

Zaślepienie Oświeceniem²

Jeden z najwybitniejszych rzeczników prawa człowieka do wolności, Monteskiusz, w następujący sposób pisze o Murzynach: „Owi ludzie są czarni od stóp do głów i mają nos tak spłaszczony, że prawie niepodobna jest ich żałować. Nie można sobie wyobrazić, aby Bóg w swej nieskończonej mądrości umieścił duszę, a zwłaszcza duszę dobrą, w czarnym ciele. [...] Dowodem, iż Murzyni nie mają rozumu, jest to, że wyżej sobie cenią szklane paciorki niż złoto, które u cywilizowanych narodów [nations polices] posiada tak ogromną doniosłość. Niepodobna jest, abyśmy przypuszczali, że są to ludzie; gdybyśmy bowiem przypuszczali, że są to ludzie, zaczęto by mniemać, że my sami nie jesteśmy chrześcijanami. Ciasne umysły o wiele przesadzają krzywdę, jaką się wyrządza Afrykanom”³.

Poglądy takie współczesnemu człowiekowi wydają się szokujące. Są one jednak szokujące nie z powodów zasadniczych, lecz z powodów wynikających z okoliczności historycznych. Historia emancypacji rasowej nauczyła nas, że rasa nie powinna być powodem dyskryminacji. Z drugiej strony to, że „nie powinna”, nie oznacza, że w ogóle nie może być powodem dyskryminacji. Na przekór politycznej poprawności, nasze codzienne doświadczenia utwierdzają nas w przekonaniu, że owszem, bycie Murzynem jest często okolicznością piętnującą. Piętno rasy, jak twierdzi Erving Goffman, jest „przekazywane z pokolenia na pokolenie i nakłada-

² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 159.

³ Montesquieu, *O duchu praw*, 1748, opr. M. Szczaniecki, Warszawa 1957, t. I, s. 354–356.

jące jednakową skazę na wszystkich członków rodziny”⁴. Jesteśmy więc w większym stopniu dziećmi Oświecenia, niż sami zdajemy sobie z tego sprawę. „Szantaż Oświecenia”, jak to ujmuje Michel Foucault, polega na tym, że musimy, czy tego chcemy, czy nie, ustosunkować się do kategorii pojęciowych przez Oświecenie wypracowanych; możemy być za albo przeciw, ale kwestię poddaną pod głosowanie podyktowało nam właśnie Oświecenie. „Uważam – pisze Foucault – że uprzywilejowaną dziedzinę analizy stanowi Oświecenie jako zbiór politycznych, ekonomicznych, społecznych, instytucjonalnych i kulturowych zdarzeń, od których wciąż w dużym stopniu zależy. Myślę także, że jako przedsięwzięcie, mające na celu bezpośrednie połączenie postępu prawdy i historii wolności, sformułowało ono filozoficzne pytanie, stojące przed nami. Ostatecznie sędzę [...], że określa ono pewien sposób filozofowania”⁵.

Jak twierdzi Anthony Giddens, „tradycja odgrywa największą rolę tam, gdzie nie jest uważana za tradycję”⁶, czyli dopiero dyskursywizacja tradycji, podejmowana w społeczeństwach posttradycyjnych, umożliwia refleksyjne zajęcie stanowiska wobec tradycji i wyodrębnienie jej jako osobnego tematu rozważań. Idąc tym tropem, można stwierdzić, że Oświecenie zaczęło się stawać coraz donioślejszym punktem odniesienia, w miarę jak kolejne pokolenia myślicieli zaczęły sobie coraz wyraźniej uzmysławiać, że stanowi ono tradycję, do której wszyscy mniej lub bardziej świadomie się odnosimy. Wśród autorów podejmujących problematykę filozoficznych podwalin nowoczesności nie ma zgody co do tego, w którym momencie spadek Oświecenia został przywrócony naszymu nad racjonalistycznymi korzeniami naszej kultury. Przykładowo, Giddens upatruje tego zwrotnego momentu w zwróceniu się

⁴ E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 34.

⁵ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, w: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 286.

⁶ A. Giddens, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 91.

ku „nihilizmowi” Nietzschego i Heideggera. Giddens twierdzi, że obaj ci myśliciele zamierzali zdystansować się wobec założycielskich roszczeń oświecenia, jednak „nie potrafią poddać ich krytyce z perspektywy lepszych czy lepiej ugruntowanych założeń. Porzucają więc pojęcie «krytycznego przewycięzania», stojące w centrum oświeceniowej krytyki dogmatu”⁷. Z owej niemożności wyciąga Giddens wniosek, że ujawnianie ukrytych założeń oświecenia a przewyciężenie tych założeń, to dwa zupełnie różne zadania. O ile Nietzschemu udało się to pierwsze zadanie, a nawet sto lat wcześniej antycypował zmiany, które będą w tym kierunku zmierzać, o tyle drugie zadanie, przynajmniej w odniesieniu do czasów, w których żyjemy, wydaje się niemożliwe do zrealizowania. Stąd Giddens przeciwstawia się używaniu pojęcia „ponowoczesność”, które sugerowałoby zerwanie z nowoczesnością i przewyciężenie jej założeń. W zamian za to proponuje posługiwanie się pojęciem „nowoczesności, która zaczyna rozumieć siebie samą”⁸. Inspiracje nietzscheańskie pozwalają na uświadomienie sobie, że wszyscy jesteśmy dziećmi epoki, w której żyjemy, i nawet najbardziej radykalna myśl krytyczna nie jest w stanie wyjąć nas z historii, do której należymy, i postawić nas na zewnątrz. Wprowadzone przez Foucaulta pojęcie „szantażu Oświecenia” nabiera w tym kontekście szczególnie wyrazistego znaczenia. Giddens zauważa, że jednym z największych paradoksów XX wieku było to, że radykalny empiryzm reprezentowany przez pozytywizm logiczny podjął najbardziej nieprzejednaną walkę o usunięcie z racjonalnej myśli wszystkich pozostałości tradycji i dogmatu. Nie ma chyba w dwudziestowiecznej filozofii bardziej dogmatycznego i nietolerancyjnego stanowiska. Giddens komentuje to następująco: „U sedna nowoczesności leży, jak się okazuje, zagadka, której nie można chyba «przewyciężyć». Pozostajemy z pytaniami tam, gdzie kiedyś leżały – jak nam się wydawało – odpowiedzi”⁹.

Na zupełnie inny kontekst nawiązywania do Oświecenia, rozumianego jako epoka inicjująca nowoczesność, zwraca uwa-

⁷ A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 34.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 35.

gę Zygmunt Bauman. Twierdzi on mianowicie, że problematyka wieloznacznej nowoczesności została po raz pierwszy podjęta przez przedstawicieli pierwszego pokolenia Szkoły Frankfurckiej, Adorna i Horkheimera. To oni, zdaniem Baumana, po raz pierwszy obwieścili, że „Oświecenie to mityczny strach, który przybrał charakter radykalny... Absolutnie nic nie może pozostawać na zewnątrz, bowiem sama idea zewnętrżności jest podstawowym źródłem strachu [...]. Oświecenie zatarało ślady własnej niepewności. Jedyne sposoby myślenia na tyle słyszalne, by obalać mity, samounicestwienia się w końcu”¹⁰. Bauman uważa, że diagnoza postawiona przez frankfurtczyków jest zbyt radykalna, bowiem samounicestwienie Oświecenia nie oznacza całkowitej rezygnacji z filozoficznego w nim ugruntowania myślenia nowoczesnego, lecz raczej świadczy o tym, że „obalające mity myślenie (które Oświecenie mogło tylko wzmocnić, zamiast usunąć na margines) okazało się nie tyle samo-unicestwiające, ile unicestwiające butę, wyniosłość i uniwersalne ambicje prawodawcze nowoczesności”¹¹. Z tego też powodu Bauman sam siebie uważa za dziecko Oświecenia, gdy pisze: „Książka, którą przedstawiamy, próbuje wypełnić szkielet «dialektyki Oświecenia» historycznym i socjologicznym mięsem”¹². Mimo więc akcentowania zupełnie innych przesłanek skłaniających do zainteresowania się „problematyką Oświecenia”, niż to czyni Giddens, obaj myśliciele dochodzą do wspólnych wniosków: widząc bliski związek Oświecenia z roszczeniami rozumu, traktują oświeceniowy sposób myślenia jako ciągle obowiązujący. Oświecenie w tym sensie nie jest epoką historyczną, ale pewną formacją myślową zakreślającą kontury naszego nowoczesnego świata.

Martin Heidegger, podejmując zagadnienie przewyciężenia metafizyki, pisze o tym, że metafizyki nie możemy się po prostu pozbyć, tak jak pozbywamy się jakiejś opinii, zmieniając zdanie na jakiś temat. Przewyciężyć metafizykę możemy tylko w ten

¹⁰ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialectics of Enlightenment*, New York 1972, s. 4 i 16, cyt. za: Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 32.

¹¹ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*, s. 33.

¹² Tamże, s. 32.

sposób, że zdamy sobie sprawę z jej władzy nad nami, z tego, że stanowi ona istotę naszego człowieczeństwa. Heidegger twierdzi, że początkiem spełniania się metafizyki była absolutna metafizyka ducha Hegla. Nie jest to jednak pełne dokonanie się metafizyki, gdyż proces ten dopiero się zaczyna (w pierwszej połowie XX wieku, kiedy to Heidegger pracował nad omawianym tu tekstem). Można powiedzieć, że filozofia oświeceniowa, która wywindowała metafizykę do poziomu uniwersalnej filozofii transcendentalnej, spowodowała, że „metafizyka, we wszystkich swych postaciach i na wszystkich dziejowych etapach, jest jednym – ale zapewne też koniecznym – przeznaczeniem (Verhängnis) Zachodu i przesłanką jego ogólnoswiatowego panowania”¹³. Przekładając te filozoficzne refleksje na język socjologii, można uznać, że Heidegger antycypował to, co stanie się z naszym społecznym światem na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego stulecia. Po pierwsze, nasz krąg cywilizacyjny uznawany jest za reprezentanta światowego wymiaru człowieczeństwa. Po drugie, „od czasu śmierci Hegla (1831) wszystko inne jest jedynie [...] opozycyjnym prądem wobec niego – nie tylko w Niemczech, ale i w całej Europie”¹⁴, czyli nasze czasy przynależą do formacji myślowej zapoczątkowanej w osiemnastym stuleciu. Po trzecie wreszcie, pełne dokonanie się metafizyki możliwe jest dopiero w czasach, w których z jednej strony nabywamy języka, w jakim mówić możemy o jej przewyżczeniu, jednak z drugiej strony przewyżczenie to, mimo wielokrotnych zapowiedzi postmodernistów, jednak nie nadchodzi. Mówiąc językiem Giddensa, czasy takie oznaczają epokę nadprodukcji refleksyjności w posttradycyjnym społeczeństwie.

Alasdair MacIntyre w eseju „Kilka projektów Oświecenia na nowo rozpatrzonych” bardzo mocno akcentuje ciągłą aktualność fundamentalnych przesłanek leżących u podstaw Oświecenia jako pewnej historycznej konstrukcji. „Czym jest *oświecenie* [podkr. autora] próbowano przede wszystkim określić rozróżniając nieoświeconego od oświeconego, wskazując różnicę między nieoświe-

¹³ M. Heidegger, *Przewyżczenie metafizyki*, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkac, myśleć. Eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 291.

¹⁴ Tamże, s. 290.

conymi nimi a oświeconymi nami”¹⁵. Podejmując rozważania nad tym filozoficznym zagadnieniem, MacIntyre przywołuje kanoniczny tekst Kanta z roku 1784 oraz poświęcony analizie tego właśnie tekstu, przywoływany powyżej przeze mnie, tekst Foucaulta z roku 1984. Obaj myśliciele powtarzają to samo pytanie: *Was ist Aufklärung?* („Co to jest Oświecenie?”). Mimo upływu ponad dwustu lat, obaj odpowiadają na to pytanie tak samo: „Oświecenie jest przede wszystkim zadaniem, a mianowicie zadaniem osiągnięcia stanu, w którym istoty ludzkie myślą samodzielnie, a nie podług zaleceń jakiegoś autorytetu”¹⁶. Analizując znaczenie oraz społeczny i filozoficzny kontekst odpowiedzi udzielonych w wieku osiemnastym i dwudziestym, MacIntyre rekonstruuje trzy projekty Oświecenia, z których pierwszy stanowi przesłankę dwóch pozostałych. Pierwszy projekt, konstytutywny dla całej myśli oświeceniowej, dotyczy procesu stawania się oświeconym i, zgodnie ze słowami Kanta, oznacza wyjście z niepełnoletności. Foucault ową negatywność myślenia zawartą w słowie „wyjście” uznaje za kluczową dla sposobu myślenia Kanta, bowiem w słowie tym zawarta jest istotnościowa różnica między przeszłością a teraźniejszością: musimy sobie uzmysłwić, od czego mamy się odciąć, co mamy przezwyciężyć, aby odwagę naszego myślenia można było uznać za myśl oświeconą. Foucault uważa, iż „Kant od początku stwierdza, że «wyjście», charakteryzujące Oświecenie, jest procesem, który uwalnia nas od statusu «niedojrzałości». Przez «niedojrzałość» rozumie on pewien stan naszej woli, nakazujący nam przyjąć czyjś autorytet, by ten pokierował nami na obszarach, gdzie należy posługiwać się rozumem. Kant daje trzy przykłady: jesteśmy w stanie «niedojrzałości», kiedy miejsce naszego rozumienia zajmuje książka, kiedy miejsce naszego sumienia zajmuje duchowy przewodnik, gdy lekarz decyduje za nas o naszej diecie. [...] Oświecenie określa się poprzez modyfikację istniejącego uprzednio stosunku pomiędzy wolą, autorytetem i posługiwaniem się rozumem”¹⁷.

¹⁵ A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 253.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?...*, s. 278.

Pozostałe dwa projekty MacIntyre nazywa: „projektem sformułowania zespołu uniwersalnych przepisów moralnych obowiązujących wszystkie racjonalne jednostki”, co służy z kolei realizacji trzeciego projektu, „projektu zainicjowania i utrzymywania zespołu społecznych, ekonomicznych i technologicznych instytucji, mających na celu osiągnięcie moralnych i politycznych celów Oświecenia”¹⁸. Trzeci z wymienionych projektów można chyba uznać za pomost między osiemnastowiecznym „zainicjowaniem” a dziewiętnasto- i dwudziestowiecznym „utrzymywaniem” instytucji powstałych w tak zwanych krajach rozwiniętych zachodniego kręgu cywilizacyjnego, instytucji takich jak demokracja przedstawicielska, system prawny chroniący prawa autonomicznych jednostek, gospodarka wolnorynkowa, ekspansja technologii oraz system publicznej edukacji. MacIntyre z niejaką ironią pisze o tym projekcie jako o gwarantowanym przez współczesnych spadkobierców Oświecenia instytucjonalnym sposobie dojścia do wartości uznawanych za absolutnie legalne, prawomocne i słuszne, gdyż realizujące racjonalistyczne ambicje Oświecenia. Passus poświęcony analizie wymienionych trzech projektów kończy MacIntyre pozornie retorycznym, lecz chyba tak naprawdę ironicznym pytaniem: „Gdyby okazało się, że połączone działanie tych instytucji systematycznie prowadziło i prowadzi do rezultatów zdecydowanie różniących się od tych, na jakie liczyło Oświecenie, udaremniając w istocie, bądź podważając autonomię i wybory jednostek, w jakiej mierze *miałoby* to znaczenie, gdy chodzi o ostateczny los projektów Oświecenia?”¹⁹.

Kolejną kwestią, którą omawia MacIntyre w odniesieniu do interpretacji pojęcia Oświecenia podjętej przez Kanta, jest analiza znaczenia oświeceniowego ideału publicznego rozumu. MacIntyre zwraca mianowicie uwagę na to, że używanie rozumu zawsze odbywa się wobec innych ludzi, którzy rozpatrują przedstawione racje „z pozycji kogoś, kto po prostu używa rozumu i czyni to w zgodzie z autentycznie bezosobowymi standardami, będącymi

¹⁸ A. MacIntyre, *Etyka i polityka...*, s. 254.

¹⁹ Tamże, s. 255.

po prostu standardami rozumu jako takiego”²⁰. Również Kant przedstawia się jako uczony używający rozumu w obliczu „całej publiczności czytającego świata”²¹, przez które to sformułowanie wydaje się mieć na myśli ogół oświeconej ludzkości. MacIntyre twierdzi natomiast, że owo sformułowanie wypowiedziane przez Kanta należy rozumieć mniej eufemistycznie, a bardziej konkretnie. Bowiem każde rozumowanie przedstawione w publicznej dyskusji zawsze ma miejsce w pewnej lokalnej scenerii i skierowane jest do konkretnych interlokutorów, wspólnie dzielących pewien zasób nieuświadamianych czy milcząco przyjmowanych założeń. Nie istnieje abstrakcyjna i anonimowa scena publiczna, na której mogłaby się toczyć „idealnotypiczna” dyskusja między całkowicie racjonalnymi partnerami pozbawionymi partykularnych celów i interesów. Patrząc z tego punktu widzenia, MacIntyre pyta, jaka to konkretna i bardzo specyficzna publiczność była odbiorcą eseju Kanta o Oświeceniu. Udziela na to pytanie wyczerpującej odpowiedzi: „Publiczność, do której zwrócił się Kant, stanowiła więc sieć składającą się z prenumeratorów periodyków, członków klubów i autorów listów, w których kolektywnej konwersacji był znaczącym uczestnikiem”²². Każda więc czytająca publiczność, jakkolwiek różne mogłyby być zasoby wspólnie dzielanych założeń i przekonań, jest publicznością zdolną i skłoną do samodzielnego myślenia, do robienia publicznego użytku z własnego rozumu. U samych podstaw projektu Oświecenia leży więc przekonanie, że do świata oświeconych obywateli, a więc do świata ludzi po prostu, pretendować mogą wyłącznie ludzie wykształceni i zdolni do podejmowania specyficznej aktywności społecznej, jaką jest myślenie. Co więcej, jeśli zawierzaniu myśleniu dogmatycznemu, symbolizowanemu przez wiedzę książkową, przeciwstawia Kant samodzielność myślenia oświeconego rozumu, to znaczy, że nie istnieją żadne powszechnie przyjęte standardy, zgodnie z którymi można określić czym jest ludzkość i które jednostki do niej należą. O tym decydują albo te czytające publiczności, które

²⁰ Tamże, s. 256.

²¹ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, w: T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 166.

²² A. MacIntyre, *Etyka i polityka...*, s. 257.

w danym miejscu i czasie mają uprzywilejowaną pozycję i zdolne są mocą logicznej argumentacji uzasadniać własne racje, albo te wspólnoty polityczne, prawne i ekonomiczne, które za pomocą kontrolowania dystrybucji pieniądza i władzy zdolne są do egzekwowania korzystnych dla siebie decyzji i strategii. „Oba te konteksty życia akademickiego i publicznego to właściwe miejsce podstawowych moralnych i politycznych pojęć Oświecenia, oddziela je jednak przepaść, która niweczy projekt Oświecenia”²³. Można więc powiedzieć, że zdaniem MacIntyre’a porażka Oświecenia polega na tym, że marzenia o racjonalnym uzasadnieniu wartości i zasad moralnych oraz o możliwości instytucjonalnego urzeczywistnienia nadziei społecznych i politycznych okazały się naiwnymi utopiami i w zderzeniu z twardą rzeczywistością okazały się całkowicie dysfunkcjonalne.

Głos w dyskusji o znaczeniu Oświecenia dla projektu nowoczesności zabiera także Pierre Bourdieu. W ogólnym zarysie podziela on krytyczne poglądy MacIntyre’a, jednak z właściwą dla siebie swadą polemiczną doprowadza je do skrajności i pokazuje, że za pompatyczną fasadą Oświecenia kryją się małostkowe czy trywialne interesy osób dysponujących kapitałem kulturowym lub informacyjnym, ale przede wszystkim – kapitałem symbolicznym. Podstawową ideę zapoczątkowującą epokę rozumu nazywa Bourdieu „naiwnie uniwersalistycznym optymizmem”. Proces, który Kant określa mianem wychodzenia z wieku niedojrzałości, Bourdieu bez ogródek nazywa procesem pozbywania się feudalnych zależności opartych na przywilejach, tworząc mikrokosmosy, „w których stopniowo wynajdywano teoretycznie uniwersalne, ale praktycznie zmonopolizowane przez niektórych sposoby myślenia i działania”²⁴. Deklaracje Kanta, w których twierdzi on, że publicznością, wobec której zabiera głos w dyskusji o Oświeceniu, jest czytająca publiczność reprezentująca całą ludzkość, a właściwie tę jej lepszą część, która przoduje w drodze do dojrzałości myślenia, przeciwstawia Bourdieu tezę, że w myśleniu Kanta przewija

²³ Tamże, s. 269.

²⁴ P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 112.

się szczególnie elitaryzm sprawiający, że „oswojone barbarzyństwo można jednocześnie lub kolejno składać w ofierze arystokratycznej pogardzie dla «pospolicości» lub też uniwersalistycznemu moralizmowi, owej bezwarunkowej pobłażliwości dla egzotycznej lub oswojonej «ludzkości»”²⁵. Rozum więc, o tyle o ile nie jest świadomy własnego uprzywilejowania w stosunku do publiczności, którą sam wybiera jako partnera do dyskusji o uniwersalności rozumu, jest podatny na nadużywanie władzy, w imię – jak to określa Bourdieu – fetyszyzmu rozumu i fanatyzmu uniwersalności.

Bourdieu opisuje proces, w wyniku którego „rewolucjoniści francuscy z 1789 roku, którzy wprowadzili kodeks cywilny, system metryczny, pieniądz oparty na systemie dziesiętnym i wiele innych racjonalnych «wynałazków», sprawiając, że państwo francuskie uzyskało wyższy stopień uniwersalności, niż większość państw tego okresu, włączyli swoje uniwersalistyczne przekonania w imperializm uniwersalności służący narodowemu lub nacjonalistycznemu państwu i jego dygnitarzom”²⁶. W tym kontekście Bourdieu traktuje Kanta nie jako jednego z filozoficznych inicjatorów ruchu umysłowego ogarniającego Europę, lecz jako kontynuatora dokonań rewolucjonistów francuskich, deklarując się w ten sposób po stronie nawiązującego do teorii Marksa przekonania, że „byt kształtuje świadomość”, niezbyt pasującego do intelektualistycznych roszczeń „uniwersalistycznego entuzjazmu” Kanta i pokazującego iluzoryczność dążenia do imperializmu uniwersalności. Stąd podkreślanie obskurantyzmu Oświecenia jako epoki wywołującej upiory fanatyzmu i nacjonalizmu pod płaszczykiem promowania uniwersalistycznej racjonalności. Jest to, zdaniem Bourdieu, reakcja na agresywne promowanie uniwersalności, reakcja, której współczesnym odpowiednikiem może być fundamentalizm islamski²⁷. Odradzanie się fundamentalizmu we współczesnym społeczeństwie ryzyka, o którym piszą Beck i Giddens, a o czym będę pisała w następnej części, nie jest

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 113.