

WSTĘP

Fryderyk Wilhelm Christian Karol Ferdynand von Humboldt jest w filozofii prawdziwym *enfant terrible*. Jego intelektualny dorobek z trudem daje się interpretować za pomocą dostępnych historykowi filozofii porządkujących narzędzi pojęciowych, klarownych podziałów, jednoznacznych klasyfikacji, stanowi zatem poważne wyzwanie dla filozoficznego *ratio*. Jest to fakt dobrze znany i przywoływany przez większość jego interpretatorów. Ciekawe jest jednak, co jest tego przyczyną. W odniesieniu do innych myślicieli na takie pytanie odpowiada się z reguły podobnie: powodem jest intelektualny rozmach myślenia i przekonanie o jego oryginalności. Jednak w przypadku Humboldta interpretacyjne trudności istnieją wcale nie dlatego, że siłą i nowatorstwem własnej refleksji burzy on gotowe systematyzacje i schematy, ani też ze względu na ostrze podejmowanej przez niego krytyki, wymierzonej w żywotne w XVIII wieku formy filozofii, która znosiłaby z powierzchni ziemi najsprawniejszych nawet filozoficznych dyskutantów. Jego osobowość, która mieściła w sobie zarówno niespełnionego pisarza, krytyka sztuki, estety, męża stanu, językoznawcę, podróżnika, filozofa przyrody, dyplomatę, filologa i poetę, świadomie kształtowana była w inny sposób. Humboldt przyglądał się mianowicie dziejom filozofii z tylnych rzędów historii. Pozostawał w cieniu „wielkich” filozofów i myślicieli, a prowadzenie filozoficznych sporów, które Henryk Elzenberg postrzegał jako „zawsze wojnę”, najczęściej pomijał milczeniem. Można zatem powiedzieć, że zarówno jego rozważania antropologiczne, jak i estetykę filozoficzną do pewnego stopnia otacza aura milczenia, rozumiana jako niewikłanie się w otwarte spory filozoficzne. Sprzyjało temu to, że z jednej strony nie poddawał się nurtowi rozwijającej się wtedy estetyki filozoficznej, z drugiej zaś – podjął własne, pionierskie badania antropologiczne. Nie oznacza to, że wypracowując swoje stanowisko filozoficzne, w ogóle z nikim nie polemizował. Czynił to jednak dyskretnie – najczęściej w korespondencji czy opisach podróży, z przeświadczeniem, że przez systemy filozoficzne przemawia przede wszystkim osobowość ich autora, czy zachowując wprost postawę „stoicką”, szczególnie w porównaniu z takimi „krewkami” dyskutantami, jak Fichte czy Wolter. Warto postawić tu

znak zapytania, gdyż nie jest to konstatacja jednoznaczna. Później przyjdzie rozstrzygać, czy oznacza ona rezygnację z fundamentalnego dla filozofii pragnienia dotarcia do prawdy obiektywnej. A może wyraża jedynie wskazanie, że jest osiągalna tylko w indywidualnej, a nie intersubiektywnie sprawdzalnej perspektywie? Czy też oznacza może szczególny dystans do własnych idei, połączony z potrzebą zachowania spokoju?¹ Czy m.in. z tej przyczyny nie pozostawił on w swoich głównych dziełach niemal żadnych dowodów takiego zaangażowania? Jak np. w centralnym dla jego estetyki studium zatytułowanym *Ästhetische Versuche, Erster Theil: Über Göthes Hermann und Dorothea*, gdzie pośród skąpych przypisów odnajdziemy pośrednie odwołania wyłącznie do estetycznych pomysłów Diderota. Dodatkowo niesłychanie złożony i czasami nieprecyzyjny sposób konstruowania myśli, dający się mocno we znaki podczas analiz jego dzieł, sprawia, że zgłębianie i „nasłuchiwanie” tego milczenia, czyli zmniejszanie obszaru „nierozpoznania”, może stać się dla dzisiejszego odbiorcy prawdziwym intelektualnym wyzwaniem.

Ten krótki wstęp chciałbym poświęcić przede wszystkim jednej kwestii, która we właściwym tekście mojej rozprawy w zasadzie się nie pojawia. Jest ona jednak niezwykle ważna, gdyż – jak mniemam – stanowi klucz do zrozumienia zarówno jej celów, jak i całej konstrukcji. Chodzi mianowicie o postawienie znaku zapytania tam, gdzie każdy uważny czytelnik tej książki postawiłby go po raz pierwszy, czyli natychmiast po przeczytaniu tytułu. Termin „filozofia antropologiczna” może budzić uzasadnione wątpliwości. Szczególnie jeśli dodać, że w obszernej, analizowanej przeze mnie literaturze fachowej takiego określenia w ogóle nie spotkałem. Sformułowanie to natychmiast więc odsłania, pisząc nieskromnie, emancypacyjny w zamyśle charakter całej mej rozprawy. Sprowadza się on do poszerzenia obrazu filozoficznego dorobku Wilhelma von Humboldta, co rozumiem w dwójnasób:

1) jako wyjście poza dominującą, zwłaszcza w literaturze polskojęzycznej, jego recepcję poprzez pryzmat osiągnięć dokonanych niemal wyłącznie w sferze filozofii języka, która stanowi w jego przypadku zaledwie ostatni etap długiego filozoficznego rozwoju. Dlatego próżno w tej pracy szukać obszerniejszych fragmentów poświęconych refleksji Humboldta nad językiem. Cała uwaga została skupiona na dwóch innych obszarach jego zainteresowań: estetyce filozoficznej oraz filozoficznej antropologii, które obejmują ogólniejszą nazwą „filozofii antropologicznej”. Można ją uzasadnić także samym charakterem myśli estetycznej, a szczególnie antropologicznej, które w XVIII-wiecznej filozofii były dopiero *in statu nascendi*. W obrębie tych dziedzin znajduje się miejsce dla emancypacji w innym jeszcze sensie

¹ Być może warto byłoby rozważyć, w jakim stopniu Humboldt był „ironistą” w znaczeniu, jakie przedstawił Richard Rorty. Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Spacja, Warszawa 1996, ss. 107–108.

– wyrażonej m.in. w postaci tezy, że Wilhelm von Humboldt nie był kanty-
stą. Tezy, której wydźwięk wydaje się nieco paradoksalny, biorąc pod uwagę
choćby fakt, że niemiecki filozof zaczytywał się w dziełach Kanta „na śmier-
ć”² i został zaproszony do Institut National w Paryżu właśnie jako znawca
i kontynuator tej filozofii, by poprowadzić osobne kolokwium kantowskie.

2) jako dekonstrukcję takiego wizerunku Humboldta jako myśliciela,
mającego etykietę epigona wielbionych przez niego mistrzów klasyki we-
imarskiej – przede wszystkim Johana Wolfganga Goethego i Fryderyka Schil-
lera. W swojej pracy starałem się pokazać, że choć był on niewątpliwie ent-
uzjastą Weimarczyków na europejskich salonach, to nie można go w pełni
uznać za ich reprezentanta.

A zatem stosując zarówno w tytule, jak i w całej pracy określenie „filo-
zofia antropologiczna”, miałem na celu nie tylko ukazanie Humboldta jako
myśliciela wartego uwagi współczesnego czytelnika, a także zasługującego
na miano „filozofa” – którego nierzadko mu się odmawia, wytykając przede
wszystkim brak formalnego wykształcenia filozoficznego (dyletantyzm)
oraz niespójność i fragmentaryczność charakteryzującą jego spuściznę – ale
również jako wyprzedzającego swój czas oryginalnego badacza, a biorąc pod
uwagę jego, szeroko w pracy omawianą, koncepcję „antropologii porównaw-
czej” oraz jej realizację – wręcz za pioniera kreującego w antropologii nowe
tendencje, pozwalające na porównanie ich z pewnymi elementami metodo-
logii współczesnej antropologii kulturowej. Chodzi przede wszystkim o in-
nowacje w wymiarze metodologicznym: połączenie perspektywy – jak to
określa Humboldt – filozofa, historyka i pisarza, co skutkuje m.in. nadaniem
antropologicznym badaniom terenowym nowego statusu, a także udoskonal-
eniem niezbędnych do jego prowadzenia „narzędzi”, takich jak dziennik
antropologa.

Aby dostatecznie jasno przedstawić dokonaną przez Humboldta „antro-
pologizację” filozofii, przez co rozumiem choćby uhistorycznienie perspek-
tywy filozoficznej i uzupełnienie jej własnymi badaniami terenowymi, pole-
gającymi przede wszystkim na zastosowaniu różnych technik jakościowych,
stawiam w pracy tezę o pełnej jej realizacji w postaci nowatorskich w XVIII
wieku i przeprowadzonych na niespotykaną wówczas skalę badań „charak-
teru narodowego” Basków, zrealizowanych podczas dwóch podróży badaw-
czych na Półwysep Iberyjski w latach 1799–1801, pozwalających uznać go
także za jednego z twórców nowoczesnej baskologii.

Oczywiście zwrot „filozofia antropologiczna” nie jest tu przypadkowy.
Poza wspomnianym kontekstem emancypacyjnym tej pracy nie wynika on
z jakiegokolwiek myślowej dezynwoltury. Stanowi bowiem przeformułowanie nader

² B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 19.

często stosowanej w literaturze przedmiotu w odniesieniu do filozoficznego dorobku Humboldta nazwy „antropologia filozoficzna”. Aby zatem w pełni zrozumieć ten językowy zabieg, należy najpierw zapytać, czym jest, a może raczej czym była owa dziedzina wiedzy? Pytanie, które ze względu na obszernie, stosowne doń wyjaśnienia, znajdujące się w dalszej części pracy, potraktuję tu nader ogólnikowo. Dość zatem powiedzieć, że sam termin „antropologia filozoficzna”, co niezawodnie wskazuje na bogactwo tradycji humanistycznej, nie jest jednoznaczny. Można się o tym przekonać, śledząc chociażby różne propozycje mające określić czas narodzin owej dyscypliny. W słowniku pojęć filozoficznych pojawia się godna uwagi dwuznaczność: z jednej strony mamy z nią do czynienia wszędzie tam, gdzie centralnym pozostaje pytanie o istotę człowieka, z drugiej zaś – stanowi ona powstały w XX wieku kierunek filozofii, który należy przede wszystkim kojarzyć z takim nazwiskami, jak: Max Scheler, Helmut Plessner czy Arnold Gehlen³. Tymczasem Odo Marquard wskazuje na nią jako na dyżurną filozofię fundamentalną⁴, pojawiającą się jako samodzielna dyscyplina w 1719 r., istniejącą jednak już przed dokonującym się w niej wtedy przełomem, co najmniej od 1600 r. Natomiast inny filozof niemiecki, Ferdinand Fellmann, w części swojej pracy zatytułowanej *Drogi antropologii filozoficznej*⁵ rozpoczyna rozważania od słynnej formuły Protagorasa, którą w wersji łacińskiej znamy jako *homo mensura*, za punkt wyjścia rozwoju tej dziedziny wiedzy obierając zawarty w Platonskiej *Uczcie* mit o „ludziach-kulach”, a także starotestamentową przypowieść o grzechu pierworodnym. Podobne przykłady mniejszych bądź większych rozbieżności definicyjnych można by mnożyć. Sądzę jednak, że ciekawsze będzie przemyślenie tego, jaki z tej mnogości idei wypływa wniosek. Być może taki, że antropologię filozoficzną dałoby się najogólniej określić jako ciąg przełomowych w historii nie tylko filozofii, ale i innych dziedzin wiedzy momentów w sposobie problematyzowania ludzkiego podmiotu. Jeden z takich przełomów dokonał się w drugiej połowie XVIII wieku w ówczesnym Świętym Cesarstwie Rzymskim Narodu Niemieckiego i polegał głównie na wielobiegunowych i bardziej niż dotąd stanowczych próbach wyzwalania się filozoficznego dyskursu z teologii. Następstwem owego „zwrotu”, a właściwie pęknięcia w samym sercu filozofii, był m.in. projekt stworzenia z antropologii filozoficznej, etnologicznej oraz fizycznej (czy też biologicznej) korpusu nowej, systematycznej wiedzy o człowieku. W tym procesie pewną rolę odegrał Wilhelm von Humboldt.

³ A. Regenbogen, U. Meyer (red.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Felix Miner, Hamburg 1998, s. 49.

⁴ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Terminus, Warszawa 1994, s. 40.

⁵ F. Fellmann, *Para. Erotyczne źródła człowieczeństwa*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009, ss. 37–59.

Zastąpienie „antropologii filozoficznej” „filozofią antropologiczną” ma także na celu podkreślenie, w jak dużym stopniu projekt nowego spojrzenia na człowieka i pytania o jego istotę był w przypadku niemieckiego filozofa wielowątkowym dialogiem z tradycją filozoficzną i że właśnie na takiej wielopoziomowej relacji zbudowany jest cały jego intelektualny dorobek. Dlatego nie sposób było dokonać interpretacji jego studiów estetycznych czy też badań i teorii antropologicznych bez zaproszenia do dialogu ich znakomitych przedstawicieli, przede wszystkim: Immanuela Kanta, Johanna Gottlieba Fichtego, Johanna Gottfrieda Herdera i Gottfrieda Wilhelma Leibniza.

Okazuje się bowiem, że wyrażenie „filozofia antropologiczna” pełni w tej pracy także rolę drogowskazu, który informuje, iż postępując za sposobem rozumowania Humboldta, docieramy na obszar pogranicza, na terytorium wspólne filozofii i antropologii⁶. Moja praca stanowi właśnie próbę jego ujęcia. Łączy się ona naturalnie z równie poważnym, sygnalizowanym już wcześniej pytaniem: czy Humboldta można w ogóle nazywać filozofem? I nie ma tu jednoznacznej odpowiedzi, gdyż wszystko zależy od tego, jakie znaczenie nadamy samemu pojęciu „filozofia” oraz orzecznikowi „filozoficzny”.

Sprawa wydaje się nieco prostsza, jeśli chodzi o obszar filozofii języka, gdzie panuje raczej powszechna zgoda co do tego, że Humboldt jest twórcą jej współczesnej postaci. Zaświadczają o tym w swych dziełach takie znakomitości, jak Hans-Georg Gadamer czy Karl-Otto Apel. Inaczej jest jednak w przypadku, stanowiących właściwy przedmiot zawartych w tej pracy analiz, estetyki i antropologii.

Choć Tilman Borsche nie zajmuje się osobno tym zagadnieniem, w jego pracach można znaleźć pewne wskazówki, które jednoznacznie prowadzą do pozytywnej odpowiedzi na postawione pytanie. Według niego Humboldt, choć on sam był przeciwnego zdania, był filozofem i to przynajmniej w dwóch znaczeniach:

1) jako myśliciel, który w dziełach filozoficznych dostrzega nade wszystko osobowość ich autora. Humboldt wyrażał się o metafizyce w liczbie mnogiej, ponieważ sądził, że nie da się oddzielić dzieła filozoficznego od jego autora, co w pewien sposób podcinało skrzydła wszelkiej filozoficznej spekulacji, roszczącej sobie w przypadku odkrywanych przez nią prawd prawo do powszechnego obowiązywania.

2) jego rozważania wypływały ze zdziwienia, a tak przecież refleksję filozoficzną u jej początków określił Arystoteles. Przy czym w przypadku Hum-

⁶ Daje on o sobie znać np. w pracy Stanisława Czerniaka, który pisząc o antropologii filozoficznej, rozpatruje jej „filozoficzno-antropologiczne” wątki (S. Czerniak, *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, IFiS PAN, Warszawa 2006), czy też w intrygującej książce Ernsta Tugendhata pt. *Anthropologie statt Methaphysik* (C.H. Beck, Monachium 2010).

boldta daje się ono szczególnie zauważyć w rozważaniach o najbardziej tajemniczej ze wszystkich ludzkich władz, czyli wyobraźni. Sądę również, że określenie „filozoficzny” – czy używane przez T. Borschego jego wzmocnienie w postaci „czysto filozoficzny” – nabiera znaczenia bliskiego filozofii życia. Ten ślad szerszego związku filozofii antropologicznej „mędrca z Tegel” z tą właśnie postacią myśli europejskiej będzie również stanowić przedmiot dalszych analiz.

Jürgen Trabant z kolei podkreśla, że intelektualne dokonania Humboldta nie mieszczą się co prawda w filozofii rozumianej w węższym sensie jako transcendentalne i aprioryczne poszukiwanie ludzkiego ducha, stanowią jednak filozoficznie prowadzone badania empiryczne, a te mają w obrębie filozofii długą tradycję, zapoczątkowaną już przez filozofów przyrody. Co ciekawe, wskazuje on także na pewien związek z omawianą tu problematyką paradoks. Pomimo radykalnego projektu Herdera, by filozofię całkowicie przekształcić w antropologię, jest on dziś dość powszechnie uznawany za filozofa, co w przypadku Humboldta nadal nastrocza pewnych trudności, choć jego mniej radykalna koncepcja zakładała jedynie antropologiczną krytykę filozofii transcendentalnej.

Sądę, że wnioski wyłaniające się z interpretacji znakomitych komentatorów myśli Humboldta wzmacniają znaczenie pojęcia „filozofii” i rozszerzają dwa niewypuklone dotąd aspekty jego myślenia.

Pierwszym z nich jest jego niewątpliwa przynależność do „filozofii popularnej”. Warto jednak podkreślić, że słowo „popularna” nie ma tu znaczenia, które pobrzmiewa np. w wyrażeniu „kultura popularna”⁷, nie ma bowiem stanowić pierwotnie jakiejś formy filozofii dla mas, czyli jej, tak czy inaczej, filisterskiej odmiany, ale próbę przekazania i wyjaśnienia jak najszerszym kręgom idei filozofii oświeceniowej.

Drugi z nich wiąże się z ówczesnym rozwojem estetyki, która stała się jednym z najważniejszych zjawisk nowoczesności. Myśl Humboldta interpretuję tu jako jego wkład w tworzenie nowego miejsca dla sztuki nie tylko w filozofii, ale w ogóle w kulturze. Niespotykana dotąd ranga, jaką w XVIII wieku zaczęto przypisywać estetyce, sprawiła, że poszerzyła ona samo pojęcie filozofii, stając się filozofią sztuki. Tak znaczącą przemianę w estetyce filozoficznej Humboldta odzwierciedla zmiana znaczenia wyobraźni w porządku władz poznawczych człowieka. Wykracza tam z jednej strony poza

⁷ Choć dziś pojęcie „kultury masowej” ma już inne znaczenie niż pojęcie „kultury popularnej”. Zob. Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 516; Ł. Androsiuk, *Uwag kilka na temat Dody i Harry'ego Pottera, tj. w perspektywie teorii sztuki masowej Noëla Carrolla*, w: *Kultura – media – etyka. Media w perspektywie etnicznej i kulturowej w kontekście rewolucji teleinformatycznej*, Gnieźnieńskie Studia Europejskie, Monografie, t. X, Poznań 2013, ss. 103–117.

przypisywaną jej przez Kanta rolę „pośredniczki” między sferą zmysłów i rozumu, z drugiej zaś – poza pewną formę pamięci, co wyraża się w krytyce jej wykładni przedstawionej zarówno przez Étienne’a de Condillaca, jak i w rozważaniach Giambattisty Vico o fantazji⁸.

Niniejsza praca składa się z dwóch odrębnych części, co również nie jest dziełem przypadku. Bez wątplenia bowiem zajęcie się przez Humboldta problematyką estetyczną – co w XVIII wieku było zjawiskiem ogólnoeuropejskim – najdobitniej wyraża jego udział w ówczesnej, najważniejszej chyba, związanej z nią debacie filozoficznej. W wyniku przeprowadzonych przeze mnie analiz tejże partycypacji, ogniskujących się w pierwszym rzędzie wokół głównego dzieła *Ästhetische Versuche, Erster Theil: Über Göthes Hermann und Dorothea*, szybko okazało się, że estetyka filozoficzna oraz antropologia Humboldta mają wspólny grunt. Tworzą go m.in. ważne w jego koncepcjach, podstawowe pojęcia, takie jak „charakter”, „wyobraźnia” czy „płeć”.

Ostatnie z nich pozwoliło mi na silne zaakcentowanie w obu tych dziedzinach roli swoistej „erotyki filozoficznej”, nie tylko jako nowego instrumentu poznania. Ten bardzo oryginalny i wciąż czekający na rzetelne, całościowe opracowanie wątek jego filozofii, pomijany w skromnej literaturze polskojęzycznej zadziwiająco konsekwentnie, można by dziś określić mianem zaczątków teorii kulturowych ról płci. Zawiera on przy tym spory potencjał filozoficzny, mieszcząc w sobie wiele odrębnych zagadnień, poczynając od XIX-wiecznej idei Androgyne, społecznego znaczenia płciowości, poprzez przechodzenie „popędu życia” (*Lebenstrieb*) w pęd ku tworzeniu przez człowieka własnej osobowości, postrzegany jako model przemiany biologicznego instynktu samozachowawczego w wyznaczający ludzką istotę kulturotwórczy zapał, roli płciowości w estetyce, aż po rozumienie seksualności jako wspólnego źródła zmysłowości i tego, co rozumowe, oraz wykorzystywanie nowego wówczas terminu „pęd formotwórczy”. Tak wieloznaczne wykorzystywanie pojęcia płci, a także różnicy płci, pozwala nie tylko na umieszczanie nazwiska Humboldta we współczesnych encyklopediach medycznych poświęconych seksualności⁹, ale dzięki nadaniu mu znaczenia metafizycznego – na dostrzeżenie w nim rudymentów najnowszych koncepcji filozoficznych budowanych na pojęciu Erosa¹⁰. Oczywiście ustalenie, jak dalece oryginalne są w „erotyce filozoficznej” dokonania Humboldta, wymagało uwzględnienia kontekstu historyczno-filozoficznego. Erotyka bowiem jako pewna teoria stała się narzędziem poznania już w połowie XVII wieku.

⁸ J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1990, ss. 141–160.

⁹ K. M. Beier, H. A. G. Bosinski, K. Loewit, C. J. Ahlers, *Sexualmedizin, Grundlagen und Praxis*, Urban & Fischer, Monachium 2005, ss. 52–54.

¹⁰ Przykład takiej koncepcji filozoficznej zawierają prace Ferdinanda Fellmanna, np. *Para. Erotyczne źródła człowieczeństwa*.

Występuje wówczas w postaci rozwijanej głównie we Francji „powieści erotycznej” – najbardziej znane arcydzieła tego gatunku to chociażby *Thérèse philosophe, ou mémoires pour servir à l'histoire du Père Dirrag et de Mademoiselle Éradice* (1748), najprawdopodobniej autorstwa markiza d'Argens, czy też Johna Clelanda *Fanny Hill. Memoirs of Woman of Pleasure* (1748) – by w drugiej połowie XVIII wieku stać się zagadnieniem popularnym w filozofii późnego oświecenia, związanym ściśle ze społeczną emancypacją kobiet. Warto dodać, że tego rodzaju literatura erotyczna stanowi część szerszego nurtu literatury pornograficznej, który bezpośrednio wiąże się ze zmianą postrzegania samej filozofii. Pornograficzna powieść była mianowicie początkiem francuskiej tradycji „książek filozoficznych”, do których zaliczano właśnie takie publikacje¹¹. Dość powiedzieć, że w latach 1789–1792 wydano ponad dwieście licencjonowanych książek i pamfletów pornograficznych.

Aby uzasadnić nadanie Humboldtowi miana autora, który w tej tematyce wydaje się być umiarkowanym nowatorem – za jego przyczynki do „erotyki filozoficznej” uznaję dziełka pt. *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* (1794) oraz *Über männliche und weibliche Form* (1795) – przytaczam z jednej strony rewolucyjne w tej mierze poglądy Johanna G. Herdera zawarte w jego dziele *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, z drugiej zaś – konserwatywne zapatrywania Johanna G. Fichtego, przedstawione w pracy *Grundlage der Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*.

¹¹ L. M. Nijakowski, *Pornografia. Historia, znaczenie, gatunki*, Iskry, Warszawa 2010, s. 118.