

TEKSTOTEKA FILOZOFICZNA

Nr 1 (2012)

ISSN 2299-8152

www.tekstotekafilozoficzna.pl



Uniwersytet Opolski
Opole 2012

Rada naukowa

Adam Grobler (Opole), Irena Jokieli (Opole),
Reinhard Schulz (Oldenburg), Karsten Weber (Cottbus),
Kazimierz Marek Wolsza (Opole)

Redakcja tomu

Iwona Alechnowicz-Skrzypek
Dorota Barcik

Redaktorzy językowi

Grzegorz Staniszewski (język polski)
Kathryn Northeast (język angielski)

Konsultacja

Katarzyna Jędruch
Marlena Nadolna

Recenzenci

dr hab. Anna Barska, prof. UO
dr hab. Jan Kłos, prof. KUL
dr hab. Dariusz Kubok, prof. UŚ
dr Eugeniusz Sadziński

Redakcja techniczna, projekt graficzny i skład tekstu

Zbigniew Skrzypek

Projekt i administracja strony internetowej www.tekstotekafilozoficzna.pl

Zbigniew Skrzypek

Na okładce wykorzystano fragment grafiki Anny Szpakowskiej-Kujawskiej.

Spis treści

4 Słowo od redakcji

Artykuły

- 5 **Irena Jokiel**, Mickiewicz a Boehme. O wierszach *Widzenie* i *Broń mnie przed sobą samym...*
- 19 **Danuta Mikeska-Kycia**, Czy przeżycie piękna da się zdigitalizować?
Sztuka multimedialna a wybrane kategorie estetyki Romana Ingardena
- 28 **Karolina Rożko**, Kontrowersje wokół Stirnerowskiej koncepcji wolności
- 34 **Katarzyna Jędruch**, Odkobiecony świat. Dyskryminacja, stereotypy i androcentryzm
- 46 **Maciej Raniczkowski**, Wartości ekonomiczne i ekologiczne a idea zrównoważonego rozwoju.
Uwagi ogólne
- 54 **Barbara Kmiecik**, Inspiration of Baruch Spinoza's *Ethics* in the works of Edith Stein

Recenzje

63 **Iwona Alechnowicz-Skrzypek**, Blask Edyty Stein

Sprawozdania

- 65 **Krzysztof Marcinkowski**, Sprawozdanie z pobytu w Ostrawie w ramach programu Erasmus
- 67 **Dorota Barcik**, Sprawozdanie z pobytu badawczego w Archiwum Literatury Niemieckiej w Marbach w grudniu 2011 roku
- 68 Informacje o autorach

Słowo od redakcji

Wieloletnią tradycją Instytutu Filozofii są coroczne konferencje naukowe organizowane wspólnie ze Studenckim Kołem Filozoficznym, nazywane, ze względu na swoje przeznaczenie, studenckimi i doktoranckimi. Stanowią one forum wymiany myśli studentów wyższych stopni studiów nie tylko filozoficznych. Choć konferencje te organizowane są od wielu lat, to do tej pory nie powiodły się próby publikacji wystąpień wygłoszonych w ich trakcie. Uznałyśmy, że warto się tym zająć. Na prezentowany tom „Tekstoteki Filozoficznej” stworzonej głównie, choć nie jedynie, z potrzeby pozostawienia śladu po udanych przedsięwzięciach, jakimi są konferencje studenckie i doktoranckie organizowane w naszym Instytucie, składają się wersje publikowalne wystąpień prezentowanych na dotychczasowych konferencjach. Najstarsze z nich dotyczące Stirnerowskiej koncepcji wolności zostało wygłoszone podczas konferencji „Oblicza wolności – teoretyczne modele i ich praktyczne realizacje” w 2008 roku przez Karolinę Rożko, wówczas studentkę trzeciego roku filozofii z Uniwersytetu w Zielonej Górze. Rok młodsze wystąpienie traktujące o wpływie Jakuba Boehme na Adama Mickiewicza było prezentowane na konferencji w 2009 roku poświęconej filozoficznym tropom w literaturze. Jego autorka, prof. Irena Jokiel była jednym z gości zaproszonych na tę konferencję a jej wystąpienie spotkało się z bardzo gorącym przyjęciem. Ostatni tekst z tej grupy to wystąpienie podejmujące problem zrównoważonego rozwoju. Maciej Raniczkowski wygłosił je na konferencji „Kompromis – Perspektywy” w 2010 roku.

Prezentowany tom „Tekstoteki Filozoficznej” zawiera także teksty mające inne pochodzenie. I tak artykuł Danuty Mikeskiej-Kyci ukazujący znaczenie piękna w cyberkulturze był pierwotnie anglojęzycznym wystąpieniem przedstawionym przez nią na konferencji „Information – Communication – Knowledge. The role of humanities in the society of knowledge” zorganizowanej przez Instytut Filozofii w 2007. Z kolei artykuł Barbary Kmiecik o inspiracjach Edyty Stein *Etyką Spinozy* jest anglojęzyczną wersją artykułu poświęconego temu samemu zagadnieniu, który ukazał się w pracy zbiorowej *Wokół myśli Edyty Stein św. Teresy Benedykty od Krzyża. Szkice filozoficzne*, (red. J. Machnac, M. Małek, K. Serafin, Kraków 2012). Natomiast artykuł Katarzyny Jędruch o odkobieconym świecie jest efektem debaty o stereotypach dotyczących kobiet, zorganizowanej przez Studenckie Koło Filozoficzne.

Prócz artykułów w prezentowanym tomie „Tekstoteki Filozoficznej” zamieszczone są także sprawozdania z zagranicznych pobytów badawczych naszych doktorantów. Pierwsze z nich dotyczy wyjazdu stypendialnego w ramach programu Erasmus do Ostrawy w Czechach. Napisał je Krzysztof Marcinkowski, który spędził na tamtejszym uniwersytecie dwa semestry. Autorka drugiego sprawozdania relacjonuje przebieg wyjazdu badawczego do Archiwum Literatury Niemieckiej w Marbach, sfinansowanego ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Ponadto publikujemy recenzję książki ks. Kazimierza Wolszy o Edycie Stein wydanej z okazji 120 rocznicy jej urodzin.

Mickiewicz a Boehme. O wierszach *Widzenie i Broń mnie przed sobą samym...*

Adam Mickiewicz należy do twórców, których dzieło trwale wpisało się w naszą narodową świadomość i podświadomość. Wyniesiony na piedestał duchowego przewodnika Polaków, stał się punktem odniesienia, centrum, wokół którego – na zasadzie aprobaty lub potępienia, lecz nigdy obojętnie – układały się, i nadal układają! – polskie sprawy. Nic zatem dziwnego, że życie i twórczość genialnego romantyka należą do koronnych tematów polskiego literaturoznawstwa: Mickiewicza odczytujemy wciąż na nowo, borykamy się z jego myślą, usiłując pojąć zawarte w niej sprzeczności i znaczenia, ponawiamy próby dialogowego spotkania z nim w perspektywie różnorodnych kontekstów kulturowych, współczesnej wiedzy i wrażliwości na sztukę słowa.

Szczególnym probierzem żywotności tego zjawiska jest chociażby poezja współczesna, w wielu wybitnych przejawach „podszyta” Mickiewiczem; wystarczy sięgnąć po utwory Różewicza czy Miłosza, aby ze zdumieniem odkryć, jak wiele tam cytatów, aluzji, odniesień do jego dzieła i osobowości. Mickiewicz stał się polskim mitem tożsamościowym, łączącym patriotyczną dumę z przekleństwem martyrologicznych urazów, nade wszystko jednak – nieustającym źródłem artystycznej inspiracji, fundamentem języka i wyobraźni, jednym z tych „miejsz wspólnych”, w których się wszyscy spotykamy.

Autor *Traktatu moralnego* trafnie zauważył, że „każdy Polak ma prywatne rozrachunki z Mickiewiczem, tak jak Anglik ma prywatne rozrachunki z Biblią”¹. Idąc tym tropem łatwo zauważymy, że egzegetom Mickiewiczowskiego dzieła najtrudniej przyszło rozrachować się z zawartymi w tym dziele wątkami metafizycznymi i mistycznymi, a zwłaszcza z religijnością samego poety². Wokół tego zagadnienia nagromadziło się wiele nieporozumień. Jedno jest pewne: Mickiewicz, dla jednych niemal święty, dla innych heretyk i „gwałtownik”, nie był człowiekiem letniej wiary. Ostro krytykował instytucjonalną rolę „kościół urzędowego”, wikłał się w sekciarskie idee towiańszczyzny, szukał odpowiedzi na pytania uniwersalne, dotyczące spraw ostatecznych, choć znalezienie ich nie było i nie jest możliwe. Mistrzowskim wyrazem tej egzystencjalnej udręki, łączącym dylemat cierpienia i bluźnierstwa, jest przede wszystkim *Wielka Improwizacja* z III cz. *Dziadów*, uwodząca taką siłą twórczej energii, że czytelnik/widz/słuchacz bezwiednie podąża za Mickiewiczem/Konradem na skraj metafizycznej przepaści³, i jak on pyta Wszechmocnego – unde malum?

Upraszczając można powiedzieć, że w swoich utworach Mickiewicz zajmował skrajne postawy: buntu, wyzwania, gniewu, niezgody, otwartej wojny – ale i pokory, zgody, poddania. Brak środka. Albo – albo. Utwory, w których odnajdujemy ślady tych sprzeczności, nierozstrzygniętej do końca wewnętrznej walki, są fascynujące, trudne, niejednoznaczne, wskazujące na Mickiewicza innego – nie tyle narodowego wieszczą, widzianego przez pryzmat „panatadeuszowej” sielanki, co na człowieka borykającego się z tym, co ostateczne i co zarazem należy do porządku egzystencji każdego człowieka.

1 Cz. Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, s. 89.

2 Patrz: M. Janion, *Do Europy tak, ale z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000, rozdz. *Mickiewicz - nowożytny myśliciel religijny*.

3 L. Kolankiewicz (*Dziady. Teatr Święta Zmarłych*, Gdańsk 1999, s. 218) komentuje zwierzenia Gustawa Holoubka o roli Konrada i wygłaszaniu *Wielkiej Improwizacji*: Holoubek „przyjął aksjomat, iż w aktorstwie nie ma miejsca dla dosłowności przeżycia; mimo to w *Dziadach*, pod wpływem owej przemożnej inspiracji, utracił kontrolę nad postacią i jej oddziaływaniem”.

Wątki metafizyczne z szerokimi konotacjami filozoficznymi, refleksy przeżyć mistycznych, kwestie religii, wiary i stosunku do Absolutu znajdują poetycki wyraz w wielu utworach Mickiewicza. Nietrudno je wskazać. Przed literaturoznawcą przystępującym do ich odczytania pojawia się natomiast problem natury metodologicznej, którego istota zawiera się w pytaniu o procedury interpretacyjne. Chodzi o sposoby wniknięcia w skomplikowaną sieć wewnętrznych uwarunkowań semantycznych, o wyjście poza wąski krąg rozumienia, w którym dzieło literackie funkcjonuje wyłącznie jako jeden ze znaków światopoglądu pisarza lub ilustracja koncepcji filozoficznej. Inaczej mówiąc: jakim kluczem te utwory otwierać? Jak zachować niezbędny dystans wobec ich emocjonalnej gęstości, pogodzić strategię mówienia o inspiracjach filozoficznych, o *sacrum* i o warsztacie poetyckim, odsłonić intencje tekstu nie popadając w interpretacyjne nadużycie?

Jedna z pewniejszych dróg, wiodących do sensów zakodowanych w dziele, prowadzi przez analizę jego ukształtowania językowego, symboliki, zastosowanych metafor, kompozycji, słowem – tych środków wypowiedzi artystycznej, które określają horyzont twórczej wyobraźni i jej kulturowe tło. Są to sygnały wyprowadzające odbiorcę na szeroki trakt kontekstów kulturowych, a w przypadku dwóch wierszy Mickiewicza, o których będzie mowa – *Widzenie i Broń mnie przed sobą samym...*⁴ – związków z teozoficznymi koncepcjami mistyków niemieckich. Lektura tych liryków nasuwa wiele pytań, a próbę odpowiedzi na niektóre z nich można i warto podjąć nawiązując do idealistycznych źródeł romantyzmu europejskiego, głównie do religijno-filozoficznych koncepcji Jakuba Boehmego, którego Mickiewicz znał i podziwiał od czasów młodości⁵.

* * *

Analiza środków wyrazu artystycznego w *Widzeniu* prowadzi do wniosku, że głównym wyobrażeniem przestrzennym, porządkującym świat przedstawiony w tym utworze, jest figura koła; zakodowany w niej został obraz kondycji ludzkiej w ujęciu etyki chrześcijańskiej. Trzy segmenty kompozycyjne, w których przestrzenny model trzech koncentrycznie ułożonych kół i konotowanych przez nie wyobrażeń występuje w funkcji podstawowego symbolu, odpowiadają kolejnym etapom duchowego przeistoczenia podmiotowego „ja”. Finalnym celem tego przeistoczenia, którego opis zawiera się w środkowej części tekstu, jest jedność z Bogiem tak doskonała, że człowiek z łaski staje się tym, czym Bóg jest z natury. Zakończenie wiersza, gdzie mowa o wolności wyboru między dobrem i złem, odsyła do jego początku, do obrazu duchowej transformacji, zamykając tym samym koło struktury poetyckiej *Widzenia*, skomplikowany, ale przejrzysty system jej wewnętrznych zależności leksykalnych, składniowych i kompozycyjnych. Aby domknęło się w pełni także koło egzystencji człowieka w jej ziemskim i boskim wymiarze – bo z takim ujęciem bytu ludzkiego mamy tu do czynienia – warto podjąć próbę odpowiedzi na niektóre pytania, rodzące się w trakcie uważnej lektury.

Zacząć wypada od uwagi, że jest coś tajemniczego w sekwencji zamykającej „widzenie”: oto człowiek, istota naznaczona tragicznym, bo nieuchronnym losem bytowania wśród sprzeczności, przeżywająca swój ziemski „sen straszny” w zamkniętym kręgu dobra i zła, porównany zostaje do dziecka w objęciach piastunki. Cóż to za dziwny, metaforyczny paradoks, polegający na szczególnym połączeniu metafizycznych wyobrażeń stwarzających poczucie niepewności i zagrożenia z leksemem ze słownika potocznych

4 Poniższe uwagi na temat obu utworów są nieco zmienioną i skróconą wersją szkiców, które zostały opublikowane w mojej książce *Lornety i kapota. Studia o Mickiewiczu* (Opole, 2006) i „Pamiętniku Literackim” (2005, z. 4) oraz w tomie zbiorowym *Literatura i wiedza*, pod red. W. Boleckiego i E. Dąbrowskiej (Warszawa 2008). Tam też szczegółowe analizy języka i stylu utworów, tu ograniczone do niezbędnego minimum.

5 Na pytanie, kiedy Mickiewicz zetknął się po raz pierwszy z poglądami Boehmego, nie ma jednoznacznej odpowiedzi (zob. H. Szucki, *Mickiewicz i Boehme. Przyczynki do mistyki polskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1929 z. III). – Z. Kępiński (*Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980, s. 84) dowodzi, że poeta zainteresował się mistyką niemiecką już w okresie wileńskim, m.in. dzięki lekturom w bogato zaopatrzonych bibliotekach przyjaciół w Tuhanowiczach i Szczorsach. Tam też, choćby pośrednio, mógł ulec fascynacji teozofią zgorzeleckiego szewca. W kołach wileńskiej inteligencji na początku XIX w. popularne były koncepcje Swedenborga, Saint-Martina, pietyzmu i różkokrzyżowców, zauważa Kępiński, dodając, że nurty te „tkwiły korzeniami w odległej, ale i silnie zaktualizowanej teozofii Boehmego”.

doświadczeń, konotującym dobroć i bezpieczeństwo! Ten poetycki skrót, choć nacechowany prostotą i krystaliczną czystością wyrazu plastycznego, niepokoju szeroką strefą niedopowiedzenia, domaga się pełniejszej eksplikacji, wyraźniejszego określenia ukrytych źródeł myśli o enigmatycznej „posłusznej piastunce”, której „Pan wielki” powierzył swe dziecko, choć uczy ona w równej mierze dobra i zła.

Znaczenie tego obrazu, w całościowej strukturze wiersza przejrzyste i uzasadnione artystycznie, pogłębia się i rozjaśnia, jeśli odniesiemy je do wybranych wątków myśli Jakuba Boehme. Myśl autora *Aurory* inspirowała poetę w wysokim stopniu⁶, wiadomo też, że lekturę jego pism żarliwie polecał przyjaciółom, zaś u schyłku życia napisał komentarz zawierający jasną wykładnię niektórych założeń jego systemu filozoficznego⁷. Niewykluczone zatem, iż pierwowzorem poetyckiego „ty” stał się tu dla Mickiewicza Bóg wykreowany przez Boehme oraz jego koncepcja wolnej woli⁸.

„Każdy człowiek jest wolny i jest jak własny Bóg” – to jedno z tych założeń, które stanowią fundament teozofii zgorzeleckiego mistrza. Biblijne wypędzenie z raju interpretuje on jako przejście człowieka ku wolności, jako moment, w którym odrzucając edeńską harmonię i dziecięcą niewinność, człowiek usłuchał głosu pragnienia, by poznać dobro i zło, już nie w boskiej jedności, jakiej doświadczał w raju, lecz w pełnym zróżnicowaniu rzeczy. Tym samym wziął odpowiedzialność za siebie i całe stworzenie. Tylko on mocą swej woli kształtuje swój los i nikt nie może go w tym wyręczyć.

Za wolność, czyli możliwość podejmowania decyzji, człowiek zapłacił wysoką cenę, ponieważ burząc ustanowiony porządek i rozrywając harmonię bytu wszedł w chaos sprzecznych sił, w wielorakość istnienia, nad którą nie potrafi zapanować. Otwarty na wszelkie jakości, kuszony przez niebo i piekło, miotający się między anielską dobrocią i demonami niszczenia, między gniewem i miłością, w nieustającym rozdarciu między światłem i ciemnością, stał się istotą tragiczną. Tragiczną nie tylko z tej przyczyny, że wszedł w pułapkę ziemskiej męki i trwogi, które odtąd stały się jego losem, ale przede wszystkim dlatego, że jego dzieje, jego upadek nie były czymś niespodziewanym. Edeńska katastrofa musiała się zdarzyć, ponieważ była preformowana w wieczności jako istotny element rozwoju Absolutu. Jeśli samopoznanie Boga dokonuje się za pośrednictwem człowieka i tworzonej przezeń wielorakości bytu, to przeznaczeniem człowieka było objawiać w świecie zarówno jasną, jak i ciemną moc boskości. „Człowiek – komentuje myśl Boehme jej badacz i znawca – upada nie tylko dla siebie, ale również dla Boga. Poszerzenie granic ludzkiego bytu przez upadek jest zarazem poszerzeniem granic boskiego bytu. Bóg nie jest w stanie wyrazić całkowicie swojego bytu bez człowieka, bez jego upadku.” I dodaje: „Trudno chyba oprzeć się wrażeniu, że wolna wola została dana człowiekowi tylko po to, żeby upadł, stwarzając poprzez to warunki pełnego urzeczywistnienia absolutu”⁹. Tym samym staje się oczywiste, że człowiek musi wejść w świat różnorodnych jakości istnienia, przyjąć tragiczny los istoty wolnej i świadczyć swoimi czynami o wyborze dobra albo zła.

6 J. Piórczyński w książkach *Absolut – człowiek – świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł* (Warszawa 1991) i *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F. W. J. Schellinga* (Warszawa 1999) wykazuje zasadniczy wpływ myśli Boehme na główne nurty filozofii idealistycznej aż po współczesność. Z ustaleń badacza wynika, że szczególnie mocno oddziałal on na romantyków niemieckich, którzy na fundamencie jego systemu mistycznego ukształtowali zręby metafizyki spekulatywnej. O rozległych wpływach myśli Boehme pisze także G. Scholem, *Mistyctwem żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1977, s. 294-295. – Poglądy Boehme zasymilowali i spopularyzowali w XIX w.: F. Schlegel, F. Baader, G.W.F. Hegel, F.W.J. Schelling. Także poglądy weniowych przez Mickiewicza Anioła Ślązaka (zob. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 400-402) i L.-C. Saint-Martina (zob. R. Blüth, *Pisma literackie*, oprac. P. Nowaczyński, Kraków 1984, s. 134-135, rozdz. *Chrześcijański Prometeusz. Wpływ Boehme na koncepcję III części „Dziadów”*) mieszczą się w orbicie nauk Boehme. Zapoznając się z ich pismami Mickiewicz chłonał właściwie myśl Boehmowską. Był tego świadom, wskazując np. na związki między zapatrywaniami Schellinga a teozofią zgorzeleckiego mistyka (Dzieła, X 222. Wykład z 9 maja 1843).

7 A. Mickiewicz, *Dzieła* Wydanie Rocznicowe 1798-1998, t.13: *Pisma towianistyczne, przemówienia, szkice filozoficzne*, Warszawa 2001, s. 465-485.

8 Warto przypomnieć tu ciekawą dyskusję na temat *Zdań i uwag w książce Mickiewicz, czyli wszystko. Z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Adam Poprawa* (Warszawa 1994). Rymkiewicz traktuje ten zbiór jako kontynuację walki – rozpoczętej *Księgami narodu i pielgrzymstwa polskiego* – z „cywilizacją europejską”, walki z „uroszczeniami europejskiego rozumu” (s. 198). Zauważa przy tym, że obraz Boga jest tu pełen paradoksów, co miałyby świadczyć o tym, że *Zdania i uwagi*, „wynikają z tego zamętu duchowego, w który Mickiewicz wtedy popadł” (s. 198-199). Sądzę, że wskazane paradoksy doskonale się tłumaczą właśnie w kontekście teozofii Boehme.

9 J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat*, s. 216.

Poetycka wizja Mickiewicza ma u swego podłoża tę właśnie teozoficzną myśl, na różne sposoby rozwijaną w pismach Boehmego. Bóg powierzył człowieka piastunce o dwojakim obliczu, aby w ziemskim bycie spełnił misję, do której został stworzony – aby dokonał wyboru. W chaosie sprzecznych impulsów, między „śmiechem” i „płaczem”, „lekarstwem” i „trucizną”, między „obrońcą” i „nieprzyjacielem” człowiek decyduje zatem mocą wolnej woli, prowadząc grę o wszystko, o siebie, świat i Boga. Nie ma bowiem innej drogi do zbawienia, jak tylko przez ciemność, przez poznanie i pokonanie zła. W tej roli nikt człowieka nie zastąpi. Dar wolnej woli jawi się w takim ujęciu jako łaska wyboru, dana człowiekowi z ufnością, że pokona demony zniszczenia i gniewu i wypełni zadanie, do jakiego został powołany, że objawi Boga jako dobro, zbawiając tym samym siebie i całe stworzenie.

Metaforyczna „piastunka” to słowo-klucz otwierające możliwość interpretacji *Widzenia* jako wypowiedzi o boskiej czułości i zaufaniu wobec siły człowieka, o partnerskiej więzi łączącej Boga z człowiekiem i drodze do poznania prawdy. Prawdy mówiącej o tym, że manifestując swoją wolę poprzez dokonywanie wyboru i działanie, człowiek ma szansę duchowego przeistoczenia i osiągnięcia stanu bożoczułowieczeństwa – wiedzy ostatecznej.

Zarówno forma wyrazu artystycznego z jego symboliką przestrzenną, jak i treść dotycząca problematyki chrześcijańsko-egzystencjalnej skłaniają, by „doczytać” *Widzenie* na tle zewnętrznych kodów kulturowych, w odniesieniu do całej twórczości Mickiewicza (ze szczególnym uwzględnieniem *Ody do młodości*, *Improwizacji*, *Zdań i uwag* i liryków lozańskich), literatury polskiego romantyzmu oraz określonych nurtów w literaturze i filozofii europejskiej. Istotne wydaje się przede wszystkim zbadanie relacji z tradycją literacko-filozoficzną¹⁰, bowiem może ono wzbogacić dotychczasową, niemałą przecież, wiedzę o różnych aspektach poezji Mickiewicza, o jego roli i miejscu w europejskiej kulturze.

Spośród wielkich dzieł literatury, najbliższa *Widzenia*, ze względu na sztukę obrazowania, ogólną koncepcję człowieka i konstrukcję podmiotowego „ja”, które przeżywa ekstazę mistyczną, jest *Boska komedia* Dantego. Metaforyka *Raju*, wizje Boga jako niezmiernych sfery i zarazem punktu promieniującego światłem, środka kosmosu i duszy, pogrążanie się w Bogu w duchowej podróży do wnętrza, to na płaszczyźnie artystyczno-ideowej miejsca wspólne *Raju* i *Widzenia*. Miejsca takie można znaleźć także w poezjach Blake’a, Coleridge’a, Goethego¹¹. Po przestrzenne wyobrażenia kolistości, środka i rozszerzającej się sfery, które u Dantego i Mickiewicza pełnią rolę znaków transcendencji, sięgano w sztuce i filozofii od starożytności, od orfizmu, przez neoplatonizm i mistykę chrześcijańską aż po czasy nowożytne. Uznana za doskonałą, geometryczną figurą „bez kątów” stała się symbolem cyklicznych procesów, głównie zaś symbolem Boga, wyrazem tęsknoty do ujarznienia chaosu i ziemskich sprzeczności, uświęcenia czasu i przestrzeni, zgodności z boskim porządkiem i harmonią wszechświata¹². W tym znaczeniu symbol koła funkcjonuje przede wszystkim w filozofii niemieckiej, w tekstach mistyków chrześcijańskich, Mistra Eckharta i rozwijającego jego tezy Jakuba Boehmego. Liryk Mickiewicza, czytany z Eckhartem i Boehmem w tle, jawi się jako poetycki wyraz ich chrześcijańskiej koncepcji filozoficznej, uchwyconej w genialnym skrócie mistycznej wizji¹³. W ich tekstach odnajdujemy analogiczne obrazy dynamicznie rozwijającego

10 Uwagi o związkach *Widzenia* z towianizmem [w:] J. Przyboś, dz. cyt., s. 254-260; A. Sikora, *Posłannicy Słowa*, Warszawa 1967, s. 256, 260-262.

11 O symbolicie koła i środka w literaturze i filozofii pisze G. Poulet, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, wybór J. Błońskiego i M. Głowińskiego. Warszawa 1977, rozdz. *Metamorfozy koła*, przeł. D. Eska. Funkcję symbolu ziarna-centrum rozważa M. Piwińska, „*I ziarno duszy nagie pozostało*”. Późne wiersze Mickiewicza w świetle twórczości genezyjskiej Słowackiego, „*Pamiętnik Literacki*” 1987, z. 1.

12 Zob. M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przeł. R. Wojnakowski. Kraków 1994, rozdz. *Koło jako obraz świata*. – Historię związku pojęć kosmograficznych z poglądami moralnymi i religijnymi przedstawia A. O. Lovejoy, *Zasada pełni stworzenia i nowa kosmografia*, przeł. M. Orkan-Łęcki. „*Pamiętnik Literacki*” 1982, z. 1/2. – O kole i środku jako symbolach archetypicznych pisze P. H. Wheelwright, *Symbol archetypowy*, przeł. M.-B. Fedewicz, [w:] *Archetypy i symbole*, wybór i wstęp M. Głowiński. Warszawa 1991, s.289.

13 Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1988. – J. Böhme, *Ponowne narodziny*, przeł. J. Kałużny i A. Pańta, komentarz A. Mickiewicz, Poznań 1993. – O doktrynie Böhmego zob. E. Bienkowska, *Usta ciemności*. „*Znak*” 1979, nr 295-296. – J. Piórczyński, dz. cyt., – Z. Kępiński (*Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980, s. 127), nie uzasadniając szerzej swego sądu, trafnie zauważa, iż teoria Boehmego „stworzyła [...] podstawy obrazowania kapitalnego króciutkiego poematu *Widzenie*, będącego chyba w całej europejskiej literaturze najpełniejszą i najczystsza poetycką manifestacją boehmizmu”.

się wszechświata, kontrast boskiej sfery światła i dobra oraz ziemi, siedliska ciemności i konfliktów, idee człowieka obdarzonego wolną wolą, zdolnego do dobrej i złej aktywności, a przede wszystkim wizję Boga jako centrum kręgu obejmującego wszystko i rozszerzającego się nieskończenie. Odpowiednikami Mickiewiczowskiego „ziarna duszy” są u Eckharta „iskierka”, u Boehmego „dno duszy”, które osiąga się po odrzuceniu tego, co najbardziej własne. Dzięki temu człowiek uzyskuje pozycję podobną Bogu i postrzega wszystko jako radosny wypływ źródła, który dokonuje się za jego, ludzkim udziałem. W tekstach autora *Aurory* można znaleźć wyjaśnienie wielu zagadkowych na pozór obrazów, np. przedstawionego w dwuwiersie:

[ziemię i świat] Teraz widziałem jak[o] [w] wodzie na dnie,
Gdy na nią, ciemną, jasny promień słońca padnie. (w. 15 – 16)

U Boehmego natura, zanim przejdzie w stan spokoju i radości, doznaje nagłego wstrząsu, jak po zanurzeniu gorącego metalu w wodzie. Świat harmonijny widzi bohater *Widzenia*, wyzwoliwszy się nagle ze snu strasznego ziemskiej rzeczywistości. Warto przypomnieć, że w interpretacji Boehmego ziemski los człowieka nieuchronnie naznaczony jest walką, napięciem i trwogą, wyzwolenie może się dokonać tylko w duszy ludzkiej, w działaniu, które pozwoli człowiekowi wrócić do utraconej jedności z Bogiem. Również w metaforyce Eckharta i Boehmego, przedstawiającej wizję wszechświata jako jasnej sfery duchów rozprzestrzeniających się kuliście wokół ciemnego i nieruchomego wnętrza, można widzieć inspirację do obrazu miejsca, „skąd wszystkie rozchodzą się duchy, / Świat ruszające, same nieruchome” (w. 32 – 33) jak promienie wokół słońca, które „w środku stoi niewidome” (w. 36).

Zagadnienie wpływu mistyków niemieckich na światopoglądowe podstawy poezji Mickiewicza wymaga głębszych analiz. Zwróciła na to uwagę Stefania Skwarczyńska, pisząc, że miejsca i roli poety w procesie rozwojowym europejskiej kultury nie da się określić bez konfrontacji z kulturą filozoficzną, estetyczną, artystyczną innych narodów¹⁴. *Widzenie* jest utworem, którym Mickiewicz potwierdza głęboką znajomość i zafascynowanie myślą niemieckiego mistycyzmu¹⁵; stanowi jedną z najdoskonalszych w literaturze europejskiej prób uchwycenia istoty przeżycia mistycznego w formie poetyckiej. Mieści się w nurcie liryki religijno-filozoficznej, ale należy w nim dojrzeć nie tyle, jak chcą niektórzy badacze, dosłowny niemal zapis osobistego doświadczenia; jest to przede wszystkim przemyślana, niezwykle spójna struktura artystyczna, która odsłania ukryte sensy w analizie wzajemnych zależności na różnych poziomach językowego uporządkowania¹⁶. Odczucie mistyczności *Widzenia* jest pochodną jego kształtu artystycznego.

14 S. Skwarczyńska, (*Mickiewicz w kręgu idei i postulatów Sulzera*, [w:] *Pomiędzy historią i teorią literatury*, Warszawa 1975, s. 9 i 11) zwraca uwagę na rolę młodzieńczych lektur w ukształtowaniu osobowości twórczej Mickiewicza; wśród nich lektury niemieckie były na pierwszym miejscu. W okresie wileńsko kowieńskim poznał Mickiewicz m. in. prace Franza Benedykta Baadera, żarliwego propagatora teozofii Boehmego. O „zauroczeniu” poety niemieckością wspomina Władysław Mickiewicz (*Żywot Adama Mickiewicza. Według zebranych materiałów i własnych wspomnień*. t. 3. Poznań 1894, s. 294-295).

15 Tylko dobre rozeznanie w teozofii Boehmego, wyłożonej językiem nader metaforycznym i niejasnym, mogło leżeć u podstaw rozprawy Mickiewicza o poglądach zgorzeleckiego mistyka. O tym, jak wysoko cenił poeta jego myśl, świadczą uwagi rozsiane w korespondencji, m. in. do Bronisława Trentowskiego i Salomei Dobrzyckiej. Aleksander Chodźko zanotował następującą opinię Mickiewicza o Boehmem: „prorok [...] Boży i taki jasnowidz dla ludów chrześcijaństwa dzisiejszego, jakim był Izjasz dla Hebrajów” (cyt. za: Z. Sudolski, *Mickiewicz. Opowieść biograficzna*, dz. cyt., s. 788). M. Janion w dyskusji o religijności Mickiewicza, w szczególności o wpływie mistyki niemieckiej na polskich romantyków, zauważa: „Całe to zuchwalstwo mistyczne, jego początki i konsekwencje, nie zostały dostatecznie przemyślane w polskiej literaturze o romantyzmie” (*Nasze pojedynki o romantyzm*, red. D. Siwicka i M. Bińczyk, przedmowa A. Witkowskiej. Warszawa 1995, s. 135). – Zob. także: S. Harmazy, *Mistyczny świat Jakoba Boehmego widziany oczami Adama Mickiewicza*, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, dz. cyt.

16 Czytając *Widzenie* należy pamiętać o przenikliwej uwadze, jaką sformułował Stanisław Pigoń na temat wyobraźni twórczej Mickiewicza: „współrzędnie z impulsywnymi potęgami inspiracji działał [w niej] także rozmyśl architektoniczny. Takie skojarzenie uzdolnień nie zawsze z sobą w parze chodzących – to był zasadniczy rys jego indywidualności. Pomijając go czy przyciemniając, wypaczamy wizerunek osobowości poety” (*Zawsze o Nim. Studia i odczyty o Mickiewiczu*, Warszawa 1998, s. 184). Podobnie sądził przyjaciel poety, Aleksander Chodźko, stwierdzając, iż wyobraźnia Mickiewicza pozostawał pod władzą „inteligencji ścisłej i umiarkowanie rozważnej” (cyt. za: S. Pigoń, tamże, s. 184). Pisząc o tradycji i nowatorstwie w poezji Mickiewicza Z. Stefanowska (*Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*, wyd. 2 zmienione. Warszawa, s. 347) zaliczyła *Broń mnie przed sobą samym...* i *Widzenie* do tych „wielkich liryków”, których formę dzisiejszy czytelnik odczytuje jako nośniki funkcji poetyckiej, więcej: jako przejaw przełamывania uporządkowanej, gładkiej dykcji romantycznej, znamiona nowoczesności”.

* * *

Podobnie w wierszu *Broń mnie przed sobą samym*...¹⁷. Tu także ukształtowanie językowe wyznacza kierunek analizy i prowadzi do źródła, czyli teozofii Boehmego. Podstawowym elementem formy, który na to wskazuje, jest zasada kompozycyjna wiersza. Kluczową rolę odgrywa w niej gramatyczne ukształtowanie, zdominowane przez specyficzną grę form osobowych. To za jej przyczyną tekst jawi się jako konstrukcja, w której słowo poetyckie ujawnia się nie tyle przez metaforę czy obraz, jak w *Widzeniu*, co poprzez wyrazy pomocnicze, czysto relacyjne, pozbawione leksykalnego znaczenia. Porządkują one przedstawioną rzeczywistość wokół dwóch podmiotów, mówiącego „ja/my” i słuchającego „ty”, z których żaden nie ujawnia się w tekście pod inną sygnaturą, niż zaimbek osobowy lub końcówka fleksyjna czasownika. Przykładem strategii charakterystycznej dla całego utworu jest choćby ten dwuwiers:

Tyś różny, i my zawsze myślą rozróżnieni.

Tyś jeden, i my zawsze sercem połączeni.

Gra form osobowych, współtworząca strukturę opartą na odpowiedniościach, wyraźnie prowadzi do owego spotkania, wyostrzając po mistrzowsku zasadę konstrukcyjną całego utworu. W tym bowiem dwuwiersie, poprzez takie chwytły jak anafora, paralelizm, powtórzenia, identyczność linii intonacyjnej i związanie wersów rymem dokładnym, realizuje się w warstwie językowej niemal geometrycznie równoważny układ, wskazujący na symetryczne, zwierciadlane podobieństwo podmiotów, o których mowa w utworze.

Kim jest poetyckie „ty”? Mickiewicz tematyzuje je poprzez przypisane mu atrybuty: „Nie znasz początku Twego”; „Bawisz się tylko ciągle, badając sam siebie”; „Twoja mądrość samego siebie nie dociecze”; „Jeden masz nieśmiertelność”; „I znasz siebie, i nie znasz”; „Końca Twojego nie znasz”; „Dzieliś się, łączysz”; „Tyś różny”; „Tyś jeden”; „Tyś potężny w niebiosach”; „Wielkiś w morzach”; „Toczyć walkę z szatanem w niebie i na ziemi”; „Ty sam na siebie wdziałeś raz postać człowieka”. Sprowadzają się one do kategorii negatywnych (ograniczona wiedza o sobie samym, niewiedza na temat własnego początku i końca), pozytywnych (potęga, wielkość, nieśmiertelność) oraz neutralnych (poznawanie siebie poprzez zabawę, jedność, różność, dzielenie się, łączenie).

Wyobrażenie o „ty” kształtuje się stopniowo i dopiero w ostatnich wersach, mówiących o walce z szatanem i przybraniu postaci człowieka; następuje doprecyzowanie, które odsyła do kontekstu biblijnego. Naprzeciw człowieka staje Bóg, który stworzył go „na obraz i podobieństwo swoje”, natomiast szereg argumentów wskazujących na tę analogię jawi się jako rozbudowana odpowiedź na nie zadane wprost pytanie o to, kim jest Bóg i kim jest człowiek, kim są w świetle starotestamentowej formuły wiążącej ich zasadą „obrazu” i „podobieństwa”.

Atrybuty poetyckiego „ty”, w którym rozpoznajemy Boga, rozważane w kontekście biblijnym są jednak zbyt enigmatyczne, dręcząco, rzecz by się chciało, niedookreślone, niejasne. Składają się one na wewnętrznie sprzeczną wizję istoty dysponującej nieograniczoną potęgą i jednocześnie słabą, toczącej ze złem walkę bez początku i końca, istoty jednorodnej i zarazem spełniającej się w różnorodności, dążącej w wiecznym *teraz* do samopoznania poprzez zabawę. Cóż bowiem w zestawieniu z cechą wszechwiedzy boskiej znaczą frazy „Bawisz się tylko ciągle, badając sam siebie”, „Twoja mądrość samego siebie nie

17 Dzieła, I 405-406. Czas powstania *Broń mnie przed sobą samym*... M. Dernałowicz (*Kronika życia i twórczości Mickiewicza. Od „Dziadów” części III do „Pana Tadeusza”. Marzec 1832 – czerwiec 1834*, Warszawa 1966, s. 284) określa na lata 1833-1836. O wierszu pisali m. in.: J. Kleiner, *Studia inedita*, oprac. J. Starnawski. Lublin 1964, s. 292-294. – Cz. Zgorzelski, *Wstęp* do: A. Mickiewicz, *Wybór poezyj*, t. 2, oprac. Cz. Zgorzelski. Wrocław 1977, s. CII-CIV. – Cz. Zgorzelski, *O sztuce poetyckiej Mickiewicza*, op. cit., s. 280. – M. Dernałowicz, *Adam Mickiewicz*, Warszawa 1985, s. 350-351. – J. Lyszczyna, „*Broń mnie przed sobą samym*...”, [w:] *Wiersze Adama Mickiewicza. Analizy, komentarze, interpretacje*, red. J. Brzozowski. Łódź 1998. – W. Owczarski, *Mickiewiczowskie figury wyobraźni*, Gdańsk 2002, s. 175-176.

dociecze", „Znasz siebie, i nie znasz"? Dlaczego mówi się tu o początku, który pozostaje tajemnicą nawet dla Boga? Co kryje się za oksymoronem „Tyś różny” – „Tyś jeden”?

Pytania, które nasuwa ten „niesamowity wiersz”¹⁸, prowadzą w głąb wieloznaczności, których kresu nie widać. Bóg Boehme jest tym, który „nie zna początku swego”. Jego narodziny wiąże filozof z tajemniczym „Ungrund”, pierwszym źródłem wszelkiego istnienia, bezpostaciowym bytem bez początku i końca, ciemną ciszą trwającą w zupełnym bezruchu, otchłanią, w której nic się nie dzieje i której nie da się opisać, bo nie posiada żadnych cech. Owa nicość trwa poza czasem i przestrzenią jako głębia bez dna – niepojęte Jedno, boskość niedostępna nikomu, nawet Bogu. W tym miejscu, tożsamym z absolutną wolnością, mieszczą się idee, możliwości czekające na urzeczywistnienie, modele wszelkich bytów, boska mądrość, wieczna jak Bóg, ale nim nie będąca.

Bóg Boehme nie zna swego początku, ponieważ początek ów tonie on w mroku wielkiego Nic. Ponadto – użyjmy tu poetyckiej formuły Mickiewicza – jego „mądrość samego siebie nie dociecze”. W ujęciu Boehme boska mądrość to jedynie zamknięta w sobie potencjalność, sama w sobie pozbawiona jeszcze tej potęgi, jaką może Bogu dać samopoznanie. To zaś dokonuje się poprzez uzewnętrznienie, urzeczywistnienie, wejście ducha w byt, kształtowanie w naturze, w wiecznie trwającym procesie wyłaniania i znoszenia przeciwieństw¹⁹. Bóg, używając określenia Mickiewicza, „docieka siebie”, poznaje siebie przechodząc z jedności w różnorodność. Bowiemy, jak stwierdza Boehme w jednym ze swych traktatów, „w jednym jedynym bycie, w którym nie ma zróżnicowania, który jest tylko jednym – tam nie ma poznania”²⁰. W teozoficznej koncepcji, mówiącej o tym, że Bóg poznaje siebie w trwającym nieustannie tworzeniu zróżnicowanych bytów, znajdują wyjaśnienie frazy zawierające zagadkową charakterystykę poetyckiego „ty”: „I znasz siebie, i nie znasz”, „Końca Twojego nie znasz”, „Dzielisz się, łączysz”, „Tyś różny”, „Tyś jeden” – ponieważ, mówiąc słowami teozofa, „gdyby wszystko było tylko Jednym, Jedno nie byłoby sobie samemu jawne”²¹.

Dynamiczną wizję Boga, który stwarza się i ujawnia poprzez kreację świata, uzupełnia Boehme czynnikiem gry, zabawy. Píše zatem: „Albowiem Bóg nie po to urodził stworzenie, żeby stał się przez to doskonały, lecz dla swojego objawienia, tzn. dla wielkiej radości i wspaniałości. Nie żeby taka radość rozpoczęła się dopiero wraz ze stworzeniem. Nie, gdyż była ona z wieczności w wielkim misterium, ale tylko jako duchowa gra w sobie samej. Kreacja lub stworzenie jest tą samą grą z samej siebie, tzn. sposobem życia lub narzędziem wiecznego ducha, z którym on igrą”. Bóg stworzył świat dla określonego celu: „Bóg stworzył ten świat nie z żadnej innej przyczyny jak tylko dlatego, że chce on w swojej wiecznej mądrości objawiać cuda, które są w wiecznej naturze, że one mają dojść do bytu i wyjść na jaw ku jego radości, czci i wspaniałości”²².

Bez ryzyka nadinterpretacji można przyjąć, że taki właśnie obraz Boga – artysty, który wyraża siebie w dążeniu do samowiedzy, który z radosną fantazją dzieląc się i łącząc wyłania z siebie różnorodność bytów – leży u podstaw enigmatycznego pytania:

Bawisz się tylko ciągle, badając sam siebie?

Naprzeciw Boga-artysty, wszechmocnego kreatora rozpoznającego siebie w swoich dziełach, stawia Mickiewicz człowieka. Gramatyczna struktura tekstu, oparta na opozycji kategorii osobowych, wydobywając na powierzchnię znaczeń lustrzane podobieństwo poetyckich „bohaterów” ukrytych za zaimkowymi sygnaturami, poprzez szereg analogii wskazuje na człowieka jako tego, który w swym ziemskim, realnym bytowaniu naśladuje Boga. Powtarzając niejako jego gest, człowiek objawia swój status istoty

18 Określenie Wiktora Weintrauba (*Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982, s. 200).

19 Zob. J. Piórczyński, *Absolut – człowiek – świat*, rozdz. 2 i 3.

20 Cyt. za: tamże, s. 132. Cytaty z Boehme podaję w tłumaczeniu J. Piórczyńskiego.

21 Tamże, s. 134.

22 Tamże, s. 177-178.

stworzonej „na obraz i podobieństwo”; abstrakcyjne atrybuty boskości nabierają konkretnego wymiaru w ludzkiej egzystencji, w jej historycznym trwaniu. Tajemnica początku i końca absolutu jak echo odbija się w ludzkich pytaniach: „czyż ludzkie plemię/ Wie, od jakiego czasu upadło na ziemię?” i „my kiedyż się skończym?”. Podobnie jak Bóg – którego „mądrość samego siebie nie dociecze”, który zna siebie i zarazem nie zna, i który bawi się tworzeniem wielorakich bytów, aby się w nich rozpoznać – „rodzaj ludzki”, dążąc do samowiedzy „w swych dziejach się grzebie”. „Jeden” i „różny” zarazem, ma Bóg swe symetryczne odbicie w ludzkości, którą jednoczy „serce” i dzieli „myśl”, a jego potędze, objawiającej się we wszechświecie, „w niebiosach” i „w morzach”, odpowiada potęga człowieka zgłębiającego tajniki przyrody.

Szereg analogii wskazujących na to, że człowiek jest zwierciadlanym obrazem Boga, że w swoim egzystencjalnym wymiarze reprezentuje stwórcę, zajmuje w strukturze wiersza szczególne miejsce, ujęte w ramę wyznaczoną przez frazy, z których pierwsza:

Dowiedź, żeś jest mocniejszy, lub wyznaj, że tyle
Tylko, ile ja, możesz w mądrości i sile

ma formę wezwania do walki na umyśle („dowiedź”, „wyznaj”), druga natomiast:

Ty, co świecąc nie znasz wschodu i zachodu,
Powiedz, czym Ty się różnisz od ludzkiego rodu!

zamykająca ciąg argumentów świadczących o podobieństwie, brzmi jak triumfalne zwieńczenie dowodu na to, że Bóg nie jest „mocniejszy” od człowieka. W taki oto sposób wnioski wyprowadzone z koncepcji „obrazu i podobieństwa” przybierają skrajną postać.

Założenia filozoficzno-religijne, na których, jak się wydaje, gruntuje Mickiewicz postawę poetyckiego „ja”, również prowadzą do Boehmego, do jego antropologii chrześcijańskiej, opartej na poglądzie, że boska mądrość dopiero poprzez człowieka zamienia się w boską samowiedzę. Tak właśnie pojmuje Boehme misję człowieka – jako urzeczywistnianie idei zawartych w boskiej mądrości i takie kształtowanie widzialnego świata, aby był on prawdziwym objawieniem Boga. Bez człowieka Bóg nie mógłby się ani w pełni samoobjawić, ani dojść do samoświadomości. Bóg poznaje siebie w człowieku, a za jego pośrednictwem – w całym stworzeniu. Także człowiek poprzez swoje poznanie może dotrzeć do Boga i odkryć, że jest doń podobny. W artystycznej organizacji wiersza Mickiewicza zakodowana jest i taka sugestia, wszak w cechach przypisanych człowiekowi, na zasadzie odwrotności, wolno widzieć atrybuty absolutu.

Ostatni argument na rzecz idei „obrazu i podobieństwa” zawiera Mickiewicz w dwuwersie:

Tocysz walkę z szatanem w niebie i na ziemi;
My walczym w sobie, w świecie z chęciami własnymi.

Lokalizacja tej frazy jest znacząca, zamyka ona bowiem ciąg przesłanek, które poprzedzają finalne pytanie. Zastosowany w utworze precyzyjny system odpowiedniości językowych i gramatycznych, prowadzący do wniosku, że człowiek jest lustrzanym odbiciem stwórcy, tu wskazuje także na niezwykle interesującą analogię między „szatanem” i „chęciami własnymi”. Jak pojmować to zestawienie i w jakim stopniu współtworzy ono nadrzędny sens utworu?

Jeśli konsekwentnie przyjąć, że i za tym paralelizmem kryją się inspiracje Boehmowskie, to należałoby go rozumieć jako poetycki skrót bardzo skomplikowanej i rozległej problematyki zła, zajmującej jedno z centralnych miejsc w systemie myślowym niemieckiego teozofa. Warto przypomnieć, że w rozważaniach na ten temat Boehme wykazał wiele odwagi, odchodząc od doktryn tradycyjnego chrześcijaństwa. Był pierwszym, który – biorąc rzecz w uproszczeniu – istnienie zła powiązał nie ze światem, stworzonym i skończonym, lecz z bytem Absolutu, z tkwiącymi w nim sprzecznymi siłami. Zakładając bowiem,

że wszystko konstytuuje się poprzez walkę przeciwieństw, również w Bogu dostrzegał siły ciemności zmagające się z tym, co jasne i dobre. Bóg Boehmego rodzi się, staje prawdziwym Bogiem, czyli Bogiem dobra, pokonując tkwiące w nim zło. Bóg ma więc swego nieprzyjaciela w samym sobie, w swoim jądrze ciemności, w niszczyielskich mocach chaosu i gniewu, manifestujących się poprzez działania szatana.

W poetyckim ujęciu Mickiewicza – podobnie jak Bóg walczący z demonicznym wrogiem – i ludzkość zмага się ze swoim szatanem, z „własnymi chęciami”, z wolą różną od woli Boga, z tym, co stoi na przeszkodzie do deifikacji człowieka. Jako istota stworzona „na obraz i podobieństwo”, człowiek powtarza gest Boga na ziemi, tocząc walkę z kłębiącymi się w jego duszy mrocznymi siłami, których korzenie toną w ciemnej stronie boskości. W świecie stworzonym jest niejako boskim posłańcem, rzecznikiem, i od niego zależy wynik tej walki. Obdarzony wolną wolą, może jednak wybrać zło, ulegając złowrogim popędom swej natury, może sprzeniewierzyć się Bogu, który wyznaczył mu misję szerzenia dobra.

U Boehmego problem ten przybiera kształt wizji, w której wewnętrzny konflikt człowieka przeniesiony zostaje na płaszczyznę transcendencji i uzewnętrzniiony w postaci dramatycznego sporu między kosmicznymi antagonistami, Bogiem i szatanem. Píše o tym Boehme: „Duch tego świata panuje w nas i również diabeł z duchem gniewu i każdy pokazuje swoje cuda przez człowieka. Jest wielki spór o obraz człowieka, każde królestwo chce go mieć. Piekło w gniewie mówi: z prawa natury jest on mój, jest on spłodzony z mojego korzenia i tkwi w moim korzeniu. [...] A państwo Boga mówi: zwróciłem ku niemu moje serce i odrodziłem go. On wyszedł z mojego królestwa, ja go szukałem i odnalazłem, on jest mój, on powinien objawiać moje cuda”; „stoisz na tym świecie w obu drzwiach i masz w sobie oba narodzenia. Bóg trzyma cię w jednej bramie i woła ciebie, a szatan trzyma cię w drugiej bramie i woła cię także, z którym pójdziesz, do tego zajdziesz”²³.

Walka z siłami ciemności, życie w napięciu, pokonywanie demona „chęci własnych” jest nieodłącznie związane z losem ludzkim. Prowadząc ją „w sobie, na ziemi” człowiek staje się partnerem Boga²⁴. O takim właśnie partnerstwie mówi poeta. Spór między dobrem i złem toczy się w człowieku, poetyckie „ja”, przemawiając w imieniu ludzkości, wskazuje na człowieka, który nie zapominając o swym posłannictwie, staje się sprzymierzeńcem Boga w walce ze złem. To najważniejszy z gestów boskich, jakie człowiek spełnia w swym ziemskim bytowaniu. Dwoma wersami, które o tym mówią, zamyka poeta ciąg przesłanek wyprowadzonych z biblijnego fundamentu, sygnalizując, że co było do udowodnienia, zostało udowodnione.

Dzięki takiej argumentacji poetyckie „ja” ma prawo zadać pytanie zasadnicze:

Ty sam na siebie wdziałeś raz postać człowieka,
Powiedz, czyś wziął na chwilę, czyś ją miał od wieka?

Nie jest to pytanie o bożopodobieństwo człowieka, bo zostało ono już „dowiedzione”, lecz idące o krok dalej pytanie o jego bożoczwolniczość²⁵, o punkt, w którym następuje unifikacja obu pod-

23 Tamże, s. 231.

24 Komentując antropologię Boehmego J. Piórczyński (*Absolut – człowiek – świat*, s. 285) zauważa: „Trudno przyznać człowiekowi wspanialszą i wyższą pozycję aniżeli ta, która wynika z uzależnienia dziejów absolutu od sposobu egzystencji człowieka. [...] Cały ten nurt teocentrycznej i panteistycznej mistyki, od mistrza Eckharta poczynając na Böhmem kończąc, wielkość człowieka dostrzega w jego wolności jako wolnym wyrzeczeniu się przezeń samego siebie. Wielkość człowieka – to z własnej woli zbuntować się przeciwko Bogu, by ujawnić tłumione w nim moce zła, i z własnej wolności pokonując je – stać się narzędziem Boga”. – O współzależności tej mówi wiele maksym w *Zdaniach i uwagach* A. Mickiewicza, np. *Pomagać Bogu, Majestat dusz naszych*, a zwłaszcza *Bóg nic nie może beze mnie*.

25 Tematyżacja relacji człowieka i Boga znalazła w romantyzmie bogaty wyraz w tekstach filozoficznych i poetyckich (z obszernej literatury przedmiotu zob. Z. Stefanowska, *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*. Warszawa 1962. – A. Walicki, *Filozofia i mesjanizm*. 1970. – M. Janion, „Nie-Boska Komedia”. *Bóg i świat historyczny*. W: *Literatura, komparatystyka, folklor*, Warszawa 1968. – I. Opacki, „Ewangelija” i „nieszczęście”, [w:] *Poezja romantycznych przełomów. Szkice*. Wrocław 1972. – M. Piwińska, *Bóg utracony i Bóg odnaleziony. Buntownicy i wyznawcy*, [w:] *Problemy polskiego romantyzmu*. Seria pierwsza, red. M. Żmigrodzka, Z. Lewinowa. Wrocław 1971. – A. Sikora, *Dwie postawy mesjanizmu*. – I. Bittner, *U podstaw antropologii filozoficznej polskiego romantyzmu*. Łódź 1998. – J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F. W. J. Schellinga*, Warszawa 1999). – Mickiewicz nadał tej relacji niezwykle dramatyczny wymiar, interpretując ją w skrajnych kategoriach buntu i pokory, oraz usiłując dociec tajem-

miotów. Czyż człowiek, zwierciadlany wizerunek Boga, nie ma prawa rozpoznać w nim siebie? W swym stwórcy? Niezwykle stąd blisko do obrazoburczej konstatacji, że człowiek kreuje Boga na swój obraz i podobieństwo²⁶.

Czy przed tą myślą chce się bronić poetyckie „ja”? Przed „sobą samym”, który – jak i całe plemię ludzkie – walczy z szatanem „chęci własnych”, by rozporządzając wolną wolą i twórczą energią, zająć miejsce Boga?

W stronę odpowiedzi twierdzącej prowadzi obraz poetycki z początku wiersza, będący niezwykle, przełożonym na język wyobrażeń plastycznych skrótem romantycznej filozofii poznania. Księga natury, w której człowiek czyta znaki obecności Boga, porównana jest do mgły, której barwa zależy od punktu obserwacji. Wiedza empiryczna, zdobywana poprzez zmysły, nie dostarcza zatem prawdy jedynej, tę bowiem okrywa zasłona pozorów, „powłoka / Żłota, ciemna”, która „jest tylko tworem” ludzkiego „oka”²⁷.

Pobrzmiwają tu echa Kantowskiej tezy głoszącej, że człowiek widzi w naturze te właściwości, które jest w stanie dostrzec mocą swych zmysłów i nadać im znaczenie mocą swego intelektu. I nic nadto. Dowiaduje się w ten sposób, jak działa jego umysł, narzucający światu subiektywny porządek, nie dociera natomiast do prawdy ostatecznej i obiektywnej. Gdzież zatem ta prawda ostateczna, której pożąda romantyk?

Poetyckie „ja” szuka jej u samego źródła, w księdze objawionej, która biblijnym słowem wywyższa człowieka, nazywając go obrazem Boga. Ale czy ciąg przesłanek, wyprowadzonych z genezyjskiego wersetu, które mają charakter logicznego wyводу i prowadzą do pytania o człowieczeństwo Boga, nie jest świadectwem nadużycia popełnionego przez pyszny rozum, który deifikując człowieka, mówiąc o jego wyniesieniu, dociera nie tyle do najwyższej prawdy, co do wyobrażeń o swojej potędze? Potędze ostatecznie bezsilnej wobec tajemnicy Wielkiego Milczącego?

Nic tu nie zostało wyjaśnione, nic dopowiedziane do końca, prawdy rozumu okazują się złudne, a trop sugerowany przez Biblię i podjęty w dialektycznym wywodzie doprowadza do miejsca, w którym powraca się do milczenia.

W zaciskającej się pętli filozoficznych sprzeczności, które nastęrcza ten – raz jeszcze użyjmy trafnej formuły Weintrauba – niesamowity wiersz, w potoku wieloznaczności i niedopowiedzeń narastających proporcjonalnie do wysiłku, by odkryć intencje tekstu, jedno wydaje się bezsporne: jest on poetyckim kształtem dwoistości cechującej samoświadomość człowieka, dumy płynącej z przeświadczenia o własnej wielkości i rozpaczy płynącej z podejrzania, że myśl o mocy sięgającej boskiego tronu jest tylko urojeniem błędzącego rozumu²⁸.

nicy Chrystusa-człowieka. O wzajemnej zależności Boga, świata, człowieka oraz roli, jaką spełnił Chrystus, mówił w College de France 19 marca 1844 r., w wykładzie X kursu czwartego (czytamy tu: „kto żył w prawdzie, kto pełnił prawdę, ten mocen jest przyoblec się w ciało i zrzucić je, dać się pogrzebać w ziemi i wznieść się w krainę niewidzialną, stać się rzeczywiście Bogiem stworzenia, stać się Bogiem-Człowiekiem”. *Dzieła*, XI 128). Problemy chrystologii, pośrednio wiążące się z filozoficzną warstwą analizowanego wiersza, poruszył także w dyskusji z Zygmuntem Krasińskim w Rzymie w 1848 r. Poglądy Mickiewicza – uznając je za refleks myśli Cieszkowskiego („to samo mistycznie co August logicznie i historycznie”) – zreferował Krasiński (*Listy do Delfiny Potockiej*, oprac. i wstępem Z. Sudolski. t. 3. Warszawa 1975, s. 650-651) następująco: „O Chrystusie pięknie mówił, nie mówię, że prawdziwie, ale pięknie. We wszystkich duch, czystość, cnota, poświęcenie budzi się przez podniety zewnętrzne duszy lub ciała dotykające, przez żądze lub nieszczęścia – w nim jednym obudził się duch przez absolutną miłość do ludzi. [...] odbył był pracę ducha, na którą innym kilku żywotów potrzeba. On był Bogiem... Tu mu przerwałem mówiąc: «Był, ale schodząc na ziemię, by dopełnić warunki człowieczeństwa, o tym, że był nim, zapomniał i dopiero własną usilnością ludzką, trudem i pracą, dostąpił przypomnienia i wiedzy tej». [...] Ogromnie się zdziwił Mick[iewicz], że mu wyrwał to słowo z ust. «Prawda, prawda». I spojrział na mnie zdziwiony, zaciekawiony”.

26 Do takiego myślenia o Bogu w filozofii niemieckiej przyczynił się Boehme, idąc niezwykle daleko w ograniczaniu roli absolutu i wynosząc na piedestał człowieka (zob. J. Piórczyński, *Absolut – człowiek – świat*, s. 260).

27 „Oko” jako symbol niedoskonałości poznania zmysłowego występuje u Mickiewicza dość często w znaczeniu, jakie nadał mu w *Romantyczności*. W podobnej funkcji spotkać je można u poetów wizjonerów, takich jak Novalis (uczucie jako forma prawdziwego poznania, podczas gdy „oko ukazuje [...] granice i powierzchnie”, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, przeł. i oprac. J. Prokopiuk. Warszawa 1984, s. 72) czy W. Blake („W kłamstwo wnikłamy się, gdy okiem, / A nie przez oko spoglądamy”, *Wróżby niewinności*. W: *Twarde dno snu. Tradycja romantyczna w poezji języka angielskiego*, przeł. i oprac. Z. Kubiak. Kraków 1993, s. 146).

28 Dylematy epistemologiczne, które wynikły z filozofii Kanta, były istotną częścią romantycznego poznania i kultury romantycznej w ogóle. O głębokim wstrząsie, jaki wywołała utrata złudzeń co do obiektywizmu kreowanych przez człowieka prawd, pisał np. Heinrich von Kleist (*Listy*, przeł. W. Markowska.

Widzenie

Dźwięk mię uderzył - nagle moje ciało,
Jak ów kwiat polny, otoczony puchem,
Pryśło, zerwane anioła podmuchem,
I ziarno duszy nagie pozostało.
I zdało mi się, że się nagle zbudził
Ze snu straszego, co mię długo trudził.
I jak zbudzony ociera pot z czoła,
Tak ocierałem swoje przeszłe czyny,
Które wisiały przy mnie jak łupiny,
Wokoło świeżo rozkwitłego zioła.
Ziemię i cały świat, co mię otaczał,
Gdzie dawniej dla mnie tyle było ciemnic,
Tyle zagadek i tyle tajemnic,
I nad którymi jam dawniej rozpaczał,
Teraz widziałem jako w wodzie na dnie,
Gdy na nią ciemną promień słońca padnie.
Teraz widziałem całe wielkie morze,
Płynące z środku, jak ze źródła, z Boga,
A w nim rozlana była światłość błoga.
I mogłem latać po całym przestworze,
Biegać, jak promień przy boskim promieniu
Mądrości bożej; i w dziwnym widzeniu
I światłem byłem, i źrenicą razem.
I w pierwszym jednym rozlałem się błysku
Nad przyrodzenia całego obrazem;
W każdy punkt moje rzuciłem promienie,
A w środku siebie, jakoby w ognisku,
Czułem od razu całe przyrodzenie.
Stałem się osią w nieskończonym kole,
Sam nieruchomy, czułem jego ruchy,
Byłem w pierwotnym żywiołów żywiole,
W miejscu, skąd wszystkie rozchodzą się duchy,
Świat ruszające, same nieruchome:
Jako promienie, co ze środku słońca
Leją potoki blasku i gorąca,
A słońce w środku stoi niewidome.
I byłem razem na okręgu koła,
Które się wiecznie rozszerza bez końca
I nigdy bóstwa ogarnąć nie zdoła.

Warszawa 1983, s. 202 – 203) w 1801 roku: „Niedawno zaznajomiłem się z nową nauką, tak zwaną filozofią Kanta. [...] Gdyby wszyscy ludzie zamiast oczu mieli zielone szkła, musieliby twierdzić, że przedmioty, na jakie przez nie patrzą, są zielone – i nigdy nie mogliby odróżnić, czy ich oko ukazuje im rzeczy takie, jakimi są, czy też dorzuca coś, co nie przynależy rzeczom, lecz oku. Tak dzieje się z rozumem. Nie możemy rozstrzygnąć, czy to, co zwiemy prawdą, jest nią w istocie, czy też tak nam się tylko wydaje. Jeśli tak nam się wydaje, wówczas prawda, jaką tu na ziemi gromadzimy, nie istnieje po śmierci i próżne są wszelkie usiłowania, by zdobyć sobie tu jakąś wartość, która by nam towarzyszyła aż poza grób... [...] czuję się [...] najgłębiej w najświętszych swych uczuciach zraniony. Straciłem mój jedyny, najwyższy mój cel, teraz innego nie mam...”

I dusza moja, krąg napętniająca,
Czułem, że wiecznie będzie się rozżarzać
I wiecznie będzie ognia jej przybywać;
Będzie się wiecznie rozwijać, rozpływać,
Rosnąć, rozjaśniać, rozlewać się - stwarzać.
I coraz mocniej kochać swe stworzenie,
I tym powiększać coraz swe zbawienie.
Przeszedłem ludzkie ciała, jak przebiega
Promień przez wodę, ale nie przylega
Do żadnej kropli: wszystkie na wskroś zmaca
I wiecznie czysty przybywa i wraca,
I uczy wodę, skąd się światło leje,
I słońcu mówi, co się w wodzie dzieje.
Stały otworem ludzkich serc podwoje,
Patrzyłem w czaszki, jak alchymik w słoje.
Widziałem, jakie człek żądze zapalał,
Jakiej i kiedy myśli sobie nalał,
Jakie lekarstwa, jakie trucizn wary
Gotował skrycie. A dokoła stali,
Duchowie czarni, aniołowie biali,
Skrzydłami studząc albo niecąc żary,
Nieprzyjaciele i obrońcy duszni,
Śmiejąc się, płacząc – a zawsze posłuszni
Temu, którego trzymali w objęciu,
Jak jest posłuszna piastunka dziecięciu
Które jej ojciec, Pan wielki, poruczy,
Choć ta na dobre, a ta na złe uczy. [podkr. I.J.]

(A. Mickiewicz, *Dzieła Wydanie Rocznicowe 1798-1998*, t. I: *Wiersze*, Warszawa 1998, s. 407-409)

[Broń mnie przed sobą samym...]

Broń mnie przed sobą samym – maszże dość potęgi;
Są chwile, w których na wskroś widzę Twoje księgi,
Jak słońce mgłę przeziera, która ludziom złotą,
Brylantową zdaje się, a słońcu – ciemnotą.
Człowiek większy nad słońce wie, że ta powłoka
Złota, ciemna jest tylko tworem jego oka.
Oko w oko utapiam w Tobie me źrenice,
Chwytam Ciebie rękami za obie prawice
I krzyczę na głos cały: wydadaj tajemnicę!
Dowiedź, żeś jest mocniejszy, lub wyznaj, że tyle
Tylko ile ja, możesz w mądrości i w sile.
Nie znasz początku Twego; a czyż ludzkie plemię
Wie, od jakiego czasu upadło na ziemię?
Bawisz się tylko ciągle, badając sam siebie?
Coż robi rodzaj ludzki? – w swych dziejach się grzebie.

Twoja mądrość samego siebie nie dociecze?
A czyliż samo siebie zna plemię człowiecze?
Jeden masz nieśmiertelność; my czy jej nie mamy?
I znasz siebie, i nie znasz; my czy siebie znamy?
Końca Twojego nie znasz; my kiedyż się skończym?
Dzielisz się, łączysz; i my dzielim się i łączym.
Tyś różny; i my zawsze myślą rozróżnieni.
Tyś jeden; i my zawsze sercem połączeni.
Tyś potężny w niebiosach; my tam gwiazdy śledzimy,
Wielkiś w morzach; my po nich jeździmy, głąb ich zwiedzimy.
O Ty, co świecąc nie znasz wschodu i zachodu,
Powiedz, czym się Ty różnisz od ludzkiego rodu!
Toczysz walkę z szatanem w niebie i na ziemi;
My walczyliśmy w sobie, w świecie z chęciami własnymi.
Ty sam na siebie wdziałeś raz postać człowieka,
Powiedz, czyś wziął na chwilę, czyś ją miał od wieka? [podkr. I.J]

(A. Mickiewicz, *Dzieła Wydanie Rocznicowe 1798-1998*, t. I: *Wiersze*, Warszawa 1998, s. 405-406)

Streszczenie/Summary

Mickiewicz a Boehme. O wierszach *Widzenie i Broń mnie przed sobą samym*...

Tematem artykułu są związki poezji Adama Mickiewicza z teozofią Jacoba Boehmego. Autorka rozważa wstępnie kwestie religijności poety i – wskazując na potrzebę dalszych badań tego zagadnienia w odniesieniu do szerokich kontekstów historyczno-kulturowych – koncentruje uwagę na dwóch utworach: *Widzenie* i *Broń mnie przed sobą samym*, inspirowanych poglądami zgorzeleckiego mistyka. Autorka zwraca uwagę na literackie aspekty tekstów, na artystyczną ekspresję problematyki filozoficznej. Problematyka ta pod piórem genialnego twórcy przyjmuje postać poetyckich wizji, których podłożem są pytania natury eschatologicznej i egzystencjalnej.

Słowa kluczowe: religijność, mistyka, Boehme, Bóg, interpretacja.

Mickiewicz and Boehme. On the poems: *Vision and Defend me from myself*...

The subject of this article are the relations between Adam Mickiewicz's poetry and Jacob Boehme's theosophy. At the beginning, the author investigates the issue of Mickiewicz's religiosity which needs to be considered in wide historical and cultural context. The author concentrates on two poems: *Vision* and *Defend me from myself* which were influenced by the views of the German religious mystic from Goerlitz. The author presents literary aspects of these two poems and the artistic expression of philosophical problems. Eschatological and existential questions become the basis of philosophical problems, which appear in the form of poetry created by a man of genius.

Keys words: religiosity, mystic, Boehme, God, interpretation.

Czy przeżycie piękna da się zdigitalizować? Sztuka multimedialna a wybrane kategorie estetyki Romana Ingardena

Kultura współczesna, określana m.in. mianem cyberkultury – zatem kultury, w której swoistą wartość stanowi informacja, a komunikacja odbywa się przy zastosowaniu nowoczesnych środków technicznych – wygenerowała właściwe sobie dzieła sztuki. Dzieła te określa się najogólniej mianem dzieł sztuki multimedialnej, czasem zaś mianem dzieł sztuki interaktywnej. Multimedialność i interaktywność mają być zresztą nowymi i głównymi kategoriami sztuki współczesnej, wypierając czy też dezaktualizując takie pojęcia, jak piękno czy kontemplacja. Czy sytuacja estetyczna zachodząca w relacji artysta (autor) – dzieło – odbiorca uległa jednak w sztuce cyberkultury istotowej modyfikacji (w stosunku do sztuki ją poprzedzającej)? Czy odczucie piękna poddaje się digitalizacji, tzn. czy multimedialność i interaktywność – o ile, jak się wskazuje, stanowią główny rys dzieł sztuki XXI wieku – wykluczają możliwość przeżycia piękna? Odpowiedzi na te pytania będzie się tu poszukiwać, jako swoisty punkt odniesienia traktując klasyczną koncepcję estetyczną Romana Ingardena. Estetyka polskiego fenomenologa będzie stanowiła z jednej strony punkt wyjścia czy raczej czynnik ukierunkowujący (porządkujący, kształtujący) prowadzone analizy; z drugiej strony kwestie postawione wyżej – a zwłaszcza pierwszą – udałoby się, jak się zdaje, rozstrzygnąć dość jednoznacznie, jeśli dzieło sztuki multimedialnej dałoby się zadowalająco opisać w kategoriach estetyki Ingardenowskiej, ustalonych przecież na podstawie i dla analizy dzieł sztuki twórczość multimedialną poprzedzających.

1. Sprecyzowanie pojęcia dzieła sztuki multimedialnej

Określenie *dzieła sztuki multimedialnej* domaga się sprecyzowania, ponieważ pojęcie multimedialności stosowane do opisu działań artystycznych (rezultatów tych działań) ma – jak zauważa Ryszard Kluszczyński – dwa znaczenia¹. Można rozumieć pod pojęciem dzieła sztuki multimedialnej np. *performance*, łączący w sobie różnorodne komponenty audiowizualne, czy inaczej – takie dzieło, w którym artysta posłużył się równocześnie zasadniczo samodzielnymi środkami wyrazu artystycznego, zatem wieloma mediami. Dzieło tworzą wówczas np. takie środki, jak: projekcja świetlna, slajdy, film, muzyka, taniec, tekst. Można jednak – i to rozumienie będzie stanowiło podstawę prowadzonych dalej analiz – przez dzieło sztuki multimedialnej rozumieć taki wytwór artystyczny, którego powstanie wymagało zastosowania najnowszych technologii, ściślej – technologii komputerowych. Kluszczyński definiuje:

Nowe multimedia to emanacja kultury komputerowej – dzieła, które swoje istnienie i charakterystykę artystyczną zawdzięczają w dużej mierze tej swoistej, technologicznej podstawie bytowej. Jako swoją bezpośred-

1 Warto zaznaczyć, że już samo pojęcie medium w odniesieniu do sztuki trzeba definiować przynajmniej dwojako: jako coś, co odsyła do czegoś innego, coś, co pośredniczy w poznaniu, odtworzeniu, wyrażeniu świata – w tym sensie sztuka jako taka stanowi medium; zarazem pojęcie medium funkcjonuje też jako określenie środka wyrazu artystycznego, tj. po prostu tego, co artysta ma do dyspozycji, by świat, rzeczywistość (w najszerszym możliwym znaczeniu) odtwarzać, wyrażać *etc.* Analizując pojęcie medium, K. Wilkoszewska podaje przykłady takie jak: dźwięk, barwa, linia, kształt *itd.*; należy tu też wymienić materiały służące pracy artystycznej – w tym sensie farba, glina, materiały fotograficzne *etc.* stanowią media, środki służące wyrażaniu, przekazywaniu. Zob. K. Wilkoszewska, *Estetyki nowych mediów*, [w:] *Piękno w sieci. Estetyka a nowe media*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 1999, s. 8. Określenie sztuka multimedialna jako pojęcie ściśle określające to, a nie inne zjawisko w ramach sztuki można zbudować tylko na podstawie drugiego znaczenia terminu medium.

nią platformę wykorzystują na przykład CD-ROM, rzeczywistość wirtualną (VR), bądź sieć Internetu (na ogół obecnie system World Wide Web)².

Jako cechy charakterystyczne dzieła sztuki multimedialnej tego typu, które odróżniają je nie tylko od dzieł multimedialnych typu pierwszego, ale i od dzieł sztuki tradycyjnej w ogóle, wskazuje się specyfikę jego struktury i jego interaktywność. Jeśli chodzi o strukturę – a struktura oznacza tu zarówno budowę formalno-materialną dzieła, jak i jego, by tak się wyrazić, konstrukcję semantyczną – to mówi się w przypadku dzieła sztuki multimedialnej o jego „otwartości”. Oznacza to, że dzieło ma strukturę gotową na zmianę, przekształcenie i – jeśli chodzi o płaszczyznę znaczeń – wielopoziomową, przywołującą różnorodne skojarzenia, przygotowaną do funkcjonowania w różnych kontekstach, wszystko to w zależności od tego, jakie działania podejmie względem dzieła odbiorca. W przypadku dzieła sztuki multimedialnej (omawianego typu) działanie odbiorcy jest konieczne – ma charakter współtwórczy, co ostatecznie oznacza, że bez niego dzieło we właściwym sensie nie zaistnieje. Stąd też dzieło sztuki multimedialnej jako domagające się dopełnienia przez działania odbiorcy określa się jako interaktywne.

Ostatecznie: jako dzieło sztuki multimedialnej będzie się tu rozumieć wytwór artystyczny, dla którego powstania konieczne było zastosowanie technologii komputerowych i które można dodatkowo określić mianem interaktywnego.

2. Artysta – dzieło – odbiorca. Sytuacja estetyczna w sztuce cyberkultury – istotowa zmiana?

Sytuacja estetyczna, w sensie węższym, oznacza spotkanie odbiorcy z dziełem, jednak warunkiem możliwości zaistnienia tak zdefiniowanej sytuacji jest działanie artysty – autora. Stąd w sensie szerszym sytuacja estetyczna zachodzi w relacji artysta (autor) – dzieło – odbiorca. Analizy, zmierzające do ustalenia odpowiedzi na zawarte we wstępie pytania, warto, jak się wydaje, zacząć od określenia roli artysty (autora) jako jej kreatora (projektanta).

Studia poświęcone zjawisku sztuki multimedialnej zawierają niejednokrotnie pytanie dotyczące statusu artysty. W przypadku dzieła multimedialnego pozycja artysty w stosunku do jego pozycji w sztuce tradycyjnej ulega, jak zaznaczają niektórzy, osłabieniu. Osłabienie to ma polegać na tym, że podczas gdy w tradycji artysta jest jedynym autorem dzieła, decydującym o jego kształcie, nadającym mu strukturę zamkniętą, niepodatną na zmianę, określającym dość jednoznacznie kontekst znaczeniowy, do którego dzieło ma odsyłać, to w sztuce multimedialnej nie tylko przestaje być jedynym autorem dzieła sztuki, stając się raczej jego inicjatorem, ale także tworzy dzieło tak, by domagało się twórczych czy też współtwórczych działań odbiorcy, sugerując jedynie (a i to nie zawsze) konteksty znaczeniowe, w jakich wytwór miałby funkcjonować. Artysta, choć przygotowanie realizacji dzieła wymaga z reguły bardzo precyzyjnych, ściśle określonych działań (co jest determinowane przez charakter narzędzi – wykorzystywanych środków technicznych), dopuszcza, by odbiorca mógł podjąć „spontaniczne, nieprzewidywalne w rezultatach interakcje z wytworem jego pracy”³. Czy jednak dopiero dzieło sztuki multimedialnej czyni z artysty projektanta – inicjatora sytuacji, w której momentem istotnym jest przeżycie estetyczne związane z dziełem? Inaczej: czy rola artysty jako projektanta, inicjatora sytuacji estetycznej, dopuszczającego współtwórcze, spontaniczne działania odbiorcy sztuki, stanowi moment zupełnie nowy, który traktować można jako rys charakterystyczny dla sztuki XXI wieku – multimedialnej sztuki cyberkultury? Analiza pism estetycznych Ingardena pozwala odpowiedzieć na to pytanie przecząco.

Przedmioty, z którymi ma się do czynienia na gruncie estetyki, to – zgodnie z ustaleniami (intuicją) Ingardena – tzw. p r z e d m i o t y i n t e n c j o n a l n e , co oznacza w tym przypadku przedmioty współkonstituowane przez twórcze i przez odbiorcze akty świadomości (artysty i odbiorcy – perceptora).

2 R. W. Kluszczyński, *Sztuka multimediiów*, [w:] *Nowe media w komunikacji społecznej w XX wieku. Antologia*, red. M. Hopfinger, Warszawa 2002, s. 505.

3 Tamże, s. 519.

Innymi słowy: przedmioty pozostające w polu zainteresowania estetyki różnią się w zasadniczy sposób – tj. w tzw. sposobie dania – np. od przedmiotów realnych, ściślej – przedmiotów nieestetycznych. Podczas gdy pierwsze domagają się swoistego dopełnienia szczególnymi aktami świadomościowymi, drugie są dane – by tak rzecz ująć – jako gotowe, określone same w sobie całości⁴.

Wchodząc w problematykę nieco głębiej: dzieło sztuki w myśli Ingardenowskiej zostaje określone najogólniej (określenie dotyczy bowiem dowolnego rodzaju dzieła sztuki) jako twór schematyczny. Dzieło sztuki jako twór schematyczny powstaje w wyniku działań artysty; ściślej – jest wytworem intencyjnych czynności autora, tzn. powstaje dzięki twórczym aktom świadomości twórcy i pewnym jego czynnościom fizycznym, które zmierzają do przetworzenia określonego przedmiotu fizycznego – materiału – tak że stanowi tzw. podstawę bytową dzieła sztuki. Dzieło sztuki jako twór schematyczny zawiera, jak zaznacza Ingarden, „charakterystyczne luki”, pewne miejsca niedookreślenia i momenty potencjalności. W wyniku działań artysty powstaje zatem twór domagający się dopełnienia (wypełnienia luk), dookreślenia, aktualizacji momentów potencjalnych zawartych w dziele. Zadanie to należy do odbiorcy (perceptora). Ingarden pisze:

Dzieło sztuki domaga się przeto pewnego czynnika istniejącego poza nim samym, mianowicie perceptora, który – jak się wyrażam – je „konkretyzuje”. Znaczy to, że dzięki swej współtwórczej akcji przy odbiorze dzieła perceptor stara się przede wszystkim – jak się to zwykle mówi – „odczytać”, lub lepiej powiedziawszy: zrekonstruować dzieło [...], dopełnia jego schematyczną budowę, usuwając przynajmniej częściowo luki w określeniu dzieła, a równocześnie aktualizując niektóre jego momenty będące w stanie potencjalności⁵.

W ten sposób powstaje tzw. konkretyzacja dzieła, inaczej – przedmiot estetyczny. Co istotne: jedno dzieło sztuki dopuszcza (umożliwia) wiele konkretyzacji, ponieważ miejsca niedookreślenia mogą być wypełniane przez perceptora zasadniczo dowolnie⁶. Tym samym analiza Ingardenowska, nieodnosząca się przecież do dzieł sztuki multimedialnej, ale do dzieł sztuki tradycyjnej, pozwala określić artystę jako projektanta czy raczej inicjatora sytuacji estetycznej. Działanie artysty dopuszcza przecież ostatecznie mnogość konkretyzacji, z których wiele (a być może żadna) nie zostało przez artystę zamierzonych czy przewidzianych, a które mają swoje źródło we współtwórczych, intencjonalnych aktach świadomości odbiorcy sztuki, a zatem w działaniu perceptora.

Rozstrzygnięcia Ingardena pozwalają także, jak się wydaje, na przypisanie własności interaktywności dziełom sztuki, które poprzedzają sztukę multimedialną. Kluszczyński, analizujący zagadnienia dotyczące sztuki multimedialnej w licznych publikacjach, pisze: „Dzieło prawdziwie interaktywne nie poprzedza swym istnieniem procesu jego doświadczenia. Powstaje ono w procesie odbioru – interakcji i trwa tak długo, jak długo ta interakcja się rozwija”⁷. Mimo zastrzeżeń Kluszczyńskiego co do wartości rozstrzygnięć klasyka polskiej estetyki w odniesieniu do sztuki multimedialnej⁸ – trudno nie zauważyć, że właśnie u Ingardena sprawa przedmiotu przeżycia estetycznego przedstawia się podobnie. Przed-

4 Sięgając do przykładu: rzeźba np. to nie tylko tak a tak uformowana glina, ale glina ukształtowana zgodnie z jakimś zamysłem artysty, np. wolą ukazania jakiejś emocji przez zastosowanie określonych środków formalnych, określonych środków wyrazu; jest tu zatem swoiste „coś więcej” niż tylko materialny, dany jako realny przedmiot – mianowicie szczególny, twórczy akt świadomości, akt czyniący z gliny dzieło sztuki właśnie – najogólniej: akt decyzji artysty; po stronie odbiorcy pojawia się natomiast w odniesieniu do rzeźby inny akt świadomościowy, który szeroko – i niezbyt precyzyjnie, ale na potrzeby przykładu wystarczająco jasno – można nazwać interpretacją. Natomiast przedmiot nieestetyczny, np. stół, to stół tylko – nie jest manifestacją twórczej woli artysty, nie jest „czymś więcej” poza byciem tym, czym jest jako przedmiot materialny, i w żadnym razie nie domaga się interpretacji.

5 R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 267.

6 Zasadniczo dowolnie, ponieważ analizy Ingardena sugerują, jak się wydaje, że jest możliwe – by tak się wyrazić – dopełnienie optymalne. Dzieło niejako samo wyznacza możliwość takiego dopełnienia – dopełnieniem optymalnym byłoby takie, które „zgadzałyby się” z tzw. efektywnymi momentami dzieła. Inaczej rzecz ujmując: dzieło sztuki pozwala na „rozmaite wypełnienie miejsc niedookreślenia, przy czym jedne z nich mogą lepiej, inne gorzej współgrać z określonymi momentami dzieła i z pozostałymi wypełnieniami miejsc niedookreślenia”. Tamże, s. 269.

7 R. Kluszczyński, *Spółczesność informacyjna. Cyberkultura. Sztuka multimedialna*, Kraków 2001, s. 98.

8 Kluszczyński stwierdza, że kategorie Ingardenowskie są dla opisu sztuki multimedialnej ostatecznie niewystarczające. Zob. tenże, *Od konceptualizmu do sztuki multimedialnej*, [w:] *Piękno w sieci...*, s. 79–86.

miot estetyczny jako przedmiot intencjonalny konstytuuje się dopiero w aktach doświadczenia odbiorcy. Kluszczyński dodaje ponadto: „Tylko wówczas [...], kiedy dzieło jest różne i od artefaktu, i od interfejsu, kiedy nie jest w całości wytworem artysty, może ono osiągnąć interaktywny charakter”⁹. Także tutaj zdaje się zachodzić swoista analogia między intuicją filozoficzną polskiego fenomenologa a rezultatami analiz współczesnego badacza. Dzieło sztuki jako przedmiot estetyczny nie jest, według Ingardena – o czym była już mowa – w całości wytworem artysty, co więcej – jest jako przedmiot estetyczny czymś różnym od artefaktu – dzieła jako tworu schematycznego ukształtowanego przez artystę¹⁰. Ingarden w swojej koncepcji estetycznej odróżnia również w sposób jednoznaczny przedmiot estetyczny (a także dzieło sztuki jako twór schematyczny – rezultat działania artysty) od tzw. materialnej podstawy bytowej dzieła. Jeżeli zatem interfejs potraktuje się jako część materialnej podstawy bytowej dzieła – a wydaje się, że jest to uzasadnione – to także w tej części definicje współczesną i Ingardenowską można potraktować jako analogiczne.

Kluszczyński, definiując kategorię interaktywności, czyni zastrzeżenie: jeśli każdy przejaw aktywności odbiorczej – w tym aktywność odbiorczą na płaszczyźnie semantycznej (interpretację) – wywołany przez dzieło pozwala zakwalifikować je jako dzieło sztuki interaktywnej, to interaktywność należałoby uznać za uniwersalną właściwość sztuki¹¹. Tymczasem samo to pojęcie – jego genezę – wiązać trzeba z rozwojem nowoczesnych technologii. Stosując je wstecz, rozszerza się jego zakres, zmienia się jego pierwotne, powiązane z technologią znaczenie – tymczasem jest to kategoria historycznie determinowana i jako taka pozwala wyróżnić pewną klasę dzieł „różniących się pod pewnymi względami od pozostałych”. Tym samym interaktywność w sensie ścisłym musiałaby oznaczać współkreowanie dzieła sztuki przez zastosowanie nowoczesnych technologii.

Uwzględniając tę uwagę, warto postawić pytanie: Czy wprowadzenie elementu *high-tech* do schematu sytuacji estetycznej wystarczy, by mówić o jej istotowej zmianie?

Nowy kształt sytuacji estetycznej, charakterystycznej dla sztuki multimedialnej (interaktywnej), ma obejmować: artefakt, interaktora (interaktorów), interfejs, a także sam proces interakcji, który ma spełniać rolę czynnika zespalającego wszystkie elementy¹². Stąd przeżycie estetyczne ma charakter dynamiczny (kształtuje się w procesie interakcji), a czynnik technologiczny zdaje się mieć w niej fundamentalne znaczenie (jeśli bowiem odbiorca – interaktor poprzez odbywającą się dzięki użyciu interfejsu interakcję z artefaktem powołuje dzieło do istnienia, to trzeba zauważyć, że dzieło nie zaistnieje bez interakcji, co więcej – sama interakcja nie zaistnieje bez interfejsu). Wydaje się, że mimo to koncepcja Ingardenowska nadaje się do opisu zjawiska sztuki multimedialnej. Należy tu jednak zaznaczyć, że związek zachodzący między pojęciami tej klasycznej koncepcji a pojęciami charakteryzującymi dzieło cyberkultury trzeba traktować raczej jako analogię, a nie relację ścisłego odpowiadania sobie.

9 Tenże, *Spółeczeństwo informacyjne...*, s. 99.

10 Artefakt, który Kluszczyński określa jako obiekt materialny, wynik działań artysty, zdaje się – mimo zastrzeżeń współczesnego autora – wykazywać istotne podobieństwo do kategorii dzieła rozumianego jako twór schematyczny. Kluszczyński podkreśla, że definiowany przez niego „artefakt” i Ingardenowski przedmiot artystyczny różnią się statusem bytowym: pierwszy jest po prostu „obiektem materialnym”, drugi – przedmiotem intencjonalnym (tj. takim, który powstaje dzięki świadomościowym aktom artysty). O artefakcie pisze Kluszczyński, że „jest tworzony przez rozmaite materialne elementy zaaranżowane w pewien znaczący układ przez artystę [...]”. Tenże, *Od konceptualizmu...*, s. 80. Wydaje się, że tak definiowany artefakt można jednak interpretować także jako przedmiot intencjonalny – Ingardenowski schemat – chociażby ze względu na jego genezę jako wytworu artysty, na co zwraca uwagę np. Michał Ostrowicki. Zob. tenże, *Kategorie estetyki w sztuce multimedialnej*, [w:] *Piękno w sieci...*, s. 89.

11 Na pierwszy rzut oka ta krytyczna uwaga wydaje się odnosić do koncepcji Ingardenowskiej, gdzie aktywność – konkretyzowanie dzieła sztuki – odbywa się, jak się zdaje, przede wszystkim (jeśli nie wyłącznie) na płaszczyźnie semantycznej. Trzeba tu jednak uczynić pewne zastrzeżenia: „aktywność na płaszczyźnie semantycznej” można interpretować jako pewne subiektywne przeżycia psychiczne (tak, zdaje się, rozumie ją w brany tu pod uwagę tekście Kluszczyński). Tymczasem w myśli polskiego fenomenologa konkretyzacja, choć przeżycie psychiczne stanowi jedną z podstaw jej istnienia, nie jest w żadnym razie subiektywnym tworem psychicznym. To struktura dzieła odgrywa decydującą rolę w ukształtowaniu się (każdej możliwej) konkretyzacji. Innymi słowy: konkretyzacja w sensie Ingardenowskim to nie interpretacja w znaczeniu zindywidualizowanego przeżycia wyrastającego „ze zróżnicowanych uprzednich doświadczeń, wiedzy bądź wrażliwości” odbiorcy. R. Kluszczyński, *Spółeczeństwo informacyjne...*, s. 98. Por. A. Szczepańska, *Estetyka Romana Ingardena*, Warszawa 1989, s. 64.

12 Por. R. Kluszczyński, *Spółeczeństwo informacyjne...*, s. 98.

Jeśli chodzi o czynnik technologiczny, warunkujący istnienie multimedialnego dzieła sztuki, to wydaje się, że podpada on pod Ingardenowską kategorię materialnej podstawy bytowej dzieła. Sięgnijmy do przykładu: w przypadku sztuki tradycyjnej, np. w przypadku rzeźby *Wenus z Milo*, materialną podstawę bytową stanowi marmur (podczas gdy rzeźba tak a tak ukształtowana przez artystę, przy użyciu określonych narzędzi, według pewnego twórczego zamysłu, to dzieło sztuki – schemat; natomiast *Wenus z Milo* oglądana to przedmiot estetyczny – konkretyzacja schematu dokonująca się dzięki współwzajemnym aktom świadomości odbiorcy). Materialna podstawa bytowa spełnia – jak zaznacza Ingarden – w przypadku dzieła sztuki (w sensie zarówno tworu schematycznego, jak i przedmiotu estetycznego) rolę podtrzymującą – tj. umożliwia dziełu trwanie (zaistnienie, bycie). Wydaje się, że interfejsy – sterowniki umożliwiające interakcję z dziełem, np. ekrany reagujące na dotyk, wejścia audio i wideo, joysticki, sensory, kaski i rękawice sensoryczne etc. – stanowią współczesne odpowiedniki marmuru, umożliwiając ukształtowanie (czy zainicjowanie) dzieła artysty i reakcję odbiorcy, tj. warunkując po prostu zaistnienie dzieła i jego trwanie.

Jeśli chodzi natomiast o dynamizm, procesualność wskazywane jako charakteryzujące przeżycie estetyczne (szerzej – sytuację estetyczną) dotyczące sztuki multimedialnej, to trzeba zaznaczyć, że i fenomenologiczne analizy doprowadziły Ingardena do przekonania, iż sytuacja estetyczna ma charakter dynamiczny: wielofazowy, procesualny. Ujmując rzecz skrótowo: według ustaleń Ingardena przeżycie estetyczne rozwija się od fazy emocji wstępnej, przez proces percepcji jakościowej struktury dzieła, który przebiega równocześnie z uzupełnianiem jego schematycznej postaci (faza ta prowadzi do wytworzenia wartościowanego pozytywnie lub negatywnie przedmiotu estetycznego), po fazę „przeżycia wartości estetycznej wytworzonego przedmiotu w formie emocjonalnej «odpowiedzi na wartość» i jej ewentualne pojęciowe ujęcie”¹³.

Możliwość wskazania pewnych podobieństw między intuicjami Ingardenowskimi a określeniami dotyczącymi dzieł sztuki multimedialnej nie oznacza bynajmniej, że dzieła sztuki tradycyjne i multimedialne są fenomenami z sobą tożsamymi. Kluczem do ich odróżnienia wydaje się pojęcie interaktywności, które zarówno w przypadku dzieła sztuki w rozumieniu Ingardenowskim, jak i w przypadku dzieła sztuki multimedialnej oznaczać może – i w takim znaczeniu scharakteryzowane zostało wcześniej – współkreowanie, równocześnie jednak – na co należy w tym momencie zwrócić uwagę – interaktywność oznacza także formę komunikacji.

Komunikacja to najogólniej relacja przynajmniej dwóch elementów, między którymi rozwija się określona reakcja. Może ona przebiegać na co najmniej dwa sposoby: w pierwszym przypadku coś jest komunikowane – zachodzi pewna akcja, która jednak nie wywołuje akcji zwrotnej adresata – wyraźnej reakcji skierowanej „na zewnątrz” (reakcja może być jednak, jak się wydaje, skierowana „do wewnątrz” – polegałaby wówczas na wywołaniu zmiany w adresacie komunikatu, na jego – by tak się wyrazić – przekształceniu; jeśli po stronie adresata nie byłoby żadnej reakcji, to trudno, jak się wydaje, mówić o komunikacji); w przypadku drugim akcji komunikującego odpowiada wyraźna zwrotna reakcja adresata komunikatu (która może z kolei stanowić nowy komunikat, wywołujący nową reakcję itd.).

Relacja, jaka zachodzi między dziełem sztuki a odbiorcą w rozumieniu Ingardena, zdaje się specyficznym procesem komunikacyjnym. Komunikacja przebiega tu, jak się wydaje, według następującego schematu: przedmiot artystyczny stanowi swoisty komunikat, „domagający się” reakcji odbiorcy. Reakcja odbiorcy polega na ukonstytuowaniu przedmiotu estetycznego; komunikacja dzieło – odbiorca znajduje finał w wygaszeniu reakcji, ponieważ w ostatniej fazie przeżycia estetycznego, jak zauważa polski fenomenolog, odbiorca dokonuje „spokojnego oglądu” (aktu kontemplacji) tzw. zestroju jakościowego. Równocześnie rozgrywa się to, co Ingarden nazywa emocjonalną odpowiedzią na zestroj jakościowy:

13 A. Szczepańska, dz. cyt., s. 133.

„To właśnie odczuciowe uznanie wartości przedmiotu estetycznego stanowi «godną», właściwą naszą odpowiedź na wartość [...], którą mamy daną w kontemplowaniu ukonstytuowanego przedmiotu estetycznego”¹⁴. Inicjatorem sytuacji komunikacyjnej jest w tym przypadku artysta – nadawca komunikatu, a główną rolę odgrywa w tej relacji odbiorca – kształtując jej przebieg i odpowiadając ostatecznie za jej rezultat.

Jeśli chodzi o interakcję – komunikację zachodzącą między dziełem sztuki multimedialnej a odbiorcą, to – jak się wydaje – komunikowanie nie zmierza tu do żadnej „finalizacji”, stanowiąc poniekąd cel sam w sobie. Innymi słowy: o ile można by metaforycznie określić dzieło w rozumieniu Ingardena jako zmierzanie do „zakomunikowania czegoś” (komunikat dotyczy tu ostatecznie wartości) – procesu zamkniętego, o tyle dzieło sztuki multimedialnej trzeba by określić po prostu jako „komunikowanie się”. Także w przypadku dzieła sztuki multimedialnej inicjatorem sytuacji komunikacyjnej jest w sensie ścisłym artysta. Jeśli jednak chodzi o określenie ostatecznego jej charakteru – kształtu, to zależy on w równym stopniu od działań odbiorcy i reakcji samego dzieła (która to reakcja prowokuje najczęściej nowe działania odbiorcy).

Chociaż, jak przekonuje Kluszczyński, wartość dzieła sztuki multimedialnej nie ogranicza się do interaktywności – zdolności „komunikowania się”, ponieważ dobre dzieło to – by się tak wyrazić – komunikat mający znaczenie, czy ściślej – odsłaniający całe bogactwo kontekstów i znaczeń, to jednak owo „komunikowanie się” rozumiane jako otwarty (tj. niezmierny z natury do finalizacji) proces stanowi, jak się wydaje, swoistą wartość dzieła sztuki multimedialnej i ostatecznie określa je istotowo¹⁵.

Konkludując: Czy sytuacja estetyczna zachodząca w relacji artysta (autor) – dzieło – odbiorca uległa w sztuce cyberkultury istotowej modyfikacji (w stosunku do sztuki ją poprzedzającej)? Innymi słowy: Czy sytuacja estetyczna zachodząca w ramach sztuki cyberkultury jest czymś tak odmiennym od sytuacji estetycznej osadzonej w ramach sztuki tradycyjnej, że wymaga wprowadzenia zupełnie nowych kategorii i definicji, aby móc ją zrozumieć?

W ramach sztuki multimedialnej:

- a) autor okazuje się inicjatorem sytuacji estetycznej;
- b) dzieło ma charakter przedmiotu domagającego się twórczej ingerencji odbiorcy (tylko dzięki tej ingerencji we właściwym sensie zaistnieje);
- c) przez współtwórczą aktywność odbiorca staje się odpowiedzialny za ostateczny kształt dzieła.

Podobnie przedstawia się rzecz na gruncie estetyki Ingardenowskiej: autor inicjuje dzieło. Tworzy schemat domagający się dopełnienia współtwórczymi aktami świadomościowymi odbiorcy. Odbiorca staje się odpowiedzialny za konkretyzację – powstanie dzieła sztuki jako przedmiotu estetycznego.

Choć w przypadku dzieła sztuki multimedialnej aktywność odbiorcy, współkreowanie dzieła wymaga najczęściej jego fizycznej ingerencji, „udziału w tworzonej dziele”¹⁶, za pomocą interfejsu, to jednak jest to w zestawieniu z koncepcją Ingardena raczej różnica – by wyrazić się metaforycznie – nasycenia, czy inaczej – raczej różnica stopnia niż różnica istotna.

Jeśli zatem wziąć pod uwagę przywołane wyżej określenia, to między analizowanymi elementami relacji opisanej schematem autor (artysta) – dzieło – odbiorca zachodzi analogia. W odniesieniu do dzieła sztuki multimedialnej można zastosować takie określenia Ingardenowskie, jak: przedmiot intencjonalny, materialna podstawa bytowa, twór schematyczny, przedmiot estetyczny, konkretyzacja – jeśli nie jako elementy ścisłego opisu, to przynajmniej jako pojęcia pozwalające przeprowadzić rozpoznanie dzieła sztuki multimedialnej jako odrębnego fenomenu. Równocześnie sytuacja estetyczna zachodząca w ramach sztuki cyberkultury wymaga wprowadzenia pewnych nowych kategorii (pojęć) i definicji: jednym

14 R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1966, s. 132.

15 Por. R. Kluszczyński, *Od konceptualizmu...*, s. 85.

16 Wyrażenie Leszka Sosnowskiego. Zob. tenże, *Roman Ingarden wobec sztuki multimedialnej*, [w:] *Piękno w sieci...*, s. 107–108.

z najistotniejszych będzie pojęcie interakcji jako komunikacji dwustronnej. Chociaż relację, jaka zachodzi między dziełem sztuki a odbiorcą analizowaną przez Ingardena można określić mianem komunikacji, to dopiero w przypadku sztuki multimedialnej komunikacja ma charakter relacji w pełni dwustronnej (przebiegając między człowiekiem a sztuczną inteligencją) – interakcji w najściślejszym znaczeniu tego słowa.

Już te uwagi wystarczą, by stwierdzić, że ostatecznie relacja autor (artysta) – dzieło – odbiorca uległa w ramach sztuki multimedialnej zmianie, jednak trzeba tu mówić raczej o zmianie *i s t o t n e j* niż o zmianie *i s t o t o w e j*.

3. Kontemplacja i przeżycie piękna w sztuce multimedialnej – pytanie o możliwość

Jeśli „komunikowanie się” (komunikacja, komunikacyjność) stanowi istotę dzieła sztuki multimedialnej, to czy może ono podlegać kontemplacji? Czy z istotą dzieła sztuki multimedialnej określoną jako „komunikacyjność” można powiązać kategorię piękna – inaczej: czy przeżycie piękna jest możliwe w odniesieniu do dzieła sztuki multimedialnej?

Kontemplację (łacińskie *contemplatio* znaczy tyle, co oglądanie, przypatrywanie się, a także rozważanie, poznawanie czegoś¹⁷) definiuje się jako „głębokie rozmyślanie, rozpamiętywanie, [...] bierne przyglądanie się czemuś, bezczynne przemyślanie nad czymś”¹⁸ bądź „skupienie i utrzymanie uwagi na przedmiocie poznawalnym umysłowo, mające na celu jedynie jego doskonalsze poznanie [...]”¹⁹. Kategoria ta pojawia się także na gruncie estetyki Ingardenowskiej. Proces przeżycia estetycznego charakteryzuje wprawdzie „szczególny niepokój poszukiwawczy” i „pełna dynamiki zmienność”. Ostatecznie zamyka je jednak kontemplacyjny ogląd: „[...] w końcowej fazie przeżycia estetycznego następuje pewne uspokojenie w tym sensie, że z jednej strony dochodzi do raczej spokojnego zapatrzenia się (kontemplacji) w zestrój jakościowy ukonstytuowanego już przedmiotu estetycznego i «chłonięcia» tych jakości [...]”²⁰.

Istotowym warunkiem kontemplacji, definiowanej jako oglądanie czy przypatrywanie się czemuś, jest dystans między tym, co oglądane, a oglądającym. Tymczasem w przypadku sztuki multimedialnej dystans między dziełem a odbiorcą zostaje całkowicie zniesiony: dzieło buduje się w działaniu odbiorcy (ściślej – powstaje we współdziałaniu z odbiorcą). Odbiorca często wręcz fizycznie „uczestniczy w dziele”. Więcej nawet: dzieło sztuki multimedialnej jako budujące się w interakcji (inaczej – w relacji komunikacji) z odbiorcą jest – by tak rzecz ująć – ze swej natury działaniem. Stąd sposobem odnoszenia się odbiorcy do dzieła nie może być kontemplacja jako bierne oglądanie. Działanie odbiorcy nie zmierza także do utrzymania uwagi na przedmiocie celem wyłącznie jego doskonalszego poznania – odbiorca-interaktor realnie przekształca dzieło.

Reasumując: właściwym sposobem odniesienia się odbiorcy do dzieła sztuki multimedialnej nie jest kontemplacja, jest nim natomiast przeżywanie, tj. – by rzecz dookreślić – doświadczanie dzieła przez uczestniczenie w nim²¹.

Pojęcie kontemplacji stosuje się często do opisu relacji zachodzącej między podmiotem postrzegającym a wartością estetyczną, jaką jest piękno. Skoro natura dzieła sztuki multimedialnej, jego interaktywność – komunikacyjność wyklucza możliwość kontemplacji, to czy może to jednocześnie oznaczać, że dzieł tego rodzaju nie może charakteryzować piękno? Byłoby tak tylko wtedy, gdyby między pięknem a kontemplacją zachodził ścisły, konieczny i nierozzerwalny związek. Tymczasem, jak się wydaje,

17 Zob. *Słownik łacińsko-polski*, według słownika H. Hinza i H. Kopii opracował K. Kumaniecki, Warszawa 2001, s. 105. Zob. także: A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 456.

18 W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1980, s. 384.

19 A. Podsiad, dz. cyt., s. 456–457.

20 R. Ingarden, *Studia...*, t. 2, s. 137. Kontemplacji towarzyszy także emocjonalna odpowiedź na „zestrój jakościowy” – „występują uczucia, w których dokonywa się uznanie wartości ukonstytuowanego przedmiotu estetycznego”. Tamże.

21 Nie można wprawdzie kontemplować dzieła sztuki multimedialnej „wprost”, wydaje się jednak, że można spełnić akt kontemplacji jako akt odnoszący się do przeżycia (treści przeżycia), które realizowało się w kontakcie z dziełem – zatem że jest tu możliwa kontemplacja jako rodzaj aktu wtórnego – refleksyjnego.

piękno można nie tylko kontemlować, ale także przeżywać. Nie próbując formułować definicji piękna, a zdając się na intuicyjne jego rozumienie, proponuje się tutaj przeprowadzenie pewnego myślowego eksperymentu, który unaoczni postawioną tezę. Sięgając do wspomnień (albo do zasobów wyobraźni), nie sposób nie dostrzec, że piękno napotkane (w świecie czy galerii sztuki) raczej przeżywamy, niż kontemplujemy. Kontemplacja zdaje się mieć charakter intelektualnego zdystansowania – kontemlowany pejzaż cieszy, ale radość jest tu wynikiem pewnych intelektualnych operacji, analiz, dostrzeżenia harmonii – „przypatrzenia się z dystansu”. Przeżyciu piękna towarzyszy natomiast charakterystyczny zachwyty – kiedy się przeżywa piękno (np. pejzażu), „nie ma czasu” na analizy, piękno niejako uderza tu „w całości”, jednorazowo, natychmiast. Przeżywaniu piękna towarzyszy swoiste poczucie braku dystansu, poczucie „uczestniczenia w”, bycia przez piękno „objętym”, a nie wobec piękna postawionym.

Jak się wydaje, jest możliwe zaaranżowanie dzieła sztuki multimedialnej tak, aby stanowiło ono swoisty pretekst do przeżywania piękna, samo z natury (istoty) stanowiąc, jako dzieło komunikujące się, pretekst przeżywania. Można wprawdzie zauważyć, że w sztuce multimedialnej następuje swego rodzaju detronizacja wartości estetycznych na rzecz komunikacyjności dzieła, tj. komunikacyjność sama urasta do rangi jedynej bądź przynajmniej głównej wartości dzieła, jednak ani sama definicja dzieła sztuki multimedialnej (samo jego pojęcie), ani jego specyficzna struktura, tj. struktura dzieła interaktywnego, nie wykluczają możliwości uczynienia go nośnikiem i źródłem przeżywania piękna²².

22 Można postawić jeszcze nieco inaczej sformułowane pytanie: Czy nie wykluczają możliwości uczynienia go nośnikiem, a tym samym źródłem przeżywania piękna same środki technologiczne stosowane przy tworzeniu dzieł sztuki multimedialnej? Wartość (np. piękno) pojawia się w dziele sztuki dzięki działaniu artysty narzędziem (definiowanym w tym miejscu bardzo szeroko) i dzięki stosowanym przez niego, tworzącym strukturę formalno-materialną dzieła, środkom wyrazu, takim np. jak plama, kreska, bryła, kompozycja itd., których charakter jest zresztą przez narzędzie determinowany. Technologia komputerowa pozwala na tworzenie dzieł o zupełnie nowej strukturze formalno-materialnej. Co więcej, w przypadku dzieł sztuki multimedialnej *high-tech* stanowi na ogół zarówno narzędzie (to, czym artysta działał), jak i środek wyrazu artystycznego (to, co buduje dzieło, jego materialno-formalną strukturę) – innymi słowy: pełni często równocześnie funkcję pędzla i plamy pędzlem namalowanej – co odróżnia je od dzieł sztuki tradycyjnej. Mimo tej różnicy wydaje się, że komputer (technologię komputerową) należy traktować po prostu jako nowe narzędzie pozwalające w nowy sposób wyrazić wartość (wartości) od zawsze w sztuce wyrażane. Możliwość przeżycia piękna wiązana z obecnością wartości w dziele sztuki jest – jak się wydaje – zależna raczej od woli artysty (a w przypadku dzieła sztuki multimedialnej także od działań odbiorcy jako interaktora), aby pewną wartość oddać, w dziele odsonić czy też zrealizować, niż od samych środków technicznych przez niego stosowanych (a przez interaktora używanych).

Streszczenie/Summary

Czy przeżycie piękna da się zdigitalizować?

Sztuka multimedialna a wybrane kategorie estetyki Romana Ingardena.

Współczesna kultura określana między innymi mianem cyberkultury – zatem kultury, w której swoistą wartość stanowi informacja, a komunikacja odbywa się przy zastosowaniu nowoczesnych środków technicznych – wygenerowała właściwe sobie dzieła sztuki. Nazywa się je ogólnie dziełami multimedialnymi lub interaktywnymi. Multimedialność i interaktywność wydają się być nowymi i głównymi kategoriami sztuki nowoczesnej zastępującymi lub wypierającymi takie pojęcia jak piękno lub kontemplacja. Czy sytuacja estetyczna zachodząca w relacji artysta (autor) – dzieło – odbiorca uległa jednak w sztuce cyberkultury istotowej modyfikacji (w stosunku do sztuki ją poprzedzającej)? Czy doświadczenie piękna może być zdigitalizowane, to znaczy czy multimedialność i interaktywność, o ile, jak się wskazuje, stanowią główny rys XXI wiecznych dzieł sztuki wykluczają możliwość doświadczenia piękna? W odpowiedzi na te pytania pomocne będzie odwołanie się do klasycznej estetyki Romana Ingardena jako właściwego punktu odniesienia. Stanowić ona będzie, po pierwsze, punkt wyjścia lub raczej kryterium dalszych poszukiwań. Z drugiej strony kwestie postawione wyżej – a zwłaszcza pierwszą – udałoby się, jak się zdaje, rozstrzygnąć dość jednoznacznie, jeśli dzieło sztuki multimedialnej dałoby się zadowalająco opisać w kategoriach estetyki Ingardenowskiej ustalonych na podstawie i dla analizy dzieł sztuki twórczość multimedialną poprzedzających.

Słowa kluczowe: przeżycie piękna, sztuka multimedialna, estetyka, Roman Ingarden.

Can be beauty experience digitalized?

Multimedial art and chosen categories of Roman Ingarden's aesthetics.

Modern culture called among others cyberculture – which means culture where information is special value and communication runs thanks to high technology devices – produced it's own works of art. These (works) bear geneneral name of multimadial or interactive artworks. Multimediality and interactivity suppose to be new and main kategories of modern art displacing or expiring such conceptions as beauty or contemplation. But has really in cyberculture's art an aesthetic situation, taking it's place between artist (author), work of art and art reciver, changed in it's essence? Can be beauty experience digitalized i.e. do multimediality and interactivity, if they – which some pointing – are in fact the main characteristics of XXI century works of art, *exclude possibility of beauty experience*? These questions answers will be here seeking as peculiar point of reference treating classical aesthetics of Roman Ingarden. It will be used firstly as starting point or rather some control factor for conducting analysis. Secondly questions asked here – especially first one – could be unambiguous settled if it would be possible to describe multimedial work of art in kategories of Ingardens's aesthetics which were made on base and for analysis of so-called traditional works of art, for works which have multimedial creations preceded.

Key words: beauty experience, multimedial art, aesthetics, Roman Ingarden.

Kontrowersje wokół Stirnerowskiej koncepcji wolności

1. Stirnerowska koncepcja wolności

Koncepcja wolności Maxa Stirnera powstała z jednej strony w opozycji do filozofii Hegla, z drugiej zaś była krytyką poglądów praktycznie całej lewicy heglowskiej, do której należał też Stirner. W swoim głównym dziele *Jedyny i jego własność* Stirner poddał krytyce pojęcie wolności negatywnej, czyli „wolności od”. Uznał, że tak rozumiana wolność nie jest wystarczająca do tego, by jednostka mogła siebie realizować. Zdaniem Stirnera wolność negatywna często budzi w jednostkach tęsknotę za wolnością absolutną. Tymczasem wolność absolutna nie istnieje, ponieważ nie można uwolnić się od wszystkiego¹, np. nie można przestać oddychać lub skoczyć bezpiecznie z piętnastego piętra. Wolność absolutna jest więc jedynie pustym pojęciem. Stirner podkreślał również, że wolność jest zawsze dana jednostce przez coś zewnętrznego w stosunku do niej (jest dana przez państwo lub przez drugiego człowieka). Sprawia to, że wolna jednostka jest podległa w stosunku do tego, kto dał jej wolność. Zamiast pisać o wolności Stirner wprowadza w swoim dziele pojęcie Swojości. Swojość wyraża się przez chęć zdobycia tego wszystkiego, czego się pragnie. Jest to cała istota jednostki – Ja sam. Swojość nie jest przez nikogo dana, lecz zdobywa się ją samemu. Dzięki Swojości jednostka staje się Właścicielem tego, po co sięga i co ma Moc zdobyć. Różnica między wolnością a Swojością polega głównie na tym, że wolnym jest się od tego, czego się pożyto, a właścicielem jest się tego, co się posiada. Do wolności dąży się jak do pewnego ideału, a swoim własnym jest się zawsze, bez względu na wszelkie warunki².

Aby lepiej zrozumieć pojęcie Swojości, warto poznać sposób, w jaki Stirner postrzegał jednostki. Zdaniem Stirnera wszyscy ludzie są egoistami. Jednakże większość ludzi to tzw. mimowolni egoiści, którzy żyją dla rozmaitych idei i racjonalizują swoje postępowanie, nie przyznając się do tego, że są egoistami. W swoim dziele Stirner postuluje, aby jednostki uświadomiły sobie swój egoizm i odrzuciły wszelkiego rodzaju *idées fixes*. *Idées fixes* są takimi ideami, które stały się dla człowieka świętością, przestały podlegać krytyce i podporządkowały sobie ludzi; są to np. idee: Boga, Człowieka, Moralności, Państwa, Dobra. Ślepe uleganie *idées fixes* jest fanatyzmem. Stirner świadomych egoistów nazywa Jedynymi, ze względu na to, że każda taka osoba jest niepowtarzalnym, śmiertelnym, amoralnym³ i niewystawialnym „Ja”. Jedyny w swoim działaniu powinien kierować się wyłącznie osobistymi potrzebami i korzyściami. Stirner dopuszcza w tym miejscu nawet możliwość zabójstwa, o ile Jedyny sam sobie na nie pozwoli. Jedyny czyni sam z siebie punkt wyjścia, a mimowolni egoiści punktem wyjścia czynią zawsze coś poza sobą. W koncepcji Stirnera „Ja” staje się miarą wszechrzeczy. „Ja” decyduje również o tym, czym są pojęcia⁴. Warto zwrócić uwagę na stwierdzenie Stirnera, iż Jedyny rozwija się i realizuje siebie poza mową:

1 Por. M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995, s. 182–183.

2 Por. tamże, s. 184.

3 Słowa „amoralny” używam zgodnie z definicją pochodzącą z Encyklopedii filozofii pod red. T. Hondericha (przeł. J. Łoziński, Poznań 1998): „Terminu tego czasami używa się niewłaściwie na określenie skrajnej niemoralności czy znieprawienia, podczas gdy oznacza on b r a k zrozumienia jakichkolwiek standardów moralnych czy z a i n t e r e s o w a n i a n i m i [podkr. – K. R.]. W tym sensie amoralne są niemowlęta i bardzo małe dzieci, podczas gdy czegoś przeciwnego oczekuje się od dorosłych. Jeśli te są jednak amoralne, często dopuszczają się złych czynów, co daje okazję do wspomnianych na początku niejasności znaczeniowych”.

4 Por. M. Stirner, dz. cyt., s. 406.

W rzeczywistości i myśli posiadam tylko *jako człowiek*, gdyż jako Ja pozostaję *bezmyślny*. Ten, kto nie potrafi się wyzwolić od myśli, jest wyłącznie Człowiekiem, niewolnikiem mowy, tej ludzkiej konwencji, skarbnicy ludzkiej myśli. Mowa czy też „słowo” tyranizuje Nas najbardziej, albowiem wystawia przeciwko Nam całą armię *idéés fixes*. *Prześledź* choć raz swój proces myślenia, a zobaczysz, że posuwasz się do przodu jedynie dzięki temu, że cały czas pozostajesz bezmyślny i niemy⁵.

Jedyny nie żyje jednak w izolacji, lecz w społeczeństwie. Dlatego właśnie Stirner postuluje, żeby Jedyni zrzeszali się w dynamiczne, zmienne i nietrwałe Zrzeszenia Egoistów, które zawiązywałyby się dla osiągnięcia konkretnych celów. Zgodnie z koncepcją Stirnera każda jednostka, która przystąpiłaby do Zrzeszenia Egoistów, musiałaby zrzec się części swojej wolności. Zyskiwałaby jednak możliwość realizacji Swojości.

Tak więc Swojność charakteryzuje tylko te jednostki, które są Jedynymi. Wolności Jedyny może się zrzec. Swojność decyduje o tym, czy jednostka jest Jedynym. Jeśli jednostka utraci Swojność, na powrót stanie się mimowolnym egoistą.

2. Zarzuty wobec Stirnerowskiej koncepcji wolności

Ze względu na specyficzny język i formę recepcja dzieła Stirnera od samego początku nie była zbyt łatwa. Spotkała się ona z ostrą krytyką ze strony innych przedstawicieli lewicy heglowskiej. Przez jakiś czas o pracy tej zupełnie zapomniano. Natomiast na przełomie XIX i XX wieku poglądy Stirnera spotkały się z kolejną falą krytyki.

Jednym z pierwszych zarzutów, jaki można postawić, jest to, że Stirner błędnie zakłada w swojej koncepcji, iż wszyscy ludzie są egoistami. Po pierwsze dlatego, że pojawia się tu pewna sprzeczność. Najpierw Stirner stwierdza, że nie ma żadnych cech wspólnych dla ludzi jako takich, a następnie głosi, iż wszyscy są egoistami. Mimo tej antynomii współcześnie wydaje się, iż wiele argumentów przemawia za tym, że Stirner miał rację. Między innymi na gruncie współczesnej psychologii twierdzi się, że egoizm jest powszechną cechą ludzi, a tzw. zdrowy egoizm jest wręcz niezbędny do prawidłowego funkcjonowania. Po drugie, niektórzy oponenti Stirnera ze stwierdzenia, iż wszyscy ludzie są egoistami, wyciągali wnioski, że zdaniem Stirnera wszyscy ludzie są z natury źli. Taki zarzut mógłby być słuszny jedynie na gruncie esencjalizmu. Jednakże Stirner nie stwierdza nigdzie, że istnieje gatunkowa istota człowieka.

Esencjalistycznej koncepcji człowieka, przenoszącej spełnienie prawdziwego człowieczeństwa w przyszłość, Stirner przeciwstawia obraz jednostki – Jedynego, który wyraża „prawdę” swego bytu cielesno-duchowego w swych teraźniejszych przeżyciach, decyzjach, działaniach⁶.

W tym sensie Stirner niczego nie stwierdza na temat natury człowieka.

Drugi zarzut sformułowali m.in. Karl Löwith i Albert Camus. Twierdzili oni, że koncepcja Stirnera jest niemoralna; egoizm jest zły, a Jedyny na pewno byłby krwiożerczą bestią, która po trupach dąży do celu. Pierwszy z przywołanych wyżej autorów stwierdził: „Jedyny nie troszczy się o resztę świata, który jest daną mu do użytku własnością”⁷. Jedyny może się troszczyć o świat, ale faktycznie nie musi, gdyż nie jest to jego nakaz. W dziele Stirnera możemy przeczytać m.in.:

Również i Ja kocham ludzi, nie tylko jednostki, lecz każdego. Kocham ich, będąc świadom mego egoizmu; kocham, gdyż miłość mnie uszczęśliwia, gdyż kochać to rzecz naturalna; kocham, bo tak mi się podoba. Jednak „nakazu miłości” nie uznaję⁸.

5 Tamże, s. 416.

6 W. Gromczyński, *Egzystencjalistyczne interpretacje filozofii Stirnera*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 7 (236), s. 60.

7 K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 133.

8 M. Stirner, dz. cyt., s. 349.

Gdzie świat wchodzi Mi w drogę – a wchodzi Mi w drogę wszędzie – tam go pożeram, by zaspokoić głód mego egoizmu. Nie jesteś dla Mnie niczym innym jak tylko strawą, tak jak i Ja jestem przez Ciebie spożywany i pochłaniany⁹.

Jedyny o tyle troszczy się o świat, o ile jest to zbieżne z jego interesem. Nie oznacza to jednak, że nie czyni tego w ogóle, jak sugerowali oponenti Stirnera. Camus stwierdza natomiast: „Jeśli nie chcemy umierać, musimy zabijać, żeby być Jedynymi”¹⁰; „Ale ogłosić prawomocność zbrodni to ogłosić mobilizację o wojnę Jedynych. Zabójstwo zbiegnie się więc z rodzajem samobójstwa kolektywnego”¹¹.

Jedyny zawsze szacuje straty i korzyści swoich działań. Dlatego trudno sobie wyobrazić, że gdyby ktoś osobom, które czytają ten tekst, powiedział, że przestały obowiązywać jakiegokolwiek prawa i mogą robić, co chcą, to nagle osoby te zaczęłyby mordować wszystkich dookoła siebie. Raczej nic by się tak naprawdę nie zmieniło. To prawda, że Jedyny może być miły, ale może też kogoś zabić. Może zrobić wszystko to, na co się poważy. Stirner jest bardzo konsekwentny w swojej koncepcji. Pisząc o miłości, stwierdza m.in.:

Wręcz przeciwnie, z radością dostarczę mu niezliczonych przyjemności i niejednej rzeczy mogę sobie odmówić, by jemu sprawić jeszcze większą radość, a to, co dla Mnie – poza nim – najdroższe, dla niego narażę na szwank: me życie, mój dobrobyt, moją wolność. [...] Lecz Siebie, Siebie samego jednak nie poświęcę i pozostając egoistą, będę się nim cieszył¹².

Jedyny może więc zrzec się wolności, a nawet poświęcić swoje życie, ale tylko wtedy, gdy wypływa to z niego samego, gdy „Ja” tego chce dla Siebie. Z tego samego powodu Jedyny może też zabić. Wiesław Gromczyński zwrócił uwagę, że jedną z postaw, jakie może przyjąć Jedyny, jest „burżuazyjny konformizm, zachowanie potulnego jagnięcia”¹³.

Co ciekawe, często zarzuca się Stirnerowi solipsyzm. Jednakże Stirner w żadnym miejscu nie twierdzi, że nic poza Jedynym nie istnieje. Nie neguje on wcale istnienia innych ludzi (postuluje zrzeszanie się), nie neguje istnienia państwa (w jego obrębie, dla własnej korzyści, można je wykorzystywać), lecz jedynie zwraca nam uwagę, że pojęcia, które stały się *idées fixes*, zawładnęły naszym życiem. Gromczyński w swoim artykule zauważa:

Jedyny Stirnera potrzebuje do swej ekspansji świata zewnętrznego, dóbr materialnych, innych ludzi, kultury, historii. Historia, której podmiotem był dotychczas Absolut: Bóg, heglowska Idea lub Człowieczeństwo, ma teraz, wedle Stirnera, ulec przekształceniu w moją historię prywatną, będącą instrumentem mych egoistycznych dążeń. Egoizm Jedynego nie jest tylko zjawiskiem immanentnym indywidualnej świadomości. Urzeczywistnia się on w „relacji do...”, w relacji do tego, co wykracza poza czystą świadomość jednostki. Jest działaniem zwróconym ku światu zewnętrznemu¹⁴.

Stirnerowi zarzuca się często, że jest nihilistą. A nawet zarzuca mu się nihilizm na kilku płaszczyznach, m.in. ontologicznej, gdy – tak jak Camus – stwierdza się, że w koncepcji Stirnera istnieje wyłącznie Ni-cosć, z której wyłania się Jedyny¹⁵, lub – jak Ewa Starzyńska-Kościszko – zarzuca się Stirnerowi nihilizm

9 Tamże, s. 356.

10 A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Warszawa 2002, s. 84.

11 Tamże.

12 M. Stirner, dz. cyt., s. 348.

13 W. Gromczyński, dz. cyt., s. 75.

14 Tamże, s. 72.

15 Tamże, s. 82.

moralny¹, albo też – idąc za Isaiahem Berlinem – zwraca się uwagę, że w koncepcji Stirnera występuje nihilizm semantyczny².

Grzegorz Sowinski z kolei zauważa, że w tradycji filozoficznej mianem nihilizmu nazywane były rozmaite stanowiska: „solipsyzm, egoizm, idealizm, ateizm, panteizm, sceptycyzm, materializm, pesymizm”³. Wyprowadza on też trzy wnioski, które dotyczą sposobu, w jaki używa się terminu „nihilizm”:

1. Terminu tego używa się z reguły w odniesieniu do innych, a nie do samego siebie.
2. Termin ten ma najczęściej pejoratywny charakter.
3. Termin ten służy do określenia tych koncepcji, w których przeważa element negacji lub krytyki.

Można zaryzykować stwierdzenie, że często etykieta „nihilisty” miała po prostu zdyskredytować myśl Stirnera w oczach innych, a używana była przez tych filozofów, którym jego koncepcja się nie podobała.

Trudności pojawiają się też przy przekładzie pierwszego zdania z *Jedynego i jego własności*. To właśnie to zdanie jest często przytaczane na poparcie tezy, że Stirner był nihilistą. W oryginale brzmi ono następująco: *Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt*⁴. Jest to niemiecki idiom, oznaczający „mam to gdzieś”, „gwizdź na to”⁵. Zdanie to tłumaczy się najczęściej następująco: „Swoją sprawę oparłem na Nicości”⁶. Tymczasem to samo zdanie można tłumaczyć też nieco inaczej: „Oparłem moją sprawę na Niczym”. Rozwijając tę myśl, można dodać: na Niczym innym niż to, czym jestem⁷. Ponieważ to Ja nazywa świat, Ja tworzy pojęcia, w tym sensie faktycznie stwarza swój świat z niczego, jest bowiem punktem wyjścia. Zgodnie z koncepcją Stirnera jednostka nie tylko sama stwarza świat pojęć, ale również jest twórcą samej siebie. Przy takiej interpretacji w koncepcji Stirnera nie występuje ontologiczna nicość, z której miałby dopiero wyłonić się Jedyny.

Z kolei Ewa Starzyńska-Kościuszko niewłaściwie utożsamia ze sobą pojęcia amoralizmu i nihilizmu moralnego. To drugie pojęcie definiuje ona następująco: „[...] w imię absolutnej wolności jednostki nie tylko odrzuca istniejące wartości, ale neguje całkowicie różnicę między dobrem a złem opartą na innych podstawach niż miłość własna (egoizm) jednostki”⁸. Po pierwsze, Stirner odrzuca istnienie absolutnej wolności. Chyba że jako wolność potraktujemy tu Swojość, jednakże dalsza część wspomnianego wyżej artykułu nie sugeruje, by tak właśnie autorka interpretowała wolność. Po drugie, Jedyny Stirnera jest amoralny, tzn. że nie wybiera między dobrem a złem. Dobro i zło to jedynie idées fixes, dlatego Jedyny podejmuje decyzje poza porządkiem dobra i zła, owo dobro i zło w ogóle go nie interesuje. W dziele Stirnera możemy przeczytać: „W końcu Ja sam jestem Sobie sprawą, a nie jestem ani dobry, ani zły. Dla mnie obydwa słowa nie znaczą nic”⁹.

Natomiast jeśli chodzi o nihilizm semantyczny, można go przypisać Stirnerowi w tym sensie, że to ludzie tworzą pojęcia, a Prawda jest jedynie wytworem wyobraźni. Stirner uznał istnienie tych prawd, które są pod Nim, ale nie nad Nim¹⁰. Prawdy „pode Mną” to te, które służą indywidualnemu interesowi Jednostki, są przez nią wykorzystywane do osiągnięcia własnych celów. Prawdą „nade Mną” Stirner nazywa wszystkie prawdy, które próbują zniewolnić jednostki, są to tzw. prawdy absolutne. W myśl tej koncepcji kryterium prawdy staje się użyteczność. Prawdziwe są te stwierdzenia, które służą Jedynemu, fałszywe

1 E. Starzyńska-Kościuszko, *Nihilizm moralny. Przypadek Maxa Stirnera*, [w:] *Oblicza nihilizmu*, red. Z. Kunicki, Olsztyn 2001, s. 85–98.

2 I. Berlin, Korzenie romantyzmu: wykłady mellonowskie w zakresie sztuk pięknych wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie, red. H. Hardy, przeł. A. Bartkovicz, Poznań 2004, s. 210–211.

3 G. Sowinski, *Zamiast posłowie: Między nihilizmem a postnihilizmem*, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 264.

4 M. Stirner, dz. cyt., s. 3.

5 Tamże.

6 Tamże.

7 W tym miejscu jedynie zostaje zasygnalizowane istnienie możliwej innej interpretacji wspomnianego zdania. Gruntowna analiza lingwistyczna wykracza poza zakres tego artykułu.

8 E. Starzyńska-Kościuszko, dz. cyt., s. 85.

9 M. Stirner, dz. cyt., s. 6.

10 Por. tamże, s. 427.

zaś są te, które usiłują go zniewolić. Stirner nie neguje więc istnienia języka w ogóle, wręcz przeciwnie – zwraca uwagę na jego użyteczną rolę.

Ostatni zarzut dotyczy niemożności wcielenia w życie koncepcji Stirnera. Maciej Chmieliński zwraca uwagę, że w artykule, który jest odpowiedzią na krytykę *Jedynego i jego własności*, Stirner pisze, iż tak naprawdę Zrzeszenia Egoistów powstają wokół nas każdego dnia. Gdy np. obserwujemy dzieci, które bawią się na podwórku, to widzimy, że w celu zabawy zawiązują one Zrzeszenie Egoistów¹¹. Warto jednak spytać, na ile postulat Stirnera, by każdy uświadomił sobie swój egoizm i kierował się w życiu tylko swoją korzyścią, miałby szansę na urzeczywistnienie. Po pierwsze, można odnieść wrażenie, że ludzie boją się stanu, w którym nikt nie będzie im mówił, co mają robić, gdyż musieliby wtedy podejmować wszystkie decyzje samodzielnie. Po drugie, uświadomić sobie egoizm to nie znaczy ślepo podporządkować się swoim żądom. Stirner wprost pisze, że musimy uwolnić się nie tylko od *idées fixes*, ale też od próbujących nas zniewolić żądz¹². A to niekoniecznie musi być takie łatwe.

3. Podsumowanie

Z jednej strony Stirner poddał krytyce pojęcie wolności negatywnej, z drugiej zaś zaproponował, by wolność negatywną zastąpić Swojością. Swojość jako alternatywa dla wolności miałaby umożliwić jednostkom pełny rozwój. Swojość wiąże się z realizacją indywidualnego egoizmu, z dominacją jednostki nad światem rzeczy i pojęć.

Koncepcja wolności, czy raczej Swojości, Stirnera spotykała się wielokrotnie z ostrą krytyką, która często była nierzetelnie przeprowadzona. Przypisywano Stirnerowi poglądy, których nie przyjmował (np. solipsyzm), interpretowano jego słowa w jeden, subiektywny sposób (jak zrobił to m.in. Camus), wyciągano nieadekwatne do całości filozofii Stirnera wnioski (co zrobiła m.in. Starzyńska-Kościuszko). W ostatnim czasie powstaje jednak coraz więcej prac, których autorzy bronią poglądów Stirnera i odpowiadają na sformułowane wcześniej przeciwko nim zarzuty (są to m.in. artykuł Gromczyńskiego i praca Chmielińskiego).

Celem tego artykułu było przede wszystkim pokazanie, że koncepcja Stirnera do dziś budzi kontrowersje. Może to wynikać z faktu, że często komentatorzy myśli Stirnera podchodzą do niej jednostronnie. Krytycy koncepcji Stirnera w sposób negatywny interpretują rozwój jednostki, która mogłaby samodzielnie wybrać, kim chce być, zakładając *implicite*, iż ludzie są z natury źli i tylko zewnętrzny przymus jest w stanie okiełznać jednostkę. Zwolennicy jego koncepcji z reguły koncentrują się na opisie swobodnego, niezależnego od świata pojęć procesu rozwoju jednostki, w którym jednostka stwarza siebie taką, jaką chce być, czasami pomijając, że może chcieć być każdym: zarówno opiekunem, jak i katem.

11 M. Chmieliński, *Max Stirner: jednostka, społeczeństwo, państwo*, Kraków 2006, s. 190.

12 „*Swój własny* staje się dopiero wtedy, gdy ani żadna inna siła (Bóg, ludzie, zwierchnicy, prawo, państwo, Kościół) nie ma Mnie w swej władzy, ale ja sam...” M. Stirner, dz. cyt., s. 198.

Streszczenie/Summary

Kontrowersje wokół Stirnerowskiej koncepcji wolności

W pierwszej części artykułu Autorka przedstawia zwięźle koncepcję wolności Stirnera opisaną przez niego w jego najważniejszym dziele *Der Einzige und sein Eigentum (Jedyny i jego własność)*. W drugiej części artykułu Autorka koncentruje się na zarzutach wobec Stirnerowskiej koncepcji wolności. Po pierwsze przedstawia główne argumenty krytyków, a po drugie argumenty sformułowane przez Karla Löwitha i Alberta Camusa, którzy zarzucali Jedynemu Stirnera egoizm i brak moralności. Poza tym uwydatnione zostaje filozoficzne stanowisko przypisywane Stirnerowi (solipsyzm i nihilizm). Celem artykułu jest pokazanie różnych sposobów ujmowania koncepcji Stirnera oraz tego, że do dziś budzi ona kontrowersje.

Słowa kluczowe: Max Stirner, Jedyny, egoizm, koncepcja wolności, kontrowersje, polemiki.

Controversy over Stirner's conception of freedom

In the first part of the article the author briefly presents Stirner's conception of freedom. Only the most important parts of his main work *Der Einzige und sein Eigentum (The Ego and Its Own)* are described. In the second part of the article the author concentrates on objections on Stirner's conception of freedom. Firstly, general arguments are presented, and secondly, the arguments expressed by Karl Löwith and Albert Camus. Also, the philosophical doctrine assigned to Stirner (solipsism and nihilism) is emphasised. The aim of the article is to present different points of view and thus, to show that there is still controversy over Stirner's conception of freedom.

Key words: Max Stirner, the Self, egoism, conceptions of freedom, controversy, polemics.

Odkobiecany świat. Dyskryminacja, stereotypy i androcentryzm

Edward Redliński w powieści *Konopielka* przedstawia zmagania bohatera z pewną codzienną sytuacją. Mężczyzna irytuje się na widok włośczęgi, który przybłąkał się do gospodarstwa. Reaguje w sposób typowy dla środowiska, ukazanego w satyryczny sposób w powieści – szczuje natręta uwiązany na łańcuchu psem.

Jak na złość, dziad z torbami wchodzi na podwórze, żegna się, pacierzy zaczyna – narzeka główny bohater. – To już mnie do reszty rozsierdziło: Jak tupne nogo, jak zamachne się ręko: A pójdiesz dziadzie, Muszka, weź go, weź! A dziad nie czeka, rękami torby ogarnął i du du du! Ucieka [...], choć suka tylko z budy wyglądnęła nawet nie zaszczekała¹.

Muszka, jako „pies podwórkowy”, ma do spełnienia konkretne zadanie: będąc zwierzęciem hałaśliwym, informuje gospodarzy o przybyciu obcego, którego ma przy tym przestraszyć i zdezorientować. W razie uwolnienia z łańcucha ma być gotowa do ataku. Takie właśnie są oczekiwania gospodarzy wiejskiego domostwa wobec obronnego psa – niezależnie od tego, czy będzie nim Azor, Pucek czy Muszka. „Pan” – bo właśnie to określenie najlepiej pasuje do realiów cytowanego utworu – wymaga od psa czujności; ma on być agresywny zarówno wobec dzikich zwierząt, jak i niepożądanych gości, a wobec gospodarzy powinien zachować bezwarunkowe posłuszeństwo, przymilać się i być potulnym. Tego oczekuje się od psa stróża, niezależnie od tego, czy jest samcem, czy samicą. Zapewne nie wydaje się to niczym szczególnie odkrywczym. Nie kwestionuje się tego, czy samica psa jest psem. Jest nim, to oczywiste. Osobliwe mogłoby się zdawać również pytanie, czy klacz jest przedstawicielką zwierząt zwanych końmi lub czy kotka to kot. Jeśli pytania te można uznać za dziwaczne, to warto zastanowić się nad tym, dlaczego nie uważano za takowe niegdysiejszych dociekań, czy aby kobieta jest człowiekiem. Mężczyźni – dzierżący przez zatrwająco długi czas monopol na wypowiedź publiczną – stawiali je wielokrotnie, próbując dowodzić, iż kobiety w żadnym razie nie można uznać za człowieka²; w dodatku udawało im się robić to w sposób przekonujący, a to za sprawą głębokiego zakorzenienia pewnych wzorców w kulturze. Kobiecie, przez długi czas egzystującej jako byt niższy, nieczłowieczy, odmówiono właściwie wszelkich zdolności, jakimi szczycili się mężczyźni. To, by kobieta mogła samodzielnie rozumować, by wypowiadała się na forum publicznym, uczestniczyła w zdobywaniu i przekształcaniu świata, krótko mówiąc – by była zdolna robić to, do czego predestynowani byli mężczyźni – nie dało się pomyśleć. Żadnemu chyba zwierzęciu człowiek nie przypisał tak skrajnie odmiennych, a nawet przeciwstawnych sobie ról związanych z płcią, jak sobie samemu.

Dzisiaj – jak się zdaje – ów problem już nas nie dotyczy. Być może niejednemu uczniowi lub uczennicy absurdalny zda się pomysł, by to, iż pewna dziewczynka ma niższe oceny niż jej kolega, tłumaczyć przynależnością do konkretnej płci.

Nie należy jednak zapominać o tym, że największe pułapki nie tkwią w osobliwościach, lecz w tym, co oczywiste. Refleksja nad rzeczywistością, która nas przenika i stwarza, jest niezwykle trudna, bo trud-

1 E. Redliński, *Konopielka*, Warszawa 1984, s. 18.

2 Zob. np. S. de Beauvoir, *Druga płeć*, t. 1: *Fakty i mity*, przeł. G. Mycielska, Kraków 1972, s. 24.

nym przedsięwzięciem jest próba postawienia się o b o k niej. Wyrażanie zdziwienia tym, co na co dzień konstytuuje świat, w którym człowiek się porusza, próby podważania i sprawdzania, czy pewne rzeczy można zrobić inaczej, pytanie „dlaczego”, stawiane, gdy mamy do czynienia ze zwyczajem – to wszystko nierzadko wywołuje postawy nieprzychylnie, drwiny, a nawet agresję. Krytyczna refleksja zdaje się posiadać moc unicestwiania rzeczywistości: pewnej, bezpiecznej, bezrefleksyjnie przyjmowanej w postaci zwyczaju, konwenansu czy po prostu tradycji. Często więc prześmiewczo traktowane są refleksje i roszczenia feministek; ponieważ niektóre z poruszanych przez nie problemów należą do kategorii bezrefleksyjnie akceptowanej oczywistości, nie podchodzi się do nich poważnie. Przykładem takiego lekceważenia może być chociażby ostatnio poruszane zagadnienie „żeńskich form” i „żeńskich końcówek” w nazwach zawodów i funkcji. Znamienne jest to, że ci, którzy próbują ośmieszyć ów problem, niekoniecznie muszą być zdeklarowanymi przeciwnikami danej inicjatywy, lecz po prostu opierają się refleksyjności, do której zachęcają feministki.

W swoim artykule chciałabym poruszyć m.in. kwestię dyskryminacji kobiet w języku i ogólnie – w sposobie ujmowania rzeczywistości; przedstawię przy tym pewne stereotypowe przekonania dotyczące kobiet. Odwołam się do poświęconej temu zagadnieniu literatury przedmiotu, punkt wyjścia mojej analizy stanowią będą fragmenty tekstów literackich, filmów oraz wypowiedzi zamieszczone w Internecie. Wymienione źródła posłużą mi za przykłady bezrefleksyjnego powielania oraz utrwalania określonych postaw i przekonań.

Często, gdy stykamy się z dziełem literackim, muzycznym lub plastycznym, podpisanym inicjałem albo imieniem, które nic nam nie mówi o płci twórcy, automatycznie przypisujemy autorowi płeć męską. I raczej nie mylimy się w przypadku dzieła powstałego przed wiekami. Właśnie w tym tkwi, według mnie, trudny do przezwyciężenia problem. Faktem jest jednak i to, że często automatyczne wyobrażenie męskiej sylwetki autora narzuca się także w przypadku dzieł współczesnych. Czyżby i dzisiaj mężczyźni i kobiety uważali, że to właśnie przede wszystkim mężczyzna predestynowany jest do uczestnictwa w życiu publicznym oraz do twórczości artystycznej? Wierzę, że tak nie jest. Dlaczego zatem w czasach, gdy kobieta artystka, kobieta polityk czy kobieta uczona nie powinna zdawać się niczym osobliwym, ciągle to mężczyzna stanowi normę, kobiecość zaś jawi się jako interesujący naddatek? Twierdzę, że dzieje się tak za sprawą edukacji i wychowania. Nie chodzi mi bynajmniej o bezpośrednie przekazywanie dziecku konkretnych poglądów, lecz o pewne schematy myślowe, którymi młody człowiek przesiąka chociażby podczas lektury podręczników. Bohaterka powieści Krystyny Kofty oznajmia:

Cieszę się, że nie przyłożyłam ręki do rozbuchanego zabijania, do produkcji coraz lepszej broni. [...] Świat ludzki został oddany w nieodpowiednie ręce, zbyt często zaciskające się w pięści. [...] Zło czynione przez kobietę wydaje się dziecinne i śmiesznie małe w porównaniu z męskim złem, z torturami [...], z ludobójstwem na kosmiczną skalę. [...] Nawet w zwykłej codzienności, w kronikach kryminalnych, zabójczynie stanowią nikły promil³.

Choć słowa te z pewnością zasługują na uwagę, nie można nie zauważyć, iż zastawiają one na odbiorcę myślową pułapkę. Jeśli stwierdzimy, iż braku skłonności do zabijania i okrucieństwa u kobiet dowodzić ma fakt, że ich przejawy nie zostały odnotowane w historii na taką skalę, jak w przypadku mężczyzn, to będziemy musieli przyjąć, iż kobiety nie są zdolne do przedsięwzięcia czegokolwiek, co wiąże się z przestrzenią publiczną. Wszak prawdą jest i to, że kobiety stanowią nikły promil w historii w ogóle. Aby chronologicznie poznać dzieje świata, zmuszeni jesteśmy przez długi, długi czas uczyć się h i s t o r i i o d k o b i e c o n e j . Dziecko przyswaja sobie świat męskich władców i bohaterów, sztukę obfitującą w męskich kompozytorów, plastyków i pisarzy, poznaje osiągnięcia męskich odkrywców i naukowców.

3 K. Kofta, *Chwała czarownicy*, Warszawa 1994, s. 246.

Samej historii się nie zmieni, zmienić można jednak bardzo wiele w sposobie jej przekazywania. Niedopuszczalne powinno być utrzymywanie złudzenia, iż dziecko poznaje w ten sposób dzieje całej ludzkości; historia w znacznej mierze pozbawiona jest perspektywy przeciętnego człowieka, zwłaszcza zaś (przeciętnej) kobiety. Sformułowanie „człowiek takich a takich czasów” często pojawia się w literaturze, lecz zazwyczaj nie towarzyszy mu wyjaśnienie – zdawałoby się – niezwykle ważne: ów człowiek sfery publicznej, działający, aktywny, przetwarzający i zdobywający rzeczywistość – jest mężczyzną, mężczyźni zaś nie stanowią ludzkości, lecz jej połowę. Sprawy tej nie można przedstawić bez wytłumaczenia konkretnych przekonań i obyczajów, które nie dopuszczały możliwości zaistnienia kobiet w przestrzeni publicznej na szeroką skalę. Simone de Beauvoir napisała:

Jeśli mam zdefiniować samą siebie, muszę przede wszystkim oświadczyć: „Jestem kobietą”; prawda ta stanowi fundament, na którym opierać się będą wszystkie inne twierdzenia. Mężczyzna nigdy nie zaczyna od tego, by określić siebie jako istotę przynależną do pewnej płci. [...] Stosunek obu płci nie jest taki, jak dwóch ładunków elektrycznych, dwóch biegunów: mężczyzna reprezentuje równocześnie biegun dodatni i punkt neutralny, [...] fakt, że ktoś jest mężczyzną, nie jest niczym osobliwym. [...] Mężczyzna jest Podmiotem, jest Absolutem; kobieta jest Inną⁴.

Słowa te doskonale oddają sposób, w jaki prowadzona była – i nadal nadmiernie jest kontynuowana – opowieść o człowieku, a także o szeroko pojętym świecie. Mężczyzna i męski punkt widzenia jawią się w nim jako standard, kobieta natomiast stanowi pewną atypowość; toteż często definiuje się ją głównie poprzez płć. W styczniu 2012 roku Fundacja Feminoteka zamieściła na portalu Facebook grafikę przedstawiającą ewolucję człowieka. Ilustracje tego typu znane są nam ze szkoły: ukazują małą sylwetkę, stopniowo przekształcającą się w *Homo sapiens*. W przypadku obrazu, o którym mowa, jest to kobieta. Zastąpienie męskiej sylwetki, ukazywanej tradycyjnie na tego rodzaju ilustracjach, postacią kobiecą jawi się odbiorcy jako zaskakująca nowość, lecz po chwili zaskakuje go samo zaskoczenie – dlaczego przyjmowaliśmy męską postać na obrazie, nie siląc się na refleksję: przecież na jej miejscu mogłaby figurować kobieta, w równym stopniu będąca człowiekiem i dziełem ewolucji – dlaczego zatem jej obecność na obrazie zdaje się odbiorcy odkryciem, raczej autorską fantazją, a nie po prostu faktem? Zapewne można znaleźć jeszcze mnóstwo przykładów potwierdzających, iż męskość i kobiecość nie tworzą dwóch stron tego samego medalu. Męskość stanowić ma obiektywny punkt oglądu świata, jest przezroczysta, podczas gdy kobiecość zawsze ukazywana jest jako pewna perspektywa, na którą koniecznie – prędzej czy później – należy zwrócić uwagę. Refleksję tę można uzupełnić wypowiedzią, jakiej udzieliła „Tygodnikowi Powszechnemu” pisarka Olga Tokarczuk:

Jeśli miałabym być skutecznym autorem, poważanym, bezpiecznie czującym się w tym, co robi, to lepiej byłoby urodzić się mężczyzną. [...] Kobieta wciąż jest postrzegana w nierozdzielalnym związku z przypisaną jej rolą społeczną; nie istnieje jako człowiek sam w sobie. W potocznej świadomości kobiety nie miewają dylematów moralnych, przemyśleń filozoficznych, są „relacyjne”. To obiekty, które stanowią jakiś punkt odniesienia dla mężczyzny – wszystko jedno, czy będzie to syn, mąż albo kochanek; fascynują, przyciągają, odpychają, ale nie mają własnego bytu⁵.

Wypowiedź ta, pojawiwszy się na portalu Wirtualna Polska, została rzecz jasna opatrzona przez internautów komentarzami. Jeden z nich może służyć za przykład potocznego pojmowania kategorii męskość/kobiecość: „[Pani] Olgo, czy pani już nie jest mężczyzną? W sensie męskiego sposobu myślenia. Po-

4 S. de Beauvoir, dz. cyt., s. 25–27.

5 <http://wiadomosci.wp.pl/kat,9931,title,Olga-Tokarczuk-lepiej-byloby-urodzic-sie-mezczyzna,wid,10467499,wiadomosc.html> data połączenia (dostęp: 3.03.2012).

dziela pogląd, że lepiej być mężczyzną⁶. Podkreślam, że jest to wypowiedź kobiety. Można zauważyć, że słowo „męski” nie ma w tym przypadku neutralnego wydźwięku; możliwe, iż dla autorki komentarza „męskość” to – jak się przyjęło sądzić – cecha szlachetna, godna podziwu. Zatem stwierdzić, że Tokarczuk prezentuje „męski sposób myślenia”, to tyle, co pochwalić i okazać szacunek (zwłaszcza że autorka komentarza podziwia literacki kunszt pisarki). To jednak wyłącznie interpretacja, jako że zacytowana wypowiedź jest niezwykle enigmatyczna; równocześnie może być ona przytykiem, ironicznym zwróceniem uwagi na to, że Tokarczuk postrzega kobiety (a przy tym i samą siebie) z uprzedmiotawiającego („męskiego”) punktu widzenia. Jakkolwiek jednak byłby wydźwięk wspomnianego komentarza, słowa pisarki bardzo dobrze oddają sytuację, w jakiej kobiety znajdowały się na tyle długo, by ów stan rzeczy stanowił niemal niedostrzegalną oczywistość, którą trudno jest przezwyciężyć także dzisiaj. Simone de Beauvoir zauważyła relacyjną rolę kobiety, pisząc:

„Dziękujemy Bogu, że stworzył kobietę”. „Natura jest łaskawa, skoro dała mężczyźnie kobietę”. W takich sentencjach mężczyzna podkreśla [...] z beczelną naiwnością, że jego obecność na tym świecie jest niezaprzeczalnym faktem i prawem, a obecność kobiety czystym przypadkiem – przypadkiem skądinąd szczęśliwym⁷.

Tak pojmowana kobieta nie istnieje zatem sama w sobie i sama dla siebie; geneza i sens jej bytu tkwią w mężczyźnie. Bywa muzą, w której poszukuje on twórczego natchnienia, sama jednak nie tworzy; daje radość, jest podziwiana, sama jednak nie cieszy się i nie podziwia. Jej ciało również (a może nawet przede wszystkim) nie jest neutralne; kobietę o wydatnych cechach płciowych przywykło się nazywać „kusicielką”, „wyzywającą”, jej ciału permanentnie przypisywano więc konkretne intencje; nie jest to ciało-podmiot. „Ale także dla kobiety – jak pisała de Beauvoir – mężczyzna jest istotą seksualną i cielesną – niemniej prawda ta nigdy nie została wypowiedziana, ponieważ nie ma po prostu nikogo, kto by ją wypowiedział⁸.”

Wiele badaczek i wielu badaczy feministycznych źródła deprecjacji kobiet dopatruje się w męskim lęku przed kobietą cielesnością⁹. Nie można zapominać, że fizjologiczny wymiar egzystencji narzuca się znacznie intensywniej u kobiety aniżeli u mężczyzny. Ponieważ, jak pisze Piotr Kowalski, „kobieta ciężarna znajduje się w stanie rytualnej nieczystości, stanowi manifestację zintensyfikowanej biologiczności i ujawnionej mocy rozrodczej¹⁰ – budziła ona lęk, a nawet wstręt, na co zwracają uwagę także inni autorzy:

Ponieważ człowieka przeraża daremność i śmierć, przeraża go również to, że został poczęty. [...] Poród kałał matkę [...]. Po wsiach i dziś jeszcze można spotkać [oczyszczającą] ceremonię, kiedy to położnica po raz pierwszy wstaje z łóżka [...]. Cięża [...] budzi spontaniczną odrazę. I nawet jeśli mały chłopiec we wczesnym dzieciństwie związany jest zmysłowo z ciałem matki, to jednak – gdy dojrzewa [...] – ciało to napawa go lękiem¹¹.

Przerażający bywał także sam poród, podczas którego intensyfikowała się w człowieku natura, budząca ambiwalentne uczucia: z jednej strony – fascynująca, z drugiej jednak – przerażająca i groźna ze względu na swą dzikość, nieuporządkowanie przeciwstawione światu kultury – a ponieważ objawia się ona właśnie w kobiecie, mężczyźni byli skłonni chętniej sytuować ją w sferze natury aniżeli kultury. Porodowi towarzyszą ból, brud i cierpienie – to samo na stałe przypisano więc kobiecie. Także miesiączkowanie czyniło z niej istotę niepokojącą; podczas menstruacji

6 <http://wiadomosci.wp.pl/kat,9931,title,Olga-Tokarczuk-lepiej-byloby-urodzic-sie-mezczyzna,wid,10467499,wiadomosc.html> data połączenia (dostęp: 3.03.2012). W wypowiedzi poprawiono błędy ortograficzne.

7 S. de Beauvoir, dz. cyt., s. 222.

8 Tamże, s. 223.

9 Zob. np. tamże, s. 223..

10 P. Kowalski, *Cięża*, [w:] tegoż, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007, s. 58.

11 S. de Beauvoir, dz. cyt., s. 227.

[...] naoczne staje się zetknięcie ze sferą śmierci, z przemijalnością, z destrukcją i nieczystością. [...] Na czas niedyspozycji kobieta powraca do stanu Natury, dzikości i śmierci, którą reprezentuje przelewana krew. [Miesiączka] w wielu kulturach stanowi najgłębszą nieczystość, jaka może być udziałem człowieka¹².

Łatwo o nabranie przeświadczenia, jakoby odkobiecenie przestrzeni publicznej wynikało z pewnych naturalnych, biologicznych predyspozycji (czy też raczej ich braku) u kobiet. Stwierdzenie, iż coś jest takie, jakie jest, gdyż właśnie takim uczyniła je natura (biologia, bogowie – to już zależy od kontekstu), to klasyczny i niemal uświęcony argument, który ucina dyskusję.

Wyobraźmy sobie pierwotną społeczność – jej członkowie spędzają czas, dbając o to, by zaspokoić podstawowe potrzeby życiowe, zarówno własne, jak i swoich bliskich. Zarówno mężczyźni, jak i kobiety troszczą się o to, by rodzinom nie zabrakło pożywienia. Mężczyźni więc udają się na polowania, kobiety zaś – ponieważ nie pozwalają im na to warunki fizyczne, np. ciąża – oporządzają zdobytą żywność w chacie czy jaskini. Męczyzna działa więc poza domem, kobiety pozostają w jego obrębie. Działalność obu płci koncentruje się jednak na tym samym – na zapewnieniu rodzinie dobrych warunków bytowania. Wyobraźmy sobie następnie społeczeństwo zindustrializowane, w którym rozwija się nie tylko przemysł, ale i nauka, sztuka, polityka. Ludzie nadal oczywiście dbają o to, by zaspokajać swe podstawowe potrzeby życiowe, dawno jednak przestało to być ich wyłącznym celem. Nadal wszakże mamy do czynienia ze schematem: kobiety – dom, mężczyźni – strefa poza domem. W tym przypadku podział ten zdaje się rażąco nieproporcjonalny, gdyż męska działalność „w świecie” to nie polowanie i zbieractwo, lecz czynności pozwalające nie tylko poznawać świat, ale i ingerować w niego na szeroką skalę. Kobieta, której ciągle pozostaje ognisko domowe, jawi się zatem jako istota odsunięta na margines życia, zdegradowana do zajmowania się w dalszym ciągu wyłącznie tym, co podstawowe i fizjologiczne.

Powyżej opisane sytuacje – ujęte oczywiście w dużym uproszczeniu – pozwalają być może zrozumieć, w czym może tkwić przyczyna panujących przez wieki przekonań. Zwyczaj sytuowania kobiety w domu, a mężczyzny poza nim utrzymywał się długo pomimo zmiany warunków życiowych, być może z powodu myślenia tradycyjnego. Taka właśnie jest natura zwyczaju.

W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, gdy „coraz mocniej upowszechniało się przekonanie, że różnice między płciami, wykraczające poza odmienności budowy anatomicznej, nie wynikają z natury człowieka i nie mają żadnych podstaw w biologii, ale są arbitralnymi, kulturowymi konstrukcjami”¹³, zaczęto używać terminu *gender* (płeć kulturowa). Określa on rolę społeczną i cechy charakteru, przypisane do danej płci przez określony krąg kulturowy. Wzorce te, jako „kulturowa nadbudowa” płci biologicznej¹⁴, „są przyswajane w trakcie socjalizacji i oparte na cechach społecznych i kulturowych, odmiennie ukształtowanych w różnych kulturach”¹⁵; stanowią „zespół atrybutów i zachowań oczekiwanych od kobiety i mężczyzny oraz postrzeganych jako przydatne w ich społecznym funkcjonowaniu”¹⁶.

Przysposabianie jednostki do konkretnej roli odbywa się już w chwili jej narodzin; kolor różowy zarezerwowany dla dziewczynek, niebieski zaś – dla chłopców, już w najwcześniejszym okresie życia informuje o płci dziecka, a ponieważ oczekiwania wobec każdej z płci są odmienne, takie też bywają reakcje osób, które mają kontakt z dzieckiem. Stereotypowe wymogi wobec małych przedstawicieli poszczególnych płci bardzo szybko narzucają im ściśle określone wzorce zachowań, eliminując zarazem to, co niepożądane. „Dziewczynki nie powinny dłużyć w nosie”, „Grzeczne dziewczynki się nie biją”, „Gdyby to chociaż chłopak tak brzydko przeklinał, ale dziewczyna...?” – słyszałyśmy niejednokrotnie, chłopcy zaś z pewnością znają pouczenia w rodzaju: „Prawdziwi mężczyźni nie powinni płakać”, „Żaden chłopak

12 P. Kowalski, *Menstruacja*, [w:] tegoż, *Kultura magiczna...*, s. 313–314.

13 B. Szacka, *Gender i płeć*, [w:] *Gender w społeczeństwie polskim*, red. K. Slany, J. Struzik, K. Wojnicka, Kraków 2011, s. 19.

14 Zob. A. Titkow, D. Duch-Krzystoszek, B. Budrowska, *Nieodpłatna praca kobiet. Mity, realia, perspektywy*, Warszawa 2004, s. 46.

15 Tamże, s. 20.

16 A. Titkow, D. Duch-Krzystoszek, B. Budrowska, dz. cyt., s. 46.

nie bawi się lalkami”, „Bądź stanowczy, nie zachowuj się jak baba!” Bardzo wczesnie zatem kształtuje się w świadomości młodego człowieka określony wzorzec zachowań i charakteru „prawdziwej kobiety” oraz „prawdziwego mężczyzny”. Autorki popularnego podręcznika psychologii zauważyły, że powszechny jest pogląd mówiący, iż mężczyźni są bardziej agresywni i asertywni niż kobiety. O tym, jak wielka jest siła tego stereotypowego przeświadczenia, świadczy fakt, iż powoduje ono odmienne interpretacje takich samych zachowań u dzieci różnej płci. Sprawia ono także, iż u jednej płci zauważa się i wyolbrzymia pewne zachowania, inne zaś ignoruje¹⁷. Jak piszą Carol Tavis i Carole Wade:

[...] dorośli inaczej reagują na zachowania dziewcząt i chłopców, nawet jeśli nie różnią się one agresywnością. Na podstawie obserwacji chłopców i dziewcząt w wieku od dwunastu do szesnastu miesięcy nie stwierdzono różnic pod względem częstotliwości zachowań agresywnych i asertywnych ani też pod względem prób nawiązywania kontaktu. Nauczyciele jednak znacznie częściej dostrzegali agresywnych niż nieśmiałych chłopców i znacznie częściej okazywali zainteresowanie rozmownym dziewczynkom. Kiedy badacze obserwowali te same dzieci po roku, „różnice płci” stały się widoczne: chłopcy byli n a p r a w d ę bardziej asertywni, a dziewczynki częściej odzywały się do nauczycieli¹⁸.

Na tę samą kwestię zwraca uwagę również Adam Buczkowski: „W jednym z [...] badań płaczące dziecko było postrzegane jako rozzłoszczone, gdy powiedziano, że jest to chłopiec, oraz przestraszone, gdy określono je wcześniej jako dziewczynkę”¹⁹. Społeczno-kulturowe oczekiwania i wzorce odgrywają także wielką rolę w rozwijaniu lub hamowaniu danych zdolności i umiejętności. Badania opisywane przez Tavis i Wade dowiodły, że rodzice zwykli odmiennie reagować na matematyczne osiągnięcia dziewczynek i chłopców. Zazwyczaj uważają, iż chłopcy mają w sobie naturalny talent do matematyki, sukcesy dziewczynek tłumaczy się natomiast ich ciężką pracą; przekonanie to może przyczynić się do wzbudzenia zamiłowania do nauk ścisłych u chłopców, a w przypadku dziewczynek – do spadku zainteresowania matematyką²⁰.

Z pewnością można by mnożyć jeszcze podobne przykłady konstytuowania *gender*. Należy zwrócić uwagę na to, iż wzorce zachowań narzucane poszczególnym płciom bywają różne w różnych kręgach kulturowych. Przystwojenie i wypracowanie cech właściwych danej płci kulturowej można śmiało nazwać rezultatem społecznego uwarunkowania; zachowania, za które nagradzano przedstawicieli danej płci, są powielane, te zaś, za które karano lub które wyśmiewano, zostają zarzucone.

Simone de Beauvoir niezwykle interesująco przedstawiła, w jaki sposób społeczeństwo konstruowało (lub nadal konstruuje) kobiecość jako zespół cech, zarówno psychicznych, jak i fizycznych. Autorka zwróciła uwagę na to, że dziewczynkom pozwala się częściej na okazywanie pewnych lęków, mogą one pozostać w ramionach matki, podczas gdy chłopcom w pewnym wieku zaczyna się tłumaczyć, iż – jako mężczyźni – nie powinni okazywać słabości. To im stawia się zazwyczaj większe wymagania, tłumacząc, iż wynika to z męskiej wyższości²¹.

Bierność będąca podstawową, charakterystyczną cechą „kobiecej” kobiety – pisała de Beauvoir – rozwija się w niej od pierwszych lat życia. Fałszem jest jednak twierdzenie, że ta bierność jest czynnikiem biologicznym; *de facto* jest to los narzucony kobiecie przez wychowawców i przez społeczeństwo [...]. Skoro przeznaczeniem kobiety jest stanowić czyjąś własność – trzeba, by ciało jej miało bierne, bezwolne właściwości przedmiotu. Uroda męska zawiera się w zdolności ciała do działania; to siła, ruchliwość, zwinność [...]. Wylakierowane szpo-

17 Zob. C. Tavis, C. Wade, *Psychologia. Podejścia oraz koncepcje*, przeł. J. Gilewicz, Poznań 2008, s. 206.

18 Tamże.

19 A. Buczkowski, *Czy potrafimy się zrozumieć – język kobiety, język mężczyzny*, [w:] *Humanistyka i płeć III. Publiczna przestrzeń kobiet: obrazy dawne i nowe*, red. E. Pakszys, W. Heller, Poznań 1999, s. 203.

20 C. Tavis, C. Wade, dz. cyt., s. 206.

21 S. de Beauvoir, *Druga płeć*, t. 2: *Kształtowanie się kobiety. Sytuacja, usprawiedliwienie i ku wyzwoleniu*, przeł. M. Leńniewska, Kraków 1972, s. 14–15.

ny pozbawiają gwiazdę hollywoodzką dłoni, wysokie obcasy, gorsety, spódnice z obręczami, watowane ramiona, krynoliny mają na celu nie tyle podkreślenie krągłości kobiecego ciała, ile spotęgowanie jego bezradności²².

Swobodę zachowań cielesnych ograniczały dodatkowo określone reguły „skromnego” lub „pociągającego”, „godnego” względnie „pełnego wdzięku”, „kobiecego” poruszania się i siedzenia [...]. Kobieta na całym swoim sposobie bycia ma mieć odcisnięte to, że nie jest „jako dąb”, silna i potężna. Powinna swym zachowaniem, sposobem mówienia, poruszania się stale informować o swej „niedużości”, o tym, że jest słabsza od mężczyzny. [...] Uległe i pokorne zachowanie kobiet, sygnalizowane każdą postawą ciała, przedstawiane jest jako ich zaleta, dająca im szczęście w postaci związku z mężczyzną, który te „zalety” będzie wykorzystywał dla swojej wygody i korzyści²³.

Jak wynika z przytoczonych powyżej wypowiedzi, „kobiecość” nie stanowi manifestacji lub intensyfikacji cech przyrodzonych człowiekowi płci żeńskiej. „Kobiecość” tak pojmowana jawi się jako produkt mężczyzny, który z racji swej fizycznej przewagi narzucił kobiecie pewną słabość, a także ułomność, tak by ta pozostawała mu podporządkowana. Bezpośrednie wdrażanie dziewczynkom konkretnych modeli zachowań często było zadaniem samych kobiet.

Powyższe krótkie omówienie miało na celu przybliżenie powodów powstawania stereotypów dotyczących ról płciowych, jak również ich utrwalania się i reprodukcji. Teraz zajmę się m.in. zagadnieniem kobiety i języka.

Adam Buczkowski pisze, iż „struktura języka ma wywierać wpływ na konceptualizację świata społecznego, a w konsekwencji na pozycję społeczną kobiety i mężczyzny”²⁴. Język jednak bardzo często bywa postrzegany przez swych użytkowników jako przezroczysty, toteż pewne formy opresji wobec kobiet, jakie niosą ze sobą powszechnie wyrażenia, mogą na co dzień pozostawać niezauważone. Męskość, jako neutralny sposób istnienia w świecie i oglądu świata, przejawia się chociażby w ignorowaniu kobiet w języku, gdyż za podstawowe określenie ogółu ludzkości przywykło się używać zaimka męskiego. Nawet gdy mamy do czynienia z grupą składającą się z kilkunastu kobiet i zaledwie jednego mężczyzny, określa się ją: „oni”. W razie użycia żeńskiej formy same kobiety lub mężczyzna zapewne zwrócą uwagę na „pomyłkę”²⁵.

W publikacji, do której odnosi się Sławomir Przybyliński, opisując zjawisko tatuażu, można znaleźć odniesienie do słów pewnego żeglarza, który opisał tatuowane ozdoby występujące w jednym z napotkanych podczas podróży plemion: „Mają oni czarne dupy, czarne brzuchy i czarne nogi, ich kobiety mają tylko czarne nogi”²⁶. Publikacja, z której zaczerpnięty został ów cytat, ukazała się w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku; słowa żeglarza pochodzą z wieku XVIII. Na podobne sformułowania można się jednak natknąć w wielu współczesnych tekstach. Gdy wyobrażam sobie plemię, widzę grupę: mężczyźni i kobiety w różnym wieku, łączy ich podobny ubiór, ozdoby, a przede wszystkim sposób życia i zwyczaje. Lecz powyżej cytowane zdanie ma mnie szybko wyprowadzać z błędu: plemię to mężczyźni, a o i c h kobietach pisze się jak o inwentarzu; plemię to pewien byt; byty w posiadaniu plemienia, choćby nawet były niezbędne i od niego nieodłączne, do samego plemienia nie należą. Dla lepszego zrozumienia treści, jaką niesie ze sobą zacytowana wypowiedź, można spróbować opisać to, co mogłoby być własnością plemienia: Plemię X to pewna grupa ludzi, i c h krowy są szczególnie dorodne, lecz i c h chaty – raczej skromne. Krowy i chaty, choć z plemieniem związane, nie

22 Tamże, s. 25, 242, 243.

23 S. Walczewska, *Damy, rycerze i feministki. Kobiety dyskurs emancypacyjny w Polsce*, Kraków 1999, s. 17–21.

24 A. Buczkowski, dz. cyt., s. 198.

25 Tamże, s. 199–200.

26 R. Bojarski, D. Trzaska, *Krótką historią tatuażu*, cz. II, „Tatuaż” 2000, nr 2, s. 6; cyt. za: S. Przybyliński, „Dziara”, „Cynkówka”, „Kolka” – zjawisko tatuażu więziennego, Kraków 2007, s. 10.

są przedstawicielami plemienia. Analogicznie pojmować można zatem zdanie opisujące kobiety; nie są one podmiotem, lecz tym, co podmiot p o s i a d a .

Jedna z wypowiedzi, zawarta w powstałej w 1995 roku powieści portugalskiego noblisty José Saramago, przyciąga uwagę z podobnego powodu: „W drzwiach stało trzech bandytów [...]. Ile macie kobiet, spytał jeden z nich. Sześć, odparła żona lekarza”²⁷. Bandyci to mężczyźni, którzy przybyli do pomieszczenia, gdzie znajdowały się zarówno kobiety, jak i mężczyźni, by dokonać na tych pierwszych gwałtu, za który następnie mieli „zapłacić” żywnością. Kwestię gwałtu jako narzędzia uprzedmiotawiania można by opisać bardzo obszernie; w tym miejscu zwracam uwagę na zwrot: „Ile tu macie kobiet?”²⁸. Ponieważ osoba udzielająca odpowiedzi sama jest kobietą, możemy się domyślać, że zarówno autor, jak i tłumaczka dalecy byli od myśli, jakoby kobiety rzeczywiście przynależały do obecnych w sali mężczyzn (należy także zwrócić uwagę na to, iż potoczność wypowiedzi ma swoje prawa). Takich a nie innych słów używa się bardzo często bezwiednie, automatycznie, a jeśli nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie, by wypowiedź mogła zabrzmieć inaczej, jest to tylko potwierdzeniem tego, jak bardzo przesiąknęliśmy językiem, który jawi się nie tylko jako narzędzie opisywania i pojmowania rzeczywistości, lecz także jako sama rzeczywistość.

Androcentryczną pułapkę można dostrzec nawet w artykule, który traktuje o g e n d e r i płci. Jego autorka pisze o konstruowaniu w jednostkach danych cech, uważanych za odpowiednie dla danej płci; nawiązuje również do ignorowania kobiet w dyskursie publicznym. Trafnym przykładem jest chociażby uwaga, iż medycyna traktuje mężczyznę jako ogólną normę człowieka, pomijając odmienne u kobiet reakcje na leki lub to, że typowość niektórych objawów jest typowością jedynie u mężczyzn²⁹. Ta sama autorka jednak, chcąc dowieść, iż wiele zachowań uznawanych za naturalne, w rzeczywistości ma swoje źródło w socjalizacji i wychowaniu, pisze:

Wpływ na zachowanie zarówno tego, co jest wrodzone, jak i tego, co jest wynikiem uczenia się, obserwuje się nie tylko u ludzi, ale także u ptaków, które w różnych populacjach wykonują różne warianty swoich śpiewów [...]; pozbawione kontaktu z dorosłymi osobnikami w czasie dorastania i rozporządzając tylko tym, co wrodzone, potrafią wykonywać je tylko w podstawowej wersji, co nie wystarcza, aby zdobyć terytorium, dostęp do samiczki, a tym samym możliwość rozrodu³⁰.

I znów – pewna tego, że czytam o zachowaniu ptaków w ogóle, szybko przekonuję się, że mowa jest wyłącznie o osobnikach męskich, jako że zdobywają one „dostęp do samiczki”, by się rozmnożyć.

Oczywiście ja sama również nie jestem wolna od androcentrycznego języka i – ogólnie – takiegoż pojmowania świata; wieloletnia męska wyłączność na sferę publiczną, a także współczesna w niej dominacja sprawiają, że zapewne długo jeszcze nasz opis rzeczywistości będzie naznaczony odkobieceniem. Jednak im mniej refleksji na ten temat podejmować będziemy w codziennym życiu, a także w dyskursach naukowych, tym wolniej następować będą zmiany.

Współcześnie wiele kontrowersji budzi postulat niektórych feministek, by w nazwach zawodów i funkcji stosować żeńskie końcówki. Wiele z powstałych w ten sposób słów, sprawiając wrażenie dziwnych neologizmów, budzi niechęć, również u kobiet. Buczkowski zauważył:

[...] przykładem deprecjonowania kobiety w języku jest określanie dziedzin życia, w których jest ona widoczna, słowami o zwyczajowo niższej wartości – na przykład – w określeniu zawodów: lekarz i lekarka, szef i szefowa, sekretarz i sekretarka. W każdym z powyższych przykładów drugi element, tworzący formę żeńską, ma

27 J. Saramago, *Miasto ślepców*, przeł. Z. Stanisławska, Poznań 1999, s. 186.

28 W oryginale portugalskim: *Quantas mulheres tem voces aqui?*

29 B. Szacka, dz. cyt., s. 21.

30 Tamże, s. 24.

społecznie niższy status. Istnieją takie [nazwy – K. J.], których forma żeńska jest rzadko używana również przez kobiety [...], ponieważ po prostu „nie brzmi”³¹.

Trzeba pamiętać o tym, że niemal każda próba zmodyfikowania tego, co powszechnie przyjęte, budzi na początku opory, lecz – konsekwentnie realizowana – z czasem powoduje utworzenie nowych norm. Jeśli zatem słowo „lekarka” zdaje się komuś mniej prestiżowe aniżeli „lekarz” – wynika to nie z samego wyrazu, który jest przecież arbitralnie przyporządkowanym danemu pojęciu dźwiękiem, lecz ze społecznej tendencji, by to, co żeńskie, sytuować niżej.

Ciekawym – a przy tym ciągle jeszcze niebywale aktualnym – przykładem androcentryzmu są badania psychologiczne. Buczkowski donosi, iż wnioski wyciągnięte z eksperymentów z wyłącznym udziałem mężczyzn niejednokrotnie uogólnia się i przenosi na całą ludzką populację. „Płeć traktuje się jako zmienną niezależną. Wiedza o reakcjach mężczyzn staje się normą i jest przenoszona na wszystkich ludzi, w tym również na kobiety”³².

Niebywale jaskrawym przykładem może tu być sposób, w jaki zrelacjonowano eksperyment przeprowadzony w 1971 roku przez Philipa Zimbardo. Uczony, chcąc zbadać, w jakim stopniu narzucona rola społeczna determinuje zachowania człowieka, „zamknął” grupę studentów w stworzonym na potrzeby badania „więzieniu”, losowo narzucając im role więźniów lub strażników. Kilkanaście lat później powstał film dokumentalny pt. *Cicha furia*³³, prezentujący zarówno autentyczne nagrania z eksperymentu, jak i późniejsze wypowiedzi osób, które w nim uczestniczyły. „W eksperymencie brali udział studenci z całego kraju, tacy sami jak wy” – mówił Zimbardo do grupy swych studentów, oprowadzanych po miejscu będącym kiedyś „więzieniem”. Jego słowa nie są jednak prawdziwe, gdyż w grupie, do której się zwracał, znajdowali się zarówno młodzi mężczyźni, jak i kobiety, a w eksperymencie uczestniczyli wyłącznie mężczyźni.

Naszym celem było zbadanie behawioralnych i psychologicznych konsekwencji sytuacji, w której zwykli ludzie stają się nagle więźniami lub strażnikami więziennymi – opowiadał Zimbardo. – Postanowiliśmy więc odtworzyć więzienne warunki [...], by obserwować ich wpływ na wszystkich uczestników eksperymentu³⁴.

W wypowiedzi tej, a także w jej polskim tłumaczeniu przemilczana została niezwykle ważna informacja: osób biorących udział w eksperymencie w żadnym razie nie można uważać za próbkę ludzkości w ogóle. Eksperyment wykazał, w jaki sposób w określonych sytuacjach zachowują się mężczyźni, jednak i tu następuje zawężenie: byli nimi wyłącznie amerykańscy studenci, biali, prawdopodobnie pochodzący z klasy średniej. Możliwe, że fakt ten, choć tak oczywisty, pozostałby przeze mnie niezauważony, gdyby nie jedna z wypowiedzi Zimbardo, który wspominał:

[...] obserwowałem [to, co działo się w „więzieniu” – K. J.] na monitorze w biurze wraz z moją byłą studentką [...]. To było prawdziwe więzienie z sadystycznymi, sfrustrowanymi strażnikami i myślącymi jedynie o sobie zdemoralizowanymi więźniami. Powiedziałem studentce, że jestem pod wielkim wrażeniem tego, co osiągnęliśmy [...]. Spojrzała na mnie i odrzekła: „To, co robicie tym chłopcom, jest okropne”. Miała rację. Musiałem zakończyć eksperyment [...]. Ci chłopcy cierpieli naprawdę, a ja tego nie zauważałem. Ja – i wszyscy wokół mnie, z wyjątkiem tej studentki [...]. Trudno nam było oddzielić rzeczywistość od symulacji. Nie zauważałem tego, dopóki nie powiedziała, że jako psycholog, jako istota ludzka muszę coś zrobić z tym cierpieniem. Musiałem zakończyć eksperyment³⁵.

31 A. Buczkowski, dz. cyt., s. 202.

32 Tamże, s. 200.

33 Film *Cicha furia. Stanfordzki eksperyment więzienny (Quiet rage. The Stanford Prison Study)*, reż. K. Musen, USA 1988.

34 Zob. film *Cicha furia*.

35 Zob. film *Cicha furia*.

Nagle w gąszczu męskich badaczy pojawia się kobieta, która jako jedyna zauważa to, co pominięte zostało przez wszystkie osoby płci męskiej. Płeć (lub też *gender*) może być w tej sprawie przypadkiem, lecz równie dobrze – może też nim nie być. Przytoczone słowa mogą skłonić uważnego widza do zadania sobie pytań: Co byłoby, gdyby w eksperymencie wzięły udział wyłącznie kobiety? Jakie nowe wnioski pojawiłyby się wówczas w analizach wyniku eksperymentu? A może ich zachowania byłyby podobne do tych, które przejawiali młodzi mężczyźni?

Co by było, gdyby na bezludnej wyspie z *Władcy much* Williama Goldinga wylądowały same dziewczynki? Dlaczego wszyscy bohaterowie popularnej powieści lub jeszcze bardziej popularnego filmu *Kubuś Puchatek* są mężczyźni? Wyjątek stanowi Kangurzyca, lecz ona po prostu musi być samicą z bardzo praktycznego i prozaicznego powodu – jest matką Maleństwa. Jej rola polega na macierzyństwie i to właśnie w nim – wyłącznie w nim – tkwi sens jej istnienia w opowieści o zwierzętach ze Stumilowego Lasu.

Być może dla coraz większej liczby młodych kobiet, a także małych dziewczynek tłumienie ich społecznej aktywności z powodu płci wydaje się nie do pomyślenia. Zapewne niektórym z nich trudno przyjąć bez kpin pewne feministyczne postulaty. Część z nich może się zdawać niedorzeczna, ponieważ narusza pewien arbitralny, wygodny porządek (przykładem jest tutaj chociażby próba wprowadzenia do języka takich słów, jak np. „ministra” lub „ministerka”, „pedagożka”); inne zaś zdają się obwieszczać oczywistość, czego przykładem jest stwierdzenie: „prawa kobiety są prawami człowieka”. Jak już jednak podkreślałam – w oczywistości kryje się pułapka; a feminizm już dawno przestał koncentrować się wyłącznie na oswojeniu kobiet przypisanych na stałe do prywatnego zacisza domowego, które łatwo może przeobrazić się w więzienie³⁶. Współczesne działania, mające na celu podważenie pewnych arbitralnie przyjętych wzorców, spotykają się z takim samym społecznym oporem, na jaki trafiały dawniej postulaty, dzięki którym kobietom udało się uzyskać prawo wyborcze lub dostęp do edukacji.

Na koniec odwołam się pokrótce do polskiego filmu pt. *Idealny facet dla mojej dziewczyny*³⁷. Jedna z bohaterek filmu uznaje pewnego mężczyznę za podglądacza; powala go na ziemię skutecznym ciosem w twarz. Kobieta jest instruktorką krav magi, więc mężczyzna zapisuje się na prowadzone przez nią zajęcia, gdyż darzy ją uczuciem. Ona jednak z upodobaniem wykorzystuje go podczas prezentacji bolesnych technik walki. Z czasem bohaterowie zbliżają się do siebie, lecz w chwili wzburzenia kobieta po raz kolejny uderza mężczyznę w twarz. Sposób ukazania zdarzeń nie jest bynajmniej tragiczny; widz ma się rozczułać nieporadnością bohatera i podziwiać waleczność kobiety. W ostatniej scenie filmu widzimy bohaterów jako zadowoloną parę, spacerującą wraz z niemowlęciem. Widz z ukontentowaniem ma się przypatrywać temu szczęśliwemu, sielskiemu zakończeniu. Tymczasem można spróbować wyobrazić sobie taką samą fabułę, lecz z odwróceniem ról: niech to mężczyzna będzie porywczy i od czasu do czasu, w chwilach wzburzenia, okłada pięściami twarz kobiety. Na koniec zaś niech bohaterowie zwiążą się ze sobą, niech spacerują z dzieckiem po parku, uśmiechając się do siebie, a widz po zakończeniu filmu niech się oddaje marzeniom o prawdziwej miłości.

Druga sytuacja z pewnością byłaby oburzająca, podczas gdy pierwsza wydaje się jedynie urozmaiconą nietypowym wątkiem historią miłosną. Przewrotność ukrywa się w tym, że twórcy filmu, chcąc stworzyć postać walecznej kobiety, przedstawili pewien krzywdzący schemat odmiennego postrzegania agresywnych zachowań u kobiet i mężczyzn. Męska agresja wobec kobiety traktowana jest poważnie, oburza i budzi wiele emocji, a ten, kto bije kobietę, spotyka się z potępieniem (a przynajmniej przyjęte jest, że tak być powinno). Lecz gdy sytuacja jest odwrotna i mamy do czynienia ze sterroryzowanym

36 Frustrację kobiet pozbawionych możliwości działania poza sferą domową ciekawie opisała np. S. de Beauvoir, dz. cyt., t. 2.

37 Film *Idealny facet dla mojej dziewczyny*, reż. T. Konecki, Polska 2009.

partnerem, możemy co najwyżej popatrzeć z politowaniem na niemrawego mężczyznę, który „dał się pobić babie”.

Przykład ten, pochodzący ze współczesnego filmu, można z pewnością uzupełnić wieloma innymi egzemplifikacjami. Komizm, przypisany zjawisku kobiety agresywnej wobec mężczyzny, możemy odnaleźć w literaturze. Kobięca agresja wobec mężczyzny, choćby i była skuteczna, jest lekceważona, gdyż samej kobiecie przypisuje się nieistotność. Trudno wyobrazić sobie, by osoba podrzędna i słaba mogła krzywdzić poważnie, gdyż jej samej – jako kobiecie – odebrano prawo do powagi. Aktualność tego zagadnienia powinna zaniepokoić; znamienne jest to, że wiele współczesnych przejawów podrzędnego traktowania kobiet nie musi wynikać z mizoginizmu; wiąże się ono raczej z bezwiednym stosowaniem pewnych stereotypów, z zamiłowaniem do kroczenia prostą drogą schematów, które są wygodne, nawet jeśli nie przystają już do rzeczywistości lub pośrednio propagują niesprawiedliwość.

Streszczenie/Summary

Odkobiecony świat. Dyskryminacja, stereotypy i androcentryzm

Tematem artykułu są współczesne przejawy dyskryminacji kobiet. Autorka próbuje wykazać, że przyczyną silnego zakorzenienia w kulturze pewnych przekonań dotyczących charakteru kobiety oraz jej roli w społeczeństwie, jest bezrefleksyjność, będąca cechą myślenia tradycyjnego. W oparciu o literaturę przedmiotu, autorka zwraca uwagę na społeczny kontekst kształtowania u jednostki cech postrzeganych w danym czasie za „kobiece” lub „męskie”. Poruszony zostaje problem odkobieconej historii – czyli ignorowania kobiet podczas nauczania o dziejach świata. Duży nacisk położony został na zagadnienie języka, który odzwierciedla (ale i utrwala) pewne przekonania dotyczące miejsca kobiety w świecie. Autorka, na przykładzie m. in. literatury i filmów, wykazuje, iż wiele stereotypów dotyczących płci, powielanych jest we współczesnych tekstach kultury.

Słowa kluczowe: dyskryminacja kobiet, stereotypy płciowe, gender, płeć, androcentryzm, mizoginizm.

Defemaling world. Discrimination, stereotypes and androcentrism

The article presents signs of the discrimination of women. The author tries to present the reasons of convictions concerning the character of women and their roles in the society. This cause, strongly entrenched in culture, is mindlessness, which is the feature of traditional way of thinking. On the basis of subject literature the author draws the attention to the context of creating attributes which are considered as male or female. What is also discussed, is the problem of defemaling the history, which means that women are ignored in presenting the creation of the world. The role of the language is also emphasised. Language reflects and entrenches some convictions about the role of women in our world. The author shows, on the basis of literature and films, that many stereotypes of the sexes is copied in contemporary works.

Key words: discrimination of women, sex stereotypes, gender, sex, androcentrism, misogyny.

Wartości ekonomiczne i ekologiczne a idea zrównoważonego rozwoju. Uwagi ogólne

1. Podstawy filozoficzno-semantyczne

Idea zrównoważonego rozwoju jest związana z refleksją filozoficzną. Ogólne refleksje dotyczące zrównoważania czy stanu umiarkowania można odnaleźć w myśli Heraklita, Arystotelesa czy choćby filozofów Wschodu. Heraklit mówił o jedności i harmonii przeciwieństw w odniesieniu do ciągłej zmiany. Zdaniem tego filozofa świat, będąc w ciągłym procesie twórczym, podlega zmianom na zasadzie syntezy dwóch przeciwstawnych jakości¹. Arystoteles natomiast mówił o zasadzie złotego środka, pochwalając postulaty rozumu w drodze do najwyższego dobra moralnego. Działanie ludzkie winno być umiarkowane, dając przyjemność, ale nie podporządkowane żądom. Dusza powinna rozwijać się harmonijnie poprzez silną wolę, odwagę i rozsądek². Filozofowie Wschodu natomiast, w szczególności buddyjscy, głosili idee etyczne mówiące o unikaniu skrajności w ludzkim działaniu, lokując swoje motywacje pomiędzy ekstremami, np. wyrażonymi w twierdzeniach „rzecz istnieje” lub „rzecz nie istnieje”³.

Problemy, które wyznacza paradygmat zrównoważonego rozwoju, zawierają elementy związane z poszczególnymi dyscyplinami i subdyscyplinami filozoficznymi. Płaszczyzna ontologiczna wiąże się z problematyką dotyczącą usytuowania człowieka w świecie wobec przyrody, zagadnieniem statusu środowiska przyrodniczego, natury ludzkiej; płaszczyzna epistemologiczna oscyluje wokół problemów uzasadniania statusu świadomościowego człowieka i bytów pozaludzkich, kwestii związanych z językiem, społecznym uzasadnianiem twierdzeń i uznawaniem wiedzy; płaszczyzna antropologiczna analizuje problemy człowieka postrzeganego jako istota społeczna, żyjąca w grupie; płaszczyzna etyczna obejmuje analizy dotyczące wartości dobra jako solidarności i współistnienia z innymi (rodzina, przyjaciele, grupy społeczne, instytucje, kręgi kulturowe, cywilizacje, przyszłe pokolenia, jakość życia i sprawiedliwości); płaszczyzna historyzoficzna dotyczy zagadnień ewolucji ludzkiej w toku dziejów, zakładając proces postępu i doskonalenia jednostek oraz wspólnot w historii⁴.

2. Definicja zrównoważonego rozwoju

W literaturze przedmiotu istnieje przynajmniej kilka definicji zrównoważonego rozwoju. Niektórzy badacze zauważają, że rozumienie wspomnianej koncepcji zredukowane jest tylko do kwestii ochrony środowiska naturalnego i gospodarowania zasobami Ziemi⁵. Na ogół przyjmuje się, iż jest to idea, która od lat dziewięćdziesiątych XX wieku ulega ciągłym przeobrażeniom, determinowanym przez cele ekonomiczne, ekologiczne, socjalne, sposoby obserwacji zjawisk i różnych harmonizacji⁶. Filozoficznie i ogólnie koncepcję tę można wyrazić jako ideę społeczno-filozoficzną ukazującą potrzeby zmiany dotychczasowych wartości, które wprawdzie przyczyniły się do szeroko rozumianego postępu technolo-

1 G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa–Poznań 1999, s. 193–198.

2 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1978, s. 118–120.

3 A. Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*, Wrocław 2009, s. 223–242.

4 Zob. np. A. Papuziński, *Filozofia zrównoważonego rozwoju jako subdyscyplina badań filozoficznych*, „Problemy Ekorozwoju” 2007, nr 2, s. 31.

5 Zob. G. Zabłocki, *Rozwój zrównoważony. Idee, efekty, kontrowersje. Perspektywa socjologiczna*, Toruń 2002, s. 46–56.

6 E. Wierzbicka-Mazur, *Koncepcja zrównoważonego rozwoju jako podstawa gospodarowania środowiskiem przyrodniczym*, <http://mikro.univ.szczecin.pl/bp/pdf/18/2.pdf> (dostęp: 19.03.2011).

gicznego i społecznego ludzkości, lecz zarazem doprowadziły do kryzysu ekologicznego. W idei tej zawiera się harmonizowanie powiązań pomiędzy gospodarczą i pozagospodarczą działalnością człowieka a środowiskiem przyrodniczym oraz kształtowaniem nieantagonistycznych stosunków między różnymi systemami i grupami społecznymi⁷. Warto również dodać, że niektórzy badacze uważają, iż nie sposób zredukować tej idei tylko do harmonizowania w obrębie jednego z trzech kapitałów: ekonomicznego, ludzkiego i przyrodniczego. Świat bowiem zdaje się bardziej skomplikowany i nie sposób powiedzieć, gdzie konkretnie mamy do czynienia z danym kapitałem. W pewnych zakresach owe kapitały zachodzą na siebie, natomiast w innych się wykluczają. Trójpodział kapitałów i redukcja w ich obrębie zrównoważonego rozwoju są zatem niewystarczające⁸.

Ideę tę można również wyrazić jako rozwój polegający na zaspokajaniu potrzeb obecnego pokolenia bez umniejszania możliwości zaspokajania potrzeb przyszłych pokoleń⁹. Analizuje się więc tu problem zrównoważonego rozwoju z perspektywy odpowiedzialności za szerokie i dalekosiężne konsekwencje naszych poczynań zarówno w ekonomii, jak i w polityce, kulturze, ekologii, nauce itd.

Rozjaśnienie pewnych kwestii umożliwi również podział w obrębie samego zarządzania środowiskiem. Tradycjonalistyczne podejście do zarządzania przyrodniczego opierało się na operacjach w obrębie prostych oddziaływań na środowisko, jednakże w wyniku ciągle zwiększającej się populacji i zmieniających się potrzeb ludzkich sytuacja się zmieniła. Nowy paradygmat w zarządzaniu środowiskiem polega na traktowaniu zasobów naturalnych wieloaspektowo. Dostrzeżono, że środowisko stało się olbrzymim źródłem form i dotyczy różnych dziedzin aktywności. Natomiast każdy produkt wiąże ze sobą wartości z różnych poziomów zainteresowania¹⁰.

3. Cele zrównoważonego rozwoju

Cele zrównoważonego rozwoju¹¹ zostały wyrażone w kilku istotnych dokumentach o charakterze międzynarodowym. W Raporcie Światowej Komisji ds. Środowiska i Rozwoju („Raport Brundtland” – 1987; w raporcie Komisji z 2007 roku uznano, że ludzie ciągle żyją „ponad stan”¹²) czytamy, że stabilny zrównoważony rozwój polega na zaspokajaniu potrzeb obecnych, nie pozbawiając przyszłych pokoleń możliwości zaspokojenia ich własnych potrzeb. Dodatkowo doprecyzowuje się tę definicję, dodając postulat zaspokajania potrzeb ludzi biednych oraz postulat możliwości korzystania z zasobów naturalnych przez przyszłe pokolenia. Dodaje się również, że celem zrównoważonego rozwoju jest zaspokajanie potrzeb i aspiracji ludzkości, w tym też zaspokajanie minimalnych potrzeb ludzi.

W końcowych dokumentach II Szczytu Ziemi w Johannesburgu (1992) kładzie się główny nacisk na podstawową sferę socjalno-bytową ludzi biednych, a więc podniesienie jakości ich życia. Wymienia się następujące zobowiązania ze sfery socjalnej: zmniejszenie liczby osób żyjących na granicy ubóstwa czy też większy dostęp do wody pitnej, organizację instytucji i funduszy niosących pomoc materialną oraz większy udział biednych w źródłach energii odnawialnej; ze sfery zdrowotnej: większy dostęp do leków i zmniejszenie śmiertelności; ze sfery zasobów naturalnych: ochronę gatunków zagrożonych i ochronę zasobów przyrody. Warto podkreślić, że w kontekście regulacji wskaźnika śmiertelności nieczęsto wspomina się o zmniejszeniu liczby urodzeń w krajach biednych. Stosowanie w krajach biednych racjonalnej polityki urodzeń poprzez profilaktykę zdrowotną i powszechne stosowanie środków antykoncepcyjnych (łatwy dostęp ludzkości do prezerwatyw chroniących przed licznymi chorobami) zmniejszyłoby rady-

7 Tamże.

8 R. Borowik, *Postulat szerszej wykładni w koncepcji zrównoważonego i trwałego rozwoju*, „Prakseologia” 2004, nr 144, s. 79–81.

9 G. Francuz, *Wartości ekologiczne a liberalna demokracja*, [w:] *Etyka i polityka*, red. D. Probučka, Kraków 2005, s. 390–391.

10 B. Seneviratne, *Principles of Environmental Management*, <http://www.scribd.com/doc/32035124/Principles-of-Environmental-Management-Dr-Banda-Seneviratne-2007> (dostęp: 18.03.2011).

11 Więcej zob. A. Papuziński, dz. cyt., s. 32–33.

12 http://www.gridw.pl/geo4/GEO4_UlotkaInformacyjna/FINAL_ulotka-GEO4_1,4.pdf (dostęp: 18.03.2011).

kalnie śmiertelność wśród ludzi i poprawiłoby jakość życia. Jest to kontrowersyjny, jednakże być może jedynie sensowny i realny pomysł w zakresie polityki zrównoważonego rozwoju odnoszącego się do jakości życia związanej z ciągle wzrastającą liczbą ludzi na Ziemi.

Do wspomnianych celów dołącza się również cele polityczne. W *Tezach berlińskich na rzecz zrównoważonego rozwoju* (2005) czytamy, że rozwój zrównoważony to rozwój zapewniający rzeczywistą realizację idei społeczeństwa obywatelskiego poprzez rozwój demokracji i integrację polityk: gospodarczej, zatrudnienia, mieszkaniowej i budownictwa, edukacyjnej i naukowej, zdrowotnej i socjalnej; to rozwój zmierzający do takiego społeczeństwa, w którym zapewnione są wolność i jakość życia dzisiejszych i przyszłych pokoleń w ramach instytucji polityczno-prawnych¹³. Dodaje się do tego zapisy dotyczące ochrony środowiska przyrodniczego, choć niektórzy uważają, że o tym się tylko wspomina.

Na podstawie ustaleń dotyczących celów zrównoważonego rozwoju można stwierdzić, że przedmiotem filozofii zrównoważonego rozwoju są „aspiracje ludzkości” rozpatrywane z punktów widzenia ich istoty, jakości życia, sprawiedliwości wewnątrzpokoleniowej i postępu społecznego – rozmieszczonych w obrębie perspektywy poznawczej określonej przez zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej¹⁴.

4. Problematyka zrównoważonego rozwoju w dyskursie politycznym

W literaturze przedmiotu podaje się kilka głównych problemów, które są dyskutowane przez ekonomistów, ekologów i polityków. Czy interesy ekonomistów i ekologów są ze sobą zbieżne i zintegrowane politycznie? Jak rozwiązać problem niepokoju o przyszłe pokolenia? Jak zobowiązać ludzkość do zmniejszenia degradacji środowiska naturalnego? Jak sprawiedliwie zaspokajać potrzeby najbiedniejszych? Jak uznać społecznie, że jakość życia wiąże się z różnymi czynnikami, a nie tylko ze wzrostem dochodu? Jak sprawić, by zrównoważony rozwój dotyczył wszystkich grup społecznych? Czy idea zrównoważonego rozwoju powinna mieć charakter globalny? Pytania te nie mają jednoznacznej odpowiedzi, jednakże należy się zgodzić z tym, że idea zrównoważonego rozwoju jest raczej na razie sugestią, by coś zrobić, zbiorem postulatów do dyskusji. Jej niepełne określenie jest często wykorzystywane w walce politycznej. Zarazem jednak koncepcja zrównoważonego rozwoju jest bodźcem do edukacji ekologicznej i budowania pomostu porozumienia między ekonomią a etyką środowiskową¹⁵.

Czy interesy ekologów i ekonomistów są ze sobą zintegrowane politycznie? Istnieją przecież pewne niejasności co do postulatów dotyczących ochrony środowiska. Rozważa się tu mocną wersję zrównoważonego rozwoju (sprowadzoną do ochrony środowiska i limitów środowiskowych – odnawialność i zastępowalność biosfery), jak też słabą wersję (mniejszy nacisk położony na ochronę środowiska, dochodzą tu również kwestie socjalne i ekonomiczne). Argumentuje się tu, że wystarczy połączyć dążenia ekonomistów do maksymalnego zrównoważonego zysku z ochroną różnorodności biosfery, przede wszystkim ze spełnieniem zachowaniem warunku niedegradowalności gatunkowej. Postulat ten jest łatwy do spełnienia, gdy chodzi o odnawialne zasoby naturalne, np. w sferze rybołówstwa czy leśnictwa.

Inną kontrowersją jest egalitaryzm idei zrównoważonego rozwoju. Istnieje jednak rozbieżność w kwestii priorytetów środowiskowych na Północy i Południu. Kraje półkuli północnej to kraje w większości o charakterze konsumpcyjno-materialistycznym, gdzie idea ta ma równoważyć konsumpcję i dotyczyć kwestii świadomości udziału człowieka w środowisku. Tu w dużej mierze dba się o kwestie ochrony środowiska, często przy udziale polityki lokalnej. Natomiast kraje Południa to z reguły kraje biedne, gdzie idea ta dotyczy zazwyczaj kwestii społecznych, sprawiedliwego udziału w dobrach.

13 Zob. A. Papuziński, dz. cyt., s. 33.

14 Tamże.

15 W sprawie konsensusu ekonomistów, ekologów i polityków zob. M. Jacobs, *Sustainable Development as a Contested Concept*, [w:] *Fairness and Futurity. Essays on Sustainability and Social Justice*, ed. A. Dobson, Oxford 1999, s. 26–38.

Dodatkowo rządy państw przedstawiają ową ideę, często pomijając siebie jako jej interesariuszy. Wymienia się tu biznesmenów, organizacje wolontariackie, zwykłych obywateli i uczniów. Stosuje się raczej politykę odgórną zamiast polityki oddolnej. Często postanowienia pozostają tylko na papierze na poziomie rządowym. W krajach demokratycznych polityka zrównoważonego rozwoju wymaga podejścia oddolnego, uwzględniającego żywotne interesy ludzi i przyrody. Aczkolwiek warto zauważyć, że polityka oddolna nie zawsze może być skuteczna – np. w krajach nisko rozwiniętych może grozić czymś na kształt rewolucji.

5. Filozofia dla zrównoważonego rozwoju. Wzbudzanie troski o środowisko naturalne

Propagatorzy idei zrównoważonego rozwoju podzielają stanowisko ekologów w kwestii ochrony środowiska. Wspomina się o wzbudzaniu troski o zachowanie środowiska naturalnego. Wysuwa się postulaty racjonalnego gospodarowania zasobami świata, wzbudzania świadomości ekologicznej w społeczeństwie poprzez budowanie poczucia jedności w obrębie osoby, wspólnoty i świata. Projekt taki związany jest z odrzucaniem poczucia odrębności, zadawaniem głębokich pytań o bycie w świecie, współodczuwaniem, poczuciem odpowiedzialności za naturę i świat jako całość. Ogólnie rzecz ujmując, chodzi o wyrażenie sprzeciwu wobec hedonistycznej i obsesyjnej chęci panowania człowieka nad światem przyrody oraz wobec odmawiania istotom pozaludzkim prawa do życia, jak też o zwrócenie uwagi na panujący dualizm świata i wartości, np. w praktyce naukowo-technologicznej¹. Człowiek powinien wykształcić w sobie poczucie zrozumienia siebie jako istoty żywej oraz otaczającego go świata. Ta swoiście holistyczna postawa życiowa ma pozwolić zobaczyć, że wszystko jest ze sobą powiązane, i ma wyeliminować redukcjonistyczne nastawienie człowieka do przyrody. Oczywiście wymienione powyżej postulaty często mają charakter daleko idealizacyjny, a same roszczenia do absolutnego obowiązywania tez ekologicznych, o czym świadczy praktyka „zielonych” partii politycznych, budzą pewien sprzeciw i raczej nie mają nic wspólnego z trwałym zrównoważonym rozwojem. Jednakże docenienie świata przyrody, zauważenie zagrożeń związanych z ekspansywnym gospodarowaniem zasobami naturalnymi ma swoje znaczenie w budowaniu nowej perspektywy ekologicznej.

Inną ważną ideą, która jest propagowana przez etykę środowiskową, jest poszerzenie wspólnoty moralnej i przyznanie statusu moralnego istotom pozaludzkim czy też tzw. egzotycznym klientom – zwierzętom, roślinom, strukturom i instytucjom oraz odległym pokoleniom przyszłym². Dochodzi tu jeszcze postulat poszerzenia obowiązywania podmiotowości moralnej na byty pozaludzkie. Idea ta ma być efektem emancypacji rozumu ludzkiego w dziejach. Wiąże się z tym ekologiczna perspektywa odpowiedzialności tzw. władzy ekonomicznej za ograniczone zasoby świata i ich zrównoważone użytkowanie, nie zaś koncentracja na nieograniczonej konsumpcji. Albowiem wszystkie istoty mają takie samo prawo do życia i samostanowienia.

Z perspektywy ekologicznej to nieograniczona władza wolnego i liberalnego rynku jest odpowiedzialna za szkody w środowisku i niesprawiedliwą dystrybucję dóbr.

Wolnorynkowe procesy globalizacji pozbawiają lokalne i regionalne społeczności kontroli nad ich środowiskiem życia, czynią je ubezwłasnowolnione wobec potężnych sił międzynarodowego kapitału i skazują na marginalizację. Władza ekonomiczna podlega swego rodzaju alienacji od lokalnej bazy swojego działania, staje się anonimowa i niezwiązana z lokalnymi warunkami. Może swobodnie wkraczać na dany teren i wycofywać się z niego. Jest niejako wirtualna. Dokonuje eksternalizacji produkcji oraz przekształca prawie wszystko na Ziemi w zasoby przeznaczone do użycia przez nieliczne centra, co ma szczególnie niszczący charakter³.

1 Zob. A. Naess, *Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology*, <http://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/article/viewFile/175/217> (dostęp: 15.03.2011).

2 G. Francuz, dz. cyt., s. 383.

3 Tamże, s. 386.

Dodatkowo, zdaniem ekologów, należy w swoisty sposób oduczyć ludzi życia konsumpcyjnego, a nauczyć powściągliwości ze względu na dobro środowiska oraz życia w zgodzie z naturą, często w małych społecznościach ludzkich, blisko związanych ze sobą oraz o zdecentralizowanej władzy. Oprócz tego – w wersji radykalnej politycznie – należy zakazać ingerencji globalnego kapitału w sprawy lokalnych społeczności, natomiast jeśli wolny wybór jednostek nie jest zbieżny z wartościami ekologicznymi, to trzeba wprowadzić je za pomocą regulacji rządowych, czasem nawet wbrew demokracji.

6. Różne stanowiska – ekolodzy i ekonomiści

Czy ekolodzy i ekonomiści działają w sferze różnych paradygmatów? Analiza problemu zrównoważonego rozwoju prowadzi do krzyżowania się dwóch stref wpływów światopoglądowych. Zarówno ekonomia, jak i etyka środowiskowa (wraz ze swoją szczególną wersją etyki ekologicznej) mają własne metodologie, jak też wartościowania. Obie te dziedziny wywierają wpływ na politykę i głównych decydentów. Ogólnie rzecz ujmując, ekolodzy, podobnie jak ekonomiści, formułują dwa sposoby argumentacji dotyczącej tego problemu. Niektórzy badacze uważają nawet, że w sferze środowiskowo-społeczno-ekonomicznej uformowały się dwa rywalizujące ze sobą paradygmaty⁴. Inni natomiast uważają, że tworzy się całkiem nowy paradygmat – ekologicznej ekonomii⁵.

Mimo że oba środowiska popierają ideę zrównoważonego rozwoju, niejednokrotnie również w odniesieniu do odpowiedzialności wobec przyszłych pokoleń, to jednak sposób postrzegania problemu jest inny. Ogólnie można zauważyć, że ekonomiści mają „optykę pieniężną”, a ich główną wartością jest dobrobyt społeczny (ludzki), natomiast ekolodzy preferują „optykę przyrodniczą”, gdzie najwyższą wartością jest dobro ekosystemu⁶. Zdaniem Bryana Nortona i Michaela Tomana główne różnice problemowe dotyczą zagadnienia substytucyjności i odnawialności zasobów. Dla ekonomistów odnawialność dotyczy sposobów prowadzenia produkcji i konsumpcji w przypadku niedoboru niektórych zasobów. Jeśli np. ziemia pod uprawą bananowca jałowuje, to przenosi się produkcję, gdyż koszty wydatkowania są duże, a eksport owoców należy utrzymać na właściwym poziomie. Zmienność zjawisk, zmienność produkcji, przenoszenie kapitału w tym przypadku mają wysokie wskaźniki i są uzależnione od kosztów. W przypadku aksjologii ekologów natomiast zmiany środowiskowe często zachodzą wolniej, a zasoby bywają ograniczone, nie wspominając już o powrocie zdegradowanych środowisk do stanu normalności przedprodukcyjnej⁷.

Istnieje też zależność, zgodnie z którą duża substytucyjność produkcji nie sprzyja uwzględnianiu aspektów ekologicznych w zapewnianiu dobrobytu społecznego. Gdy jest ona mniejsza, występuje ryzyko poniesienia sporych kosztów ekonomicznych, by powrócić do stanu naturalnego.

Znaczenie mają również kwestie temporalne. Kapitał szybko zmienia swoje położenie, gdy jednak dochodzi do degradacji środowiska, powrót do stanu zastanego lub pożądanego jest znacznie wolniejszy aniżeli powrót w obrębie produkcji kapitałowej. Czas przywrócenia sytuacji zastanej jest znacznie dłuższy w przypadku ekosystemu.

Innym wskaźnikiem różniącym obydwa paradygmaty jest dostępność systemów działania w celu zaspokojenia potrzeb ludzkich. Ekonomiści mają do dyspozycji sporą liczbę takich systemów, które dodatkowo ciągle podlegają zmianom w ich implementacji. Ekolodzy natomiast mają ograniczoną do nich dostępność – determinowaną lokalizacją ekosystemu i jego zróżnicowaniem. Dynamika procesów ekonomicznych jest bogatsza od dynamiki procesów ekologicznych.

4 B. G. Norton, *Searching of Sustainability. Interdisciplinary Essays in the Philosophy of Conservation Biology*, Cambridge 2002, s. 201–224.

5 Tamże, s. 226.

6 Tamże, s. 227.

7 Należy również dodać, że istnieje pewna zmiana w perspektywie substytucyjności, gdy weźmie się pod uwagę np. ochronę małego rzadkiego gatunku, a ochronę dużego zdegradowanego ekosystemu.

Sporną sprawą jest również sama odnawialność zasobów w kontekście przyszłych pokoleń. Niektórzy ekonomiści – jak np. Robert Solow – uważają, że skoro większa część zasobów jest odnawialna i zamienna, to nasza odpowiedzialność wobec przyszłych pokoleń ogranicza się jedynie do dokonywania uczciwych inwestycji kapitałowych. A zatem nie ma rzeczy, które jesteśmy winni przyszłemu pokoleniom, z wyjątkiem utrzymania odpowiednich inwestycji i zachowania kapitału, gwarantujących im minimalną jakość życia. Ten ekonomista używa pojęcia „nieustrukturalizowany spadek”. Spadek ten zdaje się zawierać pewne zapisy polityczne, prawne, oszczędności, dane z naszych czasów, możliwości kapitałowe. Takiemu pomysłowi oczywiście sprzeciwiają się ekolodzy, twierdząc, że ekosystemy są systemami o znacznej złożoności i zapewnienia kapitałowe to za mało, by utrzymać ich różnorodność i zapewnić im ochronę. Dodatkowo ekolodzy powątpiewają w to, czy przyszły dobrobyt i dzisiejsze odpowiednie zapisy gwarantujące ochronę natury są w stanie zagwarantować niezmienność ekosystemów, gdyż obecnie często nie ma powiązania pomiędzy kapitałem a ochroną ekosystemów.

Powyższą sytuację komplikuje również fakt, że ekonomiści nie ustalili, co wedle nich jest kluczową sprawą dotyczącą dobrobytu obecnego i przyszłego, jak też nie podali jednej wizji jakości życia. Nie do końca można polegać na społecznych lub indywidualnych preferencjach i systemach wartości w tym zakresie, gdyż są one relatywne⁸.

Pomimo rozbieżności dotyczących zrównoważonego rozwoju ze strony ekonomistów i ekologów – należy podkreślić dwie rzeczy. Po pierwsze, chodzi o uznanie czegoś za wspólną wartość. Tą wartością może być konsensus co do podstawowych potrzeb, jak też akceptacja podziału na wartości witalne i niewitalne. Po drugie, koncepcja zrównoważonego rozwoju powinna być dwuaspektowa – z jednej strony powinna spełniać postulaty efektywności ekonomicznej, z drugiej – ochrony środowiska.

Polityczny dyskurs ekonomistów i ekologów ukazuje dodatkowo problemy akceptacji programu zrównoważonego rozwoju. Często orzeka się o nim, że wyrażony w kluczowych dokumentach jest niezrozumiały, napisany zbyt ogólnikowo. Ponadto akcentuje się, że jest propozycją ukonstytuowaną przez środowiska biznesu pragnące załagodzić konflikty pomiędzy integralnością ekologiczną a wzrostem ekonomicznym. Wreszcie owa koncepcja łączy się z pewnym „kryzysem kulturowym” i wyrasta z tych samych źródeł kulturowych, co postmodernizm, pozytywizm naukowy, technokratyczna demokracja. Dodatkowo akcentuje się, że program zrównoważonego rozwoju nie odpowiada na realne społeczne zmiany kulturowe⁹.

7. Wartości autoteliczne i instrumentalne a koncepcja zrównoważonego rozwoju. Konkluzje

Czy istnieje wspólna podstawowa norma moralna związana z *sustainable development*, akceptowana przez środowiska ekonomiczne i ekologiczne? Czy zasada zrównoważonego rozwoju jest cenna i powinna obowiązywać powszechnie?

Źródła kryzysu ekologicznego, duchowego, materialnego upatruje się, zdaniem etyków, w dominacji wartości instrumentalnych w obecnej kulturze¹⁰. W coraz większym stopniu dochodzi do instrumentalizacji wartości estetycznych, witalnych, duchowych i religijnych.

Spotykane przez człowieka w świecie przedmioty, istoty żywe oraz osoby mogą być ujmowane jako użyteczne dla zaspokajania ludzkich potrzeb, ale można uznawać ich wartość samą w sobie, niezależnie od ich użyteczności dla człowieka. To, co jest samoistnie wartościowe, zasługuje na szacunek do bycia tym, czym jest. Takim szacunkiem jest dla człowieka obdarzana sfera *sacrum*, bywa nim obdarzane życie czy inne osoby. Takie granice są zaś koniecznym warunkiem przetrwania naszego gatunku i funkcjonowania wspólnoty. Ich brak

8 Tamże, s. 232.

9 M. Jacobs, dz. cyt., s. 21–23.

10 G. Francuz, *Wartości instrumentalne i autoteliczne a sposób bycia człowieka w świecie*, [w:] *Wartości i wartościowania*, red. T. Olewicz, Opole 1997, s. 79.

bowiem może zaowocować nieokiełznaną eksploatacją środowiska naturalnego czy nawet chęcią czynienia z bliźnich środków do celów¹¹.

Wartości instrumentalne i związane z nimi cele działań z racji swojej ograniczoności zdają się mieć charakter krótkotrwały i zmienny. Dlatego też uznanie (ze strony środowisk ekonomicznych i ekologicznych) pewnych wspólnych wartości za autoteliczne jest istotne w imię dobra wspólnego. Takimi wartościami mogą być prawo do życia, do wolności i prawo zapewnienia wszystkim tych samych możliwości.

Pomimo istnienia rozbieżności ideologicznych między środowiskami proekologicznymi i proekonomicznymi zasada zrównoważonego rozwoju wydaje się cenna. Jeśli nawet jest zasadą, która utrzymuje się w grupach społecznych o podwójnej moralności, to jednak w obszarze ochrony środowiska i możliwości utrzymania godnego poziomu życia obecnych i przyszłych pokoleń ma swoje realne zastosowanie. Dlaczego więc z niej w pełni nie skorzystać, w myśl postulatu, że lepiej jest zapobiegać niż leczyć?

11 Tamże, s. 80.

Streszczenie/Summary

Wartości ekonomiczne i ekologiczne a idea zrównoważonego rozwoju. Uwagi ogólne

W artykule analizuje się ideę zrównoważonego rozwoju w perspektywie sporu ekonomistów z ekologami. Egzemplifikacja idei ma dostarczyć płaszczyzny porozumienia w dyskursie politycznym w zakresie rozwiązań podstawowych problemów współczesnego świata, do których należą: dbanie o środowisko naturalne, udoskonalenie modeli sprawiedliwości dystrybtywnej, nauczanie o zrównoważonym rozwoju, przejęcie odpowiedzialności za los przyszłych pokoleń. W referacie omawia się argumentacje pozytywne dotyczące zrównoważonego rozwoju (zrównoważony rozwój jest nową cenną wartością, która pojawiła się w odpowiedzi na kryzys ekologiczny) oraz negatywne (zrównoważony rozwój jest elementem władzy bogatych nad biednymi i został wymyślony, by uciszyć sumienia niezadowolonych). W artykule postawiono również pytanie o sens idei zrównoważonego rozwoju. Dokonuje się próby odpowiedzi na to pytanie nawiązując do myśli filozoficznej Michaela Jacobsa, Arne'a Naessa, czy Briana Nortona.

Słowa kluczowe: wartości ekonomiczne, wartości ekologiczne, zrównoważony rozwój, Michael Jacobs, Arne Naess, Brian Norton.

Economic and Ecological Values versus Idea of Sustainable Development.

General Considerations

This paper presents the concept of sustainable development as disputed by economists versus environmentalists. The exemplification of the idea provides a common ground in the political discourse in terms of the basic solutions of modern-world problems i.e. protection of environment, improvement of distributive justice models, sustainable development education, and the responsibility for future generations. The paper discusses arguments for sustainable development both positive (sustainable development is a new valuable value created by humanity as an answer to ecological crisis) and negative (sustainable development denotes power of the rich over the poor, and it was invented in order to calm the bad-conscience of the dissatisfied). The article poses the question about the sense of sustainable development. The attempt to answer this question is realized with reference to the philosophical thought of Michael Jacobs, Arne'a Naess, and Brian Norton.

Key words: economic values, ecological values, sustainable development, Michael Jacobs, Arne Naess, Brian Norton.

Inspiration of Baruch Spinoza's Ethics in the works of Edith Stein

Edith Stein followed philosophical thoughts of the previous eras with great interest. She often made references to particular establishments of the thinkers who came before her, quoted their works or criticized them. However, towards some of them, she simply tried to take her own stand on certain problems, and inspired by their works, she made attempts to discuss these problems thoroughly on her own.

Evidence in Source Documents

The basis for this paper is a passage in Edith Stein's autobiographical work, about one of the books she read during holidays.

"I was then finishing my first semester and I as my holiday reading book I chose Spinoza's *Ethics*. From that very moment I have never parted with this small book. When we went to the forest, I used to put it in the pocket of my waterproof coat, and when others remained lying under the trees, I usually looked for a raised hill nearby and climbed high up the tree. I sat there and I became absorbed both with deductions about substance and contemplations about the sky, mountains and forests alternately"¹.

The book accompanied the young student during her holidays after her first semester in 1911. That was the period of reading books acquisitively (not only those of academic sorts) and seeking the Truth; it was the time of huge intellectual possibilities and reflections. Edith was a "seeker" at that time. By means of observation and natural understanding, she tried to understand the human and the world, emotions and insights, and to describe them in a systematic manner. From a very young age, she reached out for various literature, sometimes inappropriate (*nicht gerade*) for less critical, young people. But for her, no literature was forbidden². One might assume that Edith became interested in Spinoza while she was acquiring knowledge of different doctrines from the history of philosophy. The recollection of the book is characterized by great detail of Stein's account of it, and her emotional engagement. As stated by Maria Amata Neyer in the preface to the Polish edition of the work, the descriptions of experience in the autobiography do not systematize chronological facts, but rather their much later interpretations of what occurred and what remained clear and precious within Edith's mind³.

What is characteristic of this precise memory is the following statement: "From that very moment I have never parted with this small book". Is it really possible to find traces of reaching out for the "small book" in Edith Stein's works? If so, it may be significant in understanding the author's legacy. Edith Stein has made it clear that using significant philosophical studies can influence the study of specific problems, even if it concerns refining, or redefining, threads that were previously discussed⁴. Stein writes, that

1 My translation of: E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, Freiburg 2002 (ESGA 1), s. 95-96, por. cyt.: „Ich stand damals am Ende meines ersten Semesters und hatte als Ferienlektüre Spinozas *Ethik* mitgenommen. Ich trennte mich niemals von dem kleinen Büchlein. Wenn wir in den Wald hinausgingen, trug ich es in der Tasche meines regendichten Wettercapes; und während die andern sich unter den Bäumen lagerten, suchte ich mir in ihrer Nähe eine Hirschkanzel und kletterte ganz oben hinauf; dort ließ ich mich nieder und vertiefte mich abwechselnd in die Deduktionen über die eine Substanz und in den Ausblick auf Himmel, Berge und Wälder“.

2 Tamże, s. 109.

3 M. Neyer, *Wprowadzenie*, [w:] Stein Edyta, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, przeł. J. Adamska, Kraków 2005, s.17.

4 She makes it clear in the introduction to her published paper *On the Problem of Empathy*, explaining why she did not want to proofread and change her PhD dissertation before publishing it. zob. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, przeł. D. Gierulanka & J.F. Gierula, Kraków 1988.

while she coming back to certain subjects, she would not be able to restrain herself from using acquired [...] new impulses⁵. In her correspondence with Roman Ingarden, in turn, she discloses: "My works are always and only reflections of things I have dealt with in my life, because I'm constructed in such a way, that I cannot do without reflection"⁶. According to modern theories on intertextuality, each and every text enters a relation (dialogue) with the others – those which were created earlier or later. It somehow continues, imitates, transforms or denies the earlier texts⁷.

There are no places in which the Philosopher would directly refer to Spinoza's works, while creating her views. Although in the first period, before conversion, Stein could quote Spinoza in her work with no hesitation, later this would not be advisable. Spinoza's works were condemned and labelled as heresy, which was aggravated even more by the thinker's arrogant and impassive attitude. Edith herself thought that in academic aims and philosophical thinking there are no sources that could distort the very "essence" of truth, but she would not advise such practices to people who are unformed, still developing their views of the world⁸. Nevertheless, in the works of Edith Stein – Teresia Benedicta of the Cross – there are passages in which Baruch Spinoza's works are mentioned. Along with the previously cited fragment from her autobiography, they are mentioned also in her correspondence. *Ethics* was significant for Edith Stein in the later periods as even after her conversion, in 1926 in Spira, that is 15 years later, she asked the bishop to allow her to keep and use some books. Among only six titles she listed Spinoza's *Opera Omnia*⁹ as well. She justified her request with having a desire to confront Thomas Aquinas' works with modern philosophy. Her correspondence with Ingarden shows her preparations for and later – working on translations of Aquino's *Questiones disputatae de veritate*. The young phenomenologist did not rule out preparing her own treatise on methodology and Thomistic theory of cognition that would include the necessity of explanation of scholastic terms¹⁰. Therefore, one can establish, that Spinoza's *Opera Omnia*, among others in that period, helped her in studying problems presented in Aquino's treatise. It is possible that Spinoza's argumentation in reference to Descartes accompanied Stein when she, along with Hedwig Conrad-Martius, edited a little-known French and German translation of Alexander Koyré's work on the Cartesian idea of God. The strong belief of the mutual or common influence on developing philosophical views accompanied the Philosopher in all her works. There is but one goal of philosophical discourse and all philosophical endeavours: to understand the world. Establishing one's life experience as the starting point in order to understand the world allows to express this basic philosophical problem in such a concise mode. The condition of full understanding and realization of postulates is the unity of philosophy, finding an attitude towards deduction that enables the explanation of everything¹¹. That is why Edith Stein included such titles as Spinoza's *Ethics* into her intellectual reflections on the "heart of the matter".

An important question, which also needs to be asked, is whether rational studies concerning issues included in the first parts of *Ethics* somehow influenced the personal decision to transform the idea of God into deep personal faith¹². Which topics, aspects or terms were inspiring in editing the works and

5 Tamże, s. 13-14.

6 My translation of: E. Stein, *Briefe an Roman Ingarden 1917–1938*, Freiburg 1991, s. 142, por. cyt.: "Meine Arbeiten sind immer nur Niederschläge dessen, was mich im Leben beschäftigt hat, weil ich nun mal so konstruiert bin, dass ich reflektieren muss".

7 *Intertekstualność* [w:] *Słownik terminów literackich*, red. A. Popławska, P. Szelaąg, K. Kotowski, Warszawa, s. 74.

8 She had the same opinion on Goethe's *Faust*, an invaluable piece of literary history which preferred the narcissistic ideal of man. Por. E. Stein, *Twierdza duchowa*, przeł. I. J. Adamska, Poznań 2006, s. 123 n.

9 Edith Stein's letter no. 49 to Ludwig Sebastian of February 21, 1926, [w:] E. Stein, *Selbstbildnis In Briefen. Ersten Teil 1916-1933*, Freiburg 2005 (ESGA 2), s. 77-79. The original is in the Archives of Carmel in Cologne. Other titles included: H. Bergson, D. Hume, I. Kant, J. Locke.

10 Edith Stein's letter to Roman Ingarden: Letters from August 8, 1925, and October 9, 1926, [w:] E. Stein, *Briefe an Roman Ingarden 1917–1938*, Freiburg, 1991, s. 158-159. 171-172. Zob też: F. Férmín, *Edyta Stein. Cz. 2. Pisma*, przeł. M. Drozdowicz, Poznań 2010, s. 40-41.

11 E. Stein, *Einführung...*, s. 29.

12 F. Férmín, dz. cyt., s. 10. 37.

developing the Philosopher's views throughout the years? The area of studies of the "early" works of Edith Stein was completely different from Spinoza's. Until becoming acquainted with Thomism, ontological issues concerning the First Cause were quite distant to her, although in conclusion to her PhD dissertation she does not rule out the thought about the matter of God on the basis of following *hominis religiosi experiences*¹³. Later on, it was these studies that led her to experiencing God as a Person who acted in her own life, and then to determining the Essence of Existence and activities of the Absolute, the Prime Mover. It can be assumed that Spinoza's atheistic assumptions entitled Edith to accept the possibility of impartial reflection on God's existence and work. It was only in *Endliches und ewiges Sein* did she give her full answer to that topic, supported by studies of Aquino, Aristotle and Duns Scotus. Thus, are there coincident judgements in this matter that were initiated by reading Spinoza's assumptions?

The Notion of Substance

A significant problem in question is the matter of substance – which is mentioned by the Philosopher herself in her autobiography in relation to Spinoza. The notion of substance was explored by the author for many years. Clearly she was looking for inspiration to study this problem, as one of the most crucial in philosophy, by analysing the works of other philosophers. Eventually, she presented her position in her own studies on ontology.

According to the sources, Spinoza derived the notion of substance from Aristotelian and scholastic philosophy¹⁴. He proves in *Ethics* that "substance" is equal to "individual being" which is also indivisible, and thus – sole¹⁵; by substance he means "that which is in itself, and is conceived through itself; in other words, that of which a conception can be formed independently of any other conception"¹⁶. The "negative" definition of substance requires from the reader changing one's point of view, rejecting schematic thinking imposed by Aristotelian interpretation and developed by Christian communities. Substance as a term is so general, that if one wants to get to the very essence of it, hidden in the definition, one needs to suspend one's "own cognition of things" and previously shaped ways of thinking¹⁷. What is expressed here is the similarity to phenomenological assumptions of "bracketing" in methodology and academic research.

Stein also uses the Aristotelian definition of substance, however her conclusions on individuality of substance bring her to different assumptions. Foremost, she proves that the Aristotelian notion can be understood in various ways. The first difference concerns the meaning: the basic foundation which is not limited by anything and also the definition of individuality: substance is "this over here" (*dieses Etwas da oder Diesde*)¹⁸. However, the context of introducing more detailed analysis is different. Edith Stein undertakes the task of establishing the definition of substance in order to show the uniqueness of every individual in the human species and the human nature in relation to other created beings. In his conclusion, Spinoza encloses all beings in one substance – God. In relation to the use of such terminology by both Spinoza and Stein, reflections on substance inevitably lead to facing the problem of necessity of that which is infinite as opposed to that which is finite¹⁹, and later on – to equating God with essence and existence.

The analysis of *Ethics* and comments points to an important fact, that Spinoza uses terms derived from Aristotelian tradition, but uses them differently from Saint Thomas. What is crucial in studying the

13 E. Stein, *O zagadnieniu...*, s. 50.

14 "[...]substance is always an individual being" [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1984, s. 1003a

15 J. Żelazna, *Pojęcie substancji w Etyce Spinozy i problem jego interpretacji*, [w:] „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 2 (54), s. 106.

16 B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myśliński, Warszawa 2008, pt I, pro. III.

17 J. Żelazna, dz. cyt., s. 112-113.

18 E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg 1950, s. 122.

19 J. Żelazna, dz. cyt., s. 108-109.

reason behind this difference is the use of philosophical method. Respecting methodology in order to construct a coherent philosophical system is one of the foundations of academic research. If so, were Spinoza's methodological assumptions inspirational for Stein?

Inspired by Method?

The first significant issue is the method of following scholarly pursuits. In the early works of Edith Stein we find reference to Euclidean way of solving problems²⁰. What follows is the question of the possibility of constructing a coherent philosophical system, which Spinoza had already tried to achieve. He adjudicated philosophical problems on the basis of so-called propositions written in the form of mathematical axioms, generating theorems from them, proving them in a mathematical way and eventually confronting drawn conclusions with known facts. He called this method of philosophizing *more geometrico*, because in its construction it resembled the construction of Euclidean geometry, in which from several axioms one can create a fully developed science. Each proposition is a short sentence in which two (or more) terms are joined by a logical relation and are deprived of any commentary. This way of presentation allows the work to be understood and interpreted in various ways and that is why each and every summary of Spinoza's idea can be suspected of abuse or imprecision²¹.

What could fascinate Edith Stein, a young apprentice of psychology who was reading a philosophical book on her holidays, was the creation and consistent use of a precise research method. After all, the young, ambitious student decides to leave the University of Wrocław and the chair of philosophy led by the prominent William Stern, because it failed to provide her with an appropriate intellectual method²². Benedict Spinoza's way of presenting his disquisitions is clear. His work is divided into parts which refer to particular areas of study. Every thesis proposed is accompanied by proof and a longer explanation. Individual theses arise from each other and form a chain of cause and effect. Even if the recipient does not agree with the assumptions or the way of proving them, it forces him to make an intellectual effort of formulating counterproofs in a methodical way. What is quite crucial in Spinosian methodology is that the thinker, while acquiring knowledge – apart from *a priori* assumptions, induction and deduction – uses the fourth, supreme method, called by Spinoza the intuitive method, which is based on cognition of things by their essence included in their definitions²³. Exploring the intuitive essences of things was also important for Stein.

Methodology used by Spinoza was fundamentally different from the method used by Husserl, which was perfect in the sense that it enabled systematic study of the very foundation of things. The method allowed to "bracket" all prejudice, cultural influences or superstitions, and also allowed to focus on the essence, while seeking the Truth. However, it was a method of description and did not form categorical judgements. What was also significant for the young assistant of the creator of the phenomenological method was the use of this method in studying what was related to the human being, which later on formed the notion of phenomenological personalism²⁴.

The way of proving based on Euclidean Elements did not allow Spinoza to abandon geometrical thinking. While analysing Cartesian disquisitions and trying to keep the process of proof construction intact, the philosopher realized that it was impossible to follow the strict discipline of Euclidean method in relation to the meaning of the notions of Cartesian philosophy, which were established by their creator. A different meaning of "substance", assumed in *Ethics*, is an expression of abandoning the Cartesian

20 E. Stein, *Einführung...*, s. 46.

21 S. Nadler, *Spinoza*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2002, s. 231.

22 E. Stein, *Aus dem Leben...*, s. 174.

23 L. Kołakowski, *Spinoza i tradycje humanizmu nowożytnego*, [w:] B. Spinoza, dz. cyt., s. XIX.

24 A. Półtawski, *Personalizm fenomenologiczny: Edith Stein i Karol Wojtyła*, [w:] „Kwartalnik Filozoficzny” 1995, z. 1, s. 35.

method²⁵. In her *Einführung in die Philosophie* Edith Stein brings up the issue of adjusting methods to conducted studies in detail. Her lectures provide solutions to methodological problems. Her opinions are an important part of the discussion led with those philosophers who made reference to Euclid and based their views on him, until the time of Nicholai Lobaczewski²⁶.

From Method to the Vision of Man in the World

Studies of the philosophy of nature – which were one of Stein's interests, as far as the problems of use of mathematical methods are concerned – were undertaken in later works as a way of seeking the answer to questions about human nature and human relations with the world of nature.

Perceiving the world as an organized unity is undoubtedly what philosophers have in common in seeking the sense of existence. Spinoza thinks that created things are not separate from the First Cause, they are a part of it. This belief of the nature's unity is developed by Spinoza in proposition XIII of the second part of *Ethics*²⁷. The vision of the world presented therein shows the correlation and merging of various modi in one final substance; it also aims to emphasize the category of unity.

The insight of the world in Edith Stein's work does not only aim at constructing a complete philosophy of nature, as she states in *Einführung in die Philosophie*²⁸ – it primarily serves as an explanation of man's place in the world and his relation to it, it is anthropocentric and – eventually – theocentric. One might say then: personalistic. I am writing here mainly about the idea of micro- and macrocosms, which is to show the relation between the creation and the Creator, and not to conclude about the complete merge with the deity²⁹, as Spinoza claimed.

Human spirituality and performing acts of freedom are largely dependent on "what is animalistic in man" (*das Animalische im Menschen*)³⁰. Both spheres, physical and psychic, formed analogically in the world of animals, are spheres which largely limit the freedom of man. There are also spheres associated with the "animal nature" – as it is called in the works of Aquino – such as the sphere of human emotionality and desire, which are commonly known as instinctive functioning. Are these the vegetative features that by Edith Stein are called "microcosm" in man³¹?

It seems that for her the terms micro- and macrocosm are broader. The man has a small world inside his soul which is called the microcosm, and which should be an image, or reflection, of the macrocosm, that is the outer world³². Microcosm for Edith Stein was also the spiritual depth and the soul itself – the basic power which, in the world of macrocosm, builds harmony, peace and unity³³. The idea of micro- and macrocosm was taken from Saint Thomas to show, more precisely, the holistic dimension of humanity³⁴.

Intuition of "microcosm" cannot be treated as a representation of the whole nature understood in the pantheistic sense. The man is not a part of a cosmic deity³⁵. In her discussion on modernism, Stein explicitly dissociates herself from pantheism which, for many philosophers, was created i.a. on the basis of Spinoza's views. She discusses the problem of immanence and transcendence of God and the pos-

25 J. Żelazna Jolanta, dz. cyt., s. 105.

26 E. Stein, *Einführung...*, s. 46–50.

27 B. Spinoza, dz. cyt., s. 81–91.

28 K. Wolsza, *Filozofia przyrody w ujęciu Edyty Stein*, [w:] *Edyta Stein. Filozof i świadek epoki*, red. J. Piecuch, Opole 1997, s. 123–136.

29 M. Hoffman, *Myśl antropologiczna Edyty Stein*, Poznań 2002, s. 28–29.

30 M. Olejniczak, *Wolność miłości. Ontologia osoby ludzkiej w koncepcjach Edyty Stein i Karola Wojtyły*, Tarnów 2010, s. 39.

31 S. Swieżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 135. Although St. Thomas postulated such a view of macrocosm in human microcosm, it is worth examining whether the emphasized unity of nature shows Spinosian influences.

32 E. Stein, *Ganzheitliches Leben. Schriften zur Religiösen Bildung*, Freiburg 1990, s. 32.

33 Tamże.

34 S. Swieżawski, dz. cyt., s. 135.

35 M. Hoffman, dz. cyt., s. 28.

sibility of experiencing Him³⁶. Asking about the possibility of grasping the foundation of existence by natural contemplative cognition, she abides by her relativistic concept of God and the created world. She concludes that she "somehow is related to God" and that she has "a trace of God" in herself³⁷. At the same time, man is a separate being, bound to personal dialogue, the aim of which is unity.

The concept of unity – *Einheit* – is a leitmotiv of a kind in all her works: the psychophysical unity, the unity of value, the unity of life and action, the axiomatic unity of mutuality, the unity of three persons in the Holy Trinity, all of which has clear translation into practical conclusions. Taking the notion of unity into more consideration, what is interesting about possible influence on the works of Edith Stein is Johannes Hirschmann's statement. He notices that including the notion of *Einheit* in *Ways to Know God: The Symbolic Theology of Dionysius the Areopagite (Wege der Gottserkenntnis)* by Stein – Saint Teresia Benedicta – can point to the influence of idealists such as Hegel and Spinoza³⁸.

One cannot "Christianise" Spinoza's assumptions, of course, and it is quite difficult to accept the possible reception of Spinoza's views by Stein. One can only look for the common denominator by referring to the Judaic vision of the world. That vision could somehow influence both Spinoza and Stein, who were both Jewish. That vision was also used by Saint Paul in the following passage: "For in him we live and move and have our being" (Acts 17:28). Everything is in Him. Not only in the creative, or – in human terms – causal way, but it is in Him in the never ending relation to the communion which is beyond creation. Jewish anthropology sees man as an indivisible whole, which merges spheres of physicality (*basar*), mentality (*nefesh*) and spirituality (*ruah*), which in turn is the human, inner place where God lives³⁹. And this Judaic vision of the world, as well as abandoning the spirit-body dualism by Spinoza, does not seem to lack significance for Stein, when she was forming her holistic idea of man.

Such triunity of a human being is finally accepted by Stein in her anthropological and ontological works, and even in Stein's *Kreuzwissenschaft. Studie über Joannes vom Kreuz*. Triunity in a man is the image of the tri-only God. Following this assumption, Teresia Benedicta always postulated keeping the individuality and relativity, when she tried to explain the ontological relation and mutuality⁴⁰.

One of the propositions of *Ethics* states that the order of ideas matches the order of things. Everything that happens in the human mind has its equivalent in the human body, but also nothing happens in the body that we cannot comprehend by means of the mind. It is of course a postulate of a certain study programme. Spinoza has no basis to think that any man, even uneducated, does not know, speaking in modern terms, neurophysiological bases of his own experience and behaviour. The mind is a complex representation of the body. By knowing our bodies and emotional reactivity, we know ourselves. Emotions (affects) can explain the reason behind certain behaviours, leading further to physical and neurophysiological causes⁴¹. Such suggestions, to certain extent, correspond to the theory of empathy⁴². According to Edith Stein, the human body is a place of receiving sensual messages coming from outside,

36 E. Stein, *Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie*, Freiburg 1994, s. 217-218. Contributing to this unfinished discussion with modernism, Edith Stein quotes the whole text of Pious IX encyclical *Pascendi dominici gregis* from the year 1907. Tereza Brindusa Palade writes about Spinoza's influence on forming dangerous modernistic views as a matter of current importance, especially in the context of the autonomy of rational cognition and faith. Zob. T.B. Palade, *Why thinking in faith? A reappraisal of Edith Stein's view of reason*, "Forum Philosophicum" 15 (2010), s. 403.

37 E. Stein, *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, przeł. I.J. Adamska, Kraków 1999, s. 117; zob. też B. Beckmann, *Wprowadzenie*, [w:] Teresa Benedykta od Krzyża E. Stein, *Drogi poznania Boga. Studium o Dionizym Areopagicie i przekład jego dzieł*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2006, s. 42.

38 J. Hirschmann to Edith Stein, letter 689, 30.04.1941, [w:] E. Stein, *Selbstbildnis In Briefen. Zweiter Teil 1933-1942*. Freiburg 2006 (ESGA 3), s. 467. In that part of the correspondence there is another letter which proves that reading Spinoza was also quite popular in Catholic circles: Ida Kroftisch to Edyty Stein, letter 509, 13.05.1937: "I am currently reading Spinoza's Theologico-Political Treatise from year 1670. It's impressive." (my translation), tamże: s. 246. There is no proof, that Edith Stein had this book when she was in convent. If the study on relation between Stein and Spinoza shall be continued in a more detailed work, archival research on the convent's book collection should be conducted.

39 J. Kuźniar, *Książka o duszy*, Kraków 2004, s. 79.

40 This problem was thoroughly addressed in: R. K. Wilk, *Podstawa jednostkowego bytu człowieka. Studium w oparciu o myśl Edyty Stein*, Kraków 2009.

41 B. Spinoza, dz. cyt., pt. II, prop. VII.

42 Tamże, prop. XXV and the following.

but also inside the body. The body is also a place of expressing various experiences and an instrument of his will. Thus, reactions to received impulses are expressed bodily⁴³.

Ethical postulates

Aspiration towards the integrity of a human being is strongly emphasized among the postulates of ethics. The result of human psychophysical unity is noticing the role of emotions in ethical functioning. When we analyse the ethical issues discussed by Stein and Spinoza, it is worth noting that ethical issues are not basically a separate lecture, but a part of a whole system which encompasses ontological, psychological, theological and sociological issues. The third part of *Ethics* on the origin and nature of affects is a specific study of psychology. Descriptions of human reactions to happiness, embarrassment and sadness as well as observation of human pride and envy reflect the vices of human nature. According to Spinoza, a man can be free only when he is motivated to action by his own rational nature. And because cognition is gradable, freedom can also have different grades. The relativity of choices, the greatness or gravity of everything good and bad done in one's life depends on the grade of one's cognition and understanding. Freedom, therefore, is about aspiring towards taking action and judging specific situations. An properly evaluated situation leads us towards freedom – the agreement between us and the rational nature. However, a badly evaluated situation leads to giving in to one's affects⁴⁴. Such conclusions form a very pessimistic image of human freedom. Spinosian determinism towards freedom as a factor that forms a human being, as postulated by Stein, makes up two arguments raised by philosophers in relation to this ethically crucial issue.

For Spinoza, cognition is the most important human activity, in terms of broadly understood ethics. It is rational thinking that is so characteristic of a human being, so his behaviour should reflect the rationality of his nature. It is an ideal assumption which obliges a man, as a *modus* of God, to aspiration towards perfection and realization of virtue⁴⁵. Observation made on the subject of studying mental states of other people are somehow reflected in Stein's analysis of empathy, but in her whole work, Stein's *opus* is much more optimistic. Empathy enables cognitive activities in order to describe the essence of mental states. Obviously, cognition goes ahead of conscious choice of behaviour and the man is limited in his freedom because of his physiology.

Priority is the issue of freedom, which Spinoza devoted a great part of his work to. The potential of making independent choices is crucial. For Stein, it is the potential of realising our wishes that makes us free. The size of our freedom is shown when we can decide upon our desires by the power of our free choice which comes from the depths of our souls: "I can", which, obviously, comes before being conscious of our wishes. Freedom is also an experience that we can do something or abandon it. Such an experience is always very personal, and is an experience of a specific person – the awareness of freedom, of using it or rejecting it. The feeling of freedom is always knowing that there is something I can⁴⁶. Freedom, in Stein's thought, is seen in its whole as the free gift of oneself in love⁴⁷. That love, however, is not only intellectual love, as Spinoza postulated, but total love. It is far more than psychophysiological impulses, but of course human complexity encompasses this particular sphere as well.

43 E. Stein, *O zagadnieniu...*, s. 81. 144-145. Zob. też: R. K. Wilk, *Człowiek – istota wezwana, Antropologiczno-personalistyczne aspekty filozoficznej twórczości Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża*, Kraków 2003, s. 27 n.

44 C. Kalita, *Relacje rozumu i wolności w filozofii Kartezjusza, Spinozy i Locke'a*, „Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska. Sectio I Philosophia – Sociologia”, 2005, vol. 30, s. 47.

45 Tamże.

46 E. Stein, *Einführung...*, s. 208.

47 M. Olejniczak, dz. cyt., s. 247.

Edith Stein did not build a uniform system of ethics⁴⁸, although ethical issues were of great importance to her. The unpublished, lost part of her PhD dissertation also included thoughts on these issues. But her whole legacy lets us presume, that the message of her life and works make it possible to reconstruct her postulates of "the ethics of unity"⁴⁹.

The modern philosophical studies on Spinosian works show that *Ethics* of this Jewish philosopher contains valuable philosophical intuitions that were not discussed because of criticism and labelling of Spinoza. Edith Stein, by analysing his work so thoroughly, showed great respect towards those who seek the truth, but also took her own stance in the discussion. In her studies she followed the rules of examining the essence of things and rejecting judgement due to prejudice. Such an open attitude and readiness for scholarly discussions is absolutely necessary in contemporary studies in order to break certain stereotypes in science and culture.

What enabled taking Spinoza's work into the area of research was leaving out prejudice and superstitions – the so called epoché, typical of the phenomenological method. The phenomenologist, even if she doesn't agree with the full philosophical proof, allows others to talk. She makes her own observations of the discussion, and later she confronts them with the results of her own study. It can be clearly seen that issues discussed by Spinoza are also present in Edith Stein's works even if these results do not coincide, even if the so called "influence" of Spinoza is not seen as absorption, paradigm of thoughts, concrete views or founding one's own metaphysics and anthropology. This paper tried to follow the areas described by Spinoza in the works of Edith Stein, but establishing more precise results has to be supported by academic experiments and detailed intertextual analysis, which is beyond this paper.

Edith Stein was not afraid to lead philosophical discussions even if they could shake the foundations of her beliefs. She was looking for a method that could serve as a base for proving the whole truth, whole sense, and eventually she found it in phenomenology. She is also open to those philosophical systems which provide her with appropriate terms to express the truth she could feel in experiencing her own existence. In her work *Endliches und ewiges Sein* she shows great respect to all those seeking to prove truth on the basis of rational speculations⁵⁰. A sharp discussion with Ingarden shows, however, that it is not faithfulness to the method that leads to finding truth, but rather faithfulness to truth that is presented to us, that is "given". The dialogue with the theses presented by Spinoza shows that intuition of seeking truth is worthy even when explaining axioms leads the opposing speakers to different conclusions. Edith Stein showed her respect both to her mother, who remained an obdurate (and one could say, unreconciled with her daughter) Jewish woman, and to her Master – Husserl who was not able to include experiencing God completely in his system of logics. Sister Teresa Benedicta of the Cross hoped to reach out to these two in order to find Truth and Completeness of the new reality of "direct examination". One can assume that she also wanted to reach out to the maker of lenses, whose life metaphorically was based on the power of freedom of his life choices – between the light and darkness.

48 K. Wolsza, *Prawda – dobro – piękno. Od epistemologii do ontologii wartości*, [w:] *Oblicza prawdy. Edyta Stein – s. Teresa Benedykta od Krzyża*, red. J. Machnac, Wrocław 2010, s. 55.

49 Jan Paweł II, *List Motu Proprio, ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża współpatronkami Europy*, Rzym 1999.

50 E. Stein, *Endliches...*, s. 109-110.

Streszczenie/Zusammenfassung

Inspiracja *Etyką* Barucha Spinozy w twórczości Edyty Stein

Nie ma wątpliwości co do tego, że Edyta Stein prowadziła filozoficzny dialog nie tylko z wielkimi mistrzami i z innymi fenomenologami, ale także z filozofami reprezentującymi różne nurty myślowe. Autorka niniejszego artykułu rozważa problem, czy możliwy był wpływ Spinozy na Stein. W pismach autobiograficznych i w korespondencji Stein wymienia *Etykę* Spinozy. Fakt ten stanowi uzasadnienie dla poszukiwania analogii między twórczością Spinozy i Edyty Stein. W filozofii Edyty Stein jak i Spinozy są podobieństwa, ale także i różnice. Wielce prawdopodobne jest, że Spinoza zainspirował Stein do posługiwania się metodą naukową. Ważnymi problemami podejmowanymi przez Spinozę i Stein były: substancja i badanie ontologiczne, wolność, jedność świata, całościowy charakter struktury psychofizycznej i znaczenie emocji w wychowaniu etycznym.

Słowa kluczowe: Edyta Stein, Baruch Spinoza, substancja, wolność, fenomenologia.

Inspirationen aus Baruch Spinozas *Ethik* im Schaffen von Edith Stein

Es besteht kein Zweifel daran, dass Stein im Dialog philosophiert und das nicht nur mit großen Denkmeistern und mit anderen Phänomenologen. Dieser Dialog wird mit unterschiedlichen Philosophen und verschiedenen Denkrichtungen geführt. Die Autorin des Referats befasst sich mit dem Problem, ob der Einfluss Spinozas auf Stein möglich war. In der Autobiografie und den Korrespondenzen erwähnt Stein *Ethik* von Baruch Spinoza. Dies ist die Grundlage für Versuche einer Analogie in philosophischen Untersuchungen von Spinoza und Edith Stein. In der Philosophie von Edith Stein, als auch in der von Spinoza können Elemente aufgezeichnet werden, die sowohl einigen als auch unterscheiden. Spinoza inspirierte Stein höchstwahrscheinlich dazu, eine wissenschaftliche Methode anzuwenden. Die wichtigsten gemeinsamen Themen waren: die Substanz und ontologische Untersuchung, die Freiheit, die Einheit der Welt sowie die Ganzheit der psycho-physischen Struktur und die Bedeutung von Emotionen in der ethischen Bildung.

Schlüsselwörter: Edith Stein, Baruch Spinoza, Substanz, Freiheit, Phänomenologie.

Blask Edyty Stein

**Ks. Kazimierz Marek Wolsza,
Edyta Stein darem, wezwaniem i obietnicą,
Opole 2011, ss. 150**

Wrocławianka, doktor filozofii, święta Kościoła katolickiego i patronka Europy – Edyta Stein niezmiennie intryguje i przyciąga uwagę. Fascynuje zarówno historia jej konwersji, jak i jej twórczość. Na świecie działają towarzystwa i instytuty zajmujące się myślą Edyty Stein. Organizowane są konferencje i sympozja poświęcone tej myśli. Ukazują się liczne publikacje dotyczące zarówno życia świeckiego Edyty Stein, jak i jej losów po nawróceniu, już jako Teresy Benedykty od Krzyża. Wydaje się, że nie da się napisać i powiedzieć nic nowego na temat tej niezwyklej postaci. A jednak wciąż to się zdarza, czego świadectwem jest zbiór artykułów księdza Kazimierza Marka Wolszy wydany pod tytułem *Edyta Stein darem, wezwaniem i obietnicą*.

Artykuły zgromadzone w omawianym zbiorze były publikowane przede wszystkim w „Gliwickim Gościu Niedzielnym”, ale także w „Życiu Duchowym” czy „Ruchu Filozoficznym”. Pomysł, by wydać je w jednym zbiorze, okazał się bardzo szczęśliwy. Dzięki niemu rozproszone wcześniej teksty stały się łatwiej dostępne.

Artykuły zostały ułożone zgodnie z porządkiem tytułu zbioru: Edyta Stein jako dar, wezwanie i obietnica, a zatem – jej życie i miejsca, z którymi była związana, jej nauka oraz nadzieja, jaką daje jej męczeńska śmierć. Można te trzy określenia odczytywać jeszcze inaczej, jak czyni to autor. Edyta Stein jest darem – ponieważ jej życie było nakierowane na wartości, które możemy dzięki niej odkrywać, wezwaniem – ponieważ jej życie i twórczość są apelem o pojednanie, i w końcu obietnicą – ponieważ odśloniła nam ona lepszy świat i zaprosiła nas do niego.

O ile wrocławski okres życia Edyty Stein jest dobrze znany, zresztą został przez nią opisany we wspomnieniach, o tyle mniej wie się o losach jej rodziny przed przybyciem do Wrocławia. Ksiądz Wolsza opisuje powiązania rodziny Edyty Stein zarówno z Lublińcem, jak i z Gliwicami. W Lublińcu wychowywała się matka Edyty – Augusta, której rodzice – dziadkowie Edyty – mieszkali tam od lat trzydziestych XIX wieku. Lubliniec w 2008 roku został ogłoszony miastem Edyty Stein. W roku poprzedzającym uroczystość nadania Lublińcowi patronatu Edyty Stein odbywały się liczne wykłady, konferencje i innego rodzaju imprezy, w trakcie których popularyzowano wiedzę na jej temat.

Opowieść o gliwickich losach rodziny Edyty Stein ze strony ojca opiera się na pracy historyka Stanisława Duźniaka, który – jak pisze autor – jako pierwszy wykorzystał dokumenty znajdujące się w Archiwum Państwowym oraz w Archiwum Urzędu Stanu Cywilnego w Gliwicach. Dzięki jego ustaleniom można dokładnie odtworzyć miejsca, z którymi była związana Edyta Stein. Ma to wielkie znaczenie dla każdego, kto mieszka w Gliwicach i interesuje się dziejami patronki Europy.

Edyta Stein była jedną z pierwszych kobiet, które na początku ubiegłego wieku uzyskały doktorat z filozofii. Przez wiele lat ubiegała się bezskutecznie o habilitację. Po wstąpieniu do zakonu pracowała nadal, stawiając przed sobą bardzo trudne zadanie powiązania fenomenologii z myślą tomistyczną. Ksiądz Wolsza nie zgadza się z opinią wyrażoną przez Romana Ingardena, że po wkroczeniu na drogę życia konsekrowanego Edyta Stein zrezygnowała z uprawiania filozofii w taki sposób, jak czynił to Husserl.

Z faktu, że nie była fenomenologiem, nie wynika, iż przestała być filozofem. Takie postawienie sprawy przez Ingardena, jak słusznie pokazuje ksiądz Wolsza, zubaża filozofię. Przecież filozofia nie zaczyna i nie kończy się na fenomenologii, a sposób, w jaki Edyta Stein twórczo wykorzystywała swoje fenomenologiczne wykształcenie w późniejszej pracy filozoficznej, świadczy o rozwoju, a nie o tym, że zatrzymała się w miejscu bądź w ogóle przestała uprawiać filozofię.

Twórczość filozoficzna Edyty Stein nie należy do łatwych. Przekonuje się o tym każdy, kto miał do czynienia z fragmentami jej pracy doktorskiej, które zostały wydane po polsku pod tytułem *O zagadnieniu wczucia*. Trzeba sporego przygotowania filozoficznego, żeby zrozumieć tę pracę, przede wszystkim znajomości kontekstu historyczno-problemowego jej powstania. Ksiądz Wolsza przedstawia tę pracę bardzo przystępnie z wielkim zrozumieniem. Równie jasno wprowadza w problematykę innych prac Edyty Stein, takich jak wydana dopiero w 1991 roku *Einführung in die Philosophie*. Zarysowany został w niej fenomenologiczny program filozofii przyrody. Prócz omówienia tekstów filozoficznych ksiądz Wolsza zamieszcza w swoim zbiorze interesujące informacje na temat działalności najważniejszego ośrodka zajmującego się badaniem życia i myśli Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża – *Das Internationale Edith Stein Institut Würzburg*. Poza tym wspomina także o Centrum Badań imienia Edyty Stein w Poznaniu prowadzonym przez Annę Grzegorzczuk. Wszystkie te informacje stanowią nieocenione źródło wiedzy dla zainteresowanych Edytą Stein studentów filozofii, którzy chcą na jej temat pisać prace licencjackie czy magisterskie.

Wspomniana Anna Grzegorzczuk w opracowaniach poświęconych Edycie Stein posługuje się metaforą światła. Ksiądz Wolsza w ostatnim z tekstów zamieszczonych w zbiorze omawia tę metaforę i wydobywa przez nią najważniejsze aspekty postawy i myślenia Edyty Stein. Dzięki światłu dostrzegamy skrawki niewidzialnej rzeczywistości, która stała się udziałem Edyty Stein. W ten sposób staje się ona dla nas źródłem wiecznego blasku, który przyciąga wciąż na nowo.

Sprawozdanie z pobytu w Ostrawie w ramach programu Erasmus

Na pobyt stypendialny wybrałem Uniwersytet Ostrawski. Przy podejmowaniu decyzji nie miałem większych wątpliwości, gdyż Ostrawa nie była mi obca. Na studiach magisterskich spędziłem tam jeden semestr w ramach umowy bilateralnej między moim macierzystym uniwersytetem a uczelnią w Ostrawie. Gdy kilka lat temu przyjechałem tam po raz pierwszy, najbardziej zaskoczyło mnie to, iż wiele spotkanych tam osób rozumie albo nawet mówi po polsku. Moje zaskoczenie potęgował fakt, iż mój wyjazd na wymianę był zarazem pierwszym wyjazdem do Czech, a z niewielką znajomością języka spodziewałem się serii komplikacji i nieporozumień językowych. Nasze języki wydają się przy pierwszym kontakcie podobne, a w rzeczywistości znacznie się od siebie różnią. W Ostrawie, jak wspominałem, znajomość języka polskiego jest dość powszechna i nie wynika jedynie z bliskiego sąsiedztwa Polski, ale też z wielowiekowej obecności Polaków na tych ziemiach. Stąd wiele osób spotkanych przeze mnie, a mieszkających w Ostrawie od pokoleń, wspominało, że ma polskich przodków.

* * *

Nasza obiegowa opinia na temat miast czeskich kształtowana jest głównie przez pryzmat obrazków z Pragi lub Brna, ewentualnie ładnych sennych miasteczek, takich jak Bruntal. Ostrawa w takim zestawieniu może wydawać się „brzydka”, gdyż jest miastem postindustrialnym, którego tkankę ukształtowały głównie kopalnie i wielka, czynna już prawie 200 lat Huta Vitkovice, znajdująca się nieopodal centrum miasta. Układ urbanistyczny Ostrawy jest jak mozaika, składająca się ze zrośniętych ze sobą osad górniczych, terenów przemysłowych i poprzemysłowych, terenów zielonych, socrealistycznej dzielnicy Poruba, a także podobnych do naszych wielkich blokowisk. Powoduje to, iż pejzaż miejski Ostrawy może wydawać się trochę chaotyczny, ale na pewno jest bardzo urozmaicony. Łączy w sobie największą w Czechach liczbę kamienic secesyjnych, przykłady architektury industrialnej, funkcjonalizmu, modernizmu czy socrealizmu.

Akademiki rozmieszczone są w czterech dzielnicach Ostrawy. Jeden kompleks znajduje się na terenie wspomnianej już dzielnicy Poruba, oddalonej o 20 minut jazdy tramwajem od centrum Ostrawy. Akademiki należą do miasteczka Uniwersytetu Technicznego. Poruba to niezwykle ciekawa część Ostrawy. Główne zabudowania dzielnicy inspirowane są architekturą renesansu, co przetworzone w duchu architektury wczesnego socjalizmu daje ciekawy, trochę zabawny efekt. Akademik znajduje się też w dzielnicy Śląska Ostrawa. W industrialnej dzielnicy Vitkovice znajduje się kolejny akademik, jest to część miasta najbardziej zdominowana i ukształtowana przez przemysł. Ostatni wymieniony przeze mnie akademik znajduje się nieopodal centrum, czyli w Morawskiej Ostrawie. Jeśli nie zdecydujemy się na akademik, można wynająć też mieszkanie; studenci znający język czeski często wybierają takie rozwiązanie.

* * *

Uniwersytet Ostrawski ma podobną przeszłość jak Uniwersytet Opolski, także powstał z przekształcenia czeskiego odpowiednika wyższej szkoły pedagogicznej w uniwersytet. W jego skład wchodziły wydziały: nauk społecznych, lekarski, sztuk, przyrodniczy, humanistyczny. W tym opisie skupię się na Wydziale Humanistycznym (po czesku Filozofická Fakulta), choć na studiach magisterskich studiowałem też na Wydziale Sztuk, który skupia w sobie praktyków i teoretyków sztuk pięknych i muzyków. Na Wy-

dziale Humanistycznym znajdują się katedry (które na czeskim uniwersytecie podobne są do naszych instytutów), m.in. filozofii, filologii (ze znaną w Czechach polonistyką, zajęcia odbywają się po polsku), historii, psychologii. Budynek wydziału położony jest w centrum Ostrawy. Przedmioty wykładane przez pracowników Katedry Filozofii są w większości w języku czeskim, więc zrozumienie ich treści wymaga pewnego przygotowania językowego. Pracownicy Katedry Filozofii, jak podają na swojej stronie, zajmują się różnymi etapami rozwoju filozofii (analityczna, średniowieczna, nowożytna, współczesna, postmodernistyczna) i specjalizują się w różnych dyscyplinach filozoficznych (metafizyka, logika, etyka, estetyka, socjologia, politologia, religioznawstwo, filozofia przyrody, filozofia dziejów), zajmując się ich różnymi aspektami (etyka medycyny, feminizm, etyka stosowana, interpretacja dzieł sztuki, bibliistyka, filozofia języka), a także problemami współczesnego świata. Dodatkowo członkowie katedry koncentrują się na badaniach praktycznego stosowania filozofii w zakresie analizowania problemów regionalnych, mniejszości, wielokulturowości, równości, sprawiedliwości, dialogu (etnografia, antropologia kulturowa), jak również bieżących problemów społeczeństwa obywatelskiego i demokracji lokalnej.

Studenci, którzy chcieliby studiować filozofię, a nie znają języka czeskiego, mogą studiować indywidualnie i kontaktować się z wykładowcami na konsultacjach w języku polskim, angielskim, niemieckim, włoskim.

* * *

Życie kulturalne Ostrawy jest bardzo urozmaicone. Oprócz wielu instytucji kulturalnych, takich jak teatry, kina, galerie, muzea, znajdują się tam tereny rekreacyjne, sanatorium, muzeum przyrody Landek. Polecam szczególnej uwadze wydarzenia artystyczne organizowane przez artystów plastyków z Wydziału Sztuk. Dobrze zorganizowane są też opieka i rozrywki dla studentów programu Erasmus. Organizowane są również: Orientation Week, liczne wycieczki po Ostrawie i okolicy, a i całych Czechach, spotkania integracyjne itp. Każdy student z zagranicy może dostać wsparcie czeskiego studenta, który oprowadzi po mieście, wyjaśni kwestie związane z uczelnią czy pomoże w integracji. Po więcej informacji na temat atrakcji dostępnych w Ostrawie odsyłam na stronę: www.ostrava.cz/pl/turista/.

* * *

Uniwersytet Ostrawski uważam za bardzo dobry kierunek wyjazdu. Może nie jest to miejsce tak promowane turystycznie i atrakcyjne jak Praga, ale jest blisko (dwie i pół godziny jazdy pociągiem czy samochodem z Opola), bariera językowa nie jest specjalnie trudna do pokonania, a Ostrawa ze swoimi atrakcjami i unikatową atmosferą jest warta odkrywania przez kilka miesięcy. Można spotkać tu ciekawych i gościnnych ludzi, poznać czeski sposób podejścia do rzeczywistości, co może być miłą odmianą i zaskoczeniem.

Sprawozdanie z pobytu badawczego w Archiwum Literatury Niemieckiej w Marbach w grudniu 2011 roku

Usytuowane na wzniesieniu noszącym imię Schillera (Schillerhöhe) Archiwum Literatury Niemieckiej (Deutsches Literatur Archiv) w Marbach nad Neckarem, jak sama nazwa wskazuje, zawiera zbiory szeroko pojętej literatury oraz wielu dokumentów z literaturą związanych. Należą do nich wycinki z gazet na temat twórczości różnych autorów, jak również – co dla badacza szczególnie istotne – ich niepublikowane listy i notatki. Te ostatnie mają różny stopień jawności. Niektóre można bez trudu zamówić i przejrzeć, inne – jak korespondencję, w przypadku gdy jedna ze stron żyje – można przeczytać jedynie za zgodą korespondenta, o którą prosi administracja archiwum na wcześniejsze życzenie badacza. Niektóre dokumenty mieszczą się w zbiorach zastrzeżonych. Przykładem mogą tutaj być pozostawione przez Martina Heideggera notatki na temat napisanej przez Karla Jaspersa *Philosophie*. Zostaną one odtajnione dopiero w 2046 roku i do tego czasu pozostaną okryte tajemnicą.

Punktem ciężkości działalności archiwum jest literatura piękna, ale nie brakuje w nim spuścizny innych twórców z takich obszarów, jak filozofia, historia, socjologia czy politologia. W tym sensie archiwum jest instytucją interdyscyplinarną i za cel stawia sobie pielęgnowanie pamięci kulturowej. Poświadcza to nie tylko samo archiwum, ale również Muzeum Literatury Nowoczesnej (Literaturmuseum der Moderne), które mieści się naprzeciwko modernistycznego budynku archiwalnego. Muzeum to jest nie tylko miejscem, gdzie odwiedzający może zobaczyć rękopisy znanych twórców, takich jak Franz Kafka, Hermann Hesse, Thomas Mann, Reiner Maria Rilke, Friedrich Hölderlin, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Hannah Arendt. Zobaczyć tam można również niektóre osobiste przedmioty twórców, dające wgląd w ich życie. Tak więc natknąć się można np. na zdjęcie rentgenowskie płuc Jaspersa, które znalazło się tam nieprzypadkowo, gdyż filozof ten cierpiał na rzadką chorobę płuc, zdiagnozowaną bardzo wcześnie. Zgodnie z przewidywaniami Jaspers miał żyć z tą chorobą nie więcej niż 30 lat. Jednak dzięki metodzie, którą opracował z jednym z lekarzy, dożył lat 87. Takich rzeczy prowokujących do myślenia w określonym kierunku jest w muzeum więcej. Można np. zatrzymać się na chwilę przed wizualizacją spadających z sufitu świetlnych liter – eterycznych, niematerialnych, a przecież tak wyraźnie przedstawionych za pomocą światła w ciemnym pomieszczeniu.

Pomiędzy tymi dwoma budynkami mieści się Muzeum Friedricha Schillera. Nie znajduje się ono tam przypadkowo, gdyż Marbach jest miejscem urodzenia pisarza. Ma on zresztą w mieście jeszcze drugie muzeum, urządzone w domu, w którym się urodził. Jest ono znacznie skromniejsze, ale też jego celem jest to, aby dać wyobrażenie o warunkach, w jakich żyła rodzina Schillera oraz gdzie spędził on pierwsze cztery lata swojego życia. Obecność Schillera w Marbach nie kończy się na muzeach. Na murach jednego z budynków w centrum miasteczka można przeczytać napis: *Mit Vergnügen trinke ich Bier* – „Z lubością piję piwo”, podpisany imieniem i nazwiskiem pisarza. Po raz kolejny można stwierdzić, że nie jest to bynajmniej przypadek. W Marbach można znaleźć wiele wzniosłych i ważnych idei, można śledzić ich rozwój i oddziaływanie, ale mają one również uświadamiać, że tworzyli je i rozwijali ludzie, którzy czasem, jak każdy inny, siadali na ławeczce i przy takim lub innym trunku oddawali się działalności zwanej myśleniem. Umiejętność, którą potrafi rozwijać każdy.

Informacje o autorach

Iwona Alechnowicz-Skrzypek – dr hab., pracuje na stanowisku profesora w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, gdzie kieruje Zakładem Historii Filozofii. Była stypendystką DAAD. Zajmuje się XX-wieczną filozofią niemiecką. Interesują ją spory o przedmiotowość poznania toczone na gruncie tej filozofii, a także dyskusje dotyczące wzajemnych relacji między filozofią a psychologią.

Dorota Barcik – jest doktorantką w Instytucie Filozofii i studentką Germanistyki Uniwersytetu Opolskiego. Była stypendystką DAAD. Jej zainteresowania skupiają się wokół niemieckiej filozofii XX wieku, a szczególnie wokół twórczości takich filozofów, jak Karl Jaspers, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger.

Katarzyna Jędruch – magister kulturoznawstwa, studentka filozofii na Uniwersytecie Opolskim.

Irena Jokiel – prof. dr hab., pracuje w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Opolskiego w Zakładzie Literatury XIX wieku. Zajmuje się historią literatury, teorią literatury, zagadnieniami języka artystycznego, problemami analizy i interpretacji dzieła literackiego. Jest autorką książek *Pasja i milczenie. O życiu i twórczości Aleksandra Fredry w latach 1839-1876* (1993), *Ocalić Kartezjusza. W kręgu literatury XX wieku* (2004), *Lornety i kapota. Studia o Mickiewiczu* (2006).

Barbara Kmiecik – pracuje w Bibliotece Głównej Uniwersytetu Opolskiego na stanowisku Kierownika Gromadzenia i Opracowania Wydawnictw Ciągłych i Zbiorów Specjalnych. Jest doktorantką na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego, specjalizuje się w teologii moralnej i duchowości chrześcijańskiej. Jej badania naukowe skupiają się wokół osoby i twórczości Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża, zwłaszcza w obszarze humanizmu integralnego.

Krzysztof Marcinkowski – jest absolwentem kierunku Edukacji Artystycznej w zakresie Sztuk Plastycznych na Uniwersytecie Opolskim. Obecnie jest doktorantem w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, gdzie przygotowuje rozprawę doktorską z zakresu estetyki i twórczości artystycznej. Od trzech lat prowadzi zajęcia z dziećmi, młodzieżą oraz dorosłymi w zakresie ceramiki i rzeźby, filmu animowanego, grafiki komputerowej oraz sztuk pięknych.

Danuta Mikeska-Kycia – w latach 2008-2011 była pracownikiem Instytutu Filozofii Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego. Píše doktorat na temat „Zagadnienia intuicji w filozofii Romana Ingardena” pod kierunkiem prof. UŚ dr hab. Barbary Szotek. Jest członkinią komitetu okręgowego Olimpiady Filozoficznej oraz współpracowniczką Rocznika Historii Filozofii Polskiej. Jej zainteresowania naukowe to: estetyka, ontologia, epistemologia, filozofia polska.

Maciej Raniczkowski – jest doktorantem w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół etyki życia gospodarczego, filozofii buddyjskiej, filozofii komparatywnej (myśl Wschodu i Zachodu). Obecnie pracuje nad doktoratem dotyczącym pojęcia odpowiedzialności moralnej w sferze gospodarczej.

Karolina Rożko – ukończyła filozofię na Uniwersytecie Zielonogórskim, gdzie obecnie studiuje astronomię oraz przygotowuje doktorat z zakresu logiki. Interesuje się głównie historią logiki (zarówno zachodniej, jak i wschodniej) oraz zastosowaniami logiki formalnej do analizy problemów z zakresu nauk ścisłych i komputerowych. W filozofii najbardziej fascynuje ją okres przełomu XIX i XX wieku, a w astronomii najbardziej kosmologia, zaś ponad wszystkimi dziedzinami rozwój teorii naukowych.