

STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

vol. XVII, fasc. 4 (2022)

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU WROCŁAWSKIEGO

STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

vol. XVII, fasc. 4 (2022)

Redaktor naukowy numeru/ Issue Editor

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

© Copyright by Studia Philosophica Wratislaviensia 2022

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 SP. z o.o.

pl. Uniwersytecki 15

50-137 Wrocław

tel. 71 3752474, e-mail: sekretariat@wuwr.com.pl

www.wuwr.eu

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

RANDALL E. AUXIER, LAURA J. MUELLER, <i>Kant, Moral Imagination, and the Pathologies of Reason</i>	5
ADRIANA WIERZBA, <i>On Reminding and Forgetting: Care About Moral Responses in the Case of Alzheimer's Disease</i>	29
PATRYK ROGALSKI, <i>Donacja jako zagadnienie fenomenologii radykalnej w ujęciu Jeana-Luca Mariona</i>	45
BEATA POLANOWSKA-SYGULSKA, <i>Friedrich von Hayek i kapitalizm nadzoru</i>	59
MATEUSZ WOCH, <i>Problematyka autonomii dzieła w świetle prywatywnej teorii sztuki</i>	73
MARCIN DROFISZYN, <i>Robić najlepsze, co jest do zrobienia</i>	89

RECENZJE

JAN KRASICKI, <i>Kobiety w filozofii rosyjskiej: plan pierwszy</i> [Lilianna Kiejzik, Nadieżda Orłowa, przy współpracy Valentyna Balanovsky'ego, Galiny Garaevoj, Teresy Obolevitch, Katarzyny Turonek-Ostrowskiej, Julity Polańskiej, Angeliny Weimann, <i>Kobiety w filozofii rosyjskiej. Filozofowie rosyjscy o kobietach (ciąg dalszy esejów subiektywnych)</i> , Zielona Góra 2020]	111
--	-----

RANDALL E. AUXIER
ORCID: 0000-0003-1121-1471
Southern Illinois University Carbondale

LAURA J. MUELLER
ORCID: 0000-0001-8718-441X
West Texas A&M University

Kant, Moral Imagination, and the Pathologies of Reason

Abstract: We argue that the relationship between Kant's theory of imagination and his moral philosophy has not been well understood. Missing is an adequate connection between his idea of *sensus communis* and the power of imagination to exceed the senses. This connection is close and important, and it has serious implications for how we are to apply and further theorize moral relations among human beings. Especially important in this regard is the ability among humans, in their social setting, to imagine other persons. We do this pre-cognitively, at the level of feeling. The effects of imagining other persons prior to all knowledge of them (as, for instance, rational agents), grounds the autonomy of other persons in a relationship that is far broader than knowledge.

Keywords: Kant, imagination, reflective judgment, *sensus communis*, persons

With a few exceptions, philosophical treatments of imagination have usually focused on its relationship with sensation, memory, or the power of making present what is absent to the senses. Neglected in such treatments are questions of the relationship between volition, autonomy, spontaneity, and the moral employment of our imaginative powers.¹ We grant that imagination, for the most part, works

¹ The most important general treatment of imagination in its normative context is Mark Johnson's now classic study *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago 1993. For-

with the sensuous manifold (what Kant designates as the relations among *Abbildung*, *Vorbildung* and *Nachbildung*, empirically). But, in the experience of the sublime (at least as far as Kant takes that analysis), we learn about the power of imagination as an independent “cognitive power.”² Our treatment of imagination in what follows is distinct from other studies in two specifics. First of all, we theorize strictly within (what we take to be) a Kantian vein, and secondly, we broaden the traditional Kantian discussion to include first, the independence of imagination from the other cognitive powers, second, the deep-seated connection between imagination and aesthetic as well as rational *sensus communis*, and third, we examine the question of the proper normative employment of imagination in light of reflective judgment, the constitutive problem of purpose in nature, and Kant’s teleological principle. Our central claim is that previous studies have not provided an adequate exposition of the full scope of Kant’s theory of imagination, especially in its moral employment. We take for granted that readers will remember Kant’s insistence that the moral law is experienced as sublime. But what is the practical significance of insisting upon imagination’s independence? The question is too big for one paper, but we can address one part of the question by examining the unusual (and often overlooked) role of imagination in symbolizing the moral law for our reflective judgment. In the experience of the sublime, imagination outruns the sensuous medium, that material with which it forms its schemata and symbols in our mundane experience. Yet, the transcending of the sensuous medium by imagination not only does not cancel its practical function, but indeed (one might well argue) the true practical function of imagination only finds its most fitting expression in the symbols that it gives to reflection without the encumbrances of sensuous mediums.

In his book *Moral Imagination*, Mark Johnson asserts that moral imagination bears upon knowledge in general, and moral understanding in particular, in ways that are both “structural” and metaphoric. In both cases he traces the function of imagination to sensuous experience, although he does make a strong distinction between cognitive experience and purely sensuous experience. As with so many theorists (and we take Johnson to be both typical and among the best), the idea of narrative is invoked to fill the gap between cognitive and sensuous experience. Eschewing overly intellectualized approaches to moral imagination, Johnson favors a developmental model that illustrates more than explains how *sense* experience comes to be interpreted as *moral* experience.³ More recently,

tunately, Johnson is a sophisticated interpreter of Kant and he brings to bear on his general treatment of imagination a full understanding of the Kantian theory of imagination. See also M. Johnson, *The Body and the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago 1987, particularly his discussions in Chapters 3–5 of the relationship between Kantian schemata, embodied reason, and the function of imagination.

² In the use of this phrase, “cognitive power,” we follow the translation of Werner Pluhar as a rendering into English of the German term *Kraft*, and, as Kant indicates, this term is intended to express what was meant in Latin by *facultas*. We do not intend to hypostatize the “faculties” into an *a priori* psychology but only to indicate with the term the real function of our imagination, our reason, and our judgment, and so forth.

³ See M. Johnson, *Moral Imagination*, pp. 189–199, and Chapter 10, especially pp. 255–260.

John Kaag has taken up Johnson's line of thinking and has argued in a similar way for the centrality of imagination in Kant's philosophy and Kant's philosophy in the furtherance of our efforts toward a theory of imagination.⁴ Our view agrees with Kaag's estimation that the third *Critique* is best understood through Kant's idea of *sensus communis*, although we might resist his characterization of this move as a "pragmatic" turn. Kant's introduction of the term "pragmatic" into the philosophical vocabulary (*Critique of Pure Reason* A824–B852) is dedicated to a much more restricted problem of what to believe when experience does not hold the promise of answering doubts. Kaag also emphasizes reflective judgment in interpreting Kant's account of imagination. He says, "[...] it seems wise to address each of the various forms that the *sensus communis* takes in the Kantian corpus. At certain points, Kant claims that it is equally a faculty, a feeling, and an exemplary norm."⁵

Our purpose bears some similarities to the project of Bernard Freydberg in his investigation of the relationship between imagination and practical reason. However, his primary focus is on the relation of imagination to determinate judgment, although he clearly recognizes the importance of reflective judgment. Indeed, he acknowledges the incompleteness of Kant's moral philosophy without a full account of reflective judgment. He states:

It then only remains for the astute commentator to read the Introduction to the *Critique of Judgment* and follow Kant's chart at its end to reach the conclusion that the notion of purposiveness is a product of imagination. Purposiveness bridges the sensible realm as determined in the first critique with the supersensible realm determined in the second, and so brings them to unity.⁶

While we endorse this view as far as it goes, we believe that Freydberg's reference to the architectonic may lead to a more complex story than he seems to be predicting. It requires, evidently, a commentator so astute as not to have been born in the 200 years following Kant, if the current literature is any measure, since no one before Freydberg, as far as we have discovered, has followed his advice.

In what follows, we will first provide a fairly thorough account of the various functions of imagination identified by Kant. We believe that a more unified theorizing of imagination than we find in Kant is within our reach. The questions to

⁴ J. Kaag, *Thinking Through the Imagination: Aesthetics in Human Cognition*, New York 2014, especially Chapter 2, pp. 25–56. Kaag's survey of the literature on Kant and imagination is admirable, and we refer readers to it for more detail.

⁵ J. Kaag, *Thinking Through the Imagination*, p. 44. Kaag's claim that *sensus communis* is a "faculty," i.e., a cognitive power for Kant, depends upon his interpretation of §40 in the third *Critique*, and is drawn from a bad translation. He cites Werner Pluhar as his translator, but in fact uses the J.H. Bernard translation, which wrongly translates the term *Beurtheilungsvermögen* as "faculty of judgment," which Pluhar more accurately translates as simply "a power to judge," or, still more accurately, a possibility of judging. In spite of this problem, Kaag rightly discerns a distinction between an aesthetic and a rational *sensus communis*, although he finds the distinction confusing. That confusion does not prevent him from recognizing the form of *sensus communis* that serves as a norm. For more on the contrast between aesthetic *sensus communis*, which is a feeling, and rational *sensus communis*, which is an exemplary norm, see L.J. Mueller, "Transcendental *Sensus Communis*: Reflective Foundations of Cognition in Kantian Epistemology," dissertation, Southern Illinois University Carbondale (2015).

⁶ B. Freydberg, *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, Bloomington 2005, p. 134.

which we limit our inquiry have to do with pointing to functions of imagination based upon the indisputable results of imagination's fruitful engagement with what is no longer, what is not now, and what is not yet.

I

One of the most puzzling aspects of Kant's second *Critique* is his assertion that the practicality of reason is a "fact of reason." Part of the puzzlement of Kant's discussion of this "fact" is the many ways in which he discusses it. Kant first states that this "fact [*Factum*]⁷ of reason" is the "consciousness of this fundamental law," that "forces itself upon us as a synthetic a priori proposition that is not based on any intuition, either pure or empirical [...]."⁸ Following this, however, he identifies the "fact" not as consciousness of the moral law, but as the law itself: "However, in order to avoid misinterpretation in regarding this law as *given*, it must be noted carefully that it is not an empirical fact but the sole fact of pure reason which, by it, announces itself as originally lawgiving."⁹ We want to emphasize that pure reason has only a single fact by which it announces itself as lawgiving. Or, to put it in slightly more recognizable Kantian language, the legislating power of pure reason is known as and through a "fact," and hence the meaning and importance of this idea of "fact" cannot be overstated. Kant also states that "the moral law is given, as it were, as a fact [i.e., a creation] of pure reason of which we are a priori conscious and which is apodictically certain."¹⁰ Later, Kant writes that the "fact of reason" is not consciousness of the law, nor the moral law itself,

⁷ Vico is famous for identifying what he calls the most basic principle of epistemology, *verum factum*, or "the true is the made." When we consider the range of meaning of *factum* in Latin, it is important to bear in mind that doing and making is of the essence of the denotation. The tendency in English to reduce the meaning of the word "fact" to what is indisputable and present to all observers is misleading. In the same way that Italian renders *factum* (*facere*) as *fare* and the French render the term *faire*, the tight constellation of meanings surrounds acting, doing, and causing, not the product acted upon, done, or caused. The "fact of reason" is not already accomplished; it is something that reason makes. See D.P. Verene, *Vico's Science of Imagination*, New York 1983, pp. 36–64. See also B. Freyberg, *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 103–104, and 116. Freyberg writes, "Insofar as the highest good is a duty, it issues from the very moral law that expresses the fact of freedom. The need for this belief, Kant says, is a necessary need. It is at least very difficult to detach it from the moral law itself. The freedom of our judgment must refer to a sense of freedom in excess of moral freedom, one that makes moral freedom itself possible. It is freedom as the creative act of imagination, the act that silently undergirds the entire critical philosophy as it continually effaces itself" (*ibidem*, p. 116).

⁸ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, transl. M.J. Gregor, [in:] I. Kant, *Practical Philosophy*, M.J. Gregor (ed.), Cambridge 1996, 5:31. The suggestion that reason is creative is scandalous only to those who insist upon its being exclusively analytic. See also B. Freyberg, *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, p. 103.

⁹ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, 5:31. Again, see B. Freyberg, *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 103–104.

¹⁰ I. Kant *Critique of Practical Reason*, 5:47. Vico says the *certa*, i.e., the "certains," which are none other than the particulars of our experience, are those elements without which no metaphysics can be a science. See D.P. Verene, *Vico's Science of Imagination*, p. 44; also, B. Freyberg, *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 116–117.

but rather autonomy: “This Analytic proves that pure reason can be practical, i.e., that of itself and independently of everything empirical it can determine the will. This it does through a fact wherein pure reason shows itself actually to be practical. This fact is autonomy in the principle of morality.”¹¹ If the reader suspects the implication that we have a hand (however invisible), in creating the moral law for ourselves,¹² then this supposition would not be wholly mistaken.¹³ Thus, Kant speaks of this rather mysterious “fact” of reason in three distinct ways: as consciousness of the moral law, as the moral law itself, and as autonomy. As Lewis White Beck points out, however, Kant has already identified freedom as autonomy with the moral law, thus diminishing the number of distinctions at hand. We are left, then, with two ways of characterizing this “fact” (the certain results of reason’s creative contribution to self-knowledge): as the moral law (which includes freedom as autonomy), and as consciousness of the moral law.

The tradition of taking “fact” as uncreated and uncreative, apart from being etymologically mistaken, is scientifically bankrupt. Without committing ourselves

¹¹ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, 5:42, transl. L.W. Beck (Beck, Indianapolis 1956), p. 166.

¹² John Rundell points out that in diminishing the role of imagination in the B-Deduction, Kant also diminishes the “creative and reflexive dimensions of imagination” (J. Rundell, “Creativity and Judgment: Kant on Reason and Imagination,” [in:] *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, G. Robinson, J. Rundell (eds.), New York 1994, p. 95). These dimensions of imagination are “subsumed by the functional requisites of pure understanding, that is, to a notion of reason which provides rules transcendentally for constructing judgments” (ibidem). Rundell criticizes such a view, stating that one of the consequences of this “lesser” role of imagination is that a “wedge” is driven between reason and imagination; reason now “contains no creative power, only a regulative power which gives rules and standards” (ibidem). If we limit our reading of Kant to the first *Critique*, we do not see the very robust nature of reason, which includes creativity, which, here at least, manifests as the “fact” of reason.

¹³ Freedom is a “matter of fact,” the only idea of reason whose reality we can know as a matter of fact. Matters of fact, Kant tells us, are “objects of concepts whose objective reality can be proved” (I. Kant, *Critique of Judgment*, transl. W. Pluhar, Indianapolis 1987, AK5:468). We know the idea of freedom as a matter of fact through a special kind of causality, which “can be established through practical laws of pure reason and, [if we act] in conformity with these, in actual acts, and hence in experience” (ibidem, 5:468). Freedom, therefore, can be proved in experience. This, however, might be a surprising sort of proof; for, as Kant elaborates, in all cases, matters of fact are proved by means of “an intuition corresponding to these data [of reason]” (ibidem). However, as an idea of reason, freedom has no such intuition. How, then, can freedom be a matter of fact, which requires proof by means of intuition? In short, we learn by the actual acts—we learn by doing things, by building a collection of intuitions the experience of which is apodictic. In other words, practical reason is creative, and to know freedom as a fact (which we can), we must “just do it.” Agnes Heller points out, for Kant, the distinction between knowledge and ethics is more than a distinction between “kinds of discourses” (such as theoretical and practical) (A. Heller, “The Elementary Ethics of Everyday Life,” [in:] *Rethinking Imagination*, p. 49). Rather, Heller states, there is an absolute difference between knowledge and ethics; in morality, persons are related to transcendence, while in knowledge, everything is related to the immanent. Stating that the distinction between knowledge and ethics is simply a difference in discourse renders ethics as merely a kind of discourse; but, as Heller states, “Moral discourse says little about action, and even if it does, it is not an action. The most evil of men can have the best or most correct opinions in the situation of discourse” (ibidem, p. 50). It is not that one cannot have discourse concerning morality—we can, and currently are—nor is it the case that moral discourse is not a different kind of discourse—it most certainly is (see Kant’s discussion of methodology at the beginning of his second *Critique*, for example). Rather, in order to have moral discourse, you must first be moral, and that being or acting moral just is a matter of fact.

to an ontology of emergence, we insist that consciousness of “fact” involves not only subjectivity, but creativity on the part of the subject. To inhabit a world in which morality is concretely experienced is to participate in the creation of the moral character of that situation. The issue is not whether we inhabit such a world, but how it comes to be just the way it is, and whether that way of being does or does not contain maxims, principles, or even universals that guide or command our imaginative powers.¹⁴

There is, from a Kantian point of view, a clear difference between consciousness of something, and that “something” itself. Certainly (as Beck points out), consciousness of something can be said to be a fact; what remains under suspicion is whether that “something” itself—in this case, the moral law—can be said to be a fact.¹⁵ Beck seeks to disentangle this rather thorny issue in Kant’s works by appealing to a distinction between “fact of” reason and “fact for” reason, a distinction that will become relevant to our interpretation of imagination’s independence. As Beck elaborates, a fact for pure reason “may mean a fact known by pure reason as its object, *modo directo*.”¹⁶ A fact of pure reason, on the other hand, “may mean the fact that there is pure reason, known by reason reflexively.”¹⁷ Beck points out that, as the first *Critique* demonstrated, no facts can be known by pure reason without intuition,¹⁸ and yet, Kant’s first characterization of the “fact of reason” (or, in Beck’s terminology, fact for reason) was consciousness of the moral law that is forced upon us as a synthetic a priori proposition not based on any intuition. Moral imagination is neither dependent upon experiential circumstance nor de-

¹⁴ Hans Vaihinger points out that the moral world, “in the sense that in such a world there reigns” the system by which happiness is bound up with and in proportion to morality, is “only an Idea” (H. Vaihinger, *The Philosophy of ‘As-If’: A System of the Theoretical, Practical, and Religious Fictions of Mankind*, transl. C.K. Ogden, London 1934, p. 285). However, Vaihinger also points out that, for Kant, we must view ourselves as belonging to such a world. The “mere” idea of a moral universe has domain over the world of fact. This moral world is one of the many “as-ifs” of Vaihinger’s (and Kant’s) works. For Vaihinger (and for Kant), fictions do not have an objective reality that corresponds to them (for this would be merely a hypothesis); rather, these fictions rest on the improbability that anything objective corresponds to them, in a world we can expect to be confusing and hostile to our aims (see *ibidem*, p. 12). Thus, these fictions are not intended to map out our inner structure according to the outer structure, but rather “the psyche weaves this aid to thought out of itself; for the mind is inventive” (*ibidem*). A mere hypothesis presumes that there *will* be an experience that corresponds to and agrees with it. No such presumption accompanies the inventive powers of the psyche; fictions can be contradicted by experience, and, as Vaihinger states, remain undisturbed (*ibidem*, p. 89). The creative freedom we exercise in our fictions makes moral freedom possible, as Freyberg so nicely summarized above (B. Freyberg, *Imagination in Kant’s Critique of Practical Reason*, p. 117).

¹⁵ L.W. Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, p. 167. It is impossible to ignore the dialectic of *An sich Sein und für sich Sein* of which Hegel makes so much, and which comes down to us in present discourse in so many variations, e.g., the *en sui* and *por sui* of the existentialists. It is precisely the presumption of an uncreative power of pure reason that leaves European philosophy in such a bad infinity. Allow it once to be observed that reason is thoroughly practical and creative, even in its pure form, and the dualism is dissolved.

¹⁶ *Ibidem*, p. 168. Beck here does use the phrase “pure reason” as opposed to just “reason,” but so does Kant.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

pendent upon formal instruction. Moral insight, including its imaginative dimension, is independent of experiences of this kind. If this consciousness of the moral law is to be a fact, it is to be a unique fact, indeed, the sole fact for pure reason.

A less opaque characterization of fact is the fact of pure reason. Beck writes that “Kant’s point is that in *any* willing there is a principle which is purely rational,¹⁹ and ‘if pure reason is really practical, it will show its practicality and that of its concepts in action.’”²⁰ The moral law (freedom as autonomy), Beck states, is a fact for pure reason “only inasmuch as it is the expression of the fact of pure reason, i.e., of the fact that pure reason can be practical.”²¹ The fact of reason, then, is reason’s own practicality. Reason creates; reason is active. Reason’s creative activity is expressed by the moral law, which in turn is a fact for reason.²² In other words, the moral law is a fact for reason, and it expresses the lawgiving of reason itself, which is the fact of pure reason. Or, “the fact of pure reason is reflected in the fact for pure reason.”²³

Beck, then, has attempted to solve the riddle of how it is, for Kant, that pure reason’s practicality could be a “fact” of reason. At least one mystery, however, remains unsolved in his discussion: how is it that, even as a fact for reason, consciousness of the moral law can be a fact known by pure reason without intuition? A key to unlocking this riddle is the idea of freedom (not some mere concept). Freedom, we know, is identified as autonomy of pure practical reason,²⁴ that is, as autonomy of reason in its lawgiving capacity. This freedom, the autonomy of reason, is crucial not only to Kant’s practical works, but to his theoretical works as well. Theoretical reason, after all, assumes freedom to meet its own needs, an assumption that Kant claims is justified.²⁵ Theoretical reason “requires us to think of freedom as possible.”²⁶ As Beck states, this fundamental “fact” of pure reason—the lawgiving of reason itself—is “not left a naked and isolated assertion [...] it is precisely of the form required if the dialectic of theoretical reason is not to be irresolvable.”²⁷

¹⁹ Ibidem, p. 169.

²⁰ Ibidem, I. Kant, *Critique of Practical Reason*, 5:3 (Gregor’s translation).

²¹ L.W. Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, p. 169.

²² For those who would be tempted to think of this as a purely, or even partly, romantic interpretation of Kant, we refer those skeptics to an interpretation of *Macht* in transcendental *sensus communis*, as discussed in Mueller’s “Transcendental *Sensus Communis*,” pp. 151–152. We do not see this as a Promethean interpretation of the will.

²³ L.W. Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, p. 170. Our emphasis.

²⁴ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, 5:33.

²⁵ Ibidem, 5:48.

²⁶ L.W. Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, p. 174.

²⁷ Ibidem, p. 175. Henry Allison does find this dialectic to be irresolvable. Allison discusses Beck’s distinction between “fact of” and “fact for,” stating that a “fact for” reason is subjective, and, as such, has no validity as a law. Allison equates the “fact of” reason with the “objective,” which belongs to the domain of nature (H. Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge 1990, p. 232). Like Guyer, Allison indicates a skepticism as to whether the domain of nature and the moral domain can be reconciled. Guyer consistently expresses his skepticism about whether Kant can reconcile pure reason, which Guyer always associates with the domain of nature and causal laws, with practical reason, which he always associates with autonomy and the moral law. Guyer states, for example, that in the second *Critique*, Kant “seems to be persuaded by his own association of all human ends with the merely natural rather than

As Kant recounts in the second *Critique*, the determination of the causality of beings in the world of sense can never be unconditioned; and yet, to avoid a regress, “there must be a causality that determines itself entirely on its own.”²⁸ The idea of freedom as “a power of absolute spontaneity”²⁹ (or, what Kant later—in the *Metaphysics of Morals*—refers to as *Willkür*) is at least possible as an analytic principle for pure practical reason. Because no example of this spontaneity can ever be given in experience, the thought of a freely acting cause can be defended—such a cause does not contradict anything that is in experience. This thought, however, is never “realized,” that is, “converted” into “cognition of a being acting this way.”³⁰ The cognition of a freely acting cause is, in sum, east of Eden.

Pure practical reason, however, fills this void of cognition with the “determinate law of causality in the intelligible world (causality through freedom),”³¹ namely, the moral law. Speculative reason assumes spontaneity (*Willkür*), but we cannot cognize spontaneity. We can, however, cognize a *law*, even a law of freedom (*Wille*). A law of freedom, however, is cognized differently from any law of nature.³² As Beck states, in Kant’s theoretical project, when the empirical material is

moral objective of happiness that the content and even the value of the good will must be grounded in a formal law of willing independent of all ends whatever, is a deeper conception on which the form of the moral law is derived from a conception of the fundamental good for human beings after all, although one in which this good lies is no material end of the kind subsumed under the generic concept of happiness but rather in the exercise of freedom itself” (P. Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge 1993, p. 250). In *Kant*, Guyer draws a hard distinction between the ultimate end of nature—an end *within* nature—and the final end of nature—an end outside of nature (P. Guyer, *Kant*, New York 2006, p. 352). While Kant does indeed make this distinction, it is not as irresolvable as Guyer or Allison seem to think. After all, the sole fact of pure reason is creative; it belongs to that special causality through which reason acts purposively in, if not Nature-*an-sich*, then nature as the communicative presence of other autonomous beings. After all, we are obliged to communicate with ourselves as natural beings as well as with others, and we succeed in doing so. A more sympathetic interpretation of Beck is offered by W.H. Walsh: “Kant’s thesis that mind makes nature so far as it exhibits order in general can thus be elucidated as follows: the world of nature is not independent of mind insofar as it is a world of facts, and facts are arrived at in judgment.”—W.H. Walsh, “Kant’s Transcendental Idealism,” [in:] *Kant on Causality, Freedom, and Objectivity*, W.A. Harper, R. Beerbote (eds.), Minneapolis 1984, p. 87. Here, Walsh interprets Beck as allowing a certain creativity to reason, through the operation of judgment. In this, we can see that the distinction between “mind” and “nature,” or “subjective” and “objective,” or “nature” and “freedom” is not so stark as Allison and Guyer seem to think. The creativity of reason blurs the line. As B. Freyberg says in *Imagination in Kant’s Critique of Practical Reason*, the sole fact of pure reason “dwells” “between the intelligible and sensible regions,” and is “pure image, as is freedom.” This sole fact, this image, is produced by imagination (p. 34). Much we have said turns on how one ought to interpret the idea of “form” in Kant. This is beyond the scope of our current inquiry, but our argument might be continued as a kind of dialogue with Robert Pippin’s interpretation of form in Kant (R. Pippin, *Kant’s Theory of Form*, New Haven 1982).

²⁸ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, 5:48. Pluhar’s translation.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, 5:49.

³¹ *Ibidem*.

³² As Kant states in the third *Critique*, the concept of freedom and the concept of nature are different domains. The two domains are united by the power of judgment. See *Critique of Judgment*, 5:174–179.

eliminated, “we are left with a pure empirical form,”³³ we are left with the “schema of a case according to laws.”³⁴ However, in the second *Critique*, when we eliminate the empirical material, we “are left only with the mere form of ‘ought.’”³⁵ The concern of pure practical reason is not the schema of a law, but rather is the schema of law itself. A law, such as any particular law of nature, needs a corresponding schema, “a universal procedure for the power of imagination,”³⁶ in order to be cognized. However, for the law of freedom—a causality *not* sensibly conditioned—neither intuition nor schema “can be laid at its basis for the sake of its application *in concreto*.”³⁷ The symbol is, indeed, the product of a subjective synthesis that can only become a schema under significant strain and painful reduction. Symbols, for Kant, are those products of imagination that retain subjective as well as objective reference, even if their validity cannot be demonstrated. The strain we mentioned above is that which is brought to bear on the symbol forced to operate under the extreme restrictions of understanding as it attempts to apprehend a series of actions as having been determined by a law. But, in the case of the sole fact of pure reason, not a law, but the *form* of law in general is the source of the order. Hence, the schema seems empty to understanding.³⁸ Only by denuding the symbol of purpose does it serve as a schema, and likewise, the symbol itself does violence to the experience comprehended as *sensus communis*, since it cannot determine the whole but is rather the product of that fundamental and purposive rationality. We will elaborate on this radical reduction in subsequent discussion.³⁹

Any *in concreto* exhibition of a law is given through empirical intuition. For example, learning that burning a cat is morally wrong through witnessing a cat’s suffering—or, for Kant, witnessing the moral degradation of the cat burners⁴⁰—is an instruction that occurs through empirical intuition. The law of freedom, which cannot be exhibited *in concreto*, cannot be given by empirical intuition. And yet, the law of freedom also cannot be given through pure intuition; the law of freedom,

³³ L.W. Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, p. 173.

³⁴ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, 5:69. The meaning of the term “schema” here is quite specific and will be explained later.

³⁵ L.W. Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, p. 173.

³⁶ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, 5:69.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Speaking of empty understanding, this might be the best characterization of Guyer’s efforts to shoehorn a creative fact of pure reason into a formal account of nature and its causes.

³⁹ Discussion could be limitless on the topic of whether Kant allows empirical intuition to play a constitutive role in judgment. Here we take no position on that topic. Clearly there would be no judgment in the absence of all experience. Similarly there would be no imagination in the absence of all experience. Whether judgment commands imagination, or vice-versa, in the examples at hand is not crucial to our case. Yet, we acknowledge that the primacy of judgment, as the ground of the unity of all synthetic *a priori* knowledge is not to be despised or minimized. Yet, we are confident that the independence of imagination is sufficient for our purposes, whether that independence be attributed to the motives of architectonic, or merely to empirical experience.

⁴⁰ In his *Lectures on Ethics*, Kant states, “If he is not to stifle his human feelings, he must practise kindness towards animals, for he who is cruel to animals becomes hard also in his dealings with men. We can judge the heart of a man by his treatment of animals” (I. Kant, *Lectures on Ethics*, transl. L. Infield, Indianapolis 1930, p. 240).

after all, is not sensibly conditioned at all. Intuitions need not and cannot apply to any cognition of the moral law. And yet, the supreme principle of morality must be known as a synthetic *a priori* proposition, for Kant. The question is: how is such a proposition possible with no intuition given? We do know right from wrong without witnessing the destructive habits of neighborhood miscreants, without particular formal or empirical intuition.

Though the moral law, this very peculiar “fact” of reason, is given without intuition, that is not to say that imagination is not functional in the act of “knowing” this “fact.” As the first *Critique* states, imagination is of sensibility, and is the “power of presenting an object in intuition even without the object’s being present.”⁴¹ In this capacity, of presenting objects in intuition, imagination serves understanding.⁴² Kant states that imagination gives “concepts of understanding a corresponding intuition,”⁴³ and that the synthesis involved is still “an action of the understanding upon sensibility.”⁴⁴ Thus, in the transcendental synthesis, as aided by imagination, understanding is the operative faculty, and any intuition provided by imagination serves understanding. However, imagination need not always serve understanding, and, as Kant establishes in the third *Critique*, does not serve understanding in reflective judgment, except insofar as symbols can be shoehorned into schemata, in a most uncomfortable and unsatisfying reduction.⁴⁵ Thus, any lack of intuition in a discussion of a special “fact” does not necessarily imply that imagination is not functioning, and, in fact, serves to demonstrate that imagination itself has its independence, specifically in the moral domain. Imagination, in short, transcends the sensible realm. Still, an intuition for the experience of freedom is wanting.

The idea of freedom, required by theoretical reason, also has, in the second *Critique*, a role *analogous* to that of intuition in the first *Critique*. As Beck states, in Kant’s practical philosophy, the idea of freedom is a “substitute for intuition.”⁴⁶ Freedom, like intuition, “has an independent warrant,”⁴⁷ can be known *a priori*, and is purely intellectual. Kant’s discussion of freedom is problematic (in a non-technical sense), and Beck attempts to clarify Kant’s rather tricky characterization by approaching freedom in its relation to *Wille* and *Willkür*. We will not recount Beck’s argument in its entirety or in all of its intricacy, but we will provide a brief synopsis to get at the heart of the matter.

⁴¹ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, B151.

⁴² Clearly Kant inherited this basic relation among the faculties from Descartes. For example, in his *Regulae*, Descartes writes that the intellect applies itself with imagination in order to see and touch. For scientific knowledge—to know corporeal things—imagination serves the intellect. R. Descartes, “Rules for the Direction of the Mind,” transl. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, 1:416, [in:] *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch (eds.), Cambridge 1985.

⁴³ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, B151.

⁴⁴ *Ibidem*, B152.

⁴⁵ The feeling of resistance that we have to the analysis of poetry or music, that it “kills” the poem, or song, or symphony, is the experience of this unsatisfactoriness as a reduction of symbol to schema.

⁴⁶ L.W. Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, p. 173.

⁴⁷ *Ibidem*.

Intuition is necessary for any object to be given in experience, but it is not necessary for ideas beyond experience to be thought. Freedom is one such “Idea” of reason which, as Beck points out, has “reference to a whole which is unconditioned but which contains all conditions of its parts.”⁴⁸ There are, however, in Kant, two seemingly distinct—and yet interdependent—senses of “freedom,” corresponding to the *Wille* and *Willkür* (which are two operations of the same will), respectively. Freedom in “the practical sense is the independence of *Willkür* from coercion through sensuous impulses.”⁴⁹ This is the “negative” definition of freedom Kant provides in the *Groundwork*, in which he states, “freedom would be that property [*Eigenschaft*] of such causality that it can be efficient independently of alien causes determining it [...]”⁵⁰ However, this definition of freedom alone does not imply autonomy, for “will,” in its ordinary, most general sense, could be independent of external causes, and yet still be arbitrary. Such a concept of freedom of the *Willkür*, by contrast, accounts for the spontaneity, but (yet) not the autonomy, of the will (in the vulgar or most general sense).

However, as the “fact” of reason establishes, we are conscious of our obligation, not just our spontaneity.⁵¹ Thus, we are conscious of the *Wille* as autonomous, as having not just a spontaneous operation, but also its own special type of causality.⁵² As Beck points out, “consciousness of the moral law, and not obedience to it, is the evidence of freedom in the positive sense.”⁵³ Consciousness of the moral law “gives a law to *Willkür* which it has freely legislated [...]”⁵⁴ As Kant states, to think we are free is to be practically free, even if we cannot theoretically “know” freedom as an object.⁵⁵ What does it mean, then, to think we are free? Spontaneity itself is not binding, “for we are not directly obligated to do anything, to initiate a specific causal series in time.”⁵⁶ Rather, we think we are practically free, in the sense that we think we are autonomous, bound to follow and give to ourselves a certain law.

⁴⁸ Ibidem, p. 183.

⁴⁹ Ibidem, 189.

⁵⁰ I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, transl. M.J. Gregor, [in:] I. Kant, *Practical Philosophy*, M.J. Gregor (ed.), Cambridge 1996, 4:446.

⁵¹ In the first “Introduction” to the third *Critique*, Kant argues that even though our cognitive power presents experiences according to their lawfulness as legislated by the power of understanding (or more broadly, thinking/cognition), still, these thoughts are shot through with and presuppose both purposiveness and obligation, which is to say that cognition never operates without judgment (feelings of pleasure and displeasure), or without reason (the power of desire) (I. Kant, *Critique of Judgment*, 5:245’). The full discussion of these associations would take us far beyond the scope of the present article, but suffice to say that the interdependency of the principles of knowing is at topic worthy of continued consideration. See, for example, the dissertation of J. Royce, “On the Interdependency of the Principles of Knowledge,” Johns Hopkins University, 1877.

⁵² I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 4:446. Kant says: “For the will, as the power of desire, is one of the many natural causes in the world, namely, the one that acts in accordance with concepts” (ibidem, 5:172). Here we see how lawfulness and purposiveness are combined in obligation for Kant (see also ibidem, 5: 245’).

⁵³ L.W. Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, p. 197.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 4:447, n.

⁵⁶ L.W. Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, p. 197.

As Beck elaborates, “The thought of obligation is, therefore, self-guaranteeing in a way in which the feeling of spontaneity is not self-guaranteeing. Hence one can say that freedom in the sense of self-legislation is real [...]”⁵⁷ This is pure reason’s practicality as a given “fact” for reason. It is important to remember that while the autonomous employment of reason culminates our lives, it is not constitutive of our lives. Human beings can live without mediating the power of reason, but never to their betterment.

In other words, we cannot “know,” in any theoretical sense, that we are free. Rather, we think and act as if we are free. Intuition is not necessary here, for freedom can never be an object for understanding in any case. Thus, understanding alone fails to provide any conceptual knowledge of freedom. The autonomous *law* of *Wille* that binds the spontaneous *Willkür* is symbolized by imagination, but schematized only with great effort, distortion, and perhaps even violence. Imagination, freed from understanding’s lure, symbolizes morality, a symbolization which does not require a sensuous medium. Understanding is bypassed in imagination’s moral and independent function. Similarly, when time and space are “broken,” so to speak, in sublime experiences, there is no intuition—or at least, no intuition we can determine with the powers of understanding or reason—imagination “exhibits” (*darstellen*),⁵⁸ without schematizing. Rather, there is a “display” of the object, whether sensible or supersensible, which serves as a basis for the “construction of a concept,” assuring us of the objective reality of the concept. This is how experiences that exceed our capacities of understanding and reason nevertheless come to be symbols in our consciousness.⁵⁹

⁵⁷ *Ibidem*, p. 198.

⁵⁸ When speaking of the sublime, Cassirer writes, “But this sphere here no longer touches the region of the understanding and intuition [...] but rather that of the Ideas of reason and their supersensory meaning” (E. Cassirer, *Kant’s Life and Thought*, transl. J. Hayden, New Haven 1981, p. 329). As Cassirer explains, even in a judgment of the beautiful, there is no need for schematizing: “according to a basic insight of that *Critique*, which is enlarged on [...] in the chapter on the schematism of the pure concepts of the understanding, even the spatiotemporal connection of the perceptions of the senses and their unification into objects of experience rests precisely on cooperation between the understanding and the imagination” (*ibidem*, p. 314). However, in aesthetic judgment the “free play that is required concerns not [presentation] but the powers of [presentation]; not the results in which intuition and understanding are made concrete and in which they both come to rest, but rather the living excitation that occupies them. In this way every utterance of this sort [the aesthetic], wherein a particular image is not compared with a particular concept but rather the totality of the powers of the mind is first disclosed in its true completeness, lays hold immediately of the ‘life-feeling’ of the very subject” (*ibidem*, pp. 315–316). In the sublime, not only is there no need for schematizing, but schematizing is impossible to achieve, for understanding is surpassed, inner sense is violated, and space is “broken.” As Kant states, “if anyone goes so far as to demand that we establish the objective reality of the rational concepts (i.e., the ideas) for the sake of their theoretical cognition, then he asks for something impossible, because absolutely no intuition can be given that would be adequate to them” (I. Kant, *Critique of Judgment*, §59, p. 351). Rather than schematic hypotyposis, the exhibition is symbolic and symbolic only. Certain symbols can be schematized, if those symbols are objects in intuition. Peacock feathers, for instance, are objects of theoretical knowledge, that can symbolize the might of Hera. However, some symbols—moral symbols—are never objects in intuition to begin with. Freedom, for example, which practical reason uses analogously to intuition, is never a theoretical object, and thus is a symbol only.

⁵⁹ I. Kant, *Critique of Judgment*, §57, p. 343.

Accordingly, the rational concept of the supersensible substrate of all appearances generally, or the rational concept of the supersensible that must be regarded as underlying our power of choice in relation to moral laws, i.e., the rational concept of transcendental freedom, is an indemonstrable concept and a rational idea, simply because of the type of concept it is [...].⁶⁰

We realize that the thought may seem at first jarring in a Kantian context, to suggest that we have rational concepts that are indemonstrable and, indeed, merely constructed for our cognition by means of a display, i.e., something less stable than a schema. Yet, this is the process by which we get a conceptual hold upon some of our most important rational ideas, such as freedom. There is also no intuition of God or immortality. In such cases, displays are constructed as concepts and thought as symbols of the supersensible substrate, for which “there is not even an intrinsic possibility for anything corresponding to it in quality to be given in experience.”⁶¹ Symbols are, as the etymology of the word suggests, partial, broken, incomplete. They point to something beyond themselves. Creating symbols is the particular work of imagination once it is freed from the demands of understanding. “Just as in the case of a rational idea the imagination with its intuitions does not reach the given concept, so in the case of an aesthetic idea the understanding with its concepts never reaches the entire inner intuition that the imagination has and connects with a given presentation.”⁶² In addition to being incomplete, symbols also are not wholly analyzable.⁶³

The symbol also does not have to be sensuous. Moral imagination, rather than being based on any sensuous symbol, is based on the symbolism of freedom, which is “known” as a “fact” without intuition—in this case the moral law which is, after all, sublime. This process of symbolizing may seem liberating until one considers seriously its effects upon reason’s ambitions for gaining a complete account of the World. Learning, as it does here, that reason must rely upon vague and incomplete symbols for a supersensible substrate it can never know, reason finds itself severely restricted. Its speculations become antinomies quite easily, and thus reason must restrict itself to expanding those symbols according to a reflective purposiveness only. “[R]eason could never bring itself to accept such a principle that so greatly narrows the area in which it could speculate and could never bring itself to make sacrifices that have to involve the complete destruction of so many

⁶⁰ Ibidem, §57, p. 343. Our emphasis.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

⁶³ As Rudolf Makkreel states in his classic work, as the constructed concept—the symbol—expresses the aesthetic idea, the play of imagination must be apprehended and unified into a concept. Makkreel speaks of this in the context of spirit, specifically that of the artist. Imagination functions, he states, as a mode of *Ausbildung*, and “produces an aesthetic idea that gives an intuitive approximation of the totality of reason” (R. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago 1990, pp. 122–123). Makkreel continues, stating that “The expression of aesthetic ideas through symbolic presentation helps to focus reflection and specify given concepts of reason” (ibidem, p. 127). We can now reflect on things that surpass nature (ibidem, p. 129). We take our reading of imagination in Kant to be consonant with that of Makkreel, and we are endeavoring to add to his analysis.

hopes that were so brilliant otherwise.”⁶⁴ In short, we want to know our world as it is, but still more ardently do we propose to know our freedom and our God and our eternal destiny. As Aristotle says, not getting what one aims at is like not getting anything at all.

Thus, reason chooses to aim beyond the limits of the symbol. And, if it is to avoid antinomies, it must place its imaginings under norms of some sort. We cannot get a deduction of these norms, according to Kant, but we can get something like it.⁶⁵ We can offer a deductive trajectory for limiting our aesthetic concepts. The upshot is that we can have aesthetic concepts of God, freedom, and other supersensible ideas that conform to reason’s limits, but we cannot allow these aesthetic concepts to be fully certified substitutes for concepts that conform to the categories of understanding. Here, we learn therefore something about the way that the special concept of purpose operates. There is a something-that-it-is-like to have a symbol of freedom, but that symbol does not provide us with knowledge of our freedom, only a semblance of what such knowledge might be for a mind with cognitive powers exceeding our own. Both the moral law and our predisposition for morality not only retain their force when given without intuition, but even, in fact, gain strength. Any such imaginative exhibition—freed from understanding’s expectations—“expands the soul,”⁶⁶ once unfettered from sensuous chains. Yet, this kind of unfettering aggrieves our reason. It seems like a cold kind of freedom.

⁶⁴ I. Kant, *Critique of Judgment*, §57, p. 344.

⁶⁵ The historical argument over Kant’s removal of the subjective side of the Transcendental Deduction of the B-Edition of the *Critique of Pure Reason* may never be resolved. We prefer to think of the decision as indicative of an insight into the structure and limitations of reflective judgment, such that Kant became aware, gradually, that the logic of determinant judgment is inapplicable to the constitution of objects of knowledge that depend upon the special concept of purpose. We take this to be the essence of Cassirer’s point when he says, “The *Critique of Reason* achieves [the universal and essential form of knowledge] by reflective thought upon the function of knowledge instead of upon its content. It discovers this function in judgment, and to understand judgment in its universal structure, and in its specification in different lines, becomes one of the main problems of the critique. Here it is that Kant found the strictly unifying, systematic, and organizing principle of knowledge. He can show the special structure of metaphysical and mathematical thinking and of the general and special sciences, and of physics and biology, all by reference to the distinction between analytical and synthetic judgments, between empirical and a priori propositions, and between causal and teleological judgments” (E. Cassirer, *The Problem of Knowledge*, transl. W.H. Woglom, Ch. Hendel, New Haven 1950, pp. 14–15). Yet, “Kant declared that philosophy would have to renounce the proud name of an ontology that presumed to furnish in a systematized doctrine synthetic a priori judgments on all existence. This claim would have to give way to the more modest one of a simple analysis of pure understanding. But the post-Kantian systems brushed this warning aside. They started from ontology and metaphysics, and every critique of knowledge that came within their purview was instinctively transformed into an ontological inquiry” (ibidem, p. 26). We would emphasize that the “more modest” viewpoint requires not only a move away from old fashioned ontology, but also a restriction of knowledge to that which can be reflectively comprehended. Even if we can never demonstrate to anyone’s historical satisfaction that this insight was responsible for the excision of the subjective side of the Transcendental Deduction, we nevertheless maintain that it makes conceptual sense to think of the change in this way. See Robert Paul Wolff’s interpretation of the A-Deduction (R.P. Wolff, *Kant’s Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Cambridge 1963).

⁶⁶ I. Kant, *Critique of Judgment*, §29, p. 275.

In the third *Critique*, Kant discusses the moral law (and our predisposition for morality) as “deprived of presentation,”⁶⁷ yet still symbolized by imagination, stating:

It is indeed a mistake to worry that depriving this presentation of whatever could commend it to the senses will result in its carrying with it no more than a cold and lifeless approval without any moving force or emotion. It is exactly the other way round. For once the senses no longer see anything before them, while yet the unmistakable and indelible idea of morality remains, one would sooner need to temper the momentum of an unbounded imagination so as to keep it from rising to the level of enthusiasm, than to seek to support these ideas with images and childish devices for fear that they would otherwise be powerless.⁶⁸

This is Kant’s iconoclasm of the sensible symbol. The symbol of what is moral, personal, and free is far more salvific of reason’s hopes than any beautiful scene that spreads before our senses or even our minds. This sort of scene is arranged for the soothing of the soul. It is a rational version of beatific vision, wherein no essences are divined and none would be sought.

II

Not only does Kant foreclose reason’s direct and fulfilled access to the intuitions of certain crucial ideas, i.e., God, freedom, and immortality, but also (and more troubling), other persons and our own souls are denizens of the supersensible; that is unacceptable to reason. We are tempted to employ this power of reason to demand symbols of other persons and of ourselves of a sort that we can treat as determinate concepts, ignoring the antinomies that abound, not to mention the pointless dialectic. To treat an “aesthetic concept” (the “constructed concept,” such as symbols that are at bottom aesthetic, although they seem to function as determinate concepts) as if it had the objective validity of an empirical or theoretical cognition is a self-deception that opens the doors to every pathology of reason. We may dehumanize ourselves and others by acting as though the sublimity of their place in the kingdom of ends, of their autonomy, and of their dignity were but the function of their species or social standing or even race.⁶⁹ Identity politics is not far behind these errors of an aggrieved reason as it misuses

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem, §29, p. 274–275.

⁶⁹ For a survey of Kant’s writings on race brought together for contemporary assessment, see *Kant and the Concept of Race: Late Eighteenth Century Writings*, J.M. Mikkelsen (ed. & transl.), Albany 2013. We readily grant that Kant’s views on race are problematic; however, in the *Groundwork*, Kant offers a critique of any anthropological basis for ethics (including race), writing that moral philosophy is based entirely on its pure part, and “does not borrow the least thing from acquaintance with him (from anthropology)” (I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 4:389). He also says that “if we look more closely at the intentions and aspirations in [our actions] we everywhere come upon the dear self, which is always turning up, and it is on this that their purpose is based, not on the strict command of duty” (ibidem, 4:408). Kant’s *Groundwork* is littered with criticisms of anthropological ethics; see especially the first section of Part II (ibidem, 4:407–4:412). We are not defending Kant’s racial views, only pointing out what role he gives them in the critical philosophy, which is very little or none at all.

our untamable imaginations.⁷⁰ The pathologies of reason are many, but the essential powers by which they originate are few. The misuse of imagination is surely one of the most common sources of “bad reasoning.” But that phrase seems far too tepid for what we are describing. “Bad reasoning” is morally bad, not just as a source of error, but of atrocities like genocide, colonialism, and any other horror we can license with a pseudorational argument.

Most offensive to reason, and indeed, one point in Kant’s theory that has raised a great hew and cry, is his prohibition upon rational knowledge of the deepest interior self or, as we would call it, the soul. We construct concepts of our souls in the way we have described above, but Kant refuses to allow us to call such constructions “knowledge.”⁷¹ They are analogies at most. What is the point of having such an elaborate moral system when the yield of all that brain-work is something less than full self-knowledge? Yet, we would need no imperatives in our moral lives if once our wills were not merely good, but holy.⁷² These failures of self-knowledge must, we assert, supply the limits from which we draw our norms for imagining. In plainer words, the limits of imagination must be drawn from what we cannot know about ourselves. Why, one might ask, is this the designated limit? This fundamental question grows from our sense of what we ought not imagine, but as a first norm, it is not so prohibitive as all that.⁷³ The norm simply comes down to remembering that “aesthetic concepts” are not real concepts, but merely constructed concepts that are displayed as symbols for our understanding. In short, thou shalt not subrept.⁷⁴ However, when we simply remember that symbols are

⁷⁰ An example of how the confusion between the empirical (anthropological) and the moral orders may have an adverse effect upon one’s understanding of Kant is to be found in, for example, S. Kofman, “The Economy of Respect: Kant and Respect for Women,” transl. N. Fisher, [in:] *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, R.M. Schott (ed.), University Park 1997, pp. 355–372. Cf. H. Schröder, “Kant’s Patriarchal Order,” transl. R. Gircour, [in:] *ibidem*, pp. 275–296.

⁷¹ See, for example, Kant’s First Paralogism, which he identifies as “That whose presentation is the absolute subject of our judgments and hence cannot be used as determination of another thing is substance. I, as a thinking being, am the absolute subject of all my possible judgments, and this presentation of myself cannot be used as predicate of any other thing. There I, as thinking being (soul), am substance” (I. Kant, *Critique of Pure Reason*, A348). Substance is, in short, an unwavering concept; it is ridiculous, as Kant says, to infer that “I, as a thinking being, continue by myself and do not naturally either arise or pass away” (*ibidem*, A349). But, symbols arise and pass away, and what knowledge we have of our deepest interiority, of our soul—and the souls of others—will not yield itself, fully, to any analysis.

⁷² “Hence no imperatives hold for the divine will and in general for a holy will: the ‘ought’ is out of place here, because volition is of itself necessarily in accord with the law. Therefore imperatives are only formulae expressing the relation of objective laws of volition in general to the subjective imperfection of the will of this or that rational being, for example, of the human will” (I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 4:414).

⁷³ If we had no moral failings, then no imperatives would arise in our moral reasoning. But, the humility we learn from our moral failings, in both acting and thinking, provides for us a solid sense of the limitations of our moral imaginations. That is why we feel a certain kind of humility in the presence of our moral betters that we do not experience in the presence of people who are simply more powerful or more famous than ourselves. Moral humility is the genuine of limits in our efforts of self-knowledge. See J. Grenberg, *Kant and the Ethics of Humility*, Cambridge 2005, especially Part 3 and Chapter 8.

⁷⁴ Subreption is a fallacy, a trick performed by the intellect of “slipping in a concept of sense as if it were the concept of an intellectual characteristic” (I. Kant, *Critique of Judgment*, §27, p. 257, n. 22).

entertained (*unterhalten*), reflectively, we also become aware that the norms of unfettered imagination are reflective norms. Kant says,

[...] if it be granted that our deduction is at least on the right track, even if not yet sufficiently clarified in all details, then we are led to three ideas: first, the idea of the supersensible in general, not further determined, as the substrate of nature; second, the idea of the same supersensible as the principle of nature's subjective purposiveness for our cognitive power; third, the idea of the same supersensible as the principle of the purposes of freedom and the harmony of these purposes with nature in the moral sphere.⁷⁵

Here, we find the needed constructions about how we ought to imagine. The third of these ideas is the Vocation of Reason, its calling in our lives. Kant has earlier indicated that the role of imagination in fulfilling our supersensible vocation is analogous to what it does in contributing a schematized manifold of sense to our understanding. He says:

[T]he feeling it [our contemplative experience of the sublime in nature] presupposes is already different again [from the feeling of being overwhelmed]: it is a feeling of our supersensible vocation which, however obscure it may be, has a moral foundation [...]. The only difference [between such contemplativeness and ordinary sensible experience] is that in the case of ordinary experience the imagination has to engage in this procedure[of apprehending the manifold] in order [for us] to [obtain] an empirical objective concept, whereas in the present case (in aesthetic judging) it has to do so merely in order to perceive that the presentation is adequate for [giving rise to a] harmonious (subjectively purposive) activity of the two cognitive powers in their freedom, i.e., in order [for us] to feel the presentational state with pleasure.⁷⁶

Hence, we see that our supersensible vocation is not cold freedom; it is pleasant. Yet such pleasure might even accompany cruel acts toward others, where we substitute the constructed concept—the symbol—for a determinate concept and then merely apprehend it. That an enemy ought to suffer or that a profit ought to be made from clear-cutting a forest would be harmonies of our cognitive powers that refuse to imagination its role in the supersensible. After all, the supersensible in which the soul of my enemy suffers is, or I must think it is (if I am to be sane), the same heaven I hope to inhabit when I imagine my deepest self. One would think, although one does not say so, that the contradiction of a contemplative pleasure and the endless suffering of another in the supersensible is plain enough that any reasonable being would avoid inflicting such suffering upon either other persons or nature in the sensible domain. Yet, we like to pretend that the souls of others and the soul of nature will occupy a different supersensible substratum, if we allow to them any supersensible standing at all. When we forget that our experience of “personhood,” or, one might say, “soul,” is conceptual only insofar as it is symbolic, reason reverts to its original hopes of knowing objects of sense as things-in-themselves.⁷⁷ This cognitive habit of forgetting is a denial of the vocation of reason and uses imagination too narrowly to fuel moral growth. We stagnate, we founder in the doldrums of a moral sea, awaiting Coleridge's seasnakes.

⁷⁵ I. Kant, *Critique of Judgment*, §57, p. 346.

⁷⁶ Ibidem, §38, p. 292. Our emphasis.

⁷⁷ We are reminded of the passage about how painful it is for reason to accept such limitations (I. Kant, *Critique of Judgment*, §57, p. 344).

While a narrow use of imagination limits moral growth, an excess of imagination also limits us, insofar as it can feed the hungry pathologies of reason, pathologies “presented” as fantasies upon which we will not act practically, but from the imagining of which we gain some pleasure. Recall that, when speaking of reason’s lost hopes, Kant states that reason compensates for its loss by the prospect of “proportionately greater employment in a practical respect.”⁷⁸ That is, while reason’s hopes of fully knowing appearances are dashed by the antinomies, the antinomies allow reason greater practical employment. However, this greater proportion of practicality does not mean that reason is fully assuaged, that its pathologies and grief do not petition to be addressed. In fact, we imagine scenarios which must not ever be enacted; such scenarios are, indeed, the work of imagination alone, for imagination is the “power of presenting an object in intuition even without the object’s being present.”⁷⁹ The darkest of our desires are presented by imagination alone; when we imagine that the enemy ought to suffer, we also imagine how the enemy will suffer. For example, when we indulge our imaginations in the literature of dark romanticism, whether it be Poe’s “Murders in the Rue Morgue,” or a contemporary television series such as *Dexter*, we give “legs” to our imaginings, which would never be educative in the moral world. These indulgences, these excesses of imagining, flout the norms suggested by the antinomies we find in the second and third *Critiques*.⁸⁰ That certain presentations of possible moral action should find their full conceptual meaning, whether determinate or reflective, in spite of their moral character, is no surprise. The question is whether any moral progress of the soul results from such contemplations. Imagination’s likelihood of outrunning a narrow conceptualization of “the other,” a narrow thinking of “the other,” leads as easily to the darkest of reason’s practical prospects. Our practical frustrations with being unable to act upon the fantasy may also lead to monstrous mistakes in order to justify to ourselves the fantasies that result from such narrow conceptualization. If something is morally wrong to do, then it is probably morally wrong to imagine, and reinforcing such imaginings with thinking leads to the kind of frustration previously mentioned.

Consider Kant’s discussion of fanaticism and enthusiasm. Kant tells us that when we consider sublimity as a characteristic of the action itself, our minds are “attuned to nothing but moral fanaticism and enhancement of self-conceit.”⁸¹ In such cases, I think of my own action as the singular (functioning as universal) that justifies a history of some (mythological) kind: in this, and only this, instance, is such-and-such an action justified. To do something once “doesn’t count,” according to this logic. Yet, actions can be understood, and known thoroughly; it is our interiority and motivation that cannot be so known.⁸² And yet, reason desires to

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, B151.

⁸⁰ See the antinomies of the second *Critique*, 5:115–119, and those of the third *Critique*, §56.

⁸¹ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, 5:85.

⁸² Recall Kant’s statements in the *Groundwork* that we cannot ever know fully the motivations of our own actions: “From love of humanity I am willing to admit that even most of our actions are in conformity with duty; but if we look more closely at the intentions and aspirations in them we every-

know appearances—including actions—as things-in-themselves. When we exhort the action itself as sublime, we assume that it is the action itself that can be known fully, and that the action is all there is to know. Considering actions in such a way is “pathological”⁸³ and “delusional,” Kant holds; we are led to believe it is not duty that is the basis of actions, but the lawfulness of the action itself that makes the act sublime. Yet, acts are never sublime, and are not morally worthy merely due to their form. This delusion of taking the act for a sublimity that can belong only to its supersensible origin leads to a “fanatical” way of thinking.⁸⁴ Kant delineates two kinds of fanaticism: speculative, and practical. “Fanaticism” (*Schwärmerei*), “in the most general meaning is an overstepping of the bounds of human reason undertaken according to principles.”⁸⁵ Consider our previous example of the enemy who ought to suffer. We forget, in our imaginings, that this enemy has a soul, and that our concept of the enemy is only a constructed concept—a symbol, not wholly yielding to analysis. In this forgetting (intentional or not), in treating the narrow conception of the person as sufficient, we appease reason’s desire to know appearances as things-in-themselves; we think we can know everything, or at least everything we must know. And yet, in doing so, we have overstepped the bounds of reason—we think we know what we in fact cannot. We become, we might say, “speculative fanatics.” Rather, the proper employment of imagination in relation to thinking must be humble in its assessment of our cognition.

Moral fanaticism, therefore “is such an overstepping of the bounds that practical pure reason sets for humanity.”⁸⁶ The formulation “practical pure reason” indicates that even pure reason must acknowledge a moral teleology that, in the end, is wholly practical. While conceptual fanatics only overstep the bounds of pure reason—of what we can know—moral fanaticism oversteps the bounds of what we can know about what we can do. Moral fanaticism posits the determining basis of actions in the form of the actions themselves, rather than in the subjective basis of the action—moral incentive. Moral fanatics “rove among fancied moral perfection.”⁸⁷ In the third *Critique*, when speaking of the sublimity of the moral law, Kant also speaks of fanaticism: fanaticism is “the delusion [*Wahn*] of wanting to SEE something beyond all bounds of sensibility, i.e., of dreaming according to principles (raving with reason).”⁸⁸ While imagination is unbridled in mere enthusiasm, in fanaticism, which is “a deep-seated and brooding passion,” imagination is rule-less; Kant also refers to this as “mania,” which “deranges” understanding.⁸⁹ Consider the television series character Dexter, for example.⁹⁰ It

where come upon the dear self, which is always turning up” (I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 4:407).

⁸³ Recalling that reason’s pathology is that it must know everything, that “objects of sense are things in themselves” (I. Kant, *Critique of Judgment*, §57, p. 344).

⁸⁴ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, 5:85.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*, 5:86.

⁸⁷ *Ibidem*. Dostoevsky’s Raskolnikov comes to mind.

⁸⁸ I. Kant, *Critique of Judgment*, 5:275.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ See *Dexter and Philosophy*, R. Greene, G. Reisch, R. Robison (eds.), Chicago 2011.

is not that he does not operate by certain rules; in fact, he considers his acts as complete and “right” only if they are in accord with a certain set of rules. In spite of his persistent self-criticism, he avoids considering the subjective determining basis for his actions, but considers only the form of the actions themselves. What he imagines as the crimes of his victim must be cognizable; he does not perform “the kill” until his victim has admitted (not necessarily verbally) the supposed crime. It is not that Dexter cannot cognize; it is that his understanding is ruled by imagination, and becomes deranged.

Eli Friedlander states that the fanatic “craves for a vision of the unconditioned,” and is “empowered by the illusion that he can partake in the unconditioned.”⁹¹ The fanatic, in short, is one whose reason is not subject to the antinomies, one who thinks he knows the unconditioned. The fanatic seeks to, and thinks he succeeds in, knowing moral perfection, and thus believes he can “intuit the ultimate grounds of [the] will.”⁹² Dexter seeks to intuit the ultimate grounds of his victims’s will (perhaps his own as well), and believes he can do so. The fanatic, to paraphrase Friedlander, thinks he can possess morality.⁹³

We can see, now, how the pathologies of reason and the lack of an intuition of freedom (as a formal stand-in for empirical intuitions) can lead to certain unbecoming activities of imagination, in both its speculative and practical pure use. While it is true that imagination imitates the structure of teleological reason when it analogizes from the determinate employment of judgment to the reflective employment of judgment, one cannot reverse the course of such an analogy without opening the door to monstrous applications and variations of imagination. Examining the argument of §59 of the *Critique of Judgment*, we note that the analogy Kant insists upon, repeatedly, that beauty is the symbol of morality, borrows, for reason’s use, judgment’s rule, substituting a feeling for a concept. In satisfying reason’s demand for some kind of determination, a determination of the subject is thus substituted for a determination of the object. The form of such a judgment becomes an intuition, in the absence of any empirical or even formal intuition of freedom. However, this substitution comes at a very high cost—at the cost of its moral moorings. Intuitions born of the determinate use of judgment in the domain of reason will not retain their moral teleology when applied reflectively, unless they find their limit in the purposiveness we learn to respect in rational *sensus communis*. In sort, judgment, here, is free of the fetters of reason, but not of purpose.

Recall our previous discussion in Part I of this paper; one cannot intuit freedom, for freedom can never be an object for understanding. Rather, *Wille* and *Willkür* are symbolized by imagination.⁹⁴ However, without certain “guidelines” for imagination, imagination can fall prey to excesses and deficiencies, as we have illustrated earlier. Reason, after all, seeks to know everything, and this quest for certainty can, without the interference of the antinomies, extend to mistaking ob-

⁹¹ E. Friedlander, *Expressions of Judgment*, Cambridge 2015, p. 57.

⁹² *Ibidem*, p. 8.

⁹³ *Ibidem*, p. 59.

⁹⁴ See I. Kant, *Critique of Judgment*, §57–59.

jects as things-in-themselves; indeed, by such a distortion of the form of knowing, we could imagine we know the soul of another. This case of mistaken, insistent certainty includes considering symbols of freedom—and other Ideas of reason—as unapproachably supersensible, on the one hand, while we surreptitiously appropriate these ideas as if they were schemata rendered conformable to our acts of understanding: subreption. But, as Kant makes clear, the unity of that which exceeds understanding with that which exceeds reason with that which exceeds judgment, is a unity irresistible to our power of imagination, which traverses and even plays in the supersensible. The unity of the supersensible substrate is not an object of knowledge, and cannot become so; but it does not follow that there is no experience of the supersensible substrate. Imagination goes there, and then it comes home. But what guides that adventure?

The antinomies of judgment and practical reason norm imagination; they guide imagination's use when there is no perception, perhaps even no intuition, apart from a borrowed intuition employed analogically, which the idea of freedom symbolizes. The antinomies teach us what dialectic always teaches us, for Kant, which is how our efforts to step beyond the limits of possible experience can, at the same time, indicate the limits of experience and how to think the idea of the supersensible. The idea of supersensible in general—"not further determined"—must be considered as the substrate of nature; the idea of the supersensible is the "principle of nature's subjective purposiveness for our cognitive power," and as the idea of the supersensible, "as the principles of the purposes of freedom," and as the harmony of these purposes with nature.⁹⁵ In short, the supersensible cannot be determined, it cannot be cognitively known, and must never be taken as such. We cannot possess the supersensible, and we must follow the ultimate commandment of the third *Critique*: Thou shalt not subrept.

As Kant points out, subreption "relieves" one of the "trouble, yet also of the ability, to expand his soul's forces beyond the barriers that one could choose to set for him so as to reduce him to mere passivity and make him more pliable."⁹⁶ Governments, for example, as surely as advertising agencies take advantage of subreption, and so "gladly permitted religion to be amply furnished with [...] accessories."⁹⁷ Citizens remain "in the minority" (to invoke "What is Enlightenment?")⁹⁸ and in a state of "passive reason."⁹⁹ The general will is indiscernible by such quasi-citizens.¹⁰⁰ Those who would be citizens remain. We must never replace the unconditioned or (Kant adds) the moral law; the infinite, and not the sensible, "expands

⁹⁵ Ibidem, §57, p. 347.

⁹⁶ Ibidem, §29, p. 275.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ "Minority," Kant says, "is the inability to make use of one's own understanding without direction from another;" (I. Kant, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?," transl. M.J. Gregor, [in:] I. Kant, *Practical Philosophy*, M.J. Gregor (ed.), Cambridge 1996, 8:35).

⁹⁹ I. Kant, *Critique of Judgment*, §40, p. 295. Passive reason, the need to be guided by others, is revealed by "superstition," which is a prejudice, a "blindness" that "seems to demand an obligation." Liberation from this superstition, from this blind and passive reason, is enlightenment (ibidem).

¹⁰⁰ Commentators commonly underestimate the influence of Rousseau's concept of the general will on Kant's moral philosophy. For a clearer sense of the relation, see E. Cassirer, *Rousseau, Kant*,

the soul.”¹⁰¹ Yet, we need not, as Kant states, fear that “once the senses no longer see anything before them,”¹⁰² we will be left with only a cold morality. Rather, once imagination is no longer tied to the sensuous medium, we must take care to “temper the momentum of unbounded imagination,” to prevent it from enthusiasm or fanaticism. Yet, we must not dull our power of sensibility to imagination’s play as it encounters the possible in all its immediacy. The ideas must not be replaced with “images and childish devices for fear they would otherwise be powerless.”¹⁰³ And so, when we seek to replace ideas with images, when we take the appearance for the idea, we must pause, and ask: What are you really afraid of anyway?

References

- Allison H., *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge 1990.
- Beck L.W., *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, Chicago 1960.
- Cassirer E., *Kant’s Life and Thought*, transl. J. Hayden, New Haven 1981.
- Cassirer E., *The Problem of Knowledge*, transl. W.H. Woglom, Ch. Hendel, New Haven 1950.
- Cassirer E., *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, transl. P. Gay, New Haven 1989.
- Cassirer E., *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, transl. J. Gutmann, P.O. Kristeller, J.H. Randall, Princeton 1945.
- Descartes R., “Rules for the Direction of the Mind,” transl. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, [in:] *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch (eds.), Cambridge 1985.
- Freydberg B., *Imagination in Kant’s Critique of Practical Reason*, Bloomington 2005.
- Friedlander E., *Expressions of Judgment*, Cambridge 2015.
- Grenberg J., *Kant and the Ethics of Humility*, Cambridge 2005
- Greene R., Reisch G., Robison R.(eds.), *Dexter and Philosophy*, Chicago 2011.
- Guyer P., *Kant*, New York 2006.
- Guyer P., *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge 1993.
- Heller A., “The Elementary Ethics of Everyday Life,” [in:] *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, G. Robinson, J. Rundell (eds.), New York 1994, pp. 48–64.
- Johnson M., *The Body and the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago 1987.
- Johnson M., *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago 1993.
- Kaag J., *Thinking Through the Imagination: Aesthetics in Human Cognition*, New York 2014.
- Kant I., “An Answer to the Question: What is Enlightenment?,” transl. M.J. Gregor, Cambridge 1996, pp. 16–35.

Goethe: Two Essays, transl. J. Gutmann, P.O. Kristeller, J.H. Randall, Princeton 1945, especially pp. 18–42. See also E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, transl. P. Gay, New Haven 1989.

¹⁰¹ I. Kant, *Critique of Judgment*, §29, p. 275.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ibidem.

- Kant I., *Critique of Judgment*, transl. W. Pluhar, Indianapolis 1987.
- Kant I., *Critique of Practical Reason*, transl. L.W. Beck, Indianapolis 1956.
- Kant I., *Critique of Practical Reason*, transl. M.J. Gregor, [in:] I. Kant, *Practical Philosophy*, M.J. Gregor (ed.), Cambridge 1996, pp. 137–271.
- Kant I., *Critique of Pure Reason*, transl. W. Pluhar, Indianapolis 1990.
- Kant I., *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, transl. M.J. Gregor, [in:] I. Kant, *Practical Philosophy*, M.J. Gregor (ed.), Cambridge 1996, pp. 37–108.
- Kant I., *Lectures on Ethics*, transl. L. Infield, Indianapolis 1930.
- Kofman S., “The Economy of Respect: Kant and Respect for Women,” transl. N. Fisher, [in:] *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, R.M. Schott (ed.), University Park 1997, pp. 355–372.
- Makkreel R., *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the “Critique of Judgment,”* Chicago 1990.
- Mikkelsen J.M., *Kant and the Concept of Race: Late Eighteenth Century Writings*, J.M. Mikkelsen (ed. & transl.), Albany 2013.
- Mueller L.J., “Transcendental *Sensus Communis*: Reflective Foundations of Cognition in Kantian Epistemology,” dissertation, Southern Illinois University Carbondale 2015.
- Pippin R., *Kant’s Theory of Form*, New Haven 1982.
- Royce J., “On the Interdependency of the Principles of Knowledge,” dissertation, Johns Hopkins University, 1987.
- Rundell J., “Creativity and Judgment: Kant on Reason and Imagination,” [in:] *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, G. Robinson, J. Rundell (eds.), New York 1994, pp. 82–117.
- Schröder H., “Kant’s Patriarchal Order,” transl. R. Gircour, [in:] *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, R.M. Schott (ed.), University Park 1997, pp. 275–296.
- Vaihinger H., *The Philosophy of ‘As-If’: A System of the Theoretical, Practical, and Religious Fictions of Mankind*, transl. C.K. Ogden, London 1934.
- Verene D.P., *Vico’s Science of Imagination*, New York 1983.
- Walsh W.H., “Transcendental Idealism,” [in:] *Kant on Causality, Freedom, and Objectivity*, W.A. Harper, R. Beerbote (eds.), Minneapolis 1984.
- Wolff R.P., *Kant’s Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Cambridge 1963.

ADRIANA WIERZBA

ORCID: 0000-0002-3724-5752

University of Wrocław

On Reminding and Forgetting: Care about Moral Responses in the Case of Alzheimer's Disease

Abstract: In this article, caring, remembering and sharing memory are presented as moral responses, the case study being Alzheimer's disease (AD). Memory connects memories and images, while care connects individuals, which is an ethical issue. When a person's memory is lost, the care of others becomes the only thread connecting them to the world. AD deprives a person of memories, body control, makes it impossible to remember, communicate, move, recognize the environment, and disrupts consciousness. Caring for a patient with a neurodegenerative brain disease requires constant reminding and reiteration; the presence of a caring person reminds of what the patient themselves can no longer remember. Lost memories do not mean that life or relational values have also lost their meaning. The description of the memory movement emphasizes the importance of repetition in the moral act. Highlighting the matter of care, also in scientific work, is the aim of this text. To care is to remember, on behalf of the AD patient, about the patient's life. Within bioethical research, moral responses are an important point for projects which seek to improve the condition of patients—not only the condition of health but also the comfort of life. This improvement will not be possible without attentive, committed caregivers and their responsible attitude in the face of the phenomenon of memory loss.

Keywords: Alzheimer's disease, memory, care, moral response, ethics, bioethics

Remembering and Moral Responding: Square One

How do we understand a *moral response*, when the need of being cared for cannot be expressed—because of memory loss? Patients with Alzheimer’s disease are not able to remember much, but still are a part of the common narration about morality: not just as responsibility but also as individual liabilities. Here, the presence of caregivers makes moral responses more adequate to the needs of caring and being cared for. They witness the loss and the burden of forgetting, they care for life that is left by reminding about its importance—because of the shared memory, common and personal. Why is memory so relevant? We often forget about the moral aspects (including the moral aspect of memory) when it comes to interpreting medical issues. By concentrating on the matter of care and considering how bioethics and phenomenology try to answer questions about moral acts—in this paper: the moral acts concerning AD patients—we are closer to the accurate interpretation of the attitudes adopted in medical practice. The definition of ethics and morality should represent openness characterized by the contemporary tendency of researchers and medical specialists to focus on an individual patient, thus building the dialogue every time when it is needed. Because memory holds individual memories, the interpretation of what is morally right may differ from the ones we know and accept; the dialogue does not mean that we have to accept—it means that we have to decide, and sometimes we need to decide what is good in the name of someone else, in the name of a different, concrete life-world. Not every right act can be predicted by a theoretical model. In bioethics we should not appeal only to theory and its principles, especially given that, while the discipline is “young,” bioethical problems are much “older” than we may think. And thinking includes the process of remembering what we have been taught in the past and what we have missed. In medicine we should not miss anything, or, at least, miss as little as possible. Without memory, we do not own any memories and we cannot share any of them. *Caring* means *remembering*. To embody and to realize the relational values, presence matters enough to make a difference to people who are facing the ultimate occurrences—such that occur near the end of life. Before we analyze the situation of AD patients, let us present the interpretation of memory and its movements.

From the first memory to the last one, personal memory holds the interval in between. Individual memory comprises the cause and the source of memories, but it is not the source itself; not when it comes to analyzing the meaning of moral values. In this article we will use the term of relational value, whose meaning is the same as ethical and moral values. Memories are not the source of events, but they affect our experiences and interpretations. The ensuing image is internal and intersubjective: on the one hand, private and inward, and on the other hand, concerted and mutual. Is it also moral? Because of the individual design of remembrance we may speak of the layers of each image. This makes preserving relational values a repeated movement, made possible by our ability to remember, our care to experience values and letting other people experience values in their own way. Repeating does not mean that moral responses are always the same. Moral acts might always be difficult in the same way, but people, their conditions and circumstances may change. Per-

sonal interpretation follows the memory, which due to conscience, can be essential to evince these values, intrinsic and shared. Chosen values decide about the moral response, the narrative weft and cognition; without the memory and its movement of importance, of making things meaningful to us, the human ability to make things happen, to become present for others is not possible.

This text highlights the dependency of the individual memory of the AD patient, when they must depend on others, on their memory, moral acts and ability to care. In ethical and bioethical research the meaning of what is universally valid because of personal, moral responses, acts of authentic care, helps to create bioethical projects, open for a responsive, interdisciplinary dialogue. In this dialogue we should ask about our ability to protect people and their values—why do we care?; are we able to protect them?; is a particular moral response right? Responses *to* and *toward* other people are indicated as important, relevant for ethics and preserved for human (and non-human) relations, that is, morality. While responding, we answer to relational values, the same we know due to other people. Thus being moral is to endeavor values, to make them present and to preserve them in relations, and also, to live them through. Necessary, if insufficient, for this individual dependence and moral response, is an efficient memory. The reason *why* time is valuable established memory as the individual record of personal life, not only on the ground of its temporal character. Every memory is temporary but none can be repeated. It is because of the meaning underlying each answer to the question: “what is important to you?,”¹ asked when the patient is able to express their will, sometimes the last one. Not the matter of memory itself, but its motion of drawing out the intrinsic sense, and, going further—intersubjective sense, points to something that was always present, worth *reminding*. *Forgetting* is the other side of the same phenomenon, often noticed at risk of losing the sense of one’s own importance, frequently observed in many cases of diseases.² Thus *importance* is the repeated, ethical motion following memory, and so remembering, among others, is the ability to bring out the significance and to recognize the most compelling relational values—the ones that reveal the sense of moral responses and individually complete the shared world.

The main thesis of this article is that *memory has made it possible to pass on relational values, from one person to the other*. In the cases of AD, when forgetting replaces remembering, the caregivers realize the relational values in caring for their patients. How do we know about relational values? Memory has made it possible to pass on relational values, because people before us received and accepted the

¹ All fragments of the dialogues come from interviews and personal conversations with patients, ill persons and medical staff in years 2015–2022. My philosophical research is focused on *dignity* and my own project of reflective bioethics, mainly in the context of palliative and terminal care.

² Analyses will include mainly examples of neurodegenerative brain diseases, like vascular dementia or Alzheimer’s disease. For further reading, see the original work by A. Alzheimer, “Über eine eigenartige Erkrankung der Hirnrinde,” *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und Psychisch-gerichtliche Medizin* 65 (1907), pp. 146–148. See also: D.B. Teplow, M. Yang, R. Roychaudhuri, “The Amyloid β -Protein and Alzheimer’s Disease,” chapter 1, [in:] *Alzheimer’s Disease: Targets for New Clinical Diagnostic and Therapeutic Strategies*, R.D. Wegryzn, A.S. Rudolph (eds.), Boca Raton 2012, pp. 1–85.

values, which were already completed by the act of acceptance. To accept is to vary and verify in the first place. From one generation to another, we inherit this movement to *pass on*, also with the mark of *passing*, of being temporary. What makes collective memory possible is the individual memory. Someone remembered before, so we can remember now, the memory remains as the difference—between what is worth remembering and what is worth reminding. We experience values in interpersonal relations. In other words, the interpersonal relation is the place to experience values, ethical and moral as well. That is why we can use the term of relational values. Being in the relation, giving the other person a chance to experience our care, is moving towards them, because it is the person who conceals and carries the human memory. When the person forgets about their own importance, their own life, the responsibility lies on someone who can share the values to provide and carry the memory as a moral response. It has an impact on the way how we care about people who are still a part of the shared world, despite their memory loss. Due to ethics and axiology, we already know about the mutual character of any human relation. We may be immersed in solitude, but also in unity with others, we experience distinctiveness, and we understand what is accordance. The relation with the world—with others—is not about to break off with the moment of memory loss, only the recognition and its continuity is torn. Since human values are shared, memory becomes shared as well, even of those who can no longer maintain it. Here, being familiar with the world does not indicate knowledge about its encountered objects and laws—it indicates being familiar with other people, in the entanglement of relations.³

Memory is necessary for the moral response, since it (1) is the ground for mental operations like deciding, correlating or evaluating (in the sense of Latin *pretium*, *aestimo*, that is, to assess the meaning). It is the space to coordinate reasoning and intuitive thinking, (2) is compelling for imagination and prescience, (3) holds personal reasons *why* we choose one value instead of another, thus choosing reasons to individually complete the shared world with relational values—reasons as memories, and (4) unveils the matter of importance. Like we have said before, *importance* is the repeated act of the memory, the ability to bring out the significance and also to void, to name what is insignificant in moral responses. But to understand the relevance of memory in ethics and its role in moral acts, we need further questions, and we are about to give examples from the ethical and bioethical context. Thus even memory that is not working properly, like in dementia, is still a memory of a person, with the exceptional personality, experience, patterns, and reasons. The analysis in this article concentrates on points (3) and (4). Answering *how* we choose values may be in the range of competence of ethics, psychology or neurosciences, but for sure is in the cognizance of care. Whereas asking *why* belongs to the competence of philosophy. Philosophical, ethical thinking is caring

³ I am not the author of the term “entanglement.” Relations were always explicit in my research, but I owe the concept of “entanglement” to many conversations with M. Kostyszak. To know her latest publication, see M. Kostyszak, *Personal Ethics: On the Transforming Potential of Art and Technology*, Warszawa 2019.

to ask the right questions, to solve a problem or to redefine our understanding of the issue. Can we be good researchers when we do not care? About the results of our research, about the lives the research affects, about the way how our narration helps to “reach” ethical and moral values? We seem to remember relational values better than we may explain. We remember faces, gestures, words, and motions conjoining pieces of our image of the world, with these threads we follow the values which we experience, then analyze them in context of a particular life-world. Since memories are shared, the image of the world is shared, by placing us among other people, other life-worlds, not less important but more resilient to transience.

I. Sylphlike Motions of Memory

When did something become important, when did the difference between the relevant and the irrelevant, the valuable and the worthless become apparent, possible to be pointed out? Looking through all the accessible moments as memories, we ask *when* it was possible for their meaning to emerge? We do have memories which are less than a trifle—and we may still return to them in between the meanings, odds and ends. We remember and we forget, everything that stays and leaves our memory happens to build our identity, the way how we recognize ourselves, and also how we find others. Remembering is finding the particular memory; memorizing is keeping memories, forgetting is letting them fade.⁴ As we are reminded, we draw out what is forgotten, but still is in the range of the memory; thus, we cannot draw out a memory which was never there. This is how happening dissociates the real from the unreal, memory from the image. Yet mental creations are characterized by a different way of existing, like geometrical figure or a hypothesis. Husserl, using the example of a lasting sound, analyzed how the immanent temporal objects appear in our consciousness,⁵ and after that Ingarden presented the issue of existence of the musical work.⁶ We can listen, but we cannot remember and repeat the sounds without memory, so we cannot really hear the whole musical work. Can its beauty affect us, then? Consciousness and memory allow us to observe the constancy of time and, as Bergson remarked, the changeability of varied states.⁷ Human brain tends to transcribe everything that happens,⁸ so we can remember a relevant moment—when someone smiled at us—silence was sublime, air scented and the touch of hands was warm and caring. Such details of various kinds prove we can describe the whole event; everything can be pictured in mind because of the perceptual and common experience. Engrams, known as memory

⁴ Remembering and forgetting are also mentioned by J. Blustein, *The Moral Demands of Memory*, New York 2008, pp. 19–25.

⁵ E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, transl. J.B. Brough, Dordrecht 1991, pp. 25–26.

⁶ See R. Ingarden, *The Work of Music and the Problem of Its Identity*, transl. A. Czerniawski, ed. J.G. Harrell, London 1986.

⁷ H. Bergson, *Pamięć i życie*, transl. A. Szczepańska, Warszawa 2001, p. 5. French edition: *Mémoire et vie*, Paris 1965.

⁸ For many reasons memories may not be always precise.

traces, constitute one of the brain abilities, but we possess more than just direct information. A trace leads not only to the immediate event or phenomenon, but also to the care for the presence of importance.

Care is always an ethical matter.⁹ Caring, even if it is misdirected, affects the order of everything else and everyone around. The understanding of *what is good* and *how to do right* is often intuitive, but it is not an accusation. The contradistinction between *a priori* and *a posteriori* should be verified in each particular case, and the knowledge about *what is* and *what should be* works alike. Personal bearing defines our understanding of the good. From this point of view, the question about the memory and its motions of reminding and forgetting appears to be the question about the importance—what is important enough to stay in the individual and collective memory, and be named good or humane? Although that which is significant is always present, it needs to be reminded. In the light of caring about human meaning and human sense, we are conditioned by our knowledge and needs. Memory sorts the memories by their importance, it works like a sieve, as long as it is possible—the most important thoughts and memories stay the longest.

To understand the motions of memory, let us describe the movement itself, the image interpreted in this article: it (1) opens and closes, not in the basic sense of transcribed or faded memories, but in the sense of initiating the process of personal response. Reaction to another person and to human meanings which is thoughtful, not involuntary or reflexive, opens—*us*, (2) is settling, its subtle motion enables recognizing and being familiar, (3) finds accordance—between memories and actual events (both, *explicit* and *implicit memory*), (4) repeats the sequences while it returns to personal memories (*long-term memory*), (5) holds the pattern—like our habits (*implicit memory*). Mutuality between people is also a pattern, but it requires consideration, and thus being aware of own behavior, choices and mutual dependence, (6) sorts memories by their meaning and practical causes (*short-term memory* and *long-term memory*). Finally, there is the motion (7) towards importance which is *the motion towards the other person*. It is initial for understanding relational values. Every person and generation repeats these motions, so we can follow its continuity in our families, cultures and observe its diversity because of the mutual dependence of individual and collective memory. While conjoining one perspective with the other we may speak of a common, shared world; experiencing, remembering, and thinking enable the existence of the life-world¹⁰ discussed by phenomenology and understanding the “[...] *question* to the Other and about the other”¹¹ in the philosophy of dialogue.

A lot happens in the space of consciousness that can be immediately named; reading this text is an example. For an AD patient, the process is disordered, mostly

⁹ That is emphasized especially by care ethics, for example by N. Noddings, *Caring: The Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley 2013. See also, M. Uliński, *Etyka troski i jej pogranicza*, Kraków 2012.

¹⁰ E. Husserl, *Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, transl. D. Carr, Evanston 1970, p. 48. The original term is *Lebenswelt*.

¹¹ P. Hayat, “Philosophy Between Totality and Transcendence,” [in:] E. Lévinas, *Alterity and Transcendence*, transl. M. Smith, London 1999, p. xii.

we may hear “I do not remember,” or “I do not know,” which means that the thought is lost, precluding reading, naming, or describing the moment named *now*. Memory is the constant act of bringing out images and words, feelings and thoughts, for the continuation of consciousness. Of course, under extreme conditions brain may try to protect us by blocking access to our memories of what we may read as violent—even if the intention is to protect and enable further functioning. A lot depends on the interpretation of the event. Memory keeps pleasant memories and also those that are painful and traumatic. Trauma can lock a particular memory of a hurting event, but it does not mean that this memory disappears. Disappearing is the privilege of something unimportant or ailing. Reaction to abuse can be aggressive because responding to violence allows many types of self-defense. It does not exclude the matter of free will and choices.

Diseases can be also violent, by tearing out the memoirs of the familiar. Without memory we lend ourselves to the circumstances and basic instincts. The human body repeats the reactions which are obvious, but after a while, the body gives up in the same way as memory—it is nothing exceptional in the reality of hospitals and hospices.

II. Forgetting

“Loss precedes presence: every image must abide by this rule.”¹²

Alzheimer’s disease leads, among other things, to memory loss and death.¹³ Receding memory captivates the patient in their own body which becomes unfamiliar. What does it say about the importance of memory? Let us present what happens when somebody’s memory does not function properly.

When forgetting replaces remembering, the process of reminding is disturbed not only by time and senescence. The neurodegenerative character of this disease and its three stages affects the cognitive abilities and behavior. “The most common early symptom of Alzheimer’s is difficulty remembering newly learned information because Alzheimer’s changes typically begin in the part of the brain that affects learning.”¹⁴ About patients in the late stage we can read in one of the WHO’s documents: “The last stage is one of nearly total dependence and inactivity. Memory disturbances are very serious and the physical side of the disease becomes more obvious. [A.W., The patients are:]

- Usually unaware of time and place,
- Have difficulty understanding what is happening around them,
- Unable to recognize relatives, friends and familiar objects,

¹² R. Calasso, *Literature and the Gods*, transl. T. Parks, New York 2001, p. 76.

¹³ B. Duthey, “Update on 2004 Background Paper, BP 6.11 Alzheimer Disease,” *Priority Medicines for Europe and the World: A Public Health Approach to Innovation*, 20.02.2013, <https://www.medbox.org/document/background-paper-611-alzheimer-disease-and-other-dementias#GO> (accessed 7.11.2022), p. 6.11–5. See also, “S.v. Alzheimer’s Disease,” [in:] C. Turkington, *The Encyclopedia of Alzheimer’s Disease*, New York 2003, p. 14.

¹⁴ Alzheimer’s Association, “What Is Alzheimer’s,” <https://www.alz.org/alzheimers-dementia/what-is-alzheimers> (accessed 16.08.2020).

- Unable to eat without assistance, may have difficulty in swallowing,
- Increasing need for assisted self-care (bathing and toileting),
- May have bladder and bowel incontinence,
- Change in mobility, may be unable to walk or be confined to a wheelchair or bed,
- Behavior changes, may escalate and include aggression towards carer, nonverbal agitation (kicking, hitting, screaming or moaning),
- Unable to find his or her way around in the home.”¹⁵

There is only one thing that may be reassuring—near the end, the patient does not know what is happening, is often unconscious, unaware, and depends on others. Health care requires medical care, but not only that, as the reading further explains: “Education and support relating to ethical decision-making and human rights should be an essential part of capacity-building for all involved in providing dementia care, including policy-makers, professionals and families”.¹⁶ And “[...] responsibility falls largely on unpaid informal carers, and informal care costs predominate.”¹⁷ “Ethics” and “responsibility” are mentioned once and they refer to the matter of education and costs, thus statistics represent the issue approximately and the economics already leverages both. Only one term is unequivocally ethical: *care*. It appears over a hundred times in this elaboration and explains the ethical meaning of this document. It is just an example, but we see how easy it is to assume or take for granted the presence of care. However, can all patients, their families and doctors, confirm this statement? In bioethics, ethical thinking is the practical means to call things by their name. Caring does impose ethical prominence, but not for the sake of the supremacy of ethics, only out of the regard to the fact that everyone has an equational importance. In our research, statistics do not represent individual circumstances and economics do not present personal values; they always overlook something which must be not forgotten, which was also their basis not so long ago—shared purposes. Still, lone “informal carers” are the ones to remember about the real matter of care and their purpose which is yet not shared. Here, caring would mean remembering. But how close are the acts of care and memory?

The example of AD is not given only because of the issue of memory loss. While losing memory, the patient is losing the identity, life, independence, the ability to settle again. There is no chance for accordance without the presence of the familiar, relations seem strange or even hostile. The same happens with the functioning of the body. A reflex action does not hold anything more than the basic reaction to direct incentives and, after a while, even the incentives do not make a difference. Without the context ensured by memory the patient is passive. How can we speak about morality in this case? The knowledge and awareness about needed a human relation lays on the side of the caregiver, hopefully, at least one. Even when surroundings seem nameless for the patient, the caregiver must know about

¹⁵ B. Duthey, “Update on 2004 Background Paper, BP 6.11 Alzheimer Disease,” p. 6.11–7.

¹⁶ *Ibidem*, p. 6.11–34.

¹⁷ *Ibidem*, p. 6.11–26.

the burden of forgetting and about the liability of reminding. The last one will occur as valuable. Another reason for giving the example of AD is the issue “The Fundamental Moral Question: Do People with Dementia ‘Count?’”¹⁸ Well, they do count, and not because of the work of caregivers. It is because of the importance of individuals, which we will try to justify on these pages. Although motions of memory are repeatable, the uniqueness of every individual makes personal acts worth repeating; the whole content of inward experience remains unique. Does treating persons as numbers, anonymous, nameless patients define our ability to care? Hopefully, it does not.

Without the memory we cannot expect from the patient any cogitation and the responsibility for their actions is hugely narrowed down—until it completely diminishes. The caregiver faces many challenges, from minor to major ones.

Memory difficulties may manifest themselves in other ways. Each may pose analogous ethical dilemmas. The AD patient may, for example, repeat the same question over and over again. In this situation, experts say that loved ones should not say, “You just told me that.” Rather, they should say, “That’s interesting. I didn’t know that,” even though this is a lie.¹⁹

What happens if we have repeat it each day, for few years? Let us ask, then, what is more important: the truth, which will be forgotten in few minutes, or our presence, which will be remembered the longest? Even if contact with the patient is difficult, it is important to remain as one of the last, constant components of the patient’s habitat—thus we willingly call it *home*. Alzheimer’s disease “[...] and other progressive dementias slowly but surely deteriorates the fundamental skills of communication—not only does the individual lose verbal communication abilities so that expressing personal needs and feelings becomes difficult but also the ability to understand verbal communication directed towards the individual also diminishes. This breakdown in communication is an incredibly difficult and emotionally painful loss to accept and to manage. It leads to frustration not only for the person with this awful disease but also for caregivers.”²⁰ The lack of communication may be disturbing, but the relation is based not only on verbal conversations. When the disability affects cognition, some patients

[...] may have limited or no apparent understanding of their medical condition or of the consequences of treatment decisions but may be able to express wishes and preferences concerning their lives, or these preferences may be evident to caregivers. Surrogate decision-making concerning a person with a cognitive disability must always consider how this person may experience and express pain and suffering, including suffering resulting from the inability to continue activities that give meaning and pleasure.²¹

¹⁸ S.G. Post, “Ethical Issues: Perspective 2: The Fundamental Role of Personhood,” [in:] *Caregiving for Alzheimer’s Disease and Related Disorders: Research, Practice, Policy*, S.H. Zarit, R.C. Talley (eds.), New York 2013, pp. 154–164.

¹⁹ E.G. Howe, “Ethical Issues in Diagnosing and Treating Alzheimer Disease,” *Psychiatry* (Edgmont) 3 [5] (2006) pp. 43–59, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2990623/#B30> (accessed 20.08.2020). The author refers to C.J. Strauss, *Talking to Alzheimer’s: Simple Ways to Connect When You Visit with a Family Member or Friend*, Oakland 2001.

²⁰ V. Benner Carson, K. Johnson Vanderhorst, H.G. Koenig, *Care Giving for Alzheimer’s Disease: A Compassionate Guide for Clinicians and Loved Ones*, New York 2015, p. 75.

²¹ N. Berlinger, B. Jennings, S.M. Wolf, *The Hastings Center Guidelines for Decisions on Life-Sustaining Treatment and Care Near the End of Life*, New York 2013, p. 141.

The present caregiver remembers about the basic needs of the patient and about the needs which are difficult to express. As we know, the most important things do not have to be verbalized, we can show them. Because this article concentrates on the importance of memory, not on the review of care ethics, we are about to emphasize just one statement: caring is the opposite of forgetting. Both caring and forgetting belong to one person as abilities to care or forget. And if forgetting replaces remembering, caring can also replace forgetfulness, it appears with the presence of the caregiver.

The memory and the map have a lot in common, but the map is merely a fragment of the whole. Personal memory can be considered as a whole; it conjoins on many layers what is inside and outside of the consciousness. If the individual is the origin of shared memory, personal memory is not just a fragment, it is one of the layers of the same, common realm. To forget is to be deprived of the matter, which sometimes is justified by the circumstances of illness. Being forgotten, however, is being excluded from the range of importance. Once taken away, importance disappears with one layer—one person—leaving behind not the whole, but the map with a singular, hollow space. So there is no “whole” anymore, there is only a map, a fragment with a missing piece. In the brain of an AD patient there are many spaces which we can call hollow or damaged. In the early stage patients experience the feeling of loss; with time it becomes blurred and unnamed. The image of the personal and the shared world fades, wanders off irretrievably. Nothing seems to be rational, damaged memory loses the trace of accordance. Sometimes patients also may regain consciousness for a moment. While witnessing the patient’s behavior, we can have at least an idea, the amorphous image of the damage—mostly, lost memory is a chasm. It is an image of forgetting; disease leads to oblivion. In late stages, forgetting becomes easier, leaving most of the memories behind is leaving the memory of loss. Patients often hallucinate; what do they see? Is it a chemical reaction, a coincidence somewhere in the brain, or is it a lost memory?

III. Reminding. Moral response

“One night Timarchus was taken from the house and led to the river. Two youths washed him with the deference of slaves. Then they led him to some priests, near where the water rose. They told him to drink from two springs. The first they called the water of Forgetfulness. The other was the water of Memory.”²²

“What day is it?,” “Who are you?”—after such questions, after months of growing hostility or helplessness, AD patients become more passive, until they become unable to communicate. It is the inability to concentrate, to keep eye contact, to use the language properly²³ and finally, to speak at all. Since the person’s memory

²² R. Calasso, *The Marriage of Cadmus and Harmony*, transl. T. Parks, A.A. Knopf, New York 1993, p. 277.

²³ See, A.R. Damasio, H. Damasio, “Language and the Alzheimer Brain,” [in:] *Connections, Cognition and Alzheimer’s Disease*, B.T. Hyman, C. Duyckaerts, Y. Christen (eds.), Berlin–Heidelberg 1997, pp. 181–189.

lost its ability to remember, caring consists in helping to carry the memory and to remind. Remembering, when it is not evinced, is not enough. The presence of the caregiver rests on being unswayed while facing anxiety and patient's unintelligible memories; in the light of care tides of vexation must leave only what is important and worth the effort—that is, reminding. Comfort is questionable, conditions of caring require everything to complete the minimal needs of the patient, whether they can express their will or not. It is not a requirement to look after every trifling detail. The inconvenience rises up because care is often misunderstood, for example by assuming that duty can be imposed by procedures. Procedures in themselves do not imply care and they cannot impose care. To fulfill the duty does not always mean to care for it. And without care in this specific case, we have only procedures which are only the legal ground, but not the origin of ethics, law or medicine.

There is a difference between two moral acts, that is, *to pass on* and *to preserve*. On the one hand, *to pass on* relates teaching and learning about accepted values. *To preserve*, on the other hand, is associated with the act of acceptance. Values are chosen through individual bearing, but on the basis of shared, common knowledge. Memory, even if shared, will not avoid the personal death and will not guarantee immortality, though it will carry the importance—in and of the individual life. *To solidify* has the sense of caring and avoiding unimportance. One thing may be more severe than death, that is, to die with the conscious of being forgotten. Forgetfulness, when replacing remembering, brings relief, but it remains nameless. It can be noticed only by the witnessing caregiver. Being conscious is the very start of cognition and responsibility; reminding is the personal mindset, the bearing towards others. Carrying the memory is a moral response for the caregiver. The first aim is to remember; to remind the patient, to others and even to oneself, as long as possible, of the very beginning of human presence—care. Because most of what is recognized as personal will be forgotten either way, collective, shared memory is the only possibility to pass on the importance defined and realized by the individual. Thus shared, universal principles of importance may overlook the personal rule of verification, that is, the act of moral acceptance. If we expect any universal principles to be actual and perpetuated, reasons to remain important should be complemented individually. Some universal definitions are necessary, but not sufficient, as long as they do not contain the needful fragment of the individual. Can we find this fragment—moral response—without asking about the memory? Conscious acceptance requires memory and the pattern of responses because moral acts are not a matter of reflex. *Areté* will enable the ease of worthiness, nobility, which come with time and experience, but first cogitation is needed—caring as a cognition of its purpose, not just the object. Dissociation, overtaking the body and the mind, causes empirical collapse and interferes with the reasoning. Without memory there is no cogitation, and thus no conscious decision about relational values either. Without memory we cannot care; for moral response, memories are the background for the moral choice, from recognizing one's own identity, to the consideration and cognition of relational values. Because knowledge and cognition are not assumed as identical, we must add that memories may not represent accurate knowledge, but for example, an inter-

pretation of events. The moment of representation is the reason why memories are firmer than intuitions. What is more important, personal experiencing affects how people become familiar with knowledge—on the one hand, the scientific one, on the other—the knowledge underlying the world of everyday life, often more severe and obligatory than scientific principles, appointed as objective and non-personal. Sooner or later, there comes a moment of verification that helps us to settle. Since patients with neurodegenerative brain diseases may behave differently than in their past, they can act fairly just or completely immoral before they lose capability to make any decision. Concentrating on the moral responses of the caregiver towards the patient is more responsive to the necessity of our times, because of the lack of care that we still observe in the broadly defined world.

“By evocation let us understand the unexpected appearance of a memory. Aristotle reserved for this the term *mnēmē*, reserving *anamnēsis* for what we shall later call search or recall. And he defined *mnēmē* as a *pathos*, as an affection: it happens that we remember this or that, on such and such an occasion; we then experience a memory.”²⁴ When finding accordance, coherence, mentioned as one of the sylphlike motions of memory, is no longer possible for the patient, then the caregiver is the only external foothold of remembering to gain. If the damaged memory loses the sense of conformity, it immures *being present* and *being missing* at the same time. Only the remembering caregiver can recall the names and meanings, although not for long—for the patient—more likely for others. We see it in sciences, education, art; we seek for it in our families and our own familiarity with the world. There are various ways of reminding and many ways of showing care. Reminding may require the presence of importance, as when people hold hands in the moments of mourning.

Reminders are expressly designed to draw us back from the edge of oblivion by directing us to that which we might otherwise forget. As reminding by its very nature delimits forgetting by constraining and diverting the waters of Lethe, so our consideration of reminding itself may help to delimit the present inquiry and to rescue it from submersion in an ocean of descriptive detail.²⁵

Images kept by myths are good examples of holding the importance and passing on human meanings and values. Somewhere in between Mnemosyne and Lethe, we are about to happen, by all means, for a moment. With our own existence we remind not of the passing time, but of the undiminished matter of living and sense of remembering. *To remember*, on the one hand, and *to forget*, on the other, is the natural coalescence with being and leaving, with caring and passing away.

The caregiver is a witness, and deciding which role was first is difficult. We notice when we care, and we care to notice the need of being cared for. Not always, the potential to care responsibly is still on its way to emerge in the global range. “Collective memory has agents and agencies entrusted with preserving and diffusing it. One sort of agent should be of particular concern for those who are interested in the questions of what we should remember and what, if anything,

²⁴ P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, transl. K. Blamey, D. Pellauer, Chicago 2004, p. 26.

²⁵ E.S. Casey, *Remembering: A Phenomenological Study*, Bloomington 2000, p. 90. The author mentions reminding, reminiscing and recognizing as mnemonic modes.

we should forget—that is, for those who are interested in the ethics of memory. The agent I have in mind is the moral witness,²⁶ but the author notices that “witnessing only evil or only suffering is not enough.”²⁷ It means that witnessing is the act of commitment to witness both. But how committed should the witness be to share the experience of suffering with someone hurt? Assuming that evil leads to suffering, we can also assume that experiencing evil emphasizes the matter of *happening*. What happens, has the chance to be recognized and comprehended—to be remembered and reminded. In another text we can read: “For another, although in either case it is individuals who (ultimately) do the witnessing, bearing witness always points beyond itself and cannot be adequately explained or appreciated without reference to its larger social and communal connections.”²⁸ Witnessing is not just about seeing, it means going beyond connections, to relations. It means *noticing* the state, needs and asking about the presence of self-importance of the other person, here, the patient. Reminding of personal meaning is the essence of the motion of importance. As a result, caring affects both sides—the caregiver and the patient—their moral responses, being active and even passive, reflect “retrospective construction of meaning.”²⁹ Reminding requires repeating, thus we remind of something that already happened in the past. Everything we have been taught by others is a reminiscence and can occur to be a reminder. In other words, we cannot recognize our home without any memories of it; *home* is not simply a place. It is made of all these settling movements of memory, and because of the relational values it may be either present, or, if affinity and closeness are lacking, it may be missing. Going back to the patient who is already lacking in memories, reminding is one of the last things we can do to them.

IV. To Repeat the Movement: On Importance

Repeating already contains the moment of remembering; it sustains also the process itself. Behind the conscious act there is a requirement of the content which is remembered. The pattern of acts that is remembered and reminded appears as the presence and response towards the other—the patient—since it holds the highest meaning of importance.

Acts demand choices, and most of them are moral, thus they have influence on the life of other people and on the environment we live in. Consequently, choices have an influence on responsibility, they lead to values, from utilitarian to the perfect ones.³⁰ Not time, but memory is the medium for the personal recognition of values. As was suggested before, we seem to remember relational values better than we may explain; we do remember people who made importance present

²⁶ A. Margalit, *The Ethics of Memory*, London 2004, p. 147.

²⁷ *Ibidem*, p. 148.

²⁸ J. Blustein, *The Moral Demands of Memory*, p. 355.

²⁹ *Ibidem*, p. 67: „[...] it is this sort of retroactive alteration of the past, constructing a new meaning for it through one’s present choices and actions, that is involved in taking responsibility for one’s past.”

³⁰ A. Lorczyk, “O wartości, powinności, obowiązku i odpowiedzialności, czyli o tym, co powinniśmy,” *Ruch Filozoficzny* 67 [4] (2010), p. 704. The author refers to H. Elzenberg.

and made things important enough to be worth the effort of reminding. When we speak of importance, a personal value, we are reaching the question about our future. Without the memory, the question about the future is excluded, because there is no past standing behind the moment we call *now*. And in front of us, there are only missing pieces of the same image, remaining nameless. Firstly, responses *to* and *toward* are the responsibility towards another person. Secondly, there is responsibility in the historical order, and so: for the future, despite our short-sighted purposes; another person should not be treated as means. History does not play its role in reverse, since people think of means and goals. That is why conscience comes to rescue in the recognition of values, but the choice, especially when important, must have its weight. What comes easily, may be equally easily forgotten. Liability allows the ease; repeating enables the reminder to appear and to be recognized. The reminder begins with care.

A moral response is the act toward another person; past acts which were taught are an escalating echo of acts which will be undertaken in the future. But the choice is not made yet, the individual reason to complete the shared world with relational values also includes carrying the memory and caring for the presence of importance. Reminding is the evinced remembering, we remind of the matter of response, reasons, purposes, values and our presence. Why can we choose honesty instead of lying, dignity over unimportance, caring instead of forgetting? It is not only the case of free will. There is no other way than make importance present through care. If happening dissociates the real from the unreal, then what happened is already a fact and individual memories are the layers of this event. Since the individual is the origin of shared memory, personal memory is one of the layers of the same realm. Shared images and notions lead to coherence, compatibility in naming our world—ours. Importance is the repeated ethical motion of the memory, the act of avoiding nullity. When we care, we avoid forgetting. To pass on the thought about importance defined by the individual is the responsibility undertaken by one and all. It emphasizes the importance of one, regardless of the condition, like in the case of AD. The caregiver is the witness and the source; is the embodiment of home, care and presence of importance—regarding both sides in the relation. Besides the act of importance, the motions of the memory are opening, settling, finding accordance, repetitive, they hold the personal pattern of mutuality and sort memories by their meaning. Significance is drawn out or it stays veiled, left to transience, in contradiction to what is happening.

On the question “what is important to you?,” most likely we will mention what we expect from life that is still left, not from death. Yet, if we expect death to bring relief, then life is already lost in the waters of Lethe. What about the relational value?

Conclusions

Do we have to name ourselves *caregivers* to care? The consideration on the range of moral response is not a reminder about our responsibility, but it reminds us of the relevance of care. By repeating the motions of memory, we repeat gestures, words, acts of care—to pass on the relational values. The motion of impor-

tance, when the memory draws out the meaning and sense, is the most essential. Memory is not merely a biological record of personal memories, it helps to build individual and shared familiarity with other people. Familiarity is settling; to lose memory is to waver. In this article, co-carrying the memory for a patient with memory damage or memory loss was presented as a case study of exemplary moral response. Patients with neurodegenerative brain diseases like AD need to be reminded of their importance in every possible way, since they have lost their sense of familiarity. Still, even damaged memory is one of the layers of the world; we should remember about the presence and absence of values—to remind of what is important in being humane. Relations are the most adequate space for importance and care; they also heal or bring comfort to the patients. Their lives and personal definitions of importance need to be preserved in the moral image of memory, if we expect it to be complete and open for our future.

References

- Alzheimer A., "Über eine eigenartige Erkrankung der Hirnrinde," *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und Psychisch-gerichtliche Medizin* 64 (1907), pp. 146–148.
- Alzheimer's Association, "What Is Alzheimer's," <https://www.alz.org/alzheimers-dementia/what-is-alzheimers> [31.10.2020]
- Benner C.V., Johnson V.K., Koenig H.G., *Care Giving for Alzheimer's Disease: A Compassionate Guide for Clinicians and Loved Ones*, New York 2015.
- Bergson H., *Pamięć i życie*, transl. A. Szczepańska, Warszawa 2001.
- Berlinger N., Jennings B., Wolf S.M., *The Hastings Center Guidelines for Decisions on Life-Sustaining Treatment and Care Near the End of Life*, New York 2013.
- Blustein J., *The Moral Demands of Memory*, New York 2008.
- Calasso R., *Literature and the Gods*, transl. T. Parks, New York 2001.
- Calasso R., *The Marriage of Cadmus and Harmony*, transl. T. Parks, A.A. Knopf, New York 1993.
- Casey E.S., *Remembering: A Phenomenological Study*, Bloomington 2000.
- Damasio A.R., Damasio H., "Language and the Alzheimer Brain," [in:] *Connections, Cognition and Alzheimer's Disease*, B.T. Hyman, C. Duyckaerts, Y. Christen (eds.), Berlin–Heidelberg 1997, pp. 181–189.
- Duthey B., "Update on 2004 Background Paper, BP 6.11 Alzheimer Disease," *Priority Medicines for Europe and the World: A Public Health Approach to Innovation*, 20.02.2013, <https://www.medbox.org/document/background-paper-611-alzheimer-disease-and-other-dementias#GO> (accessed 7.11.2022).
- Hayat P., "Philosophy Between Totality and Transcendence," [in:] E. Lévinas, *Alterity and Transcendence*, transl. M. Smith, The London 1999, pp. ix–xiv.
- Husserl E., *Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, transl. D. Carr, Evanston 1970.
- Husserl E., *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, transl. J.B. Brough, Dordrecht 1991.
- Howe E.G., "Ethical Issues in Diagnosing and Treating Alzheimer Disease," *Psychiatry* (Edgmont), 3 [5] (2006), pp. 43–59.

- Ingarden R., *The Work of Music and the Problem of Its Identity*, transl. A. Czemiawski, ed. J.G. Harrell, London 1986.
- Kostyszak M., *Personal Ethics: On the Transforming Potential of Art and Technology*, Warszawa 2019.
- Lorczyk A., "O wartości, powinności, obowiązku i odpowiedzialności, czyli o tym, co powinniśmy," *Ruch Filozoficzny* 67 [4] (2010), pp. 703–709.
- Margalit A., *The Ethics of Memory*, Cambridge–London 2004.
- Noddings N., *Caring: The Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley 2013.
- Post S.G., "Ethical Issues: Perspective 2: The Fundamental Role of Personhood," [in:] *Caregiving for Alzheimer's Disease and Related Disorders: Research, Practice, Policy*, S.H. Zarit, R.C. Talley (eds.), New York 2013, pp. 154–164.
- Ricoeur P., *Memory, History, Forgetting*, transl. K. Blamey, D. Pellauer, Chicago 2004.
- Strauss C.J., *Talking to Alzheimer's: Simple Ways to Connect When You Visit with a Family Member or Friend*, Oakland 2001.
- Teplow D.B., Yang M., Roychaudhuri R., Eric P.E., Huynh T.-P., Chen M.-S., Beroukhim S., "The Amyloid β -Protein and Alzheimer's Disease," [in:] *Alzheimer's Disease: Targets for New Clinical Diagnostic and Therapeutic Strategies*, R.D. Wegryn, Alan S. Rudolph (eds.), Boca Raton 2012 pp. 1–85.
- Turkington C., *The Encyclopedia of Alzheimer's Disease*, New York 2003.
- Uliński M., *Etyka troski i jej pogranicza*, Kraków 2012.

PATRYK ROGALSKI

ORCID: 0000-0003-2009-9100

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Donacja jako zagadnienie fenomenologii radykałnej w ujęciu Jeana-Luca Mariona

Donation in Jean Luc Marion's radical phenomenology

Abstract: This paper undertakes the question concerning methodological consequences of understanding phenomenology from the viewpoint of the category of the gift. In regard to the philosophical enterprise of Jean-Luc Marion, manifestation is understood as an act of givenness, which has a radically non-objective character. Next, this paper points out the classical source of the concept of givenness. It also mentions that givenness is a result of material interpretation of the Husserlian term “*Gegebenheit*.” Then, givenness is presented as a figure that requires a phenomenological method to bracket mere terms that phenomenology employs. This mechanism helps to describe reduction as a radical method of bracketing metaphysics.

Keywords: gift, givenness, *gegebenheit*, reduction, phenomenon, metaphysics

Wprowadzenie. Problem przeformułowania fenomenologii

W tym artykule postaram się przedstawić strukturę, którą charakteryzuje filozoficzne pytanie o to, jak w ogóle rzeczy mogą się ukazywać. Rozważania na temat tej struktury sytuują się w polu założeń fenomenologii. Specyfikę tej ostatniej można ująć jako odejście od pytania o to, co się pojawia, i przejście do tego, jak się pojawia. Ta prosta formuła jest jednak tak szeroka, że pozostawia pole do różnych interpretacji. W zależności od zagadnienia, jakim się zajmujemy — w zależności od tematu, którego pytanie dotyczy — może ono przybierać różną postać. Przykładowo, fenomen percepcji może wymagać innego rozłożenia akcentów w fe-

nomenologicznym zapytaniu niż fenomen zakresu etyki. W myśl husserlowskiego wskazania metodologicznego sposób badania dostosowuje się do przedmiotów¹. Różne fenomeny narzucają różne sposoby ich badania. Tym, co łączy możliwe postaci fenomenologii, jest założenie, że manifestacja nie wydarza się samoistnie. Uchwycenie manifestacji wymaga przyjęcia specyficznego nastawienia badawczego. Pracę fenomenologii można właściwie określić jako czynności opracowywania — czy też wypracowywania — tego nastawienia. Warto w tym kontekście przywołać słowa Husserla: „fenomenologia porównuje, rozróżnia, łączy, wyznacza odniesienia, dzieli na części albo wyodrębnia momenty”². To, co w tym fragmencie zasługuje na uwagę, to akt wyeksponowania różnicy między manifestacją a jej tłem. Wypracowywanie optyki na to, co się ukazuje, wymaga zakreślenia granicy między tym, co się nie ukazuje. Manifestacja wymaga redukcji.

Filozofia Mariona jest przykładem próby wypracowywania nastawienia, które stara się uchwycić manifestację. Jej oryginalność polega na tym, że manifestację ujmuje się tutaj w sposób bardzo charakterystyczny. W myśli francuskiego filozofa podstawową właściwością fenomenu nie jest jego ukazywanie się, ale dawanie się. Czy też — używając terminologii Mariona — donacja fenomenu. W jaki sposób rozumie się tutaj dar? Dar można nazwać fenomenem kruchym. Z każdej strony jest zagrożony ryzykiem przemienienia się w transakcję ekonomiczną. Wnikliwa redukcja fenomenologiczna musi zwrócić uwagę, że wokół daru zaciska się cała sieć symbolicznych znaczeń: jest on wpleciony w wymianę doświadczeń wdzięczności i hojności pomiędzy darczyńcą a obdarowanym. Może on też grać rolę instytucji stabilizującej społeczność: pełni on funkcję regulatora przepływu dóbr między jej członkami (warto w tym miejscu wskazać chociażby rytuał potlachu analizowany przez Georges’a Bataille’a³). Jacques Derrida kładzie nacisk na to, że obecność daru uruchamia ekonomię: rozpoczyna się przepływ znaków, dóbr, intencji, symboli między wszystkimi zaangażowanymi w dar. Śledząc między innymi klasyczne rozważania Marcela Maussa, autor *O gramatologii* wskazuje, że samo rozpoznanie daru jako daru unieważnia dar⁴. W chwili, gdy obdarowany lub obdarowujący ujmuje dar jako dar, nie mamy już do czynienia z darem. Każdy dar, gdy zaistnieje, zostaje rozpoznany przez dawcę oraz odbiorcę. Pojawia się wtedy między nimi określony stosunek: z jednej strony, satysfakcja z obdarowania kogoś, a z drugiej — wdzięczność i poczucie zadłużenia. Tym samym między członkami daru — obdarowanym i dającym — pojawia się wymiana. Jest to wymiana satysfakcji, wdzięczności, zadłużenia i potrzeby zwrotu, które przepływają między zaangażowanymi elementami.

Ta struktura działa nawet, gdy nie zachodzi rzeczywisty akt wdzięczności lub satysfakcji — kiedy nie zachodzi realny i historyczny akt darowania. Stanowi ona pewien porządek symboliczny, który panuje, ponieważ ci, którzy mogliby się pojawić w roli dawcy i odbiorcy są świadomi ogólnie panujących relacji ekonomicznych zanim te rzeczywiście wystąpią. Powyższe relacje narzucają się na dar już na po-

¹ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 18.

² E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2006, s. 70.

³ Potlacz ujęty jako instytucja stabilizacji w społeczeństwie. Zob. G. Bataille, *Część przekłeta*, tłum. K. Jarosz, Warszawa 2022, s. 71–86.

⁴ J. Derrida, *Donner le temps*, 1. *La Fausse monnaie*, Paris 1991, s. 26.

ziomie jego możliwości, co z jednej strony umożliwia jego spełnienie, ale z drugiej strony go przekreśla. Nawet jeżeli rozpoznanie nie wystąpi faktycznie, nawet jeśli status daru jest jeszcze całkowicie otwarty, to jest on ze swojej istoty obciążony ryzykiem ekonomizacji. Stąd wniosek, że figura daru jest swego rodzaju paradoksem. Stawia ona pod znakiem zapytania możliwość opisu tego, co prezentuje się w doświadczeniu. Jest to rzecz, której — zgodnie z uwagami Derridy — warunki możliwości są jednocześnie warunkami niemożliwości⁵.

Jak dawanie — skoro dar jako taki nie pozwala się opisać — może stać u podstaw badania sposobów manifestacji? Marion, wbrew Derridzie⁶, obstaje przy stanowisku, że dar jako dar jest możliwy do przyjęcia na gruncie fenomenologii. Jak twierdzi Urszula Idziak: „dla Derridy dar, będąc z istoty figurą niemożliwą, jest argumentem na rzecz dekonstrukcji, dla Mariona — ratunkiem dla fenomenologii”⁷. W obliczu powyższych rozstrzygnięć można zauważyć istotne przeformułowania w fenomenologii. Jak zauważono wcześniej, polega ona na wypracowywaniu określonej optyki na manifestację. Manifestacja zaś nie pojawia się samoistnie, ale wymaga, żeby poddać redukcji to, co ją przysłania. Biorąc pod uwagę, że manifestacja fenomenowi przyjmuje formę dawania się fenomenowi, należy wskazać, że redukcja, która prowadzi do donacji, posiadać będzie szczególny charakter. Ten artykuł ma na celu prześledzenie konsekwencji, które wynikają z założenia, że dar jest podstawowym określeniem fenomenowi. Pierwsza część tekstu bada zetknięcie się tego, co fenomenologiczne, i tego, co donacyjne. W tej części pada pytanie o to, jak fenomenologia i dar mogą wejść ze sobą w relację, i jakie ma to konsekwencje dla pojęcia donacji. W drugiej części skupimy się na redukcji do donacji i tym, co określa się mianem momentu negatywnego w fenomenologii.

1. Donacja i dar w fenomenologii

Założenie, jakie czyni Marion w swojej filozofii, jest następujące: manifestacja fenomenowi jest w pierwszym rzędzie jego donacją. Jak twierdzi, donacja pozwala uchwycić pewien „tryb fenomenalności [*mode de la phénoménalité*]”⁸. Narzędzia opisu nie są jednak w stanie ująć jej jako procesu, rzeczy, formy intencjonalności, świadomości, sposobu bycia, czy rodzaju intuicji. Mimo że te określenia posiadają fenomenologiczną wartość i dają przybliżenie charakteru donacji, to próba uchwycenia donacji za ich pomocą jest — zgodnie z hipotezą Mariona — w sposób nieunikniony chybiona. Jest tak, ponieważ powyższe kategorie i narzędzia fenomenologiczne próbują opisać donację na swoich warunkach. Korzystając z nich, odmawia się donacji jej paradoksalnego charakteru. Zamiast ją opisywać za pomocą wyżej wymienionych kategorii, należałoby odwrócić porządek i opisać różne

⁵ *Ibidem*, s. 24.

⁶ Zob. J. Derrida, J.-L. Marion, *On the Gift: A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, Moderated by Richard Kearney, [w:] *God, the Gift and Postmodernism*, J. Caputo, M. Scanlon (eds.), Indianapolis-Bloomington 1999, s. 71.

⁷ U. Idziak, *Dar. Spór między Jean-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*, Kraków 2009, s. 37.

⁸ J.-L. Marion, *Remarques sur l'origine philosophique de la donation (Gegebenheit)*, „Les Études philosophiques” 1 (2012), s. 101.

elementy metody, wychodząc od donacji. Dar każe „w sposób radykalny ponownie podjąć fenomenologiczny projekt, zaczynając od prymatu donacji”⁹. Można zauważyć, że francuski filozof przyjmuje założenie, iż dar można opisać na gruncie fenomenologii. Co więcej, paradoksalnie, akceptacja tego założenia jest jednocześnie aktem odwrócenia go o sto osiemdziesiąt stopni. To fenomenologia musi dać się opisać na gruncie daru.

Donacja jest w gruncie rzeczy motywem zaczerpniętym z filozofii Husserla. Nie jest to zatem pojęcie całkowicie obce fenomenologii. W jakim kontekście autor *Badań logicznych* pisze o wymiarze dawania? W tekście wykładów zebranych pod tytułem *Idea fenomenologii* czytamy, że fundamentem opisu fenomenologicznego jest „uchwycenie sensu absolutnej prezentacji [*Gegebenheit*], absolutnej jasności bycia danym, wykluczającego wszelkie sensowne wątplenie [...]”¹⁰. Dar wyraża się tutaj w kategorii *Gegebenheit*¹¹. Ta ostatnia jest obecna w sformułowaniu zasady, którą niemiecki filozof nazywa „zasadą wszystkich zasad”. Przytoczmy jej treść: „każda źródłowo prezentująca się naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co nam się w »intuicji« źródłowo (by tak się wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy przyjąć jako to, jako co się prezentuje [*als was es sich gibt*]”¹². Można stwierdzić, że dawanie, *Gegebenheit*, nie jest w filozofii Husserla wątkiem pobocznym. Charakteryzuje ono zawartość doświadczenia. W doświadczeniu fenomen się daje (*gibt sich*) i dzięki temu daniu (*Gegebenheit*) możemy go opisać.

Gegebenheit jest zatem samym daniem się fenomenowi, z którego następnie wypływają późniejsze procedury metodologiczne. Donacja fenomenowi posiada strukturę korelacyjną: wyróżnia się w niej to, co, i to, jak się daje. Również to rozróżnienie jest obecne w myśli Husserla. Jak komentuje Dan Zahavi: zamiast skupiać się na tym, czym jest świat, musimy zająć się tym, jak jest dany w donacji [*givenness*]”¹³. *Gegebenheit* odsyła zatem do korelacji. Trzeba jednak nadmienić, że ta ważna dla fenomenologii, korelacyjna struktura manifestacji nie musi w sposób konieczny pociągać za sobą dawania (*Gegebenheit*) fenomenowi. Patrząc na styk tego, co donacyjne, i tego, co fenomenologiczne, można stwierdzić, że zarówno donacja, jak i prezentacja ma strukturę korelacyjną. Tym, co jest charakterystyczne w propozycji Mariona, jest fakt — opisuje on manifestację przez pryzmat daru nie ze względu na strukturę (korelacyjną), ale ze względu na materialną zawartość, czyli dar. Autor *Będąc danym* podąża tutaj za etymologią terminu użytego przez Husserla. Chcąc uporządkować kwestie terminologiczne, można zachować dwa warianty przekła-

⁹ J.-L. Marion, *Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2001, s. 14.

¹⁰ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, s. 18–19.

¹¹ W polskiej terminologii filozoficznej termin ten przekłada się jako „prezentacja”. Do kwestii terminologicznych powrócę w dalszej części tego artykułu.

¹² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii*, s. 73. Por. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, K. Schuhmann (Hrsg.), The Hague 1976, s. 51.

¹³ D. Zahavi, *Husserl's Legacy, Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*, Oxford 2017, s. 57: „Rather than focusing on *what* the world is, we need to attend to the *how* of its givenness”.

du terminu „Gegebenheit”: 1. ten, który wynika z jego charakterystyki formalnej (prezentacja), oraz 2. ten, który odnosi się do znaczenia materialnego (donacja).

W wizji fenomenologii, jaką proponuje Marion, donacja jest podstawową charakterystyką tego, co może się ukazać. Wszystko, co się jawi, a także wszystko, co istnieje, najpierw przede wszystkim się daje. Oznacza to, że donacja fenomenowi umożliwia jego ukazanie się — to ona sprawia, że fenomen jest fenomenem. Każdy fenomen, który może się ukazać, oraz każda rzecz, która jest, może zaistnieć jako przedmiot widzenia dzięki temu, że jest ona dana. Donacja nie wyklucza się zatem z wymiarem poznania, ani z wymiarem bycia — jest ona czymś, co stanowi źródło każdego innego określenia. Wpisuje się ona także w odnotowany przez Husserla podział. Podobnie jak autor *Badań logicznych* francuski filozof umieszcza donację w strukturze korelacji. Z jednej strony można mówić o 1. tym, co zostało dane, z drugiej o 2. samym procesie dawania. Ale w przypadku myśli Mariona ta struktura posiada także trzeci element: 3. tego, kto daje¹⁴. Warto uwzględnić ten trzeci element, ponieważ pełni on istotną fenomenologiczną funkcję jako negatywny punkt odniesienia. Dla francuskiego filozofa fenomen daru konstytuuje się w różnicy względem 1. tego, co zostało dane i 3. tego, kto daje oraz zgodnie z 2. procesem dawania. Ten ostatni — pozytywny czynnik — jest procesem *par excellence*. Według Mariona ma on charakter nieprzewidywalnego i niepowtarzalnego wydarzenia¹⁵. Wydarzenie donacji fenomenowi jest siłą, która oddziałuje na subiektywność — przekształca ją i formuje. W związku z tym fenomenologia donacji wymaga radykalniejszej redukcji, mianowicie takiej, która narusza równowagę między podmiotem a przedmiotem. Paradoksalnie donacja określonym ruchem powoduje zachwianie struktury korelacyjnej manifestacji.

Donacja oznacza zatem to, jak się coś daje, a jednocześnie odnosi się do wydarzeniowego charakteru. Korzystając ze struktury polszczyzny, można opisać donację jako wy-darzenie się daru. Wydarzeniowy charakter, który Marion przypisuje kategorii *Gegebenheit*, wynika z rozumienia donacji w sposób materialny. Poprzez wypracowanie pojęcia donacji i opisanie go jako autonomicznej sfery jawienia fenomenologia zostaje przeniesiona na nowy grunt. Przyjrzyjmy się, jak przekształcają się terminy fenomenologii pod wpływem uznania, że fenomen się daje.

W literaturze pojawiają się także wątpliwości na temat konsekwencji, jakie płyną z przyjęcia donacji jako paradygmatu dla jawienia się. Jak twierdzi Dominique Janicaud, Marion, przez skupienie się na fenomenie daru, zbliża się w swoim myśleniu do teologii, ponieważ stara się on nadać fenomenologiczny charakter temu, co z istoty nie może go otrzymać¹⁶. Dar jest figurą, która ze swojej definicji przekreśla intencjonalność, i nie może wejść w obręb doświadczenia. Zarzut ten odnosi się nie tylko do filozofii Mariona, lecz także do szerszej tendencji w fenomenologii francuskiej, którą Janicaud nazywa „zwrotem teologicznym”. Tekst z 1991 roku,

¹⁴ J.-L. Marion, *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 2005, s. 17. W tłumaczeniu Wojciecha Starzyńskiego termin ten zostaje oddany jako „kontr-metoda”. Zob. J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. 324.

¹⁵ J.-L. Marion, *Reprise du donné*, Paris 2016, s. 13.

¹⁶ D. Janicaud, *The Theological Turn in the French Phenomenology*, transl. B. Prusak, [w:] D. Janicaud et al., *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate*, New York 2000, s. 62.

w którym pojawia się ta teza, ma charakter pamfletyczny¹⁷ i *de facto* przyczynił się do ukonstytuowania nurtu, który używany jest jako oznaka „twórczego wkładu i godnego uwagi rozwinięcia współczesnej fenomenologii”¹⁸. Mimo to nie brakuje też bardziej systematycznych, współczesnych uwag na ten temat. Jedną z nich wysuwa François-David Sebbah, który zaznacza, że Marion „podejmuje Husserlowski wątek obecności donacji [*presence of givenness*]. Jednakże sposób, w jaki się go trzyma, oraz cel, do którego z jego pomocą zmierza, są odmienne”¹⁹. Podobne zastrzeżenia wysuwa Claude’a Romano, według którego pojęcia fenomenologiczne w projekcie autora *Będąc danym* opierają się na innych założeniach niż w fenomenologii Husserla. Dlatego redukcja transcendentna w filozofii Mariona jest czymś innym niż redukcja w wersji niemieckiego filozofa²⁰. Uwagi Romano wskazują na to, że kategorie, którymi posługuje się Marion, są fenomenologiczne na poziomie pojęcia, ale nie na poziomie znaczenia. Pewną wątpliwość na temat natury rozważań relacji francuskiej fenomenologii i teologii wyrażają Natalie Depraz i Frédéric Mauriac. Twierdzą oni, że w przypadkach niektórych filozofów — w tym Mariona — pokrewieństwo teologii i fenomenologii jest tak bliskie, że proponują nazywać takie zjawisko „teo-fenomenologią”²¹. Nicolae Turcan stawia nawet na tej podstawie hipotezę, że teo-fenomenologia przybiera różne założenia metodologiczne w zależności od tego, czy mamy do czynienia z prawdami wiary katolickiej, protestanckiej czy prawosławnej²². Za taką interpretacją mogą przemawiać także niejednoznaczne uwagi Mariona. Jedną z nich pojawia się w przedmowie *Eseju z fenomenologii donacji*: „zmuszamy się [wyr. – P.R.] do uprawiania fenomenologii właściwie tylko poszukując drogi, jaką otwiera, a czasem zamyka; tu jednak możliwość idzie dalej niż rzeczywistość; fenomenologiczna droga nie osiągnęła jeszcze swego kresu i podążamy nią jedynie w tej nadziei”²³. Wydaje się zatem, że fenomenologia, jaką uprawia francuski filozof, służy mu do celu, który mieści się poza nią samą. To podejrzenie może podawać w wątpliwość czysto fenomenologiczną wartość jego przedsięwzięcia. Filozofia Mariona znajdowałaby więc się w analogicznej sytuacji, jak stanowisko Heideggera, który zaznacza, że nie chce zajmować się samą fenomenologią, ale tym, czym fenomenologia się zajmuje²⁴. Monika Murawska z kolei sytuuje Mariona w grupie oznaczanej przez nią terminem „post-fenomenologia”²⁵.

¹⁷ Zob. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991.

¹⁸ W. Starzyński, *Fenomenologia i teologia. Wprowadzenie*, [w:] J. Migasinski, M. Pokropski, *Głównie problemy współczesnej fenomenologii*, Warszawa 2017, s. 335.

¹⁹ F.-D. Sebbah, *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas, and the Phenomenological Tradition*, transl. S. Barker, California 2012, s. 51. „[H]e also holds to the Husserlian thread of the presence of givenness. But the manner in which Marion holds to that thread, and his goal in so doing, is different”.

²⁰ C. Romano, *Le don, la donation et le paradoxale*, [w:] *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*, P. Capelle-Dumont (éd.), Paris 2015, s. 13: „Car la réduction dont il parle, comme nous le verrons, n’est pas celle de Husserl”.

²¹ N. Depraz, F. Mauriac, *Théo-phénoménologie I: l’amour — Jean-Luc Marion et Christos Yannaras*, „Revue de métaphysique et de morale” 74 [2] (2012), s. 248.

²² N. Turcan, *Religious Call in Eastern Orthodox Spirituality: A Theo-Phenomenological Approach*, „Religions” 653 [11] (2020), s. 4–5, <https://www.mdpi.com/2077-1444/11/12/653> (dostęp: 24.11.2022).

²³ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 5.

²⁴ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 2.

²⁵ M. Murawska, *Post-fenomenologia jako źródło cierpienia*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 3 [34] (2012), s. 9.

Powyższe wątpliwości można zawrzeć w stwierdzeniu, że donacja nie może mieć charakteru fenomenologicznego, a fenomenologia — charakteru donacyjnego. Wydaje się jednak, że wszystkie powyższe uwagi nie biorą pod uwagę ambiwalentnego charakteru fenomenologii opartej na darze. Dar wnika nie tylko w strukturę manifestacji, lecz także — a może przede wszystkim — w samą metodę fenomenologiczną. Ta ostatnia nie zmierza do manifestacji drogą linearną, ale w sposób ambiwalentny. Donacja w fenomenologii sprawa, że metoda — tutaj możemy odwołać się do sformułowania Mariona — przybiera postać przeciw-metody (*contre-méthode*). Dlatego figura daru, która zdawałaby się wykluczać jakąkolwiek obecność i jakiekolwiek jawienie się, pozwala zaostrzyć, czy też zradykalizować procedurę redukcji.

2. Radykalizm jako konsekwencja donacji

Postulat o donacyjnym charakterze manifestacji — już nie metodologiczny, ale meta-metodologiczny — pozwala ująć radykalizm fenomenologii. W projekcie Mariona zamiarem jest rozpoczęcie od spojrzenia na „donację bez kogoś, kto otrzymuje ani kogoś, kto daje”²⁶. Innymi słowy, fenomenologiczne uchwycenie donacji nie powinno dokonywać się od strony podmiotu, który mógłby ją uchwycić w naoczności. Oznacza to, że fenomenologia powinna — według Mariona — pomyśleć donację jako źródło, które ze swojej istoty narzuca własne warunki, pod jakimi można je badać. Dlatego opisanie wy-darzenia się fenomenowi w jego donacji nieuchronnie odsyła do możliwości takiej operacji. Jak trafnie zauważa Tarnowski, „wraz z filozofią daru wkracza Marion nie tylko w fenomenologię, ale wręcz w filozofię fenomenologii”²⁷ czy też — nawiązując do sformułowania używanego w stosunku do filozofii Eugena Finka — „fenomenologię fenomenologii”²⁸. Jest to filozofia, która pragnie zrewidować swoje własne narzędzia do analizy rzeczywistości. Dlatego można uznać, że rozbiór kategorii husserlowskich jest tutaj niczym innym niż sposobem kalibrowania optyki zorientowanej na manifestację. Krytyka fenomenologii jest więc momentem redukcji fenomenologicznej. Redukcja fenomenologiczna jest w tym przypadku zarazem redukcją fenomenologii. W celu wydobycia na światło dzienne tego, co dane, fenomenologia donacji dystansuje się względem kategorii zakładających paradygmat obecności.

Spójrzmy na to, jak konstytuuje się redukcja w swoim negatywnym momencie, czyli w momencie rozbioru założeń. O jakie założenia dokładnie chodzi? Jak scharakteryzować obszar, który należy objąć redukcją do donacji? Redukcja do donacji oznacza jednocześnie redukcję do nieprzedmiotowości. Przedmiot redukcji (to, co należy zredukować) można zdefiniować przez pojęcie metafizyki. W filozofii Mariona metafizykę rozumie się przez pryzmat konkretnej tradycji myślowej. Jest to

²⁶ I. Leask, E. Cassidy, *Introduction*, [w:] *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*, I. Leask, E. Cassidy (eds.), New York 2005, s. 6: „givenness without anyone giving; and givenness without anyone receiving”.

²⁷ K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 251.

²⁸ D. Moran, *Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence*, „Research in Phenomenology” 37 (2007), s. 3–31. Warto zaznaczyć, że w tym tekście Moran wskazuje na podobieństwo między krytyką Mariona a krytyką Finka w stosunku do fenomenologii Husserla. Zob. *ibidem*, s. 21.

perspektywa właściwa filozofii postheideggerowskiej, a także — choć w mniej oczywistym sensie — biorąca pod uwagę rozstrzygnięcia Derridy²⁹. Tę optykę potwierdzają uwagi z najwcześniejszych prac francuskiego filozofa z zakresu filozofii religii. Już tam możemy odnaleźć rozstrzygnięcia na temat metafizyki, które nie tracą ważności w jego projekcie fenomenologii. Według sformułowania z *Idol i dystans*: „będzie to nasze pierwsze założenie — uznanie, że metafizyka konstituuje się jako onto-teologia”³⁰. Jest to nastawienie, które myśli bycie jako zawsze osadzone na fundamencie. W wyniku tego sens bytu zostaje zaczerpnięty z tego, co udziela lub podtrzymuje jego istnienie. Przekładając to na cel i zadania fenomenologii: metafizyka stanowi przeszkodę w opisanu zjawiska jako zjawiska, ponieważ traktuje je przez pryzmat podstawy. Metafizyka charakteryzuje się tym, że zapośrednicza doświadczenie fenomenu przez założenia o naturze spekulatywnej. Narzuca ona na zjawisko obcą mu fenomenalność. Jak pisze Marion, „we wszelkiej nauce — a zatem ostatecznie w metafizyce — chodzi o dowodzenie. Dowodzenie polega na takim ugruntowaniu zjawiska, aby móc je poznać w sposób pewny, polega na takim sprowadzeniu do fundamentu, aby zjawisko doprowadzić do pewności”³¹. Jeżeli zatem mówimy o fenomenologii, metafizyka opiera się na ugruntowaniu zjawiska — to znaczy: na zamknięciu jego manifestacji w obrębie wybranego fundamentu. Konsekwencją dla fenomenologii jest to, że kiedy ujmuje się zjawisko w sposób metafizyczny, jego fenomenalność nie jest źródłowa — nie pochodzi z samego zjawiska — ale zapożyczona³². Dla francuskiego filozofa przykładem takiej instancji jest kategoria przedmiotu. Opisanie zjawiska jako przedmiotu, który przynależy intencjonalnemu aktowi, jest tutaj posłużeniem się kategorią metafizyczną. Jak pisze Marion, „przedmiot nie osiąga fenomenalności, ale ją ogranicza i, ostatecznie, ukrywa”³³.

W związku z tym to właśnie w kontraście do metafizyki znajduje swoje określenie przedmiot fenomenologii, czyli fenomen. Marion posługuje się tutaj definicją, którą sformułował Heidegger: według niego fenomen to „to-co-ukazuje-się-w-sobie-samym”³⁴. Parafrazując to sformułowanie: fenomen jest tym, co zawdzięcza swoją fenomenalność samemu sobie. Czy też — używając zdecydowanego sformułowania Marca Richira — „fenomen jako taki, fenomen jako nic innego, niż fenomen [*le phénomène en tant que tel, en tant que rien que phénomène*] rozważany wyłącznie w swojej fenomenalności, żeby się tak wyrazić, (taki jest dla nas horyzont autentycznej fenomenologii) jest (z reguły) bardziej »źródłowy« niż pojęcie”³⁵.

²⁹ Zob. A. Nawrocki, *O podstawowych założeniach fenomenologii donacji i ich konsekwencjach: imitacja i immanencja*, [w:] *Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje*, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa 2007, s. 230.

³⁰ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016, s. 30.

³¹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 7.

³² J.-L. Marion, *De surcoût. Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2010, s. 37.

³³ J.-L. Marion, *Certitudes négatives*, Paris 2010, s. 276: „L'événement ne limite pas la phénoménalité — il l'ouvre et la sauvegarde. L'objet n'accomplit pas la phénoménalité — il la restreint et à la fin la masque”.

³⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 44.

³⁵ M. Richir, *Phénomènes, Temps et Être. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble 1987, s. 21–22: „Ainsi; le phénomène en tant que tel, en tant que rien que phénomène, exclusivement réfléchi en sa phénoménalité, est pour ainsi dire (tel est l'horizon, pour nous, d'une authentique phénoménologie) plus «originnaire» (en droit) que le concept, c'est-à-dire que la détermination et la détermination”.

Sformułowania te wskazują na istotną trudność w fenomenologii. Przy wnikliwym badaniu — a takie ma zapewniać redukcja fenomenologiczna — wychodzi na jaw to, że fenomen zawsze trzeba ująć w siatce pojęciowej. Jest to — zgodnie z uwagą Richira — narzucenie ograniczenia na źródłowość fenomenu jako fenomenu. Z kolei Marion kładzie nacisk na „sobość” (*ipséité*) fenomenu. Pisze on, że „poznanie zawsze pochodzi ode mnie, manifestacja nigdy nie wypływa sama z siebie [*la manifestaion ne va jamais de soi*]. Albo raczej, nie wypływa samo z siebie to, że może ono pochodzić z siebie samego, poprzez siebie samo, krótko mówiąc, że się manifestuje”³⁶. Zatem tym, co konstytuuje fenomenologię, jest fenomen pojawiający się sam z siebie. Innymi słowy — fenomen, który manifestuje się w sposób wolny od paradygmatu przedmiotowego. Tym samym tak ujęte zjawisko każe przewartościować klasyczne instancje naoczności, intencji, obecności, prezentacji, podmiotu i przedmiotu — instancje, które tworzą swoistą ekonomię rozumianą jako przepływ wiedzy. Jaka jest jednak metoda opisu fenomenu takiego rodzaju?

Redukcja w ujęciu Mariona będzie więc ruchem wydobywania na światło dzienne tego zapośredniczenia. Warto odnotować, że fenomenologia i metafizyka nie stoją wobec siebie w sprzeczności, ale są połączone specyficznym związkiem. Ta pierwsza bierze sobie tę drugą za rodzaj kontrapunktu, ale taki, który pozostaje we wnętrzu samej fenomenologii. Jak wskazuje Marion, „należałoby uznać, że [fenomenologia] nie tyle przekracza metafizykę, ile *de iure* otwiera możliwość pozostawienia jej samej sobie; granica między metafizyką a fenomenologią przechodzi wewnątrz fenomenologii”³⁷. Jak wspomniano wcześniej, Marion w swoim rozumieniu metafizyki idzie ścieżką zarysowaną przez Heideggera. Jednocześnie wydaje się, że francuski filozof wyraża swój stosunek do metafizyki w sposób bardziej dobitny. Stosunek ten wyraża się chociażby w pojęciu *marchii*. Jak czytamy w *Idol i dystans*: „marchie nie wyznaczają jedynie jakiegoś terytorium, tak jak granice. One go bronią jako twierdza, linia fortyfikacji. Domykają go jako terytorium już obce, wystawione na niebezpieczeństwo, na wpełń nieznaną”³⁸. Ujęcie granic metafizyki jako *marchii* jest podkreśleniem jej imperialnego charakteru. Aby rozjaśnić fenomen — „oczyścić” go z zewnętrznych warunków — należy wykonać pewną pracę. Nie wystarczy przekroczyć metafizykę jak zwykle terytorium, ale żeby to zrobić, należy przebić się przez *marchie*, które bronią jej granic, nie pozwalają jej opuścić. Redukcja fenomenologiczna polega w tym kontekście na pokonaniu oporu w postaci metafizycznej tendencji, siły ciężenia ku ugruntowaniu zjawiska w pewności, widzialności i obecności.

³⁶ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 8. We francuskim oryginale Marion używa sformułowania „la manifestaion ne va jamais de soi”. Oznacza zarazem „nie wypływa samo z siebie”, ale i „nie jest oczywista”. Kluczowym terminem, którym Marion charakteryzuje istotę fenomenu, jest słowo „soi”, stawiając tym samym akcent na fenomenologiczną autonomię zjawiska. Pewną trudnością jest to, że w języku polskim słowo to występuje tylko w formie zależnej: dawać „siebie”, świadczyć „sobą”. Dlatego — na przykład w często powracającym sformułowaniu: fenomen się daje — należy pamiętać o technicznym znaczeniu tego zaimka zwrotnego: fenomen się daje. Zob. J.-L. Marion, *Étant donné*, s. 15.

³⁷ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 5.

³⁸ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, s. 30.

Stanowisko francuskiego filozofa wskazuje, że zadanie oddzielenia fenomenologii od metafizyki — a innymi słowy tego, co się jawi od tego, co stanowi jego warunek lub podstawę — jest zadaniem, które można i należy rozwiązać w obrębie fenomenologii. Wydobyć na wierzch tej różnicy powinno odbywać się w sposób systematyczny i rozjaśniający. Fenomenologia w ujęciu autora *Będąc danym* byłaby zatem analizą jawienia się, która — w swoim ruchu negatywnym — śledzi nie-fenomenologiczne, czyli metafizyczne (w wyżej wyeksponowanym sensie) momenty, także w swoim własnym postępowaniu. Fenomenologia jest tutaj ruchem, który poddaje szczegółowej analizie założenia, nie tylko o charakterze zdroworozsądkowym, lecz także historycznym. Jak bowiem zaznacza francuski filozof: „wszelki fenomen powinien móc zostać opisany i wszelkie wykluczenie z zasady obraca się, w fenomenologii jak i gdzie indziej, przeciw temu, który je wysuwa; było to jedno z najbardziej widocznych ograniczeń metafizyki klasycznej, od Spinozy do Nietzschego: usiłowanie zakazania fenomenalności temu, co się jej domagało”³⁹. Fenomenologia radykalna powinna zatem rozpoznać historyczne naleciałości, które wciąż pracują w obrębie jej dyskursu, i poddać je krytyce. Dotyczy to ukrytych założeń dotyczących podmiotu, obecności, intencjonalności. Radykalizm polegałby tutaj na cofnięciu się do filozoficznych źródeł tych pojęć i skonfrontowanie ich z donacją.

Można zauważyć, że źródłowa intencja fenomenologii — intencja opisu tego, co się zjawia, czy też szerzej: manifestuje — realizuje się poprzez radykalną redukcję. Ta ostatnia, w swoim ruchu zstępującym, dokonuje krytycznego rozbioru kategorii o proveniencji metafizycznej. W tym miejscu wypada powtórzyć wątpliwości na temat donacyjnego charakteru fenomenologii: czy, opisany wyżej, krytyczny, negatywny moment redukcji fenomenologicznej pozostawia miejsce na możliwość pozytywnego opisu? Jak sugeruje Jérôme de Gramont, „fenomenologia [...] nie może już się opierać na przeżyciach świadomości [...]”, jednakże „musi się oprzeć na czymś, nawet jeśli jest to mniej niż coś, mniej niż niezakłócona obecność, mniej niż fenomen”⁴⁰. Wydaje się, że taka zmiana paradygmatu — z przedmiotowego na donacyjny — nie wiąże się koniecznie z osunięciem się fenomenologii w rejony doświadczenia niedyskursywnego, czy mistycznego. Zwrócenie się ku temu, co się nie zjawia, nie oznacza — jak twierdzi Zahavi w kontekście filozofii Michela Henry’ego — mówienia o tym, co się nie manifestuje, ale o tym, co manifestuje się w radykalnie inny sposób niż to, co widzialne⁴¹. W podobnym tonie wypowiada się de Gramont, twierdząc, że fenomenologia może operować kategorią śladu, która odsuwa się od pełnej obecności, ale jednak nie dociera do niebytu⁴². Fenomenologia tego, co dane, przewartościowuje intencjonalną ekonomię — ekonomię aktu i naoczności — oraz zastępuje ją kategoriami pytania, śladu.

³⁹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 5.

⁴⁰ J. de Gramont, *Marges — de la phénoménologie*, „Revista Portuguesa di Filosofia” 76 (2020), s. 572.

⁴¹ D. Zahavi, *Michel Henry and the phenomenology of the invisible*, „Continental Philosophy Review” 32 (1999), s. 236.

⁴² J. de Gramont, *Marges — de la phénoménologie*, s. 572–573.

Zakończenie

Na przykładzie filozofii Mariona widzimy, że myśl z orientacji „zwrotu teologicznego” traktuje fenomenologię w specyficzny sposób. Według tej wizji nie zamyka się ona na możliwość doświadczenia. Tym, do czego ona dąży, jest poszerzenie ram metody fenomenologicznej. W przypadku filozofii autora *Będąc danym* takiemu poszerzeniu służy kategoria donacji. Francuski filozof przejmując ją z filozofii Husserla, jednakże interpretuje ją w sposób materialny, a nie formalny. Wskutek tego zmianie ulega pojęcie fenomenu, które odnosi się do jego autonomicznej inicjatywy pojawienia się. W wyniku tego następuje poszerzenie ram metody opisu tego, co dane, które polega na przyjęciu zradykalizowanej metody redukcji. Ta ostatnia wyraża moment negatywny metody — polega on na objęciu przez redukcję nie tylko tego, co i jak zostało doświadczone, lecz także samych kategorii fenomenologicznych. W fenomenologii donacji taka postać redukcji realizuje się w formie demaskowania wątków, które wywodzą się z metafizyki rozumianej jako onto-teo-logia. Inne ujęcia fenomenologii radykalnej operują także na innych kategoriach, takich jak to, co niewidzialne (Henry), czy ślad (de Gramont). Wydaje się jednak, że takie podejście nie jest sprzeczne z intencjami Husserla. Twórca fenomenologii wielokrotnie dawał wyraz plastyczności swojej metody. Wystarczy przywołać słowa wykładu *Filozofia jako ścisła nauka*: „dzięki rozjaśnieniu problemów, dzięki wniknięciu w ich czysty sens muszą nam się z pełną oczywistością narzucić metody dostosowane do tych problemów, gdyż wymagane przez samą ich istotę”⁴³. W obliczu manifestacji fenomenologia zawsze otwiera się na możliwość „meta-fenomenologii”⁴⁴.

Bibliografia

- Bataille G., *Część przeklęta*, tłum. K. Jarosz, Warszawa 2022.
- Depraz N., Mauriac F., *Théo-phénoménologie I : l'amour — Jean-Luc Marion et Christos Yannaras*, „Revue de métaphysique et de morale” 74 [2] (2012), s. 247–277.
- Derrida J., *Donner le temps, 1 : La Fausse monnaie*, Paris 1991.
- Derrida J., Marion J.-L., *On the Gift. A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion: Moderated by Richard Kearney*, [w:] *God, the Gift and Postmodernism*, J. Caputo, M. Scanlon (eds.), Bloomington 1999, s. 54–78.
- Gamont J. de, *Marges — de la phénoménologie*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 76 (2020), s. 567–590.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. 2. *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania. Część I*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992.
- Husserl E., *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2006.

⁴³ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 18.

⁴⁴ H. Spiegelberg, *Doing Phenomenology: Essays on and in Phenomenology*, The Hague 1994, s. 20–21.

- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, K. Schuhmann (ed.), The Hague 1976.
- Janicaud D., *The Theological Turn in the French Phenomenology*, transl. B. Prusak, [w:] D. Janicaud et al., *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*, New York 2000.
- Janicaud D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991.
- Marion J.-L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007.
- Marion J.-L., *De surcoût. Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2010.
- Marion J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 2005.
- Marion J.-L., *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016.
- Marion J.-L., *Prolégomènes à la charité. 1986*, Paris, 1991.
- Marion J.-L., *Réduction et Donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris 2010.
- Marion J.-L., *Remarques sur l'origine philosophique de la donation (Gegebenheit)*, „Les Études philosophiques” 1 (2012), s. 101–116.
- Marion J.-L., *Reprise du donné*, Paris 2016.
- Migasiński J., *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji”*, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwiniecia*, J. Migasiński, I. Lorenc (red.), Warszawa 2006, s. 7–29.
- Moran D., *Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence*, „Research in Phenomenology” 37 (2007), s. 3–31.
- Murawska M., *Post-fenomenologia jako źródło cierpień*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 3 [34] (2012), s. 9–18.
- Nawrocki A., *O podstawowych założeniach fenomenologii donacji i ich konsekwencjach: intuicja i immanencja*, [w:] *Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje*, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa 2007, s. 229–241.
- Richir M., *Phénomènes, temps et être. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble 1987.
- Romano C., *Le don, la donation et le paradoxe*, [w:] *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*, P. Capelle-Dumont (éd.), Paris 2015, s. 11–30.
- Sebbah F.-D., *Testing the Limit. Derrida, Henry, Levinas, and the Phenomenological Tradition*, transl. S. Barker, Stanford 2012.
- Spiegelberg H., *Doing Phenomenology: Essays on and in Phenomenology*, The Hague 1994.
- Starzyński W., *Fenomenologia i teologia. Wprowadzenie*, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, J. Migasiński, M. Pokropski (red.), Warszawa 2017, s. 335–349.
- Starzyński W., *Neokartezjanizm w fenomenologii francuskiej. Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion*, Warszawa 2014.
- Starzyński W., *Wstęp*, [w:] J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. VII–XIX.
- Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000.

- Tarnowski K., *Jean-Luc Marion, fenomenolog miłości większej niż bycie*, [w:] J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
- Turcan N., *Religious Call in Eastern Orthodox Spirituality: A Theo-Phenomenological Approach*, „Religions” 11 [653] (2020), s. 4–5.
- Zahavi D., *Husserl’s Legacy, Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*, Oxford 2017.
- Zahavi D., *Michel Henry and the phenomenology of the invisible*, „Continental Philosophy Review” 32 (1999), s. 223–240.

BEATA POLANOWSKA-SYGULSKA

ORCID: 0000-0003-0627-5753

Uniwersytet Jagielloński

Friedrich von Hayek i kapitalizm nadzoru

Friedrich von Hayek and Surveillance Capitalism

Abstract: The topic of the article is the confrontation of the vision of surveillance capitalism, as outlined by Shoshana Zuboff in 2019, with Friedrich von Hayek's neoliberal doctrine. The main research goal is to answer the questions whether Hayek has been rightly accused by Zuboff as being responsible for the rise of this threatening form of capitalism and for his alleged hostility to democracy. Similar objections against Hayek have also been raised by Andrzej Szahaj. The juxtaposition of the characteristics of surveillance capitalism with the analysis of some selected threads, inherent in Hayek's socio-economic conception, leads to the conclusion that Zuboff's and Szahaj's critical arguments do not seem thoroughly justified.

Keywords: Shoshana Zuboff, capitalism of surveillance, digital companies, Friedrich von Hayek, demarchy, rule of law

Wprowadzenie

Znany polski krytyk kapitalizmu Andrzej Szahaj w swoim najnowszym eseju identyfikuje dwa rodzaje problemów, z jakimi zmaga się współczesna demokracja¹. Źródłem pierwszego z nich jest niedostatek bądź wręcz brak komponentu liberalnego, wpisanego w model liberalnej demokracji (fenomen „noliberalnej demokracji”), drugiego zaś — przedłożenie ekonomicznego aspektu życia społecznego nad jego

¹ A. Szahaj, *Kłopoty z demokracją dziś*, [w:] *Practica et Speculativa: Studies Offered to Professor A.M. Kaniowski*, M. Gensler et al. (red.), Łódź 2022, s. 117–127.

wymiar polityczny. Ten ostatni, zidentyfikowany przez siebie syndrom Szahaj wiąże z tradycją liberalną, a w szczególności z jej dwudziestowiecznym ucieleśnieniem:

nieokiełznany liberalizm, w wydaniu neoliberalnym, zapoczątkowany organizacyjnie jeszcze przed II Wojną Światową, a później ugruntowany ideowo dziełami głównie Friedricha Augusta von Hayeka oraz Milтона Friedmana, wprowadzany w życie w epoce wyznaczonej rządami Ronalda Reagana i Margaret Thatcher, trwającej *fe facto* do dziś [...] przyczynił się do istotnego osłabienia demokracji i narodzin czegoś, co określiłbym mianem „niedemokratycznego kapitalizmu”².

Wedle Szahaja to drugie zjawisko bynajmniej nie stanowi relatywnie mniejszego zagrożenia dla demokracji niż to pierwsze, tym bardziej, że zachodzi „w ciszy i w ukryciu, stopniowo i wręcz niezauważalnie”³. Na poparcie swojej tezy autor przywołuje fundamentalną pracę Shoshany Zuboff *The Age of Surveillance Capitalism* z 2019 roku⁴. Owo nawiązanie ma nader lapidarny charakter — Szahaj ogranicza się do przytoczenia w jednym z przypisów pojedynczego cytatu ze wspomnianej książki i do opatrzenia go zwięzłym komentarzem. Wszystko wskazuje na to, że zidentyfikowaną przez Zuboff formę kapitalizmu Szahaj postrzega jako współczesną inkarnację neoliberalizmu. Jednakowoż, zgodnie z rozpoznaniem amerykańskiej myślicielki, „kapitalizm nadzoru” bądź „kapitalizm inwigilacji” znamionuje ukształtowanie się nowej, bezprecedensowej formy porządku społeczno-ekonomicznego, bazującej na wykorzystywaniu ludzkiej natury i na sprawowaniu nad nią kontroli. Podczas gdy kapitalizm industrialny eksploatował środowisko naturalne, kapitalizm nadzoru — zgodnie z ustaleniami badaczki — eksploatuje człowieczeństwo. Ta konstytuująca nową jakość, nader groźna mutacja kapitalizmu prowadzi zdaniem Zuboff do narzucenia ludziom zasad życia w roju i w efekcie do śmierci indywidualności.

Waga diagnozy amerykańskiej uczonej jest tak wielkiego kalibru, że jej przemyślenia wymagają choćby pobieżnej rekonstrukcji. Podejmę zatem próbę przybliżenia głównych tez jej kardynalnej pracy, ze szczególnym uwzględnieniem wpisanych w kapitalizm inwigilacji zagrożeń dla tradycyjnie rozumianego człowieczeństwa. Wyeksponuję także nawiązania do doktryny społeczno-ekonomicznej Friedricha von Hayeka, które kilkakrotnie pojawiają się w pracy Zuboff. Tak się bowiem składa, że nie tylko Szahaj, lecz także Zuboff przypisuje austriackiemu myślicielowi współodpowiedzialność za obserwowalny w ostatnich dekadach triumf nieokiełzanego kapitalizmu, upatrując w dokonaniach noblisty bodaj najistotniejsze źródło współczesnej dominacji wolnorynkowego *credo*. Oboje zarzucają także austriackiemu myślicielowi nieprzychylny, jeśli nie wręcz pogardliwy stosunek do demokracji. Wreszcie oboje autorzy zdają się zupełnie nie dostrzegać w refleksji austriackiego myśliciela dwóch doniosłych warstw jego doktryny — filozoficznej i prawnej.

² *Ibidem*, s. 119–120.

³ *Ibidem*, s. 118.

⁴ S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, London 2019; wyd. polskie: *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, tłum. A. Underschuetz, Poznań 2020.

Tak się składa, że dekadę temu miesięcznik „Państwo i Prawo” ogłosił mój artykuł poświęcony idei rządów prawa w myśli F. Hayeka⁵. Lektura *Kapitalizmu inwigilacji* S. Zuboff, a także wspomnianego artykułu A. Szahaja, skłania mnie do ponownego zabrania głosu w dyskusji nad dokonaniem noblisty. Tym bardziej że, paradoksalnie, to właśnie w jego dociekaniach znajdujemy wskazówkę, sugerującą antidotum na zagrożenia, jakie niesie ze sobą kapitalizm inwigilacji. W moim przekonaniu przy całej plejadzie zarzutów, jakie można skierować — i jakie kierowano — pod adresem każdej z trzech warstw doktryny Hayeka, wciąż możemy się od niego nie- mało nauczyć; i to pomimo fundamentalnych zmian, do jakich doszło w polityce i w ekonomii w ciągu ubiegłego półwiecza.

Od narodzin do eksplozji kapitalizmu inwigilacji

The Age of Surveillance Capitalism Shoshany Zuboff przynosi z sobą przejmujący obraz narodzin i dynamicznego rozkwitu nowego porządku społeczno-ekonomicznego, który jest *de facto* „okrutną perwersją kapitalizmu i cyfrowych możliwości, którymi on zarządza”⁶, a zarazem „antydemokratyczną i antyegalitarną ślepą, niszczycielską siłą”⁷. Autorka tego obszernego, ponad osiemsetstronicowego dzieła nie tylko formułuje alarmujące rozpoznanie, lecz także kreśli szokującą wizję totalistycznego społeczeństwa nieodległej przyszłości, które po przejściu metamorfozy, sterowanej przez nową społeczną klasę „tunerów” bądź „stroicieli” przeobraziło się w maszynowy rój. *Wiek kapitalizmu nadzoru* nie oferuje wizjonerskiej fikcji, lecz dogłębną analizę rzeczywistego stanu rzeczy, popartą twardymi danymi i całą plejadą przywołanych faktów. Zuboff odsłoniła pokaźną gamę zachodzących w dzisiejszym życiu społeczno-ekonomicznym zjawisk, zidentyfikowała ich przyczyny i rozeznała ukryte mechanizmy dokonujących się gwałtownie przemian. Nałożyła na charakterystykę współczesnej rzeczywistości cyfrowej rozbudowaną, autorską siatkę pojęciową, która niejako porządkuje tę pierwszą, oferując jednocześnie narzędzia umożliwiające zinterpretowanie nieustannie toczących się, trudno zauważalnych procesów. Przy swym niekwestionowanym ciężarze gatunkowym nowatorskie dzieło Zuboff wyróżnia się nader komunikatywnym eseistycznym stylem. Autorka często posługuje się działającymi na wyobraźnię metaforami, pozwalającymi jej zamknąć w lapidarnej frazie całe bogactwo treści. Jak choćby w następującym fragmencie, traktującym o gromadzeniu przez wielkie firmy cyfrowe danych behawioralnych (takich jak na przykład historie wyszukiwań), jako darmowego surowca do budowy dynamicznego rynku reklamy internetowej:

Ten potencjał był i wciąż pozostaje enigmatyczny dla wszystkich spoza ekskluzywnego grona kapłanów danych, w którym Google piastuje pozycję *Übermensch*. Kapłani działają za zasłoną przybytku, ponad społecznymi normami czy indywidualnymi roszczeniami do samostanowienia i prawa do decyzji⁸.

⁵ B. Polanowska-Sygułska, *Idea rządów prawa w myśli Friedricha von Hayeka*, „Państwo i Prawo” 2 (2012), s. 18–33.

⁶ S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, s. 703.

⁷ *Ibidem*, s. 696.

⁸ *Ibidem*, s. 119.

Charakteryzując rozpoznaną przez siebie „bandycką odmianę kapitalizmu”⁹, Zuboff przywołuje znaną kategorię *coup d'état*, poddając ją jednak koniecznej modyfikacji: kapitalizm inwigilacji można najlepiej opisać jako odgórny zamach stanu — nie obalenie państwa, ale raczej obalenie suwerenności ludu, ważną siłę w niebezpiecznym marszu ku zdekonstruowaniu demokracji, które zagraża aktualnie zachodnim liberalnym społeczeństwom¹⁰.

Nowa forma rynkowa, roszcząca sobie prawo do powszechnej dominacji, narodziła się w Stanach Zjednoczonych; jest zatem amerykańskim wynalazkiem, który na naszych oczach zyskuje globalny wymiar. Prowadząc badania nad praktykami nadzoru, realizowanymi przez wiodące firmy internetowe, Zuboff odbyła wiele rozmów z ponad pięćdziesięcioma analitykami danych. Przeanalizowała nadto dokumenty dotyczące polityki i programów czołowych firm cyfrowych; śledziła patenty, a także konferencje, wywiady i wystąpienia publiczne „członków zarządu utopii stosowanej”, takich jak L. Page (Google), S. Nadella (Microsoft) czy M. Zuckerberg (Facebook). W polu szczególnego zainteresowania Zuboff znalazły się prace „kapłanów władzy instrumentalnej”, czyli uczonych zajmujących się danymi¹¹.

Nie sposób przybliżyć ogromu wątków, składających się na przełomową pracę Zuboff. Wybiorę spośród nich tylko kluczowe, dające obraz fundamentalnej metamorfozy niegdysiejszego, z założenia dobroczynnego kapitalizmu informacyjnego, pomyślanego jako wyzwalająca i demokratyczna siła społeczna, w roszczącą sobie prawo do dominacji potęgę instrumentalną, wyrosłą z koncentracji wiedzy, władzy i bogactwa. Pionierem nowej mutacji kapitalizmu była założona w 1998 roku firma Google, która jako pierwsza zaczęła gromadzić i przechowywać nieustrukturyzowane sygnały, towarzyszące każdemu działaniu online. Na podstawie owych tak zwanych cyfrowych spalin, czyli produktu ubocznego interakcji z usługobiorcą, zaczęto konstruować szczegółowe historie o każdym użytkowniku, wraz z jego myślami, uczuciami i zainteresowaniami¹². Wdrożone algorytmy Google’a przechwytywały, przechowywały i analizowały dane behawioralne, takie jak liczba i wzorzec wyszukiwanych haseł, sposób sformułowania zapytania, pisownia, interpunkcja, wzorce kliknięć, lokalizacja i tym podobne, ucząc się z nich i doskonaląc funkcje wyszukiwania. Cennym źródłem informacji były także metadane zawarte w emotikonach, wykrzyknicach, listach, reakcjach i formach pozdrowienia¹³. Z początku behawioralne produkty uboczne były wykorzystywane z myślą o usługobiorcy, służąc ulepszaniu wyszukiwarki. Z czasem Google zaczął robić z pozostających w jego dyspozycji cyfrowych śladów także inny użytek. Zgromadzona nadwyżka behawioralna (dane do wykorzystania poza sferą ulepszania usług) pozwoliły firmie docierać do konkretnych odbiorców z reklamą ukierunkowaną. Kolejnym milowym krokiem było odkrycie w 2002 roku mocy prognostycznej wyszukiwarki, ujawniającej wydarzenia i trendy, zanim „wyłapał je radar” tradycyjnych me-

⁹ *Ibidem*, s. 32.

¹⁰ *Ibidem*, s. 38.

¹¹ Między innymi H. Variana, J. Paradisa i twórcy teorii „socjofizyki” A. Pentlanda, uważanego za kontynuatora słynnego behawiorysty B.F. Skinnera.

¹² S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, s. 100.

¹³ *Ibidem*, s. 160.

diów¹⁴. Tak narodził się lukratywny projekt nadzoru, pozwalający na dedukowanie z cyfrowych okrucich, co dana osoba w określonym czasie i miejscu myśli, czuje i robi, a także na przewidywanie w stopniu bliskim pewności jej przyszłych zachowań. Co istotne, nadwyżka behawioralna była pozyskiwana bez wiedzy i zgody usługobiorców, kosztem wyrzucia ich z przynależnych im praw decyzyjnych. Ludzkie doświadczenie stało się dziedzicznym terenem Google'a, kryjącym w sobie zasoby do produkcji wysoce pożądanego towaru — prognoz behawioralnych. Ciągły przepływ ustawicznie gromadzonych danych ma wiele do zaoferowania na przykład ubezpieczycielom samochodów. Czynią oni z nadwyżki behawioralnej użytek bądź podejmując decyzje o wymierzeniu kary finansowej, o założeniu blokady silnika czy o podniesieniu stawki ubezpieczeniowej, bądź przyznając nagrody w postaci rabatów czy kuponów. Tym samym zyskują możliwość modelowania ludzkich zachowań.

Amerykańska myślicielka kreśli sugestywny obraz błyskawicznej eskalacji ekonomii nadzoru, praktykowanej dziś nie tylko przez Google, lecz także przez innych gigantów cyfrowych, jak między innymi Facebook i Microsoft. Zgodnie z jej relacją przełomem w rozwoju pasożytniczej logiki akumulacji było spowodowanie „zniknięcia” nowych technologii z pola widzenia, czego efektem było ich wtopienie się w tkankę codzienności. Zerwanie więzów z zauważalnym sprzętem pozwoliło przedsiębiorstwom cyfrowym na wyjście poza przestrzeń wirtualną i na ingerowanie w aktualną sytuację w świecie rzeczywistym. Warto w tym miejscu przytoczyć te fragmenty przemyśleń Zuboff, które ilustrują kierunki ekspansji nowego porządku społeczno-ekonomicznego:

Kapitałiści nadzoru zrozumieli, że ich przyszłe bogactwo będzie zależało od nowych dróg zaopatrzenia, które zaczną obejmować rzeczywiste życie na drogach, wśród drzew, w obrębie miast. Przedłużenie to żąda dostępu do twojego krwioobiegu i twojego snu, twojej rozmowy przy śniadaniu, twojego dojazdu do pracy, twojego biegu po parku, twojej łódki, twojego miejsca parkingowego, twojego salonu¹⁵.

Oprócz kolonizowania coraz rozleglejszych przestrzeni, kapitalizm nadzoru podjął także eksplorację głębinową. Zuboff określa ten fenomen mianem najazdu maszyn na ludzką głębię:

Parcie korzyści zakresu w głąb, w wymiar głębokości, jest dużo bardziej zuchwałe. Pomysł polega na tym żeby wysoce przewidywalną, i tym samym wysoce lukratywną, nadwyżkę behawioralną zasysać wprost z intymnych wzorców zachowań jednostki, jej jaźni. Związane z tym działania zaopatrzeniowe nakierowane są na twoje emocje, osobowość, samopoczucie, na twoje kłamstwa i słabości. Każdy poziom intymności musi być automatycznie przechwycony i wtłoczony w strumień przepływu poszczególnych punktów danych, wprost na taśmociągi fabryk produkujących pewność¹⁶.

Prowadzone na gigantyczną skalę operacje „indeksowania życia”¹⁷ mają służyć już nie tylko przetwarzaniu bez granic, lecz w istocie rzeczy wszechobecnej ingerencji w rzeczywistość, umożliwiającej kształtowanie i modyfikowanie ludzkich działań za pomocą technik „dostrajania”, „zaganiania stada” i „warunkowania”. Znakomitą ilustracją zastosowania tego rodzaju strategii było uruchomienie w 2016 roku miej-

¹⁴ S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, s. 111.

¹⁵ *Ibidem*, s. 278.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, s. 358.

skiej gry Pokémon Go, opartej na technologii rzeczywistości rozszerzonej. Gracze, wyposażeni w smartfony z żyroskopem i kamerą polowali na wirtualne stworzenia zwane pokémonami. Dzięki niej właściciele gry nauczyli się, jak „automatycznie warunkować zbiorowe zachowania, wzbudzać owczy pęd, kierując ruch w stronę konstelacji rynków przewidywania przyszłych zachowań, w czasie rzeczywistym, cały czas poza indywidualną świadomością”¹⁸. Telestymulacji dokonywano niejednokrotnie także w kontekście politycznym. Zuboff podaje między innymi przykład randomizowanego badania na 61 milionach osób, przeprowadzonego przez analityków z Facebooka w przededniu wyborów do Kongresu amerykańskiego w 2010 roku. Eksperyment miał na celu wpłynięcie na nastroje ludzi i zmobilizowanie ich do udziału w wyborach. Dzięki „społecznościowemu” przekazywaniu zmanipulowanych informacji Facebook dokonał modyfikacji zachowań swoich użytkowników na wielką skalę. Kontynuacja wspomnianego eksperymentu, tym razem zrealizowana z udziałem akademickich naukowców, zaowocowała uruchomieniem „efektu emocjonalnego domina”. Okazało się, że w wyniku zakulisowego wprowadzenia do mediów społecznościowych niewykrywalnych i niepoddanych jakimkolwiek regulacjom sygnałów podprogowych, administrator jest w stanie bez przeszkód rozpręstrzeniać w sieci emocje¹⁹. Amerykańska badaczka przywołuje także działania brytyjskiej firmy doradczej Cambridge Analytica, która na zlecenie swego właściciela — zwolennika wyjścia Wielkiej Brytanii z Unii Europejskiej zastosowała w czasie przygotowań do głosowań nad brexitem tak zwane mikrobehawioralne targetowanie. Firma poczyniła użytek z profili psychologicznych, sporządzonych w oparciu o dane, zgromadzone przez Facebooka w wyniku głębokiej eksploracji. Tę samą strategię targetowania wdrożyła następnie w wyborach prezydenckich w USA, które przyniosły zwycięstwo Trumpowi²⁰. Dyrektor Cambridge Analytica ujawnił, że firma miała do dyspozycji cztery do pięciu tysięcy punktów danych na temat każdego dorosłego obywatela Stanów Zjednoczonych. Młody „mózg” brytyjskiego projektu Chris Wylie, który później stał się jego demaskatorem, wyznał: „Wykorzystaliśmy Facebooka, aby zebrać miliony profili ludzi [...] i zbudowaliśmy modele, aby wykorzystać to, co o nich wiedzieliśmy, obudzić ich wewnętrzne demony”²¹. Z czasem Cambridge Analytica przeniosła swoje usługi na rynek komercyjny.

Amerykańska uczona, odtworzywszy przebieg ewolucji, jaką przeszła architektura rynku cyfrowego, w charakterystycznym dla siebie, aforystycznym stylu przybliżyła następstwa dominacji nowego porządku społeczno-ekonomicznego. Warto w tym miejscu przytoczyć jej lakoniczną, lecz mocno dającą do myślenia uwagę: „kreślona [...] trajektoria oddala się od automatyzowania przepływów informacji o tobie, a zbliża do automatyzowania ciebie”²². Co istotne, z niczym niekonfrontowany i przed nikim nieopowiadający się kapitalizm inwigilacji, przeprowadzając słabo rozumiane akty wyłączenia i stosując wyrafinowane środki modyfikacji

¹⁸ *Ibidem*, s. 249–430.

¹⁹ *Ibidem*, s. 412–417.

²⁰ *Ibidem*, s. 384–389.

²¹ *Ibidem*, s. 387.

²² *Ibidem*, s. 466.

behawioralnej, działa przy drzwiach zamkniętych. Nie wchodzi w jakiegokolwiek wzajemności z ludźmi, dysponując pełnią wolności i niemal nieograniczonymi, wciąż rosnącymi zasobami wiedzy. Stąd kapitalistom nadzoru przysługuje status „samozwańczych panów społeczeństwa”²³. Myślicielka posuwa się do określenia ich instrumentalnych rządów mianem tyranii, równoznacznej nie tylko z anihilacją prawomocnych umów, lecz także z unicestwieniem polityki, praworządności i zaufania społecznego²⁴. Instrumentalizm z oczywistych względów niweczy także demokrację: „Władza ta nie konfrontuje się z demokracją, ale raczej niszczy ją od wewnątrz, karczując bujne obszary ludzkich możliwości i samopoznania potrzebnych do podtrzymywania życia na demokratycznych zasadach”²⁵. Stosowane przez nadzorców techniki „dostrajania”, „zaganiania stada” i „warunkowania” sprawiają, że jednostki uczą się myśleć i działać, naśladowując się nawzajem: „Uczymy się poświęcać naszą wolność na ołtarzu zbiorowej wiedzy, obrabianej i wykorzystywanej przez innych, zapewniającej jej gwarantowane wyniki”²⁶. Kapitalizm inwigilacji kieruje nas w stronę kolektywu roju, dla którego wzorem do naśladowania jest rój maszynowy — zlewający się umysł stworzony przez samouczenie się maszyn. Życie w ulu jest równoznaczne ze śmiercią indywidualności, sprzyjając tym, którzy „w sposób naturalny kierują się raczej wskazówkami zewnętrznymi niż własnymi myślami, uczuciami, wartościami i poczuciem tożsamości osobistej”²⁷. Zarządzając ludzkim rojem, samozwańczy „stroiciele” hołdują imperatywom ekonomicznym, praktykując radykalną obojętność względem rozpowszechnianych treści i zważając wyłącznie na klikalność i liczbę polubień. Nie bez powodu zatem w internecie pojawiła się mowa nienawiści, przykuwający uwagę ekstremizm, fałszywe wiadomości i sensacja.

Zgodnie z diagnozą Zuboff na naszych oczach dokonuje się bezkrwawy zamach stanu. Nie jest łatwo go rozpoznać, bowiem instrumentalni władcy stronią od jawnej przemocy i rozwijają swoją aktywność w ukryciu, działając głównie na zasadzie osławiania. Posługują się perswazją, systemem wzmocnień i iluzją dostępu do jakoby darmowych usług. Kreśląc wizję efektywnego życia, stopniowo eliminują niepewność na rzecz przewidywalności i automatycznej regularności. Industrializacja podporządkowała sobie świat przyrody, doprowadzając Ziemię na skraj katastrofy ekologicznej. Wyniszczenie, które sprowadzi na nas kapitalizm inwigilacji, będzie dotyczyło „tego, co w naturze ludzkiej uważano za najcenniejsze: woli dążenia do wyznaczonych sobie celów, świętości jednostki, więzi intymności i socjalizacji, której wyrazem są składane sobie nawzajem obietnice, a także zaufania, któremu owe obietnice dały początek”²⁸.

²³ *Ibidem*, s. 685.

²⁴ *Ibidem*, s. 696.

²⁵ *Ibidem*, s. 520.

²⁶ *Ibidem*, s. 564.

²⁷ *Ibidem*, s. 631.

²⁸ S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, s. 516. Przytaczam z oryginału we własnym tłumaczeniu z uwagi na nieadekwatność przekładu tego fragmentu w polskim wydaniu książki.

Wizja kapitalizmu nadzoru a koncepcja Hayeka

Poszukajmy odpowiedzi na pytanie, czy nakreślony przez Zuboff obraz kapitalizmu nadzoru przystaje do Hayekowskiej doktryny społeczno-ekonomicznej. Innymi słowy rozważmy, czy przypisanie austriackiemu nobliście odpowiedzialności za narodziny i rozkwit nowej mutacji kapitalizmu jest uprawnione. Lektura dzieł Hayeka, z których wyłania się jego wieloaspektowy system idei, oferuje typowo liberalną koncepcję człowieka. Na jej gruncie jedynym bytem realnym jest jednostka; wszelkie byty zbiorowe, takie jak naród, klasa społeczna czy rasa to jedynie potencjalnie szkodliwe konstrukty teoretyczne. Postęp, który jest gwarantem przetrwania ludzkości, dokonuje się dzięki próbom polepszenia swojej sytuacji, podejmowanym przez niezliczone rzesze ludzi. Owe czynione przez jednostki usiłowania są motorem napędowym spontanicznej, otwartej i niepodlegającej żadnym prawom ewolucji. W trakcie jej trwania są dokonywane przełomowe odkrycia i wynalazki, które, jakkolwiek zasługują na status kamieni milowych postępu, to jednak nie mają swego konkretnego autora. Są sumarycznym efektem kreatywności minionych pokoleń. Taki jest rodowód tych bodaj największych człowieczych osiągnięć, zrodzonych z ogromnej liczby poszukiwań, zabiegów i starań, podejmowanych przez poszczególne podmioty działające. Do tego rodzaju przełomowych dokonań ludzkości można zaliczyć między innymi język, wynalazek pieniądza i cen, wolny rynek i prawo zwyczajowe (*common law*). Pojedynczy umysł jest w stanie wchłoniąć tylko śladowy ułamek wiedzy; co więcej, jej pula ustawicznie rośnie, co sprawia, że jako jednostki stajemy się relatywnie coraz większymi ignorantami. Stąd wszelkie uroszczenia rozumu do narzucenia rzeczywistości społeczno-ekonomicznej jakiegokolwiek całościowego, racjonalnego planu są z góry skazane na klęskę. Rozum bowiem nie jest naturalnym wyposażeniem jednostki, lecz kulturowym dziedzictwem. Dlatego przeświadczenie, że cywilizacja wraz z jej wszelkimi instytucjami jest racjonalną konstrukcją, którą można kształtować zgodnie z zamierzonym projektem, jest przejawem zgubnej pychy rozumu.

Wszystko to jednak nie znaczy, że pozostająca w gestii jednostek fragmentaryczna wiedza jest pozbawiona jakiegokolwiek ciężaru gatunkowego. Przeciwnie, to właśnie ta wycinkowa z natury, ulotna i rozproszona wiedza, owe szczątkowe strzępy informacji związane z lokalnymi okolicznościami czasu i miejsca stanowią bezcenny kapitał, który jest warunkiem odniesienia sukcesu gospodarczego. Nie sposób ani jej w pełni wyartykułować, ani zgromadzić, ani przekazać, na przykład centralnemu planiście; może ją wykorzystać tylko konkretny człowiek znajdujący się w danym czasie na określonym miejscu. Jeśli jednostki dysponujące rozproszoną wiedzą cieszą się wolnością indywidualną i mają możliwość swobodnego działania, to zostanie przez nie wykorzystana bez porównania większa część nadającego się do przetworzenia kapitału niż pula wiedzy spożytkowana w systemie centralnego planowania. Stąd wolny rynek ma niekwestionowaną przewagę nad centralnym zarządem gospodarką. Tak w ogromnym skrócie i w znacznym uproszczeniu przedstawia się słynny epistemologiczny argument z rozproszonej wiedzy, który noblista sformułował w ramach swego wielopłaszczyznowego wywodu na rzecz gospodarki wolnorynkowej.

Powstaje pytanie: jak Hayek odniósłby się do powstałej w XXI wieku mutacji kapitalizmu? Bez żadnych wątpliwości ze zgrozą. Sprawy poszły w nieoczekiwanym kierunku, w efekcie czego narodził się radykalnie odmienny, w niczym nieprzystający do jego wizji świat, w którym zostało zakwestionowane wszystko, w co autor *Konstytucji wolności* wierzył i czego bronił. Nie przewidział tego, że dzięki rozwojowi technologii powstanie możliwość skumulowania ogromnej ilości rozproszonej wiedzy i że proces ten będzie realizowany permanentnie, minuta po minucie, w służbie ludzkiej zachłanności. Nie sposób mu z tego czynić zarzutu; wszak od lat czterdziestych do osiemdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy to krystalizowały się poglądy noblisty, taki rozwój wypadków nie mieścił w granicach ludzkiej wyobraźni.

Na gruncie doktryny Hayeka negatywnie rozumiana wolność jednostki ma status wartości najwyższej i absolutnej, która nie może być naruszana bez względu na skutki, do jakich prowadzi. Wolność indywidualna ma być realizowana pod rządami prawa, czyli z poszanowaniem ogólnych, abstrakcyjnych zasad, wyrosłych z wielowiekowej tradycji i wiążących na równi tak obywateli, jak i państwo. Poszukajmy odpowiedzi na pytanie, jak austriacki myśliciel postrzegałby stosowane przez kapitalistów nadzoru zabiegi „dostrajania”, „zaganiania stada” i „warunkowania”. Otóż bez wątplenia rozpoznałby w nich przymus, czyli działanie godzące w wolność jednostki i tym samym zasługujące na bodaj najostrzejsze potępienie. Sięgnijmy w tym miejscu do kluczowych fragmentów rozważań uczonego, dotyczących relacji między wolnością i przymusem, a także destrukcyjnych następstw tego ostatniego: „wolność» oznacza wyłącznie pewien stosunek ludzi do innych ludzi i jedynym jej pogwałceniem jest przymus [...]. Przymus jest złem właśnie dlatego, że w konsekwencji wyklucza jednostkę jako myślącą i oceniającą osobę, a robi z niej jedynie narzędzie do osiągnięcia celów innego”²⁹. Co więcej, noblista gwałtownie zaprotestowałby przeciwko nowej formie porządku społeczno-ekonomicznego także z innego, nie mniej zasadniczego powodu. Kapitalizm inwigilacji jest wszak z samej swej natury radykalnym zaprzeczeniem idei rządów prawa. Tę jego cechę znakomicie uwydatnia następujący fragment książki Zuboff:

Dwóch mężczyzn w Google, których działań nie weryfikuje żadne głosowanie, których nie dotyczy demokratyczny nadzór lub wymogi zarządzania spółką przez akcjonariuszy, sprawuje kontrolę nad organizacją i prezentacją informacji z całego świata. Jeden mężczyzna w Facebooku, którego działań nie weryfikuje żadne głosowanie, którego nie dotyczy demokratyczny nadzór czy wymogi zarządzania spółką przez akcjonariuszy, sprawuje kontrolę nad coraz bardziej uniwersalnymi środkami łączności społecznej oraz informacjami ukrytymi w jej sieciach³⁰.

Nie trzeba chyba dodawać, że Hayek z pewnością poddałby druzgocącej krytyce monopolistyczne praktyki dzisiejszych gigantów cyfrowych. Wszak zapobieganie powstawaniu monopolu przez tworzenie ram prawnych, mających za zadanie zagwarantować uczciwą konkurencję, jest wedle uczonego jednym z dwóch głównych obowiązków państwa (obok zapewnienia obywatelom bezpieczeństwa). Ponadto nie ma cienia wątpliwości, że Hayek potępiłby w czambuł wywłaszczają-

²⁹ F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960; wyd. polskie: *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2007, s. 26, 34.

³⁰ S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, s. 181–182.

nie użytkowników Internetu z ich osobistego doświadczenia, obrabowywanie ich z intymności czy organizowanie „najazdu maszyn na ludzką głębię”³¹. Wszystkie te praktyki są bowiem oczywistymi przejawami pogwałcenia prawa własności, które w neoliberalnej aksjologii zajmuje miejsce szczególne. Austriacki myśliciel wzdragałby się także przed absolutyzmem rządów instrumentalnych, sprawowanym dzięki „maszynom produkującym pewność”³². Następujący fragment *Wieku kapitalizmu inwigilacji* jako idący całkowicie w poprzek celom i wartościom, jakim Hayek hołdował, bez wątpienia spotkałby się z miazdzącą krytyką z jego strony: „Społeczeństwo instrumentalne jest społeczeństwem planistycznym, wytworzonym w warunkach całkowitej kontroli środków modyfikacji behawioralnej”³³. Lektura następującego cytatu z publikacji „arcykapłana” władzy instrumentalnej, A. Pentlanda, przyprawiłaby Hayeka o niemały wstrząs, i to z więcej niż jednego powodu: „zamiast indywidualnej racjonalności nasze społeczeństwo wydaje się być zarządzane przez zbiorową inteligencję [...]. Nadszedł czas, abyśmy porzucili fikcję jednostki [...]”³⁴. Trudno sobie doprawdy wyobrazić, jak bardzo Hayek byłby zbulwersowany modelem maszynowego roju, forsowanym jako kolektywistyczny wzorzec dla społeczeństwa przyszłości. Wszak dzisiejszy, rynkowy instrumentalizm to cyfrowa odmiana niegdysiejszego, politycznego totalitaryzmu, przeciwko któremu Hayek przez całe życie protestował i którego oba wcielenia — nazistowskie i sowieckie — z pasją dezawuował.

Na koniec zatrzymajmy się nad oskarżeniem o jakoby niechętny stosunek noblisty do demokracji. Autorka *Wiek kapitalizmu inwigilacji* wysuwa ten zarzut dwukrotnie: „Hayek wybrał rynek zamiast demokracji”³⁵; „rój naśladuje »państwo termitów«, które nawet gardzący demokracją Hayek wyśmiewał jako niekompatybilne z ludzkim pragnieniem wolności”³⁶. Otóż wydaje się, że przy całej swojej erudycji Zuboff nie doczytała Hayeka, a już na pewno trzeciego tomu *Law, Legislation and Liberty*. Uczony przedstawił w nim w pełni autorski projekt demokracji, któremu nadał miano „demarchii”. Zadaniem zaproponowanego przez noblistę modelu miałyby być — przy zachowaniu istoty tego ustroju — tonowanie negatywnych aspektów funkcjonowania demokracji liberalnych. Realizacji tego zamierzenia miałyby służyć wybór nie jednego, lecz dwóch ciał przedstawicielskich. Zgromadzenie Rządowe miałyby się parać bieżącą polityką, skutkiem czego stanowiłoby — z oczywistych względów — arenę gry interesów. Niezależne od niego Zgromadzenie Prawodawcze byłoby odpowiedzialne za uchwalanie ogólnych reguł sprawiedliwego postępowania; kierowałoby się zatem nie określonymi interesami, lecz opiniami³⁷. Nie miejsce tu na szczegółową prezentację zaproponowanych przez Hayeka rozwiązań ustrojowych. Ograniczę się zatem do stwierdzenia, że przeciwnik demokracji

³¹ *Ibidem*, s. 354.

³² *Ibidem*, s. 589.

³³ *Ibidem*, s. 594.

³⁴ Cyt. za: S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, s. 595.

³⁵ *Ibidem*, s. 675.

³⁶ *Ibidem*, s. 685.

³⁷ Zob. Ł. Necio, *Filozofia prawa Friedricha Augusta von Hayeka*, Kraków 2016, s. 219–228, 232–236.

raczej nie usiłowałby zaradzić jej niedomogom i nie mierzyłby się z wyzwaniem zbudowania jej ulepszanego modelu.

Pragnę tutaj bardzo wyraźnie zaznaczyć, że obrona niektórych aspektów stanowiska Hayeka, jaką tu podejmuję, nie oznacza bynajmniej, że jestem bezkrytyczną zwolenniczką jego poglądów. Wręcz przeciwnie; mocno mnie razi charakterystyczne dla Hayekowskiej perspektywy „widzenie tunelowe”, dogmatyczność, a nade wszystko bezwzględność ekonomisty w stosunku tych członków społeczeństwa, którzy w systemie wolnej konkurencji znaleźli się na przegranej pozycji. Ponadto w najmniejszym stopniu nie podzielam przekonania autora *Konstytucji wolności*, zgodnie z którym wolny rynek to antidotum na wszelkie problemy społeczne i ekonomiczne. Dystansuję się także bardzo mocno od głoszonej przez Hayeka apoteozy wzrostu gospodarczego. Reasumując, przychyliam się do opinii, zgodnie z którą przeciwko systemowi idei noblisty można wysunąć ogromną liczbę argumentów krytycznych. Nie znaczy to jednak, że wszystkie kierowane pod adresem jego dzieła zarzuty jawią się jako uzasadnione. Co więcej, wydaje się, w pismach Hayeka wciąż jeszcze można się doszukać nośnych, stymulujących i zaskakująco aktualnych idei i wątków.

Powróćmy w tym miejscu do nakreślonego przez amerykańską myślicielkę obrazu nieubłaganej rozprzestrzeniającej się — zarówno wszcz, jak i w głąb — mutacji kapitalizmu. Uważny czytelnik jej pracy, śledząc tok budzącego grozę wywodu żywi nadzieję, że w końcowych fragmentach tomu autorka zaproponuje jakieś antidotum na zidentyfikowane przez siebie alarmujące zjawiska, lub chociaż wskaże drogi wyjścia z matni. Jednakże przekaz *Wiek kapitalizmu inwigilacji* to przede wszystkim wnikliwy raport z dokonującego się *coup de gens*³⁸, wzbogacony o dogłębną analizę zachodzących procesów. Stąd normatywnie nacechowane sformułowania, które można odczytać jako zalecenia na przyszłość, nie tylko pojawiają się w rozważaniach Zuboff nader rzadko, lecz ponadto wymagają pewnych zabiegów interpretacyjnych. Ten rys jej narracji ilustruje następujący fragment monografii:

Połączenie wiedzy i wolności sprawia, że w przyspieszonym tempie narasta asymetria: rośnie władza, jaką dysponują kapitaliści nadzoru, a maleje moc sprawcza społeczeństw, w których działają. Cały cykl zostanie przerwany tylko wtedy, gdy uznamy, jako obywatele, jako społeczeństwa, a wręcz jako cywilizacja, że kapitaliści nadzoru wiedzą zbyt wiele, by zasługiwać na wolność³⁹.

Jednym słowem trzeba im tę wolność ograniczyć prawnie, czy to za pomocą prawodawstwa państwowego, czy też regulacji ustanowionych przez organizacje ponadpaństwowe. Nie ma innej drogi. Myślicielka przyznaje to wprost: „demokracja wciąż pozostaje jedyną drogą reform”⁴⁰. Obwiniając neoliberalizm i jego teoretyków za przygotowanie gruntu pod narodziny instrumentalizmu cyfrowego, Zuboff eksponuje żądanie wolności od wszelkich ograniczeń, upatrując w nim ogniwo łączące z sobą aksjologie zwolenników obu odmian kapitalizmu.

³⁸ Autorski termin Zuboff (parafraza wyrażenia *coup d'état*) — zamach na suwerenność ludu. Zob. S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, s. 697–700, 703.

³⁹ *Ibidem*, s. 678.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 704.

Jak już wspomniano, fundamentem neoliberalnej doktryny Hayeka, niekiedy określanego mianem „papieża wolnego rynku”, jest ideał wolności pod rządami prawa, bowiem ten dogmatyczny obrońca wolnej konkurencji jest jednocześnie nie mniej bezkompromisowym wyznawcą zasady *rule of law*, zgodnie z którą to „prawa, a nie ludzie rządzą”⁴¹. To właśnie jego dociekania oferują model wolnej konkurencji, funkcjonującej w niezakłócony sposób tylko w warunkach honorowania przez wszystkich uczestników gry rynkowej tak zwanego prawdziwego prawa, regulującego stosunki między prywatnymi osobami lub między takimi osobami a państwem i spełniającego określone wymogi formalne⁴². Składają się nań te regulacje, które są zgodne z ukształtowanymi w drodze spontanicznej ewolucji zasadami sprawiedliwego postępowania. Te ostatnie są emanacją mądrości pokoleń i pełnią rolę fundamentu cywilizacji. Należą do nich między innymi zasady: *nulum crimen, nulla poena sine lege*, wolności umów i własności prywatnej. W gestii państwa leży zadanie doskonalenia prawdziwego prawa i doprecyzowywanie jego treści na miarę aktualnych wyzwań. Problematyka Hayekowskiej doktryny metaprawnej, jaką konstytuują rozważania noblisty nad ideałem rządów prawa, została już w polskiej literaturze kompetentnie opracowana⁴³. Nie będę zatem wchodzić w jej niuanse ani analizować jej mocnych i słabych stron. Wyeksponuję tylko mocno fakt, że dzieło Hayeka w nader czytelny sposób wskazuje kierunek, w którym powinniśmy zmierzać, usiłując stawić czoło potędze instrumentalnej. Co znaczące, wyznaczył go właśnie ekonomista, a zarazem żarliwy orędownik gospodarki wolnokonkurencyjnej, który jest dziś — paradoksalnie — obwiniany za powstanie kapitalizmu nadzoru.

Zakończenie

Powróćmy jeszcze do początkowych fragmentów niniejszego artykułu i do pierwszego z wyodrębnionych przez A. Szahaja problemów, z jakimi zmagają się współczesna demokracja. Tak się składa, że w dziele Hayeka można zidentyfikować dwa wątki, które mają bezpośrednie odniesienie także do funkcjonowania populistycznych reżimów autorytarnych nowej daty. Słynny argument z rozproszonej wiedzy, jakkolwiek postawiony pod znakiem zapytania przez rozwój technologii cyfrowej, zachowuje jednakowoż swoją aktualność w stosunku do właściwych demokracjom nieliberalnym tendencji centralistycznych. Znakomitą ilustracją doniosłości rozproszonej — czyli niezorganizowanej, subiektywnej, jednostkowej i lokalnej — wiedzy stanowią skutki arbitralnego przejścia kontroli przez władzę centralną nad słynną stadniną koni w Janowie. Niedostatek Hayekowskiej *dispersed knowledge* nader skutecznie przełożył się na mniejszą liczbę przetworzonych informacji, co wywarło niemal natychmiastowy wpływ na efektywność ekonomiczną przedsiębiorstwa.

⁴¹ F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, s. 160.

⁴² Obok *true law*, określanego także mianem prawa materialnego, Hayek wyróżnia także prawo formalne, przez które rozumie instrukcje wydawane przez państwo swoim urzędnikom.

⁴³ Zob. Ł. Necio, *Filozofia prawa Friedricha Augusta von Hayeka, passim*.

Taki właśnie był efekt wymiany kadr w tej znanej na całym świecie, chlubiącej się wielowiekową tradycją stadninie. Drugim spośród wspomnianych powyżej wątków jest zidentyfikowane przez uczonego w monografii z 1944 roku, typowe dla państw totalitarnych zjawisko, któremu nadał on miano mechanizmu negatywnej selekcji kadr⁴⁴. Punktem odniesienia dla autora były współczesne mu, zbrodnicze reżimy — sowiecki i nazistowski, pod rządami których zidentyfikowany przezeń fenomen osiągnął niejako swoje apogeum. Dziś, choć w znacznie łagodniejszej formie, ponownie daje on o sobie znać w nieoliberalnych demokracjach. Wedle Hayeka przełomowym momentem, w którym zostaje uruchomiony wspomniany mechanizm, jest dojście do władzy formacji zorganizowanej na sposób militarny, która zmierza w kierunku demontażu instytucji demokratycznych. Uczony rozwija pogłębioną charakterystykę zwartej i zdeterminowanej awangardy tego rodzaju ugrupowania:

Istnieją trzy główne powody, dla których tak liczna i silna grupa o dalece ujednoczonych poglądach zostanie utworzona prawdopodobnie nie z najlepszych, ale z najgorszych elementów każdego społeczeństwa. [...] Po pierwsze, jest wielce prawdopodobne, że na ogół im wyższe wykształcenie i inteligencja jednostek, tym bardziej różnicują się ich poglądy i upodobania, i tym mniej jest prawdopodobne, że zaakceptują one jakąś jedną określoną hierarchię wartości. Na tej podstawie nasuwa się wniosek, że pragnąc znaleźć wysoki stopień uniformizacji i podobieństwa, musimy zejść w rejony niższych standardów moralnych i intelektualnych⁴⁵.

Myśliciel zaznacza, że z czasem, wraz z rozrostem zakresu władzy zwycięskiej partii, potencjalny autokrata będzie zmuszony powiększyć jej szeregi. Na tym etapie dojdzie do głosu druga negatywna zasada selekcji: „dyktator będzie w stanie zdobyć poparcie wszystkich uległych i naiwnych, którzy nie mają własnych zdecydowanych przekonań, ale skłonni są przyjąć gotowy system wartości, jeśli tylko wbija im do głowy wystarczająco często i dobitnie”⁴⁶. Trzecim elementem mechanizmu selekcji kadr, dzięki któremu udaje się przywódcy połączyć swoich zwolenników w spójną i jednorodną całość, jest poczynienie użytku z ideologii wroga: „Opozycja między »my« i »oni«, wspólna walka przeciwko tym na zewnątrz grupy, wydaje się istotnym składnikiem każdej doktryny, która ma mocno związać grupę w celu wspólnego działania”⁴⁷. Figura wroga jest niezbędna także z innego, zidentyfikowanego przez uczonego powodu: „To, że ludziom łatwiej jest zgodzić się na program negatywny — nienawiść wobec wroga, zazdrość wobec tych, którym jest lepiej — niż na jakiegokolwiek pozytywne przedsięwzięcie, wydaje się niemal prawem natury ludzkiej”⁴⁸.

Niechaj przytoczone powyżej fragmenty przemyśleń Hayeka będą dodatkowym argumentem za tezą o ważkości i o zdumiewającej aktualności wybranych aspektów jego doktryny. Potraktujmy je także jako swoiste podsumowanie niniejszego artykułu.

⁴⁴ F.A. von Hayek, *The Road to Serfdom*, Chicago-London 1944; wyd. polskie: *Droga do zniewolenia*, tłum. K. Gurba *et al.*, Kraków 2003, s. 150–168.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 153–154.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 154.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

Bibliografia

- Hayek F.A., *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960.
- Hayek F.A. von, *Droga do zniewolenia*, tłum. K. Gurba, L. Klyszcz, J. Margański, D. Ródziewicz, Kraków 2003.
- Hayek F.A. von, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2007.
- Hayek F.A., *The Road to Serfdom*, Chicago-London 1944.
- Necio Ł., *Filozofia prawa Friedricha Augusta von Hayeka*, Kraków 2016.
- Polanowska-Sygulska B., *Idea rządów prawa w myśli Friedricha von Hayeka*, „Państwo i Prawo” 2 (2012), s. 18–33.
- Szahaaj A., *Kłopoty z demokracją dziś*, [w:] *Practica et Speculativa: Studies Offered to Professor A.M. Kaniowski*, M. Gensler, A. Galińska-Toborek, W. Kazimierska-Jerzyk, K. Kędziora (red.), Łódź 2022, s. 117–127.
- Zuboff S., *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, London 2019.
- Zuboff S., *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, tłum. A. Underschuetz, Poznań 2020.

MATEUSZ WOCH

ORCID: 0000-0002-7967-4301

Uniwersytet Wrocławski

Problematyka autonomii dzieła w świetle prywatywnej teorii sztuki

The Issues of Work of Art's Autonomy — According to Privative Theory of Art

Abstract: The purpose of this paper is consideration about issues of work of art's autonomy in regard to its creator and issue of artistic freedom according to privative theory of art connected to Aristotelian-Thomistic philosophy. Presented philosophy of art emphasizes analogical feature of art, and it includes in art's domain every intentional type of creation in unlike modern tendency to unification arts around idea of beauty whilst distancing from twentieth-century anti-essentialism. The main function of art understood in this way is replenishing privations found by man in the world. The essence of art is realization by creator his concept. From this point of view the aim of whole creation is good of work for itself which leads to recognition of autonomy and self-sufficiency of work of art.

Keywords: aesthetics, philosophy of art, classical definition of art, theory of art, neo-Thomistic aesthetics

Wprowadzenie

Stawiając pytanie o autonomię sztuki i poszukując odpowiedzi na nie, należy dokonać rozróżnienia między dwoma zasadniczymi znaczeniami terminu „sztuka”:

1. sztuka rozumiana dystrybutywnie jako zbiór dzieł, artefaktów, czynności, które przynajmniej potencjalnie włącza się do dziedziny wytwórczości artystycznej, środowiska i instytucje związane z tworzeniem, przechowywaniem i udostępnianiem

tych wytworów oraz ich krytyką, teoretycznym opracowywaniem etc. (sztuka jako pewna dziedzina życia)¹;

2. sztuka jako konkretne dzieło: artefakt, tekst, przedstawienie, pokaz, performance etc.

Niniejszy artykuł dotyczy autonomii sztuki w tym drugim znaczeniu².

Wokół sztuki jako konkretnego, pojedynczego tworu artystycznego, z którym obcuje odbiorca w pojedynczym akcie doświadczania sztuki, problem autonomii dotyczy relacji dzieła z jego twórcą i w uproszczeniu można go sprowadzić do pytania: czy dzieło „broni się samo”? Czy możemy jako odbiorca doświadczać dzieła, interpretować je, nie znając kontekstu, jakim jest jego twórca? Oraz: czy znając ten kontekst, możemy wziąć go niejako w nawias i oceniać dzieło sztuki jako byt autarkiczny? Te problemy stają się szczególnie interesujące i istotne w przypadkach budzących kontrowersje i etyczne rozterki: czy obraz namalowany przez zbrodniarza może dostarczać nam właściwego przeżycia estetycznego? Albo czy powinniśmy próbować zobiektywizować (o tyle oczywiście, o ile jest to możliwe, wzięwszy pod uwagę subiektywność ludzkich gustów, doświadczeń i wynikających stąd sądów oraz samą naturę wartościowania artystycznego i estetycznego) ocenę dzieła artysty, który jest od nas tak światopoglądowo i etycznie odległy, że budzi to w nas dysonans? Innym wymiarem problematyki autonomii dzieła sztuki jest zagadnienie wolności i kreatywności artystycznej, związane z determinacją (albo jej przewyciężaniem?) twórców i ich dzieł przez zastane kanony estetyczne i artystyczne mody, reguły obowiązujące w danych dziedzinach sztuki.

Podane zagadnienia poddam analizie w kontekście definicji i teorii sztuki, które wywodzą się z czasów antycznych, zatem przedstawię taką interpretację klasycznych intuicji, która podkreśli ich aktualność wobec wciąż nierozstrzygniętych pro-

¹ By przeprowadzić takie wyodrębnienie sztuki od innych dziedzin, należy przyjąć, że jest to w ogóle możliwe, co nie jest oczywiste, wzięwszy pod uwagę zarówno rozmycie pojęcia sztuki wiążące się z estetycznym antyesencjalizmem, jak i ze specyfiką sztuki awangardowej i neoawangardowej, której przyświeca dowolność i subiektywność w określeniu zakresu sztuki (zob. J. Kosuth, *Art after philosophy*, [w:] *Art After Philosophy and After: Collected writings 1966–1999*, G. Guercio (ed.), Massachusetts 1991, s. 13–24), oraz istnienie takich przejawów artystycznej aktywności, które trudno precyzyjnie zakwalifikować jako „dzieło” lub „artefakt”. Dychotomię między sztuką a nauką zdają się podważać chociażby wskazywane przez T. Kuhna analogie w sposobie ich funkcjonowania — zob. L. Sosnowski, *Rewolucja w sztuce i nauce. T. S. Kuhn – A. C. Danto*, „Estetyka i Krytyka” 9–10 (2005–2006), s. 224–242. Jednakże Danto, będąc świadom tych podobieństw (np. pojęcie paradygmatu, któremu w świecie sztuki odpowiada pojęcie kanonu, tj. dzieł, których twórcy kontestują aktualnie obowiązujący paradygmat artystyczny) dokonuje odróżnienia „świata sztuki” (*artworld*) od „świata realnego” (*real world*); A. Danto, *The Artworld*, „Journal of Philosophy” 61 [3] (1964), s. 582–584. Na gruncie definicji sztuki opisywanej w niniejszym artykule, pojawia się natomiast trudność separacji obszaru sztuki ze względu na włączanie do niego przez tradycję antyczną i średniowieczną rzemiosł i czynności techniczno-fizycznych związanych z zarządzaniem (np. żywienie ludzi). Ten problem zostanie opisany w dalszej części tekstu. Przedstawione powyżej rozróżnienie ma charakter roboczy i służy przede wszystkim opisowi problematyki autonomii sztuki.

² W przypadku sztuki rozumianej jako określona sfera ludzkiej aktywności, problem autonomii dotyczy przede wszystkim jej relacji z pozostałymi obszarami realizowania się człowieka, takimi jak: nauka i filozofia; religia, kultura i szeroko pojęta ludzka „duchowość”; polityka i życie społeczno-ekonomiczne. Dystrybucyjnie ujętej sztuki dotyczy również spór o samą możliwość wyróżnienia sfery sztuki na tle pozostałych dziedzin.

blemów teoretycznych. Chociaż filozofia sztuki jest filozofią, zatem jej domeną są tak zwane wielkie pytania wobec odwiecznych problemów, to jednak historyczny rozwój sztuki, szczególnie od przełomu, jakim był artystyczny modernizm, podważył lub wręcz przekreślił niektóre dawne pojęcia i teorie. Zamierzam zatem przedstawić definicję i teorię sztuki, które ujmują sztukę analogicznie, poprzez określenie jej istoty oraz dostatecznych i ostatecznych racji. Jest to wyjaśnianie metafizyczne, oparte na tradycji filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Opis takiej definicji i towarzyszącej jej teorii będzie podstawą do udzielenia odpowiedzi na postawiony problem autonomii dzieła.

Klasyczna definicja sztuki i podstawy teorii prywatywnej

Klasyczna definicja sztuki (dalej: KDS) pojawiająca się w pismach w zmieniających wariacjach i obleczona w różne teorie, obowiązywała w filozofii europejskiej przez okres ponad dwóch tysięcy lat — od spotkania antycznych Greków z teoretycznym problemem sztuki do przełomu nowożytnego³. Definicję tę można wyrazić następująco: sztuka to dyspozycja wytwarzania/wytwarzanie wedle reguły. Definicja, chociaż zwięzła, nie jest wcale łatwa ani też jednoznaczna. Ponadto, jak pokazują dzieje filozofii sztuki, zdefiniowanie sztuki to za mało, by prowadzić nad nią zorganizowany namysł i musi zostać uzupełnione przez teorię — dającą sztuce uzasadnienie (przyczyny, racje jej istnienia), cechy swoiste oraz cel. Problem uzupełniania pozornie identycznych definicji o różne teorie ilustrują teoretyczne ujęcia sztuki dokonane przez najbardziej wpływowych myślicieli antycznych: Platona oraz Arystotelesa.

W *Gorgiaszu* Platon ustami Sokratesa mówi: „sztuką nie nazywam czegoś, co jest nieprzemysłaną robotą”⁴, uznając racjonalność, znajomość reguł, a przede wszystkim etyczność (wynikającą z funkcji jaką pełni dana sztuka wobec określonej części duszy) za kryterium wartościujące. Natomiast w *Państwie*, posługując się mimetyczną teorią sztuki, interpretowaną w duchu swojego idealizmu obiektywnego, Platon dokonał podziału sztuk na użytkowe, wytwarzające oraz naśladowcze, te ostatnie uznając za ontologicznie i etycznie gorsze⁵. Co istotne, Platon pozostawał wierny pogładowi obowiązującemu w świecie greckim, z którego wyłamał się dopiero Arystoteles — pogładowi o odrębności poezji od sztuki. Ponieważ za *techne* uznawano postępowanie wytwórcze wedle reguł, poezji nie włączano w zakres sztuki, uznając, że pochodzi z boskiego natchnienia. Poddający się temu natchnieniu poeta nie mógł powiedzieć nic o regułach swojej działalności, zatem jego twórczość nie była uznawana za sztukę, co nie oznacza, że nie dostrzegano analogii i wspólnych funkcji poezji i sztuk (wszakże na tym była oparta krytyka Platona)⁶.

³ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2012, s. 21–34.

⁴ Platon, *Gorgiasz*, 465a, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

⁵ Platon, *Państwo*, 430a n., tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.

⁶ M. Januszkiewicz, *O pojęciu mimesis w poetyce Arystotelesa*, „Sztuka i Filozofia” 21 (2002), s. 138–142; R. Michalski, *Antyczne źródła pojęcia mimesis*, „Filo-Sofija” 1 [5] (2005), s. 55–56, 60–61; A. Mathiensen, *Gorgiasz, Platon, Arystoteles o poetyckim zwodzeniu i mimetyce*, [w:] *Filozofia w literaturze i sztuce*, S. Dworak, M. Jaworska-Wołoszyn (red.), Gorzów Wielkopolski 2018, s. 24–25.

O ile filozofia sztuki Platona była podporządkowana jego nauce moralnej i politycznej, a dziedzinie ontologii jego rozważania nad ideą Piękna istniejącą obiektywnie i transcendentnie oraz relacji ludzkich wytworów wobec świata tych odwiecznych idei, to jego uczeń Arystoteles skupił się na samej teorii sztuki⁷. Stagiryta określił wszystko, co powstaje nie z mocy natury, lecz przez działalność człowieka, wytwarzaniem (*poiēsis*)⁸, któremu odpowiada trwała dyspozycja ludzkiego poznania, zdolność, sprawność techniczna (*techne*)⁹. Dokonawszy wyodrębnienia poszczególnych rodzajów ludzkiego poznania, wyróżnił trzy rodzaje nauk: praktyczne, twórcze oraz teoretyczne, a kryterium tego podziału był przedmiot, jakim zajmuje się dana dziedzina¹⁰. Przedmiot nauk twórczych ujął następująco: „Owóż wszelka sztuka łączy się z powstawaniem i z wynalazczym obmyśleniem tego, by powstało coś z rzeczy, które mogą i być, i nie być, i których źródło tkwi w wytwarzającym, a nie w wytworze”¹¹.

Arystoteles w swojej teorii sztuki nie odszedł od definicji Platona, stwierdzając, że „sztuka jest identyczna z trwałą dyspozycją do opartego na trafnym rozumowaniu tworzenia”¹², jednakże „sprowadził sztukę na ziemię”, określiwszy ją jako dziedzinę ludzkiego poznania, rządzącą się własnymi prawami i posiadającą właściwy sobie przedmiot, jakim jest dzieło, wytwór — dziedzinę opartą na doświadczeniu i poznaniu zmysłowym¹³. Ponadto włączył on w zakres sztuk poezję¹⁴, a sztuki podzielił na mimetyczne i wytwarzające.

Myslicielem, który wraz z Arystotelesem ukonstytuował omawiany nurt filozofii sztuki, był św. Tomasz z Akwinu, który łącząc wątki platońskie i arystotelesowskie, określił sztukę następująco — *ars est recta ratio factibilium*¹⁵.

Między „wewnętrznym” a „zewnątrznym” rozumieniem sztuki

Analizując klasyczną definicję sztuki jako ludzkiej dyspozycji, rodzi się pytanie: czy tak rozumiana sztuka jest czymś wewnętrznym, czy zewnętrznym wobec człowieka? Pytanie to jest istotne wobec problemu autonomii sztuki i jej wytworów.

Wczytując się w ujęcia dokonywane przez klasyków, sztukę należałoby uznać za coś wewnętrznego, skoro *techne/ars* były rozumiane jako umiejętność/spraw-

⁷ A. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Lublin 1986, s. 50–51; A. Bator, *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena i Mieczysława Alberta Krapca*, Wrocław 1999, s. 27–29.

⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 7, 1032b, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2013.

⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI, 3, 1139b, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012.

¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, VI, 1, 1025 b–1026b.

¹¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI, 4, 1140a.

¹² *Ibidem*.

¹³ Arystoteles, *Metafizyka*, I, 1, 980b–981b.

¹⁴ Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, [w:] Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, 1, 1447a, Warszawa 1988. Zob. również „Podobnie bowiem jak pewni artyści („Skoro wrodzony nam jest instynkt naśladowczy oraz poczucie melodii i rytmu (oczywiste to przecieź, że miary wierszowe są częściami różnych rytmów), dlatego, ci, którzy pierwotnie byli najbardziej uzdolnieni w tym kierunku, doskonaliąc stopniowo swą sztukę improwizacji, dali początek poezji”, *ibidem*, 4, 1448b).

¹⁵ Tomasz z Akwinu, *STh*, I–II, q. 57, a. 4.

ność/dyspozycja/cnota do wykonania czegoś wedle jakiejś reguły. Zgodnie z takim rozumieniem sztuka jest immanentną przypadłością człowieka, a dzieła są jedynie jej zewnętrznym tworzywem¹⁶. Utożsamienie sztuki z dyspozycją prowadzi do wniosku, że faktycznie nie istnieje coś, co nazywa się potocznie „złą sztuką”, podobnie jak według klasycznej aretologii nie może istnieć „zła cnota”, gdyż ta jest „doskonałością władzy psychicznej i dlatego jej celem jest coś ostatecznego, na co dany byt potrafi się zdobyć”¹⁷. Błąd w sztuce i wadliwość dzieła wynikałyby zatem jedynie z uchybienia sztuce-cnocie przez wytwórcę, który z jakichś przyczyn nie dochował wierności zamierzonemu przez siebie zamysłowi, projektowi dzieła, analogicznie do człowieka, który uchybia cnocie, przy próbie jej realizowania¹⁸.

Odmianą interpretację KDS i jej teorię akcentującą „zewnętrzność” sztuki wobec osoby-twórcy zaproponował w swojej filozofii sztuki dwudziestowieczny neotomista Étienne Gilson. Zwrócił on uwagę, że redukcja sztuki do immanentnej dyspozycji ludzkiego intelektu, sprowadza ją do rodzaju ludzkiego poznania. Ten błąd redukcji sztuki do części intelektu, określił mianem „mentalizmu” (*mentalism*). Gilson poddał krytyce arystotelesowską koncepcję sztuki, sprowadzając dzieło do zamierzonego projektu, a jego realizację do dochowywania wierności temu projektowi, kładąc nacisk na zewnętrzne aspekty pracy twórczej — myśl Gilsona zachowuje wymiar intelektualny sztuki jako dyspozycji (gdyż zamysł, projekt jest konieczny do powstania dzieła), lecz rozbudowuje klasyczne rozumienie o aspekt „zewnętrzności” sztuki wobec jej twórcy, którą stanowią materialne czynniki konstytuujące dzieło i dokonywane na nich operacje, takie jak obróbka materiału, z którego powstaje dzieło, i konieczne ku temu sprawności fizyczne, a przede wszystkim nadaje sztuce autonomię ontologiczną, gdyż sztuka jest przede wszystkim tworzeniem czegoś, nadawaniem materii formy, dzięki czemu powstaje autonomicznie egzystujący byt artystyczny¹⁹. Sztuka w ujęciu Gilsona

¹⁶ J. Maritain, *Sztuka i mądrość*, tłum. K. Górski, K. Górski, Warszawa 2001, s. 23: „Dzieło sztuki zostało przemyślane przed wykonaniem, zostało ukształtowane, przygotowane, zrobione, wyhodowane, dojrzało wreszcie w pewnej treści oderwanej, zanim się zmieniło w materię. I w tej formie zachowa na zawsze koloryt i smak ducha. Element formalny dzieła sztuki (ten, który się składa na jego gatunek i czyni je tym, czym ono jest) polega na regulowaniu dzieła przez inteligencję. O ile zmniejsza się udział tego elementu formalnego, o tyle rozprasza się realność sztuki. Dzieło zamierzone jest tylko materiałem sztuki, formą jego jest poprawny rozum [...] powiedzmy, iż sztuka jest poprawnym określeniem dzieł zamierzonych”.

¹⁷ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. F. Bednarski, I-II, q. 55, a. 3, http://katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_11.pdf (dostęp: 23.04.2022). Por. J. Maritain, *Sztuka i mądrość*, s. 27.

¹⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, 1, 1103b: „Wszelka cnota zanika skutkiem tych samych przyczyn i pod wpływem tych samych czynników, którym zawdzięcza swe powstawanie; a podobnie dzieje się też z wszelką sztuką: przez granie bowiem na cytrze stają się cytrzystami zarówno dobrzy, jak i źli cytryści. Tak samo ma się też rzecz z budowniczymi i z przedstawicielami wszystkich innych sztuk i rzemiosł, gdyż przez dobre budowanie domów staną się ludzie budowniczymi dobrymi, a przez złe — złymi”. Por. *ibidem*, VI, 4, 1140a.

¹⁹ E. Gilson, *Painting and Reality*, Washington 1957, s. 50–56, 120–127. „Even the most resolute supporters of purely »mental« conception of art betray some embarrassment when it comes to defining, or describing, the relationship between the knowledge of the work to be made and the power of execution without which nothing would ever come out of the mind”, *ibidem*, s. 55.

pozostaje *recta ratio factibilium*²⁰, lecz jest rozumiana jako coś znacznie bardziej dynamicznego, pochodzącego tak z umysłu, jak i samego aktu twórczego — i właśnie ten akt tworzenia, nadawania istnienia bytowi artystycznemu, stanowi istotę gilsonowskiego ujęcia sztuki, uzupełniającego klasyczne rozumienie sztuki jako dyspozycji²¹.

Propozycja Gilsona chociaż modyfikuje dawną teorię, to zachowuje z nią element wspólny, który jest kluczowy wobec postawionego problemu autonomii dzieła sztuki — celem najwyższym w sztuce jest dobro samego dzieła, to natomiast odróżnia ją od poznania teoretycznego oraz poznania/działania moralnego. Sztuka zatem jawi się jako autoteliczna, podporządkowana dobru zamierzonego dzieła (*bonum operis*). „Dobro sztuki zachodzi nie tyle w artyście, ile raczej w jego dziele, gdyż sztuka jest należyta umiejętnością, a to, przechodząc na zewnętrzne tworzywo nie jest doskonałością twórcy, lecz tworów”²². Uznanie, że sztuka rządzi się swoimi własnymi prawami, bo jest przyporządkowana innemu rodzajowi dobra (klasycznie rozumianego jako przedmiot ludzkiego dążenia), pozwała na wyraźną separację porządku sztuki od pozostałych sfer ludzkiego życia²³.

Reguły i wolność w sztuce

Jak jednak rozumieć słowa *recta ratio*, odpowiadające w innych wariantach KDS takim sformułowaniom jak: „należyty sposób”, „wytwarzanie wedle reguł”, „oparte na trafnym rozumowaniu”? Krytycy klasycznej koncepcji sztuki często interpretują owe reguły jako obowiązujący w danym kontekście historycznym i społecznym kanon artystyczny lub kanon estetyczny, bądź wierność prawidłom obowiązującym w danej dziedzinie sztuki. Podstawą do takiej interpretacji jest fakt, że w zakres sztuki do XVIII wieku włączano rzemiosła, same zaś sztuki dzielono na *artes liberales* i *artes vulgares*, w zależności od tego, czy dana sztuka wymagała wysiłku fizycznego²⁴. Takie uproszczenie klasycznego ujęcia prowadzi do skądinąd

²⁰ Polskie tłumaczenie autorstwa F. Bednarskiego: „sztuka to należyta umiejętność tworzenia dzieł zewnętrznych” chociaż sprowadza sztukę do umiejętności, to poprzez dodanie „dzieł zewnętrznych” zdaje się właściwie oddawać to szersze rozumienie formuły Tomasza, zgodne z interpretacją Gilsona, kładącą nacisk na tworzenie bytu autonomicznego w akcie artystycznego wytwórstwa. Tak też sam Gilson interpretuje słowa Akwinaty: „Even Thomas Aquinas when he left himself go for a moment, speaks of art as of an acquired disposition that enables man to know how to operate, and even to operate, so as to produce a work of art”, *ibidem*, s. 56. Wydaje się, że mając na uwadze te trudności interpretacyjne wobec definicji sztuki Tomasza, warto byłoby tłumaczyć jego ujęcie jako: sztuka to w poprawny sposób urzeczywistnianie [dzieła]. Takie rozumienie Tomaszowego ujęcia sztuki zawiera w sobie zarówno rozumienie KDS jako dyspozycji intelektu praktycznego, jak i aspekt wytwarzania, powoływania dzieła do istnienia. Wówczas sztuka łączy w sobie swój wymiar wewnętrzny oraz zewnętrzny, autonomiczny.

²¹ Zob. A. Wołczyński, *Étienne Gilsona koncepcja sztuki*, „Roczniki Filozoficzne” 23 [1] (1975), s. 139–158.

²² Tomasz z Akwinu, *S.Th.*, I-II, q. 57, a. 5.

²³ Arystoteles, *Poetyka*, 25, 1460b: „Zupełnie inna jest przy tym zasada poprawności w sztuce poetyckiej niż w polityce lub w jakiejś innej sztuce”. Stagiryta zwraca tu uwagę, że sztuka nie tylko rządzi się własnymi prawami wobec innych dziedzin ludzkiego życia, ale i poszczególne rodzaje sztuk różnią się swoimi zasadami względem siebie. O zróżnicowaniu sztuk w dalszej części tekstu.

²⁴ Tak też interpretował KDS W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, s. 21.

ślusznym zarzutów, że tak pojęta sztuka jest skazana na odtwórstwo, zamknięta na innowację, eksperyment, swobodę twórczą, bowiem zależna jest od uniwersalnych reguł wytwarzania. Jednakże, jest to uproszczenie, którego można uniknąć, jeśli tylko uwzględnimy uwagę Arystotelesa, który podkreślił różnicowanie sztuk i ich celów (celem jest zawsze dobro dzieła, lecz pojęte analogicznie, to znaczy różne w zależności od rodzaju sztuki). Zależnie od rodzaju sztuki odmienne jest owo podporządkowanie regule. W wypadku rzemiosł, sztuki lekarskiej, sztuki dowodzenia wojskiem bądź żywienia ludzi można mówić o pewnej konieczności stosowania się do reguł uniwersalnych tego, który ma na celu wytworzyć określony porządek rzeczy (na przykład celem dowódcy wojskowego jest urzeczywistnianie określonego stanu rzeczy na polu bitwy) i mało w takich przypadkach jest miejsca na kreatywność czy inwencję twórczą. Jeśli natomiast mowa jest o wytwórcy-malarzu, jego determinacja przez reguły jest innego rodzaju. Oczywiście może on stosować się do zastanych w swoim kontekście dziejowym kanonów artystycznych i estetycznych, jednak właściwe wytworzenie dzieła odnosi się tu nie tyle do reguł ogólnych, ale przede wszystkim do zamierzonego przez indywidualnego twórcę projektu dzieła. Adept sztuk pięknych wedle KDS nie jest zatem zobowiązany do nieustannego odtwarzania podobnych dzieł, stosując ogólne reguły (choć i to jest obecne w historii sztuki, inaczej nie mogłoby być mowy o istnieniu w danych epokach określonych paradygmatów artystycznych, nurtów, tendencji, mód), ale jest zobowiązany przede wszystkim do wierności swojemu własnemu pomysłowi, projektowi dzieła. Wytwarzanie wedle reguły zgodnie z tak interpretowaną KDS nie oznacza podporządkowania się normatywizmowi kanonów²⁵, lecz wierność w wykonaniu tego, co zaplanowano wobec konkretnego dzieła, co wynika właśnie z analogicznego charakteru sztuki oraz jej celów, różnych w zależności od rodzaju twórczości, jak i każdego pojedynczego wytworu. Nie ma tu zatem mowy o determinowaniu przez uniwersalne reguły, ograniczające swobodę artystyczną²⁶.

Braki uzupełniane przez sztukę

Jaka jest przyczyna istnienia tak szeroko rozumianej sztuki? Jakie funkcje pełni ona w ludzkim życiu i jaki jest jej cel ostateczny? Czy w ogóle taki istnieje, skoro takie pojęcie sztuki uwzględnia różnorodność jej form i celów, będących *bonum operis* dzieła?

Pytanie o przyczynę sztuki jest nierozzerwalnie związane z przypisywanymi jej funkcjami. Historycznie źródeł sztuki upatrywano w boskim natchnieniu, poetyckim szale zsyłanym przez bóstwa bądź muzy (teoria maniczno-religijna); realizacji ekspresywnej, emocjonalnej strony ludzkiej natury (teorie ekspresywno-emocjonalistyczne); wrodzonym instynkcie naśladowczym; zaspokajaniu ludzkiej potrzeby piękna (kalotropizm i teorie estetyczne); potrzebie ucieczki od codzienności (eska-

²⁵ O problemie normatywizmu estetycznego zob. B. Dziemidok, *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*, Warszawa 2002, s. 26–34.

²⁶ O analogicznym charakterze sztuki zob. H. Kiereś, *Sztuka wobec natury*, Radom 2001, s. 96–104, 119–125; *idem*, *Klasyczna („prywatywna”) teoria sztuki*, „Człowiek w Kulturze” 6–7 (1995), s. 151–183. Por. A. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, s. 49–53.

pizm sztuki) bądź uznawano sztukę za formę interpersonalnej komunikacji, traktując dzieło jako nośnik określonego znaczenia, przesłania etyczno-aksjologicznego, symbol. Liczba potencjalnych źródeł sztuki i pełnionych przez nią funkcji w historii refleksji estetycznej opisywanych w literaturze przedmiotu, jest przytłaczająca²⁷. Nie może to dziwić z racji samej historii sztuki, która towarzyszy człowiekowi od prehistorii, jej wewnętrznego zróżnicowania i nieustannego poszerzania zakresu zjawisk, które określamy, nawet potocznie i intuicyjnie, mianem sztuki. Przejawem redukcjonizmu, a nawet ignorancji byłoby odmawianie którejs z tych funkcji uczestnictwa w fenomenie sztuki. Należy jednak postawić pytanie: czy te wszystkie potencjalne przyczyny sztuki można sprowadzić do jednej, podstawowej, będącej prawdziwym źródłem sztuki, z którego wypływają jej liczne nurty i oparte na nich rozmaite interpretacje zjawiska? Propozycją takiej wspólnej podstawy sztuki jest prywatywna teoria sztuki (łac. *privatio* — brak) nabudowana na KDS przez filozofię tomistyczną, widząca naczelną funkcję sztuki w uzupełnianiu szeroko pojętych braków.

Teoria prywatywna oparta jest przede wszystkim na uwagach Arystotelesa. W *Zachęcie do filozofii* czytamy: „Natura bowiem nie naśladuje sztuki, lecz sztuka naturę i sztuka istnieje po to, by pomagać naturze i wypełniać luki przez nią pozostawione”²⁸. Natomiast Tomasz z Akwinu stwierdza: „ars imitatur naturam, et supplet defectum naturae in illis in quibus natura deficit”²⁹. W ramach tradycji filozoficznej arystotelesowsko-tomistycznej brak, w kontekście podejmowanej problematyki, można rozumieć przynajmniej dwojako:

1. ontologicznie jako brak atrybutu w bycie, który powinien posiadać na mocy swojej natury;

2. moralnie jako deficyt określonej dyspozycji, cnoty, *habitus*.

Chcąc jednak wyjść poza wybrany nurt filozoficzny, proponuję inne, szersze rozumienie braku: funkcjonalne. Procesy naturalne nie dostarczają człowiekowi wszystkich bytów, jakich ten potrzebuje, by spełniać swoje funkcje egzystencjalne, społeczne, kulturowe (natura wszakże nie rodzi domu, ubrania, miecza, mimo że rodzi surowce, które po dokonaniu właściwej obróbki i przetworzeniu, są używane w rozmaitych rzemiosłach, technice i sztuce). Samo wybrakowanie natomiast należy rozumieć czysto negatywnie, jako brak bytu lub przypadłości bytowej tam, gdzie powinny one istnieć, z racji potrzeby spełniania określonej funkcji w ludzkim życiu. Poprzez sztukę człowiek wytwarza byty, które spełniają rozmaite role. O ile jednak zaspokajanie przez rzemiosła i technikę potrzeb materialnych człowieka jest zrozumiałe, podobnie jest ze sztukami „pięknymi” zaspokajającymi potrzeby este-

²⁷ O mnogości historycznych teorii sztuki zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, s. 40–46; B. Dziemidok, *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*, s. 36–178; H. Kiereś, *Spór o sztukę*, Lublin 1996, s. 105–119; *Eidos sztuki. Materiały II Międzynarodowej konferencji estetycznej*, M. Gołaszewska (red.), Kraków 1988; D. Kuspit, *Koniec sztuki*, tłum. J. Borowski, Gdańsk 2004; S. Morawski, *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*, Kraków 1985, s. 163–183; A. Danto, *Czym jest sztuka*, tłum. A. Kunicka, Warszawa 2016.

²⁸ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, fr. 13, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988.

²⁹ Tomasz z Akwinu, *Scriptum Super Sententiis*, IV, d. 42, q. 2, a. 1, <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (dostęp: 11.05.2022). Sztuka naśladuje naturę i uzupełnia jej braki tam, gdzie one występują.

tyczne, „duchowe”, wymaga jednak wyjaśnienia to, w jaki sposób sztuki naprawiają deficyty moralne. Można wyróżnić dwa sposoby oddziaływania sztuk na sferę życia etycznego i wartości:

1. bezpośredni. Jak powiada Stagiryta: „[Skoro] ci, którzy naśladowają, przedstawiają postacie działające [...] bądź jako lepsze, bądź jako gorsze, bądź jako takie, jakimi są w rzeczywistości. Postępują tak samo malarze”³⁰. Sztuki przez formalny mimetyzm (odwzorowujący to, co możliwe, ale niekoniecznie prawdziwe)³¹, naśladowujący ludzkie postawy i zachowania, dostarczają wzorców postępowania (funkcja pajdeutyczna), bądź krytykują, bądź wyśmiewają, jak to jest w przypadku komedii, postawy niepożądane, umożliwiają przeżycie emocjonalnego oczyszczenia (*katharsis*). W tym ujęciu dzieła sztuki są nośnikami wartości bądź ładunku emocjonalnego, którego przetworzenie przez odbiorcę, powoduje jakąś aksjologiczną zmianę;

2. pośredni. Wszelkie sztuki tworzą sferę kultury, będącą płaszczyzną wspólnotowego bytowania człowieka, zarówno w jej wymiarze materialnym, jak i wymiarze duchowym. Ta intersubiektywna przestrzeń kultury jest płaszczyzną, na której wartości są realizowane. Składa się na nią wszystko to, co określa się mianem „świata sztuki”.

W ontologicznym i aksjologicznym rozumieniu wybrakowania rzeczywistości niniejsza interpretacja KDS związana jest ściśle z ontologią i antropologią arystotelesowsko-tomistyczną, co może budzić zasadną wątpliwość, dotyczącą zależności omawianej teorii od danego systemu filozoficznego. Problem ten wiąże się z problematyką autonomii sztuki jako dziedziny ludzkiego życia względem filozofii. Odpowiedzią na taki zarzut jest funkcjonalna interpretacja teorii prywatywnej — opiera się ona na codziennym, spontanicznym doświadczeniu danym wszystkim, doświadczeniu niewystarczalności natury w zaspokajaniu rozmaitych potrzeb człowieka. Taka perspektywa wydaje się filozoficznie neutralna, a przynajmniej niewchodząca w meandry określonych systemów metafizycznych i antropologicznych. Ponadto ontologiczne i aksjologiczne braki dają się sprowadzić do takiego ujęcia, traktującego niewystarczalność natury jako fakt, ogólnoludzkie doświadczenie. Nie potrzeba analizować struktury ontologicznej rzeczywistości, by stwierdzić, że pewnych rzeczy nie zastajemy w świecie natury, a więc je wytwarzamy. To możliwie najprostsza interpretacja prywatywnego aspektu sztuki, niewikłająca jej w jakieś formy „filozoficznego dogmatyzmu”. Słowem — sztuka dostarcza człowiekowi wszystkiego, co jest potrzebne do realizowania i aktualizowania jego funkcji, a co nie istnieje „naturalnie”, z racji działania procesów przyrodniczych³².

³⁰ Arystoteles, *Poetyka*, 2, 1448a.

³¹ A. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, s. 50: „Arystoteles operował nowym pojęciem naśladowania: artysta tworząc przedstawia rzeczy nie tylko takimi, jakimi zdają się być, za jakie uchodzą, ale i takimi, jakimi powinny być, ujmuje w nich to, co typowe, istotne. Zresztą sztuka nie tylko naśladowuje, lecz i uzupełnia naturę”. Zob. M. Januszkiewicz, *O pojęciu mimesis, passim*.

³² Więcej o prywatywnej teorii sztuki H. Kiereś, *Spór o sztukę*, s. 119–125; *idem*, *Klasyczna („prywatywna”) teoria sztuki, passim; idem*, *Sztuka wobec natury*, Radom 2001.

Zakres pojęcia sztuki

Mamy zatem rozumienie sztuki, zgodnie z którym jest ona rozumnym wytwarzaniem przez człowieka tego, czego nie zastaje on w świecie natury. Wytwarzaniem rozumnym, gdyż celowym, dążącym do urzeczywistnienia tego, co zamierzone. Rozumienie ogarniające wszelką wytwórczość. Przedstawiona interpretacja klasycznego pojęcia uchyla zarzuty o normatywizm i przyporządkowanie sztuki uniwersalnym regułom, lecz nie uchyla zasadniczej słabości dawnej definicji, będącej jedną z przyczyn odejścia od niej w czasach nowożytnych — zakres tak pojętej dziedziny sztuki jest bardzo szeroki.

Wydaje się niemożliwe, by na gruncie jakiegokolwiek interpretacji KDS znaleźć kryteria umożliwiające zawężenia zbioru wytworów sztuki do tego, co od Ch. Batteux określamy mianem „sztuk pięknych”. Można dokonywać rozróżnień na sztuki „wyższe” i „niższe” (powraca tu w jakiejś formie dawny podział na *artes liberales* i *artes vulgares*), lecz na gruncie KDS wszystkie takie rozróżnienia są wewnętrzne wobec świata sztuki. Ponadto sztuka w tym rozumieniu nakładałaby się na zakres rozmaitych nauk i dyscyplin (na przykład medycyna). Jedynym rozwiązaniem tego problemu wszechobecności sztuki, byłoby uznanie „podwójnego obywatelstwa” niektórych dyscyplin, czyli przynależności zarówno do świata nauki jak i sztuki. Przykładowo: medycyna jest niewątpliwie rodzajem poznania naukowego, jednakże, jest ona również sztuką — w momencie, gdy wiedzę teoretyczną medyk stosuje w praktyce, mając na celu wyleczenie chorego, czyli wytworzenie w chorym pożądanego stanu rzeczy. Podobne rozumowanie należałoby zastosować prawdopodobnie do wszystkich nauk, w aspekcie ich praktycznego zastosowania. Tak pojęta sztuka jest zatem czymś wszechobecnym, przejawiającym się w każdym wymiarze ludzkiego życia, lecz możliwym do teoretycznego odseparowania od porządku poznania teoretycznego i porządku działania praktycznego, ze względu na kryterium celowej wytwórczości.

To, co stanowi najpoważniejszą wadę przedstawionej interpretacji klasycznego pojęcia sztuki, stanowi jednocześnie jej największą zaletę, gdyż nie suponuje ono określonych kryteriów artystycznych, jak na przykład doskonałość formalna dzieła. Można opracowywać i stosować w ramach tomistycznej definicji i teorii prywatnej rozmaite kryteria oceny artystycznej, jednak nie decydują one do przynależności do dziedziny sztuki. Stąd prywatna interpretacja klasycznego pojęcia nie wyłącza z domeny sztuki tych przejawów działalności artystycznej, które same siebie określały jako rewolucyjne, skierowane przeciwko tradycyjnym kanonom artystycznym i estetycznym. Nie ma powodów, by odmawiać statusu dzieła sztuki *Fontannie* M. Duchampa czy konceptualizmowi Kosutha, nawet jeśli ich postrzeganie sztuki było skrajnie odmienne od tego klasycznego³³. Artysta może tworzyć najbardziej abstrakcyjne stany rzeczy z intencją przekraczania zastanych norm estetycznych i artystycznych, jednakże pozostaje on w sferze sztuki, gdyż sztuka jest wszędzie tam, gdzie człowiek tworzy cokolwiek, co zamierzył.

³³ D. Kuspit, *Koniec sztuki*, s. 16–23; J. Kosuth, *Art after philosophy*, s. 13–24; A. Danto, *Czym jest sztuka*, s. 43–45.

Prywatywna teoria wobec tendencji antyesencjalistycznych

Zaprezentowana teoria jest propozycją odczytania klasycznej filozofii sztuki w taki sposób, by zadośćuczynić otwartości, zróżnicowaniu, bogactwu fenomenu sztuki, unikając artystycznego redukcjonizmu i jednoznaczności, wykluczających pewne przejawy twórczości z dziedziny sztuki. Konsekwencją takiego rozumienia sztuki jest rozszerzenie jej zakresu, wbrew całej nowożytnej tendencji do unifikacji sztuk wokół kategorii piękna i ich emancypacji od innych rodzajów wytwórczości. To rozszerzenie denotacji pojęcia sztuki i dzieła jest konieczne, by uniknąć jakiegokolwiek zawężenia definicji, które czyniłoby ją nieadekwatną, jak to jest w przypadku rozmaitych teorii i definicji, uściślających pojmowanie sztuki o wybraną cechę swoistą, których pretensje do ujednoznaczniania sztuki, stały się argumentem antyesencjalizmu estetycznego.

Antyesencjaliści słusznie zwrócili uwagę, że normatywizm rozmaitych teorii i definicji prowadzi do ograniczenia artystycznej swobody, jednakże ich główne argumenty wydają się nieprzekonujące w kontekście podejmowanej koncepcji sztuki. Problematyka antyesencjalizmu estetycznego oraz możliwej jego krytyki z punktu widzenia teorii prywatywnej zasługuje na osobną, obszerną analizę, dlatego ograniczę się jedynie do odpowiedzi na dwa zasadnicze sposoby podważania przez antyesencjalistów zasadności teoretycznych ujęć sztuki.

1. Teoria sztuki jest logicznie niemożliwa³⁴, gdyż przedmioty zaliczane do zbioru dzieł sztuki nie mają w rzeczywistości cech wspólnych, koniecznych i wystarczających do skonstruowania definicji. Samo pojęcie dzieła sztuki jest dyskusyjne i wynika z przyjętych społecznych konwencji oraz jest używane odmiennie w różnych dziedzinach sztuki. Próby konstruowania teorii są konsekwencją błędnych założeń metodologicznych i teoretycznych, jak na przykład pogląd, że z istnienia rzeczownika wynika istnienie jego denotacji. Sztuka jest pojęciem otwartym, nieustannie poszerzającym swój zakres wraz z pojawianiem się nowych form artystycznej działalności³⁵.

2. Teoria sztuki jest niepotrzebna, gdyż nie trzeba mieć teorii sztuki do uprawiania krytyki artystycznej, teoretyczne ujęcie sztuki nie jest również jakkolwiek potrzebne do tego, by dzieła sztuki dostarczały oczekiwanych od nich przeżyć estetycznych. Co więcej, teoretyczne ujęcia są wręcz szkodliwe, gdyż prowadzą do normatywizmu i ograniczenia swobody i kreatywności artystycznej³⁶.

³⁴ Jest to oczywiście ogromne uogólnienie stanowiska antyesencjalistycznego, gdyż wielu badaczy związanych z nurtem antyesencjalistycznym, proponowało własne definicje, pojęcia sztuki, będące czysto deskryptywne (instytucjonalizm G. Dickiego) lub teorie niedefinicyjne, określane jako przeciwne estetycznemu esencjalizmowi, doszukujące się podobieństw między przedmiotami uznawanymi za dzieła sztuki. J. Janicki, *Analiza porównawcza antyesencjalistycznej i instytucjonalistycznej teorii sztuki*, „Hybris” 44 (2019), s. 155–156; E. Bogusz, *Antyesencjalizm w estetyce analitycznej*, „Estetyka i Krytyka” 9–10 (2005–2006), s. 39–40.

³⁵ B. Dziemidok, *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*, s. 107–128; H. Kiereś, *Anglosaska estetyka analityczna*, [w:] A. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, s. 156–163; A. Danto, *Czym jest sztuka*, s. 53–55; J. Janicki, *Analiza porównawcza, passim*; E. Bogusz, *Antyesencjalizm w estetyce analitycznej, passim*.

³⁶ B. Dziemidok, *Główne kontrowersje estetyki współczesnej, passim*; G. Sztabiński, *Jak możliwa jest obecnie teoria sztuki?*, „Estetyka i Krytyka” 9–10 (2005–2006), s. 243–250.

Ad 1. Antyesencjalistyczne przekonanie o niemożliwości zdefiniowania sztuki było poddawane szerokiej krytyce z punktu widzenia rozmaitych stanowisk. Głównymi argumentami przeciwko antyesencjalizmowi są:

a) antyesencjalizm estetyczny w swojej skrajnej formie, jak na przykład ten zaproponowany przez M. Weitzę, jest poglądem wewnętrznie sprzecywnym³⁷;

b) błędna interpretacja przez antyesencjalistów pojęcia podobieństwa rodzinnego i związanego z tym poglądu o braku cech wspólnych różnych przejawów sztuki, polega na zbyt dużym skupieniu się na cechach zewnętrznych przedmiotu, bez uwzględnienia podobieństw relacyjnych³⁸. W kontekście KDS i teorii prywatnej cechą wspólną rozmaitych twórców sztuki jest to, że są właśnie celowymi wytworami, zamierzonymi i urzeczywistnionymi stanami rzeczy;

c) antyesencjaliści suponują błędne przekonanie, że skoro dotychczasowe próby teoretycznego ujęcia sztuki nie dały zadowalających rezultatów, to skonstruowanie zadowalającej teorii jest niemożliwe. Jest to błąd *non sequitur*³⁹;

d) antyesencjalizm jest związany z określonymi poglądami filozoficznymi (antyesencjalizm analityczny, a. postmodernistyczny⁴⁰). Konsekwentne zastosowanie argumentacji tych stanowisk prowadzi do zniesienia i unieważnienia nie tylko problematyki estetycznej, lecz także całej humanistyki, a tym samym do teoretycznego „uśmiercenia” szerokiej dziedziny nauk⁴¹.

Ad 2. Przekonanie, jakoby teoria sztuki była nam niepotrzebna, jest przejawem ignorancji. Co prawda artyści nie potrzebują teorii, by tworzyć sztukę, tak samo jak odbiorcy nie muszą znać teorii, by doświadczać dzieł; jednak dlaczego mielibyśmy zrezygnować z prób sformułowania teorii czegoś, co stanowi istotną część naszego życia? Nawet jeśli przyjmujemy, że dotychczas nie skonstruowaliśmy adekwatnej definicji i teorii, to nie wynika z tego, że jest to niemożliwe. Pogląd o tym, że kategorie estetyczne dotyczą tego, co „mętne”, „nieokreślone”, „niejasne”, wynika z filozoficznego kontekstu antyesencjalizmu, jakim jest druga filozofia Ludwiga Wittgensteina. Krytyka tak zwanego „maksymalizmu” poznawczego dokonana przez filozofię analityczną jest stanowiskiem, które samo w sobie budzi zastrzeżenia, wyrażane przez różnorodne nurty tak zwanej „filozofii kontynentalnej”. Podobnie z postmodernistyczną odmianą antyesencjalizmu. Zarzuty antyesencjalistów wobec teoretyków sztuki dotyczące normatywizmu teorii są łatwe do uchylenia na podstawie omawianej teorii, która nie suponuje żadnych

³⁷ E. Bogusz, *Antyesencjalizm w estetyce analitycznej*, s. 47: „Już w 1957, a więc rok po publikacji Weitzę, Lewis K. Zerby uznał, że sztuka rozumiana jako pojęcie otwarte, jednoczone przez sieć »podobieństw rodzinnych«, jest kategorią esencjalistyczną, *de facto* — wbrew antyesencjalistycznym intencjom jej twórców — jest to esencjalistyczna definicja sztuki”.

³⁸ B. Dziemidok, *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*, s. 121: „Podobieństw należy szukać nie w sferze cech manifestowanych zewnętrznie, lecz w sferze cech relacyjnych, takich jak cele i intencje twórców i odbiorców, w relacjach zachodzących między artystami i ich dziełami oraz dziełami a odbiorcami. Nie ulega wątpliwości np., że cechą wspólną różnorodnych wytwórców i czynności artystycznych jest intencja przyświecająca ich twórcom, intencja stworzenia dzieła sztuki właśnie”.

³⁹ H. Kiereś, *Anglosaska estetyka analityczna*, s. 156–157.

⁴⁰ G. Sztabiński, *Jak możliwa jest obecnie teoria sztuki?*, s. 247.

⁴¹ H. Kiereś, *Spór o sztukę*, s. 71–80; B. Dziemidok, *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*, s. 126–127.

uniwersalnych reguł tworzenia, stanowiąc jedynie opis i uzasadnienie zjawiska ludzkiej wytwórczości, której jedyną racją jest celowość, pojmowana analogicznie, indywidualnie względem każdego dzieła i odmiennie w odniesieniu do różnych dziedzin sztuki. Normatywizm nie jest też konieczną konsekwencją innych definicji i teorii sztuki, co zauważył B. Dziemidok, wskazując na dwa rozumienia pojęcia normy, obecne w naukach społecznych: normy jako aktualnego wzorca oraz normy rozumianej jako zalecany wzorzec⁴².

Rozstrzygnięcie problemu autonomii dzieła oparte na teorii prywatywnej

Mając zarysowaną klasyczną definicję i odpowiadającą jej teorię, można udzielić odpowiedzi na problem autonomii dzieła sztuki.

Kluczowym zagadnieniem wobec problemu autonomii, zarówno w odniesieniu do sztuki pojętej dystrybucyjnie, jak i sztuki jako konkretnego dzieła, jest przedstawione już wyżej zagadnienie celu/dobra wszelkiej wytwórczości, którym wedle zaprezentowanej definicji i teorii, jest dobro samego dzieła. Skoro wytwórczość jest skierowana *ad bonum operis* (ku dobru tego, co jest opracowywane), to w taki sposób pojęta sztuka jest przyporządkowana jedynie temu, by doprowadzić do urzeczywistnienia zamierzonego wobec dzieła planu. Każdy twórca jest wpisany określony kontekst, jaki stanowi historycznie dany stan nauki, filozofii, religii, filozofii, ideologii itp., ale jako twórca dzieła jest on zobowiązany jedynie przez samego siebie, przez zamierzony przez siebie projekt, koncept, intencję dzieła, do jego urzeczywistnienia. Chociaż każde dzieło jest pochodną wiedzy o rzeczywistości, jaką posiada jego twórca i jego światopogląd, to artysta nie jest etycznie zobligowany do tego, by jego dzieło było zgodne z obowiązującymi w jego czasie konwencjami bądź określonymi systemami etycznymi, ani też do tego, by jego dzieła przedstawiały prawdziwy obraz świata — w sensie prawdziwości rozumianej jako zgodność przedstawionych treści z rzeczywistością pozaartystyczną⁴³.

Wobec celu sztuki, jakim jest dobro dzieła, obojętna jest kondycja etyczna jego kreatora. Problem ten zdają się rozstrzygać słowa przywoływanego już wcześniej Tomasza z Akwinu:

Sztuka więc nie wymaga, by artysta dobrze działał, lecz by dokonał dobrych dzieł. Należałoby także wymagać, by same dzieła sztuki dobrze działały, np. by nóż dobrze ciął, a piła dobrze rznąła,

⁴² B. Dziemidok, *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*, s. 27–28.

⁴³ Nie wyklucza to jednak stosowania wobec dzieł sztuki kryterium prawdy na różne sposoby, w odniesieniu do określonych aspektów dzieła, gdyż każdy wytwór sztuki jest złożony, a jego poznanie jest wieloaspektowe. W przypadku prezentowanej koncepcji sztuki interesującym problemem jest zastosowanie kryterium prawdziwości jako zgodności wobec wierności zrealizowanego dzieła względem tego, co zamierzył artysta. Wówczas zgodność między projektem a jego urzeczywistnieniem, byłaby wyznacznikiem sprawności artysty, jednak do takiej oceny zdawałby się uprawniony jedynie sam twórca, z racji znajomości własnych intencji i zamierzeń. W przypadku próby zastosowania kryterium prawdy w taki sposób przez odbiorcę, „prawdziwość” mogłaby polegać na oryginalności, „szczerości” dzieła; zob. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1957, 373–389. Por. H. Kiereś, *Sztuka wobec natury*, s. 248–253.

z tym jednak, że tego rodzaju narzędzia, nie mając władzy nad swymi czynnościami, są przedmiotem działania, a nie jego podmiotem. Sztuka więc nie jest konieczna artyście do dobrego życia, ale tylko do tworzenia dobrych dzieł, oraz do ich zachowania⁴⁴.

W ujęciu Tomasza, które stanowi w tym wypadku kontynuację myśli Arystotelesa, różne dziedziny ludzkiej realizacji są kierowane różnymi rodzajami dobra/celu. Ponieważ celem sztuki jest samo dzieło, to dla jego realizacji twórca może nawet dobrowolnie i świadomie odchodzić od zastanych reguł i kanonów⁴⁵.

Artysta jako twórca jest w takiej perspektywie kimś etycznie neutralnym. Dotyczy to jednak samego faktu sztuki. Etyczne, światopoglądowe zaangażowanie twórcy oraz to, czy jego dzieło stanowi nośnik określonych ideałów (oraz to, czy są to ideały, które odbiorca może ocenić jako godziwe z punktu widzenia własnego systemu etycznego), nie powinno rzutować na odbiór dzieła w akcie doświadczania sztuki. Nie oznacza to jednak, że artysta jako człowiek jest poza osądem etycznym oraz tego, że jego sztuka nie może być osądzana moralnie ze względu na swój przekaz i wpływ społeczny, jaki może powodować. Ta neutralność etyczna dotyczy kryterium kwalifikacji danego przedmiotu/artefaktu/wytworu jako dzieła sztuki. Jest to zatem wykluczenie aksjologicznych teorii sztuki bez negowania faktu, że sztuka oraz dzieła mają i mogą mieć swój wymiar aksjologiczny, oddziałujący na postawy etyczne.

Tak pojęta sztuka może sprawiać wrażenie „sztuki dla sztuki” wedle słynnego hasła Victora Cousina. Pogląd taki jest jednak nieprawidłowy w kontekście omawianych koncepcji. Pogląd Cousina o samowystarczalności sztuki dotyczy jej wymiaru estetycznego. Przedstawiona teoria odchodzi od poglądu o zupełności funkcji estetycznej w sztuce z racji jej zróżnicowania i włączenia do jej zakresu wszelkiej wytwórczości. Wytwory rzemiosł, sztuki dekoracyjnej, sztuki rozumianej jako wykonywanie określonych zawodów i funkcji społecznych, podlegają kryteriom wartościującym, ze względu na ich użyteczność w realizowaniu funkcji, jakie powinny spełniać. Ostatecznie wszelka sztuka w tym ujęciu wynika z jej roli prywatywnej — uzupełnianie braków, jakie człowiek zastaje w świecie, jest jej źródłem i główną funkcją.

Prywatywne wyjaśnienie sztuki rozumianej jako wytwarzanie tego, co zamierzone, może jawić się jako banalne w obliczu mnogości koncepcji, które na przestrzeni wieków wydały z siebie filozofia sztuki oraz estetyka. Perspektywa ta jednak nie trywializuje fenomenu sztuki, gdyż nie wyklucza ona licznych funkcji, jakie ta może pełnić, oraz stosowania rozmaitych kryteriów oceny artystycznej

⁴⁴ Tomasz z Akwinu, *STh*, I-II, q. 57, a. 5.

⁴⁵ Akwinata porusza ten problem przy okazji swoich rozważań o naturze roztropności: „Dlatego roztropność, będąc należyłą umiejętnością działania, wymaga u człowieka dobrego przysposobienia w stosunku do celów przez właściwe nastawienie pożądanego [...]. Natomiast dobro w dziedzinie sztuki nie jest dobrocią pożądaną ludzkiego, lecz zawiera się w samych dziełach sztuki, nie zakłada więc właściwego nastawienia pożądanego. Dlatego ceni się więcej artystę, który dobrowolnie grzeszy przeciw sztuce, niż artystę, który grzeszy przeciw niej niedobrowolnie. Natomiast bardziej grzeszy przeciw roztropności człowiek, który dobrowolnie czyni coś złego, niż człowiek, który robi to niedobrowolnie, gdyż prawość woli należy do istoty roztropności, a nie sztuki. Jasne więc, że roztropność różni się od sztuki”, *ibidem*, a. 4. Stanowisko Akwinaty jest oparte na podobnym poglądzie Arystotelesa, głoszącym że zamierzone błędy w sztuce są czymś lepszym od błędów mimowolnych — Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI, 5, 1140b.

i estetycznej. Nie zamyka też sztuki na problematykę jej związku z wzbudzającą tyle historycznych kontrowersji kategorią piękna. Przedstawiona koncepcja jedynie ujmuje sztukę jako fakt historyczny i społeczny, jakim jest szeroko pojęta ludzka wytwórczość. A jego przyczyny upatruje w fakcie niewystarczalności natury w zaspokajaniu potrzeb człowieka — od tych najniższych, biologiczno-egzystencjalnych po najwyższe potrzeby estetyczne.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2013.
- Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, [w:] Arystoteles, *Retoryka; Poetyka*, Warszawa 1988.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988.
- Bator A., *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena i Mieczysława Alberta Krąpca*, Wrocław 1999.
- Bogusz E., *Antyesencjalizm w estetyce analitycznej*, „Estetyka i Krytyka” 9–10 (2005–2006), s. 38–48.
- Danto A., *The Artworld*, „Journal of Philosophy” 61 [3] (1964), s. 571–584.
- Danto A., *Czym jest sztuka*, tłum. A. Kunicka, Warszawa 2016.
- Dziemidok B., *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*, Warszawa 2002.
- Eidos sztuki. Materiały II Międzynarodowej konferencji estetycznej*, M. Gołaszewska (red.), Kraków 1988.
- Gilson É., *Painting and Reality*, Washington 1957.
- Ingarden R., *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1957.
- Janicki J., *Analiza porównawcza antyesencjalistycznej i instytucjonalistycznej teorii sztuki*, „Hybris” 44 (2019), s. 152–167.
- Januszkiewicz M., *O pojęciu mimesis w poetyce Arystotelesa*, „Sztuka i Filozofia” 21 (2002), s. 137–152.
- Kiereś H., *Anglosaska estetyka analityczna*, [w:] A. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Lublin 1986, s. 143–171.
- Kiereś H., *Klasyczna („prywatywna”) teoria sztuki*, „Człowiek w Kulturze” 6–7 (1995), s. 151–183.
- Kiereś H., *Spór o sztukę*, Lublin 1996.
- Kiereś H., *Sztuka wobec natury*, Radom 2001.
- Kosuth J., *Art after philosophy*, [w:] *Art After Philosophy and After: Collected writings 1966–1999*, G. Guercio (ed.), Massachusetts 1991, s. 13–32.
- Kuspit D., *Koniec sztuki*, tłum. J. Borowski, Gdańsk 2004.
- Maritain J., *Sztuka i mądrość*, tłum. K. Górski, K. Górski, Warszawa 2001.
- Mathiensen A., *Gorgiasz, Platon, Arystoteles o poetyckim zwodzeniu i mimetyce*, [w:] *Filozofia w literaturze i sztuce*, S. Dworak, M. Jaworska-Wołoszyn (red.), Gorzów Wielkopolski 2018, s. 21–30.
- Michalski R., *Antyczne źródła pojęcia mimesis*, „Filo-Sofija” 1 [5] (2005), s. 45–64.
- Morawski S., *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*, Kraków 1985.

Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.

Sosnowski L., *Rewolucja w sztuce i nauce. T. S. Kuhn – A. C. Danto*, „Estetyka i Krytyka” 9–10 (2005–2006), s. 224–242.

Stępień A., *Propedeutyka estetyki*, Lublin 1986.

Sztabiński G., *Jak możliwa jest obecnie teoria sztuki?*, „Estetyka i Krytyka” 9–10 (2005–2006), s. 243–254.

Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2012.

Tomasz z Akwinu, *Scriptum Super Sententiis*, IV, <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 11, tłum. F. Bednarski, http://katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_11.pdf.

Wołczyński A., *Étienne Gilsona koncepcja sztuki*, „Roczniki Filozoficzne” 23 [1] (1975), s. 139–158.

MARCIN DROFISZYN

ORCID: 0000-0003-0518-5721

Uniwersytet Wrocławski

Robić najlepsze, co jest do zrobienia

Do Whatever is Best

Abstract: In my work I present a version of the semantics of relative preference for the logic of ought-to-be and for the logic of ought-to-do. I draw the philosophical inspirations for this semantics from Elzenberg's axiological papers. In the semantics of relative preference I check which deontic principles are valid—especially those which Wolniewicz extracted from Elzenberg's papers. I also check if it is possible in this semantics to fulfil the condition of the moral dilemma.

Keywords: moral obligation, semantics of relative preference, deontic logic

Wstęp

W znanej powieści *Cienka czerwona linia* James Jones przedstawia scenę ataku kompanii armii amerykańskiej na wzgórze bronione przez Japończyków na wyspie Guadalcanal¹. W pewnym momencie atak załamuje się pod naporem siły ognia Japończyków. Żołnierze przyparci ogniem ciężkich karabinów maszynowych i wybuchami pocisków moździerzowych zalegają w gęstej trawie, szukając jakiegokolwiek schronienia. Kiedy cichną odgłosy walki, zaczynają być słyszalne przenikliwe krzyki i pojękiwania szeregowego Alfredo Telli, który leży na przedpolu z rozerwanym brzuchem. Przed sobą ma porozrzucanych kolegów, którzy posuwali się dalej podczas ataku, a za sobą ma pluton odwodowy z dowódcą kompanii. Nikt z tych żołnierzy nie ma wątpliwości — należy pomóc Telli, ponieważ ten ogromnie cierpi. Wszyscy dowódcy mają także świadomość, że trzeba pomóc Telli również z innego powodu: jego krzyki są tak dojmujące, iż paraliżują ducha walki pozostałych

¹ J. Jones, *Cienka czerwona linia*, tłum. B. Zieliński, Warszawa 1990.

żołnierzy. Żołnierze zdemoralizowani nie potrafią zdobyć się do dalszego natarcia, a pozostając na przedpolu, są narażeni na ogień nękający Japończyków. To pomnaża rannych i zabitych. Z tych dwóch powodów trzeba jak najszybciej udzielić pomocy Telli. Tylko kto to powinien zrobić? Czyim jest to obowiązkiem?

Odpowiedź zdaje się oczywista: jest to obowiązkiem sanitariuszy. Istotnie, w kompani odwodowej jest jeden sanitariusz, którego wysyła się z misją pomocy Telli. Niestety ginie, próbując zrobić zastrzyk rannemu. Nie ma już nikogo formalnie wyznaczonego do tego typu zadań, ale powinność pomocy pozostaje. Na kogo teraz spadnie ta powinność jako jego obowiązek? I czy ten ktoś może być jednocześnie zobowiązany moralnie do pomocy Telli oraz do ochrony własnego życia, co zdaje się równoznaczne z obowiązkiem zaniechaniem pomocy Telli? Innymi słowy, czy można znaleźć się w sytuacji dylematu moralnego? Z tymi pytaniami zwracam się do koncepcji obowiązków moralnych naszkicowanej przez Henryka Elzenberga.

Obowiązki faktyczne

Zanim jednak przejdę do analizy swoistej koncepcji Elzenberga, warto zatrzymać się na moment przy koncepcji obowiązków, w myśl której do pomocy Telli wskazałem najłatwiej osiągalnego sanitariusza. Otóż w tym wypadku przyjąłem *implicite*, że obowiązki biorą się z wypełniania ról społecznych. Żołnierz przydzielony do roli sanitariusza ma za zadanie udzielanie pomocy poszkodowanym na polu walki. Jeżeli odmówiłby pomocy, spotkałby się z sankcjami. Elzenberg takiego rodzaju obowiązki nazywa obowiązkami faktycznymi (obowiązkami *de facto*). Ogólnie, obowiązki faktyczne to czyny nakazane pod groźbą sankcji przez jakiś czynnik powołany do tego². Nie jest to jednak właściwy sens obowiązków moralnych. Co, gdy bandyci nakazują nam oddanie pieniędzy pod groźbą utraty życia? Nie powiemy przecież, że nakładają na nas jakiś obowiązek. Jeśliby odpowiedzieć, że nie są oni właściwym czynnikiem nakazującym, to powstaje problem wielości takich czynników, które mogą, i w istocie nakładają na nas często sprzeczne nakazy (spójrzmy na przykład Antygony rozdartej między powinnościami państwa i obyczajów). Czy w takich okolicznościach mamy iść za tym, kto może sroższe sankcje nałożyć i efektywniej je wyegzekwować? Jeśli tak, to „w rezultacie: zostaje tylko uginanie się przed groźbą. Ale wtedy mówienie o obowiązku jest niepotrzebne”³.

Powyższy wywód zacząłem od twierdzenia, że obowiązek wynika z roli społecznej, a kończę konstatacją, że nie może to być obowiązek moralny, ponieważ mamy ku niemu naturalną skłonność (strach przed karą lub nadzieja nagrody). Zupełnie inaczej na obowiązki zapatrywali się starożytni Grecy. Obowiązki miały wynikać z ról społecznych i naturalna skłonność ku ich spełnianiu była oczywista. Człowiek utożsamiał się ze swoimi rolami, a przez to, wypełniając je, stawał się w pełni sobą. Wypełnianie obowiązków było więc naturalną drogą do szczęśliwości. Skąd ta zmiana? Wyjaśnia ją MacIntyre: „pojęcie obowiązku ulega z konieczności

² H. Elzenberg, *Zagadnienia związane z pojęciem wartości. Wykłady 1949*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, L. Hostyński et al. (oprac.), Lublin 2002, s. 269.

³ *Ibidem*.

transformacji dopiero wtedy, gdy oddzielamy człowieka od spełnianej przezeń roli, ale pozostawiamy mu pojęcie obowiązku⁴. Współcześnie posługujemy się pojęciem obowiązku człowieka jako człowieka, a nie kupca, kata czy króla, co nie miało sensu w epoce przedkantowskiej. Można więc ponownie zapytać, czym obowiązkiem jest udzielenie pomocy Telli, nawet gdy nie ma już w pobliżu żadnego sanitariusza. Pytanie to chcę rozpatrzeć z perspektywy koncepcji obowiązków normatywnych (obowiązków *de iure*) autora *Kłopotu z istnieniem*.

Powinność bytu

Pojęcie obowiązku jest według Elzenberga wtórne względem pierwotnego pojęcia jego systemu — powinności bytu. Jak się one mają do siebie nawzajem? „Stosunek pojęcia obowiązku do pojęcia powinności jest ten, że obowiązek jest pewnym rodzajem powinności⁵. Powinność jest więc *proximus genus* pojęcia obowiązku, dlatego od niego należy rozpocząć analizę. Ponieważ jednak jesteśmy na gruncie aksjologii formalnej, dlatego wygodnie będzie do tego zadania przyjąć formalne środki logiki deontycznej.

Dalej napis „Op” będzie oznaczał zdanie „powinno być tak, że p”, tak więc O jest operatorem modalnym powinności, a p jest literą zdaniową reprezentującą sytuację prostą, czyli stan rzeczy. W skład alfabetu języka logiki powinności, którym dalej będę się posługiwał, wchodzi, oprócz jednoargumentowego operatora modalnego oraz przeliczalnie wielu liter zdaniowych p, q, r..., również tradycyjne spójniki logiczne negacji, implikacji, alternatywy, koniunkcji i równoważności, oznaczane kolejno symbolami: \sim , \rightarrow , \vee , \wedge , \equiv .

Język logiki powinności to najmniejszy zbiór J spełniający warunki

- (i) p, q, r... są elementami J,
- (ii) jeśli α i β są elementami J, to $\sim\alpha$, $\alpha \rightarrow \beta$, $\alpha \vee \beta$, $\alpha \wedge \beta$, $\alpha \equiv \beta$, $O\alpha$ są elementami J.

Do języka, jako skróty definicyjne, wprowadzam kolejno dodatkowo operatory modalne dla słuszności i przeciwpowinności:

$$R\alpha \equiv \text{df } \sim O\sim\alpha,$$

$$W\alpha \equiv \text{df } O\sim\alpha,$$

czyli przeciwpowinne jest to, co powinno nie być, a słuszne jest to, co nie jest przeciwpowinne.

Chociaż Elzenberg przyjął pojęcie powinności bytu za pojęcie pierwotne swojego systemu, a więc uznał je za niedefiniowalne, to jednak opatrzył je dość znaczącym komentarzem. Komentarz ten posłużył mi do wyznaczenia warunku prawdziwości dla norm o powinności i norm pochodnych. W notatkach do wykładów toruńskich zapisał: „stan rzeczy powinny, to taki stan rzeczy, którego by każdy podmiot chcący chciał, gdyby posiadał wolę autonomiczną, niezmienną i wspólną”.

⁴ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2013, s. 137.

⁵ H. Elzenberg, *Zagadnienie obowiązku w aksjologii formalnej*, [w:] *idem, Pisma aksjologiczne*, s. 104.

ną mu z innymi podmiotami”⁶. Tak więc powinność jest wyrazem woli, ale woli swoistej, bo kierującej się jedynie czystymi racjami, dlatego zwanej wolą autonomiczną lub metaempiryczną. Taka wola jest niewrażliwa na impulsy ze sfery emocjonalno-popędowej, a bierze jedynie wzgląd na racje rozumowe. Stąd autonomia i powszechność powinności etycznej. Zawsze gdy pytamy, co jest powinno, staramy jak najściślej upodobnić swoją wolę empiryczną do woli autonomicznej, gdyż próbujemy oddzielić swoje preferencje od własnych indywidualnych przyjemności i korzyści. Staramy się odkryć własne preferencje w oparciu jedynie o rozum, to co wspólne wszystkim podmiotom autonomicznym. Tym też tłumaczy się inny moment tak właściwy powinności. Powinność odczuwamy nie tylko jako wyraz woli, ale także jako nacisk na wolę. Ten nacisk tłumaczy się właśnie wpływem woli autonomicznej na wolę empiryczną, którą przecież targają impulsy egoistyczne.

To, co powinno, jest tym, czego chce czysta wola. Dlatego taka wola wyznacza kierunek działania. Jest pewnego rodzaju drogowskazem, bo oczywiście czasem wywiera dostateczny wpływ do podjęcia działania, a czasem jest przewyżczana przez inne impulsy. To już zależy od sumienności konkretnej osoby. Ważne jest, że wskazuje kierunek. O takiej kierunkowości woli Elzenberg pisał tak:

przypuśćmy, że sobie mówię ‘chcę stanu rzeczy A’ albo, że ‘moim obowiązkiem jest stworzyć stan rzeczy A’. W obu wypadkach:

- a) intendujemy ku przyszłości (mamy postawę perspektywną);
- b) przedstawiamy sobie pewien określony stan rzeczy jako przyszły i działanie zmierzające do jego urzeczywistnienia [...];
- c) odnosimy się jakoś pozytywnie do tego przyszłego stanu rzeczy i do zmierzającego ku niemu działania⁷.

Semantyka relatywnej preferencji

Jak widać na podstawie powyższego cytatu, rozstrzyganie o tym, co jest powinno, wiąże się z racjonalną działalnością rozważania alternatywnych możliwości i preferowania jednych nad drugimi, dlatego semantyka, którą dalej będę się posługiwał będzie pewnego rodzaju wersją semantyki światów możliwych. Niech modelem zarysowanego wcześniej języka logiki powinności będzie struktura:

$$M = \langle W, R, \text{Lep}, V \rangle,$$

gdzie W jest niepustym zbiorem światów możliwych, R jest dwuargumentową relacją osiągalności między światami. Napis „ $R(u, v)$ ” czytamy „ v jest R -alternatywą dla świata u ”. Dalej, Lep jest trójargumentową relacją relatywnej preferencji pomiędzy światami, dlatego napis „ $\text{Lep}(u, v, w)$ ” (lub krócej: $\text{Lep}_u(v, w)$) czytamy „z punktu widzenia świata u lepiej, kiedy v aniżeli w ”. Z kolei V to funkcja wartościowania liter zdaniowych. Przez wzgląd na relację Lep semantykę tą będę dalej nazywać semantyką relatywnej preferencji⁸.

⁶ H. Elzenberg, *Podstawowe pojęcia aksjologii I. Wykłady toruńskie 1946–1949*, [w:] *idem, Pisma aksjologiczne*, s. 251.

⁷ H. Elzenberg, *Zagadnienia związane z pojęciem wartości*, s. 302–303.

⁸ Inspiracja do tej semantyki pochodzi z prac: F. Jackson, *On the Semantics and Logic of Obligation*, „Mind” 94 (1985), s. 177–195; L. Goble, *A Logic of Good, Should and Would. Part I*, „Journal

W semantyce tej warunki prawdziwościowe dla liter zdaniowych oraz formuł złożonych jedynie ze spójników logicznych przybierają standardową postać. Przypomnę jedynie warunki dla dowolnie ustalonej litery zdaniowej, negacji i implikacji. Niech M będzie dowolnym modelem określonym jak wyżej, dla dowolnego świata u tego modelu:

- (i) $(M, u) \models p$ wtw, gdy $u \in V(p)$,
- (ii) $(M, u) \models \sim\alpha$ wtw, gdy nieprawda, że $(M, u) \models \alpha$,
- (iii) $(M, u) \models \alpha \rightarrow \beta$ wtw, gdy jeśli $(M, u) \models \alpha$, to $(M, u) \models \beta$.

Najważniejsze jest właściwe wysłowienie warunku prawdziwości dla normy o postaci „powinno być tak, że p ”, tak aby pozostać w zgodzie z wyżej zarysowanymi intuicjami Elzenberga. Odpowiednio do warunków (a)–(c), ustalanie powinnośc jakiegoś stanu rzeczy p , z punktu widzenia świata u , to kolejno:

- (a*) rozważanie R-alternatyw świata u ,
- (b*) rozważanie R-alternatyw świata u , w których zachodzi p ,
- (c*) rozważanie R-alternatyw świata u , w których zachodzi p , jako lepszych w porównaniu z R-alternatywami świata u , w których p nie zachodzi.

Przyjmijmy następujący skrót definicyjny

$$\text{Alt}_u(p) = \{v \in W: R(u, v) \text{ i } (M, v) \models p\}.$$

Zbiór $\text{Alt}_u(p)$ to zatem zbiór wszystkich R-alternatyw świata u , w których zachodzi p . Można też powiedzieć krócej: zbiór p -alternatyw świata u .

Teraz dla dowolnego modelu M i świata u :

$(M, u) \models \text{Op}$ wtw, gdy dla każdego v , w jeśli $v \in \text{Alt}_u(p)$ i $w \in \text{Alt}_u(\sim p)$, to $\text{Lep}_u(v, w)$,

co czytamy: stan rzeczy p jest powinien w świecie u modelu M wtedy i tylko wtedy, gdy każda p -alternatywa dla świata u jest lepsza od dowolnej $\sim p$ -alternatywy świata u .

Widać tu zawarte wskazówki Elzenberga. Myśleć o powinnośc jakiegoś stanu rzeczy p , z punktu widzenia świata u , to — po pierwsze — myśleć prospektywnie, o możliwych następstwach świata u , czyli o światach alternatywnych dla u . Dalej, ogół takich światów alternatywnych dla u można podzielić na dwa zbiory — te, w których p zachodzi oraz te, w których p nie zachodzi. Zbiory te, to w istocie dwie dopełniające się sytuacje, bo każda sytuacja jest wyznaczona przez światy, w których zachodzi oraz przez światy, w których nie zachodzi. Sytuację z kolei można rozumieć jako efekt zajścia pewnego działania. W naszym przypadku rozważamy więc zajście pewnego działania lub zaniechanie tego działania. I teraz najważniejsze, trzeci warunek — pozytywne nastawienie do tej przyszłej sytuacji, czy też do działania, którego efektem jest ta sytuacja. Tłumaczy się to tak: jeśli ogół takich światów alternatywnych względem u , w których p zachodzi, jest lepszy — przez wzgląd na akt preferencji woli autonomicznej — od ogółu takich alterna-

of Philosophical Logic” 19 [2] (1990), s. 169–199; *idem*, *A Logic of Good, Should and Would. Part II*, „Journal of Philosophical Logic” 19 [2] (1990), s. 253–276; *idem*, *The Logic of Obligation, “Better” and “Worse”*, „Philosophical Studies” 70 [2] (1993), s. 133–163.

tyw u , w których p nie zachodzi, to mówimy, że p jest stanem rzeczy powinnym w okolicznościach u .

Akt woli autonomicznej wyraża się w relacji preferencji Lep między zbiorami alternatyw. Jeśli stan rzeczy p ma być powinnym z punktu widzenia świata u , to jedynie na mocy czystych racji rozumowych; w okolicznościach u , wola autonomiczna przedkłada raczej p -alternatywy nad $\sim p$ -alternatywami. Na przykład, wracając do naszego tła literackiego, powinno się pomóc szeregowemu Telli w okolicznościach, które wcześniej opisałem, ponieważ każde możliwe ich następstwo, w których pomaga się Telli, jest lepsze od możliwego następstwa, w którym pozostawia się go bez pomocy. Bez względu na swój indywidualny interes każdy przyzna, że raczej za tym, aby pomóc rannemu, są mocniejsze niż za tym, by pozostawić go w cierpieniu.

Ponieważ relacja relatywnej preferencji Lep jest relacją w jakimś sensie porządkującą zbiór obiektów na którym jest zadana (z punktu widzenia pewnego świata przedkłada się pewne światy możliwe nad inne), dlatego należy nałożyć na nią określone wymagania formalne z tym związane. Z powodów, które staną się jasne przy dalszej dyskusji zasad wyznaczających formalny sens pojęcia powinności, niektóre światy mogą być względem siebie nieporównywalne pod względem relacji Lep. Uznaję zatem, że jest ona jedynie relacją częściowego porządku, a więc spełnia następujące warunki, dla dowolnego u, v, w, z :

- (i) zwrotność: $\text{Lep}_u(v, v)$;
- (ii) antysymetryczność: jeśli $\text{Lep}_u(v, w)$ i $\text{Lep}_u(w, v)$, to $w = v$;
- (iii) przechodniość: jeśli $\text{Lep}_u(v, w)$ i $\text{Lep}_u(w, z)$, to $\text{Lep}_u(v, z)$.

Stąd właściwym sposobem czytania skrótu „ $\text{Lep}_u(v, w)$ ” będzie teraz: „z punktu widzenia świata u lepiej lub równie dobrze kiedy v niż w ”. Warunki prawdziwosciowe dla podstawowych norm przybierają postać:

$(M, u) \models \text{Op}$ wtw, gdy dla każdego v, w jeśli $v \in \text{Alt}_u(p)$ i $w \in \text{Alt}_u(\sim p)$, to $\text{Lep}_u(v, w)$.

Stan rzeczy p jest powinnym w świecie u modelu M wtedy i tylko wtedy, gdy każda p -alternatywa z punktu widzenia świata u jest lepsza lub równie dobra co każda $\sim p$ -alternatywa.

$(M, u) \models \text{Rp}$ wtw, gdy istnieje v, w że $v \in \text{Alt}_u(p)$ i $w \in \text{Alt}_u(\sim p)$ i nieprawda, że $\text{Lep}_u(w, v)$.

Stan rzeczy p jest słuszny w świecie u modelu M wtedy i tylko wtedy, gdy pewna $\sim p$ -alternatywa dla świata u nie jest lepsza lub nie jest równie dobra co pewna p -alternatywa dla świata u .

$(M, u) \models \text{Wp}$ wtw, gdy dla każdego v, w jeśli $v \in \text{Alt}_u(p)$ i $w \in \text{Alt}_u(\sim p)$, to $\text{Lep}_u(w, v)$.

Stan rzeczy p jest przeciwpowinny w świecie u modelu M wtedy i tylko wtedy, gdy każda $\sim p$ -alternatywa dla świata u jest lepsza lub równie dobra co dowolna p -alternatywa dla świata u .

Zasady logiki powinności

Można teraz zapytać, jak wygląda logika powinności przy tak zdefiniowanych warunkach prawdziwości. Okazuje się dość nietypowa. Zacznę od sprawdzenia spełniania formuł logiki powinności, którą z pism Elzenberga wydobył B. Wolniewicz⁹. Wolniewicz twierdzi, że były one tam *implicite* zawarte, dlatego interesujące będzie sprawdzenie ich obowiązywania w semantyce, która również jest inspirowana przemyśleniami Elzenberga.

Zdaniem Wolniewicza na system Elzenberga składają się¹⁰:

$$Op \wedge \sim\Diamond(p \wedge q) \rightarrow O\sim q,$$

$$\sim(Op \wedge O\sim p),$$

$$Op \rightarrow \Diamond p,$$

$$Op \wedge Oq \equiv O(p \wedge q)$$

zwane kolejno: zasadą Elzenberga, zasadą deontycznej niesprzeczności, zasadą Kanta i zasadą dystrybucji powinności względem koniunkcji.

Zacznę od zasady niesprzeczności deontycznej, ponieważ jest ona podstawową zasadą wszelkich logik deontycznych (wchodzi w skład systemu standardowego tej logiki jako aksjomat specyficzny dla powinności). W myśl tej zasady nie może być tak, aby przeciwstawne stany rzeczy były jednocześnie powinne. Wolniewicz znajduje w pismach Elzenberga fragment, w którym ten posługuje się rzekomo tą zasadą, aby dowieść, że z wartości utylitarnej nie da się wyprowadzić powinności (miałoby to wskazywać na mniejszą doniosłość wartości utylitarnej przed wartością perfekcyjną, bo z wartościowości stanu rzeczy na sposób perfekcyjny można wnosić o jego powinności). Rozumowanie w skrócie wygląda tak: wartości utylitarne to takie, które zaspokajają czyjeś potrzeby lub pragnienia. Potrzeby lub pragnienia mogą być sprzeczne, a zatem jeden i ten sam stan rzeczy mógłby być w tym samym czasie zarazem powinny, jak i przeciwpowinny, co być nie może — właśnie przez wzgląd na milcząco przyjętą zasadą deontycznej niesprzeczności — dlatego nie można powiedzieć „potrzebne, więc być powinno”¹¹.

Naszym zdaniem Wolniewicz w sposób nieuzasadniony przyjął zasadą deontycznej niesprzeczności jako jedno z założeń systemu Elzenberga dla powinności bytu. Jeśli bowiem wczytać się głębiej w omawiany fragment, to widać, że Elzenberg ma w nim ma myśli raczej szczególnego rodzaju powinność — obowiązek. Spójrzmy na wskazówki ku temu. Cały akapit, w którym zawarte jest omawiane rozumowanie, zaczyna się słowami:

druga [różnica między wartością utylitarzną a perfekcyjną] polega zaś na tym, że między wartością perfekcyjną a tym czymś dla postępowania ludzkiego najbardziej miarodajnym *de iure*, co nazywamy ‘powinnością’ lub ‘obowiązkiem’, zachodzi stosunek, który wyraźnie nie zachodzi między tym ostatnim pojęciem a pojęciem wartości utylitarnej¹².

⁹ B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 12 (1986), s. 55–73.

¹⁰ Symbol „ \Diamond ” oznacza modalny operator możliwości.

¹¹ H. Elzenberg, *Pojęcie wartości perfekcyjnej*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, s. 99.

¹² *Ibidem*.

Mamy tu wyraźnie sugestie, że wartości użyteczne nie mogą być źródłem nakazów działań, czyli obowiązków, a perfekcyjne owszem.

W dalszych partiach omawianego fragmentu Elzenberg szkicuje drogę przejścia od wartości perfekcyjnej jakiegoś stanu rzeczy do obowiązku wykonania tego stanu rzeczy.

Dana wartość perfekcyjna, czy da się, czy nie da urzeczywistnić, w zasadzie powinna być urzeczywistniona. Na razie i sama w sobie jest to powinność jakby teoretyczna, jeżeli natomiast znajdzie się sprawca świadomy, zdolny ją urzeczywistnić faktycznie, to dla tego sprawcy [...] powstaje konkretny [...] obowiązek, by powinny stan rzeczy urzeczywistnić faktycznie¹³.

I podsumowując akapit, również Elzenberg zaznacza, że ma tu na myśli powinność działania: „postępowanie ludzkie [...] podlega w całości normom wynikającym stąd, że wartości perfekcyjne są, i że obowiązują”¹⁴. W każdym z tych wyimków mowa jest o powinności jako obowiązku.

Moje przypuszczenie o nieprzyjmowaniu przez Elzenberga zasady niesprzeczności dla powinności, ale raczej dla obowiązku znajduje uzasadnienie również w innym miejscu jego *Pism aksjologicznych*. W notatkach do wykładów z 1949 roku Elzenberg mierzy się z zarzutem, że — upraszczając — z wartości nie może wynikać powinność jej urzeczywistnienia, ponieważ wartości mogą być niewspółmierne, na przykład cenimy sobie ludzi o niewinnym sercu i mądrych, ale te cechy się w człowieku wykluczają, więc nie możemy powiedzieć: być powinno, aby człowiek je posiadał zarazem. Elzenberg odpowiada:

kto stawia ów zarzut, ten uznaje tylko powinność o pewnej doniosłości praktycznej, wskazującą ostatecznie i jednoznacznie kierunek przyszłego działania. [...] Ale powinność ta jest wtórna w stosunku do jakiejś innej bardziej pierwotnej i podstawowej, bardziej ‘zasadniczej’, ‘teoretycznej’. [...] I w znaczeniu zasadniczym wolno powiedzieć, że każdy człowiek powinien być ‘niewinny’ i mądry¹⁵.

To, że coś jest wartościowe i być powinno, jest niezależne od tego, czy może być urzeczywistnione. Jest to jakby powinność teoretyczna, gdzie indziej Elzenberg powie „platoniczna”. Dlaczego miałyby więc podlegać rygorowi zasady deontycznej niesprzeczności? Jak już wiemy, powinno jest to, za czym stoją racje niehedonistyczne, nieegoistyczne. Takie racje możemy znaleźć za byciem mądrym jak i za byciem niewinnego serca. Znajdujemy takie racje za tym aby pomóc szeregowemu Telli, jak i — w tym samym czasie — aby nie narażać życia żadnego ze znajdujących się w pobliżu żołnierzy, co jest równoważne z tym, aby nie pomagać Telli. Tutaj zasada deontycznej niesprzeczności nie musi obowiązywać. Decydują racje. Natomiast jeśli powinny stan rzeczy miałby być przydzielony konkretnemu sprawcy jako jego obowiązek, to wykluczający się z nim stan rzeczy jednocześnie być nie może obowiązkowy. Tu zasada ta obowiązuje. W dalszej części pracy będziemy chcieli uchwycić ten warunek, w tym miejscu natomiast konstatujemy, że w naszej semantyce zasada deontycznej niesprzeczności dla powinności nie jest spełniona i że jest to zgodne z duchem myśli Elzenberga.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ H. Elzenberg, *Zagadnienia związane z pojęciem wartości*, s. 290.

Dlaczego jednak obowiązki nie mogą nakładać na nas zaleceń wykonania przeciwstawnych stanów rzeczy? Dlatego, że z obowiązkiem kojarzymy tak zwaną zasadę Kanta — obowiązkiem dla kogoś może być tylko to, co jest możliwe dla niego do wykonania. Nie może być nikt moralnie zobowiązany do wykonania czegoś oraz jednocześnie powstrzymania się od tego. Zauważmy, że jest to milcząca przesłanka rozumowania powyżej analizowanego. Nie może obowiązek wynikać z pragnień lub potrzeb, bo te bywają sprzeczne, a sprzeczne stany rzeczy nie mogą być jednocześnie wykonane, więc pragnienia i potrzeby nie mogą być ich źródłem. Wolniewicz jednak zasadę Kanta przyjmuje również jako obowiązującą dla logiki powinności. Czy słusznie?

Wolniewicz, aby dowieść, że Elzenberg korzysta z twierdzenia, na mocy którego „wszystko co powinno, jest możliwe”¹⁶, sięga jeszcze głębiej: wyprowadza ją dedukcyjnie z wątpliwie — jak się o tym przekonaliśmy — przyjętej zasady deontycznej niesprzeczności oraz zasady Elzenberga. Tymczasem Elzenberg, w pewnym miejscu swoich rozważań, jawnie i wprost przeciwstawia się obowiązywaniu tej zasady w przypadku powinności. Pisał: „to, że powinno być tak a tak, jest zupełnie niezależne od tego, czy tak a tak być może”¹⁷. I dalej „zasadę tę uważam za fałszywą, a wyprowadzanie jej za skutek stosowania ‘fałszywego’ — ściślej ‘zanieczyszczonego’, niewłaściwego — pojęcia powinności”¹⁸. Kto łączy powinność z możliwością, ten zanieczyszcza powinność wymagalnością, czyli sankcjami. Skoro wymagać, a w przypadku niewykonania karać, można tylko za wolne działania, więc uznaje się, że powinno mogą być jedynie możliwe stany rzeczy. Tymczasem, znów w sposób nieuzasadniony, miesza się tu powinność bytu z obowiązkiem. Obowiązek, jak dalej się przekonamy, jest wymagalny i powinien podlegać stąd rygorowi zasady Kanta, ale powinność jest pod tym względem czysta i przez to niezrozumiałe staje się narzucanie jej tej zasady. Zresztą znajduje sobie to uzasadnienie w mowie potocznej, gdzie z powodzeniem wygłaszamy zdania typu „nie powinno być głodu na świecie” albo „zbrodnia katyńska nie powinna się nigdy wydarzyć”, natomiast mamy duże opory, aby na kogoś konkretnego nakładać obowiązek rozwiązywania globalnych problemów lub odwracania zaszłych zdarzeń.

W świetle zanegowania obowiązywania w semantyce relatywnej preferencji zasady niesprzeczności deontycznej oraz zasady Kanta należy zrozumieć również brak obowiązywania dedukcyjnie powiązanej z nimi zasady Elzenberga. W myśl tej zasady, jeśli jakiś stan rzeczy powinny wyklucza się z pewnym stanem rzeczy, to ten stan rzeczy, z którym się wyklucza, jest przeciwpowinny. Łatwo zrozumieć, że i ta zasada bardziej znajduje uzasadnienie na gruncie specyficznej grupy powinności, czyli obowiązków. Jeśli bowiem jakiś powinny stan rzeczy, czyli obiektywnie motywowany, wchodzi w konflikt z innym stanem rzeczy i jednocześnie nie obowiązują zasadą deontycznej niesprzeczności oraz zasadą Kanta, to nie ma problemu, aby i ten stan rzeczy mógł być nawet powinny, jeśli znajdują się ku temu dobre

¹⁶ B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, s. 65.

¹⁷ H. Elzenberg, *Kilka uwag aksjologiczno-etycznych w związku z fragmentem rozprawy Pricharda*, [w:] *idem, Z historii filozofii*, M. Woroniecki (oprac.), Kraków 1995, s. 401.

¹⁸ *Ibidem*, s. 400.

powody. Tak jest w naszym przykładzie: powinno się pomóc Telli, a jednocześnie pomoc nie jest możliwa bez narażenia życia innych żołnierzy. Czy musimy przyjąć, że ochrona życia tych żołnierzy staje się przeciwpowinna?

Jeśli chodzi o zasadę dystrybucji powinności względem koniunkcji, to jedna implikacja składająca się na tę zasadę, $O(p \wedge q) \rightarrow Op \wedge Oq$, jest bezpośrednią konsekwencją zasady Elzenberga, a więc również nie obowiązuje, natomiast druga implikacja — tak zwana zasada aglomeracji, którą *nota bene* Wolniewicz dołącza do systemu zupełnie *ad hoc* — jest akurat spełniona w zaprezentowanej semantyce.

Co jeszcze można powiedzieć o logice powinności wyznaczonej przez semantykę relatywnej preferencji? Na pewno nie są spełnione zasady, które dyskwalifikują wszelką logikę deontyczną

$$\begin{aligned} Op &\rightarrow p, \\ p &\rightarrow Rp. \end{aligned}$$

To, co powinno, nie zawsze zachodzi oraz to, co zachodzi, nie zawsze jest słuszne. Jeśli zaś chodzi o stany rzeczy konieczne i niemożliwe, to — na mocy pusto spełnionego warunku — są powinno. Powinno jest to, co i tak zawsze zachodzi, oraz to, co i tak nigdy nie ma miejsca.

$$\begin{aligned} O(p \vee \sim p), \\ O(p \wedge \sim p). \end{aligned}$$

Jeśli chodzi o zależności między podstawowymi normami, to są one spełnione tylko przy relatywizacji do stanów rzeczy przygodnych.

$$\begin{aligned} (Op \wedge (\diamond p \wedge \diamond \sim p)) &\rightarrow Rp, \\ (Wp \wedge (\diamond p \wedge \diamond \sim p)) &\rightarrow Op. \end{aligned}$$

Zauważmy również, że dla powinności bytu są możliwe dylematy moralne. W semantyce relatywnej preferencji dopuszczalne jest to, aby jednocześnie były spełnione warunki dylematu¹⁹:

$$Op, Oq, \sim \diamond(p \wedge q).$$

Dwa stany rzeczy p i q mogą być racjonalnie umotywowane, wola autonomiczna może jednocześnie preferować p nad $\sim p$ i q nad $\sim q$ nawet wówczas, gdy nie jest możliwe, aby zarazem p i q mogły być spełnione. Jest więc dopuszczalne, że powinno się pomóc Telli i, w tych samych okolicznościach, powinno się chronić życie pozostałych żołnierzy, nawet gdy te stany rzeczy się wykluczają. Czy tak samo będzie w przypadku obowiązku?

Obowiązek

Przechodzę teraz do samego pojęcia obowiązku. Wiemy już, że jest on rodzajem powinności. Czym będzie tu *differentia specifica*? Otóż obowiązek jest to

¹⁹ Na temat struktury logicznej dylematów moralnych pisali np. T.C. McConnell, *Moral Dilemmas and Consistency in Ethics*, [w:] *Moral Dilemmas*, C.W. Gowans (ed.), New York-Oxford 1987, s. 154–173; D.O. Brink, *Moral Conflict and Its Structure*, [w:] *Moral Dilemmas*, H.E. Mason (ed.), New York-Oxford 1996, s. 102–126.

powinność przydzielona do realizacji określonej sprawcy oraz wyznaczona do realizacji w określonym czasie. Mamy zatem dwa warunki do spełnienia, aby jakiś stan rzeczy powinien mógł stać się obowiązkiem.

Podstawowym warunkiem powstania obowiązku realizacji jakiegoś winnego stanu rzeczy jest pojawienie się możliwego sprawcy; jakiegoś wolnego podmiotu, dla którego jest możliwe zrealizowanie tego stanu rzeczy. Gdyby się jednak pojawiło kilku takich możliwych sprawców jednocześnie, przydział musi być jednoznaczny. „Obowiązek to taka powinność, która obarcza jednego możliwego sprawcę lub zespół sprawców za wyłączeniem innych. Jest to powinność spełnienia czegoś przez Pawła raczej niż przez Piotra”²⁰. Na jakiej zasadzie następuje tu przydział raczej jednemu niż drugiemu sprawcy możliwemu?

Oczywiście powoła się tego, który czynność zadaną wykona najlepiej. Co znaczy najlepiej? Przede wszystkim, który najbardziej się zbliży do zrealizowania całości danego dobra. A więc wykona zadanie możliwie najpełniej (w czym także: najdokładniej itd.). Już tutaj działa zasada maksymalizacji w postaci ‘tak wybrać sprawcę, by przy spełnieniu powinności właśnie przez niego ostateczna suma dobra na świecie (przy zamknięciu rachunku) będzie większa niż przy wyborze jakiegokolwiek innego sprawcy’ [...]. Dalej: kto je wykona z największą ekonomią czasu i sił w myśl zasady maksymalizacji dobra: oszczędzony czas i siły będą mogły być użyte na realizację innego dobra²¹.

Wyznacza się więc osobę najlepszą z możliwych, kierując się jedynie czystymi racjami. Jak pamiętamy, powinność to to, co lepiej, żeby miało być, niż nie być, na mocy czystych racji, a teraz dodajemy, że lepiej żeby miało być, niż nie być raczej za sprawą tego podmiotu niż innego, również na mocy czystych racji rozumowych.

Zasada maksymalizacji ma również decydujący wpływ przy wyborze terminu przydziału powinności. Termin realizacji obowiązku musi być albo wyznaczony konkretnie co do daty i godziny, albo pośrednio, o ile zostaną spełnione pewne warunki. W obu jednak wypadkach wyznacza się ten moment czasowy, w którym wytworzy się największą możliwą sumę dobra w świecie. Tutaj również decydują czyste racje — na mocy czystych racji dany stan rzeczy raczej powinien być niż nie być, i powinien być wykonany raczej przez ten podmiot niż inny, i — teraz — raczej w tym momencie czasowym niż innym.

W obu przypadkach, przydziału sprawcy, jak i określenia terminu, widać, że należy przy przydziale zająć obiektywny punkt widzenia — niejako punkt widzenia świata jako całości. „Należy czynności tak rozdzielić między sprawców i tak rozmieścić je w czasie, żeby wytworzona przez nich wszystkich suma dobra była największa”²². Nie jest to więc punkt widzenia, o którym mowa w idealnym utilitaryzmie, gdzie twierdzi się, że każdy powinien robić to, co może najlepszego w danym momencie, ponieważ taka maksyma obowiązku często prowadzi do marnotrawstwa sił i czasu. Jak się okazuje, czasem trzeba oddać do wykonania komuś innemu coś, co jest dla nas najlepszą opcją do wykonania w danych okolicznościach. Również, z tego samego powodu, czasem trzeba odwlec w czasie coś, co wydaje się z jednostkowego punktu widzenia najlepszym w danych okolicznościach do wykonania

²⁰ H. Elzenberg, *Zagadnienie obowiązku w aksjologii formalnej*, s. 107.

²¹ *Ibidem*, s. 115.

²² *Ibidem*, s. 117.

właśnie teraz. Widać to w naszym przykładzie. Dla każdego z żołnierzy widzącego rannego Telle jasne jest, że najlepsze, co może zrobić, to dobiec do niego z pomocą. I to jak najszybciej. Jakie by były jednak straty, gdyby wszyscy tak postrzegający swój obowiązek wyskoczyli ze swoich osłoniętych pozycji? Ażeby nie pomnażać dalej ofiar, przydział musi następować na zasadzie racjonalnej.

Aby powinność stała się obowiązkiem, muszą być ku temu jakieś czyste racje rozumowe. Ta uwaga podpowiada, że ciągle mamy tu do czynienia z tą samą wolą autonomiczną, która wcześniej decydowała o stanach rzeczy powinnych. Teraz od tej woli zależą dalsze relatywizacje powinnych stanów rzeczy — względem ich możliwych sprawców oraz momentów, w których mogą być zrealizowane. Potwierdza to Elzenberg, kiedy charakteryzując obowiązek, wylicza te same cechy, które wcześniej przypisał samej powinności²³. Chodzi o związek powinności z wolą, który objawia się tym, że powinność jest jakby wyrazem woli, ale i pewnym zewnętrznym przymusem woli. To samo można powiedzieć o obowiązku. Obowiązek z jednej strony zdaje się nam jakby wyrazem naszej woli (nie postrzegamy obowiązków moralnych jako nakazów narzuconych nam przez kogoś innego, ale — jak szczególnie podkreślał Kant — uważamy siebie raczej jako ich źródło), ale, z drugiej strony, postrzegamy obowiązek jako zewnętrzną presję na wolę, którą najczęściej odczuwamy negatywnie, bo przeciwstawia się naszemu egoistycznemu interesowi. Z jednej strony uważamy więc obowiązek za wyraz jakby naszej woli, a z drugiej jako nacisk z zewnątrz na naszą wolę.

Semantyka relatywnej preferencji dla obowiązku

Postrzeżenie obowiązku jako pewnego rodzaju powinności uzasadnia poszukiwanie charakterystyki semantycznej norm o obowiązku w zaprezentowanej wcześniej semantyce relatywnej preferencji. Podstawowa norma o obowiązku przybiera postać wyrażenia „jest obowiązkiem to, że p dla pewnego ustalonego podmiotu działania, w pewnej określonej chwili”. Ponieważ dotychczas przyjęty język formalny logiki powinności nie ma dostatecznych środków wyrazu dla tego typu wypowiedzi, dlatego zacznę od rozszerzenia tego języka.

Do alfabetu języka logiki powinności wprowadzam teraz stałe nazwowe s, s_1, s_2, \dots dla reprezentacji podmiotów działania i stałe nazwowe $\dots, t_{-1}, t, t_1, \dots$ dla reprezentacji chwil czasu (stała t reprezentuje bieżącą chwilę, a indeksowanie liczbami całkowitymi ma imitować przebieg czasu od przeszłości do przyszłości). W dalszej części będę korzystać również z funktora negacji przynazwowej, który oznaczam tym samym symbolem co funktor negacji przyzdaniowej, ponieważ nie będzie to prowadziło do nieporozumień. Wprowadzam również operator OB o argumentach mieszanych, zdaniowo-nazwowych. Napis „OB(p, s, t)” czytam „jest obowiązkiem to, że p dla s w chwili t”. Dodatkowo, na mocy następujących definicji, wprowadzam operatory pochodne, kolejno, dla dopuszczalności i zakazu:

$$\begin{aligned} DP(\alpha, s, t) &\equiv^{\text{df}} \sim OB(\sim \alpha, s, t), \\ ZK(\alpha, s, t) &\equiv^{\text{df}} OB(\sim \alpha, s, t). \end{aligned}$$

²³ H. Elzenberg, *Zagadnienia związane z pojęciem wartości*, s. 301.

Dopuszczalne jest to, że α dla s w chwili t wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest obowiązkiem dla s w chwili t powstrzymać się od α . Zakazane jest to, że α dla s w chwili t wtedy i tylko wtedy, gdy obowiązkiem jest zaniechanie α dla s w chwili t .

Przejdę teraz do opisu semantycznego. Za sprawą dalszych sugestii Elzenberga można teraz powiedzieć, że kolejne aproksymacje do tego, aby ustalić bycie obowiązkiem jakiegoś stanu rzeczy p , z punktu widzenia świata u , dla podmiotu s , w chwili t wyglądają następująco:

- (a**) rozważanie R-alternatyw świata u ,
- (b**) rozważanie R-alternatyw świata u , w których zachodzi p ,
- (c**) rozważanie R-alternatyw świata u , w których zachodzi p , jako lepszych w porównaniu z R-alternatywami świata u , w których zachodzi $\sim p$ (nie zachodzi p),
- (d**) rozważanie R-alternatyw świata u , w których zachodzi p ze względu na działanie sprawcy s , jako lepszych niż ze względu na działanie sprawcy $\sim s$ (jakiegokolwiek innego sprawcy niż s),
- (e**) rozważanie R-alternatyw świata u , w których zachodzi p ze względu na działanie sprawcy s w chwili t , jako lepszych niż w chwili $\sim t$ (jakiegokolwiek innej chwili niż t).

Trzy pierwsze warunki powtarzam za warunkami prawdziwości powinności (a*)–(c*), co uzasadnione jest tym, że obowiązek jest pewnego rodzaju powinnością. Z kolei warunki (d**) i (e**) określają dalszą relatywizację powinności do możliwych sprawców i chwil czasu.

Ponieważ obowiązek to powinność przydzielona określonemu sprawcy i wyznaczona w czasie, dlatego jest powinnością wymagalną. „Mianowicie: obowiązek jest to powinność taka, że w razie jej zaniechania podmiot podlega sankcji w postaci ujemnej oceny moralnej (postąpiłeś źle), ‘potępienia’ moralnego”²⁴. Nikt nie ponosi odpowiedzialności za powinność, która nie jest mu zadana do realizacji, a jeśli już, to nie jest wyznaczona w czasie „bo w każdej chwili czasu podmiot może odpowiedzieć na zarzuty, że powinności nie zaniechał, bo się jeszcze nie zaktualizowała”²⁵. To jednak nie wszystkie warunki wymagalności obowiązku. W pewnym przypisie Elzenberg dopowiada jeszcze jeden warunek. „Bardzo ważny punkt, nie uwzględniony w całym moim dotychczasowym wywodzie: jednoznaczne wyznaczenie, łącznie z terminem, nie wystarcza jeszcze by powinność uczynić wymagalną. Musi jeszcze dojść możliwość”²⁶. Nie możemy obarczyć odpowiedzialnością moralną kogoś za stan rzeczy, który nigdy nie zachodzi (jest niemożliwy logicznie) albo który i tak zawsze zachodzi (jest konieczny logicznie). Dlatego do naszego warunku spełniania norm obowiązku dodamy kolejny wymóg, wymóg przygodności:

(f**) istnieją takie R-alternatywy świata u , w których p zachodzi dla podmiotu s w chwili t oraz istnieją takie R-alternatywy świata u , w których $\sim p$ zachodzi dla s w chwili t .

Aby uczynić zadość warunkom prawdziwości norm o obowiązku wyrażonych w punktach (a**)–(f**), należy zmodyfikować model języka logiki powinności. Je-

²⁴ H. Elzenberg, *Zagadnienie obowiązku w aksjologii formalnej*, s. 108.

²⁵ *Ibidem*, s. 109.

²⁶ H. Elzenberg, *Rzeczywista podstawa etyki*, „Studia Filozoficzne” 12 (1986), s. 46.

zyk został wzbogacony o nazwy możliwych sprawców oraz nazwy chwil czasu, dlatego teraz do modelu dołączymy odpowiadające im zbiory obiektów: zbiór $S = \{s, s_1, s_2, \dots\}$ sprawców możliwych oraz zbiór $T = \{\dots, t_{-1}, t, t_1, \dots\}$ chwil czasu. Modelem języka logiki powinności będzie teraz szóstka uporządkowana:

$$\underline{M} = \langle W, S, T, R, \underline{Lep}, \underline{V} \rangle.$$

Ponieważ akt woli autonomicznej „wyostrza się”, przechodząc od jedynie teoretycznej powinności do konkretnego obowiązku, dlatego uznamy teraz relację \underline{Lep} , która — jak pamiętamy — jest odpowiednikiem w semantyce tego aktu, za relację liniowego porządku. W danych okolicznościach wola już nie tyle ustala, które następstwa są lepsze od innych, ale kto i w jakim czasie najlepiej może zrealizować owe lepsze następstwa. Wzmocnioną relację relatywnej preferencji oznaczam teraz \underline{Lep} i przyjmuję dla niej następujące własności. Dla dowolnego u, v, w, z ,

- (i) przeciwzwrotność: nieprawda, że $\underline{Lep}_u(v, v)$;
- (ii) asymetryczność: jeśli $\underline{Lep}_u(v, w)$, to nieprawda, że $\underline{Lep}_u(w, v)$;
- (iii) przechodniość: jeśli $\underline{Lep}_u(v, w)$ i $\underline{Lep}_u(w, z)$, to $\underline{Lep}_u(v, z)$;
- (iv) spójność: $\underline{Lep}_u(v, w)$ lub $\underline{Lep}_u(w, v)$.

W modelu \underline{M} prawdziwość formuły języka logiki powinności jest uzależniona od świata, jego możliwego sprawcy oraz momentu czasowego, dlatego funkcja wartościowania przeprowadza teraz zbiór liter zdaniowych w zbiór potęgowy produktu kartezjańskiego zbiorów W, S i T (taką zmodyfikowaną funkcję V oznaczam teraz \underline{V}). Stąd kolejne relatywizacje, najpierw do możliwego sprawcy s :

$$(\underline{M}, \langle u, s \rangle) \models p \text{ wtw, gdy } \langle u, s \rangle \in \underline{V}(p),$$

co czytam: prawdą jest tak, że p w modelu M świecie u przy sprawcy s wtedy i tylko wtedy, gdy w świecie u jest tak, że p za sprawą podmiotu s . I dalej, relatywizację do chwili czasu t :

$$(\underline{M}, \langle u, s, t \rangle) \models p \text{ wtw, gdy } \langle u, s, t \rangle \in \underline{V}(p),$$

co czytam: prawdą jest tak, że p w modelu M , świecie u , przy sprawcy s i chwili t wtedy i tylko wtedy, gdy w świecie u , w chwili t , jest tak, że p , za sprawą podmiotu s .

Dla pozostałych spójników logicznych relatywizacja niczego istotnego nie zmienia. Dla przykładu warunki spełniania negacji i implikacji

- (i) $(\underline{M}, \langle u, s, t \rangle) \models \sim \alpha$ wtw, gdy nieprawda, że $(\underline{M}, \langle u, s, t \rangle) \models \alpha$,
- (ii) $(\underline{M}, \langle u, s, t \rangle) \models \alpha \rightarrow \beta$ wtw, gdy jeśli $(\underline{M}, \langle u, s, t \rangle) \models \alpha$, to $(\underline{M}, \langle u, s, t \rangle) \models \beta$.

Zdefiniuję teraz czym jest zbiór p -alternatyw dla świata u , ze względu na sprawcę s .

$$\text{Alt}_u(p, s) = \{v \in W: R(u, v) \text{ i } (\underline{M}, \langle v, s \rangle) \models p\}.$$

Jak widać, jest to zbiór R -następstw świata u , w których zachodzi p , ale które mogą zająć za sprawą podmiotu s . Wśród następstw świata u , w których zachodzi p , wydzielamy zbiór tych światów, które mogą zająć za sprawą podmiotu s . Jeśli dodać relatywizację do chwili t , wówczas otrzymamy

$$\text{Alt}_u(p, s, t) = \{v \in W: R(u, v) \text{ i } (\underline{M}, \langle v, s, t \rangle) \models p\},$$

czyli zbiór R-następstw świata u , w których zachodzi p i które mogą zajść za sprawą podmiotu s , ale tylko w chwili t . Spośród następstw świata u , w których zachodzi p , za sprawą podmiotu s wydzielamy dodatkowo te, które zachodzą w chwili t .

Można już wyrazić warunek prawdziwości normy $OB(p, s, t)$ w modelu \underline{M} okolicznościach u dla sprawcy s i chwili t :

- ($\underline{M}, \langle u, s, t \rangle \models OB(p, s, t)$ wtw, gdy
- (i) dla każdego v, w , jeśli $v \in \text{Alt}_u(p)$ i $w \in \text{Alt}_u(\sim p)$, to $\underline{Lep}_u(v, w)$,
 - (ii) dla każdego v, w , jeśli $v \in \text{Alt}_u(p, s)$ i $w \in \text{Alt}_u(p, \sim s)$, to $\underline{Lep}_u(v, w)$,
 - (iii) dla każdego v, w , jeśli $v \in \text{Alt}_u(p, s, t)$ i $w \in \text{Alt}_u(p, s, \sim t)$, to $\underline{Lep}_u(v, w)$,
 - (iv) $\text{Alt}_u(p, s, t) \neq \emptyset$ oraz $\text{Alt}_u(\sim p, s, t) \neq \emptyset$.

Aby ustalić czy w okolicznościach u jest obowiązkiem dla podmiotu s w chwili t sprawić by było tak, że p należy ustalić czy z punktu widzenia woli autonomicznej, kierującej się jedynie czystymi racjami, lepiej żeby p zaszło niż nie zaszło w tych okolicznościach, a jeśli tak, to czy lepiej żeby p zaszło raczej za sprawą podmiotu s niż jakiegokolwiek innego podmiotu, a jeśli tak, to czy lepiej żeby p zaszło za sprawą podmiotu s raczej w chwili t , niż w jakiegokolwiek innej chwili. Dodatkowo, należy ustalić, czy p może — ale nie musi — być wykonane przez podmiot s w chwili t .

Warunki prawdziwości dla relatywnych norm przybierają następującą postać. Dla zakazu:

- ($\underline{M}, \langle u, s, t \rangle \models ZK(p, s, t)$ wtw, gdy
- (i) dla każdego v, w , jeśli $v \in \text{Alt}_u(\sim p)$ i $w \in \text{Alt}_u(p)$, to $\underline{Lep}_u(v, w)$,
 - (ii) dla każdego v, w , jeśli $v \in \text{Alt}_u(\sim p, s)$ i $w \in \text{Alt}_u(\sim p, \sim s)$, to $\underline{Lep}_u(v, w)$,
 - (iii) dla każdego v, w , jeśli $v \in \text{Alt}_u(\sim p, s, t)$ i $w \in \text{Alt}_u(\sim p, s, \sim t)$, to $\underline{Lep}_u(v, w)$,
 - (iv) $\text{Alt}_u(p, s, t) \neq \emptyset$ oraz $\text{Alt}_u(\sim p, s, t) \neq \emptyset$.

W okolicznościach u dla podmiotu s w chwili t zakazane jest sprawić, by było tak, że p wtedy i tylko wtedy, gdy z punktu widzenia świata u lepiej, żeby p nie zaszło, niż zaszło, i lepiej, żeby to raczej podmiot s powstrzymał się od p aniżeli ktoś innych, i lepiej, żeby podmiot s powstrzymał się od p raczej w chwili t aniżeli w jakiejś innej chwili. Dodatkowo, podmiot s w chwili t , okolicznościach u może zarówno powstrzymać się, jak i sprawić, by było tak, że p .

Dla dopuszczalności:

- ($\underline{M}, \langle u, s, t \rangle \models DP(p, s, t)$ wtw, gdy
- (i) dla pewnego v, w , $v \in \text{Alt}_u(\sim p)$ i $w \in \text{Alt}_u(p)$ i nieprawda, że $\underline{Lep}_u(v, w)$ lub
 - (ii) dla pewnego v, w , $v \in \text{Alt}_u(\sim p, s)$ i $w \in \text{Alt}_u(\sim p, \sim s)$ i nieprawda, że $\underline{Lep}_u(v, w)$ lub
 - (iii) dla pewnego v, w , $v \in \text{Alt}_u(\sim p, s, t)$ i $w \in \text{Alt}_u(\sim p, s, \sim t)$ i nieprawda, że $\underline{Lep}_u(v, w)$
 - (iv) lub $\text{Alt}_u(p, s, t) = \emptyset$ lub $\text{Alt}_u(\sim p, s, t) = \emptyset$.

W okolicznościach u , dla podmiotu s , w chwili t dopuszczalne jest sprawić, by było tak, że p wtedy i tylko wtedy, gdy nieprawda, że zawsze lepiej, kiedy $\sim p$ niż p , lub nie jest lepiej, by to właśnie s powstrzymał się od p niż ktoś inny, lub nie jest lepiej, żeby s powstrzymał się od p w chwili t niż w jakiegokolwiek innej chwili, lub

nie jest możliwe dla s w chwili t sprawić, by było tak, że p , lub gdy nie jest możliwe dla s w chwili t powstrzymać się od p .

Utylitaryzm idealny

Jak już wspomniałem, podobny warunek prawdziwości dla norm o obowiązku jest charakterystyczny dla koncepcji idealnego utilitaryzmu. Warto dokładnie uwypuklić odmiennność stanowiska Elzenberga.

W wersji klasycznej, sformułowanej przez G.E. Moore'a w *Principia Ethica*, obowiązkami jakiegos sprawcy są czyny przynoszące najlepsze — ze względu na sumę dobra — rezultaty. Czytamy: „dajemy nazwę ‘obowiązek’ działaniom, które generalnie przynoszą lepszy ogólny wynik w najbliższej przyszłości niż jakakolwiek możliwa alternatywa”²⁷. Można teraz warunek ten wysłowić bardziej precyzyjnie: jest obowiązkiem to, że p dla podmiotu s , w chwili t , okolicznościach u wtedy i tylko wtedy, gdy p jest najlepsze, co s może zrobić w chwili t i okolicznościach u . Symbolicznie:

$(\underline{M}, \langle u, s, t \rangle) \models \text{OB}(p, s, t)$ wtw, gdy dla każdego v, w jeśli $v \in \text{Alt}_u(p, s, t)$ i $w \in \text{Alt}_u(\sim p, s, t)$, to $\underline{\text{Lep}}_u(w, v)$.

Jest też wersja neoutylitaryzmu zaproponowana przez F. Feldmana. W pracy *Doing the Best We Can* czytamy: „s moralnie powinien w chwili t sprawić by było tak, że p wtedy i tylko wtedy, gdy p występuje w pewnym świecie osiągalnym dla s w chwili t i nie jest tak, że $\sim p$ występuje w jakimkolwiek osiągalnym świecie tak dobrym (lub lepszym) jak ten właśnie”²⁸. Innymi słowy, jest obowiązkiem to, że p dla sprawcy s , w chwili t , okolicznościach u wtedy i tylko wtedy, gdy w okolicznościach u podmiot s może sprawić, by było tak, że p , a przy tym nie ma nic lepszego lub równie dobrego dla s w chwili t okolicznościach u , jak sprawić, by było tak, że p . Symbolicznie:

$(\underline{M}, \langle u, s, t \rangle) \models \text{OB}(p, s, t)$ wtw, gdy $\text{Alt}_u(p, s, t) \neq \emptyset$ i dla każdego v , jeśli $v \in \text{Alt}_u(p, s, t)$, to nieprawda, że istnieje taki w , $w \in \text{Alt}_u(\sim p, s, t)$ i $\underline{\text{Lep}}_u(w, v)$.

Choć z formalnego punktu widzenia, jak łatwo sprawdzić, warunki Moore'a i Feldmana są równoważne, a więc generalnie wyznaczają ten sam zbiór działań obowiązkowych, to jednak — jak podkreśla Feldmann — jego wersja jest bardziej odporna na pewne mankamenty, które można wytknąć wersji Moore'a. Dla obu w danych okolicznościach podmiot jest moralnie zobowiązany robić najlepsze, co może zrobić. W wersji Feldmana jednak dodatkowo podmiot ów wie, co robić, jeśli na kilka sposobów może zrealizować to, co najlepsze, oraz wówczas gdy łańcuch coraz to lepszych możliwości ciągnie się w nieskończoność.

Stanowiska Moore'a i Feldmanna mają radykalnie inaczej umiejscowiony punkt ciężkości aniżeli stanowisko Elzenberga²⁹. U nich podchodzi się do obowiązku od

²⁷ G.E. Moore, *Principia Ethica*, Mineola-New York 2004, s. 181.

²⁸ F. Feldman, *Doing the Best We Can: An Essay in Informal Deontic Logic*, Dordrecht 1986, s. 38.

²⁹ Por. H. Elzenberg, *O tzw. maksymalizacji dobra jako zasadzie obowiązku*, „Studia Filozoficzne” 12 (1986), s. 33.

strony sprawcy, pytając, co najlepszego może on zrobić w danych okolicznościach. Relacja preferencji jest zadana dla ustalonego podmiotu, czasu i okoliczności — preferuje się jedynie pewne stany rzeczy nad innymi. U Elzenberga zaś podchodzi się do obowiązków z punktu widzenia wszechświata, pytając najpierw, co jest do zrobienia, później kto to może najefektywniej zrealizować i w jakim najlepszym momencie. W danych okolicznościach relacja preferencji nie tylko przedkłada jedne stany rzeczy nad innymi, ale również preferuje dla realizacji owych stanów rzeczy jedne podmioty nad innymi oraz pewne chwile nad innymi. Różnica tych akcentów wynika z głębiej ukrytego przeświadczenia o roli obowiązków w horyzoncie aksjologicznym człowieka. W utylitarystyce uznaje się życie człowieka za pasmo nieustannych obowiązków, dlatego w każdych okolicznościach dla danego sprawcy należy ustalać, co najlepszego może on zrobić; natomiast dla Elzenberga obowiązki w życiu się tylko przydarzają w wyjątkowych okolicznościach, dlatego w pewnych okolicznościach na dany podmiot może spaść obowiązek. Jak sam metaforycznie to ujął — tam myśli się o życiu człowieka jakby utkany z obowiązków, a tu, jako o jedynie przetkanym obowiązkami³⁰.

Zasady logiki obowiązku

Co wynika dla logicznej struktury pojęcia obowiązku z tak zarysowanego semantycznego opisu? Pokażę kilka zasad, które obowiązują dla dowolnego świata u , podmiotu s i chwili t .

Odnotuję najpierw, że obowiązują wszystkie równoważności definicyjne oraz poniższe zasady łączące w tradycyjny sposób obowiązek z zakazem oraz dopuszczalnością:

$$\begin{aligned} ZK(p, s, t) &\rightarrow \sim OB(p, s, t), \\ DP(p, s, t) &\rightarrow \sim OB(\sim p, s, t). \end{aligned}$$

Zauważam też, że, tak jak miało to miejsce dla powinności, dla obowiązku również nie obowiązuje zasada zrównująca porządek bytu z porządkiem deontycznym. Nie obowiązuje żadna z implikacji składająca się na równoważność:

$$p \equiv OB(p, s, t).$$

Różnicę z pojęciem powinności dostrzec można dopiero, uwzględniając sytuacje konieczne i niemożliwe. Okazuje się, że obowiązkowe może być tylko to, co przygodne. Obowiązują:

$$\begin{aligned} \sim OB(p \vee \sim p, s, t), \\ \sim OB(p \wedge \sim p, s, t). \end{aligned}$$

Obowiązkowe mogą być tylko sytuacje przygodne, ponieważ obowiązek jest wymagalny. Stąd też obowiązuje zasada Kanta:

$$OB(p, s, t) \rightarrow \diamond p.$$

³⁰ Zob. H. Elzenberg, *Zagadnienia związane z pojęciem wartości*, s. 287.

Jeżeli obowiązek ma być możliwy do wykonania, to nie mogą być jednocześnie obowiązkowe przeciwstawne stany rzeczy. Obowiązuje zasada deontycznej niesprzeczności:

$$\sim(\text{OB}(p, s, t) \wedge \text{OB}(\sim p, s, t)).$$

Z listy zasad systemu Elzenberga, przedstawionej przez Wolniewicza, na razie widać obowiązywanie zasady Kanta i deontycznej niesprzeczności. Co z pozostałymi? Okazuje się, że również dla obowiązku nie zachodzi zasada Elzenberga. Jest to zbyt mocne założenie, aby każdy stan rzeczy wykluczający się z obowiązkiem był tym samym zakazany. W semantyce relatywnej preferencji obowiązuje słabsza wersja tej zasady — to, co wyklucza się z obowiązkiem, samo nie jest obowiązkowe.

$$(\text{OB}(p, s, t) \wedge \sim\Diamond(p \wedge q)) \rightarrow \sim\text{OB}(q, s, t).$$

Zasada ta jest równoważna logicznie zasadzie:

$$(\text{OB}(p, s, t) \wedge \text{OB}(q, s, t)) \rightarrow \Diamond(p \wedge q),$$

która wprost wyklucza możliwość dylematów moralnych. Jak się okazuje, dylematy mogą występować jedynie na poziomie powinności. Nie można przydzielić żadnemu podmiotowi w jednej chwili do zrealizowania stanów rzeczy, które nie są zarazem możliwe. Nie jest jednocześnie możliwe dla każdego z żołnierzy w okolicznościach silnego ostrzału, przy dobrej widoczności dla strzelców japońskich, aby zarazem chronić własne życie oraz pośpieszyć z pomocą rannemu szeregowemu Telli.

Nie obowiązuje również zasada dystrybucji dla obowiązku:

$$(\text{OB}(p, s, t) \wedge \text{OB}(q, s, t)) \equiv \text{OB}(p \wedge q, s, t).$$

Zakończenie

Ostatecznie do pomocy Telli rzuca się starszy sierżant Eddie Welsh — szef kompani. Welsh, niedługo po tym jak ginie przy Tellu sanitariusz, niespodziewanie, również dla siebie, rzuca się, by dobiec do rannego. Kiedy dopada do niego, orientuje się, że w zasadzie nie ma żadnego konkretnego planu pomocy. Podejmuje kilka prób podźwignięcia szeregowego Telli, ale są one tak bolesne dla rannego, że musi z nich zrezygnować. Welsh uświadamia sobie, że nic nie jest w stanie więcej zrobić. Dostrzega jednak torbę zabitego sanitariusza. Wyjmuje z niej wszystkie zastrzyki morfiny i podaje Telli, mając świadomość, że taka dawka substancji na pewno go zabije. Znow w dramatycznym biegu wraca do plutonu odwodowego.

Czy obowiązek, który poczuł na sobie Welsh, jako nieprzewartą siłę, wyrwywającą go do tak karkołomnego wyczynu, daje się zrozumieć w zarysowanej koncepcji obowiązków? Innymi słowy, jak zrodził się obowiązek ratowania rannego szeregowego Telli, znajdującego się pod ostrzałem Japończyków, przez sprawcę sierżanta Welsha, w chwili po tym, kiedy ginie wyznaczony do tego zadania sanitariusz?

W okolicznościach, które przypomnieliśmy we wstępie, ustaliliśmy, że powinny być stany rzeczy polegający na udzieleniu pomocy rannemu szeregowemu Telli, ponieważ spośród wszelkich możliwych następstw dla tych okoliczności, lepsze są te, gdzie mu się pomaga, od tych, gdzie pozostawia się go cierpiącym. Obiektywne

racje są takie, że ogromnie cierpi, mając rozszarpany brzuch, a także swoimi jękami i zawrotem głowy paraliżuje wolę działania innych żołnierzy.

Okazało się również, że najlepszą osobą do sprośnięcia tej powinności był sierżant Welsh. Przemawiało za tym kilka racji. Na pewno był on doświadczonym żołnierzem zawodowym, a więc potrafił doskonale poruszać się pod ostrzałem. Może inni, wyżsi stopniami w kompanii odwodowej, również spełniali ten warunek, ale oni dowodzili podwładnymi. Welsh, pełniący funkcję administracyjną w kompanii, w tamtym momencie nie był odpowiedzialny za żadną grupę żołnierzy. A nawet gdyby znaleźli się tacy, którzy i ten warunek spełniali (jak choćby szef kuchni kompanijnej), to Welsha wyróżniało jego wysokie poczucie przynależności do tej kompanii, a co za tym idzie poczucie odpowiedzialności za jej żołnierzy. Widać na podstawie tych kilku racji, że spośród wszystkich możliwych sprawców do ratowania Telli w tamtych okolicznościach najlepiej nadawał się do tego właśnie sierżant Welsh.

Moment też był najlepszy ku temu. Podstawową racją za właśnie tą chwilą, a nie jakąś późniejszą, była groźba śmierci. Należało działać natychmiast, bo ranny mógł umrzeć w każdej chwili. Pośpiechu wymagała również konieczność uciszenia rozpaczliwych jęków rannego. Im dłużej żołnierze byli demoralizowani, tym większa ich liczba mogła zostać niepotrzebnie poraniona i zastygnać w bezruchu.

Widać więc, że z punktu widzenia obiektywnych racji lepiej pomóc Telli, niż nie pomagać, i lepiej, żeby to zrobił Welsh niż ktokolwiek inny, i w tym właśnie momencie niż w jakimkolwiek innym, późniejszym.

Welsh miał obowiązek pomóc Telli. Fakt ten staje się zrozumiały na gruncie koncepcji obowiązków Henryka Elzenberga. Czy jednak Welsh nie stanął w istocie przed dylematem moralnym? Czy nie był jednocześnie zobowiązany do ochrony własnego życia i do pomocy rannemu? Zgodnie z duchem filozofii Elzenberga, którego starałem się oddać w formalnych strukturach logiki powinności, odpowiedź jest negatywna. W istocie powinnością było w tych okolicznościach, aby Welsh bronił własnego życia i powinnością było pomóc rannemu. Łatwo o obiektywne racje ku temu. A zatem, na poziomie powinności, konflikt był. Nie było go jednak na poziomie obowiązków Welsha. Welsh został wyznaczony jako najlepszy do pomocy. To stało się jego obowiązkiem. Nie mogło jednocześnie być jego obowiązkiem to, co sprzeciwia się temu (zasada Elzenberga). Nie może być obowiązkiem jednocześnie, aby ratować rannego i chronić swoje życie, bo to się wyklucza (zasada deontycznej niesprzeczności), a niemożliwe nie może być obowiązkiem (zasada Kanta).

Bibliografia

- Brink D.O., *Moral Conflict and Its Structure*, [w:] *Moral Dilemmas*, H. E. Mason (ed.), New York-Oxford 1996, s. 102–126.
- Elzenberg H., *Kilka uwag aksjologiczno-etycznych w związku z fragmentem rozprawy Pricharda*, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, M. Woroniecki (oprac.), Kraków 1995, s. 398–403.
- Elzenberg H., *O tzw. maksymalizacji dobra jako zasadzie obowiązku*, „Studia Filozoficzne” 12 (1986), s. 29–38.

- Elzenberg H., *Podstawowe pojęcia aksjologii I. Wykłady toruńskie 1946–1949*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, L. Hostyński et al. (oprac.), Lublin 2002, s. 197–257.
- Elzenberg H., *Pojęcie wartości perfekcyjnej*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, L. Hostyński et al. (oprac.), Lublin 2002, s. 97–99.
- Elzenberg H., *Rzeczywista podstawa etyki*, „Studia Filozoficzne” 12 (1986), s. 39–47.
- Elzenberg H., *Zagadnienie obowiązku w aksjologii formalnej*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, L. Hostyński et al. (oprac.), Lublin 2002, s. 101–121.
- Elzenberg H., *Zagadnienia związane z pojęciem wartości. Wykłady 1949*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, L. Hostyński et al. (oprac.), Lublin 2002, s. 259–303.
- Feldman F., *Doing the Best We Can: An Essay in Informal Deontic Logic*, Dordrecht 1986.
- Goble L., *A Logic of Good, Should and Would. Part I*, „Journal of Philosophical Logic” 19 [2] (1990), s. 169–199.
- Goble L., *A Logic of Good, Should and Would. Part II*, „Journal of Philosophical Logic” 19 [2] (1990), s. 253–276.
- Goble L., *The Logic of Obligation, “Better” and “Worse”*, „Philosophical Studies” 70 [2] (1993), s. 133–163.
- Jackson F., *On the Semantics and Logic of Obligation*, „Mind” 94 (1985), s. 177–195.
- Jones J., *Cienka czerwona linia*, tłum. B. Zieliński, Warszawa 1990.
- McConnell T.C., *Moral Dilemmas and Consistency in Ethics*, [w:] *Moral Dilemmas*, C.W. Gowans (ed.), New York-Oxford 1987, s. 154–173.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2013.
- Moore G.E., *Principia Ethica*, Mineola-New York 2004.
- Wolniewicz B., *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 12 (1986), s. 55–73.

RECENZJE

JAN KRASICKI

ORCID: 0000-0003-2700-7715

Uniwersytet Wrocławski

Kobiety w filozofii rosyjskiej: plan pierwszy*

Lilianna Kiejzik, Nadeżda Orłowa, przy współpracy Valentyna Balanovsky'ego, Galiny Garaevoj, Teresy Obolevitch, Katarzyny Turonek-Ostrowskiej, Julity Polańskiej, Angeliny Weimann, *Kobiety w filozofii rosyjskiej. Filozofowie rosyjscy o kobietach (ciąg dalszy esejów subiektywnych)*, Zielona Góra 2020.

Przygotowana zachęcająco pod względem edytorskim, opatrzona fotografiami, książka stanowi zbiór kilkudziesięciu „esejów subiektywnych”, czyli mniej lub bardziej rozbudowanych studiów poświęconych kobietom, które zaznaczyły się w historii filozofii w Rosji, oraz rosyjskim myślicielom podejmującym zagadnienia tak zwanej kwestii kobiecej. Monografia została podzielona na dwie zasadnicze części. Pierwsza dotyczy kobiet zajmujących się filozofią, druga filozofów, którzy zajmowali się zagadnieniami filozoficznie pojętej kobiecości, problemem płci, rehabilitacji ciała i materii, przy czym większą część książki tworzą eseje o kobietach-filozofach. Jest to zrozumiałe, ponieważ twórczość rosyjskich myślicieli podejmujących zagadnienia feministyczne doczekała się obfitej literatury, natomiast twórczość oraz losy rosyjskich filozofek jest mniej znana. Podjęty temat stanowi istotny krok w kierunku wypełnienia tej luki badawczej.

Na tle szeroko pojętych badań nad fenomenem kobiecości przedstawiona publikacja doskonale wpisuje się we współczesne światowe tendencje badawcze, jak również przemawia stroną historyczno-filozoficzną. Pokazuje mianowicie, że w Rosji uchodzącej za rubieżę świata europejskiego, cywilizacyjnie zapóźnionej i pozostającej poza teatrem głównych wydarzeń intelektualnych Europy, od początku formowania się nowoczesnego państwa rosyjskiego, istniał i rozwijał się

* Publikacja przygotowana w ramach projektu „Drugi plan: kobiety w filozofii rosyjskiej”, finansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki — Polska według umowy UMO-2017/25/B/H1/00530.

wielonurtowy kobiecy ruch emancypacyjny. Jak pisze się w książce, jedną z jego pierwszych promoterek była współtwórczyni nowoczesnego państwa rosyjskiego, „filozofka na tronie”, cesarzowa Katarzyna Wielka. Omawiając na szerokim tle ideowym i społecznym postacie tego ruchu, w publikacji świetnie przedstawiono to, z jakim trudem ów kobiecy ruch umysłowy i emancypacyjny zdobywał sobie prawo bytu w rosyjskim społeczeństwie zdominowanym przez patriarchalny model rodziny i podlegającym silnym wpływom religii prawosławnej oraz Cerkwi. Dlatego wartości książki można upatrywać nie tylko w jej stronie historycznej, w pieczołowitej rekonstrukcji biografii poszczególnych kobiet filozofek i prezentacji ich poglądów, lecz także w przedstawieniu kwestii kobiecej jako uniwersalnego problemu filozoficznego.

Bez wątpienia bezcenną wartością przedstawionych esejów stanowi ich znakomity warsztat badawczy, docieklivość w analizie przedstawionych faktów i własna interpretacja analizowanych idei oraz prezentowanych wydarzeń. W takim ujęciu elementy biograficzne nie przesłaniają głównego przesłania, jakie wyłania się z lektury poszczególnych studiów, a mianowicie tezy o niezbywalnej roli kobiet w intelektualnym, kulturowym i cywilizacyjnym rozwoju nowoczesnego społeczeństwa rosyjskiego. Wartość publikacji stanowi nie tylko rekonstrukcja losów i poglądów rosyjskich filozofek, lecz także ukazanie ich na tle szerokiego horyzontu ideowego epoki, poza którym analizowane idee oraz fakty straciłyby swoją głębię, a horyzont ich rozumienia uległby spłaszczeniu.

Ukazany w ten sposób problem wykracza poza margines wąsko pojętej historii życia intelektualnego w Rosji. Nie chodzi w nim jedynie o takie fakty jak ten, że rosyjskie filozofki — w większości słuchaczki tak zwanych Wyższych Kursów Żeńskich — ze względu na rosyjskie prawodawstwo, a także panujące w rosyjskim społeczeństwie bariery obyczajowe oraz światopoglądowe, swoją edukację filozoficzną były zmuszone rozwijać na europejskich uniwersytetach. W książce zostało znakomicie pokazane, że kobiecy rosyjski ruch filozoficzny zajmuje na tle światowym własne i oryginalne miejsce. Co więcej, stanowi jego prawdziwą awangardę, a reprezentowany jest przez takie postacie jak promotorka religii Trzeciego Testamentu Anna Schmidt (której idee cenil bardzo na przykład M. Bierdiajew), jak ciesząca się europejską sławą pisarka i myślicielka Lou Andreas-Salome, jak żona Dymitra Mereżkowskiego, poetka Zinaida Gippius, jak urodzona w Zamościu rewolucjonistka Róża Luksemburg czy, w końcu, głośna postać światowej psychoanalizy Sabina Spielrein, skądinąd inspiratorka idei Freuda i Junga.

Książka przedstawia bardzo szeroki diapazon sylwetek kobiet, które zapisały się w dziejach rosyjskiej filozofii od Katarzyny II po małżonkę Aleksieja Łosiewa — Azę Tacho-Godi. Zrozumiałe przy tym jest, że niektórym postaciom, jak Marii Biezobrazowej, pierwszej kobiecie w Rosji zajmującej się „fachowo filozofią”, czy Marii Skobcowej — „mniszce w świecie”, kanonizowanej przez Święty Synod Po wszechny Patriarchatu w Konstantynopolu, poświęcono w książce więcej miejsca niż innym, równie fascynującym i wartym prezentacji kobietom (łącznie przedstawiono sylwetki dwudziestu dwóch filozofek). Te ograniczenia są zrozumiałe, ale wartość książki leży nie w objętości danej prezentacji, lecz w esencjalnym przed-

stawieniu postaci filozofek oraz ich idei — w takim ujęciu nawet inne mniej znane postacie znajdują swoje miejsce.

Niewątpliwą zaletą książki jest jej język, żywy, barwny przemawiający do wyobraźni, nieraz udatnie operujący metaforą, dzięki czemu prezentowane kobiece postacie nabierają życia, a analizowane kwestie szczególnego kolorytu. Sygnalizowane walory tej niezwykłej książki jak i te, które wymagałyby szerszej prezentacji, składają się na to, że książka autorstwa Lilianny Kiejzik oraz Olgi Orłowej (przy współpracy Valentina Balanovsky'ego, Galiny Garajewej, Teresy Obolevitch, Katarzyny Turonek-Ostrowskiej, Julity Polańskiej, Angeliny Weimann) stanowi ważny wkład do badań nad rolą kobiet nie tylko w dziejach filozofii rosyjskiej, lecz także w historii filozofii światowej.

W końcowych słowach książki czytamy:

Główną misją naszej książki jest przywrócenie kulturze i nauce (nie boimy się wielkich słów) nazwisk kobiet-myślicielek, uczynienie ich tak samo znanych, jak nazwiska mężczyzn-myślicieli. Tym bardziej, że nie byłoby tych mężczyzn-myślicieli bez kobiet, które ich inspirowały, płaciły za ich publikacje, recenzowały ich pomysły, wspierały, sponsorowały, pomagały, albo których twórczość stała się dla nich bazą, podstawą, która wykorzystywali wprost. Oczywiście nie wystarczy jednej książki, aby opowiedzieć o wszystkich kobietach w filozofii rosyjskiej. Dlatego mamy nadzieję, że ciąg dalszy nastąpi.

Zatrzymajmy się na chwilę przy tych słowach, nie tylko dlatego że autorom publikacji należy życzyć owocnej kontynuacji podjętego zadania. Do uwagi nad nimi skłania nas to, że obecnie jesteśmy świadkami powstawania nowych paradygmatów człowieka, dyskusji nad jego płciową tożsamością, rolą kobiety w społeczeństwie i w tworzeniu kultury. Na progu nowego tysiąclecia żyjemy w czasie szczególnym, w którym na naszych oczach to, co było, jeśli tak rzec, „tłem”, staje się — aby odwołać się do tytułu projektu badawczego, w ramach którego została przygotowana publikacja — „planem pierwszym”. Takim tematem dyskutowanym żywo w Rosji w XIX wieku i na przełomie XIX i XX wieku między innymi przez W. Sołowjowa, L. Tołstoja, M. Arcybaszewa, W. Rozanowa, M. Bierdiajewa była „kwestia kobieca” (*żeńskij wopros*). W tradycji rosyjskiej zyskał on w tej sferze własny oryginalny wyraz ugruntowany zarówno w tradycji prawosławnego Wschodu, jak w sofiologicznej, profetycznej i eschatologicznej metafizyce kobiecości religijnej filozofii rosyjskiej, wielkiej literatury rosyjskiej, poezji rosyjskiego symbolizmu. Jest on obecny także w przedstawionej publikacji i dzięki niemu — jeśli rzec za poetą — to, co w niej „kobieco”, zarazem „porywa nas w górę”.

**Studia Philosophica
Wratislaviensia**
vol. XVII, fasc. 4 (2022)

CONTENTS

ARTICLES

RANDALL E. AUXIER, LAURA J. MUELLER, <i>Kant, Moral Imagination, and the Pathologies of Reason</i>	5
ADRIANA WIERZBA, <i>On Reminding and Forgetting: Care About Moral Responses in the Case of Alzheimer's Disease</i>	29
PATRYK ROGALSKI, <i>Donation in Jean-Luc Marion's Radical Phenomenology</i>	45
BEATA POLANOWSKA-SYGULSKA, <i>Friedrich von Hayek and Surveillance Capitalism</i>	59
MATEUSZ WOCH, <i>The Issues of Work of Art's Autonomy — According to Privative Theory of Art</i>	73
MARCIN DROFISZYN, <i>Do Whatever is Best</i>	89
REVIEWS	111



Wydawnictwo
Uniwersytetu
Wrocławskiego

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego sp. z o.o.

pl. Uniwersytecki 15

50-137 Wrocław

sekretariat@uwur.com.pl

wuwr.eu

Facebook/wydawnictwouwr

Studia Philosophica Wratislaviensia vol. XVII, fasc. 4, 2022

© for this edition by CNS