą moralnością, w ramach której dyskutuje się o pogwałceniach przemysłowo wyeksploatowanej już nie natury”. U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka*, s. 104.

<sup>11</sup> Beck zauważa, że dawniej także istniejące zagrożenia wynikały z braku dostatecznej wiedzy czy technologii higieny. Dzisiaj, pomimo licznych podobieństw: „różnią się w sposób istotny od — zewnętrznie często podobnych — zagrożeń z okresu średniowiecza przez globalność (człowiek, zwierzęta, rośliny) i nowoczesne przyczyny. Mowa o ryzyku związanym z modernizacją. Stanowi ono ryczałtowy produkt industrialnej maszyny postępu i wraz z jej dalszym rozwojem ulega systematycznemu zwiększaniu”. *Ibidem*, s. 30.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 66.



w zależności od okoliczności, ulegając „systematycznemu zniekształcaniu”<sup>13</sup>. Odmienność perspektywy Becka wiąże się z uznaniem kategorii ryzyka jako najważniejszej w opisie współczesności, będącej wyrazem „pęknięcia w obrębie nowoczesności”<sup>14</sup>. Jak podkreślał Adam Tooze, Beck w *Spółczeństwie ryzyka* zaoferował „przekonującą socjologiczną interpretację tego wszechogarniającego poczucia niezdefiniowanego, ale wszechobecnego zagrożenia, zarówno jako kwestii osobistych i zbiorowych doświadczeń, jak i jako epoki historycznej”<sup>15</sup>. To właśnie to niewidzialne ryzyko<sup>16</sup> stanie się najważniejszą, niezamierzoną konsekwencją samej modernizacji. Swoją rangę tracą także argumenty ukazujące ogół społeczeństwa, jak zaznacza bowiem Ulrich Beck: „konfrontacja z ryzykami cywilizacyjnymi, w której odwołujemy się do teorii nieopartej na własnym doświadczeniu, jest tańcem na linie i grozi tym, iż przekształci się w rodzaj współczesnego zaklinalnia duchów przy pomocy (anty-) naukowej analizy”<sup>17</sup>. Rodzi się nowoczesna świadomość, której przejawami są „wspólnoty i antywspólnoty, których światopogląd, normy i oczywistości grupują się wokół niewidzialnych zagrożeń”<sup>18</sup>. Ludzie zbierają się zatem wokół danego tematu, stawiając siebie w opozycji do innych, jeszcze dokładniej pokazując antagonistyczny charakter wszelkich sporów (również tych nieistniejących). Taką tendencję widać chociażby w odradzających się ruchach nacjonalistycznych czy konfliktach etnicznych, wielokrotnie tworzonych na gruncie religijnym. Alvin Toffler wskazuje, iż w związku z takimi przeobrażeniami, świat w ciągu najbliższych dziesięcioleci będzie musiał odnaleźć nowy sens idei „narodu”<sup>19</sup>. Nikt już do końca nie może być pewien, kto jest przyjacielem, a kto wrogiem, w obliczu ryzyka człowiek okazuje się bowiem sam zarówno w sensie dosłownym, jak i metaforycznym, oczekując jedynie na zgubienie.

Ulrich Beck ukazuje przemianę w myśleniu o ryzyku, zaznaczając, iż dawniej koncentrowano się głównie na zagrożeniach widzialnych, wśród których wymieniano: biedę czy głód, dziś natomiast coraz częściej mówi się o zagrożeniu naturalnych podstaw życia<sup>20</sup>. Zmieniło się rozpatrywanie relacji człowiek–przyroda, traktując problemy środowiska jako problemy społeczne. Współcześnie to nie tylko walka z nierównością klasową czy zaburzeniem roli kobiety i mężczyzny jest problemem, ale przede wszystkim często nieuświadomiona, pomijana w dyskusjach publicznych, obawa przed skutkami ubocznymi postępującej globalizacji. Dopiero bowiem kiedy ryzyko przedostanie się do opinii publicznej, staje się realnym, a wszelkie próby jego maskowania określane są mianem cynizmu. Niewierzący okazują się irracjo-

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 30.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>15</sup> Tłum. własne. Oryginalny cytat brzmi: „a compelling sociological interpretation of this pervasive sense of undefined but omnipresent threat, both as a matter of personal and collective experience and as a historical epoch”. A. Tooze, *The Sociologist Who Could Save Us From Coronavirus*, <https://foreignpolicy.com/2020/08/01/the-sociologist-who-could-save-us-from-coronavirus/> (dostęp: 12.02.2022).

<sup>16</sup> U. Beck porównuje je do duchów — niewidocznych, ale obecnych trujących i szkodliwych substancji. Zob. U. Beck, *Spółczeństwo ryzyka*, s. 95.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Zob. A. Toffler, *Zmiana władzy. Wiedza, bogactwo i przemoc u progu XXI wieku*, tłum. P. Kwiatkowski, Poznań 2003.

<sup>20</sup> Zob. U. Beck, *Spółczeństwo ryzyka*, s. 72.



nalni, a ryzyko, które do tej pory pozostawało w ukryciu, okazuje się realnym niebezpieczeństwem.

Ulrich Beck w swej koncepcji pokazuje różne reakcje społeczeństwa na pojawiające się ryzyko, a jego książka staje się „wyrazem niepokojów pewnej konkretnej przestrzeni historycznej”<sup>21</sup>. Wymienia wśród nich następujące zachowania: 1. zaprzeczanie i negowanie ryzyka typowe dla społeczeństwa nowoczesnego, 2. apatyczność charakteryzującą postmodernistyczny nihilizm, 3. transformację społeczeństwa zmierzającą ku nowemu początkowi<sup>22</sup>. Wskazuje także, iż „społeczeństwo światowe kurczy się do wspólnoty zagrożeń”<sup>23</sup>. To jednak, co zostaje pominięte w rozważaniach niemieckiego socjologa, to rozwiązanie, coś, co może pomóc w poczuciu bezsilności jednostki, w przewyciężeniu lęku społecznego<sup>24</sup>. W dalszej części artykułu autorki postarają się pokazać możliwość redefinicji zaczerpniętego z Indii tapasu, umiejscawiając go w społeczeństwie ryzyka, traktując jako jedną z potencjalnych dróg wyjścia.

## 2. Tapas — żarliwa asceza o soteriologicznym celu

Tapas w mądrościowej literaturze Indii zajmuje miejsce szczególne, pojawiając się w już w Wedach (skr. *Veda*), upaniśadach (skr. *upaniśad*), literaturze prawodawczej, epickiej oraz jogicznej w *Patañdzalajogaśastrze* (skr. *Pātañjalayogaśāstra*), w późniejszych wiekach zostaje zaadoptowany jako praktyka oczyszczająca w tantrze (skr. *tantra*) i tradycji hathajogi<sup>25</sup>. Termin ten pochodzi od √tap<sup>26</sup> — nagrzewać, rozgrzewać, powodować żar, a rzeczownik „tapas” oznacza — żar, gorąco i pocenie się rozniecane mocą specyficznych ascetycznych praktyk psychosomatycznych. Co więcej, √tap oznacza także umartwiać się, cierpieć i powodować ból, co wskazuje na drugi wymiar tegoż terminu, podkreślający obecność bólu i cierpienia jako warunku *sine qua non* praktyki psychosomatycznej

<sup>21</sup> F. Czech, *Społeczeństwo ryzyka a kultura strachu*, „Studia Socjologiczne” 4 [187] (2007), s. 68.

<sup>22</sup> Zob. P. Stankiewicz, *W świecie ryzyka. Niekończąca się opowieść Ulricha Becka*, „Studia Socjologiczne” 3 [190] (2008), s. 128.

<sup>23</sup> U. Beck, cyt. za: F. Czech, *Społeczeństwo ryzyka a kultura strachu*, s. 63.

<sup>24</sup> W swej recenzji zwraca na to uwagę także P. Stankiewicz, pisząc: „autor ogranicza się jedynie do ogólnikowych stwierdzeń [...], lecz nie przedstawia, na czym ta polityka miałaby polegać”. P. Stankiewicz, *W świecie ryzyka*, s. 131. Podobnie odnoszą się I. Wilkinson i M. David, uznając, że Beck: „nie wydaje się zainteresowany wejściem w toczące się debaty o realności ryzyka. Nic nie wydaje się go powstrzymać od przekonania, że wielkie zagrożenie industrializacja stworzyły kryzys na skalę globalną”, cyt. za: F. Czech, *Społeczeństwo ryzyka a kultura strachu*, s. 67. Wizja U. Becka w takim ujęciu okazuje się być przepowiednią końca historii, gdzie niemożliwością okaże się walka z wyzbyciem ryzyka. Nie jest to jednak jednoznaczne stanowisko autora, jak bowiem prezentuje F. Czech: „rzecz okazuje się zagmatwana, ponieważ wspomniana inna nowoczesność stanowi jednym razem społeczeństwo ryzyka, przyszłość, przed którą nie ma schronienia, zaś innym razem, choć dużo rzadziej, jest to kosmopolityczna, globalna demokracja tworzona przez świadomych obywateli, którzy aktywnie przeciwdziałają niebezpieczeństwu”; *ibidem*.

<sup>25</sup> J. Mallinson, M. Singleton, *Roots of Yoga*, London 2017, s. 127–140.

<sup>26</sup> M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate indo-european languages*, Oxford 1899, s. 436.

denotowanej przez ów termin<sup>27</sup>. W tym znaczeniu tapas oznacza zatem: umartwianie i pokuta, a także asceza, lecz nie tyle w znaczeniu sposobu życia, tutaj terminy sannjasa (skr. *saṃnyāya*), a nawet tjaga (skr. *tyāga*), są stosowane, ile jest to skodyfikowana reguła aktywność, podejmowana ze względu na specyficzny cel (w mitologicznej narracji jest to kosmiczna kreacja, a w znaczeniu jogicznym — wyzwolenie, czyli samadhi [skr. *samādhi*] lub moksza [skr. *mokṣa*], i nadludzkie moce, czyli siddhi [skr. *siddhi*]). Owo ascetyczne umartwianie się odbywa się jednak poprzez bardzo konkretne techniki psychosomatyczne nakierowane na zwiększenie ciepłoty ciała, co stanowi wstęp do bardziej zaawansowanych praktyk duchowych (i soteriologicznych), na przykład wielodniowych postów, długiego przebywania w jednej pozycji cielesnej, ekspozycja na wysokie lub bardzo niskie temperatury, długotrwała deprywacja sensoryczna itp.

## 2.1. Dwie formy tapasu: etyczny i somatyczny

Tapas — żar wewnętrzny, żar umartwień, gorąco magiczne, a także surowa asceza, ciężkie i potężne praktyki ascetyczne — by wymienić tylko kilka z możliwych tłumaczeń — ma dwa główne aspekty. Pierwszym z nich jest etyczne nacechowanie, będące sposobem życia ascety, nierzadko jogina, wyrażającym się w stosowaniu odpowiednich zaleceń etycznych. Tapas dokonywany jest jednak przez szereg praktycznych zaleceń o charakterze somatycznym, jak bowiem podaje *Słownik mitologii hinduskiej*, tapas jest terminem:

którym oznaczono zespół praktyk polegających na rozmaitych umartwieniach, wyrzeczeniach, czasem wręcz torturach (znoszenie niewygód, abstynencja seksualna, posty, czuwanie, trwanie w jednej pozycji, zwłaszcza stojącej, powstrzymanie oddechu, stępanie wrażliwości ciała przez wystawianie się na żar słońca lub ognia, chłód itd.); miały one doprowadzić do zdyscyplinowania zmysłów, uniezależnienia się od świata zewnętrznego, oczyszczenia umysłu, skoncentrowania trwonionej na co dzień energii witalnej i uzyskania dzięki temu ogromnej potęgi<sup>28</sup>.

Praktyka tapasu może zatem przebiegać na dwa sposoby: poprzez łagodne formy, polegające na wyrzeczeniu i powściągliwości wpisane w powinności życia rodzinnego zgodnie z dharma, powinnością społeczną (milczenie, celibat, poszczenie) — owe nakazy i zakazy etyczne są obficie opisywane w dydaktycznych partiach *Mahabharaty* — w *Mokszadharmaparwanie* (skr. *Mokṣadharmaparvan*) oraz *Anugicie* (skr. *Anugītā*), oraz formy surowe, ocierające się o skrajnie niebezpieczne, niekiedy zagrażające życiu, umartwienia: ostra asceza praktykowana w miejscach odludnych (wysokie partie Himalajów, cmentarzyska, dzikie dżungle itp.), co zostało uwidocznione między innymi w trzeciej księdze *Mahabharaty* w opisie ascezy Ardżuny (skr. *Arjuna*) podejmowanej w himalajskich głuszach.

<sup>27</sup> D.M. Knipe, *In the Image of Fire. Vedic Experiences of Heat*, New Delhi 1975, s. 122–123, 127–132; W.O. Kaelber, *Tapas and Purification in Early Hinduism*, „Numen” 26 [2] 1979, s. 198–200 i 205–214.

<sup>28</sup> *Słownik mitologii hinduskiej*, B. Grabowska, T. Herrman, B.J. Koc (red.), Warszawa 2015, s. 29.

## 2.2. Tapas w indyjskiej literaturze objawionej (Wedy i upaniszady)

Początkowo tapas związany był z kreacyjnym rytuałem wedyjskim<sup>29</sup>. W *Rygwedzie* był czynnikiem generującym potężną moc stwórczą (między innymi w hymnach VIII.59, X.90, X.109, X.154, X.167, X.190). W hymnie X.190 tapas jest tym pierwiastkiem kosmicznym, z którego powstaje ryta (skr. *ṛta*), kosmiczne prawo o transcendentnej proveniencji, i prawda, a następnie wyłaniają się noc i potop oceaniczny, a w konsekwencji — rok, słońce i księżyc, sfera boska, ziemia i przestrzeń między nimi. Twórcze właściwości tapasu na planie kosmicznym zostaną kontynuowane w późniejszej literaturze brahman (skr. *brāhmaṇa*). Literatura wedyjska poza kosmogoniczną mocą tapasu opisuje również stan ascetycznej ekstazy, przejawiający się przede wszystkim w wizjach kosmicznego i ekstatycznego lotu między światami i czasami<sup>30</sup>.

Upaniszady przejmą motyw kreacyjny ofiary ogniowej (między innymi *Bṛhadaranjaka* (skr. *Bṛhadāraṇyaka*) I.2.2, I.2.6 i I.5.1, *Ā Chandogja* (skr. *Chāndogya*) II.23.2–3 oraz *Praśna* (skr. *Praśna*) 1.4), lecz z biegiem czasu bramińska rytualna ceremonia ogniowa zostanie zinternalizowana poprzez tapas i przyjmuje postać „wewnętrznego ognia”. Metafora wewnętrznej ofiary stanie się zatem rzeczywistym zaleceniem złożenia „siebie” w ofierze<sup>31</sup>. W czasach upaniszadowych pojawia się pytanie, czym jest owo „ja” składane w ofierze, i komu jest ono składane? Starożytna literatura Indii nie pozostawia w tej kwestii wątpliwości — obiałą staje się „ja” (ciało i umysł ofiarnika), co z jednej strony generuje ból i cierpienie, a z drugiej strony wymaga odpowiednich praktyk rozgrzewających, by wznieść wewnętrzny ogień ofiarny. Jest to jednak praktyka *sensu stricto* soteriologiczna — poświęcenie siebie w ofierze wewnętrznego ognia jest aktem uniezależnienia od ograniczeń sfery cielesnej, wzniesieniem się ponad ludzką kondycję.

## 3. Tapas w *Mahabharacie*

Partie dydaktyczne *Mahabharaty* (dalej jako MBh), czyli *Bhagawadgita* (skr. *Bhagavadgītā*, MBh 6.23–40), *Mokszadharmaparwan* (MBh 12.168–353), *Anugita* (MBh 14.16–50), a także *Kiratardżunija* (skr. *Kirātārjunīya*, MBh 3.38–41), kontynuują myśl wedyjską i upaniszadową, opisując tapas jako surową samodyscyplinę, lecz pojawia się istotne *novum* w postaci utożsamienia tapasu z aikagriją (skr. *aikāgrjā*) (MBh 12.242.004) — *ujednopunktowaniem* uwagi, co zdaje się stanowić rodzaj dharany (*dhāraṇā*), jogicznej koncentracji wzmiankowanej w sześciostopniowej jodze w *Maitri Upaniszadzie* (skr. *Maitrī Upaniṣad*) 6.18 oraz bę-

<sup>29</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. Tokarski, t. 1, Warszawa 1988, s. 164–167; W.O. Kaelber, *Tapas and Purification in Early Hinduism, passim*; C. Malamoud, *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*, transl. D. White, Oxford 1996.

<sup>30</sup> M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 2011, s. 312–313.

<sup>31</sup> D.M. Knipe, *In the Image of Fire: Vedic Experiences of Heat*, New Delhi 1975, s. 122–123; D.M. Knipe, *One Fire, Three Fires, Five Fires: Vedic Symbols in Transition*, „History of Religions” 12 (1972), s. 28–29.

dając szóstym składnikiem asztanagajogi (skr. *aṣṭāṅgayoga*) Patańdzalego (*Jogasutry* 2.28–52; 3.1–8). Dodatkowo tapas określany jest w epepei najwyższą dharmą (MBh 12.242.004), indywidualną powinnością<sup>32</sup> o bogatym zbiorze cech etycznych wpisanych w kodeks tapaswina, a także ścieżką wiodącą ku brahmanowi (skr. *brahman*) (MBh 12.313.033–040), czyli ku bezosobowemu i nieskończonemu absolutowi, transcendentnej rzeczywistości, źródła dla świata przejawionego. Epickie zalecenia zostaną przejęte, przeważnie *implicite*, w późniejszej literaturze jogicznej. W owych pouczeniach nie pojawia się ani kreacyjna funkcja tapasu, ani złączenie tapasu z technikami oddechowymi generującymi ciepłotę cielesną, czyli z pranajama (skr. *prāṇāyāma*), będącą w późniejszej literaturze jogicznej okresu klasycznego (*Jogasutry* 2.49–52) i hathajogicznego (zwłaszcza w *Hathapradipice* (skr. *Haṭhapradīpikā*) 2.43–77 oraz 4.21–28) jednym z głównych czynników tworzących tapas.

### 3.1. Z Księgi III: *Kiratardżunija* (MBh 3.39.12 oraz 3.39.20–24)

W *Kiratardżuniji*, czyli opowieści o walecznym spotkaniu Ardżuny z Śiwą (skr. *Śiva*) w postaci kiraty (skr. *kirāta*), tapas ukazany jest jako środek zdobycia boskich broni oraz zapanowania nad słabościami mentalnymi. Ardżuna jako młody wojownik, wykształcony w walce wręcz, w łucznictwie i w powodzeniu rydwanem wojennym „nie wytrenował” jeszcze swojego charakteru, nie wyzwolił się z ludzkich słabości i wątpliwości gnębiących umysł. Celem zdobycia owej nadludzkiej siły wewnętrznej Ardżuna samotnie udaje się w wysokie partie Himalajów, by poprzez praktykę tapasu niejako zobligować Śiwę do obdarzenia go mocą niezwykłej siły w walce. Komentując społeczno-historyczne uwarunkowania czasów epickich, Gavin Flood pisze:

Porzuciwszy świat, wyrzeczeniec mógł praktykować ascetyzm albo rozwijać „wewnętrzny żar” (tapas) w celu osiągnięcia wyzwolenia. Ascetyzm przybierał niekiedy postać surowych wyrzeczeń, takich jak nieprzyjmowanie postawy leżącej ani siedzącej przez dwanaście lat, odpoczywanie jedynie w pozycji oparcia się o framugę, albo trzymanie wzniesionej ręki tak długo, aż mięśnie ulegają zanikowi. Jednakże ascecie zalecano głównie praktykowanie jogi pozwalającej osiągnąć stan niepodejmowania żadnej czynności: unieruchomienie ciała, uspokojenie oddechu i ostatecznie — wyciszenie umysłu<sup>33</sup>.

Dzięki tapasowi Ardżuna obliguje Śiwę do wejścia z nim w kontakt, a ostatecznie do podarowania mu boskich broni. Nim to jednak nastąpi, Ardżuna musi dokonać swoistej samoofiary — zapanować w pełni nad swoim ciałem oraz umysłem, poddając się surowym ascezom (MBh 3.39.11–23). Wszedłszy samotnie w przerażający las, Ardżuna utwierdzony w praktyce (skr. *dhṛta*), o opanowanym i stałym umyśle (skr. *niścaya*) (MBh 3.39.11), kierując się ku wysokiemu himalajskiemu szczytowi, dojrzał pięknie ukwiecone drzewa, bujnie porastające himalajskie tereny, liczne ptactwo głośno rozśpiewane — łabędzie, karandy, pomrukujące ardee, kukułki, czaple i pawie (MBh 3.39.16–19). Wtenczas Ardżuna, oczarowany powabem lasu i wypełniony blaskiem, zanurzył się w potężny tapas: mając jedynie kij, skórę dzikiego zwierzęcia, odziany w łachman z trawy darbha lub korę drzewną (skr. *darbhacīra*),

<sup>32</sup> Termin *dharma*, jeden z podstawowych indyjskiej świadomości, filozofii i struktury społecznej, ma wiele znaczeń.

<sup>33</sup> G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008, s. 98.

w pierwszym miesiącu księżycowym w trzy noce spożywał jedynie owoce, w następnym miesiącu co sześć nocy, w trzecim miesiącu przez pół miesiąca spożywał liście opadnięte na ziemię, natomiast w czwartym miesiącu odżywiał się tylko powietrzem, stojąc ze wzniesionymi ramionami na czubkach palców (MBh 3.39.20–23). W ten sposób wygenerował potężną wewnętrzną moc, która przeraziła nawet bogów — udawszy się do Śiwy, dewowie (skr. *deva*) poprosili go o interwencję.

W owej opowieści o spotkaniu tapaswina z bogiem ascezy, za którego Śiwa uchodzi, widoczne są składniki charakterystyczne dla praktyki ascetycznej: męczące ciało wielogodzinne próby opanowania umysłu poprzez praktykę stania na jednej nodze ze wzniesionymi dłońmi, wielotygodniowe posty, wyrzeczenie się przywiązania do światowych dóbr i posiadanie ograniczone jedynie do minimum (kij, skóra zwierzęca oraz kora drzewa), a także samotne wkroczenie w najbardziej przerażający i odludny teren, który okazuje się czarować powabem ascetę pielgrzymującego ku świętemu miejscu, w tym przypadku himalajskiemu szczytowi. Tapas zwieńczony zostaje boską przychylnością i nakłonieniem sfery transcendentnej do spełnienia ascetycznej prośby. *Kirataradžunija* przedstawia jedną z najcięższych odmian tapasu, tak trudną i bolesną ze względu na jej cel, jakim jest zdobycie absolutnej władzy nad własnym ciałem i umysłem, a także boskiej broni, która w późniejszym czasie będzie potrzeba wojownikowi Ardżunie do pokonania na polu bitwy wszystkich wrogów. Nie każdy tapas wymaga jednak tak wielkiego poświęcenia i nie każdy jest rodzajem modlitwy o boską przychylność. Tym, co w tapasie jest stałe, to gotowość do „poświęcenia siebie” jako ćwiczenia psychosomatyczne mające na celu zdobycie pełni kontroli nad ciałem oraz umysłem, posty, praktyki medytacyjne oraz posturalne, rezygnacja na pewien czas z życia społecznego oraz surowy kodeks etyczny.

### 3.2. Z Księgi VI: *Bhagawadgita* (BhG 17.5–6, 17.14–19 oraz 6.46–47)

W *Bhagawadgitopanisadzie* (skr. *Bhagavadgītōpaniśadāḥ*), *Tajemnych pouczeniach wyśpiewanych przez Czcigodnego*, czyli *Bhagawadgicie*, tapas jest jedynie wzmiankowany: w opisie właściwego i niewłaściwego tapasu oraz wyższości jogi na wszelkimi innymi rodzajami ascetów, także nad tapaswinem (BhG 6.46–47), co oznacza, iż terminy te nie były tożsame. Kryszna najpierw poucza Ardżunę co do niewłaściwej ascezy, czyli tej, która jest niezgodna z etycznymi nakazami, nakierowana na indywidualną korzyść (BhG 17.5): tacy asceci dręczą jedynie ciało i obecna w nim istotę czującą (BhG 17.6).

W dalszej części opisane są trzy rodzaje tapasu (BhG 17.14–16): 1. asceza ciała wobec powinności społecznych, realizowana przez czystość, uczciwość, wstrzemięźliwość (skr. *brahmacarya*) i nieczynienie krzywdy, 2. asceza słowa, czyli czystość mowy, 3. asceza umysłu: czystość umysłu, życzliwość, milczenie, opanowanie samego siebie oraz wewnętrzna radość. Tapas jest ścieżką jogi, jeśli jest czystym tapasem, *sattwicznym* (skr. *sattva*), czyli niespełnianym dla indywidualnego pożytku (BhG 17.17). W przeciwnym razie staje się tapasem *radžasowym* (skr. *rajas*), dokonywanym ze względu na uzyskanie uznania i czci (BhG 17.18). Najgorszym tapasem jest *tamasowy* (skr. *tamas*) — mającym na celu umyślne krzywdzenie czujących istot (BhG 17.19).

### 3.3. Z Księgi XII: *Mokszadharmaparwan*

„We wszystkich światach nakazana niebiańska dharmą, prawo i obowiązek, jest tapasem owocującym prawdą” (*sarvatravihito dharmah svargyah satyaphalam tapah*, MBh 12.168.002) — takimi oto słowami rozpoczyna się wykład *Mokszadharmaparwanu*. Owo dharmiczne pouczenie, umiejscowione w XII Księdze *Mahabharaty*, datowane na przełom naszej ery, jest kopalnią wiedzy w kwestii tapasu, który ukazany jest jako ascetyczna praktyka dawnych mistrzów, pochodząca prawdopodobnie z indogennych terenów indyjskich, przez bramińską redakcję eposu wpisana w konteksty jogiczne<sup>34</sup>. Pytania o początki jogi w starożytnych Indiach, jak też pochodzenie praktyk ascetycznych wzmiankowanych w *Rygwedzie* (choćby X.136), pozostają nadal bez odpowiedzi. Joga w upanisadach (ok. VIII–II wieku p.n.e.) jawi się bowiem jako już gotowy konstrukt: koncentracja umysłu i zmysłów, sześciokładnikowa technika medytacyjno-koncentracyjno-oddechowa, której celem jest dotarcie do stanu ponadempirycznego, do puruśy (skr. *puruśa*). Tak praktykowana joga przez braminów została wpisana w epicką tradycję wedyjską w czasie redakcji *Mahabharaty* (od ok. IV wieku p.n.e. do ok. IV wieku n.e.) i połączona z praktykami ascetycznymi oraz etycznymi nakazami niekrzywdzenia, cierpliwości, dyscypliny itp.

Tapas charakteryzuje się jednością (*aikagrja*) zmysłów i umysłu, czyli manasu (skr. *manas*), i jako taki zwany jest najwyższą dharmą, powinnością (*manas-aścendriyāṇām ca hyaikāgryam paramam tapah | tajjyāyah sarvadharmebhyaḥ sadharmah para ucyate*; MBh 12.242.004). Owo zrównanie tapasu z najwyższą dharmą obecne jest już w upanisadzie *Ā Chandogja* II.23.1, która wymienia trzy rodzaje powinności, dharm: 1. ofiara, studiowanie, dawanie darów, 2. żarliwa asceza, 3. studiowanie świętej wiedzy i kontrolowanie swego ciała. Owoce dharmy osiąga się poprzez: studiowanie Wedy, cichą recytację świętych tekstów, ofiarę przy udziale świętego ognia, uważność, prawdę, samokontrolę i hojność oraz tapas. Człowiek, który poddaje się praktyce ascezy, oczyszcza się bowiem ze wszelkiej nieczystości (MBh 12.173.040–174.018). Ponadto realizacja dharmy dokonuje się przez: pragnienie ostatecznego uspokojenia, panowanie nad zmysłami, prawdę, czystość, wybaczenie, szczerą, wyrzeczenie, piękno, siłę, cierpliwość, zadowolenie, inteligencję, czystość w mowie, ciele i manasie, wybaczenie, zadowolenie, ahimsę, szczerą mowę, prostolinijność, wybaczenie, uważność, brahmaćarję (MBh 12.207.007) i tapas — taka osoba, wyzbyta pragnienia, wstrzemięźliwa w diecie, oddana tapasowi, przez dźnianę, wiedzę wyzwalającą, spalając zabrudzenia mentalne, praktykuje jogę i ostatecznie osiągną „najwyższe”, określane jako „param” (MBh 12.205.015–12.208.016). Termin „param” odnosi się zarówno do niemożliwego do opisanego stanu, transcendentnego wobec przemijalności i udręk świata empirycznego, jak i pewnej „nad-świadości”, nieograniczonej limitami ciała oraz zmysłów, wolnej od wszelkiego cierpienia, niewiedzy oraz zniszczenia.

Ów transcendentny stan w naukach *Mokszadharmaparwanu* zwany jest także „nieśmiertelnością”, amrytą (skr. *amṛta*), do której tapas prowadzi. Ścieżka reali-

<sup>34</sup> Zob. N. Budziszewska, *Mokszadharmaparwan*, Wrocław 2021.



zacji tapasu, będąca praktyką samodyscypliny, opisywana jest jako odwrotna do ścieżki zaangażowania w świat. Jest to ścieżka niwrytti (skr. *nivṛtti*). Niwrytti nie polega jednak na zaniechaniu aktywności, lecz na ćwiczeniu się w braku utożsamiania się z podejmowanym działaniem, panowaniem nad umysłem oraz aktywnością emocjonalną, realizowana jest przede wszystkim przez altruistyczne wartości: przebaczenie, prostolinijność i współczucie, porzucenie pragnienia i przywiązania, złośliwości i żądz (MBh 12.288.007–014).

### 3.4. Z Księgi XIV: *Anugita* (MBh 14.19.14–17)

*Anugita* narracyjnie następuje po wielkiej bitwie na Polu Kuru, przed której rozpoczęciem Kryszna udzielił tajemnych nauk Ardżunie. Pewien czas po zakończeniu bitwy Ardżuna wyznaje swojemu mistrzowi Krysznie, że z przyczyny znajdowania się w stanie „zniszczonego umysłu” (skr. *naṣṭacetasaḥ*) zapomniał wszystko, co mistrz na Polu Kuru mu wyjawiał<sup>35</sup>. Prosi zatem o powtórzenie nauk (MBh 14.16.6), czym Kryszna nie jest uszczęśliwiony (MBh 14.16.12):

[Na Polu Kuru] Opowiedziałem [ci] o najwyższym brahmanie,  
będąc w stanie jogi (skr. *yogayuktena*),  
lecz [teraz] w tym celu wypowiem pewną starą historię.

Owa stara historia dzieli się na trzy opowieści, a pierwsza z nich — nauka udzielana przez pewnego mistrza — dotyczy między innymi najwyższej jogi (skr. *yogaśāstramanuttamam*), tapas jest tutaj aktywnością początkującą jogę i owocująca najwyższą wiedzą (MBh 14.19.16–17):

Opanowawszy zmysły,  
umysł w sobie [a nie zewnętrznych obiektach] niech koncentruje,  
wzniciwszy pierwiej silny tapas [żar ascetyczny], niech praktykuje jogę.

Tapaswin o porzuconej myśli, wyzbyty poczucia ja-empirycznego,  
mędrzec poprzez umysł, bramin,  
w sobie postrzeżga atmana.

Tapaswin staje się zdolny do dojrzenia atmana, nieśmiertelności i sfery transcendencji, dopiero gdy wyzbędzie się wszelkiej intencji, samkalpy (skr. *saṃkalpa*), która może być interpretowana jako wszelkie poruszenie mentalne i intencjonalne akty wyobraźni, oraz poczucia „ja”, ahamkary (skr. *ahaṃkāra*). Samkalpa oraz ahamkara odrywają bowiem ascetę od koncentracji na tak zwanych ja-istotowych, denotowanym przez termin „atman”, którego postrzeżenie staje się zdobyciem najwyższej wiedzy.

Owo złączenie tapasu z najwyższą wiedzą już było w upanisadach (*Mundaka* I.1.8–9, Śwetaśwatara I.15–16, VI.21, *Kena* IV.7–8, *Praśna* 1.2). Podobnie w *Manusmryti* (skr. *Manusmṛti*) VI.23–30 tapas związany jest z „urzeczywistnieniem atmana” poprzez właściwą wiedzę (widję, skr. *vidyā*) dla oczyszczenia ciała — cho-

<sup>35</sup> Zob. N. Budziszewska, *Anugita o wyzwoleniu*, [w:] *Krajobraz (nie)zależności. Literatura wobec wolności i zniewolenia na styku Orientu i Okcydentu*, A. Bednarczyk et al. (red.), Warszawa 2021, s. 32–39.

dzi tutaj o proces interioryzacji rytuału ofiarnego, który przeradza się w zabieg medytacyjny.

#### 4.1. Tapas w jodze klasycznej oraz w hathajodze

Późniejsza literatura jogi klasycznej i hathajogi powoła się na oczyszczający, „spalający” wszelkie indywidualne przewiny, walor tapasu, włączając go w obręb zaleceń jogicznej praktyki, otaczając go nakazami i zakazami właściwego jogicznego zachowania. Z procesem generowania żaru ascetycznego ściśle powiązana zostanie aktywność dyscyplinująca i wysubtelniająca oddech, pranajama, mająca walor oczyszczający, co zostało już zaznaczone w *Manusmryti* VI.68–71. Pranajama stanie się synonimem tapasu, a przy tej okazji określana jest jako niebezpieczna i trudna<sup>36</sup>.

W *Jogasutrach* 2.1–2 tapas jest jednym ze składników trójczłonowej krijajogi (skr. *kriyāyoga*), a sutrze 2.32 jedną z nijam (skr. *niyama*), jogicznych zaleceń, praktyk ascetyczno-mistycznych, stanowiących podstawę ośmioczłonowej jogi, asztangajogi (*Jogasutry* 2.28–52). *Jogabhaszja* (skr. *Yogabhasya*) 2.32, przedstawiając tapas jako jedną z nijam, dookreśla, iż charakteryzuje się on cierpliwym znoszeniem par przeciwieństw, na przykład chłodu i upału, stania i siedzenia, czym nawiązuje do nauki *Bhagawadgity* 2.48 i definiowania jogi poprzez termin „samatwa” (skr. *samatva*). Ów tapas realizowany jest przez milczenie oraz szczególne rodzaje postów<sup>37</sup>. Tapas krijajogiczny, choć formalnie wliczany jest do nijam, w *Jogabhaszji* 2.1 wspólnie ze swadhają (skr. *svādhyāya*), czyli medytacją, oraz iśwarapranidhaną (skr. *Īśvarapranidhāna*), czyli osadzeniem siebie w indywidualnie rozumianej transcendencji, jest narzędziem prowadzącym do samadhi i jako taki odpowiada za oczyszczanie umysłu. Nauki hathajogi, dzieląc ową doktrynę, wpisują tapas w szerszy kontekst zaleceń jogicznej praktyki, co jest szczególnie uwidocznione w *Hathapradipice* 1.16 wraz z dwiema interpolacjami do tegoż fragmentu. Hathajogina charakteryzować powinny bowiem: zapał i energia, pewność oraz dziesięć jam, a pośród nich między innymi ahimsa i szczerność, wstrzemięźliwość, łagodność, litościwość, poszczenie, czystość, a dodatkowo dziesięć nijam, pośród nich: tapas, zadowolenie, wiara, hojność, czczenie Boga, skromność, rozumność, recytacja mantr oraz ofiara<sup>38</sup>.

#### 4.2. Filozofia ucieleśniona (jogadarśana) współcześnie

Od czasów upaniszad filozofia jogi, jogadarśana (skr. *yogadarśana*), staje się ścieżką wiodącą ku wyzwoleniu<sup>39</sup>. Joga stanowi specyficzną formę poznania, a mia-

<sup>36</sup> J. Mallinson, M. Singleton, *Roots of Yoga*, s. 127.

<sup>37</sup> L. Cyboran, *Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, Warszawa 2014, s. 417–418.

<sup>38</sup> M. Marcinkowska-Rosół, S. Sellmer, *Studia nad „Hathapradipiką” Swatmaramy*, Poznań 2019, s. 44–45.

<sup>39</sup> Jak pokazują badania, droga do pełnego zrozumienia często nie jest bezpośrednią przyczyną praktykowania jogi współcześnie. Wielokrotnie motywatorem okazuje się chęć dbania o ciało, ukazująca rozdział pogłębiający się w sferze *sacrum* i *profanum*. Dopiero wraz z poprawą cielesności i zadbaniem o dobrostan fizyczny następuje zwrócenie się w stronę duchowości, związane z chęcią zagłębienia się w filozofię i literaturę. Zdaniem K.T. Koneckiego pierwszą fazą jest: „Wspomniany powyżej trening



nowicie „poznanie ucieleśnione”, czyli „filozofię ucieleśnioną”, w której ciało i umysł, stanowiąc dwa modusy tej samej substancji, prakryti (skr. *prakṛti*), są narzędziem transformacji i poznania rzeczywistości. O jaką jednak transformację chodzi? Czy taki rodzaj transformacji, jaki jest osiągniany przez przez tapas, jest nadal aktualny i czy może być praktykowany bez skrajnie ascetycznego trybu życia? Pytania te rodzą się na gruncie pewnego doświadczenia, które można rozumieć jako doświadczenie wolności, a dokładniej silnej woli w rozumieniu jej sprawczości i pewności poznania prawdy, zapewniających poczucie bezpieczeństwa. Tapas bowiem, ujmając sferę cielesną i emocjonalną człowieka, dyscyplinując ucieleśnioną istotę świadomą, dokonuje swoistej transformacji człowieka, wynosząc go poza sferę zależności od wydarzeń zewnętrznych oraz wewnętrznych ograniczeń. Wzorców dostarcza mitologia indyjska, tak zwana mitologiczna jogiczna, w której postaci ascetów, joginów i mędrców poddają się surowym ascezom.

## 5. Między tradycją a nowoczesnością

Choć zdawać by się mogło, że tapas jest pojęciem archaicznym i niejasnym w kulturze Zachodu, okazuje się, że te jego elementy, które dotyczą psychosomatycznych praktyk panowania nad sobą oraz dyscypliny dokonywanej przez ćwiczenia etyczne, mogą okazać się istotne w społeczeństwie ryzyka. Z jednej strony bowiem człowiek ovladnięty zostaje przez widoczne lęki, będące jawną konsekwencją rozwoju technologii, z drugiej natomiast dotyczą go nieznanne zagrożenia, które pozornie wydają się nie istnieć. Dlatego też to, co najważniejsze w koncepcji społeczeństwa ryzyka, nie dotyka teraźniejszości, koncentrując się na przyszłości, ukazując człowieka jako obserwatora tego, co dopiero nastanie, czego się obawia, a przed czym nie ucieknie. W jaki zatem sposób można zapewnić spokój udreżonym, osamotnionym jednostkom? Czy możliwe jest pojednanie tapasu przeszłości z obawą przed przyszłością?

Spółczesność zarysowana przez Ulricha Becka składa się z jednostek ubogich, dotkniętych alienacją. Ryzyko, którym każdy jest obciążony, obejmuje obecnie wszystkie sfery życia, a nie tylko, jak mogłoby się wydawać, sferę ekonomiczną. Widmo cierpienia jest tak silne, że ludzie szukają dróg wyjścia. Wiedząc o korzyściach będących następstwem udziału w zglobalizowanym świecie, oddają się oni: „umiejętności samoreprezentacji, lojalności, komunikatywności, dyspozycyjności, rezygnacji z życia rodzinnego, czasu wolnego itp.”<sup>40</sup>. Ulrich Beck nazywa to nową indywidualnością, „instytucjonalnie reglamentowaną lub kontrolowaną atomizacją życia jednostkowego”<sup>41</sup>, rozwołując się nad pesymistycznym obrazem społeczeństwa.

---

ciała — praca nad ciałem — to kategoria obejmująca całą grupę motywów najczęściej pojawiających się w wywiadach swobodnych i narracyjnych”, by kolejno przejść przez etapy objaśnienia, pracy nad własną tożsamością, przekroczeniem pewnych barier. K.T. Konecki, *„Ciało świątynią duszy”, czyli o procesie budowania tożsamości praktykującego hatha-jogę. Konstruowanie prywatnej quasi-religii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 8 [2] (2012), s. 69.

<sup>40</sup> S. Kawula, *Pedagogika społeczna w koncepcji społeczeństwa ryzyka*, „Kultura i Edukacja” 4 (2005), s. 4.

<sup>41</sup> U. Beck, *Spółczesność ryzyka*, s. 71.

Jedną z cech nowoczesności jest bowiem doświadczenie samotności, pewnego rodzaju wykorzenia. Mimo wielu możliwości, ludzie owładnięci są bólem psychicznym funkcjonalnie porównywalnym do bólu fizycznego<sup>42</sup>. I to właśnie nazywane jest przez Natalię Hatałską paradoksem naszych czasów<sup>43</sup>: z jednej strony mamy możliwości, by budować znaczące relacje, z drugiej jednak koncentrujemy się na powierzchownych kontaktach, oddając się technologiom. O następstwach takich tendencji pisze między innymi Jean M. Twenge: „W kwestii problemów zdrowia psychicznego nastąpiła znacząca zmiana na gorsze. [...] Trendy są wyjątkowo spójne: samotności, objawów depresyjnych, epizodów depresji dużej, lęku, przypadków samookaleczenia i samobójstw odnotowujemy coraz więcej, głównie po 2011 roku. iGen woła o pomoc, a my musimy słuchać”<sup>44</sup>. „Samotni w tłumie”<sup>45</sup> — jak bywają określani — stają się bezimiennymi uczestnikami życia społecznego, oderwanymi od tradycji.

Wychodząc od podstawowej definicji tapasu jako praktykowania surowych ćwiczeń psychosomatycznych, często w skrajnych egzystencjalnych warunkach, z altruistycznym nastawieniem, w celu absolutnego uwolnienia się od cierpienia duchowego, można dopatrzeć się w tapasie pewnego wzorca zachowania w „społeczeństwie ryzyka” Urlicha Becka. Jak się bowiem okazuje w naukach mądrościowych Indii dotyczących tapasu, to nie warunki zewnętrzne determinują dobrostan człowieka, lecz pewna mądrość i dyscyplina podmiotu doświadczającego świat. W rozważaniach nad współczesną interpretacją pojęcia „tapas” warto zatem odnieść się do jej łagodniejszej formy. Zdaje się bowiem, że z punktu widzenia współczesnej jednostki wszelkie formy surowe uznane mogą być za przejaw egoizmu (jako ucieczki od życia w społeczeństwie) czy choroby (objawiającej się poprzez życie w skrajnie niebezpiecznych warunkach). Łagodniejsza forma i jej dostosowanie do obowiązujących warunków może stać się jednym z możliwych modeli etycznych nakierowanych na ukojenie jednostki. Być może właśnie wyjęcie zasad nadrzędnych skoncentrowanych wokół tapasu zapewnić może zachowanie dobrostanu w owładniętym ryzykiem społeczeństwie, wynosząc jednostkę poza sferę zależności od wydarzeń zewnętrznych oraz wewnętrznych ograniczeń.

Częstokroć zauważalny podział na sfery *sacrum* i *profanum* uzmysławia panującą współcześnie modę na odgradzanie ciała od duszy, człowieczeństwa od boskości. Poszukiwanie dróg wyjścia często ogranicza się bowiem do dbania jedynie o pewien aspekt, całkowicie pomijając całość kształt pierwotnej idei. Zważywszy na całościowe ujęcie człowieka jako jedności psychosomatycznej, także łączenie praktyk samotniczych z altruistyczną postawą społeczną, tapas jawi się jako próba zachowania normalności.

---

<sup>42</sup> Zob. N. Hatałska, *Wiek paradoksów. Czy technologia nas ocali?*, Kraków 2021, s. 95.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 101.

<sup>44</sup> J.M. Twenge, cyt. za: *ibidem*, s. 98.

<sup>45</sup> Zob. D. Riesman, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Warszawa 1971.

## Bibliografia

- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, wieloznaczność wieloznaczna*, Warszawa 1995.
- Bauman Z., *Żyjąc w czasie pożyczonym*, Kraków 2020.
- Beck U., *Spółczesność ryzyka*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2002.
- Beck U., Żakowski J., *W szponach ryzyka*, „Polityka. Niezbędnik Inteligenta” 25 [2509] (2005), s. 4–8.
- Budziszewska N., *Anugita o wyzwoleniu*, [w:] *Krajobraz (nie)zależności. Literatura wobec wolności i zniewolenia na styku Orientu i Okcydentu*, A. Bednarczyk, M. Kubarek, M. Lewicka, M. Szatkowski (red.), Warszawa 2021, s. 32–39.
- Budziszewska N., *Mokszadharmaparwan*, Wrocław 2021.
- Cyboran L., *Jogasutry przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutry przypisywany Wjasie*, Warszawa 2014.
- Czech F., *Spółczesność ryzyka a kultura strachu*, „Studia Socjologiczne” 4 [187] (2007), s. 59–85.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. Tokarski, t. 1, Warszawa 1988.
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 2011.
- Field T., *Yoga research review*, „Complementary Therapies in Clinical Practice” 24 (2016), s. 145–161.
- Flood G., *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008.
- Grabara M., *Hatha Yoga as a Form of Physical Activity in the Context of Lifestyle Disease Prevention*, „Polish Journal of Sport and Tourism” 24 (2017), s. 65–71.
- Hadot P., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, W. Klenczon, Warszawa 2019.
- Hatalska N., *Wiek paradoksów. Czy technologia nas ocali?*, Kraków 2021.
- HAVAS, *GEN 2020. O kondycji człowieka postpandemicznego*, <https://pap-media-room.pl/polityka-i-spoleczenstwo/raport-havas-gen-2020-pandemia-wykszaltcila-w-nas-gen-adaptacji> (dostęp: 12.02.2022).
- Infutureinstitute, *Wędrowcy. Raport o współczesnych nomadach*, <https://hatalska.com/2017/02/02/wedrowcy-raport-o-wspolczesnych-nomadach/> (dostęp: 20.02.2022).
- Kaelber W.O., *Tapas and Purification in Early Hinduism*, „Numen” 26 [2] (1979), s. 192–214.
- Kawula S., *Pedagogika społeczna w koncepcji społeczeństwa ryzyka*, „Kultura i Edukacja” 4 (2005), s. 32–42.
- Knipe D.M., *In the Image of Fire: Vedic Experiences of Heat*, New Delhi 1975.
- Knipe D.M., *One Fire, Three Fires, Five Fires: Vedic Symbols in Transition*, „History of Religions” 12 (1972), s. 28–41.
- Konecki K.T., „Ciało świątynią duszy”, czyli o procesie budowania tożsamości praktykującego hatha-jogę. *Konstruowanie prywatnej quasi-religii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 8 [2] (2012), s. 64–111.
- Malamoud C., *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*, transl. D. White, Oxford 1996.
- Mallinson J., Singleton M., *Roots of Yoga*, London 2017.

- Marcinkowska-Rosół M., Sellmer S., *Studia nad „Hathapradipiką” Swatmaramy*, Poznań 2019.
- Monier-Williams M., *A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate indo-european languages*, Oxford 1899.
- Pandemia COVID-19 w Polsce. Perspektywa psychologiczna*, [www.covid.psych.uw.edu.pl](http://www.covid.psych.uw.edu.pl).
- Raport Human Power, *Stresodporni. Odporność psychiczna polskich organizacji 2020*, <https://humanpower.pl/stresodporni-odpornosc-psychiczna-polskich-organizacji-2020/> (dostęp: 12.02.2022).
- Ross A. et. al., *I am a Nice Person When I do Yoga!!! A Quantitative Analysis of How Yoga Affects Relationships*, „Journal of Holistic Nursing” 32 (2014), s. 67–77.
- Słownik mitologii hinduskiej*, B. Grabowska, T. Herrman, B.J. Koc (red.), Warszawa 2015.
- Stankiewicz P., *W świecie ryzyka. Niekończąca się opowieść Ulricha Becka*, „Studia Socjologiczne” 3 [190] (2008), s. 117–134.
- Stasińska A., *Czy joga może być „sztuką życia? Przegląd badań na temat jogi jako zjawiska społecznego*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 16 [4] (2020), s. 170–190.
- Suwada K., *Jak nazwać współczesność? problem konceptualizacji płynnej nowoczesności Zygmunta Baumana, drugiej nowoczesności Ulricha Becka i późnej nowoczesności Anthony’ego Giddensa*, „Kultura i Edukacja” 3 (2007).
- Toffler A., *Zmiana władzy. Wiedza, bogactwo i przemoc u progu XXI wieku*, tłum. P. Kwiatkowski, Poznań 2003.
- Tooze A., *The Sociologist Who Could Save Us From Coronavirus*, <https://foreignpolicy.com/2020/08/01/the-sociologist-who-could-save-us-from-coronavirus>.
- UAM, *Życie codzienne w czasach pandemii. Raport z drugiego etapu badań*, 2020, [http://socjologia.amu.edu.pl/images/pliki/Zycie\\_codzienne\\_w\\_czasach\\_pandemii.\\_Raport\\_z\\_drugiego\\_etapu\\_badan\\_wersja\\_pe%C5%82na.pdf](http://socjologia.amu.edu.pl/images/pliki/Zycie_codzienne_w_czasach_pandemii._Raport_z_drugiego_etapu_badan_wersja_pe%C5%82na.pdf).
- United Nations, *COVID-19 and the Need for Action on Mental Health*, [https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/un\\_policy\\_brief-covid\\_and\\_mental\\_health\\_final.pdf](https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/un_policy_brief-covid_and_mental_health_final.pdf).

PATRYCJA NEUMANN  
ORCID: 0000-0003-4603-9210  
Uniwersytet Wrocławski

**O relacji archetyp–obraz. Znaczenie terminów  
obraz pierwotny, *imago*, dominanta psychiczna  
w kontekście rozwoju koncepcji psychoanalitycznej  
Carla Gustava Junga**

**On the Relationship between Archetype and Image: The Meaning of  
the Terms Primal Image, Imago, Psychic Dominant, in the Context  
of the Development of C.G. Jung's Concept of Psychoanalysis**

**Abstract:** Jung's concept of the collective unconscious is grounded in the concept of archetype, which he derived from Neoplatonic philosophy. This term has penetrated into subsequent psychological and culturological concepts, becoming popular nowadays in the context of research on culture due to its connection with the symbol, myth, image. Most researchers of Jung's work forget that this concept appeared in his texts relatively late, and at that time the psychiatrist had already been developing his thought for almost twenty years. He created the concept of the collective unconscious and its main assumptions without this seemingly key concept. Others were used instead, i.e. the primary image, pre-image, *imago*, psychic dominant. The aim of the article is to show the differences in meaning between the term archetype and earlier concepts, to explain its relationship with the image, and to indicate the philosophical and anthropological grounds on which Jung based his psychoanalytic thought.

**Keywords:** archetype, image, collective unconscious, *imago*, primal image, psychic dominant

Wprowadzone przez Carla Gustava Junga w obszar psychoanalizy pojęcie archetyp zostało przez niego użyte po raz pierwszy w roku 1919 podczas wykładu w Londynie<sup>1</sup>. Następnie pojawiło się w pracy *Instinkt und Unbewusstes*, również z tego roku, a zatem nie na samym początku drogi naukowej Junga, ale prawie dwaście lat od ukazania się pierwszej pracy — *Zur Psychologie und Psychopathologie sogenannter okkultur Phänomene* — z roku 1902. Jung postulował istnienie struktur obecnych w nieświadomości zbiorowej zanim wprowadził termin archetyp, określał je za pomocą pojęć tj. obraz pierwotny, praobraz, *imago* i dominanta psychiczna. Wyodrębnienie ich definicji jest istotne w świetle próby zrozumienia jak kształtowała się koncepcja nieświadomości zbiorowej Junga oraz związane z nią pojęcie archetypu. Ustalenie związku między tym, co Jung określał mianem obrazu, a późniejszym pojęciem archetypu ma znaczenie w perspektywie badań nad koncepcją archetypów również dziś, zwłaszcza że pojęcie to współcześnie jest popularne w kręgu badań kulturologicznych.

Wczesna koncepcja nieświadomości zbiorowej Junga była osadzona na przekonaniu o jej gatunkowym i biologicznym podłożu, a mimo to szybko doszedł on do przekonania o niesprowadzalnym do procesów fizycznych życiu psychicznym człowieka. Ważną rolę odegrał postulat dotyczący elementów psychiki jako przede wszystkim pozaświadomych, ale obserwowalnych zarówno jako reakcje fizyczne jak i obrazy fantazji. Od początku znamieny dla pracy Junga jest brak redukcjonizmu — obrazowych wytworów nieświadomości, początkowo określanych mianem „automatyzmów psychicznych” nie traktował jako przedłużenia reakcji fizycznych, ale uznawał je za niesprowadzane do poziomu reakcji organizmu<sup>2</sup>. Co prawda nie pisał jeszcze o autonomicznej względem ciała „rzeczywistości duszy” — co miało miejsce w jego późniejszych pracach — aczkolwiek już uważał, że owe fantazje odznaczają się pewną autonomią oraz że posiadają wymiar poznawczy. Od początku XX wieku do lat dwudziestych psychika i ciało w pracach psychiatry były wystarczająco mocno zintegrowane, by można mówić o człowieku jako psychofizycznej jedności. Badania psychiatry koncentrowały się jednakże w dużej mierze na reakcjach fizycznych. Wynikało to z panującego w naukach psychiatrycznych paradygmatu i ścisłego związku psychiatrii z neurologią<sup>3</sup>.

W ponad pięćdziesięcioletniej działalności naukowej Junga można wskazać poszczególne etapy rozwoju koncepcji archetypów i nieświadomości zbiorowej. Wraz z nim nastąpiło przejście na gruncie terminologicznym — od obrazu pierwotnego, *imago* odziedziczonego po przodkach, materiału stanowiącego resztki *psyche* archaicznej, do koncepcji archetypu definiowanego jako aprioryczna i potencjalna forma, strukturyzująca nieświadomość. Obrazy pierwotne jawiły się jako ukonstytuowane, tkwiące w psychice, dziedziczone przez człowieka jako przedstawiciela gatunku *Homo sapiens* analogicznie do instynktów i popędu. Poglądy Junga cechował wówczas mocny rys antropologiczny, co wynikało z uzasadniania jego własnych rozstrzygnięć tą właśnie dziedziną, zwłaszcza na podstawie prac przedstawicieli francu-

<sup>1</sup> K. Pajor, *Rola archetypu w analitycznej psychologii C. G. Junga*, Poznań 1992, s. 59.

<sup>2</sup> C.G. Jung, *O psychologii i patologii zjawisk tajemnych*, tłum. E. Sadowska, Warszawa 1991, s. 72.

<sup>3</sup> K. Pajor, *Rola archetypu w analitycznej psychologii C. G. Junga*, s. 15.

skiej szkoły antropologiczno-socjologicznej: L. Lévy-Bruhla, M. Maussa, H. Huberta, E. Durkheima. Teoretyczne uzasadnienie koncepcja archetypów w dojrzałej postaci, przypadającej na lata trzydzieste XX wieku znajdowała natomiast w postulatach filozoficznych. Co prawda Jung jednocześnie posługiwał się metodologią nauk medycznych, lecz jednocześnie przywoływał przedstawicieli idealizmu i romantyzmu niemieckiego, lecz nie tylko — częściej wspominanymi filozofami są także między innymi F. Nietzsche, A. Schopenhauer, H. Bergson.

Wszystkie najważniejsze założenia jego koncepcji jednakże pojawiają się już w dziele *Wandlungen und Symbole der Libido* z 1912 roku, choć Jung nie posługiwał się wówczas jeszcze pojęciem archetyp. Posługiwał się natomiast terminami: obraz (*Bild*), obraz pierwotny (*Urtümlische Bild*), praobraz (*Urbild*) oraz *imago*, określając nieświadomione treści psychiczne, a raczej związane z nimi obrazy, które wtedy uznawał za nabyte na drodze ewolucji gatunku, obdarzone ładunkiem psychicznym ze względu na ich źródło w powtarzalnych, typowo ludzkich doświadczeniach.

Zgodnie z wczesnymi poglądami psychiatry nieświadomość zbiorowa stanowi swoisty kontener mieszczący materiał archaiczny, obecny w psychice człowieka współczesnego, odziedziczonego po najstarszych przodkach, pierwszych przedstawicielach gatunku *Homo sapiens*. Psychiatra zaczął postulować istnienie pewnych uniwersalnych form, które później określił mianem archetypów. Towarzystwo mu przekonało, że obrazom zapisanym w nieświadomości odpowiadają paralelne obrazy mitologiczne, występujące w różnych kręgach kulturowych. Obrazom tym przypisywał istnienie w sposób potencjalny, a nie aktualny, mogący na nowo się uaktywnić w odpowiednich okolicznościach. Ten materiał obrazowy był interesujący ze względu na wykazujący związek z kulturą. Zgodnie z ówczesnym myśleniem Junga treści psychologiczne uzyskują wyraz w formie obrazów, których obecność można zaobserwować w powtarzalnych motywach kulturowych.

Nieco innego znaczenia nabiera ta myśl w późniejszej koncepcji Junga — opartej na archetypach jako dominantach nieświadomości zbiorowej. W latach trzydziestych dominuje przekonanie o tym, że ze względu na niepoznawalność nieświadomości zbiorowej nie jest możliwe również poznanie archetypów samych w sobie (*Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*), a tym samym przypisanie im postaci obrazu, mimo że w takiej formie są dostępne świadomości. Problemатyczne stało się określenie chociażby ich liczby czy też liczby możliwych ich realizacji już jako świadomych treści — nie wszystkie mogły do tej pory zostać zaktualizowane w świadomości, a tym samym uzyskać postać symboliczną. Związek między archetypem a obrazem stał się przedmiotem późniejszego zainteresowania psychiatry — związanym z przechodzeniem energii psychicznej w postać symboliczną<sup>4</sup>.

Jung we wczesnych pracach: *Kryptomnesie; Assoziation, Traum und hysterisches Symptom; Wandlungen und Symbole der Libido* używał pojęć odwołujących się wprost do ich obrazowej postaci, jednak już wówczas nie twierdził, że są one w istocie jedynie obrazami. O wyobrażeniach bogów Jung pisał, że nie są

---

<sup>4</sup> C.G. Jung, *Symbole przemiany. Preludium do schizofrenii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1998, s. 36.



tylko obrazami, ale też rodzajem pierwotnej siły, pokrewnej sile instynktu<sup>5</sup>. Postulował, że ich źródłem jest *libido*. Wczesna psychologia Junga ściśle związana jest z energetycznym modelem psychiki i działaniem popędu — rozumianym jako całość tej energii. *Libido* samo w sobie było przez niego określane jako popęd znajdujący się poza kontrolą woli i świadomości. Jung pisał o przemieszczaniu energii *libido* jako podstawowym czynnikiem, wyzwalającym procesy psychiczne. Popęd ten dla psychiatry był jak *appetitus*, czyli pragnienie, pożądanie<sup>6</sup>. Porównywał go do woli u Artura Schopenhauera, ze względu na jej nieokreśloność<sup>7</sup>. Uważał, że *libido* jako formotwórcze samo pozbawione jest określonej formy<sup>8</sup>. Wydaje się, że to jedyne zbieżności z schopenhauerowskim ujęciem tego terminu. Według koncepcji Schopenhauera wola ma wymiar metafizyczny — jako zasada rządząca rzeczywistością, istniejąca poza czasem i przestrzenią, obiektywizująca się w świecie zjawisk. Jej dążeniem jest afirmacja samej siebie w postaci woli jednostkowej, determinuje ona całą rzeczywistość po to, by jedynie zaistnieć i przezwyciężyć inny istniejący byt<sup>9</sup>. W ujęciu jungowskim *libido* natomiast, mimo że jest jednorodne i nie ma żadnej konkretnej formy, jest tylko rodzajem popędu, który powstaje między przeciwieństwami, to nabiera autotelicznego charakteru, lecz przybiera konkretne znaczeniowe formy, które istnieją już nie ze względu na sam ten popęd, ale osiągają swego rodzaju autonomię. Służąc organizacji życia — na poziomie biologicznym i psychologicznym. Jeżeli chodzi o zestawienie woli Schopenhauera z popędem *libido*, istnieje między nimi jeszcze jedna ważna różnica — *libido* jest siłą naturalną, nie jest ani dobre, ani złe — jest moralnie obojętne<sup>10</sup>. Jego działanie wyzwala zarówno to, co jest oceniane przez świadomość jako negatywne i pozytywne. Wola natomiast jako irracjonalny popęd pragnący istnieć za wszelką cenę rodzi zło na świecie, gdyż jej afirmacja samej siebie niesie z sobą konieczność przezwyciężenia innych bytujących form przez nią zdeterminowanych.

Należy zaznaczyć, że psychologia Junga już na wczesnym jej etapie powstawała na podstawie badania materiału kulturowego, przy okazji powstała koncepcja kultury jako przestrzeni do wyrażania i utrwalania treści o podłożu psychicznym. Myślenie Junga o kulturze jest o tyle złożone, że z jednej strony na jej powstawanie ma wpływ przechodzące w postać symboliczną *libido*. Z drugiej strony w ramach kultury nieukierunkowany popęd może zostać zahamowany, ponadto na powstawanie kulturowych motywów (połączenia znaczeń i obrazów) mają w późniejszych pracach archetypy<sup>11</sup>. Początkowo zainteresowania psychiatry koncentrowały się na poszukiwaniu przyczyny istnienia powtarzalnych obrazów, występujących w mitach, wierzeniach religijnych, podaniach ludowych. Prowadzenie systematycznych badań

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>6</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku: Summa teologiczna*, tłum. S. Świeżawski, Poznań 1956.

<sup>7</sup> C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig-Wien 1925, s. 126.

<sup>8</sup> C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 178.

<sup>9</sup> Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994.

<sup>10</sup> C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 165.

<sup>11</sup> C.G. Jung, *Symbols of Transformation: An Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, Vol. V, New York 2014, s. 1760.



nad materiałem mitologicznym i wyobrażeniami pochodzącymi z marzeń sennych jego pacjentów doprowadziły do powstania charakterystycznego dla jego wczesnej twórczości (1902–1919) słownika, w którym nie występował jeszcze termin „archetyp”, a który odwoływał się zwłaszcza do obrazowej postaci badanych przez niego aspektów działania ludzkiej psychiki — obraz (*Bild*), obraz pierwotny (*Urtümliches Bild*), praobraz (*Urbild*), *imago*, ale też dominanta psychiczna.

## Obraz i obraz pierwotny

W pracy *Wandlungen und Symbole der Libido* pojawia się pojęcie *Urtümliches Bild* — czyli obraz pierwotny. Jung używał go na określenie treści wyrażonych w formie wyobrażeń, których pochodzenia upatrywał w nieświadomej części *psyche* i pozostających w niej od czasów archaicznych. Widoczne jest, że mamy już wówczas do czynienia z koncepcją nieświadomości zbiorowej. Postulat mówiący o istnieniu w indywidualnej psychice sfery złożonej z materiału pochodzącego od przaprzodków wskazuje na jej zobiektywizowanie i pewnego rodzaju uniwersalizm, co dotyczy przynajmniej w jej potencjalnej postaci.

Już w 1912 roku Jung w swoich wypowiedziach posługiwał się terminem *Seele*, czyli dusza<sup>12</sup>. Jak wyjaśnił — termin ten odpowiadał greckiemu pojęciu *psyche* — sile, która ożywia człowieka, dając mu siły witalne oraz tworzy jego życie wewnętrzne. Psychika podlega ewolucji, ze względu na biologiczne podłoże, bez którego nie może istnieć. Wydaje się, że tak jak ciało nosi pewne pozostałości dawnej jego formy i funkcji, tak i psychika zawiera w sobie ślady archaicznych początków ludzkości. Jung pisał nawet o cechującym ją „rozwarstwieniu historycznym” oraz o tym, że najstarsze z tych warstw składają się na nieświadomość<sup>13</sup>. Kiedy posługiwał się pojęciem obraz pierwotny (*Urtümliches Bild*), miał na myśli przejawiające się w mitach obrazy, pozostające nie bez wpływu na psychikę współczesnego człowieka, oddziałujące na nią ze względu na ładunek energii, wyrażony w postaci symbolicznej<sup>14</sup>. Termin ten zaczerpnął od Jacoba Burckhardta, historyka sztuki i badacza kultury renesansu<sup>15</sup>. Junga inspirowały jego badania nad motywami mitycznymi oraz ich interpretacje. Psychiatra doceniał uznanie motywów mitycznych, a także literackich za nośniki pewnych wartości i idei, określonych przez Burckhardta jako obrazy pierwotne<sup>16</sup>. Do takich należały zdaniem historyka sztuki postaci Fausta czy Edypa, wyrażające pewne istotowe cechy narodowe, a także tworzące świadomość współczesnej im epoki<sup>17</sup>.

Według Junga oddziaływanie obrazów pierwotnych ma swoją przyczynę w ładunku energetycznym, który zawierają, a który pochodzi z transformacji popędu *libido*. Definiował je również jako projekcje metafizyczne, które trafiają do nieświadomości

<sup>12</sup> C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, s. 32.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 371.

<sup>15</sup> Zob. *The Letters of Jacob Burckhardt*, tłum. A. Dru, London-New York 1955, s. 116.

<sup>16</sup> C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, s. 20.

<sup>17</sup> C.G. Jung, *The Spirit in Man, Art and Literature*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 18, New York 2014, s. 7451.

domości, skąd mogą oddziaływać, a także jako reprezentacje pewnej sumy energii *libido* przemieszczonej do nieświadomej części psychiki<sup>18</sup>. Pojęcie obraz pierwotny było używane przez Junga na określenie tych obrazów fantazji, które odznaczają się grozą, siłą, impulsywnością — zwłaszcza tych, które wiążą się z wyobrażeniami okrutnych bogów, to jest starotestamentowy Jahwe<sup>19</sup>. Częściej posługiwał się po prostu pojęciem obraz (*Bild*). Definiowanie obrazów pierwotnych jako projekcji metafizycznych wskazuje na zawarty w nich komponent popędowy, który uległ transformacji w postać symboliczną. Jung pisał także o instynkcie religijnym — to z nim należy wiązać również to pojęcie. Instynkt religijny wiąże się wprost z procesem transformacji *libido*, który prowadzi do przełożenia poziomu biologicznego na typowo ludzki — czyli duchowy czy inaczej mówiąc: kulturowy.

### *Imago*

Do pojęć, które występują we wczesnej twórczości Junga, należy również pojęcie *imago*. W tekstach Junga można znaleźć jego różne definicje — widać, jak zmieniały się z biegiem czasu, by zostało z czasem uznane przez Junga za jednoznaczne z pojęciem archetyp. Mimo że w latach dwudziestych uczynił on z pojęcia archetyp centralne pojęcie swojej koncepcji, to niekiedy używał jeszcze stosowanego wcześniej pojęcia *imago*. Wybór tego właśnie pojęcia uzasadniał celowym odwołaniem się do starożytnych i średniowiecznych wierzeń w *imagines et lares*, o czym mówił na jednym z wykładów wygłoszonych w Zurychu w latach 1933–1934. Te wierzenia związane były z kultem zmarłych, uznawanych za bóstwa opiekuńcze — lary. Ze względu na cześć oddawaną tym bóstwom powstawały statuetki i obrazy — *imagines*. Były rozpowszechnione w sferze zarówno publicznej, jak i prywatnej<sup>20</sup>. Ich kult był rozpowszechniony zwłaszcza w starożytnym Rzymie. Zdaniem Junga rzymski termin *imago* wiązał się z wyrażeniem subiektywnego pierwiastka, tkwiącego w tych przedstawieniach zmarłych. Dla psychiatry zaś *imago* odnosiło się do obrazów wewnętrznych, a zarazem wyrażających autonomiczne treści psychiczne<sup>21</sup>. Zaczerpnienie terminu *imago* było inspiracją dawną formą życia duchowego. Jung tworzył język swojej psychologii, sięgając do tradycji religijnej, stronił od samego początku od języka nauk medycznych, co nie jest przypadkowe oraz nie pozostaje bez wpływu na kształt jego koncepcji. Zwłaszcza późniejsze, personifikujące nazewnictwo związane z teorią archetypów (np. *animus, anima*) wyrażało ścisły związek psychologii analitycznej Junga ze sferą wyobraźni oraz oddalało się od obiektywizującego języka nauki.

Początkowo, w pismach powstałych między 1906 a 1916 rokiem (*Freud und die Psychoanalyse, Gesammelte Werke*, t. 4), Jung pisał, że termin *imago* wskazuje na istnienie uniwersalnego wyobrażenia, wzmacniając uczuciowo istniejący w nieświad-

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 60.

<sup>20</sup> A. Commone, *Il Culto dei Lari e dei Penati a Roma*, Roma 2019–2020, s. 4.

<sup>21</sup> C.G. Jung, *History of Modern Psychology: Lectures Delivered at ETH Zurich*, t. 1, 1933–1934, E. Falzeder (ed.), tłum. E. Falzeder, M. Kyburz, J. Peck, London-New York 2019, s. 76–77.

domości kompleks psychiczny związany z obrazem matki i ojca, który nie pozostaje bez wpływu na stosunek do realnych rodziców. Uważał, że najbardziej *imago* rodzicielskie oddziałuje w okresie wczesnego dzieciństwa, już od okresu niemowlęcego<sup>22</sup>. Wówczas, w początkowym etapie jego twórczości, pojęcie *imago* miało pokrewne znaczenie do pojęcia kompleksu psychicznego — definiowanego jako oderwany od świadomości, czyli wyparty zespół treści psychicznych. Jung posłużył się nawet sformułowaniem „kompleks *imago* rodzicielskich” — określając tym mianem zespół treści odnoszących się do rodziców. Za ich aktywację w psychice odpowiada *libido*. Zaznaczał przy tym, że nie muszą one zostać aktywowane, ale mogą trwać w formie potencjalnej<sup>23</sup>. Jak widać, wtedy pojęcie *imago* miało znaczenie dużo bliższe kompleksowi, aniżeli archetypowi — jak miało to miejsce w późniejszej twórczości naukowej psychiatrii.

Pokrewieństwo z kompleksem sprawia, że *imago* należy postrzegać jako pozaświadome formy znaczeniowe, z tym że przyjmujące postać obrazową. *Imago* — jak twierdził Jung — przypomina, ale również zniekształca poprzez wpływ fantazji dawną, bo związaną z okresem dzieciństwa rzeczywistość<sup>24</sup>. Preferował w wypadku tych specyficznych obrazów psychicznych, silnie akcentowanych uczuciowo, stosowanie pojęcia *imago*, a nie kompleks, gdyż — jak tłumaczył — *imago* odróżnia od kompleksu większa autonomia względem świadomości<sup>25</sup>. Między kompleksem psychicznym a *imago* istnieje zatem ważna istotowa różnica — kompleks przynależy do nieświadomości osobowej, związanej z indywidualnym doświadczeniem, a *imago* do nieświadomości zbiorowej. Nie powstaje zatem na drodze doświadczenia. Wiąże się jednakże z doświadczeniem, gdyż determinuje jego charakter, rzutując na postrzeganie relacji z rodzicami. Wydaje się, że w okresie, w którym powstała koncepcja *imago* rodzicielskich, a nie funkcjonowało jeszcze w pismach Junga pojęcie archetypu, psychiatra mógł odnosić to pojęcie do kompleksu przez pewną zbieżność. *Imago* przede wszystkim nie było jedynie obrazem, ale raczej zespołem treści psychologicznych o dużym ładunku uczuciowym (jak w przypadku kompleksu), odwołujących się do wyobrażeń związanych z rodzicami. Wydaje się, że dla psychiatrii najważniejsze były ukonstytuowane formy znaczeniowe zawierające się w *imago* oraz wywoływane przez nie typowe doświadczenia emocjonalne i uczucia, które mimo uniwersalnego charakteru cechuje bezpośredni związek z indywidualnym doświadczeniem okresu dzieciństwa. Być może z tego właśnie powodu wprowadził to nowe pojęcie, choć posługiwał się już takimi jak obraz, obraz pierwotny i praobraz. Jeżeli chodzi zaś o związek *imago* z nieświadomością zbiorową, to uważał, że te elementy psychiczne nie zostały nabyte na drodze ludzkiego doświadczenia, ale zostały odziedziczone po przodkach — tak samo jak w przypadku obrazów pierwotnych<sup>26</sup>.

*Imago*, podobnie jak praobraz czy obraz pierwotny, funkcjonuje w obszarze kultury — najczęściej pojęcie to występuje w związku z wzorcami rodzicielskimi,

<sup>22</sup> C.G. Jung, *Freud and Psychoanalysis*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 4, New York 2014, s. 1284.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> C.G. Jung, *Symbols of Transformation*, s. 1544.

<sup>26</sup> C.G. Jung, *Freud and Psychoanalysis*, s. 1465.

w mitologiach związanymi z wyobrażeniami bogów i bogiń. Cóż zatem odróżnia je od pojęcia obrazu i praobrazu? Odpowiedź na to pytanie stwarza trudności, gdyż niekiedy obraz psychiczny, praobraz, obraz pierwotny, jak też *imago* były stosowane zamiennie z pojęciem archetyp oraz zrównane z nim znaczeniowo. Dlaczego tak się stało oraz czy powinniśmy uznać język Junga za daleki od precyzji? Jeśli jednak przyjrzymy, że pojęcia te, jak już wskazano, miały swoiste i dosyć precyzyjnie określone znaczenie, to należy się zastanowić, jak z czasem zmieniło się definiowanie pojęcia *imago* w stosunku do pierwotnego. Znamienne jest, że początkowo *imago* oznaczało dla Junga specyficzny rodzaj obrazu — związany dwojako z typowo ludzkim doświadczeniem. Po pierwsze, jak zostało powiedziane — *imago* odpowiadało za relację z rodzicami, determinując sposób jej doświadczania. Po drugie, *imago* oddziałuje na psychikę dorosłego człowieka, włączając przy udziale fantazji doświadczenia z dzieciństwa, która je przeobraża, nadając im nowy wymiar. Tak więc *imago* jako odpowiadające za okres dzieciństwa tworzy specyficzne formy wyobrażeniowe, działające też na dorosłego człowieka, który okres ten ma już za sobą. Może być mylnie utożsamione z kompleksem, gdyż analogicznie przez *imago* człowiek dorosły może dostępować silnych emocji — jak w przypadku oddziaływania na psychikę treści wypartych. *Imago* ojcowskie i matczyne może zostać, tak jak kompleks, wyparte<sup>27</sup>.

Jung opisywał *imago* rodzicielskie jako uaktywnione treści nieświadomości, które istnieją w psychice jako wrodzone, mające związek z ludzkim doświadczeniem życia oraz typowymi dla niego rolami społecznymi<sup>28</sup>. Niosą one treść psychiczną, którą podmiot rozpoznaje poza sobą, dzięki projekcji<sup>29</sup>. Jung interpretował myśl Freuda, jako odwołująca się zwłaszcza do *imago* ojcowskiego<sup>30</sup>. Odpowiada ono za kształtowane w ramach różnych kultur obrazy bogów stanowiących prawo i stojących na jego straży, wyzwalających strach i respekt, jak starotestamentowy Jahwe, Zeus. *Imago* macierzyńskie w duchu hermeneutyki psychoanalitycznej Junga odpowiada za obrazy bóstw kobiecych, w starszych wierzeniach są to obrazy bogini matki, wielkiej matki. Kult Maryi i Mai, a także mitycznych matek herosów. Obrazy macierzyńskie to symbole sił witalnych, źródło życia, miejsce, do którego według różnych mitologii powraca heros. Bóstwa heroiczne: Chrystus, Attis, Adonis symbolizują „syna matki”, wiążą się z *imago* macierzyńskim<sup>31</sup>. Ma ono aspekt negatywny, wyzwalający uczucie strachu. Przykładem tego są wyobrażenia bogiń niszczycielskich i złowrogich, jak prześladowająca Heraklesa Hera<sup>32</sup>. *Imago* ma wielką moc oddziaływania na psychikę, czyli są obdarzone ładunkiem energetycznym, który znajduje upust w symbolicznej postaci bóstwa.

[T]worzące duszę kompleksy świadomie przenoszone są na obraz Boga — to zaś — trzeba to w tym miejscu podkreślić — jest dokładnym przeciwieństwem aktu wyparcia — Albowiem w wypadku aktu

<sup>27</sup> C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 86.

<sup>28</sup> C.G. Jung, *Freud and Psychoanalysis*, s. 1465.

<sup>29</sup> C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 85.

<sup>30</sup> C.G. Jung, *Freud and Psychoanalysis*, s. 1465.

<sup>31</sup> C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 335.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 445.

wyparcia kompleksy pozostawione są w instancji nieświadomej, w ten sposób, że człowiek woli o nich zapomnieć<sup>33</sup>.

Z kolej w innym miejscu Jung pisał:

Tworzy ono [wyparcie] nawet podłoże wyobrażeń Boga w ogóle — wyobrażeń tak starych, że już nie wiadomo, czy pochodzą one od *imago* ojcowskiej, czy też ta ostatnia pochodzi od nich. (To samo trzeba powiedzieć o *imago* macierzyńskiej)<sup>34</sup>.

Pierwszy cytat to przykład zastępowania pojęć *imago* i kompleks. Drugi zaś dotyka interesującej kwestii — a mianowicie jego związku z wyobrazeniami, zwłaszcza religijnymi. Odróżnił samo *imago* od wyobrażenia powstającego pod jego wpływem. Wydaje się, że zbliżenie pojęcia *imago* do pojęcia kompleksu stanowiło zapowiedź późniejszego rozróżnienia archetypu samego w sobie i archetypu zaktualizowanego — temu pierwszemu odpowiadałoby *imago* wyparte poza świadomość, a zatem ukryte w nieświadomości, temu drugiemu natomiast dostępne świadomości wyobrażenia powstałe w efekcie jego oddziaływania na świadomość. Jung wątpił, że obrazy bogów mają swoje źródło w *imago* ojcowskim bądź macierzyńskim — mogąc być ich pochodnymi, co jedynie świadczyłyby o utrzymanym związku między psychiką a pewnymi typowymi przedstawieniami.

Wszystkie stosowane przez psychiatrę terminy poprzedzające pojęcie archetypu są sobie pokrewne, lecz jak widać, każdy z nich akcentuje nieco inną funkcję bądź cechę tego, co później było ujmowane jako archetyp (z wyjątkiem obrazu, obrazu pierwotnego i praobrazu, które wskazują na to samo oraz były stosowane zamiennie). Pojęcie obrazu pierwotnego wyraża związek nieświadomości z fantazją oraz jej tendencją do wyrażania się w postaci symbolicznej. Ponadto pojęcia praobraz i obraz pierwotny odnoszą się do wiedzy antropologicznej, na której opierał się Jung, ukazują obecne w niej przekonanie o dziedzicznej spuściźnie psychologicznej, ukształtowanej w ramach ludzkiego gatunku. Natomiast definicje pojęcia *imago* ukazują jego związek z zagadnieniem kompleksu psychicznego. Obrazów psychicznych Jung raczej nie łączył z procesem wyparcia. Obrazy, praobrazy, obrazy pierwotne raczej związane były z procesem przeciwnym w stosunku do wyparcia — twórczą działalnością nieświadomości i uzewnętrznianiem jej treści, pojawianiem się w snach jak i dziełach kultury obrazów zamieszkałych w psychice od czasów praprzodków. Pojęcie praobrazu, oznaczającego to, co dostępne poznaniu, uzewnętrznione w postaci symbolicznej nie wskazywało na różnicowanie tego, co później Jung określił jako archetyp sam w sobie i zaktualizowany. Jak widać, zagadnienie wczesnej terminologii Junga nie jest tak oczywiste, jakby się mogło wydawać — kilka omówionych przez mnie pojęć stosował zamiennie. Wprowadzenie w roku 1919 pojęcie archetypu znaczeniowo wchłonęło to, co kryło się pod pojęciami *imago*, obrazu, praobrazu, obrazu pierwotnego, jednocześnie nabierając nowego sensu. Jednakże warto mieć na uwadze, że początkowo istniały pewne drobne różnice znaczeniowe pomiędzy używanymi przez niego pojęciami. Można przypuszczać, że wynikały z potrzeby opisanie różnych aspektów nieświadomości zbiorowej i popędu *libido*.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 87.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 86.

## Dominanta nieświadomości zbiorowej

W roku 1917, choć Jung posługiwał się wówczas najczęściej pojęciami *imago* i obraz pierwotny, pojawiło się jeszcze jedno — dominanta nieświadomości zbiorowej<sup>35</sup>. Jego definicje podkreślają energetyczny i dynamiczny model ludzkiej psychiki. Dominanty te były bowiem określane jako istniejące w obszarze *psyche* „ogniska”, „punkty węzłowe”, mające ładunek energetyczny, a zatem stanowiące swego rodzaju kumulacje energii psychicznej<sup>36</sup>. Podobnie jak pozostałe opisane tu pojęcia dominanty nieświadomości zbiorowej także noszą w sobie ślady tego, co archaiczne, zatem nie sprowadzają się jedynie do postaci zatrzymanej czy wzmocnionej energii psychicznej. Mimo bardziej abstrakcyjnego niż wypadku praobrazu i *imago* charakteru, to samo pojęcie dominant nieświadomości zbiorowej także wiązało się z obrazem jako rezultatem ich oddziaływania czy też wyzwania z nich energii. Jung definiował ten termin również mianem „form wyrazu zbiorowego”<sup>37</sup>. Podkreślił więc ich formalną, a nie znaczeniową i obrazową postać. Treści psychologiczne w postaci obrazów są konkretne, nie stanowią one formalnych potencji (w przeciwieństwie do dominant nieświadomości zbiorowej, z czasem określanych też jako dominanty psychiczne), które tej konkretności by nabierały w zetknięciu z osobową i indywidualnie ukształtowaną psychiką. Późniejsze pojęcie archetypu określanego jako rodzaj formy tworzącej strukturę nieświadomości zbiorowej nabrało znacznie bardziej abstrakcyjnego charakteru. Pojawianie się w pracach Junga pojęcia dominant nieświadomości zbiorowej wskazuje na potrzebę znalezienia bardziej ogólnego niż te, które wiążą się znaczeniowo lub etymologicznie z obrazem. W późniejszym czasie napisał, iż użył tego terminu, by podkreślić bezosobowy charakter nieświadomości kolektywnej<sup>38</sup>. O samych praobrazach nie wypowiadał się jako o elementach tworzących strukturę nieświadomości zbiorowej. Te, choć związane z działaniem *psyche* nieświadomej, uważał za widoczny przejaw jej działania — tak jakby znajdowały się na granicy między nieświadomością i świadomością. Sam termin „dominanta nieświadomości zbiorowej” na poziomie semantycznym odnosi się do tego, co w nieświadomości „dominuje”, stanowiąc pewne nie do końca określone formy obdarzone ładunkiem energetycznym. Te zmiany definicyjne należy uznać za przełomowy moment w rozwoju koncepcji nieświadomości zbiorowej, z czasem ustrukturyzowanej za pomocą form archetypowych. Wcześniejsze pisma mogły wskazywać na to, że panuje w niej rodzaj chaosu, na który składały się obrazowe resztki *psyche* archaicznej, popęd *libido* oraz instynkty, czyli elementy o biologiczno-ewolucyjnym rodowodzie.

Pojęcie dominant nieświadomości zbiorowej było niejednokrotnie stosowane również w dojrzałych pismach Junga, podobnie jak praobrazu, obrazu pierwotnego oraz *imago*, niezależnie od tego, iż wprowadził on uważane za osiowe w koncepcji nieświadomości zbiorowej pojęcie archetypu. Psychiatra uznał je za odpowiedniki tego, co potem określił jego mianem, o czym świadczy zamienne ich stosowanie. Definicje

<sup>35</sup> Zob. C.G. Jung, *Die Psychologieder Unbewußten Prozesse*, Zürich 1917.

<sup>36</sup> K. Pajor, *Psychologia archetypów Junga*, Warszawa 2004, s. 104.

<sup>37</sup> C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 264.

<sup>38</sup> C.G. Jung, *The Structure And Dynamics of the Psyche*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 8, New York 2014, s. 3160.



pojęcia dominant nieświadomości zbiorowej zostały rozszerzone, w 1931 roku Jung posługiwał się nim już jako odpowiednikiem znaczeniowym terminu archetyp, określając je jako pojawiające się w świadomości w postaci uniwersalnych idei<sup>39</sup>. Pisał o nich także jako o odziedziczonych możliwościach wytwarzania obrazów i idei, za pomocą których wyrażają się, stając się uchwytne dla świadomości<sup>40</sup>. Pojęcie idei jako rezultat działania nieświadomości jest specyficzne dla późniejszych dzieł psychiatry, zwłaszcza tych powstałych w latach trzydziestych i czterdziestych. Wcześniej nie akcentował zbyt często związku z pojęć poprzedzających archetyp z ideami.

Według Rogera Brooka archetypy były przedstawiane przez Junga początkowo jako wzorce zachowania, określane jako odpowiedniki biologicznych *pattern of behavior*. Z czasem stały się wzorcami typowo ludzkiego rozumienia rzeczywistości — określonymi przez Brooka mianem *pattern of meaning*<sup>41</sup>. Pojęcie idei występujące w związku z pojęciami archetyp oraz dominanty nieświadomości zbiorowej pokazuje wyraźnie ewolucję myśli psychiatry. Następuje rozwój myślenia o tychże wzorcach jako nośnikach znaczeń, a nie jedynie zachowania i doświadczenia. Sfera psychiki, o której Jung pisał jako o autonomicznym systemie, związana jest z przeżywaniem, doznawaniem, odczuwaniem — reakcji emocjonalnych i uczuciowych, a także ich rozumieniem.

Czym były archaiczne resztki w psychice współczesnego człowieka? Nie są one jedynie utrwalonymi pozostałościami po reakcjach instynktownych, chociaż niektóre z wypowiedzi Junga mogłyby na to wskazywać<sup>42</sup>. Inne z nich mówią, że są one tym, co poruszało wyobraźnię ludzi pierwotnych, wpływając na świat symboli, który tworzyli, a który był osią wierzeń religijnych. *Imago* nosło uczucie lęku, ale także podziwu, potrafiło działać z taką samą mocą na psychikę człowieka współczesnego jak na jego przodków.

Pojęcia poprzedzające archetyp są związane z ewolucją gatunku. Oznacza to, że nie pozostają bez związku z ludzkim doświadczeniem, tym samym mają aposterioryczny charakter — choć są zdobyczą wielowiekowych doświadczeń ludzkości, a nie indywidualnego życia. Jung mówi o nich jako o wrodzonych, ale jeszcze nie jako o apriorycznych, co jest typowe dla późniejszych definicji archetypu. Początkowo biologiczne podłoże było uważane za podstawowy czynnik biorący udział w procesie tworzenia uwarunkowań życia psychicznego, do których należały odziedziczone po przodkach obrazy, pochodzące z najbardziej ekstremalnych i powtarzalnych doświadczeń ich egzystencji. Proces przemiany *libido* z energii w postać symboliczną, opisany przez psychiatrę, pokazuje, że funkcjonowanie psychiki było oparte na tworzeniu obrazów — nośników treści, które pierwotnie istniały jako czysto popędowy rodzaj siły. Nie mamy do czynienia jeszcze z postulatem, który pojawił się w 1919 roku, mówiącym o tym, że obrazy psychiczne, nazwane już wówczas archetypami są psychologicznymi odpowiednikami instynktów<sup>43</sup>, ale wyraźnie widać,

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 3174.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 3328.

<sup>41</sup> R. Brook, *Jung and Phenomenology*, London-New York 1991, s. 156.

<sup>42</sup> C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 178.

<sup>43</sup> C.G. Jung, *Instinct and Unconscious*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 8, New York 2014, s. 3090.



że w *libido* jako energii o potencjale twórczym i jego złączeniu z symbolem Jung upatrywał pewnego pomostu, między tym, co biologiczne, a tym, co psychiczne.

Pojęcia praobraz, obraz psychiczny, *imago*, dominanta psychiczna mają wymiar psychologiczny i antropologiczny. Odwołują się do zasad działania ludzkiej psychiki, ale także zawierają przesłanie mówiące o jedności psychofizycznej człowieka, uwarunkowanej przez proces rozwoju ewolucji gatunkowej i kulturowej. Ukazują go jako tworzącego kulturę, religię, sztukę, poniekąd by dać ujście procesom natury psychicznej, nieistniejącej w oderwaniu od biologicznego podłoża. Sięgając zatem po wczesne dzieła Junga, powstałe w latach 1902–1917, mamy do czynienia z pojęciami, których definicje wykraczają poza obszar psychologii, zyskując znaczenie z punktu widzenia antropologii kulturowej, ujmując człowieka jako istotę symbolotwórczą i połączoną z przaprzodkami za pomocą treści wciąż żywych w jego psychice.

## Archetyp i obraz archetypowy

Jung w roku 1919 wprowadził termin „archetyp”, który stopniowo wypierał pojęcia obrazu pierwotnego, praobrazu, *imago* oraz rzadziej stosowanego — dominant psychicznych czy też dominant nieświadomości zbiorowej. Pojawiały się one jeszcze niekiedy zamiennie. Dominanta psychiczna pojawia się w pracach Junga w późnych pismach, obraz pierwotny zaś stosowany był zamiennie z terminem „archetyp” w latach dwudziestych<sup>44</sup>. W słowniku Junga funkcjonowało jednak obok archetypu pojęcie obrazu archetypowego. Nie bez wpływu na jego znaczenie mają pierwotnie stosowane przez Junga, omówione wyżej terminy. Jak widać — obrazowy charakter archetypowych treści pozostaje nie bez związku z samą naturą procesów psychicznych. Sam obraz zaś ma znaczenie jako forma pośrednicząca między świadomością a nieświadomością.

Jung definiował archetypy jako formy aprioryczne, wrodzone i dziedziczne po przodkach właściwie od początku istnienia gatunku *Homo sapiens*. W edytowanej przez niego w roku 1952 wersji dzieła *Wandlungen und Symbole der Libido* pisał, że pojawiające się w danej psychice archetypowe obrazy nie są związane ze wspomnieniami jednostki, ale należą do zasobu odziedziczonych możliwości reprezentacji, odradzających na nowo w każdej osobie<sup>45</sup>. Na powstanie danego obrazu archetypowego ma wpływ indywidualna zawartość świadomości psychiki jednostkowej, nie będąca jednak bezpośrednio związaną ze sferą wspomnień, ale raczej z tym jak świadomość została ukształtowana przez nieświadome podłoże. Oprócz tego obraz archetypowy jest kształtowany w sposób ograniczony — przez odziedziczony po przodkach zasób reprezentacji. Z tego powodu nie dochodzi do wytwarzania wciąż nowych obrazów archetypowych, ale widoczna jest powtarzalność w różnych kulturach i epokach podobnych wyobrażeń, jak chociażby wspomniany już archetypowy obraz matki, który wciąż powraca w pozytywnych i negatywnych aspektach i nowych ich odsłonach.

<sup>44</sup> Zob. C.G. Jung, *Typy psychologiczne*.

<sup>45</sup> C.G. Jung, *Symbols of Transformation*, s. 1681.

Obraz pierwotny charakteryzuje się nie tyle jasnością idei, ile raczej witalnością. Jest on żywym organizmem, „obdarzonym siłą płodzenia”, ponieważ stanowi on odziedziczony system organizacji energii psychicznej — system trwały, który nie jest tylko wyrazem przebiegu procesu energetycznego, lecz również jego możliwością<sup>46</sup>.

Archetypy to formy znaczeniowe, potencjalne, aprioryczne i wrodzone, stają się dostępne ludzkiej psychice w formie obrazów — te zaś przede wszystkim wywołują pewien stan uczuciowy, stają się przedmiotem przeżycia, a nie namysłu. To interesujące zagadnienie, wiąże się z pytaniem o to, jak formy znaczeniowe stają się przedmiotem doświadczenia, są dostępne nie dla sfery rozumowej (przynajmniej na początku, na etapie ich ujawniania się i oddziaływania), ale dla sfery uczuć. Archetyp bywa nawet nieracjonalny — dwuznaczny, wywołuje skrajne uczucia. Towarzyszy mu poczucie *numinosum*, jednoczesne doznawanie lęku i zachwytu. Dlaczego archetypy działają właśnie w ten sposób, skoro celem jest włączenie treści psychicznej w obręb psychiki świadomej, treści racjonalnej, nadającej znaczenie danym wzorcom przeżyć i zachowań? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy ponownie odwołać się do energetycznego podłoża psychiki. Jung początkowo zajmował się kwestią przemiany *libido* w postać symboliczną, potem w toku dalszych badań nad tym problem pojawiło się zagadnienie przemiany energii psychicznej w obraz archetypowy. Archetypy jako takie wyzwalały energię psychiczną, dzięki niej zyskując moc oddziaływania na psychikę. Jak jednak dochodzi do samej jej przemiany w obraz archetypowy? Na to pytanie Jung nie dał nigdy jednoznacznej odpowiedzi. Można jedynie zakładać, że inspirująca była dla niego filozofia Bergsona, głosząca jakoby élan vital przejawiało skłonność do łączenia się z materią, przybierając formy czasoprzestrzenne. Francuski filozof przedstawił dwuwarstwowy obraz rzeczywistości, w którym obraz powstający pod wpływem intelektu, próbuje „unieruchomić” źródłowy pęd, nieuchwytny inaczej niż za sprawą intuicji. Intelekt tworzy swoisty dystans poznawczy, tworząc te nieruchome obrazy<sup>47</sup>. W koncepcji Junga to symbol stanowi „transformator energii”, będąc pomostem między świadomością i nieświadomością. Musi on być dostępny poznaniu rozumowemu. Funkcją intelektu jest porządkowanie świata zjawisk, a ten z kolei ujmuje je przez pryzmat czasu i przestrzeni, o czym mówi filozof Kanta, na którą również Jung wprost się powoływał<sup>48</sup>. Treść niesiona przez symbol przyjmuje taką postać, która staje się uchwytna dla świadomości i rozumu, jednak z uwzględnieniem aspektu uczuciowego. Służy on bowiem poszerzeniu pola świadomości, wraz z jej centrum — *ego* — którego domeną jest porządkowanie rzeczywistości zewnętrznej (czasowej, przestrzennej i kauzalnej).

Filozofia Immanuela Kanta, prócz tego że stanowiła teoretyczną podwalinę ujmowania nieświadomości jako niepoznawalnej (a wraz nią archetypu, niepoznawalnego jako *res in se*) to, przyczyniła się do rozszerzenia pola badań nad archetypami, doprowadzając do rozróżnienia między archetypem i obrazem archetypowym. Archetyp ujmowany w duchu kantowskiej rzeczy samej w sobie stał się niepoznawalnym źródłem obrazu archetypowego. Zmieniło się definiowanie pojęcia archetyp, który

<sup>46</sup> C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, s. 468.

<sup>47</sup> H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniński, Kraków 2004, s. 41.

<sup>48</sup> C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1989, s. 522.

przestał być jedynie resztkami psyche archaicznej, odziedziczonymi w postaci symbolicznych wyobrażeń, a stał się centrum znaczeniowym. Został odróżniony od obrazu archetypowego, samym przestając być w istocie obrazem. Obraz — symboliczne wyobrażenie, zaczął być przedstawiany jako pochodna archetypu, który jako czynnik strukturyzujący nieświadomość przyczynia się do powstawania obrazów archetypowych. Zgodnie z definicją Junga archetyp to „typowy sposób ujmowania”<sup>49</sup> — typowy, a zatem właściwy ludzkiej psychice. Samo ujmowanie wiąże z kategorią znaczenia, porządkowania. Nie można natomiast o samym archetypie, opierając się na dojrzałych pismach Junga, powiedzieć więcej, aniżeli że jest formą, czyli czymś ukonstytuowanym, określonym.

W 1946 roku zaś Jung odróżnił archetyp zaktualizowany od archetypu w sobie *an sich*<sup>50</sup>. Pod pojęciem archetypu w sobie krył się tkwiący w nieświadomości czynnik, będący poza zasięgiem ludzkich zmysłów i intelektu. Archetyp zaktualizowany — w przeciwieństwie do archetypu *an sich* definiował jako uchwytywany przez zmysły i świadomość, znajdujący się w ich polu, przyjmuje bowiem postać obrazu archetypowego. Obraz archetypowy jest zatem nośnikiem tego, co pochodzi z archetypu, nadaje tym strukturom nieświadomości treść, sprawiając, że stają się one zrozumiałe w takim, a nie innym kontekście kulturowym oraz kontekście indywidualnej psychiki na określonym etapie jej rozwoju. Wprowadzone przez Junga pojęcie archetypu zaktualizowanego stało się synonimem obrazu archetypowego, stanowiąc formę pośredniczącą między świadomością a nieświadomością.

## Podsumowanie

Koncepcja archetypów nabrała znamion koncepcji filozoficznej. Jung określił archetypowe wzorce jako pozaczasowe i pozaprzestrzenne, niczym platońskie idee. Została ona ugruntowana na filozofii Kanta, wraz z rozszerzeniem na procesualizm, inspirowany filozofią Bergsona i filozofią niemiecką, między innymi von Hartmanna czy Schellinga. W tym okresie działalności naukowej Junga widoczne było jego zmierzanie od metodologii fenomenologicznej ku metafizyce. W jego koncepcji widoczne zaczęło być rozróżnianie obrazu archetypowego od archetypu samego w sobie, przy tym psychiatra, mimo wcześniejszych deklaracji o niepoznawalności nieświadomości zbiorowej nie porzucił badań nad archetypem. Ustrukturyzowanie nieświadomości pozwoliło na usystematyzowanie badań nad jej przejawami oraz metodami pracy, służącymi ich obserwacji i interpretacji, takimi jak amplifikacja i aktywna imaginacja.

Ewolucja koncepcji przyniosła odróżnienie obrazu archetypowego od archetypu *in se*, archetypu zaktualizowanego od archetypu jako formy potencjalnej. Archetyp zaczął być ujmowany przede wszystkim jako centrum znaczeniowe, a nie obraz. W końcu stał się formą immanentnie transcendentną i procesualną<sup>51</sup>. Mimo to or-

<sup>49</sup> C.G. Jung, *Dynamika nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2014, s. 155.

<sup>50</sup> K. Pajor, *Rola archetypu w analitycznej psychologii C. G. Junga*, s. 61.

<sup>51</sup> C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2002, s. 195.

ganiczne podłoże ciała jako przestrzeń do rozwijania się form archetypowych nie przestało być istotne w całym procesie. Ponadto archetyp interesował Junga coraz bardziej nie w związku z psychiką jednostkową, ale jako podłoże procesów nieświadomości zbiorowej i proces ich realizacji na poziomie społecznym i kulturowym, jako część psychiki ponadjednostkowej i źródło procesów o charakterze cywilizacyjnym.

## Bibliografia

- Avens R., *The Image of the Devil in C. G. Jung's Psychology*, „Journal of Religion and Health” 16 [3] (1977), pp. 196–222.
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Kraków 2004.
- Brook R., *Jung and Phenomenology*, London-New York 1991.
- Commone A., *Il Culto dei Lari e dei Penati a Roma*, Roma 2019–2020.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990.
- Jung C.G., *The Content of the Psychoses, Part II, 1914*, [w:] *Collected Paper of Analytical Psychology*, tłum. M. Elder, C. Long (ed.), London, 1922.
- Jung C.G., *Dynamika nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2014.
- Jung C.G., *Freud and Psychoanalysis*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 4, New York 2014.
- Jung C.G., *History of Modern Psychology: Lectures Delivered at ETH Zurich*, t. 1, 1933–1934, tłum. E. Falzeder, M. Kyburz J. Peck, E. Falzeder (ed.), London-New York 2019.
- Jung C.G., *Instinct and Unconscious*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 8, New York 2014.
- Jung C.G., *Mysterium Coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2002.
- Jung C.G., *O psychologii i patologii zjawisk tajemnych*, tłum. E. Sadowska, Warszawa 1991.
- Jung C.G., *Die Psychologieder Unbewußten Prozesse*, Zürich 1917.
- Jung C.G., *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.
- Jung C.G., *The Spirit in Man, Art and Literature*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 18, New York 2014.
- Jung C.G., *The Structure And Dynamics of the Psyche*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 8, New York 2014.
- Jung C.G., *Symbole przemiany. Preludium do schizofrenii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1998.
- Jung C.G., *Symbols of Transformation: An Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 5, New York 2014.
- Jung C.G., *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997.
- Jung C.G., *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig-Wien 1925.
- Laughlin K., *Towards A Science of Gnosis: Intimations of An Imaginal Theory of Knowledge*, „Quadrant” 45 [2] (2015).
- The Letters of Jacob Burckhardt*, tłum. A. Dru, London-New York 1955.

- Lévy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992.
- Mauss M., *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 2001.
- Pajor K., *Psychologia archetypów Junga*, Warszawa 2004.
- Pajor K., *Rola archetypu w analitycznej psychologii C. G. Junga*, Poznań 1992.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995.
- Segal R., *Jung and Lévy-Bruhl*, „The Journal of Analytical Psychology” 52 [5] (2007), DOI: 10.1111/j.1468-5922.2007.00690.x.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku: Summa teologiczna*, tłum. S. Świeżawski, Poznań 1956.

# RECENZJE





ZBIGNIEW PIETRZAK  
ORCID: 0000-0003-2458-1252  
Uniwersytet Wrocławski

## Niech „nieustanny krzyk ptaków” będzie (dla nas) przestroga

Beata Dżon-Ozimek, Michał Olszewski, *Ptaki krzyczą nieustannie. Historia Günthera Niethammera, esesmana i ornitologa z Auschwitz*, Czarne, Wołowiec 2023, ss. 504.

W 2023 roku ukazała się książka zatytułowana *Ptaki krzyczą nieustannie. Historia Günthera Niethammera, esesmana i ornitologa z Auschwitz*, autorstwa Beaty Dżon-Ozimek i Michała Olszewskiego (Wołowiec 2023). Książka ta jest czymś więcej niż tylko biografią tego wybitnego niemieckiego ornitologa, urodzonego w 1908 a zmarłego w 1974 roku. Jest ona swoistym studium człowieczeństwa, kultury i nauki, a przede wszystkim studium nieoczywistych i niedostrzegalnych mechanizmów oraz płynących z nich zagrożeń umożliwiających przenikanie do umysłów ludzi niezależnych intelektualnie i ekonomicznie idei, które z gruntu były zbrodnicze. Poza tym, to co czyni tę książkę biografią wyjątkową jest pewien zastosowany przez autorów zabieg. Śledząc życiorys i dorobek Niethammera, możemy poznać wyjątki z biografii genialnego (nie waham się użyć tego słowa) polskiego malarza i miłośnika ptaków Władysława Siwka (1907–1983)<sup>1</sup>.

Autorzy dużo miejsca poświęcają rodzinie Niethammera. Sięgają oni do czasów dziadka i ojca Günthera Niethammera, by opisać także jego dzieciństwo. Intencje autorów wydają się oczywiste. Chodzi o to, aby zrozumieć dlaczego ów „wrażliwy, wykształcony, uważny”, interesujący się ptakami człowiek, „po dojściu nazistów do

---

<sup>1</sup> W 1982 r. ukazał się przewodnik ornitologiczny *Ptaki Europy*, do którego Władysław Siwek zaprojektował i wykonał kolorowe tablice z wizerunkami 597 gatunków ptaków. Ich autor zmarł rok później, można więc powiedzieć, że było to zwieńczenie malarskiego dorobku tego artysty. Zob. także J. Sokołowski, *Ptaki Polski*, Warszawa 1965.

władzy nie protestuje, zgłasza się do NSDAP, [a] po wybuchu wojny chce służyć w armii”; dlaczego zostaje strażnikiem obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu i dlaczego po wojnie postanowił nie mówić o zbrodniach popełnianych w KL Auschwitz. Aby to wszystko zrozumieć należy poznać środowisko rodzinne, w którym dorastał i wychowywał się Günther Niethammer; należy poznać tradycje, które pielęgnowano i poglądy, które wyznawano w jego rodzinie. Nie bez znaczenia dla przyszłego ornitologa było także środowisko przyrodnicze, w którym był on „zanurzony”. Ten wątek urozmaica narrację i sprawia, że dzieje rodu stają się „prawdziwsze”.

Chciałbym tu pokrótce przedstawić, jak wspomniane kwestie diagnozują autorzy. Lektura książki uzmysławia, że owej „absorpcji” nazizmu sprzyjały (a może nawet warunkowały ją) tradycyjne i powszechne wówczas postawy takie jak: nacjonalizm, religijność, antysemityzm, rasizm, myślenie kolonialne, a także „kulturowe” wyobrażenie przyrody jako powiązanej terytorialnie z daną nacją, czyli wizja „przyrody ojczystej”. Autorzy wskazują też na to, jak owe postawy determinują myślenie, podejmowanie decyzji i wreszcie samo działanie.

Nieczęsto zdarza się, że treść i struktura tego rodzaju książki są tak integralnie powiązane.

## Nacjonalizm i religijność

Niethammerowie byli „typową” rodziną bogatych przemysłowców, właścicielami „największej prywatnej fabryki w Niemczech, czyli zakładów papierniczych Kübler & Niethammer” (s. 10), hołdującą tradycyjnym wartościom takim jak monarchizm, paternalizm, religijność i nacjonalizm. Nawiązując do paternalizmu, chcę zwrócić uwagę na dość znamiennej sytuacji — autorzy piszą, że w księgach parafialnych w notatce dotyczącej chrztu Günthera zapisano, że urodził się jako „piąty syn”. Nie wspomina się przy tym o trzech siostrach (s. 10). Należy dodać, że w tamtych czasach liczne potomstwo było też swoistym wyrazem religijności, patriotyzmu i nacjonalizmu.

Można zapytać, skąd te bliskie związki nacjonalizmu, patriotyzmu i religijności? Jak zauważają autorzy „Posłuszeństwo, jeden z fundamentów protestanckiej rodziny i relacji w fabryce, staje się nakazem nowych czasów” (s. 78). Rodzina, fabryka, państwo — to wszystko było „zsyte” religią. Owa religijność, w przypadku dziadka Günthera, narzucała także pewną ascetyczność w życiu i wyrażaniu swojego bogactwa. Pomimo tego, że ta postawa ulegała w następnych pokoleniach pewnej erozji, to religijność narzucała bogatym fabrykantom poczucie odpowiedzialności za miennie i ludzi. Niethammerowie byli nie tylko pracodawcami, lecz także filantropami, w okresie wakacji udostępniali swoje wille pracownikom administracyjnym, a w czasie Wielkiego Kryzysu skrupulatnie rozdzielali owoce między członkami dalszej rodziny itp. I choć niedostatek był im obcy, to z całą powagą rozumieli, czym on jest.

Sądzę, że można pokusić się o pewną ogólną uwagę. Jeśli w jakimś okresie religia zaczyna pełnić funkcję (nawet w sposób niezamierzony) społecznej i państwowej ideologii, to w sytuacji mniej lub bardziej radykalnej laicyzacji, każda ideologia może stać się religią.

## Kolonializm

Myślenie kolonialne splatało się ze wszystkimi wcześniej wspomnianymi postawami. Kolonializm miał wymiar nie tylko geograficzny, lecz przede wszystkim historyczny (s. 144) i mentalny. W przypadku rodziny Niethammerów wystarczy przywołać celną diagnozę autorów: „Niethammer wyrósł w domu posiadaczy i urzędników kolonialnych, rodzina miała w »niemieckiej Afryce« posiadłości” (s. 67), które zostały utracone po pierwszej wojnie światowej. Czyż w takim przypadku nie jest oczywiste, że kiedy pojawią się polityczne okoliczności sprzyjające odzyskaniu kolonii, nie tylko w skali własnych posiadłości, ale także w skali państwa (Narodu), to należy owe okoliczności wykorzystać i „nowe ziemie” uznać za swoją własność?

Myślenie kolonialne polegało na tym, że „nasza” ojczyzna była tam, gdzie „nasza” administracja, powiązana z „naszą” nacją. Zajęcie Oświęcimia sprawiło, że ziemie nad Sołą „w dolinie górnej Wisły” (s. 179), stawały się także „naszą” ojczyzną (s. 230). A więc awifauna Auschwitz, była opisem przyrody *der neuen Heimat* (nowej ojczyzny). Czyż w tym kontekście opisywanie ptaków z okolic Oświęcimia nie było jakąś realizacją i formą kolonializmu sankcjonującą napaść na Polskę i inne kraje?

## Rasizm, antysemityzm

Wspomniane wcześniej poczucie odpowiedzialności za pracowników i obywateli miasta było rozumiane nacjonalistycznie. Odpowiedzialność była zarezerwowana tylko dla pracowników i obywateli niemieckich. Nie troszczono się przecież o niewolników w Afryce, a tym bardziej o przymusowych robotników w trakcie obu wojen. Niemieckie terytoria w Afryce były areną pierwszego w czasach współczesnych ludobójstwa. Następne miało już zasięg globalny.

Antysemityzm Niethammerów autorzy ukazują w różnych kontekstach. Dziadek Günthera na przykład tak wyrażał się w 1910 roku o pewnym urzędniku: „Żyd jest jak węgorz śliski” (s. 41). Jego wnukowi nie przeszkadzało wypędzanie żydowskich właścicieli z ich mieszkań, kamienic i posiadłości. Nie przeszkadzało mu nawet to, że zmieniając miejsca pracy, zajmował mieszkania po żydowskich poprzednikach.

Lektura książki sprawia, że rodzi się pytanie: czy można „stopniować” antysemityzm i rasizm oraz inne postawy braku szacunku do „obcego”? Czy można tolerować różne „natężenia” takich poglądów, dopuszczając myśl o akceptowaniu mniej lub bardziej radykalnych ich przejawach? Czy istnieje taki poziom owych „-izmów”, który jest neutralny aksjologicznie, intelektualnie, społecznie, a ostatecznie także prawnie? W konsekwencji należy także zapytać, czy antysemityzm i rasizm z przełomu XIX i XX wieku były immanentnie ukierunkowane (i nieuchronnie skazane) na ludobójcze działania?

## Przyroda

Ostatni wątek, który w tej części recenzji chciałbym omówić, wiąże się z przyrodą. Autorzy wskazują, jak była ona postrzegana i obecna w rodzinie Niethamme-

rów. Trudno, by autorzy pomijali aspekty związane z naturą, skoro przyrodnicze otoczenie odgrywało istotną rolę w życiu całego rodu, a dla Günthera — ornitologa i myśliwego — była ona pasją, pracą i miłością.

Z lektury tej biografii, możemy wywnioskować, że w kulturze zakorzenionej w nacjonalizmie i przez niego ukształtowanej, także przyroda musiała być postrzegana nie tylko jako jego egzemplifikacja, ale także jako egzemplifikacja państwa. To, w jaki sposób środowisko przyrodnicze było opisywane i traktowane, zostało podporządkowane oraz warunkowane przez tę ideologię. Jednakże następowały relacje zwrotne. Także stosunek do przyrody nadawał treść nacjonalizmowi. W tym związku przyroda nie mogła być neutralna nie tylko estetycznie, ale także politycznie i społecznie; powinna być eksploatowana, ale także podziwiana i chroniona. Po szczególnie ostrej zimie 1939/1940 brat ornitologa pisał, że „trzeba będzie [...] ograniczyć odstrzały” (s. 161), po to, by miejscowe populacje zwierząt mogły się licznie odbudować. Dziś, taka troska o zwierzyinę w czasach, gdy miliony ludzi ginęły na frontach i w obozach, budzi zgrozę.

W XIX i na początku XX wieku badania przyrodnicze były także motywowane politycznie (co oznaczało — nacjonalistycznie). Otton Kleinschmidt na przykład wydał w 1921 roku książkę *Singvoegel der Heimat (Ojczyste ptaki śpiewające*, s. 22), a wcześniej, w 1907 roku Rudolf Zimmermann artykuł *Zur avifauna von Rochlitz in Sachsen (O awifaunie Rochlitz w Saksonii*, s. 23). Były one praktycznie jakąś formą nie tylko inwentaryzacji zasobów przyrodniczych, ale także pewną aksjologią: „nasza” przyroda jest bardziej wartościowa i piękniejsza niż przyroda innych regionów i państw. Przyroda nie była (i nie jest) postrzegana jako ekosystem neutralny politycznie i światopoglądowo. Przyroda jest „ojczysta”. I nie chodzi tylko o to, że opisywana jest przyroda jakiegoś regionu, który administracyjnie, politycznie leży w granicach danego państwa, ale o to, że w tych granicach przyroda jest wyjątkowa i ma status politycznego argumentu. Przyroda staje się politycznym komponentem jak język i narodowość, przynależy do państwa i religii.

Oczywiście i w tym zakresie odpowiedzialność za przyrodę ograniczała się do „naszej” przyrody. Günther Niethammer w trakcie podróży do Afryki był zauroczony przyrodą tego kontynentu, co nie przeszkadzało mu polować bez ograniczeń. Odwiedzał także farmy założone przez niemieckich osadników, będące „ostoją” cywilizacji i gospodarki. Tę nie „naszą” przyrodę i „nieludzi” należało przede wszystkim eksploatować.

Klasyfikacje ptaków, czyli poszukiwanie, wyodrębnianie, wyznaczanie gatunków, podgatunków i ras, są immanentnym zadaniem ornitologii i nauk przyrodniczych. Jeśli więc antropologia i badania antropologiczne są częścią nauk przyrodniczych, to klasyfikacja, czyli poszukiwanie i wyodrębnianie podgatunków i ras, tym razem wśród ludzi, staje się takim samym poznawczym postulatem jak tworzenie systematyki w ornitologii. Otton Kleinschmidt także zajmował się „badaniami” nad rasami ludzi (s. 23)<sup>2</sup>. Ten przyrodnik łączył badania ornitologiczne i eugenikę; w dorobku

---

<sup>2</sup> W 1942 r. Ernst Mayr, niemiecki ornitolog żydowskiego pochodzenia, który zdażył wyemigrować do USA, sformułował definicję gatunku biologicznego. Z pewnymi zmianami, funkcjonuje ona do dzisiaj. Zgodnie z tą definicją istnieje tylko jeden gatunek *Homo sapiens*; nie ma podgatunków.

jednego badacza przeplatały się wątki czysto przyrodnicze, ideologiczne, polityczne. Tak oto rasizm i nacjonalizm łączyły się z ornitologią, a ogólnie z naukami o przyrodzie. Autorzy biografii podkreślają, że Klienschmidt miał wpływ na kształtowanie osobowości Günthera Niethammera i był dla niego wzorem jako uczoney i jako reprezentant postaw nacjonalistycznych, rasistowskich...

\*

Autorzy „zaburzają” strukturę narracji w sposób, który również decyduje o oryginalności tej książki. Otóż co kilka, kilkanaście stron przerywają opowieść o Niethammerach, o tym, co działo się w polityce, o społecznych przemianach i o badaniach naukowych, umieszczając na osobnych stronach notatki Günthera poczynione w trakcie jego licznych ornitologicznych wypraw w okolice Auschwitz. Notatki są krótkie, zwięzłe i rzeczowe, mają charakter naukowy. Taki układ książki sprawia, że czytelnik, mając dzisiaj świadomość tego, co działo się za obozowymi drutami, doświadcza zderzenia dwóch rzeczywistości, w których funkcjonował Niethammer. Z jednej strony — jako naukowiec rzetelnie robi notatki o terminach i liczebności zaobserwowanych ptaków oraz o topografii okolicy, z drugiej zaś, równie rzetelnie wypełnia swoje obowiązki strażnika „fabryki śmierci”. Dzięki temu zabiegowi czytelnik doświadcza jakiegoś czasowego odizolowania od bieżących zdarzeń, co sprawia, że czuje się tak, jakby razem z Niethammerem wyruszał w teren, odrywając się „od służby”, zostawiając za sobą „codzienne obowiązki”. Rodzi się pytanie: jak można było, będąc świadkiem masowego, codziennego ludobójstwa, będąc „strażnikiem” pilnującym, by sprawnie przebiegały zaplanowane procedury eksterminacji realizowane „na przemysłową skalę”, zapisywać terminy obserwacji i liczbę zanotowanych ptaków? Cytowany w książce Eugeniusz Nowak tak podsumował te znieważające naukę zależności: wydanie tekstu o ptakach wokół Auschwitz, to „jeden z największych niemieckich skandali naukowych, pokazujących, jak łatwo było uwikłać każdą dziedzinę badawczą w nazizm” (s. 236).

### **Günther Niethammer strażnik KL Auschwitz nr 410448 Władysław Siwek więzień KL Auschwitz nr 5826**

Autorzy także śledzą losy Niethammera-strażnika w KL Auschwitz i Siwkawieźnia.

Jak zauważają, Günther Niethammer nieustannie starał się trafić do wojska. Sądzę, że ta „tęsknota” za służbą na froncie wynikała z jakiegoś romantycznego wyobrażenia bezpośredniej walki z wrogiem i była zakorzeniona w tradycji rodzinnej. Starsi bracia zdobywali odznaczenia walcząc na frontach pierwszej wojny światowej, walczyli również na frontach drugiej wojny. Być może ten ornitolog, zapalony myśliwy i doskonały strzelec, traktował walkę na froncie jako formę polowania. Więc znów — tradycja, nacjonalizm... Günther Niethammer został oddelegowany do służby jesienią 1940 roku, natomiast autorzy zwracają uwagę, że chciał on służyć w armii. Funkcja strażnika więc nie zaspokajała ani jego oczekiwań, ani ambi-

cji. Autorzy przytaczają fragment listu do brata: „Będziemy szkoleni jako pilnujący więźniów, wszyscy to ciężcy przestępcy [wyr. — Z.P.]” (s. 190, także 187, 228 i in). Czy Günther Niethammer naprawdę nie wiedział, w jakim miejscu się znajdował, jaką pełnił funkcję? Czy nazistowska propaganda mogła tak głęboko przeniknąć do umysłu intelektualisty?

Okazało się jednak, że służba obozowa miała też swoje zalety. Niethammer z czasem zaczął prowadzić własne obserwacje w okolicy, utrzymywał też bogatą korespondencję z licznymi przyrodnikami, planował wspólne z braćmi polowania. Bycie strażnikiem w obozie koncentracyjnym przypominało zwyczajną służbę — czasowe oderwanie od cywilnych obowiązków i rozrywek. Nie zagrażało egzystencji, co najwyżej oddalało od rodziny, przyjaciół i „cywilnych” podróży — w końcu KL Auschwitz „znajdował się” w Niemczech. W tym czasie nawet otrzymał, za pośrednictwem innego ornitologa, podziękowania z Nowego Jorku od Jamesa Chapina, również ornitologa, który „cieszył się” z przesłanego, redagowanego przez Niethammera, kolejnego tomu dzieła *Handbuch der deutschen Vogelkunde* (s. 227). W 1942 roku ukazał się artykuł Niethammera *Entenbeobachtungen in Ost-Oberschlesien (Obserwacje kaczek na wschodnim Górnym Śląsku)*. Możliwość zaspokajania własnych pasji i zawodowych potrzeb sprawia, że służba strażnika tylko do pewnego stopnia je ograniczała, choć ostatecznie nie blokowała naukowej kariery. Jak zauważają autorzy, w podpisie do wspomnianego artykułu, Niethammer zamieścił uwagę: „obecnie w Waffen-ss” (s. 227–228). „Obecnie” nie znaczy „na zawsze”. Być może za tą formułą kryje się przekonanie o pewnej tymczasowości tej sytuacji — wojna przecież kiedyś się skończy i każdy wróci do swoich zajęć. Nawet w tym czasie, sprawnie działa nie tylko „wojenna machina”, ale także i „naukowa”.

Czytelnik może odnieść wrażenie, że rzeczywistość, w której funkcjonował Niethammer, „rozpada się” już nie tylko nie odrębne światy, ale na odrębne planety; z jednej strony „fabryka śmierci” w KL Auschwitz, z drugiej prowadzone w okolicy obserwacje ornitologiczne oraz naukowa korespondencja z przyrodnikami „z zewnątrz”.

Władysław Siwek został przywieziony do Auschwitz tydzień przed przybyciem Niethammera. Jak każdy z więźniów, codziennie walczył o przeżycie. Ratują go jego uzdolnienia malarskie — któregoś dnia na apelu werbowano malarzy, stolarzy itp. Sam nie był w stanie się zgłosić, więc stojący obok więzień wskazał na niego. Esesmani szybko zauważyli jego talent — zaczął więc rysować i malować krajobrazy, portrety, propagandowe „plakaty”, a „konspiracyjnie” karykatury. Jego obozowe życie nieco się poprawia, ale nadal jest tylko numerem w obozowej ewidencji i tak jak inni każdego dnia może zostać z niej „skreślony”.

Paradoksalnie tym, co najbardziej łączyło kata i ofiarę, są numery. Obaj byli „zaidentyfikowani”, skatalogowani. Lecz w pierwszym przypadku numer identyfikacji nie odbierał osobowości, w drugim był liczbą inwentaryzującą „rzecz”. „W obozie nie było nazwisk więźniów, były tylko numery” — pisał Siwek.

## Kilka uwag końcowych

Pozwolę sobie na pewną uwagę „techniczną”. W tej biografii brakuje indeksu osób. Jest to szczególnie odczuwalne w trakcie czytania książki, która jest opowieścią o wielu ludziach, rodach i państwach, a w dodatku opartej na bogatej faktografii.

Poza tym to, co może nużyć czytelnika — moim zdaniem — jest niekiedy zbyt szczegółowa, zbyt drobiazgowa analiza dziejów tej rodziny. Autorzy zamieszczają zbyt wiele wątków dotyczących przodków, znajomych, przełożonych; zbyt wiele szczegółów związanych z samą rodziną, karierami poszczególnych jej członków, koligacjami, pasjami itp. Czy wszystkie są uzasadnione — mam wątpliwości, ale od razu należy przyznać, że zawsze prowadzą ku zasadniczemu wątkowi.

Drobiazgowość tę rozumiem jako narzędzie odsłaniające proces nazyfikacji w środowisku przemysłowców, że jest to środek pozwalający odpowiedzieć na pytanie dlaczego ów ród, tak bardzo hołdujący monarchistycznym poglądom, uległ „narodowemu socjalizmowi” (cóż za oksymoron)? Ideologii w założeniach antymonarchistycznej — była przecież ona przede wszystkim proletariacka i ludowa. Sądzę, że jeśli nawet Niethammerowie nie odrzucili idei monarchii, to jej brak w państwie faszystowskim był w jakiś sposób „rekompensowany” spotęgowanym nacjonalizmem, odradzającym się i realizowanym kolonializmem oraz (a być może przede wszystkim) antysemityzmem. Te trzy czynniki łącznie dawały więcej powodów do zaakceptowania *status quo* niż potrzeba restytucji monarchii.

Ta nadmiernie rozbudowana saga Niethammerów powodowała, że czasami miałem wrażenie, iż życiorys Günthera Niethammera jest wątkiem wtórnym, albo jakimś przypadkiem szczególnym. Jednakże skoro ród Niethammerów był przedstawicielem licznej klasy wyższej i średniej, to równocześnie można ją odczytać jako „biografię” milionów Niemców, ich ścieżek, które prowadziły do aliansu z faszyzmem — tym usprawiedliwiam owo rozbudowanie sagi rodu Niethammerów.

Za tą drobiazgowością kryje się także intencja nie do końca dla mnie oczywista. Przedstawiając tak szczegółowo losy Niethammerów oraz wnikanie nazizmu w emocjonalną i intelektualną sferę tego rodu, autorzy nie tylko wskazują na owe mechanizmy, które towarzyszą i umożliwiają ten proces, ale próbują go w jakiś empatyczny (dla mnie nieakceptowalny) sposób zrozumieć. Owo empatyczne rozumienie przejawia się w zadawaniu pytań mających budzić nieustannie wątpliwości (na przykład s. 470). Pojawia się także, moim zdaniem kuriozalna, kwestia dotycząca tego, czy Günther Niethammer, będąc strażnikiem w KL Auschwitz, zdawał sobie sprawę z tego, co dzieje się w obozie, w jakim stopniu próbował to akceptować, a w jakim pogodzić się ze zdarzeniami, na które już nie miał wpływu itp. (między innymi s. 449–450).

Czy taka próba zrozumienia jest usprawiedliwieniem jakiegoś fatalizmu, jakiejś nieuchronnej konieczności owego aliansu z faszyzmem (a może w tym wypadku „mezaliansu”)? Co więcej, czy próba zrozumienia i zarazem zracjonalizowania procesu faszycacji nie jest też jakąś formą usprawiedliwiania? A więc czy jest potrzebna? Wydaje mi się także, że konfrontacja opisów życia Günthera z zapiskami Siwka



nie usprawiedliwia owej racjonalizacji postaw rodu Niethammerów wobec nazizmu. Jest, według mnie, zbyt powściągliwa. Może warto byłoby zachować jakąś symetrię, choć wówczas należałoby napisać dwie biografie... To nie jest zarzut, staram się uświadomić sobie wyzwanie jakie stało przed autorami.

Wrażliwość, wykształcenie, miłość do przyrody — jak możemy się o tym przekonać — nie zabezpieczyły tego ornitologa przed czynieniem zła. Co jest więc potrzebne, by immunizować się i stawiać opór autokratycznym i zbrodniczym systemom? Lub przynajmniej nie być na ich usługach.

Autorzy, pisząc o wcieleniu Günthera Niethammera do SS, zwracają uwagę, że pierwotnie te formacje były elitarne, potem zaś przyjmowano już ludzi bez wyższego wykształcenia (ale także bez wyższych uczuć), podatnych na szybką indoktrynację. Można odnieść wrażenie, że ludzie z wyższych sfer, wrażliwi i wykształceni, przeszli już „samo-indoktrynację”, że w swoich rodowych tradycjach wytworzyli cechy sprzyjające afirmacji i akceptacji nazizmu.

\*

Opowieść o życiu Niethamera wydaje się dziś szczególnie aktualna — uzmysławia, że ścieżki prowadzące do ludobójstwa, zaplanowanej i przemysłowo realizowanej zagłady ludzi (i środowiska) są kręte i rozmyte. Ich różne trajektorie krzyżują się wielopoziomowo i wieloaspektowo, dlatego też źródła zbrodniczych czynów tak często są trudne do wykrycia i zdiagnozowania. Obozy koncentracyjne nie były tylko efektem „czystej” nienawiści do innych nacji, ich koncepcja bowiem, była zakorzeniona w wielowiekowej tradycji nacjonalistycznego i kolonialistycznego myślenia, usprawiedliwiającego ludobójstwa w Afryce. A być może także, jak w przypadku rodu Niethammerów, jakiegoś antysemityzmu ugruntowanego metafizycznie i mistycznie.

Książka ta uzmysławia również, że nacjonalizm, rasizm i antysemityzm (a także antyekologizm i ekologizm) są jakąś immanentną własnością europejskiej (zachodniej) cywilizacji. Nie twierdzę przy tym, że inne cywilizacje nie prowadziły działalności dewastującej przyrodę. Jednakże planowa eksterminacja ludzi i planowa eksploatacja środowiska, bez względu na konsekwencje i ostateczny stan przyrody, jest własnością europejskiej cywilizacji.

Lektura tej książki prowokuje także pytanie o to, czy zaangażowanie Niethamera (i każdego z nas) jest już jakoś zdeterminowane rodzinną tradycją i przekazywanymi z pokolenia na pokolenie poglądami, preferencjami oraz uprzedzeniami?

\*

W 2016 roku ukazała się książka *Chrapiący ptak. Rodzinna podróż przez stulecie biologii*, autorstwa Berndta Heinricha (tłum. M. Szczubiałka, Wołowiec 2016). Wspominam o tej pozycji, ponieważ jej autor i jego ojciec (obaj przyrodnicy i ornitology) zostali wymienieni w recenzowanej książce<sup>3</sup>. Heinrich w *Chrapiącym ptaku*

---

<sup>3</sup> Wspomina się również o E. Stresemannie, autorze pracy *Der Ornithologie von Aristoteles bis zur Gegenwart*, Berlin 1951 (przekład angielski: *Ornithology. From Aristotle to the Present*, transl. H.J., C. Epstein, London 1975).

opisuje również losy swojej rodziny, która do końca wojny mieszkała w majątku niedaleko Gdańska. Niektóre wątki dziejów rodziny Heinricha łączą się z dziejami rodziny Niethammerów.

Lektura obu tych biografii nasuwa pytanie: czy rodzina Heinrichów, Niethammerów i inne rodziny oraz miliony ówczesnie wychowanych i ukształtowanych Niemców, były „skazane” na nazizm? Nazizm będący alternatywą dla marksistowskiej i bolszewickiej rewolucji, dla tradycyjnej monarchii, i dla demokracji — postrzeganej jako źródło kryzysu wiążanego z systemem, a przede wszystkim będącego przejawem „żydowskiego spisku”?

Być może zatem pytając o współczesne wybory i zachowania ludzi, o źródła decydujące o takiej, a nie innej postawie, należy rzeczywiście sięgnąć — tak jak czynią to autorzy książki — wstecz do historii aż trzech pokoleń. Sądzę, że wizja świata bez autorytaryzmów jest naiwna i oderwana od ludzkiej psychiki i kultury. Moja uwaga obejmuje wszelkie autorytaryzmy. W tym kontekście nie dziwi odradzanie się i uaktywnianie organizacji nacjonalistyczno-faszystowskich oraz skrajnie lewicowych.

Ponoć krzyk gęsi kapitołińskich w 390 roku p.n.e. obudził zmęczonych, głodnych obrońców Rzymu i uratował ich przed napaścią barbarzyńców, a być może i przed zagładą samego Miasta. Najeźdźcy nie zdobyli Kapitołu. Czy my, tak jak obrońcy Rzymu, będziemy wyczuleni na krzyk „ptaków”, które być może niosą ostrzeżenie przed cywilizacyjną i ekologiczną zagładą? A co, jeśli „ptaków” zabraknie?

Niech „nieustanny krzyk ptaków” będzie (dla nas) przestrożą.

Zapraszam do lektury...

## Bibliografia

- Dżon-Ozimek B., Olszewskiego M., *Ptaki krzyczą nieustannie. Historia Günthera Niethammera, esesmana i ornitologa z Auschwitz*, Wołowiec 2023.
- Handbuch der deutschen Vogelkunde*, t. 1–3, G. Niethammer (hrsg.), Leipzig 1937–1942.
- Heinrich B., *Chrapiący ptak. Rodzinna podróż przez stulecie biologii*, tłum. M. Szczubiałka, Wołowiec 2016.
- Heinrich B., *Umysł kruka. Badania i przygody w świecie wilczych ptaków*, tłum. M. Szczubiałka, Wołowiec 2018.
- Kleinschmidt O., *Die Singvögel der Heimat: 86 farbige Tafeln mit systematisch-biologischem Text nebst Abbildung der wichtigsten Eier- und Nestertypen letztere meist nach Naturaufnahmen in Schwarzdruck*, Leipzig 1921.
- Niethammer G., *Beobachtungen über die Vogelwelt von Auschwitz (Ost-Oberschlesien)*, „Annalen des Naturhistorischen Museums in Wien” 52 (1941), s. 164–199.
- Ptaki Europy. Przewodnik terenowy*, K.A. Dobrowolski (red.), Warszawa 1982.
- Sokołowski J., *Ptaki Polski*, Warszawa 1965.
- Stresemann E., *Der Ornithologie von Aristoteles bis zur Gegenwart*, Berlin 1951 (przeład angielski: *Ornithology. From Aristotle to the Present*, transl. H.J., C. Epstein, London 1975).
- Zimmermann M.R., *Zur avifauna von Rochlitz in Sachsen*, „Ornitologisches Jahrbuch” 18 (1907), s. 88–91.



ARTUR KOSECKI  
ORCID: 0000-0002-3486-9404  
Uniwersytet Szczeciński

## Carnap i Quine: adwersarze czy sojusznicy?

*The Philosophical Project of Carnap and Quine*, Sean Harris (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2023, ss. XI + 292.

Zgodnie z popularną narracją historyczną Willard Van Orman Quine był filozofem, który podważył dwa dogmaty empiryzmu<sup>1</sup> i przyczynił się do rehabilitacji rozważań prowadzonych w ramach ontologii i metafizyki spekulatywnej<sup>2</sup>. W podręcznikach od historii filozofii analitycznej przedstawiany jest jako główny przeciwnik logicznego pozytywizmu i adwersarz Rudolfa Carnapa<sup>3</sup>. Niemniej jednak w ostatnich latach wielu badaczy kwestionuje takie odczytanie filozofii Quine'a<sup>4</sup>. Tematem

---

<sup>1</sup> W.V. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] W.V. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2000, s. 49–75. W polskiej literaturze artykuł na temat tego, że Quine faktycznie nie mógł podważyć dwóch dogmatów empiryzmu, ponieważ w tamtym okresie nikt nie przyjmował już tych założeń, napisał A. Koterski, „Dwa dogmaty” Quine’a jako krytyka logicznego empiryzmu, „Filozofia Nauki” 20 [1] (2012), s. 45–58.

<sup>2</sup> W.V. Quine, *O tym, co istnieje*, [w:] W.V. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2000, s. 29–47. O Quinie jako filozofie, który miał dokonać restytucji rozważań ontologicznych i metafizycznych, piszą m.in. H. Putnam, *Ethics without Ontology*, Cambridge 2004; oraz G. Rosen, *Quine and the Revival of Metaphysics*, [w:] *A Companion to W.V.O. Quine*, G. Harman, E. Lepore (eds.), Chichester 2014, s. 552–570.

<sup>3</sup> A. Nowaczyk, *Filozofia analityczna*, Warszawa 2008; T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław 2009; S.P. Schwartz, *A Brief of Analytic Philosophy: From Russell to Rawls*, Chichester 2012; *The Bloomsbury Companion to Analytic Philosophy*, B. Dainton, H. Robinson (eds.), London 2014.

<sup>4</sup> Oprócz autorów z omawianej książki warto wspomnieć o dwóch artykułach autorstwa Huw Price’a, w których dostrzega podobieństwa w podejściu do ontologii w poglądach Carnapa i Quine i interpretuje je jako deflacyjne ontologicznie. Są to: *Quining Naturalism*, „The Journal of Philosophy” 104 [8] (2007), s. 375–402; oraz *Metaphysics after Carnap: The Ghost Who Walks?*, [w:] *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (eds.), Oxford 2009, s. 320–346.

omawianej książki jest ukazanie licznych błędów interpretacyjnych, które utrudniają właściwe zrozumienie projektów filozoficznych wspomnianych myślicieli. We wstępie redaktor tomu Sean Morris<sup>5</sup> napisał:

Eseje zawarte w tej publikacji — w różny sposób — kwestionują strategię interpretacyjną, która skupia się na nich przede wszystkim jako przeciwnikach. Zamiast tego tutaj sugeruje się, że wiele istotnych różnic między Carnapem a Quine'em można lepiej zrozumieć, traktując ich jako w dużej mierze przychylnych sobie, a ich różnice wyłaniają się, gdy obaj dążyli do osiągnięcia naukowego podejścia do filozofii. (s. 2)

W książce znajduje się trzynaście artykułów napisanych przez prominentnych badaczy zajmujących się filozofią Carnapa i Quine'a. Główny motyw stanowi ukazanie, że właściwe jest traktowanie ich jako sojuszników, a nie przeciwników w projekcie naukowego podejścia do filozofii. Omawiana książka podzielona została na cztery części.

W części pierwszej, zatytułowanej *Carnap, Quine, and Logical Empiricism*, autorzy skupili się na relacji między filozofią Carnapa i Quine'a a logicznym pozytywizmem oraz empiryzmem. Artykułem wprowadzającym do tego rozdziału jest *Carnap and Quine. First Encounters (1932–1936)* autorstwa Sandera Verhaegha<sup>6</sup>. Przedstawił on intelektualną podróż Quine'a po Europie w latach 1932–1933 w ramach stypendium Sheldona. Dowiadujemy się, że Quine, zachęcony w liście przez Herberta Feigla<sup>7</sup>, wyjechał do Europy, aby zaznajomić się z aktualnymi trendami w badaniach nad logiką matematyczną. Natomiast Carnap przedstawiony został w tej samej korespondencji jako czołowy logik z Koła Wiedeńskiego. Verhaegh podkreślił, że Quine również przyczynił się do recepcji idei filozoficznych Carnapa w Stanach Zjednoczonych<sup>8</sup>. Po swoim powrocie wygłosił serię wykładów na temat jego myśli filozoficznej oraz napisał entuzjastyczną recenzję książki Carnapa no-

<sup>5</sup> Sean Morris — profesor Metropolitan State University of Denver oraz autor pracy na temat teorii zbiorów Quine'a, zatytułowanej *Quine, New Foundations, and Philosophy of Set Theory*, New York 2018. W książce tej Morris bada pojęcie teorii zbiorów jako eksplikacji. Tak więc omawia on kwestię tego, że nie istnieje w ramach filozofii Quine'a jedna, poprawna aksjomatyzacja teorii zbiorów, lecz różne aksjomatyzacje służą do wyjaśnienia pojęcia zbioru, które oceniane są według kryteriów pragmatycznych.

<sup>6</sup> Artykuł ten, razem z innym esejem historycznym autora, zatytułowanym *Nagel's Philosophical Development*, [w:] *Ernest Nagel: Philosophy of Science and the Fight for Clarity*, M. Neuber, A.T. Tuboly (eds.), New York 2022, s. 43–66, rzuca światło na intelektualny klimat panujący w Europie we wczesnych latach trzydziestych. W eseju opisana jest intelektualna podróż Ernsta Nagela po Europie, którą odbył dzięki stypendium Guggenheima w latach 1934–1935. W trakcie swojej podróży odwiedził on wówczas czołowe ośrodki intelektualne, w tym Pragę, Wiedeń, Lwów, Warszawę i Cambridge. Verhaegh jest również autorem znakomitej książki historycznej o Quinie: *Working from Within: The Nature and Development of Quine's Naturalism*, Oxford 2018.

<sup>7</sup> Warto zauważyć, że Feigl spędził dziewięć miesięcy w ramach stypendium Rockefellera na Uniwersytecie Harvarda. Podczas swojego pobytu miał okazję poznać Quine'a.

<sup>8</sup> Oprócz Quine'a, który wpłynął na pozytywną recepcję Carnapa w Stanach Zjednoczonych, warto wspomnieć o Erneście Nagelu i jego dwuczęściowym artykule: *Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe I*, „The Journal of Philosophy” 33 [1] (1936), s. 5–24; oraz *Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe II*, „The Journal of Philosophy” 33 [2] (1936), s. 29–53. Również Charles W. Morris odegrał istotną rolę w promowaniu idei Koła Wiedeńskiego w latach trzydziestych w tym kraju.

szącej tytuł *Logiczna składnia języka*<sup>9</sup>. W artykule został również przedstawiony kontekst historyczny lat trzydziestych, co stanowi znakomity wstęp do zrozumienia atmosfery intelektualnej, w której rozwijała się znajomość Carnapa i Quine'a.

W drugim artykule, zatytułowanym *On Quine's Guess about Neurath's Influence on Carnap's Aufbau*, znawca filozoficznych idei logicznego pozytywizmu Thomas Uebel<sup>10</sup> zauważył, że dominującym poglądem w literaturze jest, iż Carnap w swoim pierwszym najważniejszym dziele *Logiczna struktura świata*<sup>11</sup> promował fundacjonizm i solipsyzm metodologiczny. Uebel podkreślił, że w latach dziewięćdziesiątych Quine wyraził przekonanie, że Carnap mógł początkowo pisać *Aufbau* jako fenomenalista, ale gdy praca ta była gotowa do druku, pod wpływem Otto Neuratha przeszedł na pozycję fizykalizmu. Dlatego też mogło to być przyczyną, dla której przez trzydzieści lat Carnap nie zgadzał się na przetłumaczenie swojej książki na język angielski. Uebel bada ten trop w swoim eseju i sugeruje, że ta zmiana w podejściu Carnapa mogła nastąpić w trakcie pisania manuskryptu pod wpływem uwag poczynionych przez Neuratha, który — jak wiadomo — był orędownikiem fizykalizmu.

W latach dziewięćdziesiątych Quine uważał, że w *Aufbau* znajdują się fragmenty, które można interpretować w kontekście fizykalizmu<sup>12</sup>. W rezultacie według Uebela książka Carnapa może zostać potraktowana jako zapowiedź fizykalizmu, który był propagowany w Kole Wiedeńskim i który znalazł swoje odzwierciedlenie również w filozofii Quine'a.

Natomiast Morris w swoim artykule *Frameworks, Paradigms, and Conceptual Schemes: Blurring the Boundaries between Realism and Anti-Realism* omówił podobieństwa i różnice między Carnapem, Quine'em i Thomasem Kuhnem w poglądach na ontologię. Morris opisał ich podejście w tej kwestii jako takie, które przekracza tradycyjnie rozumiane ramy realizmu i antyrealizmu, dążąc do ukazania nauki jako „ostatecznego arbitra w wyjaśnianiu tego, co istnieje” (s. 69). Zaprezentowane porównanie jest w takim stopniu interesujące, że Quine'a i Kuhna powszechnie uważa się za tych filozofów, którzy mieli wpływ na zakończenie dominacji logicznego empiryzmu w filozofii nauki<sup>13</sup>.

W części drugiej, pod tytułem *Carnap, Quine, and American Pragmatism*, autorzy skoncentrowali się na wpływie amerykańskiego pragmatyzmu na filozofię Carnapa i Quine'a. Yemin Ben-Menahem w swoim artykule *Pragmatism in Carnap and Quine. Affinity or Disparity?* przedstawiła argumentację sugerującą, że wpływ amerykańskiego pragmatyzmu na filozofię Quine'a jest mocniejszy, niż wynikałoby to z jego prac na temat tego nurtu w filozofii. Za taką tezę przemawiają podobień-

<sup>9</sup> R. Carnap, *Logiczna składnia języka*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1995. Recenzja: W.V. Quine, *Review of Logische Syntax der Sprache by Rudolf Carnap*, „The Philosophical Review” 44 [4] (1935), s. 394–397.

<sup>10</sup> Między innymi ostatnio współredagował z Christophem Limbeck-Lilienau tom *The Routledge Handbook of Logical Empiricism*, New York 2021.

<sup>11</sup> R. Carnap, *Logiczna struktura świata*, tłum. P. Kawalec, Warszawa 2011.

<sup>12</sup> V.W. Quine, *Comment on Creath*, [w:] *Perspectives on Quine*, R. Gibson, R. Barret (eds.), Cambridge 1990.

<sup>13</sup> Innym filozofem wymienianym w literaturze jako ten, który miał wpływ na zakończenie dominacji logicznego pozytywizmu w filozofii, był Karl R. Popper.

stwa, które autorka dostrzegła między prekursorem pragmatyzmu Williamem Jamesem a Quine'em, zwłaszcza na płaszczyźnie epistemologicznej. W podsumowaniu zaznaczyła też, że zarówno Quine, jak i Carnap rozumieli przede wszystkim pragmatyzm jako pewną odmianę empiryzmu i akceptowali go w takiej postaci. Ponadto podkreśliła, że — wbrew powszechnemu przekonaniu — amerykański pragmatyzm miał większy wpływ na Quine'a niż na Carnapa.

James Pearson w swoim tekście *Objectivity Socialized* zauważył, że zarówno Carnap, jak i Quine nie uwzględnili w swojej filozofii kontekstu społecznego. W odniesieniu do Carnapa Charles W. Morris wyraził krytyczne zdanie, argumentując, że filozofię nauki należy opierać raczej na semiotyce niż na syntaktyce. Z kolei Donald Davidson skierował swoją krytykę wobec Quine'a zwłaszcza w kontekście jego rozumienia pojęcia prawdy. Artykuł Pearsona jest interesujący, ponieważ można zauważyć, że obecnie dokonuje się „zwrot społeczny” na miarę „zwrotu lingwistycznego” z przeszłości.

W artykule *Whose Dogmas of Empiricism?* Lydia Patton ukazała, że głównym celem krytyki Quine'a w jego eseju *Dwa dogmaty empiryzmu*<sup>14</sup> nie było przede wszystkim atakowanie filozofii Carnapa, lecz raczej teorii znaczenia C.I. Lewisa. Uważa ona, że filozofia Quine'a rozwijała się w opozycji do tak zwanego konceptualnego pragmatyzmu Lewisa. Warto również zauważyć, że obaj byli pracownikami Uniwersytetu Harvarda. Quine, jako zwolennik ekstensjonalizmu w logice, *de facto* sprzeciwił się teorii znaczenia opartej na intensjonalności, która była głoszona przez Lewisa. Carnap, odpowiadając Quine'owi na jego zarzuty, zdawał sobie sprawę, że krytyka ta dotyczyła bardziej kwestii intensjonalności niż analityczności<sup>15</sup>, co wynikało z ich korespondencji, którą prowadzili od lat trzydziestych<sup>16</sup>. Artykuł Patton wnosi istotny wkład w obalenie „mitu”, jakoby Quine podważył dwa dogmaty empiryzmu, charakterystyczne wyłącznie dla logicznego pozytywizmu, oraz bezpośrednio jedynie krytykował założenia semantyczne Carnapa dotyczące analityczności.

W części trzeciej, zatytułowanej *Carnap and Quine on Logic, Language, and Translation*, autorzy zajmują się problematyką logiki i języka, ze szczególnym naciskiem na kwestię „przekładu”. Rozdział ten otwiera artykuł Gary'ego Ebbsa pod tytułem *Reading Quine's Claim that Carnap's Term "Semantical Rule" Is Meaningless*. W swoim artykule Ebbs szczegółowo przeanalizował § 4 z eseju *Dwa dogmaty empiryzmu*, dotyczący „reguł semantycznych”. Jego interpretacja sugeruje, że Quine był bardziej konsekwentny od Carnapa w zastosowaniu jego metodologicznych standardów w filozofii. Ten artykuł jest interesujący, ponieważ w literaturze dokonaną przez Quine'a próbę podważenia eksplikacji analityczności w terminach semantycznych Carnapa uważa się powszechnie za nieuzasadnioną. Ebbs natomiast przedstawił interpretację sugerującą, że argumenty Quine'a miały na celu pokazanie, że eksplikacja Carnapa dotycząca „analityczności-w-L” w odniesieniu do reguł semantycznych nie spełnia standardów metodologicznych, którymi kierował się

<sup>14</sup> W.V. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu, passim*.

<sup>15</sup> Zob. R. Carnap, *Meaning and Synonymy in Natural Languages*, „Philosophical Studies” 6 [3] (1955), s. 33–47.

<sup>16</sup> Szczegółowe opracowanie korespondencji między Quine'em a Carnapem zob. *Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work*, R. Creath (ed.), Los Angeles 1990.



Carnap. W rezultacie Ebbs inaczej zinterpretował *Dwa dogmaty empiryzmu* niż miało to miejsce w poprzedzającym eseju autorstwa Patton. Mimo to warto podkreślić, że Ebbs zauważył, że zarówno Carnap, jak i Quine stosowali podobne standardy metodologiczne.

Paul Roth w swoim artykule *What Does Translation Translate? Quine, Carnap, and the Emergence of Indeterminacy* podjął temat „niedookreśloności przekładu”. Autor zauważył pewne podobieństwa między Carnapem a Quine’em w kwestii kierowania się praktycznymi względami w wyborze odpowiedniej teorii naukowej. Jednakże podkreślił również istniejące różnice w ich podejściach do teorii znaczenia. Carnap ostatecznie zrezygnował z weryfikacyjnej teorii znaczenia, zwrócił uwagę, że znaczenie wyrażen językowych jest ustalane w odniesieniu do przyjętych ram pojęciowych (*framework*). Ponadto definiowanie znaczenia było dla niego kwestią wyboru, ponieważ te ramy pojęciowe można dostosowywać według potrzeb. Quine, który zaakceptował holizm w zakresie znaczenia, uważał, że przed dokonaniem „przekładu” wszystkie wyrażenia w danej teorii są ze sobą powiązane w ustalonych relacjach. Niemniej jednak, mimo różnic odnośnie do właściwej teorii znaczenia, obaj kierowali się praktycznymi względami przy wyborze odpowiedniej teorii naukowej.

W swoim artykule *Quine and Wittgenstein on the Indeterminacy of Translation* Andrew Lugg przeanalizował podobieństwa w kwestii „niedookreśloności przekładu” między Quine’em a Ludwigiem Wittgensteinem. Jest to interesujące porównanie, ponieważ zazwyczaj uważa się tych filozofów za reprezentujących różne podejścia do filozofii. Niemniej jednak Lugg podkreślił, że Wittgenstein, omawiając pojęcie reguł językowych w swoich *Dociekaniach filozoficznych*<sup>17</sup>, opisał język jako narzędzie działania. Ponadto rozumienie znaczenia języka wymaga uwzględnienia odpowiedniego kontekstu praktyk społecznych. Lugg wskazał jednak, że Wittgenstein przy omawianiu tego, czym są reguły językowe, zasugerował, aby wyobrazić sobie sytuację, w której znajdujemy się w obcym kraju z mieszkańcami posługującymi się obcym językiem. Zadał tu pytanie, w jakich okolicznościach stwierdzilibyśmy, że mieszkańcy wydają rozkazy czy wykonują polecenia. To podejście jest zbliżone do stanowiska Quine’a w kwestii radykalnego tłumaczenia, które opisał w drugim rozdziale *Słowo i przedmiot*<sup>18</sup>. Natomiast w Carnapie autor omawianego artykułu dostrzegł filozofa, który kontynuował myśl Wittgensteina, a był poprzednikiem Quine’a w kwestii „niedookreśloności tłumaczenia” (s. 192).

W artykule zamykającym trzecią część, pod tytułem *Turning Point Quine’s Indeterminacy of Translation at Middle Age*, Richard Creath podkreślił rolę książki *Słowo i przedmiot* jako punktu zwrotnego w filozofii Quine’a. Choć Quine mógł rozpocząć swoją filozoficzną karierę jako „uczeń” Carnapa, w latach czterdziestych i pięćdziesiątych skoncentrował się na kwestii ekstensjonalności, krytykując używanie terminów intensjonalnych w logice i filozofii. Główną rolę w jego myśli odgrywała wówczas ontologia oraz kwestia odniesienia wyrażen językowych. Zagadnienia związane z „niedookreślonością przekładu” poruszone w jego głównym *opus magnum* świadczą o tym, że zmiana ta miała prowadzić go w stronę epistemologii.

<sup>17</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2008.

<sup>18</sup> V.W. Quine, *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 1999.

Chociaż te zmiany nie oznaczają porzucenia jego wcześniejszych przekonań filozoficznych, według Creatha zbliżyły go jednak do Carnapa pod względem filozoficznym, ponieważ był on bardziej nastawiony na epistemologię niż ontologię.

W części czwartej, zatytułowanej *Carnap and Quine on Ontology and Metaphysics*, autorzy analizują podobieństwa i różnice w poglądach omawianych filozofów na temat ontologii i metafizyki. Ta część jest interesująca ze względu na to, że od czasu wydania pracy zbiorowej *Metametaphysics*<sup>19</sup> obserwuje się wzrost zainteresowania ustalaniem właściwego statusu dla rozważań prowadzonych w ramach ontologii i metafizyki<sup>20</sup>. Filozofowie reprezentujący w owych dyskusjach „realizm”<sup>21</sup> twierdzą, że debaty w tych dyscyplinach są wartościowe pod względem merytorycznym, oraz często przywołują Quine’a jako filozofa, który w ich przekonaniu miał przywrócić znaczenie rozważaniom ontologicznym w swoim eseju *O tym, co istnieje*<sup>22</sup>. Z kolei zwolennicy deflacionizmu<sup>23</sup>, uważający, że kwestie ontologiczne mają charakter werbalny i trywialny, często odnoszą się do artykułu Carnapa *Epistemologia, semantyka, ontologia*<sup>24</sup>.

Niemniej jednak pierwszy artykuł w tej części ma charakter głównie historyczny i interpretacyjny. Roberta Ballarini w artykule *Carnap and Quine on Ontology and Categories* podjęła próbę zrozumienia interpretacji Quine’a dotyczącej artykułu Carnapa *Empiryzm, semantyka, ontologia* przez pryzmat zaproponowanego przez niego podziału na kategorie i podkategorie<sup>25</sup>. Argumentuje ona za tym, że można uznać takie odczytanie Carnapa przez Quine’a jako uzasadnione, mimo że powszechnie uważa się je za błędne.

Natomiast Peter Hylton<sup>26</sup> w swoim artykule *Carnap and Quine on the Status of Ontology: The Role of the Principle of Tolerance* podkreślił, że mimo iż Carnap i Quine dostrzegają różnice w swoich poglądach w kwestii ontologii, interpretują te różnice w kontekście podziału na zdania analityczne i zdania syntetyczne. Warto jednak zaznaczyć, że Quine w późniejszych pracach podjął próbę zdefiniowania analityczności między innymi w *Korzeniach ontologii*<sup>27</sup>. To według Hyltona nie przeszkodziło mu w formułowaniu twierdzeń ontologicznych. Dlatego też wskazał, że faktyczna różnica w ich poglądach na ontologię nie wynikała z ich po-

<sup>19</sup> *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (eds.), Oxford 2009.

<sup>20</sup> Chociaż warto podkreślić, że dyskusje te powoli wygasają. Obecnie popularne w filozofii analitycznej stały się rozważania prowadzone w ramach ontologii społecznej czy inżynierii pojęciowej.

<sup>21</sup> Jako realistę w rozważaniach metafizycznych wymienić można m.in. Theodore’a Sidera, który napisał *Writing the Book of the World*, Oxford 2011.

<sup>22</sup> W.V. Quine, *O tym, co istnieje*, *passim*.

<sup>23</sup> Jedną z przedstawicielek deflacionizmu ontologicznego odwołującą się do filozofii Carnapa jest Amie L. Thomasson w książce *Ontology Made Easy*, Oxford 2015.

<sup>24</sup> R. Carnap, *Empiryzm, semantyka, ontologia*, tłum. A. Koterski, Warszawa 2005. Ciekawą pracą zbiorową na temat współczesnej ontologii po Carnapie jest publikacja *Ontology after Carnap*, S. Blatti, S. Lapointe (eds.), Oxford 2016.

<sup>25</sup> Mowa tu m.in. o eseju W.V. Quine, *O poglądach Carnapa na ontologię*, [w:] *Empiryzm współczesny*, B. Stanosz (red.), Warszawa 1991.

<sup>26</sup> Hylton jest autorem znakomitej monografii poświęconej amerykańskiemu filozofowi: *Quine*, New York 2007.

<sup>27</sup> W.V. Quine, *Korzenie ontologii*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2006.

głędów na podział na zdania analityczne i zdania syntetyczne, lecz z podejścia do zasady tolerancji, którą sformułował Carnap<sup>28</sup>, a której Quine nie zaakceptował na gruncie swojej filozofii.

W artykule *Carnap, Quine, and Williamson. Metaphysics, Semantics, and Science* Gary Kemp<sup>29</sup> zwrócił uwagę, że Carnap i Quine, mimo że różnili się w szczegółowych kwestiach dotyczących ontologii i analityczności, oboje pracowali nad projektem unaukowania filozofii. Kemp podkreślił, że twierdzenie o rzekomej rehabilitacji metafizyki spekulatywnej przez Quine'a jest błędne. Zgodnie z naturalizmem Quine'a rzeczywistość, to, co istnieje, jest opisywane w ramach nauki. Pogląd ten jest zbliżony do Carnapa, który dążył do wyeliminowania klasycznej metafizyki z obszaru nauki. W rezultacie obaj filozofowie zmierzali w kierunku filozofii naukowej.

Kemp stwierdził też, że zarówno Carnap, jak i Quine nie zgodziliby się z poglądami Timothy'ego Williamsona zawartymi w książce *The Philosophy of Philosophy*<sup>30</sup>, w której autor głosił, że metafizyka spekulatywna ma obok nauk przyrodniczych swój obszar rozważań. Williamson argumentuje, że istnieją typowo filozoficzne zagadnienia, na które nie można odpowiedzieć metodami nauk przyrodniczych. Przykłady takich zagadnień to m.in. pojęcia z życia codziennego, takie jak wiedza, przekonanie, odniesienie, przyczynowość, istota i możliwość. Pojęcia te również odgrywają istotną rolę w rozważaniach filozoficznych i dotyczą fundamentalnych kwestii związanych z naturą rzeczywistości i poznania.

Zasadniczo artykuł stanowi doskonałe podsumowanie książki, ukazując, że Carnap i Quine mieli wspólne założenie dotyczące konieczności unaukowania filozofii pomimo różnic w szczegółowych kwestiach, dotyczących analityczności, ontologii czy filozofii języka. Wobec tego uznać można ich raczej za sojuszników niż adwersarzy, jak to powszechnie przedstawia się w literaturze.

Należy zauważyć, że w czwartej części brakuje artykułu, który bezpośrednio nawiązałby do współczesnych debat metametafizycznych. W niektórych pracach sugeruje się obecnie, że Carnap i Quine mieli podobne poglądy na ontologię, które określa się mianem deflacyjnych<sup>31</sup>. Uważa się w nich, że rehabilitacja ontologii i metafizyki spekulatywnej dokonana przez Quine'a jest „mitem”.

Trzeba również podkreślić, że brakuje odrębnej części poświęconej metodom filozoficznym stosowanym przez Carnapa i Quine'a. Obaj w swoich badaniach filozoficznych używali eksplikacji. Artykuł ukazujący aktualny stan badań nad eksplikacją świetnie uzupełniłyby omawianą książkę, zwłaszcza że w filozofii Carnapa i Quine'a eksplikacja stanowiła jedną z metod „unaukowania” filozofii.

<sup>28</sup> Zob. R. Carnap, *Logiczna składnia języka*, *passim*.

<sup>29</sup> Kemp jest autorem wprowadzenia do filozofii Quine: *A Guide for the Perplexed*, New York 2006.

<sup>30</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Chichester 2022.

<sup>31</sup> W literaturze zagranicznej, m.in. wspomniany w przypisie czwartym Price. W literaturze polskiej pisał natomiast o tym m.in. A. Kosecki w artykułach: *O poglądach Carnapa, Ajdukiewicza i Quine'a na ontologię*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 26 [1] (2017), s. 69–85; oraz *Między naturalizmem a deflacyjizmem ontologicznym. O poglądach Willarda Van Ormana Quine'a na analizę i ontologię*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 13 [1] (2018), s. 7–19.

Warto także zwrócić uwagę na współczesne dyskusje prowadzone w ramach tak zwanej inżynierii pojęciowej<sup>32</sup>. Niektórzy autorzy wymieniają eksplikację Carnapa jako paradygmat w inżynierii pojęciowej<sup>33</sup>. Termin „inżynieria pojęciowa” pojawił się jedynie w artykule Kempa (s. 255), w którym autor podkreślił, że obaj filozofowie uważali, że „analiza” nie powinna wyjaśniać tego, co już wiemy, lecz zastępować niejasne terminy z języka potocznego jasnymi terminami z nauki. Jest to ciekawy trop, który mógłby zostać opracowany w osobnym artykule, dotyczącym tego, czy obaj mieli „wspólny” projekt „inżynierii pojęciowej” w ramach ich filozofii nauki.

Mimo wskazanych braków uważam, że książka *The Philosophical Project of Carnap and Quine* stanowi znakomite uzupełnienie współczesnej literatury poświęconej badaniom nad filozofią Carnapa i Quine’a. Obaj filozofowie byli bardziej sojusznikami niż przeciwnikami i więcej ich łączyło, niż dzieliło. Dlatego można mieć nadzieję, że po publikacji tej pozycji przestaną krążyć szkodliwe mity i stereotypy związane z właściwym odczytaniem ich filozofii. Tom pod redakcją Morrisa stanowi wartościowy wkład w obecne badania prowadzone w ramach historii filozofii analitycznej.

## Bibliografia

- The Bloomsbury Companion to Analytic Philosophy*, B. Dainton, H. Robinson (eds.), London 2014.
- Cappelen H., *Fixing Language: An Essay on Conceptual Engineering*, Oxford 2018.
- Carnap R., *Empiryzm, semantyka, ontologia*, tłum. A. Koterski, Warszawa 2005.
- Carnap R., *Logiczna składnia języka*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1995.
- Carnap R., *Logiczna struktura świata*, tłum. P. Kawalec, Warszawa 2011.
- Carnap R., *Meaning and Synonymy in Natural Languages*, „Philosophical Studies” 6 [3] (1955), s. 33–47.
- Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*, A. Burgess, H. Cappelen, D. Plunkett (eds.), Oxford 2019.
- Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work*, R. Creath (ed.), Los Angeles 1990.
- Hylton P., *Quine*, New York 2007.
- Kemp G., *Quine: A Guide for the Perplexed*. New York 2006.
- Kosecki A., *Między naturalizmem a deflacionizmem ontologicznym. O poglądach Willarda Van Ormana Quine’a na analizę i ontologię*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 13 [1] (2018), s. 7–19.
- Kosecki A., *O poglądach Carnapa, Ajdukiewicza i Quine’a na ontologię*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 26 [1] (2017), s. 69–85.
- Koterski A., *„Dwa dogmaty” Quine’a jako krytyka logicznego empiryzmu*, „Filozofia Nauki” 20 [1] (2012), s. 45–58.

<sup>32</sup> *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*, A. Burgess, H. Cappelen, D. Plunkett (eds.), Oxford 2019.

<sup>33</sup> H. Cappelen, *Fixing Language: An Essay on Conceptual Engineering*, Oxford 2018, s. 11.

- Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (eds.), Oxford 2009.
- Morris S., *Quine, New Foundations, and the Philosophy of Set Theory*, New York 2018.
- Nagel E., *Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe I*, „The Journal of Philosophy” 33 [1] (1936), s. 5–24.
- Nagel E., *Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe II*, „The Journal of Philosophy” 33 [2] (1936), s. 29–53.
- Nowaczyk A., *Filozofia analityczna*, Warszawa 2008.
- Ontology after Carnap*, S. Blatti, S. Lapointe (eds.), Oxford 2016.
- Price H., *Metaphysics after Carnap: The Ghost Who Walks?*, [w:] *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (eds.), Oxford 2009, s. 320–346.
- Price H., *Quining Naturalism*, „The Journal of Philosophy” 104 [8] (2007), s. 375–402.
- Putnam H., *Ethics without Ontology*, Cambridge 2004.
- Quine W.V., *Comment on Creath*, [w:] *Perspectives on Quine*, R. Gibson, R. Barret (eds.), Cambridge 1990.
- Quine W.V., *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] W.V. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2000, s. 50–75.
- Quine W.V., *Korzenie ontologii*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2006.
- Quine W.V., *O poglądach Carnapa na ontologię*, [w:] *Empiryzm współczesny*, B. Stanosz (red.), Warszawa 1991.
- Quine W.V., *O tym, co istnieje*, [w:] W.V. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2000, s. 29–47.
- Quine W.V., *Review of Logische Syntax der Sprache by Rudolf Carnap*, „The Philosophical Review” 44 [4] (1935), s. 394–397.
- Quine W.V., *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 1999.
- Rosen G., *Quine and the Revival of Metaphysics*, [w:] *A Companion to W.V.O. Quine*, G. Harman, E. Lepore (eds.), Chichester 2014, s. 552–570.
- The Routledge Handbook of Logical Empiricism*, C. Limbeck, T. Uebel (eds.), New York 2021.
- Schwartz S.P., *A Brief of Analytic Philosophy: From Russell to Rawls*, Chichester 2012.
- Sider T., *Writing the Book of the World*, Oxford 2011.
- Szubka T., *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław 2009.
- Thomasson A., *Ontology Made Easy*, Oxford 2015.
- Verhaegh S., *Nagel’s Philosophical Development*, [w:] *Ernest Nagel: Philosophy of Science and the Fight for Clarity*, M. Neuber, A.T. Tuboly (eds), New York 2022, s. 43–66.
- Verhaegh S., *Working from Within: The Nature and Development of Quine’s Naturalism*, Oxford 2018.
- Williamson T., *The Philosophy of Philosophy*, 2 wyd., Chichester 2022.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2008.



CONTENTS

ARTICLES

MARC M. ANDERSON, <i>Rare Opportunity or History Revisited? The Pitfalls and Prospects of Ethical AI in Light of Public Ethical Responses to the Telegraph</i> . . . . .	7
CHARLES S. HERRMAN, <i>Idealism, Realism and Hints of Personalism in C.I. Lewis</i> .	45
ORKHAN IMANOV, <i>Spinoza, Nietzsche and Deleuze: The Philosophy of the Body</i> . . . .	67
WOJCIECH STANISŁAW KILAN, <i>State Power over the Body in the Context of Thomistic Ethics — Capital Punishment, Police Killing and Waging War</i> . . . . .	87
NINA BUDZISZEWSKA, KLAUDIA BĄCZYK-LESIUK, <i>When Variability Becomes Constancy: Reinterpreting Yogic Tapas in the Reality of Ulrich Beck's "Risk Society"</i>	99
PATRYCJA NEUMANN, <i>On the Relationship between Archetype and Image: The Meaning of the Terms Primal Image, Imago, Psychic Dominant, in the Context of the Development of C.G. Jung's Concept of Psychoanalysis</i> . . . . .	117
<b>REVIEWS</b> . . . . .	133





Wydawnictwo  
Uniwersytetu  
Wrocławskiego

**Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego**

pl. Uniwersytecki 15

50-137 Wrocław

[wydawnictwo@uwr.edu.pl](mailto:wydawnictwo@uwr.edu.pl)

[wuw.edu](http://wuw.edu)

[Facebook/wydawnictwouwr](https://www.facebook.com/wydawnictwouwr)