

UNIwersYTET WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

HUMANISTYKA I PRZYRODOZNAWSTWO

INTERDYSCYPLINARNY ROCZNIK FILOZOFICZNO-NAUKOWY

Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

NR 25

OLSZTYN 2019

RECENZENCI – REVIEWERS

Monika Bakke, Piotr Bartula, Andrzej Ciałęła, Helena Ciałęła, Piotr Cichoracki, Joanna Chłosta-Zielonka, Zbigniew Chojnowski, Aleksandra Chomiuk, Stanisław Czachorowski, Bernadetta Darska, Nigel Dower, Tomasz Dreikopel, Ewa Gładkowska, Kazimierz Grażawski, Mirosław Hoffmann, Zbigniew Hull, Elżbieta Kałuszyńska, Kinga Kaśkiewicz, Sławomir Leciejewski, Jerzy Marek Łapo, Robert Mielhorski, Cezary Mordka, Wiesława Sajdek, Piotr Skubała, Paweł Stacewicz, Krzysztof Stachewicz, Marian Szarmach, Justyna Tymieniecka-Suchanek, Ryszard Wiśniewski

KOMITET REDAKCYJNY – EDITORIAL BOARD

Małgorzata Liszewska (redaktor naczelna), Mieczysław Jagłowski, Marta Śliwa, Trevor Hill

RADA PROGRAMOWA – PROGRAM BOARD

Ana Bundgaard (Aarhus), Ada K. Byczko (Kijów), Jarosław Calka (Olsztyn), Capitolina Díaz (Walencja), Ewa Domańska (Poznań), Daniel A. Dombrowski (Seattle), Zbigniew Hull (Olsztyn), John Huss (Akron), Andrzej Kiepas (Katowice), Leszek Kleszcz (Wrocław), Jan Kotwica (Olsztyn), Andrzej Kucner (Olsztyn), Krzysztof Łastowski (Poznań), Jadwiga Mizińska (Lublin), Andrzej Papużyński (Bydgoszcz), Marco Parmeggiani Rueda (Madryt), Zdzisława Piątek (Kraków), Emmanuel Picavet (Paryż), Paweł Pieniążek (Łódź), Juana Sanchez-Gey Venegas (Madryt), Hans Jorg Sandkühler (Brema), Armando Savignano (Triest), David Spurrett (Durban), Ewa Starzyńska-Kościuszkó (Olsztyn), Jiri Syrovatka (Liberec)

REDAKTOR – EXECUTIVE EDITOR

Aneta Maciejewska

REDAKTOR JĘZYKA ANGIELSKIEGO – LANGUAGE EDITOR (ENGLISH)

Trevor Hill

Czasopismo „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” ukazuje się w wersji papierowej i elektronicznej (<https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/hip>). Wersja papierowa jest pierwotna.

Adres redakcji – Address

Instytut Filozofii UWM

ul. Kurta Obitza 1, 10-725 Olsztyn

tel./fax 89 523 34 89

<http://uwm.edu.pl/hip>

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2019

ISSN 1234-4087

Wydawnictwo UWM

ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn

tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38

www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/

e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład: 100 egz. Ark. wyd. 23,01, ark. druk. 19,63

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 104

Spis treści

ARTYKUŁY

BARTŁOMIEJ BOREK, „Dostałem zaproszenie na karnawał strachu/ Mam się tam udać za życia”. O obecności sacrum w lirycznej twórczości Dariusza Dekkańskiego – „I got an invitation to the carnival of fear/ I have to go there in my lifetime”. On the presence of the sacred in the poetry of Dariusz Dekkański	7
ALEKSANDRA DOPKO, Duchowość w utworach naturalistki. „Z pamiętnika siostry zakonniczki” i inne nowele Gabrieli Zapolskiej – Spirituality in the works of a naturalist. “From the diary of a nun’s sister” and other short stories by Gabriela Zapolska	21
MAREK JAWOR, Aksjologiczne fundamenty demokracji – aktualność myśli społeczno-politycznej Józefa Tischnera – Axiological foundations of democracy – topicality of Józef Tischner’s social-political concept	37
ANNA KOT, Empatia podstawą moralności – teoria moralności Davida Hume’a i Arthura Schopenhauera w świetle badań neurobiologii i prymatologii – Empathy basis of morality – David Hume’s and Arthur Schopenhauer’s sentimental theory of morality in view of results of research in neurobiology and primatology	51
MARZENA KOTYCZKA, Ludzkie, inne, roślinne. Tropizmy sztuki współczesnej w kilku odsłonach – Human, other, plant. Tropisms in contemporary art’s in several scenes	71
MALGORZATA LISZEWSKA, Las jako źródło inspiracji artystycznej – The forest as a source of artistic inspiration	101
ANNA MAJEWSKA, Okoliczności sprzyjające wyludnianiu się miejscowości na dawnych ziemiach wschodniopruskich od okresu nowożytnego do wybuchu II wojny światowej ze szczególnym uwzględnieniem obszaru powiatu piskiego (Kreis Johannsburg) – Circumstances contributed to the depopulation of the settlements in the former eastern territories of Prussia from the modern period to the outbreak of World War II with particular emphasis on the area of Pisz powiat (Kreis Johannsburg)	119
HANNA MAMZER, Humanistyczna i przyrodoznawcza odpowiedzialność za przyrodę – Humanistic and natural science liability for nature	149
YVES MEINARD, Rationalizing environmental decision-making through economic valuation? – Racjonalizowanie decyzji środowiskowych poprzez wycenę ekonomiczną?	169
JAROSŁAW MROZEK, Koncepcja multiwszechświata – za i przeciw – The conception of a multiuniverse – for and against	193
KAZIMIERZ MRÓWKA, Camera obscura w starożytnej Grecji – Camera obscura in Ancient Greece	209

EWA STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO, <i>O stosunku Bronisława Ferdynanda Trentowskiego do kultury niemieckiej – Bronisław Ferdynand Trentowski and his attitude towards German culture</i>	223
JAROSŁAW STRZELECKI, <i>Modelowanie w ramach filozofii in silico na podstawie wybranych elementów z „Etyki” Spinozy – Modelling within the philosophy in silico on the basis of selected elements from Spinoza’s „Ethics”</i>	247
ANNA WÓJCIUK, <i>Proekologiczne i prozwierzęce postawy nadawców kampanii społecznych – Proecological and proanimal attitudes senders of the social advertisements</i>	269
ALEKSANDER WÓJTOWICZ, <i>„Polska dżungla”. Wokół „Polesia” Ferdynanda Antoniego Ossendowskiego – “The Polish Jungle”. On “Polesie” by Ferdynand Antoni Ossendowski</i>	283
VARIA	
DARIUSZ BARBASZYŃSKI, <i>O działalności olsztyńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w latach 2014–2019</i>	301
RECENZJE	
WOJCIECH SIKORA, <i>Jak Tischner z tomizmem</i> [Marek Jawor (2019), <i>W stronę egzystencjalnego oblicza filozofii. Spór Józefa Tischnera z tomizmem</i> , Wydawnictwo UWM, Olsztyn, ss. 268, ISBN 978-83-8100-175-5]	307

ARTYKUŁY

Bartłomiej Borek

ORCID 0000-0002-7503-8703

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Wydział Humanistyczny

Universitas Maria Curie-Skłodowska
Faculty of Humanities

**„DOSTAŁEM ZAPROSZENIE NA KARNAWAŁ STRACHU/
MAM SIĘ TAM UDAĆ ZA ŻYCIA”. O OBECNOŚCI
SACRUM W LIRYCZNEJ TWÓRCZOŚCI
DARIUSZA DEKAŃSKIEGO**

**“I got an invitation to the carnival of fear/ I have to go
there in my lifetime”. On the presence of *the sacred*
in the poetry of Dariusz Dekąński**

Słowa kluczowe: poezja, *sacrum*, praw-
da, śmierć, Bóg, anioł

Key words: poetry, *sacred*, truth, death,
God, angel

Streszczenie

Sacrum w lirycznej twórczości Dariusza Dekąńskiego funkcjonuje jako konglomerat składowych, na który składają się zarówno elementy rzeczywistości konsystencjalnej, jak i tej sensorytywnej – wyobrażonej, percypowanej na drodze synestezji. W prezentowanym artykule, pełniącym rolę asumptu do dalszych badań nad poetycką aktywnością autora *Saudade*, zwrócono szczególną uwagę na więź człowieka z Bogiem, kontakt z *sacrum*, przejawiającymi się w wewnętrznych przeżyciach podmiotu lirycznego, bezustannie szukającego swojego miejsca w świecie. Aby zbliżyć się do zrozumienia działań bohatera tej poezji, wykorzystano przede wszystkim instrumentarium oferowane przez metodologie badań *sacrum* (krytyka ekumeniczna oraz krytyka teologiczna).

Abstract

The idea of *the sacred* in the lyrical work of Dariusz Dekąński is a conglomerate of many components. This includes consistent reality as well as sensible reality – imagined, perceived many times using synesthesia. In the presented article, which serves as a suggest for further research on the poetic activity of the author *Saudade*, special attention was paid to man's relationship with God, contact with *the sacred*, manifested through the internal experiences of the lyrical subject, constantly seeking his place in the world. To get closer to understanding the actions of the hero of this poetry, first of all, the instruments offered by *the sacred* research methodologies (ecumenical criticism and theological criticism) were used.

„Żyjąc tracimy życie” (Janion 2007). Sąd, który swego czasu uczyniła filarem swej filozofii Marii Janion, niezwykle trafnie wpisuje się w tematykę literackiej spuścizny polskich poetów modernistycznych. Życie to wędrówka ku śmierci, droga, podczas której dochodzi do poznania prawdy o sobie, istnieniu w ogóle. Pamiętać jednak należy, że modernizm nie zakończył się wraz z przyjętą przez historyków literatury cezurą. Jego echa pobrzmiwają wciąż doniośle w twórczości wybranych poetów współczesnych. Jednym z bardziej intrygujących tego dowodów wydaje się twórczość lubelskiego poety Dariusza Dekkańskiego, organizowana przez tematy i sposoby ich prezentowania, sugerujące modernistyczną proveniencję. Wśród poruszanych tematów znajdują się choćby problemy typu:

- Czym jest śmierć?
- Kim jest Bóg i czy jest aktywny w świecie?
- Jakim bytem jest człowiek i jaka jest jego rola w świecie?
- Czy otaczający człowieka świat jest żywy¹, czy czuje człowieka i staje się uczestnikiem misterium ludzkiego życia?
- Czym w ogóle jest *sacrum* i jaki ma wpływ na byt?
- Czy poznanie prawdy o świecie zmienia jednostkę ludzką?

Na te wszystkie pytania Dekkański odpowiada często w sposób niejednoznaczny, może nawet niekiedy lęka się udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Nie bez powodu. Ma świadomość ułomności ludzkich zmysłów. Piszę Dekkański, gdyż podmiot liryczny tej poezji należy utożsamiać z autorem², a zatem widzieć w osobie mówiącej samego twórcę – twórcę, który mierzy się z lękami organizującymi ludzkie (jego własne) życie. Owe lęki, problemy, to w rzeczywistości fundamenty, na których zasadza się życie człowieka. Dekkański, próbując udzielić odpowiedzi na te pytania, zdaje się „oblaskawiać” świat, w którym przyszło mu żyć, czyniąc sobie w nim dogodne do życia miejsce.

Mimo że odkryte (w sensie zrozumiałe) miejsce nie okaże się wyczekiwanym rajem, podmiot liryczny tej poezji chce żyć dalej. Co intrygujące, zdaje się afirmować swe cierpienie, by zmusić je do wydania owoców

¹ Pisząc „żywy”, mam na myśli ‘świadomy’, na wzór rzeczywistości ujmowanej makroantropicznie. O Makroantroposie pisałem choćby w szkicu zatytułowanym *Purusza-Dionizos-Konrad. Makroantroposo w poszukiwaniu sacrum*, „Rocznik Przemyski. Literatura i Język” 2019, 2: 45–65.

² Takie wnioski płyną z rozmów, które przeprowadzałem z autorem w okresie zimowym na przełomie roku 2019/2020. Dekkański otwarcie przyznaje, że bohaterem jego twórczości jest on sam. Rozmowy zostały udokumentowane w postaci audio.

w postaci „miejsca znośnego”³, umożliwiającego ludzkiej jednostce życie w świecie naznaczonym cierpieniem.

I to właśnie poszukiwanie *sacrum* przez doznawanie cierpienia, doświadczenie wyłomów w rzeczywistości, pierwiastków tajemnicy, pozwala Dekkańskiemu wierzyć, że warto trwać w skażonym świecie.

W poszukiwaniu *sacrum*

Na początku niech przemówi poeta:

Możesz udawać że to nie twoja wina
najgłębszy odcień atramentowej rozpacz
w samym środku umiera i od końca zaczyna
próbując przejęcia nade mną władzy

W moim świecie jest tyle ciepłego dźwięku
miliony uśmiechów i tylko prawda
sam mieszkam po drugiej stronie lęku
chowając wspomnienia w najgorszych latach...

Nikt nie wierzy że widziałem Anioła
ciągle rozgrzewa lodowaty sens
lecz niebawem na zawsze się schowa
a Jego przezroczysty cień wciąż tu jest...
Kiedy nastąpi upadek ścian?
Chcę doznać jakim uczuciem jest ich brak
ale tylko krzyczę ze smutkiem w gniewie
wierzę w Boga a nie w siebie⁴.

Gdyby chcieć pomieścić sensy zawarte w dziele Dekkańskiego w jednej syntagmie, należałoby powiedzieć z przekonaniem, że manifestuje

³ Świat Dekkańskiego desygnuję takim określeniem nie bez powodu. Miejsce, które chce odkryć autor *Hipochondrii*, to świat, w którym egzystuje na co dzień, ale świat, którego poznanie zasad organizujących istnienie stanie się asumptem do zaakceptowania rzeczywistości. „Miejsce znośne” to „tu i teraz”, ale świadome „tu i teraz”. Warto też zaakcentować, że w postaci przemierzającej ten świat doszukiwać się można zagubionego w *mare tenebrarum* agnostyka-alienusa (Gutowski 2001: 35).

⁴ D. Dekkański, *Po drugiej stronie lęku*, URL=<http://wiersze.kobieta.pl/wiersze/po-drugiej-stronie-leku-536998> [dostęp z dnia 12.01.2020]. Utwory Dekkańskiego nie zostały jeszcze wydane w formie papierowej. Druk tomu, który zatytułowany ma być „O miłości do śmierci”, przewidziany jest na koniec roku 2020. Każdy kolejny przywoływany wiersz będę opisywał w sposób następujący: tytuł, nazwisko autora wraz z rokiem napisania utworu, adres strony internetowej.

on najpiękniejsze, a jednocześnie najbardziej przerażające z możliwych spotkań z *sacrum*, mianowicie uczestnictwo w misterium *tremendum et fascinosum* (Otto 1993: 40). Owe rozpoznanie sugeruje oczywiście obecność myśli wybitnego religioznawcy Rudolfa Otto. Ale powiedzieć, że liryk autora *Saudade* zakorzenia się w gnostyckiej myśli oczarowania i przeżenia obecnością Absolutu, okazałby się niewystarczający, wyłącznie konkludujący. To natomiast, co odnajdziemy po drodze prowadzącej do wniosków, okaże się znacznie atrakcyjniejsze poznawczo niż sam ogląd całościowy i podsumowujący.

Już w początkowych fragmentach *Po drugiej stronie lęku* dostrzec można obraz uwięzionego w świecie podmiotu lirycznego, pragnącego zburzenia ścian, ścian, które nie pozwalają mu widzieć więcej, a czego tak bardzo przecież oczekuje. I nie byłoby w tym niczego zaskakującego, gdyby nie otwierający liryk wers: „Możesz udawać, że to nie twoja wina” – samooskarżenie. Winnym sytuacji mentalnej bohatera okazuje się on sam. I zdaje sobie z tego oczywiście sprawę. Niestety nie jest na tyle silny, by te metaforyczne ściany zburzyć. Warto zaakcentować, że osoba mówiąca świadoma jest istnienia w świecie piękna, sama określa go przecież mianem „milionu uśmiechów”, ale siebie samego umiejscawia gdzie indziej – „po drugiej stronie lęku”.

Pełny obaw podmiot działań twórczych oświadcza: „Nikt nie wie, że widziałem Anioła”. Wyjątkowość bohatera Dekkańskiego zaskada się w jego wyższych możliwościach poznawczych, podjęciu wysiłku epistemologicznej wędrówki przez świat marazmu, lęku i depresji (Kępiński 2001: 72). Jego wyjątkowości percepcyjnej można doszukiwać się w dostrzeganiu w świecie obecności *sacrum*. Widzi i czuje więcej. Niestety w rzeczywistości, którą sam wykreował, znajdują się również przeszkody – spośród wielu z nich na pierwszy plan wysuwają się ludzie. To właśnie oni nie pozwalają mu się z tego stanu wydostać. Okrażony przez złe umysły tworzy sobie pomieszczenie, mające być odgrodeniem od zła. W rezultacie ów azyl przeradza się w więzienie. Oczywiście zaczyna swoją sytuację rozumieć, ale lęki, które towarzyszyły budowie „domu”, okazują się zbyt silne, a podjęcie z nimi walki zdaje się zbyt wymagające. Ten przemijający stan zmusza go do wygłoszenia, wręcz wykrzyczenia manifestu niewiary – niewiary w siebie: „Wierzę w Boga a nie w siebie”. I tak kończy się *Po drugiej stronie lęku*, liryk obrazujący walkę z własnym „ja” naznaczonym przeczuwaniem *sacrum*.

Nie jest to jedyny utwór Dekkańskiego, w którym dostrzec można przejawy *sacrum*. O dziwo, w więzieniu – złudnym schronieniu, w którym przyszło mu egzystować, a w którym wygłosił manifest niewiary w siebie, a wiary w Boga, zaczyna odczuwać brak obecności Boga. Mężczyzna zdaje się powątpiewać w trwanie wiecznego w świecie (Friedrich 1978: 75), w świecie, w którym istnieje on sam:

Brakuje mi Boga
tak bardzo mi Go brakuje
bo w sercu wieczną pustkę czuję
Do kogo się zwrócić o pomoc
kiedy jestem sam
Ja muszę
ja chcę
ja wreszcie w Nim trwam⁵.

To oczywiście stan pozorny. Zamykająca wiersz syntagma sugeruje, że ten Bóg gdzieś jest. Że doświadczanie Boga to prawdopodobnie trwanie w nim samym. Ale czy to znaczy, że Dekkański czyni samego siebie Bogiem w tym zamkniętym – przypomnijmy, wykreowanym przezeń – jak kula świecie? Nie. To raczej wyjaśnianie sobie namacalnego braku Boga, Jego obecności, działania. Dekkański szuka środka na przekonanie samego siebie, że Bóg jest i trwa w nim samym. A zatem obecność Boga zależy wyłącznie od tego, jak mocno zadziałamy w świecie, by Go odnaleźć. A dróg, jak przekonuje, jest wiele. I co ważne, Dekkański nie protestuje wobec żadnej z nich.

Ale w tym „własnym” świecie czai się niebezpieczeństwo. Nie czując zbyt długo Boga, człowiek może rzeczywiście poszukiwać Go w samym sobie:

Pióro spadło z neba
świat ogarnęła jasność
nagle to się stało
otrzymałem go na własność
Wszyscy upadli
tylko ja powstałem
miałem pobawić się w boga
i swoją rolę odegrałem⁶.

⁵ *Brakuje mi Boga*, D. Dekkański 2013, URL=<http://wiersze.kobieta.pl/wiersze/brakuje-mi-boga-376691> [dostęp z dnia 12.01.2020].

⁶ *Niebo upadło*, D. Dekkański 2009, URL=<http://wiersze.kobieta.pl/wiersze/niebo-upadlo-348289> [dostęp z dnia 12.01.2020].

Stan, w jakim znajduje się podmiot liryczny, poprzedza krok przed dokonaniem skalania *sacrum*. Kreacja Dekkańskiego ratuje świadomość swojej niższości wskutek tytułaryzacji małą literą. Czyni z siebie „boga”. Określa się zatem jednym z wielu. To nie herezja. To nieustanne zagubienie, poszukiwanie na wskroś gnostyckie ukrytego w sobie Boga. *Deus Absconditus*, którego pragnie odnaleźć Dekkański, nie jest jednak Bogiem ukrytym w nim samym. To Bóg autonomicznie istniejący w świecie (Eliade 2008: 22–27). I tego precedensu poeta ma świadomość, dostrzega przecież upadające z nieba pióro – symbol boskości (Cirlot 2000: 315–316). Po chwili mówi:

nigdy się nie poniżę
choć sam siebie karam
przy Bogu jestem coraz bliżej⁷.

Do Boga można się przybliżyć. Można Go doświadczyć. Jest zatem, tylko gdzieś dalej. Poszukiwania muszą być kontynuowane.

W tym samym wierszu podmiot liryczny przekonuje:

Jęki o miłość już się uciszają
to jest koniec wszystkiego
anioly też tańczyć przestają
to śmierć uczucia tak wielkiego
Padły słowa co źle zrobiłem?
całe dzieciństwo było straszne
sens życia na zawsze straciłem
czy ktoś zauważył że gasnę?
Ostatnie słowa przed odejściem:
gdzie się odnajdę wreszcie?
staję przed ciemnym przejściem
nie zaznam bólu więcej⁸.

Choć wie, że Bóg jest, ciągle czuje zmęczenie swojego „ja”. Boi się dokonać kroku w przód. Anioly przestają tańczyć, aznaczony cierpieniem i świadomością bohater mierzy się z własną, wewnętrzną „teodyceą”⁹, z którą bał zmierzyć się wcześniej. Bohater dojrzewa, przechodzi

⁷ *Nie zaznam bólu więcej*, D. Dekkański 2010, URL=<http://wiersze.kobieta.pl/wiersze/nie-zaznam-bolu-wiecej-267723> [dostęp z dnia 12.01.2020].

⁸ Ibidem.

⁹ U podstaw „teodycei” Dekkańskiego leży idea dobra. Podobnie jak to miało miejsce zresztą w *Teodycei* samego Platona.

kolejne fazy spotkania z *sacrum*, a na drodze do niego wyzbywa się lęków doczesności. Pytania o zło, cierpienie i umieranie w świecie zakotwicza podmiot liryczny w świecie *sacrum*. Jeśli ktoś chce poznać Boga, musi poznać drugą stronę – zło, a zatem zmierzyć się z własnymi demonami. Ale czy to przejście na drugą stronę nie świadczy również o tym, że w obliczu wielkiego zmęczenia emocjonalnego – co mogą sugerować ostatnie wersy – pragnie przejść jeszcze gdzieś indziej, czyli ku otchłani?

Oczywiście jest to możliwe, ale śmierć u Dekkańskiego jest zjawiskiem donioślejszym niż jedynie utrata ciała:

Dzisiejszy dzień jest poddaniem się
Do znudzenia powtarzanie słów
bądź trwaj i tak mocno jak kiedyś czuj
Czekanie na te słowa
obudziły we mnie inne oczy
one dostrzegły że to inna osoba
Nie potrafię już umierać
każde roztrzaskiwanie serca
nie potrafi się tak jak kiedyś pozbierać¹⁰.

Śmierć u Dekkańskiego to pozbawianie się kolejnych złudzeń, będących jednocześnie „motorem” do działania. Wydaje się, że utrata bodźców do życia to coś ostatecznego, przerażająco tragicznego dla ludzkiej jednostki. Nie ma wątpliwości, że tak jest. Niemniej w sytuacji tej jednostki okazuje się zrzuć balastu, swoistej zbroi, w której nieustannie chronił się nasz bohater. Utrata kolejnych ziemskich miłości staje się wymianą oręża na broń, pełniącą funkcję niszczyciela ścian, o których mowa w wierszu otwierającym przedstawianą interpretację. Bohater udowadnia przecież swą siłę, mówiąc:

Jeżeli już nie bolą Cię moje łzy
to po prostu utoń w nich¹¹.

Pozwoli sobie nawet w pewnym momencie (w chwili beztroski) na radosny manifest autotematyczności:

Nigdy się tak nie czułem...
Żaden pisarz nie stworzy tak kochającej postaci jak ja

¹⁰ *Roztrzaskiwanie serca*, D. Dekkański 2009, URL= <http://wiersze.kobieta.pl/wiersze/roztrzaskiwanie-serca-318810> [dostęp z dnia 12.01.2020].

¹¹ *Ibidem*.

wszystko co już było
zdjęło płaszcz smutku
i sensem się pokryło
Za miłość się nie dziękuje
teraz patrząc w dal
odpamiętuję te chwile
i najpiękniejszy dzień wciąż trwa
Kocham Anioła o czystym sercu
oddał mi tyle...
znalazłem się w innym miejscu
i w nim już nie stracę sensu
Powiedział że zasługuję na więcej niż Miłość
poczułem się jak w najpiękniejszym śnie
dzisiaj nie zasnę
bo zmieniło się moje życie

...wczoraj płakałem ze szczęścia, pierwszy raz w życiu¹².

Ontologicznie postrzegany jako płaszcz (okrycie) smutek zostaje zastąpiony innym „materiałem” – sensem. W świat Dekkańskiego wkrada się miłość powodująca odczucie gradacji, wznoszenia się, a która do tej pory przede wszystkim raniła, to właśnie to uczucie zostaje sprzęgnięte z *sacrum*. Miłość wprowadza do świata Dekkańskiego świętość. Trwając w miłości, trwa jednocześnie w *sacrum*, doświadcza dziedziny niebiańskiej (Anioła), która przekazuje mu „dobrą nowinę” – nadzieję na wieczne życie.

I choć stan ten okazuje się spotkaniem z *sacrum*, w niespodziewanym momencie znów uczucie dobiega końca, a z nim obecność boskiego pierwiastka. Nie spełnia się obiecana hierofania (Eliade 1966: 160). Bóg znika wraz z miłością do wybranka¹³. To zjednoczenie z tożsamym mu (płciowo) bytem dokonać miało tej niesłychanie efektownej psychokosmicznej transgresji, w której miało urzeczywistnić się i objawić światu – na drodze hierofanii – *sacrum*. Wybudzenie z miłości nie może okazać się zbudzeniem do *sacrum*, o którym mówił Rudolf Steiner (1996: 120). Dochodzi nawet do dramatycznej sytuacji, w której emocje piętrzą się i zmuszają do czynów, których podmiot liryczny zaczyna się lękać:

¹² *Najpiękniejszy dzień mojego życia*, D. Dekkański 2007, URL=<http://wiersze.kobietapl/wiersze/najpiekniejszy-dzien-mojego-zycia-19181> [dostęp z dnia 12.01.2020].

¹³ Bohater poezji Dekkańskiego to mężczyzna kochający drugiego mężczyznę.

Ostatnia chwila patrzenia w Twoje zdjęcia
łzy płyną niczym rwąca rzeka
obok leżący nóż jest przygotowany do cięcia...¹⁴.

Obraz ukochanego wywołuje tak skrajne emocje, że bohater pragnie cielesnej śmierci. Wyrzuca sobie wcześniejszą uczuciową swawolę i obecne załamanie, poddanie się sile lęku i beznadziei:

Płomień tłący się gdzieś w środku spala się sobą
ratunek nie był nigdy prawdziwy
z nienawiści do siebie uderzam o ścianę pijaną głową
A mówiłem że nigdy się nie złamię...
że nigdy być sobą nie przestanę...¹⁵.

Wyczuwa swoje własne przygasanie. Tłący się w nim do tej pory płomień zaczyna obumierać. Obumierać – co ważne! – już któryś raz z kolei. Odchodzenie partnerów jest odczuwane jako nieustanne odchodzenie Boga.

Czyżby zatem podmiot liryczny utożsamiał ze znikającymi z jego życia mężczyznami postać samego Boga? Odpowiedź potwierdzająca byłaby dużym uproszczeniem. Problem ten wydaje się znacznie bardziej skomplikowany. Bohater Dekkańskiego nie utożsamia homoseksualizmu z grzechem, zakochanie w tej samej płci postrzega po prostu jako akt miłości, który nie powinien być w żaden sposób poddawany relatywizacji, traktowany deprecjonująco. Obecność drugiego mężczyzny, który nadaje sens istnieniu, jest nie tyle utożsamieniem go z Bogiem, co uświadomieniem sobie opatrności, aktywności Boga w świecie. Dekkański widzi w Bogu stróża, który nie oceni go za jego seksualne preferencje, a wręcz pomoże mu się spełnić. Obraz kochającego Boga Ojca, który przedstawia nam Dekkański, ma prawdopodobnie swoje źródła w *Chacie* Williama Paula Younga (2017: 197). To tam dobry Bóg pragnie szczęścia dla swego dziecka, nie chcąc go jednocześnie osądzać, a trwać przy nim i być schronieniem. Taki jest Bóg Dekkańskiego. To obrońca, który kocha bezwarunkowo, gdyż w taką miłość przysposobił swe ziemskie dzieci.

Podmiot liryczny tej poezji będzie już trwać w przekonaniu, że gdzieś jest ktoś, kto go ochroni. Pomimo tej świadomości doświadczy jeszcze wielu katastrof:

¹⁴ *Samodestrukcja*, D. Dekkański 2013, URL=<http://wiersze.kobieta.pl/wiersze/samodestrukcja-376871> [dostęp z dnia 12.01.2020].

¹⁵ *Ibidem*.

Światło przygasa lustro przymiera
nagle spostrzegam
że mnie już tam nie ma
Zabity przez wyrzuty sumienia
wreszcie poczułem największą głębię ponizenia
Wykorzystałeś ostatnią szansę swą
smutek wypłynął razem z krwią...¹⁶.

Nie zwątpi w obecność Boga Ojca. Zastanawiać się jednak będzie jeszcze wielokrotnie nad tym, dlaczego w jego życiu ktoś się pojawia, następnie niespodziewanie znika. Znika bez pożegnania, bez słowa wyjaśnienia. Po prostu wychodzi, jak przechodnie przechodzący przez drzwi na stacji kolejowej, nie myśląc o tym, co i kto zostaje za nimi.

Sacrum Dekkańskiego – poza osobą Boga, Anioła, tajemnicy śmierci i miłosnego uniesienia – objawia się także w jego wewnętrznych rozterkach, dziwnym głosem na wzór antycznego *daimoniona*¹⁷, który – co zaskakujące – sam siebie nigdy nie usłyszy:

Mój głos nigdy się nie usłyszy
skrawek ruszania przezroczytymi ustami
a przeraźliwie z drugiego końca serca krzyczy
o miłości do śmierci
o zatraceniu i pysze
o najbardziej głuche dźwięki¹⁸.

Dekkański pragnie poznać tajemnicę *sacrum*. Nie ma co do tego żadnych wątpliwości. Pozwala sobie zatem na coraz to zmyślniejsze próby spotkania ze świętością. Chce połączyć miłość ze śmiercią, zatracenie z pychą, dokonać transgresji i wyłomu w bycie, spajając ze sobą przeciwieństwa na zasadzie *coincidentia oppositorum* (Frontczak 1996: 57; Przybysławski 2004). Inicjującymi owe działanie okazują się ponownie emocje (serce). Gdyby nie emocje, *sacrum* Dekkańskiego prawdopodobnie nigdy by nie zaistniało. Z poczynionego rozpoznania płynie wniosek, że *sacrum* Dekkańskiego organizują sprzęgnięte z człowiekiem emocje.

¹⁶ *Samodestrukcja*, D. Dekkański 2013, URL=<http://wiersze.kobieta.pl/wiersze/samodestrukcja-376871> [dostęp z dnia 12.01.2020].

¹⁷ Za twórcę greckiego pojęcia *daimoniona* uważa się powszechnie Sokratesa, którego idee znamy z pism innych myślicieli, choćby *Uczty* Platona, w której owe określenie (jako głos wewnętrzny, przysposobione przez Ojców Kościoła jako sumienie) się pojawia.

¹⁸ *O miłości do śmierci*, D. Dekkański 2018, URL=<http://wiersze.kobieta.pl/wiersze/milosci-do-smierci-509227> [dostęp z dnia 12.01.2020].

Hierofania nie miałyby miejsca, gdyby nie miłość, a zatem najczystsze z uczuć, jakie jest w stanie wygenerować jednostka ludzka. Uczucie otrzymane na drodze poczęcia z Boga. *Sacrum* objawić się może wyłącznie na drodze miłosnej epifanii. I tego staje się pewny bohater tej poezji. Poznaje drogę do zrozumienia siebie i tajemnicy istnienia. Ale poznanie drogi nie oznacza jej przejścia, nie jest tożsame nawet z wejściem na nią.

Bohaterowi autora *Saudade* przyjdzie zatem podjąć się konfrontacji z tą drogą, podejmie się wyzwania poznania własnego „ja”. Zacznie się poznawać na nowo:

A przecież to wydarzyło się w przyszłości
żyłem tym co się nie stało
serce rodziło się w głowie
a ból narastanie potęgowało
Przecież nie jestem stworzony z siebie
mnie od nigdy nie było
myśl stała się kroplą
i wszystko się rozmyło
Czy mogłem być lepszy?
Ale po co mnie wymyślono?!
Miałem nie być wcale
a stałem się koroną cierniową¹⁹.

Czyżby wcześniej wspomniana nadzieja na spotkanie z *sacrum* była płonna? Nie. To spotkanie z *sacrum* odbywa się nieustannie, jest przygotowywaniem do poznania prawdy, które wydarzy się w przyszłości (Łagosz 2007: 38–40). On o tym wie i dlatego pozwala sobie (co go jednocześnie krzywdzi, ale zdaje się, że droga do poznania ma być drogą męki) wybiegać we wspomnianą przyszłość. Nie w pełni jeszcze gotowy, ale nader spragniony poznania, pędzi na drugą stronę, do której przejścia nie ma jeszcze odpowiednich narzędzi. Podmiot liryczny poezji Dekkańskiego jest zatem podmiotem gotowym do działania, choć z pozoru wydaje się podmiotem znużonym, zmęczonym codziennością, przepełnionym nihilizmem i buntem wobec zastałych praw napędzających świat do trwania. Pod maską, którą nosi, zdaje się istnieć byt pragnący ujrzenia światła²⁰.

¹⁹ *O miłości do śmierci*, D. Dekkański 2018, URL=<http://wiersze.kobieta.pl/wierszel/milosci-do-smierci-509227> [dostęp z dnia 12.01.2020].

²⁰ Z podobnym pragnieniem poznania prawdy/światła możemy spotkać się w jednej z piękniejszych nowel Henryka Sienkiewicza – *Dioklesie*.

Miłość – narzędzie pozwalające dostrzec prawdę, wydaje się powiązane z tym, co swego czasu ubrał wyjątkowo ciekawie w słowa Wojciech Gutowski: „w odmiennej konfiguracji filozoficznej i religijnej [...] powraca kluczowa myśl niemieckiego romantyzmu – miłość dążąca do erotyczno-mistycznego zespolenia przeciwieństw (która) pozwala odkryć centrum rzeczywistości, w którym pełnia Ja (androgyny) spotyka się i jednoczy (w kreacyjnym akcie, nie w biernym podporządkowaniu fatum) z żywą całością kosmosu-organizmu boskiej Pleromy” (Gutowski 1992: 179).

Uczucie, którego pragnie Dekkański, to uczucie ujmowane w kategoriach kosmicznych. Jest ono nie tylko poświadczeniem transgresyjnego charakteru miłości, ale okazuje się przede wszystkim dowodem na immanentną obecność Absolutu w świecie. Miłość kosmiczna, w przeciwieństwie do tej z niższych partii świata, wskazuje na wiele ważnych składowych rzeczywistości. Podmiot liryczny Dekkańskiego pragnie kochać duszę drugiego mężczyzny, to podmiot sapioseksualny, który sprawy cielesności pozostawia na marginesie epistemologicznym kontaktu seksualnego. Miłość, której jest piewcą, sprzyja odpowiednim warunkom do osiągnięcia doskonałości i poznania prawdy o trwaniu (Bergson 1910: 51)²¹. Jej zaistnienie wiąże się z tzw. efektem domina – jeden fenomen przyczynia się do uaktywnienia innych, wśród których wymienimy: poszukiwania epistemologiczne; doświadczenie obecności Boga; dostrzeżenie przewagi *pneumy* nad *somą*; przeświadczenie o celowości stworzenia; świadomość organicyzmu kosmosu. Miłość ma się okazać dla kosmicznych kochanków swoistym misterium, wtajemniczeniem w prawdę, odgrywając rolę mistycznej prapodstawy bytu, której bohater panerotycznego święta zmysłów staje się wreszcie świadomy.

Dowodem na słuszność poczynionych tu rozpoznań zdaje się też jeden z najpóźniejszych wierszy Dekkańskiego, zatytułowany *To nie jest TO miejsce*. Autor opatrzył go datą 10 stycznia 2020 roku:

Słyszę szepty czarnego dźwięku
będąc rozdartym na miliony części
pod wpływem panicznego lęku
powtarzam jak mantrę „a co się stanie, jeśli...”
Ciagle słyszę coś w myślach

²¹ Wyrazem „trwanie” desygnuję moment zespolenia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, tworzących węzeł przemienności nazywany przez Henry’ego Bergsona właśnie owym pojęciem.

dostałem zaproszenie na karnawał strachu
mam się tam udać za życia
zabierając bagaż swojego braku
Nadszedł zapach szkła wśród żył
dusza ostatni raz mi umiera
pozostawił ślady więc jednak tu był
jego brak wciąż mocniej doskwiera
To nigdy nie był mój świat
uciekąłem w lustrze swojego serca
patrzyło na mnie nie widząc wad
zupełnie jak niewinność dziecięca...²².

Bohater liryku ma się udać za życia – co ciekawe! – na „karnawał strachu”. I jest on już gotowy na ostatnią śmierć swej duszy, a zatem przeczuwa, że nie będzie już musiał więcej umierać. Czy słuszne jest zatem przypuszczenie, że podmiot liryczny tej poezji odkrył to upragnione *sacrum*, ale świadomy już wcześniejszych bolączek, przystrojony w bagaż swych poprzednich doświadczeń (nazywanych tu „brakiem”), dozna tak wyczekiwanej pełni? Pewni możemy być jednego, zrozumiał on, że świat, który stworzył, nie był jego światem i nadszedł czas, by z niego odejść – porzucić zatem ściany, ściany przypominające lustra, a zatem pokonać niszczące więzienie katoptryczne (Sikora 2004: 199) i podjąć kolejną próbę odnalezienia w sobie *sacrum*.

* * *

Poczynione rozpoznania nie wyczerpują złożonego charakteru obecności *sacrum* w twórczości Dariusza Dekkańskiego. Tematyka sakralna w poezji autora *Kapitanozy* jest tak semantycznie bogata, że próba pomieszczenia jej wszelkich odcieni w jednym artykule byłaby fatalnym spłyceciem jej wielowymiarowości. *Sacrum*, którego szukał w świecie bohater Dekkańskiego, to uświadomione przeznaczenie, aby kochać. Bohater predestynowany został do miłości, miłości, która okazuje się nośnikiem *sacrum*, a zatem poznania tajemnicy istnienia. Świat Dekkańskiego to obszary nie tylko widocznej dla zmysłu wzroku przestrzeni materii, to przede wszystkim pejzaż mentalny, w którym rozgrywają się „skomplikowane scenariusze doświadczeń epistemologiczno-egzystencjalnych oraz inicjacji metafizyczno-religijnych” (Gutowski 1999: 105).

²² *To nie jest TO miejsce*, D. Dekkański 2020, URL=<http://wiersze.kobieta.pl/wiersze/to-nie-jest-to-miejsce-538756> [dostęp z dnia 12.01.2020].

Zaprezentowane w szkicu rozważania mają odgrywać rolę asumptu do dalszych analiz, gdyż twórczość ta niewątpliwie jest warta intelektualnego wysiłku ze strony nie tylko literaturoznawców.

Bibliografia

- Bergson H. (1910), *Wstęp do metafizyki*, przeł. i wstępem opatrzył K. Bleszczyński, Księgarnia G. Gebethnera, Kraków.
- Cirlot J.E. (2000), *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Dekański D., URL=<http://wiersze.kobieta.pl/autor/derealizacja-1872> [dostęp z dnia 12.01.2020].
- Eliade M. (1966), *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa.
- Eliade M. (2008), *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Friedrich H. (1978), *Struktura nowoczesnej liryki. Od połowy XIX do połowy XX wieku*, przeł. E. Feliksiak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Frontczak J. (1996), *Poszukiwanie paradygmatu*, „Sztuka i Filozofia” 11: 52–65.
- Gutowski W. (1992), *Nagie dusze i maski. O młodopolskich mitach miłości*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Gutowski W. (1999), *Mit – Eros – Sacrum. Sytuacje młodopolskie*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz.
- Gutowski W. (2001), *Z próżni nieba ku religii życia: motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Janion M. (2007), *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, Wydawnictwo Foksal, Warszawa.
- Kępiński A. (2001), *Melancholia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Łagosz M. (2007), *Realność czasu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Otto R. (1993), *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław.
- Przybysławski A. (2004), *Coincidentia oppositorum*, Wydawnictwo Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk.
- Sikora T. (2004), *EUOI. Studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Steiner R. (1996), *Egipskie mity i misteria*, Wydawnictwo Genesis, Gdynia.
- Young W.P. (2017), *Chata*, przeł. A. Reszka, Wydawnictwo Nowa Proza, Warszawa.

Aleksandra Dopko

ORCID 0000-0001-6175-316X

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II The John Paul II Catholic University of Lublin
Wydział Humanistyczny Faculty of Humanities

DUCHOWOŚĆ W UTWORACH NATURALISTKI. Z PAMIĘTNIKA SIOSTRY ZAKONNICZY I INNE NOWELE GABRIELI ZAPOLSKIEJ

Spirituality in the works of a naturalist. *From the diary of a nun's sister* and other short stories by Gabriela Zapolska

Słowa kluczowe: nowela, Gabriela Zapolska, twórczość Gabrieli Zapolskiej, religijność, religia, pamiętnik

Key words: short story, Gabriela Zapolska, works of Gabriela Zapolska, religiosity, religion, diary

Streszczenie

Autorka *Moralności Pani Dulskiej*, zwana niekiedy „polskim Zolą w spódnicy”, uważana jest przez większość badaczy za jedną z czołowych przedstawicielek naturalizmu w Polsce. Cechą charakterystyczną jej twórczości jest nadanie utworom pewnego rysu dydaktycznego, niekiedy publicystycznego, obnażając ludzkie przywary, zachowania, błędy. Warto jednak podkreślić, że duchowość nie jest jej obca. Chodzi o duchowość posiadającą ścisły związek z religią, duchowość w znaczeniu teologicznym. Z jednej strony więc mamy twórczość o cechach naturalistycznych, z drugiej zaś – duchowych, religijnych. Przedmiotem analiz zaprezentowanych w artykule są: cykl *Modlitwa Pańska* wydany w roku 1904, *Krzyż Pański* ze zbioru *Fantazje i drobnostki* (1908) oraz praktycznie nieznaną dla czytelników o tytule *Z pamiętnika siostry zakonniczycy*, który został wydany dopiero w 1922 roku.

Abstract

The author of *The morality of Mrs. Dulska*, sometimes known as “the Polish Zola in a skirt”, is considered by most researchers to be one of the leading representatives of naturalism in Poland. A characteristic feature of her work is the use of didactic, sometimes journalistic features, exposing human vices, behaviors, and errors. It is worth emphasizing, however, that spirituality is not foreign to her work: it is about spirituality that has a close relationship with religion, spirituality in the theological sense. On the one hand, therefore, we have works with naturalistic features, on the other – spiritual, religious. The subject of the analyses presented in the article are: *The Lord's Prayer* series published in 1904, *The Lord's Cross* from the collection of *Fantasies and trifles* (1908) and practically unknown to readers with the title *From the Diary of a Nun's Sister*, which was published only in 1922.

O XIX wieku słów kilka

Wiek XIX zapisał się na kartach historii jako czas szeroko rozumianych przemian. Dziś, z perspektywy czasu, możemy z pewnością stwierdzić, że prężnie rozwijały się przemysł, technika, nauka. Jednocześnie można wysunąć tezę, że coraz silniej zarysowywało się wśród społeczeństwa poczucie kryzysu, ale nie materialnego, lecz kryzysu fundamentalnych wartości. Nastroje bezsilności, lęku czy pustki znalazły swe ujście w kulturze, sztuce, filozofii. Pojawiają się różne idee filozoficzne – począwszy od Friedricha Nietzschego z koncepcją nadczłowieka, apoteozą witalności, po pesymizm i negację Arthura Schopenhauera, kończąc na Henrim Bergsonie i jego „pędzie życia”. Artyści chętnie powracają do inspiracji romantycznych, klasycznych. Oprócz nurtu dekadentckiego, ekspresjonistycznego, symbolicznego pojawia się franciszkanizm, który, w dużym uproszczeniu, związany jest z postawą św. Franciszka (Podraza-Kwiatkowska 1997: 91–98). A zatem z jednej strony XIX wiek to okres prężnego postępu technicznego, a z drugiej – czas skupienia się na kondycji, duchowości człowieka. Zmiany dotknęły również instytucję Kościoła katolickiego, któremu początkowo trudno było nadażyć za przeobrażeniami politycznymi, ekonomicznymi oraz społecznymi, ponadto niekoniecznie również je akceptował. Tak było w przypadku modernizmu katolickiego, nurtu filozoficzno-teologicznego, którego głównymi przedstawicielami stali się teolog Alfred Loisy i filozof Maurice Blondel. Nurt ten zakładał, że Kościół rzymski musi przystosować się do zmian, które nadchodzą wraz z nowym stuleciem. Próbowano pogodzić naukę Kościoła z osiągnięciami XIX-wiecznej nauki i techniki. Chodziło o to, by dzięki ówczesnym dobrodziejstwom cywilizacyjnym rozwijać myśl chrześcijańską, katolicką. Ponadto zakładano, że religia jest właściwie grupą emocji, jakie odczuwają wierni, a prawdy wiary nie miały być odzwierciedleniem rzeczywistości. Według definicji encyklopedii PWN modernizm katolicki zaliczał się do szerokiego nurtu myślowego, „wskazujący na konieczność wprowadzenia zmian w systemie nauk głoszonych przez Kościół, aby zniwelować przepaść dzielącą Tradycję kościelną od wyników współczesnej nauki i filozofii oraz od świadomości współczesnych społeczeństw” (*Modernizm* 2020: 29). Rzecz jasna nie spotkało się to z wielką aprobatą kościelnych hierarchów, niemniej warto mieć świa-

domość, że zmiany XIX wieku nie dotyczyły tylko techniki bądź przemysłu. W gruncie rzeczy miały one realny wpływ na życie codzienne, w tym na podejście do religii oraz religijności.

W tak niestabilnym czasie żyła i tworzyła Gabriela Zapolska, jedna z popularniejszych pisarek polskiej literatury XIX stulecia. Współcześnie pisarka postrzegana jest przede wszystkim jako aktorka teatralna, twórczyni tekstów teatralnych, skandalistka. Niewątpliwie każde z tych określeń jest trafne. Jednakże działalność Zapolskiej nie ograniczała się wyłącznie do teatru i skandali, jakie wybuchały za jej przyczyną. W ciągu swojego kilkudziesięcioletniego życia podejmowała się również prac dziennikarskich, krytycznych czy publicystycznych. Poza tym była tłumaczką oraz miłośniczką sztuki¹. Mimo to wielu badaczy określa jej twórczość jako grafomańską, prymitywną, *stricte* naturalistyczną, pozbawioną głębszych znaczeń (Weiss 1968: 8–9). Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie niektórych wydarzeń z życia Gabrieli Zapolskiej oraz w związku z przedstawionymi doświadczeniami, zanalizowanie jej twórczości praktycznie nieznaney, o charakterze religijnym.

Zanim Zapolska stała się Zapolską

Gabriela Zapolska, a właściwie: Maria Korwin-Piotrowska, urodziła się w Podhajcach w 1857 roku², spędzając pierwszy okres życia na Wołyniu. W liście do Bronisławy Rychter-Janowskiej wspominała, że jej dzieciństwo nie było radosne, gdyż brakowało w nim rodzinnego ciepła i uwagi: „[...] Ja w życiu nie wiem, co to jest przywiązanie matki, siostry, brata... Byliśmy na to za... dobrze urodzeni. Mieliśmy za dużo pieniędzy, a za mało serca [...]” (Czachowska 1966: 13).

Społeczny status i materialne bogactwo nie przyniosło Gabrieli szczęścia. Jak się później okaże, więzy rodzinne ulegały stopniowej zmianie na gorsze, urywając się na dobre w dorosłości. Choć relacje Zapolskiej z rodziną do serdecznych i ciepłych nie należały, to śmierć mat-

¹ Tak naprawdę Zapolska pasję malarską odkryła w trakcie pobytu w Paryżu. Poznała wówczas Stefana Laurysiewicza, który był wielkim miłośnikiem sztuki. Z czasem stała się prawdziwą kolekcjonerką obrazów, a w swoich zbiorach posiadała nawet dzieła van Gogha. Kwestię tę poruszyła Jadwiga Czachowska w swoim artykule (zob. Czachowska 1957: 230–263).

² Tak dokładną datę i miejsce urodzenia ustaliła dopiero Jadwiga Czachowska w monografii wydanej w 1966 roku.

ki, Józefy z Karskich, wstrząsnęła Zapolską silnie, o czym wielokrotnie wspominała w późniejszych listach do Stanisława Janowskiego³.

Wróćmy jednak do czasów dziecięcych Zapolskiej. Najbardziej przywiązana była do ojca, mimo że był uznawany za bigota i ekscentryka. Wincentego Korwin-Piotrowskiego znano z niesłychanych dziwactw. Był to człowiek bardzo religijny, marzący o uzyskaniu święceń kapłańskich. Ślubował nawet pielgrzymkę do Ziemi Świętej. Traf chciał, że podczas krótkiego pobytu w Warszawie przyjaciele zaprowadzili go do teatru, gdzie się... zakochał w artystce. W kilka miesięcy później Józefa uzyskała zwolnienie z zespołu baletowego i została żoną bogatego ziemianina. O jej podejściu do wiary i religijności wiadomo niewiele. Można jedynie przypuszczać, że, jak w przypadku większości ówczesnie żyjących kobiet, religia katolicka stanowiła istotny punkt życia matki Zapolskiej. Malwina Mazan-Jakubowska w swojej rozprawie podkreśla, że naturalnym i czymś oczywistym było postrzeganie kobiety przez pryzmat rodziny oraz macierzyństwa, a będąc matką, jej obowiązkiem było wychowywanie dzieci w duchu religijno-patriotycznym (Mazan-Jakubowska 2014: 47–57). W artykule autorka potwierdza, że „wychowanie religijne wyglądało podobnie w każdej rodzinie pochodzenia szlacheckiego, niezależnie od jej zamożności i miejsca zamieszkania” (Ibidem: 48). Można zatem domniemywać, że Józefa Korwin-Piotrowska swoje dzieci, w tym małą Gabrielę, starała się wychowywać na ludzi wierzących i bogobożnych.

Natomiast religijność ojca Zapolskiej, Wincentego, wzmagала się w miarę upływu lat. Nie mogąc, z wielu przyczyn, dotrzymać ślubowania o podróży do Jerozolimy, rozłożył ją na raty, codziennie przechodząc określoną liczbę kilometrów w parku, w specjalnym stroju pątniczym. Te manie i dziwactwa ojca, podobnie jak artystyczna przeszłość matki, z pewnością rzutowały na psychikę młodej Gabrieli. Dodatkowym aspektem, który miał wpływ na przyszłe życie pisarki, był fakt, iż w wieku 11 lat została oddana do szkół we Lwowie. Dwa lata uczyła się w ośrodku edukacyjnym Sacre-Coeur, prowadzonym przez siostry zakonne, a następnie rok w Instytucie Wychowawczo-Naukowym Żeń-

³ W liście do Stanisława Janowskiego z 18 grudnia 1917 roku Zapolska pisała: „Matka moja umarła. Powiedziano mi o tym dopiero wczoraj. [...] Zrobiło to na mnie większe wrażenie, jak nawet sama sądziłam [...]”. Z kolei w liście do Olgi Stawieckiej pisarka stwierdziła, że „tydzień temu umarła mi matka. Jestem bardzo, bardzo smutna! Dopiero wtedy czuje się, kim jest matka, skoro się ją utraci! [...]” (Zapolska 1970b: 657).

skim prowadzonym przez Walentynę Horoszkiewiczową. Jak twierdzą badacze (Zurli 2016: 66), doświadczenia i przeżycia z lat młodości zamknęła Zapolska w powieści o znamienym tytule *Przedpiekle*, wydanej w 1889 roku.

Poczynając od debiutu, każdy utwór Zapolskiej prowokował gwałtowne ataki krytyki konserwatywnej: oskarżano ją o niemoralność, eksponowanie problematyki ciała, epatowanie brudem życia i dotykaniu tematów tabu, przez co nigdy nie postrzegano jej jako autorki piszącej o kwestiach „duszy”. Prawdą jest, że nie poświęciła zbyt wiele czasu w życiu na rozwój duchowy – nie oznacza to jednak, że o nim nie rozmyślała i się nim nie interesowała. Poruszała w swoich utworach wiele problemów związanych zarówno z cielesnością, jak i duchowością. Dotychczas literaturoznawcy więcej uwagi poświęcali kwestiom, które związane były z ciałem⁴. Rzadko podejmowano temat związany z duchowym wymiarem prezentowanym przez bohaterów prozy Zapolskiej. Dobrym materiałem do prowadzenia analiz nad pozazmysłowym aspektem życia odnotowanym przez pisarkę są jej nowele lub obrazki, czyli tzw. małe prozy.

Punkt pierwszy: *Modlitwa Pańska*

W 1901 roku Gabriela Zapolska w liście do Bronisławy Rychter-Janowskiej (Zapolska 1970a: 907) po raz pierwszy wspomina o zamówionym przez „Tygodnik Ilustrowany” cyklu nowelistycznym, który już wówczas, podług słów Zapolskiej, miał nosić tytuł *Modlitwa Pańska*. Pisarka wspomina jeszcze o nim nieraz, o czym można przekonać się, czytając jej kolejne listy (Ibidem: 908–917). Według słów Zapolskiej, redaktorzy „Tygodnika” byli zadowoleni z jej pracy i z niecierpliwością oczekiwali na kolejne części cyklu. Jego pierwsza część ukazała się w „Tygodniku Ilustrowanym” 29 marca 1902 roku, ostatnia zaś – 18 grudnia 1903 roku; drukiem niedługo potem, gdyż już w roku 1904. Zbiór ten liczy 10 opowiadań, a każde z nich rozpoczyna się kolejnym wezwaniem modlitwy *Ojcze Nasz*, na których podstawie osnute są historie. Z łatwością można zauważyć, że cykl posiada spójną kompozycję, klamrową. Zbiór otwiera opowiadanie *Wstęp*, a zakończone zostało nowelą

⁴ Warto w tym miejscu wspomnieć o książce Krystyny Kłosińskiej, w której analizowała przykłady utworów Zapolskiej w kategoriach ciała i cielesności (zob. Kłosińska 1999: 37–125).

pt. *Amen*. Pisanie utworów w zgodzie z jakąś koncepcją, zamysłem lub stylem nie było dla Zapolskiej zabiegiem przypadkowym. Jak twierdzi Andrzej Szubert, „podstawą teoretycznych koncepcji Zapolskiej dotyczących zagadnień budowy dzieła literackiego było rozróżnienie dwóch przeciwstawnych typów konstrukcji artystycznych: utworów będących swoistymi «magazynami z materiałem», [...] oraz utworów przypominających starannie przygotowane i planowo wykończone budowle”⁵. Wydaje się, że równie zamierzonym elementem było wybranie modlitwy *Ojcze Nasz*.

Z jednej strony Zapolska w cyklu tym nie szczędzi czytelnikowi naturalistycznych opisów (jak np. w noweli zatytułowanej *Ojcze Nasz, który jesteś w niebie!*) oraz szczegółów z życia swoich bohaterów, czyniąc to z zarezerwowaną dla siebie szczerością, a niekiedy i okrucieństwem (*Przyjdź Królestwo Twoje*), z drugiej zaś przekracza w *Modlitwie Pańskiej* założenia naturalizmu, tak bliskiego jej kierunkowi. Przekroczenie to polega na tym, że pisarka próbuje uchwycić relację człowieka z Bogiem właśnie za pomocą słów modlitwy *Ojcze Nasz*, tak powszechnej, a jednocześnie tak wyjątkowej. Ksiądz Roman Krawczyk podkreśla w swojej rozprawie, że „wydaje się istotne, że jednym z najbardziej istotnych cech *Modlitwy Pańskiej* jest właśnie jej uniwersalizm”. Następnie duchowny cytuje słowa Z. Pałubskiej, która uważa, iż *Modlitwa Pańska* „stała się w chrześcijaństwie modlitwą powszechną, kształtującą postawę otwarcia na świat, a jednocześnie indywidualną, formującą właściwą postawę wobec Boga, drugiego człowieka, samego siebie oraz świata” (Krawczyk 2016: 8–9). Inną wartością teologiczną tejże modlitwy, odnosząc się znowu do słów ks. Krawczyka, jest to, że „zapewnia bezpośredni, intymny związek z Bogiem [...]” (Ibidem: 9).

A zatem przypuszczenia mogą okazać się trafne: Zapolska próbuje uchwycić uniwersalizm ludzkiej kondycji, w tym potrzebę odniesienia do *sacrum*, a jednocześnie nakreślić żywą relację między Bogiem i człowiekiem⁶. Tę „zależność” można już zauważyć w pierwszym opowiadaniu z cyklu. W pewnym momencie zgromadzony lud modli się wraz z kapłanem w kaplicy. Narrator podkreśla doniosłość chwili, jednocześnie konstatując, że modlitwa *Ojcze Nasz*, która właśnie rozbrzmiewa w niewielkiej kaplicy, jest wszystkim, co się w niej zawarło, wszystkim,

⁵ Jak podaje w swoim artykule Andrzej Szubert, określenia tego względem twórczości Gabrieli Zapolskiej użył Henryk Sienkiewicz (por. Szubert 1978: 77).

⁶ Tematykę tę porusza i rozwija m.in. Anna Janicka (por. Janicka 2013: 201–213).

czego dla ducha i ciała ludzkiego potrzeba (Zapolska 1905: 8). Warto dodać, że *Modlitwa Pańska* Zapolskiej została tak skonstruowana, że można ją czytać zarówno w całości, jak i pojedynczo, nie są to bowiem utwory fabularnie od siebie zależne, co świadczy o pewnym kunszcie literackim czy też artystycznym. Razem czy osobno – nadal może wzbudzać pewne refleksje czy też emocje w potencjalnym czytelniku.

Punkt drugi: *Z pamiętnika siostry zakonnicy*

Można by przywoływać jeszcze sporo przykładów w twórczości Zapolskiej, które traktowałyby o „przygodach duszy” (jak wydane po śmierci autorki *Nieśmiertelniki*), ale jednym z najciekawszych jest praktycznie nieznane dla czytelników opowiadanie Zapolskiej noszące tytuł *Z pamiętnika siostry zakonnicy*, które zostało wydane w 1922 roku⁷ nakładem poznańskiego Wydawnictwa Bibljofijnego, z dopiskiem: „Odbito czcionkami drukarni nakładowej J. Kawalera w Szamotułach-Poznań”. Utwór liczy w sumie 31 stron niewielkiego formatu. Ciekawym jest, że sygnowany jest autorstwem Zapolskiej, ale jej nazwisko jest jeszcze dwuczłonowe, Śnieżko-Zapolska. Można więc przypuszczać, że autorka *Moralności Pani Dulskiej* napisała tę nowelę jeszcze przed 1888 rokiem, kiedy przestała używać członu „Śnieżko” po rozwodzie ze swoim pierwszym mężem, Konstantym Śnieżką-Blockim. Przypuszczenia te zdaje się potwierdzać Jadwiga Czachowska w monografii⁸. Dokładna data unieważnienia małżeństwa nie jest znana, ale Zapolska, w zgodzie ze swoim charakterem, nie omieszkła wspomnieć o tym fakcie, pisząc list do redakcji „Gazety Lubelskiej” we wrześniu 1888 roku. Czytamy w nim, że nazwisko pisarki składa się wyłącznie z członu „Zapolska” (Zapolska 1970a: 63). W każdym razie dokładniejszą datę powstania utworu trudno podać. Na próżno bowiem szukać choćby niewielkiej wzmianki w korespondencji autorki. Być może opowiadanie zostało

⁷ Zapolska zmarła w roku 1921, więc nie miała bezpośredniego wpływu na ostateczny kształt utworu. Nie wiadomo także, w jaki sposób wydawnictwo pozyskało manuskrypt i kto wydał zgodę na jego publikację.

⁸ W książce monograficznej Jadwigi Czachowskiej znajduje się jedynie krótka wzmianka o tym utworze: „Opowiadanie zostało ogłoszone pod nazwiskiem: Gabriela Śnieżko-Zapolska. Dzieło to powstało najprawdopodobniej przed wyjazdem Zapolskiej do Paryża (w 1889 roku). Przypuszczenie to potwierdzałyby forma nazwiska autorki, której pisarka nie używała po unieważnieniu małżeństwa z Konstantym Śnieżką w 1888 roku”.

napisane w latach 1884–1885, kiedy równocześnie powstawała nowela *Gdybyś ożyła*, w której również pojawia się postać siostry zakonnej. Istnieje też taka możliwość, że autorka *Moralności Pani Dulskiej* próbowała w swoich utworach „przemycić” własne, bolesne doświadczenia z niedalekiej przeszłości. Kilka lat wcześniej współpracowała z literatem, Marianem Gawalewiczem, kiedy występowała na deskach teatru. Mimo że była już wówczas żoną wspomnianego wcześniej Konstantego Śnieżki, nie miała oporów przed tym, by wdać się w romans z inteligentnym kierownikiem zespołu teatralnego, jakim był Gawalewicz. Efektem romansu była ciąża, w którą Zapolska zaszła w 1881 roku. Kobieta zdawała sobie sprawę, że wybuchnie niemały skandal nie tylko wśród najbliższego otoczenia, ale zupełnie zniszczy i tak chłodne już relacje rodzinne. Mało tego – brat Kazimierz był wówczas znanym i cionym adwokatem, a siostra Konstancja niewiele wcześniej została żoną hrabiego Łubieńskiego, o wpływowych rodzicach nie wspominając. W tej sytuacji Zapolska nie miała innego wyboru, jak wyjechać za granicę. Początkowo aktorka zamieszkała w warszawskim klasztorze Panien Wizytek, a córkę urodziła już w prywatnej, wiedeńskiej placówce. Dziecko niestety dość szybko zmarło.

Możliwe więc, że Zapolska niedługo później napisała *Z pamiętnika siostry zakonnicy*, jednakże są to jedynie przypuszczenia i hipotezy, które wymagają dalszych badań.

Pierwszy człon tytułu *Z pamiętnika...* sugerowałby nadanie tej noweli pewnego osobistego, wręcz intymnego charakteru, w którym tytułowa zakonnica pragnie przelać na papier jakieś ważne dla niej wspomnienia, utrwalić swoje poglądy, emocje bądź doświadczenia, o czym można się przekonać, czytając definicję tego słowa. Według *Słownika terminów literackich* pamiętnik jest

relacją prozatorską o zdarzeniach, których autor był uczestnikiem bądź naocznym świadkiem. Pamiętnik interesować może w trojakiej perspektywie: a) jako źródło wiedzy historycznej, [...] b) jako tzw. dokument osobisty, [...] traktowany jako wyraz swobodnego ujmowania świata, przekonań i dążeń społecznych, [...] c) jako swoista forma piśmiennictwa. Pamiętnik opowiada o zdarzeniach z pewnego dystansu czasowego, w związku z czym kształtuje się dwupłaszczyznowość narracji: autor pamiętnika opowiadać może nie tylko o tym, jak zdarzenia przebiegały, może ujawniać również swoje stanowisko wobec nich [...] (Głowiński i in. 2008: 369).

Mimo to już w pierwszych zdaniach noweli widać, że nie będzie to typowa relacja „pamiętnikarska”, ponieważ narrator zwraca się do bliżej nieokreślonej „Pani”. Bardziej więc przypomina to odpowiedź na list niż rzeczywistą kartę z pamiętnika: „Prosisz mię Pani, abym skreśliła ci jakiś moment, jedną chwilę z moich wspomnień. Cóż ci powiem, jakże wywiązę się z trudnego zadania, jakie na mnie włożyłaś? Jeśli chcesz płakać i smucić się, zażądaj ode mnie powieści, jeśli pragniesz się rozśmiać – powiedz mi to lepiej [...]” (Zapolska 1922: 5).

Wraz z lekturą utworu dowiadujemy się, że narratorka nazywa się Marta i jest zakonnicą, która pracowała w szpitalu na oddziale psychiatrycznym. Marta wspomina nawet moment spotkania z adresatką, kiedy ta przyszła do niej w odwiedziny. Następnie narratorka relacjonuje nieznaną z imienia i nazwiska kobiecie-adresatce historię młodej, 20-letniej dziewczyny Grazielli, nazywanej potocznie Ellą. Do zakładu przywiózł ją ojciec, zatroskany o los córki. Pragnął ją wydać za mąż, jednak ta popadła w chorobę, zwaną przez Martę „czarną melancholią” (Ibidem: 7). Wraz z kolejnymi akapitami pojawia się inny bohater opowiadania – zamiejscowy lekarz, który był „młodym i bardzo pięknym mężczyzną” (Ibidem: 10). Narratorka nie szczędzi jednak w stosunku do niego gorzkich słów: „Patrzałam nieraz długo na tę twarz białą, gładką, okoloną promieniami jasnych włosów i dziwiłam się, dlaczego w tak pięknym ciele tak brzydka dusza siedlisko dla siebie obrała [...]” (Ibidem: 11). Doktor miał bowiem opinię lekkoducha i kobieciarza. Ella jednak nie знаła krążących w zakładzie plotek. Wbrew zdrowemu rozsądkowi od razu nabrała zaufania do młodego medyka. Jej dziecięca wręcz naiwność nie została niezauważona przez młodego lekarza. Doktor dostrzegł jej entuzjastyczną reakcję i chciał, aby kobieta poszła wraz z nim. Słowa doktora: „Pójdź za mną!” nasuwają zapewne większości czytelników słowa Chrystusa, które wypowiedział do dwóch łowiących ryby braci. Fragment ten pochodzi z Ewangelii wg Świętego Mateusza, który opisuje powołanie pierwszych uczniów, „zaczątki” publicznej działalności Jezusa z Nazaretu. Ella jednak, podobnie jak bracia z Ewangelii, ochocho poszła za młodym lekarzem: „– Pójdę z Tobą! – wyrzekła dziewczyna podając mu rękę i wychodząc razem z nim z sali. Ja szłam o kilka kroków za nimi i widziałam, jak doktor okiem znawcy oceniał już piękność i urok nowoprzybyłej. – Ona szła tuż przy nim spokojna z dziwnym wyrazem w oczach i wpatrzona w złote włosy mężczyzny z dziecięcym niemal zachwytem [...]” (Ibidem: 12).

Następnie siostra Marta opisuje pewną scenę, która mocno zapadła jej w pamięci. Kiedy trójka bohaterów idzie ciemnym korytarzem, prowadzącym do oddziału psychiatrycznego, mijają krzyż drewniany z ukrzyżowanym nań Zbawicielem. Wówczas Ella przystanęła przy nim, lecz tylko na chwilę, a popędzana przez młodego lekarza nie odwróciła się nawet w stronę krucyfiksu, sprawiając tym przykrość narratorce: „[...] Ja zostałam przy krzyżu nagłym smutkiem zdjęta – chciałam za pomocą modlitwy i Boga obudzić choć na chwilę tę biedną duszę, której błysk dostrzegłam – uśmiech pięknego doktora i dźwięczny głos jego zniszczył mój zamiar. Wobec jego potęgi uczułam się bezsilną. – Gdy umilkł odgłos kroków doktora i Elli w ciemnej głębi pustego korytarza, zdawało mi się ciągle dostrzegać te dwie postacie idące obok siebie, a w powietrzu dźwięczał jeszcze drżący głos Elli, mówiący «Pójdę z Tobą!» [...]» (Ibidem: 14).

Historia młodej kobiety nie kończy się happy endem. W trakcie pobytu w szpitalu młoda kobieta zakochuje się w przystojnym lekarzu. Uczucie to sprawiło, że kobieta odżyła i odzyskała zdrowie. Za wszelką cenę postanowiła jednak nadal udawać chorą psychicznie, nie chciała bowiem zakończyć romansu. Siostra Marta obserwowała Ellę i jej dziwne, nieznane dotąd zachowanie, nabierając podejrzeń. Ostatecznie jej przypuszczenia okazały się prawdą, kiedy przypadkiem nakryła Ellę i doktora w ogrodzie na romantycznym pocałunku.

Młody lekarz niedługo po incydencie zaczął traktować młodą kobietę obojętnie i oschle. Ella wkrótce poznała powody takiego zachowania: pan doktor żeni się. W szale rozpaczcy od razu wybiegła na zewnątrz i popełniła samobójstwo, skacząc do pobliskiej głębokiej sadzawki. Pomimo odzyskanego zdrowia, kobieta postanowiła zakończyć swój żywot: świadomość utraty ukochanego była dla niej czymś zbyt trudnym do przezwyciężenia.

Historia ta, mimo że sztaprowa, przepleciona jest symbolami i odniesieniami do Biblii. Postać Elli i jej imię można interpretować w kontekście ostatnich słów Zbawiciela na krzyżu: „Eli, Eli, lama sabachthani?”, czyli: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”⁹. W kontekście tego opowiadania można to odczytywać jako pewien znak opuszczenia, pozostawienia w samotności, na pastwę choroby, na łasce osób trzecich. Rozmowa siostry Marty z Ellą na temat miłości do doktora jest niezwy-

⁹ Cytat pochodzi z Ewangelii wg Świętego Mateusza (por. Mt 27,46).

kle emocjonalna i trudna, posiadająca właściwie charakter pojednania głównej bohaterki z Bogiem – zakonnica staje się pośrednikiem w relacji Elli ze Stwórcą. Co ważne, nie brakuje w utworze opisów cierpienia, rozterek duchowych i moralnych, rozmyślań (które nękają siostrę Martę), bólu, łez i żalu, których doznaje z kolei główna bohaterka Ella – nakreślonych w stylu typowym dla Zapolskiej, dosadnym, dobitnym i naturalistycznym. Utwór, niewątpliwie ciekawy i złożony, pokazuje, że Zapolskiej nie były obce tematy związane z rozterkami duchowymi człowieka, które jak widać mogą dotyczyć zarówno osób świeckich, jak i zakonnych. W opowiadaniu *Z pamiętnika siostry zakonnicy* siostra Marta jest ważną postacią. Obserwuje (jako narrator), pomaga (jako pracownica zakładu), wspiera Ellę, stając się jednocześnie powierniczką sekretu młodej kobiety.

Punkt trzeci: *Krzyż Pański*

Krzyż Pański na tle innych przytaczanych w niniejszym artykule utworów różni się i w gruncie rzeczy można go traktować jako przeciwwagę dla pozostałych przykładów. Nowela ta weszła w skład cyklu *Fantazje i drobnostki* z 1908 roku. Następnie to krótkie opowiadanie zostało umieszczone w wydaniu pośmiertnym (z 1923 roku) w zbiorze *Nieśmiertelniki*. Zapolska nakreśliła w utworze tym krótką historię pewnej rodziny, która różni się nieco od innych rodzin mieszczańskich. Syn, zwany Mieciem, cierpi na chorobę kręgosłupa i garbi się. Rodzice, opisywani przez Zapolską jako skrzętnie dbający o pozory, przestają z czasem interesować się chłopcem. Na początku jawią się jako zrozpaczeni, pragnący dla swojego potomka jak najlepiej. Wydają się zmotywowani i zdecydowani na to, by ulżyć głównemu bohaterowi w cierpieniach. Jednak wraz z upływającym czasem podłamują się, a ich zainteresowanie maluchem niknie. Pozostawiają go samemu sobie, poświęcając swoją uwagę pozostałym, zdrowym dzieciom: „Rodzice poszli do teatru. Wzięli ze sobą dzieci, bo grają Jasia i Małgosię. Miejsca w łoży było właśnie tyle, ile na rodziców i dzieci bez Mietka. – On chory, on w domu zostanie. [...] Wylecieli z szumem, hałasem, wrzawą. Dziewczynki postrojone białą, chłopcy w nowych garniturkach. Nie pożegnano się nawet z Mietkiem, który jednak grzecznie odprowadził ich do przedpokoju [...]” (Zapolska 1923: 8).

Tytułowym *Krzyżem Pańskim* jest więc chłopiec, którzy staje się zbędnym balastem, niewartym uwagi otoczenia. Zapolska brutalnie przedstawia złość i frustrację matki chłopca, nie brakuje jej również zmysłu obserwacji, o którym wspominają krytycy jej twórczości (Weiss 1968: 8): „Wreszcie przemówiła matka, cała różowa w fałdach szlafrocza koloru brzoskwini: – Będziemy mieli z tym dzieckiem! Będziemy mieli!... Och, jak nas Pan Bóg pokarał!... A ojciec, goląc się starannie, odrzucił: – Co chcesz moja droga!... Garbaci są złośliwi, to dlatego... A matka z westchnieniem dodaje i rezygnacją: – Krzyż Pański... I pudruje się welutyną [...]” (Zapolska 1923: 12–13).

Odrzucony chłopiec łaknął uwagi rodziców i swojego najbliższego otoczenia. W związku z tym zachował się skandalicznie w stosunku do swoich sąsiadów, gdyż zniszczył im fortepian. Małżeństwo opisywane przez Zapolską, przykładne i nieposzlakowane w swojej przyzwoitości: w teatrze, restauracji, a zapewne i w kościele, nie posiada litości dla własnego dziecka, nie mówiąc już o współczuciu dla niego. Myśląc o pięknie zewnętrznym, zapomniano o pięknie duszy. Pełni zepsucia, pychy i egoizmu wzdychali ciężko i z rezygnacją nad losem oraz zesłaną na nich „karą” od Boga. Zapolska na podstawie związku frazeologicznego, który ma swoje źródło w Biblii, osnuła historię cierpiącego dziecka i zaślepionych głupotą rodziców. Mamy więc opowiadanie, w którym nie sposób nie odnaleźć postawy filisterskiej, trafnej oceny ludzi, ich podejścia do życia czy naturalistycznych opisów. Z jednej strony *Krzyż Pański* jest tu w swej wymowie ironicznym symbolem obrazującym kondycję i stosunek człowieka do rzeczywistego cierpienia, a z drugiej zaś tę nowelę należy w poruszonym w artykule kontekście potraktować jako przeciwwagę do pozostałych przykładów. Nie jest to bowiem utwór, w którym autorka bezpośrednio porusza kwestie związane z duchowością bądź religią – osnuwa jedynie na podstawie tytułowego *Krzyża Pańskiego* całą historię. Jak już wspomniano wcześniej, widać w noweli mocny rys naturalistyczny. Zapolska po raz kolejny wzięła niejako w obronę najsłabszego i tak już pokrzywdzonego przez życie Miecia, poruszając tym samym temat tabu – niepełnosprawność dziecka.

Kilka uwag przed zakończeniem

Zanim przejdę do podsumowania niniejszych rozważań, chciałabym skupić się jeszcze na kilku kwestiach w zaprezentowanych w niniejszej dysertacji utworach. Co prawda ich analiza nie jest zbyt rozległa, ale w gruncie rzeczy nie są to dzieła bardzo skomplikowane. Próżno szukać w nich echa filozofii Bergsona czy Schopenhauera, odniesień do literatury tzw. klasycznej, w popularnych ówczesnie nurtach takich jak wspomniany na początku franciszkanizm bądź ekspresjonizm. Trudno też nazwać tę twórczość symboliczną *sensu stricto*. Warto jednak podkreślić, że Zapolska większość ze wspomnianych wcześniej nowel spaja jakimś symbolem religijnym. Zazwyczaj jest to krzyż, uważany za najważniejszy symbol chrześcijaństwa, ukazujący zbawczą śmierć Chrystusa. Mamy więc kościelny krzyż ze srebrnym Jezusem i krucyfiksem z „czarnego drzewa” (Zapolska 1905: 9) we *Wstępie*, krzyż w kaplicy kopalni soli (*Święć się imię twoje*), krzyż nad półkami w świetle niewielkiej lampki porównany do mistycznego kwiatu (Ibidem: 90) (*Bądź wola twoja...*), krzyż Chrystusowy w kościele (*Ale nas zbaw ode złego*), krzyż w szpitalu (*Z pamiętnika siostry zakonnicy*). Niekiedy zamiast krzyża pojawia się święty obraz z wizerunkiem Dzieciątka Jezus (*Ojciec Nasz, który jesteś w niebie*) czy figura Chrystusa Frasobliwego oraz rezurekcyjne dzwony (*Ale nas zbaw ode złego*). Autorka *Moralności Pani Dulskiej* uważana jest przez większość badaczy za jedną z czołowych przedstawicielek naturalizmu w Polsce. Cechą charakterystyczną jej twórczości jest nadanie utworom pewnego rysu dydaktycznego, niekiedy publicystycznego, obnażając ludzkie przywary, zachowania, błędy. Co ważne, duchowość nie jest jej obca. Mowa tu o duchowości posiadającej ścisły związek z religią, duchowości w znaczeniu teologicznym. Z jednej strony więc mamy twórczość o cechach naturalistycznych, z drugiej zaś – duchowych, religijnych. Jak już zostało wspomniane wcześniej, w literaturze XIX wieku pojawia się wiele nurtów, które nawiązują do religii, a sama literatura religijna nie była nowością. Wspomina o tym chociażby Edward Jakiel w *Introdukcji do religijnej literatury użytkowej w Polsce XIX wieku*. Autor artykułu określa ją jako literaturę „pobożnościową” (Jakiel 2016: 90), która jednocześnie: „[...] ma na celu katechezę wyrażoną za pomocą utworu skomponowanego wedle prawideł sztuki pisarskiej, z zastosowaniem form wypowiedzi literac-

kich. Ten typ twórczości będzie służył wyraźnemu uobecnieniu prawd wiary w sferze literackiego przekazu. Obok jednoznacznie literackich utworów w tym obszarze literatury pobożnościowej pozostanie szereg innych form, jak chociażby wspomnienia z pielgrzymek, różnotematyczne rozważania duchowe, teksty kaznodziejskie [...]” (Ibidem).

Czy w kontekście tych słów można by przypisać część dzieł Zapolskiej do literatury „pobożnościowej”, której celem jest nakreślanie prawd wiary za pomocą zabiegów literackich? Nie można tego stwierdzić całkowicie jednoznacznie. Na przykład w noweli *Nie wódz nas na pokuszenie* Zapolska nakreśliła historię służki Zośki Lutwińskiej, która poznaje życie świętej Zyty. Od tego momentu młoda Zośka zmienia się nie do poznania, próbuje bowiem swym zachowaniem doścignąć świętą. Przestaje zadawać się z chłopcami, by zachować czystość, myje się w wodzie po psie swoich chlebobawców, by dodatkowo się ukorzyć, czy też modli się w niewielkiej kapliczce. Z jednej strony autorka prezentuje historię młodej służącej w typowy dla siebie sposób, z drugiej zaś prezentuje żywot świętej (choć nie da się ukryć, że czyni to niekonwencjonalną metodą). Rzecz jasna dzieła wychodzące spod pióra Zapolskiej czemuś służyły, nie można jednak przypisywać im wartości „katechetycznych” – nawet tym utworom posiadającym rys religijny, duchowy.

Krótkie podsumowanie

Wszystkie przytoczone wyżej przykłady pokazują, przynajmniej częściowo, że Zapolska podejmowała – jako baczna obserwatorka życia społecznego – tematykę szeroko rozumianego *sacrum*. Celem tego artykułu było zaprezentowanie niektórych wydarzeń z życia Gabrieli Zapolskiej oraz w związku z przedstawionymi doświadczeniami, zanalizowanie jej twórczości praktycznie nieznannej, o charakterze religijnym, i to próbowano uczynić.

Warto zauważyć, że data urodzenia Zapolskiej wyznacza niejako jej miejsce: między wielkimi prądami epoki. W twórczości przyszłej pisarki musiały się więc odbić hasła pracy u podstaw, emancypacji kobiet czy asymilacji narodowej. Z drugiej strony, był to czas pesymizmu, przeplatany melancholijnym poczuciem znikomości i nicości, które towarzyszyło emocjom tzw. końca wieku. Przygnębienie, strach o to, co przyniesie przyszłość, było czymś naturalnym – „podbijanym” również

niejako przez kulturę, filozofię i idee XIX wieku. Dlatego społeczeństwo chętnie uciekało w duchowość, fascynując się tym co paranormalne, duchowe – a pisarze starali się to uchwycić – również Gabriela Zapolska.

Do dzisiaj twórczość Zapolskiej budzi kontrowersyjne oceny. Niektórzy badacze odmawiają autorce *Menażerii ludzkiej* jej talentu, dostrzegają tanie chwytły i powierzchowność ujęcia problematyki. Wbrew pozorom duchowość może być głębiej wpisana w twórczość Gabrieli Zapolskiej niż powszechnie się sądzi, ale tę intuicję potwierdzić powinny dalsze badania nad spuścizną pisarki.

Bibliografia

- Czachowska J. (1957), *Gabrieli Zapolskiej „Listy” o sztuce*, „Sztuka i Krytyka” 3–4(31–32): 230–263.
- Czachowska J. (1966), *Gabriela Zapolska. Monografia bio-bibliograficzna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Encyklopedia powszechna (2020), *Modernizm*, URL=<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/modernizm;3942540.html> [dostęp z dnia 29.01.2020].
- Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień-Sławińska A., Sławiński J. (red.) (2008), *Pamiętnik, Słownik terminów literackich*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa.
- Jakiel E. (2016), *Introdukcja do religijnej literatury użytkowej w Polsce XIX wieku (środowisko rzymskokatolickie)*, „Studia Gdańskie” 38: 89–100.
- Janicka A. (2013), *Sprawa Zapolskiej. Skandale i polemiki*, Drukarnia Alter Studio, Białystok.
- Kłosińska K. (1999), *Ciało, pożądanie, ubranie: o wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, Wydawnictwo eFKa, Kraków.
- Krawczyk R. (2016), *Modlitwa Pańska. Błogosławieństwa. Komentarz biblijny*, Wydawnictwo Diecezji Siedleckiej, Siedlce.
- Księga Mądrości, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, [Biblia Tysiąclecia] (1998), wyd. 3 popr., Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.
- Mazan-Jakubowska M. (2014), *Kobiety i katolicka kultura religijna w środowisku polskich ziemian i drobnej szlachty na Ziemiach Zabrzanych w XIX wieku*, „Studia Białorusinistyczne” 8: 47–57.
- Podraza-Kwiatkowska M. (1997), *Literatura Młodej Polski*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Szubert A. (1978), *Kompozycja opowiadań Gabrieli Zapolskiej*, Wydawnictwo Litteraria X, Wrocław.
- Weiss T. (1968), *Gabriela Zapolska. Życie i twórczość*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Oddz. w Krakowie.

Zapolska G. (1905), *Modlitwa Pańska*, Lwów.

Zapolska G. (1922), *Z pamiętnika siostry zakonnicy*, Wydawnictwo Biblijofilijne, Poznań.

Zapolska G. (1923), *Krzyż Pański*, [w:] *Fantazje i drobnostki*, Lektor, Lwów.

Zapolska G. (1970a), *Listy*, zebr. Stefania Linowska, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Zapolska G. (1970b), *Listy*, zebr. Stefania Linowska, t. 2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Zurli A. (2016), *Szkło i brylanty. Gabriela Zapolska w swojej epoce*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa.

Marek Jawor

ORCID 0000-0003-3394-3622

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Instytut Filozofii

University of Warmia and Mazury in Olsztyn
Institute of Philosophy

AKSJOLOGICZNE FUNDAMENTY DEMOKRACJI – AKTUALNOŚĆ MYŚLI SPOŁECZNO-POLITYCZNEJ JÓZEFA TISCHNERA

Axiological foundations of democracy – topicality of Józef Tischner's social-political concept

Słowa kluczowe: Józef Tischner, demokracja, pokój społeczny, wolność, solidarność, dialog

Key words: Józef Tischner, democracy, peace, freedom, solidarity, dialogue

Streszczenie

W artykule omówiono Tischnerowską koncepcję demokracji, skupiając się na podstawowych wartościach tego ustroju. Należą do nich: pokój społeczny, pluralizm, wolność i solidarność. U źródła tych wartości leży egzystencjalnie pojmowany dialog. Celem artykułu jest wskazanie aktualności filozofii Józefa Tischnera szczególnie w dobie burzliwych sporów politycznych o demokrację, które toczą się w ostatnich latach w Polsce.

Abstract

The paper examines Tischner's views on democracy, focusing on its basic values: peace, pluralism, freedom, and solidarity. These values are rooted in the dialogue in its existential meaning. The aim of the paper is to prove the timeliness of Tischner's philosophy in the age of political disputes taking place in modern Poland.

W ostatnim czasie słowo „demokracja” odmieniane jest w Polsce przez wszystkie przypadki. Jedni budują „sprawiedliwą” demokrację, inni wychodzą na ulice, by zagrożonej demokracji bronić. Wydaje się, że szczególnie w tym burzliwym czasie sporów nie traci na swej aktualności myśl Józefa Tischnera, filozofa, duszpasterza, a zarazem jednego z najaktywniejszych

komentatorów polskiego życia społeczno-politycznego lat 80. i 90. XX wieku. Polska demokracja mimo 30-letniego stażu nadal zdaje się przeżywać problemy podobne do tych, które związane były z początkami transformacji ustrojowej: znów obserwujemy upadek autorytetu państwa i prawa, wracają pytania o podstawowe wolności, o sens demokracji i jej granice. W artykule swym chciałbym wrócić do analiz Józefa Tischnera dotyczących demokracji, a zwłaszcza jej aksjologicznych fundamentów. Czynię to z nadzieją, że przywołanie tych myśli pomoże w zdystansowanym spojrzeniu na obecną sytuację społeczno-polityczną.

Praworządność i pokój społeczny

Na początku należałoby podkreślić, że dla Józefa Tischnera było rzeczą oczywistą, że demokracja jest taką formą organizacji porządku społecznego, w której władzę publiczną oddaje się pod rządy prawa. W systemie tym nie tyle człowiek sprawuje władzę nad drugim człowiekiem, ile prawo. Porządek proceduralno-prawny tworzący fundamenty demokracji, choć sam nie jest wartością najwyższą, to jednak umożliwia swobodny wybór wartości najwyższych (Michnik, Tischner, Żakowski 1995: 565). Waga demokratycznych procedur prawnych ufundowana jest na tym, że wpisane są w niej co najmniej dwie wartości: wolność i równość. „Demokracja nie uzurpuje sobie prawa do rozstrzygania, który z wyznaczonych poglądów jest prawdziwy, lecz każdemu przyznaje równą przestrzeń wolności” (Tischner 1998d: 22). Poszanowanie przez demokrację wolności gwarantuje możliwość wyboru, a za sprawą poszczególnych wyborów następuje pokojowa zmiana władzy. Tym samym procedury demokratyczne zapewniają wolność zewnętrzną, co odróżnia demokrację od państwa totalitarnego. Owe procedury nie likwidują jednak przeszkód wewnętrznych związanych z realizowaniem wolności (Tischner 1998b: 217). Do owych przeszkód zaliczyć można: unikanie odpowiedzialności, obniżoną świadomość obywatelską, brak szacunku do praworządności, resentyment czy mściwość.

Analizując aksjologiczny fundament demokracji, Tischner spostrzega, że demokracja w swej istocie nie jest wcieleniem w system państwowy zasady wolności negatywnej. Zauważa on, że pojęcie obywatela, jakim posługuje się demokracja liberalna, jest określeniem wolności przez prawo. Zatem demokracja stara się wprowadzać prawo w głąb

wolności. Prawo to nie jest narzucane z zewnątrz, lecz wylania się z wnętrza wolności. W ten sposób wolność, poddając się prawu, jest wierna samej sobie. Prawo, któremu poddana jest wolność, jest przede wszystkim prawem formalnym. Sednem tego prawa jest wyrzeczenie się przemocy. Tym samym demokracja nie zostaje pozbawiona etyki. dopełnieniem demokratycznego „jak” jest etyczne (a zarazem demokratyczne) „co” nawołujące do pokoju społecznego – konstatuje Tischner (1998b: 27–28). Konsekwencją tak rozumianego prawa wolności jest to, że, paradoksalnie, demokracja jest ograniczona w swym pluralizmie. Do głosu dopuszcza ona tylko te grupy, które chcą realizować swoje założenia bez użycia przemocy większości nad mniejszością (Tischner 2005: 164). W ten sposób dostrzec można, jak już sam porządek proceduralny demokracji zawiera silny ładunek aksjologiczny.

Ze względu na historyczne doświadczenia Polaków – zabory, czasy okupacji, komunizm – Józef Tischner wielokrotnie podkreślał, że w Polsce szczególnie ważne jest, aby państwo demokratyczne odbudowało autorytet swej legalności. Tylko wtedy może być ono trwałą strukturą. Stać się to może przez przywrócenie autorytetu prawu. A to jest niemożliwe bez powiązania go z etyką. Krakowski filozof w tej sytuacji stawia pytania: w jakim stopniu prawo powinno odzwierciedlać etykę, jaki powinien być stosunek między prawem w demokratycznym państwie a ideałem etycznym, który według Tischnera zawiera w sobie chrześcijaństwo? (Ibidem: 160–161). Nawet w wyjątkowo liberalnym państwie prawo musi mieć także związek z obyczajem. Jeśli nie będzie ono w jakimś sensie odpowiadać moralnym odczuciom obywateli, nigdy nie będzie przestrzegane (Michnik, Tischner, Żakowski 1995: 569). Aby uniknąć takiej sytuacji, potrzebne jest z jednej strony głębsze zakorzenienie społeczeństwa w aksjologicznym fundamencie demokracji, odwołującym się do wartości przeddemokratycznych, z drugiej jednak strony „etos państwowy” nie może być dokładnym odzwierciedleniem etycznych ideałów chrześcijańskich, gdyż warunkiem demokracji jest zdolność do kompromisów (Tischner 1998b: 140). Na tej płaszczyźnie widzi Tischner ważną rolę religii, której istotą jest nauczanie dialogu, gdyż właśnie ów dialog jest rdzeniem chrześcijaństwa, jak i podstawową wartością demokracji – zapewnia on wymianę poglądów i doświadczeń między ludźmi. Dialog gwarantuje, że dążenie do prawdy łączy się z tolerancją, a co za tym idzie, z wykluczeniem przemocy.

Pluralistyczna koncepcja demokracji w gruncie rzeczy wynika z głębi chrześcijańskiego etosu, z piątego przykazania dekalogu – konkluduje Tischner (Ibidem: 218–219). Uwidacznia się, jak wielkie znaczenie w formowaniu obywateli przypisuje on religii. Krakowski filozof pisał, że dialogicznie pojęta religia to „potężna siła społeczna, która wychowuje człowieka do więzi wierności, wychowuje go również do samorządu, demokracji i pluralizmu” (Tischner 1991: 307). Nie oznacza to bynajmniej chęci budowania państwa, w którym katolicy mieliby szczególne prawa. Odwołując się do świadectw, jakie złożyli wielcy Polacy związani z religią, podkreśla się uniwersalność tych czynów – walkę o prawa człowieka. Tak więc Tischnerowska chęć odwoływania się do religii nie jest zagrożeniem dla równości wobec prawa w państwie, gdyż, jak stanowczo twierdził krakowski filozof: „Ani katolik, ani Polak, ani nikt inny nie mogą mieć w państwie większych praw, niż ma człowiek” (Tischner 1999: 43).

Z powyższych analiz wynika, że stabilność swą demokracja zawdzięcza prawu, którego zasadą jest sprawiedliwość wymienna. W imię tej zasady obywatele rezygnują nawzajem z części swojej wolności w imię dobra wspólnego, jakim jest pokój społeczny. Józef Tischner nazywa tę zasadę „minimum etycznym” demokracji. Dzięki niemu stworzona zostaje w państwie pewna sfera, w której mogą współistnieć niewyniszczający się wzajemnie zwolennicy różnych wartości, poglądów (Tischner 1998b: 183). Tutaj można wskazać pewien paradoks demokracji, nazywany „paradoksem Böckenfördego” (Böckenförde 1994: 85–92). Pokój społeczny oparty na zasadzie sprawiedliwości jest podstawową wartością, na straży której stoi demokracja. Sednem tego systemu jest rozwiązywanie konfliktów w społeczeństwie bez używania przemocy, z poszanowaniem równych praw jego członków. Jednak do budowy demokracji potrzebny jest pewien poziom współzycia społecznego, zwłaszcza poziom tolerancji i gotowości na kompromis. Poziom ten nie jest ustanowiony przez demokrację, lecz jest zakładany jako warunek możliwości jej zaistnienia (Tischner 1994: 8). Dodatkowo paradoks ten wskazuje, że istnieją niebezpieczeństwa, które tkwią immanentnie w demokracji. Przykładowo, większość może pozbawić jakąś mniejszość praw obywatelskich, może wprowadzić swój dyktat, jednakże w takiej sytuacji oznaczałoby to koniec demokracji. To jest również specyfiką owego systemu – istnieje „demokratyczna możliwość końca demokra-

cji”. Odróżnia to ją od totalitaryzmu, którym społeczeństwo zostaje „obdarowane”, natomiast posiadanie demokracji jest zależne od woli obywateli – konkluduje Tischner (1998d: 22). Stąd istotnym jest, aby wola obywateli była związana z odpowiedzialnością, z otwartością na pokojowe rozwiązywanie konfliktów, sporów, napięć. Tylko tak rozumiana wolność może stać na straży demokracji, może być jej podstawą.

Aksjologiczne oblicze wolności

Charakterystycznym dla antropologii Tischnerowskiej jest fakt łączenia jej z aksjologią. Krakowski filozof uważa, że u źródeł wszelkiego doświadczenia „ja” leży doświadczenie siebie jako podmiotu odbierającego wartości – ja aksjologiczne (Tischner 1992b: 162–182). Człowiek myśli według wartości, przeżywa je oraz podług nich dokonuje przeróżnych wyborów w aktach preferowania jednych wartości nad innymi. W perspektywie tej koncepcji wolność u swych podstaw jawi się jako afirmacja jakiejś pozytywnej wartości. Akt wolności jest przede wszystkim skierowany na zewnątrz człowieka, na świat wartości, na to, co dla człowieka ważne. W ten sposób wolność nie jest istotowo rozumiana jako negatywność, lecz jako „coś” pozytywnego. Jeśli nawet przejawem wolności jest jakiś sprzeciw, to bierze się on z uprzedniej afirmacji innej wartości, w imię której ów bunt się dokonuje (Ibidem: 155–156). Ponadto Tischner zauważa, że wolność da się stopniować w sposób wprost proporcjonalny do hierarchii wartości. W *Myśleniu według wartości* pisze: „Im wyższa wartość, tym większa wolność jej uznania. Wartość zdaje się mówić do mnie: «jeśli chcesz, możesz mnie wybrać». Wszystko jest zawarte w drobnym «jeśli chcesz». Stając wśród wartości, naprawdę niczego nie musisz. Ale właśnie to, że «wśród wartości niczego nie musisz», samo jest wartością – wartością wolności” (Tischner 2002: 481–482).

Wolność człowieka jest tak wielka, że może on zanegować hierarchiczność świata, może odejść od preferencyjnego sposobu myślenia i postrzegać wszystko jednowymiarowo, może zamknąć się na drugą osobę (Ibidem: 492). Tym samym jednak, paradoksalnie, człowiek rezygnuje z wolności, gdyż uciekając od wartości, według których myśli, popada w bezmyślność: gdy wszystko zaczyna się człowiekowi jawić jako „bez-wartościowe”, neutralne, jednowymiarowe, przestaje on wybierać

i poddaje się przypadkom, żądom, siłom odwetowym, resentymentowi, różnego rodzaju grom politycznej władzy, warunkom, jakie go otaczają, czy formalnemu prawodawstwu, czasem choćby nie wiadomo jak nie-ludzkiemu. Przykładem takiej „ucieczki od wolności” było ujawnienie się w Polsce po upadku systemu komunistycznego pewnego antywzoru społecznego, który Tischner określał (za Zinowiewem) mianem „homo sovieticus”. Choć system obiecujący raj na ziemi upadł, nie oznaczało to jednak, aby równie szybko runęły złudne nadzieje z nim związane. Łatwiej było ulokować je w nowym miejscu niż wziąć odpowiedzialność za własne życie, jak czyni to wolna osoba¹. O tym negatywnym wzorcu pisał Tischner, że „jest on jak niewolnik, który po wyzwoleniu z jednej niewoli czym prędzej szuka sobie drugiej” (1992a: 125). Taka „ucieczka od wolności” jest wynikiem strachu, który paraliżuje człowieka zdanego na siebie. Człowiek o takiej mentalności będzie pragnął powrotu do fatum, będzie pragnął władzy, używającej go do celów, które wcześniej owa władza przedstawi mu je jako „absolutne” (Tischner 1998b: 123). Nieodpowiedzialność człowieka sowieckiego jest bardzo specyficzna, gdyż jest nieodpowiedzialnością pozytywną – pełną pretensji i roszczeń, szukania winy wśród innych, przeświadczenia o swym nieszczęściu, chorej podejrzliwości i niezdolności do poświęceń (Tischner 1992a: 167). W konsekwencji, według Tischnera, z owej postkomunistycznej odmiany „ucieczki od wolności” biorą się w społeczeństwie tendencje do głosowania w wyborach na ludzi o skłonnościach autorytarnych. Decyzje takie są dokonywane na zasadzie odwetu. Wyborca mówi „nie” reformom, dobru wspólnemu i innym pozytywnym wartościom w imię utraconej pracy czy przeżytego poniżenia. Mówiąc krótko, buntuje się w imię niezaspokojenia przez nowy system potrzeb, które rzekomo miał zaspokajać komunizm (Ibidem: 129)².

Powyższe rozważania dobitnie wskazują, że wolność jest podstawową wartością, to dzięki niej można realizować wszelkie inne wartości, zwłaszcza te najwyższe. Wolność przenika świat wartości, jak pisze krakowski filozof: „Cały urok świata wartości bierze się zapewne stąd, że nic z tego świata nie narzuca się nam przemocą. Niemniej dzięki

¹ W tym miejscu warto podkreślić za Zbigniewem Stawrowskim, że nie tylko nawiązanie do koncepcji *homo sovieticus*, ale cała myśl społeczna Tischnera jest próbą poradzenia sobie z doświadczeniem totalitaryzmów oraz z formą zabezpieczenia.

² Szerzej o myśli społecznej Tischnera jako o próbie odpowiedzi na problemy społeczeństwa doświadczanego totalitaryzmem pisze Zbigniew Stawrowski (2005: 67–70).

wartościom czujemy niewyraźnie, że jeśli tego świata nie uznajemy, możemy ulec jakiejś przemocy” (Tischner 2002: 482). Człowiek zaangażowany w konkretne sytuacje życiowe, nie będąc istotą idealną, zawsze w jakąś przemoc popada, a wyzwala ją go spod niej wartości pozytywne. Dlatego Józef Tischner w rozmowie z Jackiem Żakowskim powie: „w ludzkim doświadczeniu nie ma wolności czystej. Jest tylko wyzwalać. Wyzwalanie spod zewnętrznej przemocy, ale także spod jakiejś przemocy wewnętrznej” (Tischner, Żakowski 1996: 124). Wyzwalanie polega więc na odkrywaniu wartości i przyswajaniu ich sobie, zaś odkrycie to nie zachodzi w pojedynkę, lecz w spotkaniu z drugim człowiekiem. Krakowski filozof zauważa: „Wolność przychodzi po spotkaniu drugiego człowieka. Kiedy niewolnik spotka człowieka wolnego, albo go za tę jego wolność znienawidzi, albo sam staje się wolny” (Michnik, Żakowski, Tischner 1995: 290). Staje się wolny, przyjmując drugiego, otwierając się na jego inność i pozwalając mu być. W tej perspektywie jasnym jest stwierdzenie Tischnera, że „ograniczeniem wolności człowieka nie jest, jak się niekiedy twierdzi, wolność innego człowieka, lecz jego niewola” (Tischner 1991: 255). Stąd widać, że wolny człowiek nie jest zagrożeniem dla drugiego, lecz wyzwoleniem, gdyż może nieść poszerzenie perspektyw poznawczych, weryfikację swoich utrwalonych postaw. Zagrożeniem są niewolnicy nieposiadający siebie, zakładający maski i zasłony, nieodczuwający siebie jako niepowtarzalnej wartości; zagrożeniem przez nieposzerzanie obszaru wolności, gdyż ona swą realizację osiąga w „My”. Im więcej ludzi wolnych, tym szerszy obszar wolności. Zniewolone osoby nazywa Tischner ludźmi z kryjówek, a w ich przypadku można jedynie mówić o „wolności zaleknionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie” (Tischner 2002: 414). Ze strachu, z zatroskania sobą wynika zamknięcie się tych osób. Postawa ucieczki od wzajemności łatwo może przemienić się w „bojowe” nastawienie do rzeczywistości, w chęć kontrolowania wszystkich i wszystkiego oraz w mechanizmy odwetowe. Wolność istoty „zatroskanej o własne bycie” nie widzi dobra wolności drugiego, a tym samym nie jest prawdziwą wolnością, gdyż, jak pisze Tischner: „Jestem wolny przyznając wolność innemu. Właściwe posiadanie siebie jest możliwe dopiero wtedy, gdy rezygnuje z dążenia do posiadania innego. Posiadanie siebie pozwala innemu być. Pozwalając być innemu, doświadczamy dobra własnej wolności i w tym przeżyciu głębiej «mamy siebie»” (1998c: 298).

Tischner zauważa, że w związku z troską o dobro wspólne pozostaje „zadanie określenia takiej przestrzeni wolności, by człowiek – przy pomocy innych – mógł osiągnąć pełnię człowieczeństwa” (Tischner 1998b: 140). Krakowski filozof łączy ideę wolności z etyką, bez której prawdziwa wolność jest niemożliwa. Wolność jest zadana człowiekowi po to, by wydobyć z nieodpowiedzialnej swawoli odpowiedzialną wolność. Jest ona barierą, jaką należy postawić na drodze rozpasanej wolności (Ibidem: 120). Tischner, w odróżnieniu od polskich zwolenników liberalizmu koncentrujących się przede wszystkim na sferze gospodarczej, wskazuje na potrzebę pozytywnego wypełnienia negatywnej koncepcji wolności. Wskazuje na ideał człowieczeństwa i podkreśla, że sukces liberalizmu w Polsce był tylko częściowy: „Miarą wolności stał się sukces ekonomiczny, a nie ideał autentycznego człowieka. Rewolucja liberalna obalająca system komunistyczny, okazuje się rewolucją połowiczną” (Tischner 1998d: 86)³. Przy tym Tischner powtarza, że demokracja musi być oparta na poprawnej koncepcji człowieka, że aksjologicznym fundamentem demokracji powinna być idea praw człowieka i godności osoby ludzkiej. Ona zapewniałaby równość wobec prawa, gdyż godność człowieka przysługuje każdemu w równym stopniu, niezależnie od tego, czy jest się nosicielem prawdy, czy nie (Tischner, Żakowski 1996: 150). Tym samym spełniona byłaby jedna z głównych zasad demokracji, tzn. umożliwianie poprzez państwo wolności obywatelom bez użycia siły. Jest to zgodne z tą zasadą demokracji, która mówi: „wolny człowiek nie pozbawia wolności innego człowieka. Dla kogoś, kto zrozumiał wartość wolności i sam stał się człowiekiem wolnym, nie ma nic bardziej odrażającego niż pozbawienie wolności bliźniego swego” (Tischner 2005: 160).

Solidarność

Wyżej opisana idea wolności rodzi się w aksjologicznej przestrzeni spotkań, w poczuciu wspólnoty i odpowiedzialności. Tak pojęta wolność

³ Odnosnie Tischnerowskiego rozumienia wolności można w literaturze przedmiotu znaleźć również stanowiska wykluczające tę koncepcję z kręgu myśli liberalnej. Czyni tak choćby Ryszard Legutko, który uważa, że o ile w liberalizmie pojmuje się człowieka jako jednostkę, o tyle Tischner rozumie go jako osobę zaangażowaną w dramat toczący się między dobrem a złem (Legutko 2005: 57).

nierozerwalnie związana jest z inną fundamentalną wartością demokracji – z solidarnością, którą to Józef Lipiec określa mianem reprezentantki cnót kolektywnej więzi międzyludzkiej. Pokrewne jej wartości to: pomoc, współpraca, opiekuńczość, życzliwość wzajemna, lojalność, współczucie i najwyższa – przyjaźń (Lipiec 2001: 221). Tischner, opisując znaczenie słowa solidarność, nawiązywał do fragmentu wypowiedzi św. Pawła: „jeden drugiego ciężary noście, a tak wypełnicie prawo Boże”. Słowa te trafiają w sedno pojęcia solidarności – podkreślają relacyjność ludzkiego bytu, który nie jest bytem zamkniętym w sobie, lecz zespolonym z innymi osobami poprzez różnego rodzaju więzi. Narodzenie się między ludźmi solidarności jest tym, co budzi świadomość tych powiązań, twierdzi Tischner (1992a: 10). Owa świadomość rodzi się poprzez uznanie siebie wzajemnie jako wartości, przez uznanie, że jesteśmy ważni dla siebie. Rodzi się zatem poprzez wzajemny wybór siebie, poprzez odkrycie i wybranie więzi, jakie nas łączą, oraz poprzez wzajemną wolę wspierania się w trudach życia. Solidarność tym samym rodzi się we wnętrzu człowieka w sposób spontaniczny i wolny, nie da się jej nikomu narzucić z zewnątrz, nie powstaje pod wpływem przemocy płynącej ze strony jakichś sił, czy nawet zewnętrznych norm. Istotą solidarności jest również wspólny cel, czyli troska o określone dobro wspólne. Co za tym idzie, nie jest niezbędny jej wróg czy przeciwnik, aby się rozwijała. Osób nie łączy to, z kim należy walczyć, ale co należy zrobić – konkretna wspólna sprawa (Ibidem: 10–11).

Tischner podkreśla, że charakterystyczne dla solidarności dążenie do dobra wspólnego przy rezygnacji z walki wymaga gotowości do wchodzenia w dialog, zarówno ze sprzymierzeńcami, jak i z mimowolnymi przeciwnikami. Dialog ten musi być prowadzony językiem rzeczowym, przystającym do rzeczywistości, nie zaś językiem oskarżeń, ani językiem zrozumiałym jedynie dla jakiejś instytucji czy grupy. Równie ważne jest meritum sprawy, jakiej dialog ma dotyczyć. Dialog ów powinien odnosić się do cierpień zadanych jednemu człowiekowi przez drugiego i szukać dróg zaradzenia takiej sytuacji. Tischner pragnie, aby do naturalnych bólów, jakie towarzyszą każdemu, nie dołączać bólów zbytecznych, tzn. takich, które zostały uczynione przez drugiego człowieka. Na tej zasadzie poprzez dialog szuka się przyczyn cierpienia i próbuje odnaleźć możliwości wyjścia z takiej sytuacji. Ludzie solidarni mają wobec tego trzy zadania: nazywać rzeczy po imieniu, buntować się

przeciw cierpieniom i zasadnicze – bronić nadziei, że sprawy dadzą się zmienić (Ibidem: 19–22).

Rezygnacja z walki i wybór dialogu jako pokojowej formy uczestnictwa we wspólnocie, a tym samym dążenia do dobra wspólnego, nie stoi w opozycji do możliwości sprzeciwu. Wybór dążenia do dobra wspólnego nie dokonuje się jedynie poprzez jego potwierdzenie, lecz również poprzez sprzeciw. Bunt wobec np. sytuacji w Polsce czyni się najczęściej w imię nadziei na lepszą „Polskę jutra”. Sprzeciw nie jest aktem zerwania wzajemności, czyni to dopiero zdrada (Tischner 1985: 110)⁴. Nawet chwilowe odosobnienie wskazujące na dezaprobatę nie jest zdradą. Jest nią dopiero odwet, pożądanie, walka, mściwość. Aby w nią nie popaść, po chwili wyrażenia dezaprobaty, przystąpić powinno się na powrót do dialogu. W sytuacji sprzeciwu nie rezygnuje się z niego. Czyni się tak, aby wydobyć z buntu to, co w nim słuszne, a pozostawić na boku różnego rodzaju animozje. Oczywiście dialog nie będzie usuwał wszelkich napięć i konfliktów, jednak bez względu na trudności należy go realizować, gdyż tylko on może doprowadzić ludzi do wymiany poglądów i możliwości zmiany sytuacji.

Wyjątkowy trud bycia wiernym etosowi solidarności pojawia się w momencie spotkania z przeciwnikiem. Rodzi się wtedy pokusa użycia przemocy. Józef Tischner zauważa jednak, że tym, co łączy społeczeństwo solidarne, jest nie siła, lecz szukanie prawdy, której znaczącą część odsłania przed człowiekiem drugi człowiek (Tischner 1989: 53). W takiej sytuacji działanie na zasadzie odwetu mnoży tylko ofiary, z tego względu wskazuje on, że należy pozostać wiernym etosowi solidarności. Moc tego etosu tkwi w sile pokojowego rozwoju i w fascynowaniu swą ideą kolejnych ludzi. Skoro podstawą solidarności jest sumienie, to nie może ono odwoływać się do strachu budowanego na przemocy. Tym samym ludzie solidarni nie mogą zastraszać przeciwnika przez walkę z nim, lecz zastraszanie powinni zamienić na zawstydzanie go przez dochodzenie do prawdy. Należy odzwierciedlić postawę drugiego, aby mógł on dostrzec mechanizmy własnego postępowania (Tischner 1992a: 91–92). Tym samym Tischner wskazuje na potrzebę dialogu wsłuchania, dialogu wierności nawet w spotkaniu z tymi, którzy zagrażają naszym interesom.

⁴ Tischner ewidentnie w swej koncepcji nawiązuje do myśli Karola Wojtyły, który zarówno solidarność, jak i sprzeciw, zalicza do postawy autentycznego uczestnictwa w dobru wspólnym (Wojtyła 1969: 310–314).

Tischner w etosie solidarności widzi wartości oddające sens epoki, a co za tym idzie, nie są normatywnie przez etykę narzuconym ideałem, lecz rodzą się z zaangażowania osób w dramat społeczny. W dramacie takim zawsze istnieje napięcie między postawą zachowawczą a postawą progresywną. Są wartości, których w postępie społecznym zatracić nie można, z drugiej zaś strony trzeba zwracać uwagę na wartości, które należy dzięki postępowi osiągnąć, licząc się z kosztami, jakie w tym celu muszą być poniesione. Obie te postawy łączy to, że u ich podstaw znajduje się wybór, który angażuje ludzi w dramat społeczny, czyniąc z nich jego określone postacie. Istotnym zatem jest, że etos społeczny rodzi się w sposób wolny, że ma on wolność u swych podstaw. Człowiek czuje wewnętrznie, że nie może pozostać obojętny wobec wyborów dotyczących życia społecznego, ponieważ, jak podkreśla Tischner – są one wybieraniem nadziei, jakie chce on realizować w społeczeństwie i w jakie chce się angażować. Z wyborem nadziei łączy się idea ofiary. Jest ona konieczną ceną, jaką trzeba płacić, uczestnicząc w dramacie dziejów. Ciągłe jest we wspólnocie pytanie o to, co trzeba poświęcić dziś, aby jutro mogła spełnić się nasza nadzieja (Tischner 2002: 549–551). Józef Tischner następująco reasumuje swój wywód: „Wszelkie zaangażowanie społeczne jest zaangażowaniem w imię pewnej nadziei, w ramach określonej wolności i stosownie do gotowości na ofiarę, którą trzeba podjąć. Rozważając zagadnienie nadziei, wyboru i ofiary, rozważamy sam rdzeń *ethosu* społecznego” (Ibidem: 551).

Podsumowanie

Analizując myśl społeczno-polityczną Józefa Tischnera, można dojść do wniosku, że miernikiem funkcjonowania demokracji są takie wartości, jak: praworządność, pokój społeczny, pluralizm, kompromis, wolność, solidarność tworząca wspólnotę oraz prawa człowieka wynikające z jego niezbywalnej godności. „Siłą”, która pozwala zaistnieć tym wartościom, jest dialog. Rozumienie zjawiska dialogu może podążać w dwie strony: w kierunku badania wewnętrznej logiki dialogu lub może skupiać się na jego podmiotach. Różnicę tych dwóch podejść dobrze określa Johann Mader. Wskazuje on, że korzenie pierwszego podejścia można dostrzec u zarania dziejów europejskiej filozofii – u Sokratesa i Platona. W dialogach tych chodzi o dyskusje na temat przedmiotu, z którym ma

się do czynienia. Trzeba uchwycić ruch myśli między sądami o przedmiocie, aby dojść do ogólnej prawdy o nim. Ten nurt prowadzi do budowania teorii komunikacji językowej, w której rzeczowo-informatywnie zorientowana komunikacja zostaje w znacznym stopniu oddzielona od konkretnego sposobu przeżywania życia przez osoby rozmawiające ze sobą. Nacisk kładzie się na znaczenie dialogu dla ogólności, w której ma się ukazywać prawda, zatracając tym samym wymiar indywidualny – egzystencjalny. Właśnie nacisk na egzystencjalny wymiar dialogu charakteryzuje drugie podejście do tego fenomenu. Podejście to podkreśla odrębność osób, dla których dialog staje się momentem istotnym osobowego spotkania. Tu dialog nie jest ważny w pierwszym rzędzie rzeczowo, lecz osobowo. Dla tak podchodzącej do dialogu filozofii najważniejszy jest namysł nad rozmową w jej znaczeniu egzystencjalnym, gdzie chodzi o urzeczywistnienie się jednostek jako osób w swych powiązaniach (Mader 1989: 372–377). Patronować temu podejściu będą współcześni filozofowie dialogu: z tradycji judaistycznej – Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas – oraz z chrześcijańskiej – Ferdinand Ebner, Gabriel Marcel. W ten nurt należałoby wpisać Tischnerowskie podejście do dialogu, zastrzegając specyfikę jego dramatyczności, charakterystyczną dla krakowskiego filozofa (Kłoczowski 2005: 120). Tischner podkreśla pierwotny wzajemny wybór siebie jako partnerów dialogu, poprzedzający jakiegokolwiek jego słowo. To ten właśnie wybór jest podstawą dialogu. To w nim wyraża się gotowość do słuchania, oznaczająca przeniesienie się w sytuację, w której znajduje się interlokutor. Dzięki owej wymianie miejsc może dojść do częściowego choćby zrozumienia i przy dobrej woli obu stron dialogu również do porozumienia. Podstawą w tym jest wzajemne uznanie wartości – pytający wybierając, uznaje adresata swych pytań za wartość, a ich adresat odpowiadając, uznaje, że pytający jest wartością dla niego. Osoba, która pyta, pozwala być drugiemu, odpowiadający zaś uznaje wartość pytającego. Podstawą dialogu są konkretne żywe osoby, a nie uniwersalny charakter czystej świadomości. Poprzez dialog osoba staje się „ja-dla-drugiego”, a z wzajemności kształtuje się „my” dialogu (Tischner 1998a: 105–106). Tym samym wspólnota nie konstytuuje się na przekreślaniu różnic, dążąc do uniwersalnej świadomości, która uzyskałaby wiedzę absolutną, lecz na uznaniu różnic. Pluralizm będący istotą demokracji potrzebuje siły, aby utrzymać się w istnieniu, tą siłą

zaś jest egzystencjalnie rozumiany dialog. Największym zagrożeniem dla niego nie jest brak rzeczowego kompromisu, konsensusu czy jakiś rodzaj nieporozumienia w komunikacji językowej, lecz egzystencjalne postawy uczestników społecznego dialogu nacechowane tęsknotą za uproszczeniami, nastrojami sekciarskimi, plemiennymi, resentymentem, chęcią odwetu, mściwością, wrogością czy syndromem obłożonej twierdzy. To w tym newralgicznym miejscu egzystencjalnego nastrojenia rodzi się zniewolenie, które jest najbardziej niebezpieczne dla demokracji, równie niebezpieczne jak zniewolony umysł, tak celnie opisywany przez Czesława Miłosza. To przed rozprzestrzenianiem się takiego nastrojenia ma chronić społeczeństwo realizowanie podstawowych wartości demokracji, o których pisał Tischner. Źródłem zaś, z którego one czerpią swą moc, jest owo egzystencjalne oblicze dialogu, którego istotę trafnie oddaje Andrzej Wiśniewski: „Przypomina się słowo «dialog». Trudne zadanie. Pozwolić istnieć różnicy, inności, kontrastowi, bez natychmiastowego odruchu do wyrównywania napięć. Bez chęci uprzedmiotowienia ludzi, ale też lasów, zwierząt i wszystkiego, co żyje na swoją modłę” (Wiśniewski 2016: 23).

Bibliografia

- Böckenförde E.-W. (1994), *Wolność – państwo – Kościół*, tłum. P. Kaczorowski, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Kłoczowski A. (2005), *Filozofia dialogu*, Wydawnictwo W drodze, Poznań.
- Legutko R. (2005), *Czy Tischner był liberałem?*, [w:] „*Bądź wolność Twoja*”. *Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, J. Jagiełło, W. Zuziak (red.), Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Lipiec J. (2001), *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Wydawnictwo AWA, Kraków.
- Mader J. (1989), *Filozofia dialogu*, przeł. R. Kijowski, [w:] *Filozofia współczesna*, J. Tischner (red.), Instytut Księży Misjonarzy, Kraków.
- Michnik A., Tischner J., Żakowski J. (1995), *Między Panem a Plebanem*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Stawrowski Z. (2005), *O pewnej fundamentalnej iluzji. Polemiczny komentarz do myślenia politycznego Józefa Tischnera*, [w:] „*Bądź wolność Twoja*”. *Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, J. Jagiełło, W. Zuziak (red.), Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (1985), *Polska jest Ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Editions du Dialogues, Paris.
- Tischner J. (1989), *Praca niepodległa*, [w:] A. Krajewski, *Kiedy Polska...*, Wydawnictwo Prawy Margines, Warszawa.

- Tischner J. (1991), *Polski młyn*, Wydawnictwo Nasza Przeszłość, Kraków.
- Tischner J. (1992a), *Etyka solidarności oraz homo sovieticus*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (1992b), *Świat ludzkiej nadziei*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (1994), *U źródeł integryzmu*, „Tygodnik Powszechny”: 25.
- Tischner J. (1998a), *Filozofia dramatu, Wprowadzenie*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (1998b), *Nieszczęsny dar wolności*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (1998c), *Spór o istnienie człowieka*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (1998d), *W krainie schorowanej wyobraźni*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (1999), *Książd na manowcach*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (2002), *Myślenie według wartości*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. (2005), *Idąc przez puste błonia*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J., Żakowski J. (1996), *Tischner czyta Katechizm*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Wiśniewski A. (2016), *Wieczne żeglowanie, czyli filozoficzno-psychologiczne peregrynacje żeglarskie po Mazurach*, Oficyna Ingenium, Warszawa.
- Wojtyła K. (1969), *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków.

Anna Kot

ORCID 0000-0003-2873-3305

Uniwersytet Gdański
Wydział Biologii

University of Gdańsk
Faculty of Biology

EMPATIA PODSTAWĄ MORALNOŚCI – TEORIA MORALNOŚCI DAVIDA HUME’A I ARTHURA SCHOPENHAUERA W ŚWIETLE BADAŃ NEUROBIOLOGII I PRYMATOLOGII

Empathy basis of morality – David Hume’s and Arthur Schopenhauer’s sentimental theory of morality in view of results of research in neurobiology and primatology

Słowa kluczowe: sentymentalistyczna teoria moralności, rozwiązywanie dylematów moralnych, neurony lustrzane, empatyczne zachowania naczelnych

Key words: sentimental theory of morality, resolving moral dilemmas, mirror neurons, empathic behaviour of primates

Streszczenie

W filozofii od dawna trwa spór dotyczący podstaw moralności. Myśliciele tacy jak Arystoteles, Immanuel Kant czy John Stuart Mill podstawową funkcję w podejmowaniu decyzji moralnych przypisują rozumowaniu. Z kolei David Hume oraz Arthur Schopenhauer podkreślają pierwszoplanowe znaczenie emocji. Celem niniejszego tekstu jest prezentacja sentymentalistycznej teorii moralności Hume’a i Schopenhauera w świetle 1) doniesień z badań analizujących pracę mózgu ludzkiego podczas podejmowania decyzji moralnych (Joshua Green), 2) roli neuronów lustrzanych (Giacomo Rizzolatti), 3) ob-

Abstract

In philosophy there has long been a dispute about the basis of morality. Philosophers like Aristotle, Immanuel Kant and John Stuart Mill attribute primary functions in making moral decision to intellect. On the other hand, David Hume and Arthur Schopenhauer emphasize the leading role of emotion. The purpose of this text is the presentation of (a) sentimental theory of morality in view of: 1) a study of the human brain during the resolution of moral dilemmas (Joshua Green), 2) the role of mirror neurons (Giacomo Rizzolatti), 3) observation of empathic behaviour of primates (Francis

serwacji zachowań empatycznych naczelnych (Francis de Waal). Badania te wnoszą w obszar etyki nową perspektywę, pozwalającą spojrzeć na problem dotyczący powstania i rozwoju moralności w zupełnie innym świetle.

de Waal). These studies bring new perspectives into ethics, which allows the problem of development of morality to be looked at in a different way.

Wstęp

Moralność jest związana ze współodczuwaniem stanów psychicznych innych ludzi i zdolnością do postrzegania rzeczywistości z ich perspektywy, czyli empatią. Ten pogląd podzielany jest zarówno przez filozofów, jak i przedstawicieli nauk przyrodniczych i społecznych.

Na gruncie filozofii empatia jako fundament sądów i działań moralnych uznawana jest m.in. przez Davida Hume'a oraz Arthura Schopenhauera. Choć prace tych autorów nie wyczerpują obecnych w myśli filozoficznej odwołań do tej problematyki¹, to właśnie ci dwaj myśliciele szczególnie podkreślali związek współodczuwania i moralności. Spośród przedstawicieli innych nauk, niż filozofia, propagatorami poglądu, że uczucia (a nie racjonalne myślenie) oraz empatia stanowią podstawę moralności, są m.in. psycholog Joshua Green oraz prymatolog Francis de Waal. Wyniki ich badań wnoszą w obszar etyki nową, nieznana dotąd perspektywę, która pozwala spojrzeć na problem dotyczący powstania i rozwoju ludzkiej moralności w zupełnie innym świetle.

W niniejszym tekście poglądy filozofów: Hume'a i Schopenhauera na temat empatycznych podstaw moralności odnoszę do prac z zakresu psychologii i prymatologii, tj.: 1) doniesień z badań analizujących pracę mózgu ludzkiego w czasie podejmowania decyzji moralnych, 2) roli i zasad funkcjonowania neuronów lustrzanych oraz 3) obserwacji zachowań empatycznych prowadzonych wśród naczelnych. Celem tego zabiegu jest prezentacja sentymentalistycznej teorii moralności w świetle wyników badań z obszaru nauk społecznych i przyrodniczych.

¹ Ideę uczuć jako podstawy moralności propagował m.in. Adam Smith w pracy *Teoria uczuć moralnych* oraz Wilhelm Dilthey, który w dziele *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych* podkreślał znaczenie zdolności współodczuwania z innymi.

1. Empatia i współczucie jako fundament sądów i działań moralnych – sentymentalistyczna teoria moralności

W przeciwieństwie do filozofów takich jak Arystoteles, Kant czy John Stuart Mill przypisujących rozumowaniu podstawową funkcję w podejmowaniu decyzji i zachowań moralnych, Hume i Schopenhauer podkreślali pierwszoplanowe znaczenie emocji w tej sferze życia ludzkiego. Krótka charakterystyka poglądów tych dwóch filozofów została przedstawiona poniżej.

1.1. Oddźwięk uczuciowy *sympathy* – podstawa moralności według Davida Hume’a

Analiza poglądów Hume’a wskazuje, że: 1) zasadniczą rolę w podejmowaniu decyzji co do moralnego potępienia lub uznania odgrywają „uczucia”, które to 2) zakorzenione są w ludzkiej psychice i naturze, co czyni je wspólne wszystkim ludziom. Dzięki nim każdy człowiek zdolny jest do „oddźwięku uczuciowego [*sympathy*]” (Hume 1963b: 62). Ponadto 3) istnieją podobieństwa pomiędzy „uczuciami” ludzi i zwierząt. Argumenty na rzecz tych trzech tez dotyczących roli i specyfiki „uczuć” w podejmowaniu sądów moralnych Hume zaprezentował w *Badaniach dotyczących zasad moralności* oraz *Traktacie o naturze ludzkiej*. Poniżej przedstawiam ich krótki opis.

1.1.1. Rola uczuć w podejmowaniu decyzji moralnych

W *Badaniach dotyczących zasad moralności*, w których Hume rozstrzyga, jaką rolę we „wszelkich decyzjach o pochwalę lub naganie odgrywa «rozum», a jaką «uczucie»” (Hume 1975: 140), jednoznacznie wskazuje, że chociaż dobrze wyćwiczony rozum informuje człowieka o „pożytecznych lub szkodliwych tendencjach poszczególnych cech i działań, sam przez się nie wystarcza jednak do tego, by spowodować moralne potępienie czy uznanie. [...] Ażeby wybór między pożyteczną a szkodliwą tendencją dokonał się na rzecz tej pierwszej – pojawić musi się «uczucie»” (Ibidem: 141–142). Zgodnie z tym ujęciem Hume określa cnotą każde działanie lub cechę umysłu, które budzą w obserwatorze uczucie aprobaty, sympatii, szacunku, z kolei występkiem zachowanie wywołujące uczucia przeciwne: pogardę, potępienie, odrazę². A zatem, występki i cnota, podobnie jak poczucie piękna i brzydoty, to domena

² W publikacji *Badania dotyczące zasad moralności* Hume podaje pięć argumentów przemawiających za tym, że to uczucia, a nie rozum, odgrywają zasadniczą rolę w sferze moralnej.

sfery uczuciowej, a nie intelektualnej człowieka. Według niego rozum, chłodny i beznamiętny, ukazuje jedynie środki, „dzięki którym osiąga się szczęście lub unika nieszczęścia” (Ibidem: 151), daje wiedzę wyłącznie o prawdzie i fałszu i „odsłania rzeczy, jakimi są naprawdę, nic nie dodając ani nie ujmując” (Ibidem: 150). W przeciwieństwie do rozumu uczucie ma moc twórczą, gdyż „złocąc lub czerniąc przedmioty naturalne barwami” (Ibidem), stwarza je jakby na nowo.

1.1.2. Oddźwięk uczuciowy (*sympathy*) zakorzeniony w naturze

Należy również zaznaczyć, że Hume podkreślał związek tych uczuć z ludzką psychiką i naturą: „Te uczucia są tak zakorzenione w naszej konstytucji psychicznej i w naszym charakterze, że niepodobna ich wykorzenić i zniszczyć, nie wywołując całkowitego zamieszania w ludzkim umyśle i nie doprowadzając go do choroby czy obłądki” (Hume 1963b: 255). W konsekwencji bronił tezy, zgodnie z którą uczucia będące źródłem moralności obecne są w każdym człowieku, a więc są wspólne wszystkim ludziom: „Temu trzeba przypisywać, że w tak znacznym stopniu możemy obserwować jednakowe usposobienie ludzi należących do tego samego narodu, oraz jednakowy ich sposób myślenia; i jest znacznie bardziej prawdopodobne, że to podobieństwo wynika z oddźwięku uczuciowego, niż że jest skutkiem wpływów gleby i klimatu, które, choć pozostają niezmiennie te same, nie są zdolne zachować niezmiennego charakteru narodu w ciągu całego stulecia” (Ibidem: 63). Dzięki zjawisku oddźwięku uczuciowego – sympatii, które dziś określa się mianem empatii – poszczególne jednostki są zdolne do wytworzenia poczucia ludzkości i współodczuwania z innymi. A w konsekwencji do postępowania nie tylko zgodnie z własnymi interesami, lecz również z uwzględnieniem interesów członków wspólnoty, której są częścią. Jak stwierdza Hume: „Gdy patrzymy na jakąś osobę w jej nieszczęściu, doznajemy litości i sympatii [...]” (Ibidem: 155).

1.1.3. Podobieństwa pomiędzy uczuciami ludzi i zwierząt

W *Traktacie o naturze ludzkiej* Hume wskazuje na istnienie podobieństw pomiędzy „uczuciami” ludzi i zwierząt³: „istnieje związek między pewnymi wzruszeniami zarówno u niższych zwierząt, jak i u wyż-

³ Podobieństwa pomiędzy uczuciami zwierząt i ludzi omawiał Hume na przykładzie dumy i pokory (por. Hume 1963a: 73–77).

szych, i że w ich świadomości często rozwija się cały szereg emocji, powiązanych ze sobą. Pies, ożywiony radością, naturalną rzeczą koleją przyjmuje postawę przyjazną względem swego pana, czy też miłosną względem osobnika drugiej płci. Podobnie, gdy jest pełen bólu i smutku, staje się swarliwy i wpada w złe usposobienie; i uczucie, które pierwotnie było smutkiem, przy najbliższej okazji zamienia się w gniew” (Ibidem: 76–77). Różnice pomiędzy ludźmi i zwierzętami to wynik większej sprawności i wyższości rozumu ludzkiego, jednak zdaniem Hume’a: „zwierzęta obdarzone są myślą i rozumem równie dobrze, jak człowiek” (Hume 1963a: 231), a „między «uczuciami» u ludzi i u zwierząt zachodzi odpowiedniość” (Hume 1963b: 74). Stosując metodę określaną przez siebie jako „anatomia umysłu” (Ibidem) analogiczną do anatomii porównawczej, filozof przeprowadza wywód, na podstawie którego stwierdza, że czynniki wewnętrzne (np. wielkie wyobrażenie o sobie, pogardzanie innymi, próżność, współzawodnictwo) (Ibidem: 74–75), będące tkwiącymi w ciele „przyczynami” tych uczuć, są wspólne wszystkim istotom żywym (Ibidem: 77).

1.2. Współczucie – podstawa moralności według Arthura Schopenhauera

Dyskredytacja roli rozumu w formułowaniu sądów i podejmowaniu działań moralnych na rzecz uczuć charakterystyczna jest także dla poglądów Schopenhauera. W pracy *O podstawie moralności* filozof podkreśla, że: 1) podstawą moralności jest współczucie z innymi, które 2) leży w naturze człowieka, dzięki niemu 3) wszystkie istoty żywe tworzą jedność.

1.2.1. Podstawą moralności jest współczucie

Schopenhauer wymienia trzy zasadnicze motywy działania każdego człowieka; są to: egoizm (pragnienie własnego dobra), złość (pożądanie cierpienia innych) oraz współczucie (dążenie do cudzego dobra) (Schopenhauer 2005: 94). Podstawą dobrowolnej sprawiedliwości i prawdziwej miłości bliźniego zdolną do przewyciężenia egoistycznych motywów naszych dążeń jest – zdaniem tego filozofa – współczucie, czyli: „zupełnie bezpośredni, niezależny od jakichkolwiek względów ubocznych, udział najpierw w cierpieniach jakiejś innej istoty, a następnie w staraniach koło przyniesienia ulgi w tych cierpieniach lub koło ich usunięcia” (Ibidem: 23). Dla Schopenhauera, podobnie jak dla Hume’a, fundamentalne

znaczenie dla moralności ma zatem zdolność do empatii z drugim, a nie rozum: „Nieograniczone współczucie dla wszystkich istot żyjących jest najtrwalszą i najpewniejszą rękojmią moralnego postępowania” (Ibidem: 117). Działa ono na dwóch poziomach: a) na stopniu niższym w sposób negatywny, tzn. przeciwdziała egoizmowi i złości, dzięki czemu nie krzywdzimy innych, b) na stopniu wyższym w sposób pozytywny, pobudzając do niesienia pomocy. Na pierwszym stopniu działania, współczucie zapobiegając zadawaniu cierpienia innym, staje się fundamentem cnoty sprawiedliwości. Stanowi ono „jedynę źródło tej cnoty, źródło czyste moralnie, wolne od jakiej bądź przymieszki” (Ibidem: 97). Z kolei na drugim stopniu, współczucie nie tylko powstrzymuje człowieka od szkodenia innym, lecz również pobudza go do okazywania im pomocy. Tym samym staje się podstawą i jedynym źródłem miłości bliźniego, *caritas*, w imię której gotowi jesteśmy poświęcić dla kogoś: siły fizyczne lub umysłowe, zdrowie, majątek, wolność, a nawet życie. Co więcej, im żywszy i głębszy jest nasz udział w cierpieniach drugiego człowieka oraz „większa i bardziej nagła jest potrzeba, w jakiej tenże się znajduje, do tym większej ofiary na jego korzyść może [...] pobudzić ów motyw czysto etyczny” (Ibidem: 109).

1.2.2. Współczucie tkwi w naturze ludzkiej

Podobnie jak Hume, również Schopenhauer wskazywał, że podstaw moralności, jakim jest współczucie, doszukiwać należy się nie w kulturze, wychowaniu czy religii, lecz w naturze człowieka: „Samo zaś współczucie jest niezaprzeczalnym faktem ludzkiej świadomości, jest jej istotnie właściwym i nie opiera się na żadnych przypuszczeniach, pojęciach, religiach, dogmatach, podaniach, wychowaniu ani wykształceniu; jest pierwotnym i bezpośrednim, tkwi w samej naturze ludzkiej” (Ibidem: 97).

Chociaż sam sposób oddziaływania współczucia określa Schopenhauer jako proces dziwny, a nawet tajemniczy, „jest on bowiem czymś, z czego rozum nie może bezpośrednio zdać sprawy, oraz czego przyczyny nie dają się wykryć za pomocą doświadczenia” (Ibidem: 111), to jednocześnie podkreśla, że jest ono zjawiskiem powszechnym, którego doświadczył każdy, nawet najbardziej samolubny i najtwardszy człowiek. A zatem jest ono wspólne wszystkim ludziom: „[...] przejawia się we wszystkich krajach i epokach [...] Nazywamy «nieludzkim» tego, kto wydaje się go pozbawionym, wyrazu zaś «ludzkość» używamy jako synonimu litości, współczucia” (Ibidem: 97).

1.2.3. Uczucia wspólne dla ludzi i zwierząt

Schopenhauer, podobnie jak Hume, zwraca również uwagę na pewne związki i podobieństwa pomiędzy zwierzętami i człowiekiem. Jak zauważa w dziele *O podstawie moralności*, zasada zupełnej odrębności między ludźmi i zwierzętami jest wynikiem błędów filozoficznych poczynionych m.in. przez Kartezjusza. To kartezjańsko-leibnizjańsko-wolffiańska filozofia „zbudowała z oderwanych pojęć gmach psychologii racjonalnej i stworzyła pojęcie nieśmiertelnej *anima rationalis*” (Ibidem: 120). W konsekwencji część myślicieli oparło psychologię racjonalną na empirycznej i „przedzieliło człowieka od zwierzęcia taką olbrzymią otchłanią, taką niezmierną odległością, aby, wbrew wszelkiej oczywistości, móc przedstawić te dwa światy jako zasadniczo różne” (Ibidem). Tymczasem ludzi od zwierząt różni jedynie stopień władzy intelektu, zdolność do poznania abstrakcyjnego, poza tym „rzeczy jednorodnych u człowieka i zwierzęcia jest bez porównania więcej, zarówno pod względem psychicznym, jak i somatycznym” (Ibidem: 121). Dzięki fenomenowi współczucia wszystkie istoty żywe tworzą jedność. I chociaż, zdaniem Schopenhauera, zwierzęta nie mają świadomej moralności, gdyż „nie posiadają władzy panowania nad sobą i są zupełnie nieodporne wobec wrażeń i afektów” (Ibidem: 99), to „gatunki, a w wyższych rodzajach nawet i osobniki, okazują wielkie różnice pod względem dobroci lub złości charakteru” (Ibidem).

2. Uczucia jako podstawa moralności – wyniki badań z obszaru nauk społecznych i przyrodniczych

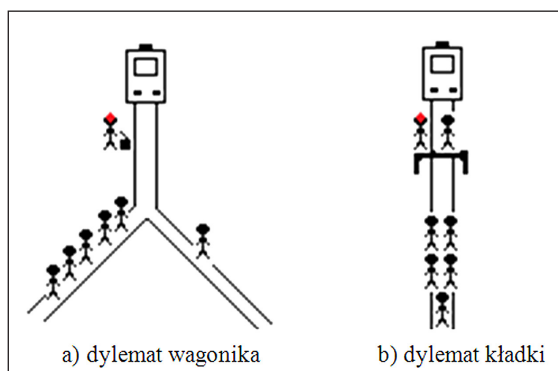
Podsumowując i uogólniając poglądy dotyczące moralności, stwierdzić można, że zarówno Hume, jak i Schopenhauer:

- za podstawę podejmowania decyzji i zachowań moralnych nie uznają racjonalnego myślenia, lecz uczucia (Hume określa je jako oddźwięk uczuciowy *sympathy*, Schopenhauer jako współczucie),
- zdolności do przejawiania uczuć moralnych empatii/współczucia upatrują nie w czynnikach zewnętrznych (takich jak kultura, wychowanie czy religia), lecz w naturze: psychice i świadomości człowieka. Uczucia moralne to zjawiska powszechne, wspólne wszystkim ludziom,
- uważają, że występują podobieństwa pomiędzy uczuciami ludzi oraz zwierząt, zaś obserwowalne różnice wynikają przede wszystkim z dysonansu w rozwoju intelektualnym.

Wymienione wyżej trzy wnioski sformułowane na podstawie analizy poglądów Hume'a i Schopenhauera skonfrontuję w pierwszej kolejności z wynikami badań Greene'a, a następnie z obserwacjami przeprowadzonymi przez de Waala.

2.1. Neurobiologia moralności – aktywność mózgu w trakcie rozwiązywania dylematów moralnych

Tezy dotyczące podstaw moralności postawione przez Hume'a, jak i Schopenhauera w pełni potwierdzają badania przeprowadzone przez psychologów i neurobiologów, m.in. zespół Greene'a. Kierowana przez niego grupa badawcza analizowała aktywność mózgu, z wykorzystaniem funkcjonalnego obrazowania metodą rezonansu magnetycznego fMRI (od ang. *functional magnetic resonance imaging*), podczas podejmowania decyzji moralnych. Punktem wyjścia do przeprowadzenia badań były klasyczne dylematy moralne, tzw. dylemat wagonika (Cathcart 2016) oraz jego wariant zwany dylematem kładki. Dylemat wagonika oparty został na eksperymencie myślowym z 1967 roku przeprowadzonym przez brytyjską filozof Philippę Foot. Bohater dylematu wagonika (na rys. 1 zaznaczony kolorem czerwonym) musi wybrać pomiędzy uratowaniem od śmierci pod kołami wagonu pięciu osób a poświęceniem życia jednej (w wyniku przełączenia zwrotnicy i skierowania wagonu na tor, na którym ona się znajduje). Z kolei w dylemacie kładki podmiot dokonuje wyboru pomiędzy uratowaniem od śmierci pod kołami wagonu pięciu osób, ale za cenę zabicia jednej osoby, przez własnoręczne zepchnięcie jej z kładki pod jadący pociąg.



Rys. 1. Dylematy moralne będące inspiracją w badaniach Greene'a: a) dylemat kładki, b) dylemat wagonika

Źródło: opracowanie własne.

W przypadku dylematu wagonika większość badanych decyduje się na przełączenie zwrotnicy w taki sposób, aby ocalić pięć osób, mimo tego, że jadący wagon uśmierci człowieka. Z kolei w przypadku dylematu kładki dominują osoby twierdzące, że nie zepchnęłyby z kładki jednej osoby, chociaż uratowałoby to życie pięciu innym (Greene et al. 2001). Zasadnicze pytanie, jakie stawiali sobie psycholodzy w kontekście wyżej przedstawionych wyników, brzmiało: dlaczego ludzie akceptują poświęcenie życia jednej osoby w celu ocalenia pięciu w przypadku dylematu wagonika, a nie wyrażają takiej gotowości w przypadku dylematu kładki, chociaż trudno wskazać zasadniczą, jakościową różnicę między tymi sytuacjami (w obu przypadkach, aby uratować pięć osób, należało poświęcić jedną).

Greene wraz ze współpracownikami postawił hipotezę, że odmienność tych dylematów polega na sposobie, w jaki angażują one uczucia osoby podejmującej decyzję. Myśl o własnoręcznym zepchnięciu człowieka z kładki budzi silniejszą negatywną reakcję emocjonalną, niż ta o przełączeniu zwrotnicy. W celu potwierdzenia tej hipotezy przeprowadzono badania z wykorzystaniem 60 dylematów (Ibidem), podzielonych na dwie kategorie: 1) pozamoralne oraz 2) moralne⁴. Ponadto wśród dylematów moralnych wyróżniono podkategorię dylematów: 1) osobistych oraz 2) nieosobistych⁵. Podczas eksperymentu każdy z dziewięciu uczestników rozwiązywał wszystkie przygotowane dylematy, a praca ich mózgu była monitorowana za pomocą funkcjonalnego obrazowania metodą rezonansu magnetycznego (fMRI). Wyniki badań ujawniły różnice w aktywności obszarów mózgu w przypadku rozwiązywania dylematów moralnych osobistych w porównaniu z dylematami pozamoralnymi i moralnymi nieosobistymi. W przypadku tych pierwszych aktywacji ulegały pola Brodmanna (ang. *Brodmann area*, BA): BA 9 i 10 zakręt czołowy przysrodkowy, BA 31 tylny zakręt obręczy oraz BA 39 zakręt kątowy (obustronnie). Obszary te odpowiadają m.in. za uczucia wyższe. Z kolei jeśli chodzi o dylematy moralne nieosobiste oraz po-

⁴ Dylematy pozamoralne w przeciwieństwie do moralnych nie dotyczą sfery moralnej, np. dylemat kuponów (który z dwóch kuponów na zakupy należy wykorzystać w sklepie) (por. Greene et al. 2001).

⁵ Przykładem dylematu nieosobistego jest dylemat wagonika, w którym krzywdą nie jest bezpośrednio wyrządzana niewinnej osobie (np. śmierć jest wynikiem przełączenia zwrotnicy). Zaś dylematy osobiste to dylemat kładki, kiedy to ktoś doświadcza szkody na skutek naszych bezpośrednich działań (np. śmierć następuje na skutek zepchnięcia z kładki). Pełne zestawienie wykorzystanych przez Greene'a dylematów znaleźć można w Greene et al. 2001.

zamoralne, znacznie większą aktywność niż w dylematach moralnych wykazywały pola BA 46 zakręt czołowy środkowy prawy i BA 7/40 płat ciemieniowy, związane z pamięcią roboczą i procesami kognitywnymi. W celu zweryfikowania uzyskanych wyników zespół Greene'a dokonał jeszcze jednej serii eksperymentów, która potwierdziła wyniki badań z pierwszego etapu (Greene et al. 2001). Ponadto wykazano, że czas potrzebny do podjęcia decyzji o bezpośrednim skrzywdzeniu niewinnego (np. zrzućenie z kładki) w przypadku dylematów osobistych wynosił ok. 7000 ms. Podczas gdy w dylematach nieosobistych czas reakcji był o wiele krótszy i liczył ok. 4500 ms.

Przedstawione wyniki badań Greene'a i współpracowników potwierdzają empirycznie tezy, które obecne są w teorii moralności Hume'a i Schopenhauera. Podczas rozwiązywania osobistych dylematów moralnych aktywne są przede wszystkim te obszary mózgu, które odpowiadają za sferę emocjonalną⁶. Zaangażowanie w ten proces emocji potwierdzają nie tylko wyniki rezonansu magnetycznego, lecz również te związane z czasem podejmowania decyzji. Według Greene'a wydłużony czas podejmowania decyzji w przypadku dylematów osobistych (dylemat kładki) w sytuacji, gdy badany ma zdecydować o wyrządzeniu krzywdy niewinnej osobie, jest wynikiem konfliktu⁷ neuronalnych struktur emocjonalnych oraz tych, które odpowiadają za kontrolę poznawczą i myślenie abstrakcyjne (Greene et al. 2004).

2.2. Neurony lustrzane – „komórki miłości bliźniego”

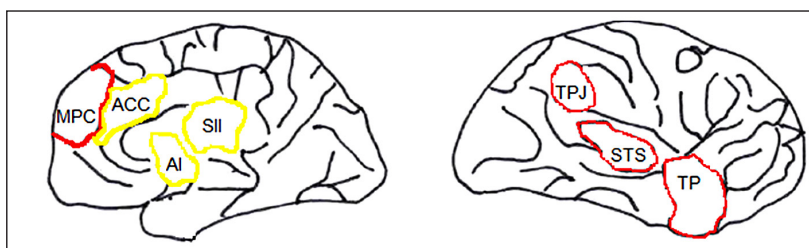
Neurobiolodzy nie tylko wykazali, że w trakcie rozwiązywania dylematów moralnych uaktywniają się obszary mózgu odpowiedzialne za emocje, lecz również wyodrębnili komórki bezpośrednio odpowiadające za zdolność do empatii, tzw. system neuronów lustrzanych (ang. *mirror neuron system*, MNS). Do ich odkrycia doszło przypadkowo w 1992 roku w laboratorium kierownika Zakładu Neurobiologii Uniwersytetu w Parmie Giacomo Rizzolattiego, w trakcie analizy pracy neuronów kontrolujących chwyt u makaków.

⁶ Nie oznacza to, że w rozwiązywanie osobistych dylematów moralnych zaangażowane są jedynie obszary mózgu odpowiedzialne za emocje. Obserwowana jest również aktywność obszarów regulujących procesy kognitywne, szczególnie w sytuacji, gdy w dylemacie osobistym badany podejmował decyzję o uratowaniu pięciu osób kosztem życia jednej.

⁷ W obrazowaniu pracy mózgu konflikt ten przypomina efekt Stroopa, kiedy to badany sprawia trudność (przejawiającą się w dłuższym czasie reakcji) określenie koloru, w jakim napisane jest dane słowo, jeżeli to słowo oznacza inny kolor (niespójność polega np. na tym, że słowo „czerwony” zapisane jest zielonym tuszem) (Greene et al. 2004).

Jedną z najistotniejszych właściwości neuronów lustrzanych jest ich zdolność do aktywacji tego samego obszaru mózgu, jaki uległby pobudzeniu, gdyby jednostka osobiście przeżywała dane doświadczenie. Podstawą tego procesu jest „wewnętrzne naśladownictwo”, w wyniku którego dochodzi do przyjmowania nie tylko wyrazu mimicznego obserwowanego osobnika, lecz również do analogicznej jak u niego reakcji innych układów: hormonalnego czy trzewno-ruchowego, przejawiającej się np. we wzroście poziomu adrenaliny. Do aktywacji MNS może dochodzić zarówno pod wpływem: 1) czynników zewnętrznych, np. obserwowania reakcji emocjonalnej innych, jak i 2) wewnętrznych, np. wyobrażenia sobie stanów emocjonalnych drugiej osoby.

W pierwszym przypadku pobudzone zostają neurony skupione w przedniej części zakrętu obręczy (ang. *anterior cingulate cortex*, ACC) i przedniej części wyspy (ang. *anterior insula*, AI) oraz w korze somatosensorycznej (ang. *somatosensory cortex*, SI i SII). Ta droga pobudzenia neuronów odpowiada za naśladowanie i współodczuwanie stanów emocjonalnych i określana jest jako droga „dół – góra” (Jankowiak-Siuda, Siemieniuk, Grabowska 2009); „dół” oznacza oddziaływujący bodziec, a „góra” – korę mózgową (por. rys. 2).



MPC – kora przedczołowa przyśrodkowa (ang. *medial prefrontal cortex*), **TPJ** – styk skroniowo-ciemieniowy (ang. *temporo-parietal junction*), **STS** – bruzda skroniowa górna (ang. *superior temporal sulcus*), **TP** – biegun płyta skroniowego (ang. *temporal pole*); **ACC** – przednia część zakrętu obręczy (ang. *anterior cingulate cortex*); **AI** – przednia część wyspy (ang. *anterior insula*); **SII** – kora somatosensoryczna (ang. *secondary somatosensory cortex*).

Rys. 2. Obszary mózgu zaangażowane w procesie empatii. Droga „dół – góra” (emocjonalna) kolor żółty. Droga „góra – dół” (poznawcza) kolor czerwony

Źródło: reprodukcja na podstawie: Jankowiak-Siuda, Siemieniuk, Grabowska 2009: 54.

Z kolei w drugim przypadku – aktywacja MNS pod wpływem czynników wewnętrznych – pobudzeniu ulegają neurony skupione w ko-

rze przedczołowej (ang. *medial prefrontal cortex*, MPC), styku skroniowo-ciemieniowym (ang. *temporo-parietal junction*, TPJ), zakręcie skroniowo-środkowym (ang. *superior temporal sulcus*, STS) i biegunie płata skroniowego (ang. *temporal pole*, TP). Ich pobudzenie wraz z uaktywnieniem innych obszarów mózgu umożliwia „wejście” w stan emocjonalny drugiego osobnika, czyli tworzenie „teorii umysłu” (ang. *theory of mind*, ToM), tj. budowanie wrażenia na temat wewnętrznych stanów umysłu innych. Ta droga określana jest jako „góra – dół”, gdyż zaangażowane są tu przede wszystkim neurony kory przedczołowej (por. rys. 2).

Ponadto badania Beverley Garrigan i współpracowników wskazały, że system neuronów lustrzanych odpowiedzialny za zdolność współodczuwania stanów emocjonalnych (empatia emocjonalna) oraz rozumienia intencji kierujących działaniami innych (empatia poznawcza) ulega aktywacji również w trakcie rozwiązywania dylematów moralnych. Podczas podejmowania decyzji moralnych (np. Czy zrobiłbym X?), jednostka odnosi się do sytuacji osób trzecich, rozważając, jak działania, które postanowi podjąć, wpłyną na sytuację i losy innych (np. Czy jeśli zrobiłbym X, to ktoś poniesie szkodę, zostanie skrzywdzony itp.?) (Garrigan, Adlam, Langdon 2016).

2.3. Ewolucyjny rdzeń moralności – teoria umysłu oraz empatyczne zachowania u zwierząt

Zarówno aktywacja neuronalnych struktur emocjonalnych podczas rozwiązywania przez osoby badane osobistych dylematów moralnych (Greene et al. 2004), jak i obecność neuronów lustrzanych u zwierząt, dzięki której posiadają zdolność do tworzenia „teorii umysłu” innych osobników, sugerują, że moralność może być wynikiem ewolucji. To stanowisko potwierdzają m.in. obserwacje prymatologów prowadzone wśród naczelnych. Jako pierwszy, na gruncie biologii, hipotezę taką postawił Karol Darwin. W pracy *O pochodzeniu człowieka* (1871) za podstawę moralności uznał instynkty społeczne przejawiające się we współodczuwaniu z innymi osobnikami grupy (Darwin 1959: 53).

Ze względu na złożoność i różnorodność badań nad empatycznymi zachowaniami zwierząt, w niniejszym tekście przedstawię jedynie krótki opis badań dotyczących tworzenia teorii umysłu u zwierząt oraz wyników analiz empatycznych zachowań naczelnych.

2.3.1. Teoria umysłu u zwierząt

Chociaż najbardziej złożony i rozbudowany system neuronów lustrzanych występuje u człowieka, jego obecność wykryto także u małp. Do niedawna wydawało się, że zdolność do przypisywania innym osobnikom stanów umysłowych oraz „wejścia” w ich przekonania, pragnienia i motywacje jest wyłącznie ludzka. Tymczasem badania nad tworzeniem teorii umysłu wśród zwierząt, przeprowadzone przez Christophera Krupenye i współpracowników, wskazują, iż nie jest to umiejętność zarezerwowana dla gatunku *Homo sapiens*. Badaniu poddane zostały trzy gatunki małp: szympansy (*Pan troglodytes*), bonobo (*Pan paniscus*), orangutany (*Pongo abelii*). Zwierzęta oglądały filmy, w których bohater poszukiwał ukrytej przed nim rzeczy lub postaci przebranej za King Konga. W trakcie seansu ich wzrok śledzony był za pomocą kamer z podczerwienią. W pierwszym wariantcie poszukujący widział, jak przedmiot/postać są ukrywane, zaś w drugim pierwotne miejsce ukrycia przedmiotu/postaci zostało zmienione (kamień został zabrany/King Kong uciekł z miejsca ukrycia) bez wiedzy osoby poszukującej (tzw. test fałszywego przekonania). Podczas wyświetlania obu wariantów filmu małpy patrzyły najdłużej w miejsce, gdzie ostatnio poszukujący widział ukrywane przedmiot/postać. Zdaniem Krupenye sugeruje to, że zwierzęta były przekonane o fałszywym przekonaniu poszukującego o miejscu ukrycia przedmiotu/postaci. Nie odnotowano statystycznie istotnych różnic pomiędzy badanymi gatunkami.

Zdolność naczelnych do budowania teorii umysłu drugiego osobnika potwierdza także eksperyment przeprowadzony przez Davida Buttelmanna i współpracowników. Wykazano w nim, że małpy nie tylko pomyślnie przeszły test fałszywego przekonania, lecz również pomagały tym, którzy to fałszywe przekonanie żywili (Buttelmann et al. 2017).

2.3.2. Zachowania empatyczne u zwierząt

Zdolność do empatii została zaobserwowana wśród trzech grup zwierząt: słoni⁸, delfinów⁹ i naczelnych (de Waal 2013: 51). Kompleksowe omówienie tego tematu przekracza ramy niniejszego tekstu, dlatego ograniczę się wyłącznie do przedstawienia badań przeprowadzonych

⁸ Osoby zainteresowane empatycznymi zachowaniami wśród słoni odsyłam do publikacji: Moss 1988 oraz Payne 1998.

⁹ Informacje o empatycznych zachowaniach delfinów znaleźć można w: Caldwell, Caldwell 1966 oraz Connor, Norris 1982.

przez de Waala nad naczelnymi. Badacz ten szczególnie zainteresowany jest problemem ewolucyjnego uwarunkowania zachowań empatycznych i związanym z nimi rozwojem moralności. Jego zdaniem empatyczne zachowania naczelnych wyrażają się m.in. w: 1) gotowości do wygaszania konfliktów w grupie oraz niwelowania ich skutków („przeprosiny”), 2) okazywaniu wzajemności/wdzięczności oraz 3) wspieraniu innych osobników (pocieszaniu). Przytoczenie szczegółowego opisu chociażby części z nich przekracza ramy niniejszego tekstu. Dlatego też poniżej prezentuję po jednym przykładzie dla każdej z trzech kategorii tych zachowań:

1) gotowość do wygaszania konfliktów w grupie oraz niwelowania ich skutków (przeprosiny)

W przypadku konfliktu dwóch lub większej liczby osobników zdarza się, że rolę jednostki odpowiedzialnej za jego zakończenie przyjmuje na siebie osobnik niezaangażowany w sprzeczkę (de Waal 2000: 10).

U niektórych gatunków, np. szympanów, interwencję podejmuje przeważnie dominujący samiec. Gdy dochodzi do sprzeczki i bójki samiec lub młodych osobników, do zakończenia sporu wystarczające jest, że zbliży się on do przeciwników. Dzięki szybkiej i bezpośredniej redukcji poziomu agresji w grupie nie dochodzi do eskalacji konfliktu, która niewątpliwie miałaby miejsce w przypadku włączenia się w niego np. matek nieletnich osobników (Ibidem: 12). Kiedy jednak dochodzi do sytuacji rozszerzania sporu i pozornie niewinna sprzeczka dwóch osobników w rezultacie powoduje walkę kilkunastoosobowej grupy, samiec dbający o ład podejmuje bardziej radykalne środki. De Waal opisuje zdarzenie, w którym dominujący w stadzie osobnik włącza się w walkę zwaśnionych grup, wymierzając razy każdemu z osobników, który nie chciał zakończyć bitwy. Co znaczące, samiec alfa nie opowiadał się przy tym po żadnej ze stron konfliktu (de Waal 1982: 124).

Inne działania na rzecz dobra grupy podejmowane są w sytuacji, kiedy konfliktu nie udało się uniknąć, a jego reperkusje niszczą relację społeczną. Wówczas zwaśnionym stronom pozostaje tylko jedno – pogodzenie się. Zachowania zwierząt, które uznawać możemy za „przeprosiny”, to zdaniem Joan B. Silk: zespół pojednawczych interakcji pomiędzy oponentami, które mają miejsce w krótkim czasie (kilka minut) po konflikcie (Silk 2000: 179). Przejawiają je nie tylko naczelne, lecz również inne ssaki, np. delfiny butelkonose (*Tursiopstruncatus*), hieny cętkowane (*Crocota crocuta*), a nawet kozy domowe (*Capra hircus*) (Schino 2000: 226–229).

Wśród naczelnych specyfika działań pojednawczych oraz gotowość do ich podjęcia jest różna i zależy nie tylko od gatunku zwierzęcia czy sposobu organizacji grupy (silna/słaba hierarchizacja), lecz również płci i wieku osobnika (Cords, Aureli 2000). Na przykład: typowym zachowaniem pojednawczym w przypadku makaka niedźwiedziego (*Macaca arcoides*) jest tzw. rytuał "hold-bottom", z kolei u szympanсів "mouth – to mouth kiss" (Arnold, Barton 2001: 244). W rytuale "hold-bottom" ofiara prezentuje agresorowi tylną część ciała (pośladki), którą agresor obejmuje. "Mouth – to mouth kiss" to pocałunek w usta, który najczęściej inicjowany jest przez ofiarę agresji¹⁰.

Ponadto u niektórych gatunków, np. szympanсів, działania dążące do pojednania stron poważnego konfliktu często inicjowane są przez postawioną wysoko w hierarchii grupy samicę. Mediacja rozpoczyna się od dotykania i całowania przez nią jednego ze skonfliktowanych samców, a następnie powolnego przemieszczania się w stronę drugiego. Jeśli pierwszy z nich, zachęcony czułościami samicy podąża za nią, trzymają się blisko i nie zwracają uwagi na swojego przeciwnika. Zdarza się też, że samica ogląda się za siebie i wraca po pozostającego w tyle samca, zachęcając go, by za nią podążał. Kiedy w końcu samica zbliża się do samca, w kierunku którego zmierzała, siada obok niego i obaj uczestnicy konfliktu zaczynają ją iskać. Co znamienne, po odejściu samicy skonfliktowane wcześniej samce zaczynają iskać się wzajemnie, przy czym poklepują się, sapią i prychają znacznie częściej i głośniejszymi dźwiękami, gdy była z nimi samica.

2) okazywanie wzajemności/wdzięczności

Wykazanie, że wśród naczelnych można zaobserwować zjawisko wdzięczności, jest zadaniem dość trudnym. Zespół de Waala fenomen wdzięczności wśród małp badał w oparciu o „wymianę usług” – pożywienie za iskanie (de Waal 2013: 51). Na podstawie analizy blisko 7 tys. interakcji związanych z pożywieniem stwierdzono, że dorosłe szympansy częściej dzieliły się pokarmem z tymi osobnikami, które wcześniej je iskały.

Inny rodzaj „wymiany usług”, tj. niesienie pomocy za iskanie, zaobserwowano u afrykańskich koczodanów. Nagrania głosów samic wzywających pomocy puszczano pozostałym samicom ze stada, z których niektóre były wcześniej iskane. Wyniki badań wskazują, że chęć udziele-

¹⁰ Fotografie rytuałów można obejrzeć w publikacjach: Aureliego z roku 1989 – "mouth – to mouth kiss" (s. 721), z kolei z roku 2006 "hold-bottom" (s. 132).

nia pomocy znacznie częściej wykazywały uprzednio iskanie osobniki, zaś pozostałe ignorowały słyszane wezwanie (Seyfarth, Cheney 1984: 541).

Z kolei wśród pawianów odnotowano przypadki wzajemnego udzielania sobie pomocy w sytuacjach konfliktu, np. o samicę. Kiedy jeden z samców poszukiwał wsparcia w sprzeczce, nawiązywał kontakt wzrokowy z osobnikiem, od którego oczekiwał pomocy, po czym przenosił swój wzrok na agresora. Cartig Packer badając tego typu sytuacje, stwierdziła, że jeżeli proszony o pomoc samiec udzielił swego wsparcia, to w sytuacji, kiedy role się odwróciły i to on prosił o pomoc, mógł liczyć na rewanż (Packer 1997).

Zdaniem de Waala u podstaw zjawiska wzajemności/wdzięczności leży mechanizm oparty na pamięci. Wskazuje na to dystans czasowy, jaki występował pomiędzy pierwotną interakcją a przysługą, która miała ją wynagrodzić (w badaniach de Waala było to od pół godziny do dwóch godzin). Ponadto pamięć długotrwała pozwala na ocenę, który ze współtowarzyszy wyświadczył przysługę i czy została ona już odwzajemniona.

Edward Westermarck w dziele *The Origin and Development of the Moral Ideas* uznał wdzięczność za jedną z emocji retrybutywnych, tj. „wyrównujących rachunki”, kluczowych dla ludzkiej moralności. Z kolei Robert Trives, który w 1971 roku wprowadził teorię altruizmu odwzajemnionego, podkreślał, że wdzięczność to emocja, stanowiąca odpowiedź na altruistyczne działania innych.

3) wspieranie innych osobników (pocieszanie)

Tak jak dla pojednania charakterystycznym zachowaniem jest pocałunek, tak dla zachowania określanego przez prymatologów jako pocieszanie typowym gestem jest obejmowanie, kładzenie ręki na ramieniu lub poklepywanie osobnika, który przegrał spór, przez osobnika niezaangażowanego w konflikt (de Waal 1979)¹¹. Zaobserwowano, że z im większą agresją spotykał się przegrany, tym intensywniejsze pod względem częstotliwości kontaktów jest jego pocieszanie przez innych (de Waal 2013: 54). Ponadto, odnotowano, że częściej dochodzi do pocieszenia, jeżeli zwaśnione strony nie pojednały się (Fraser, Aureli 2008: 1121). Pocieszanie może zatem pełnić analogiczną funkcję do pojednania, zmniejszając poziom stresu i lęku u osobnika przegrywającego konflikt. Jednak pocieszanie – na co zwraca uwagę de Waal – w przeciwieństwie do pojednania normalizującego relację w grupie

¹¹ Obserwacje te podważyli O.N. Fraser i F. Aureli (2008), którzy stwierdzili, że pocałunki i uściski występują w tej samej proporcji w przeprosinach i pocieszaniu.

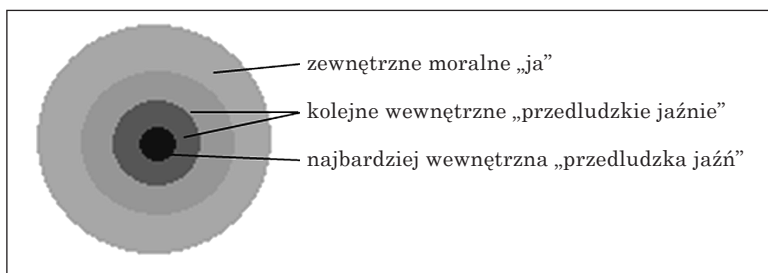
jest zachowaniem, które nie przynosi podejmującemu je osobnikowi żadnej osobistej korzyści. Wręcz przeciwnie, może narazić go na przykre konsekwencje, np. w postaci włączenia go w konflikt. Charakterystyczne jest także to, że pocieszanie występuje jedynie u naczelnych i nie jest obserwowalne u innych gatunków zwierząt. Być może podejmowanie tego typu działań wymaga wysokiego stopnia samoświadomości, który posiadają małpy człekokształtne.

Co ciekawe, zaobserwowano również zależność pomiędzy występowaniem pocieszania a rodzajem relacji osobników oraz ich płcią. Zależności te odnotowuje się nie tylko wśród szympanсів, lecz również u ludzi (Rosenkrantz et al. 2017). Samice częściej niż samce pocieszają innych członków grupy (Romero, Castellanos, de Waal 2010). Podobnie, większa częstotliwość w okazywaniu wsparcia po przegranej walce występuje pomiędzy osobnikami pozostającymi ze sobą w bliższej relacji społecznej lub spokrewnionymi (Ibidem). Być może pierwotnie empatia ewoluowała jako podstawa relacji matczynej, w której szybka i efektywna reakcja na stan emocjonalny drugiego osobnika miała ogromne znaczenie dla przetrwania gatunku.

Zakończenie

W filozofii od stuleci trwa spór pomiędzy dwoma przeciwstawnymi poglądami dotyczącymi podstaw moralności – myślicielami takimi jak Arystoteles czy Kant, którzy podporządkowywali ją prawom rozumu (racjonalności), oraz twórcom takim jak Hume czy Schopenhauer, którzy wiąży ją z uczuciami i zdolnością do współodczuwania z innymi. Wraz z rozwojem neuronauk oraz badań nad zachowaniem naczelnych głos w tej kwestii po raz pierwszy zabierają przedstawiciele innych niż filozofia obszarów nauki. Przedstawione wyżej wyniki ich badań przemawiają na rzecz sentymentalistycznej teorii moralności. Co więcej, wskazują one, że psychologiczne mechanizmy odpowiadające za zdolność do współodczuwania z innymi są częścią ludzkiej natury obecną także u innych gatunków. Być może rozwój moralności przebiegał – tak jak proponuje to de Waal – zgodnie z modelem matrioszki, a zatem moralność ma swoje fundamenty w zwierzęcej naturze, a zewnętrzne moralne „ja” „zachowuje ontologiczną ciągłość z zagnieżdżoną w środku wielością wewnętrznych «przedludzkich jaźni» (de Waal 2013: 17).

Co więcej, każda z tych jaźni, nawet ta stanowiąca rdzeń matrioszki i będąca w samym środku najmniejsza figurka – jest homogenicznie dobra z natury (Ibidem). „Przedludzkie jaźnie” będące załącznikiem ludzkiej moralności i jednocześnie jej podstawą to nic innego jak instynkty społeczne i kooperatywne, obecne u zwierząt (przede wszystkim u naczelnych) na wiele tysięcy lat przed pojawieniem się naszego gatunku i dziedziczone przez *homo sapiens* na drodze darwinowskiego procesu doboru naturalnego. Składają się na nie cechy psychiki, wzorce zachowań i przede wszystkim emocje, będące mimowolnymi, przedracjonalnymi i fizjologicznie oczywistymi (obserwowalnymi) reakcjami na sytuacje, w których znaleźli się inni. Pierwszą i najważniejszą z tych reakcji emocjonalnych – ze względu na to, że stanowi ona fundament moralności – jest empatia.



Rys. 3. Rozwój moralności zgodnie z proponowanym przez de Waala modelem matrioszki – zewnętrzne moralne „ja” zachowuje ciągłość z zagnieżdżonymi wewnątrz „przedludzkimi jaźniami”, czyli instynktami społecznymi i kooperatywnymi

Źródło: opracowanie własne.

Zgodnie z tym podejściem współczesny człowiek jest istotą moralną z natury dzięki milionom lat ewolucji selekcyjnej osobniki, które cechowały się najwyższym poziomem empatii i zachowań altruistycznych. Pomimo tego, że koncepcja ta spotyka się z szeroką krytyką¹², jest jednocześnie niezwykle interesująca. W zupełnie nowym świetle stawia bowiem nie tylko spór na temat podstaw moralności, ale też natury ludzkiej. W naszej historii ewolucyjnej często upatrujemy przyczyn najgorszych ludzkich wad: takich jak agresja, czy rywalizacja. Jednak mając na uwadze wyniki badań, przedstawione

¹² Osoby zainteresowane krytycznym stanowiskiem na temat empatii jako podstaw moralności odsyłam do książki Paula Blooma (2017). Z kolei polemikę z koncepcją, zgodnie z którą neurony lustrzane odpowiadają za zachowania empatyczne, znaleźć można w publikacji Gregora Hickoka (2016).

w niniejszym tekście, warto pamiętać, że być może w tym procesie odziedziczyliśmy po naszych przodkach także jedno z naszych najlepszych cech, tj. potrzebę pojednania, wdzięczności czy empatię.

Bibliografia

- Arnold K., Barton A.R. (2001), *Postconflict Behavior of Spectacled Leaf Monkeys (Trachypithecus obscurus)*, "International Journal of Primatology" 22(2): 267–286.
- Aureli F., de Waal F.B.M. (1989), *Peacemaker in Primates*, [in:] *Comparative Psychology: A Handbook*, G. Greenberg, M.M. Haraway (eds.), Taylor & Francis, New York.
- Aureli F., Schaffner C. (2006), *Causes, consequences and mechanism of reconciliation: the role of cooperation*, [in:] *Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution*, P. Kappeler, C.P. van Schaik (eds.), Springer, Berlin Heidelberg: 121–136.
- Bloom P. (2017), *Przeciw empatii: argumenty za racjonalnym współczuciem*, Wydawnictwo Charaktery, Kielce.
- Buttelmann D., Buttelmann F., Carpenter M., Call J., Tomasello M. (2017), *Great apes distinguish true from false beliefs in an interactive helping task*, URL=<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5381863/> [dostęp z dnia 19.03.2019].
- Caldwell M.C., Caldwell D.K. (1966), *Epimeletic (Care-Giving) behavior in cetacea*, [in:] *Whales, Dolphins, and Porpoises*, K.S. Norris (ed.), University of California Press, Berkeley.
- Cathcart T. (2016), *Dylemat wagonika: czy zrzuciłbyś grubego faceta z kładki? Zagadka filozoficzna*, Dom Wydawniczy PWN, Warszawa.
- Connor R.C., Norris K.S. (1982), *Are dolphins reciprocal altruists?*, "American Naturalist" 119(3): 358–372.
- Cords M., Aureli F. (2000), *Reconciliation and Relationship Qualities*, [in:] *Natural Conflict Resolution*, de Waal F.B.M., Aureli F. (eds.), University of California Press, Berkeley: 177–198.
- Darwin K. (1959), *O pochodzeniu człowieka*, tłum. S. Panek, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa.
- Flack J.C., de Waal F.B.M. (2000), *'Any Animal Whatever' Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes*, "Journal of Consciousness Studies" 7(1–2): 1–29.
- Fraser O.N., Aureli F. (2008), *Reconciliation, Consolation and Postconflict Behavioral Specificity in Chimpanzees*, "American Journal of Primatology" 70(12): 1114–1123.
- Garrigan B., Adlam A.L.R., Langdon P.F. (2016), *The neural correlates of moral decision-making: A systematic review and meta-analysis of moral evaluations and response decision judgements*, "Brain Cognition" 108: 88–97.
- Greene J.D., Sommerville R.B., Nystrom L.E., Darley J.M., Cohen J.D. (2001), *An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment*, „Science” 293: 2105–2108.

- Greene J.D., Nystrom L.E., Engell A., Darley J.M., Cohen J.D. (2004), *The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment*, "Neuron" 44(2): 389–400.
- Hickok G. (2016), *Mit neuronów lustrzanych: rzetelna neuronauka komunikacji i poznania*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Hume D. (1963a), *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, *O uczuciach*, przeł. Cz. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Hume D. (1963b), *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, *O uczuciach*, przeł. Cz. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Hume D. (1975), *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochweld, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Jankowiak-Siuda K., Siemieniuk K., Grabowska A. (2009), *Neurobiologiczne podstawy empatii*, „Neuropsychiatria i Neuropsychologia” 4(2): 51–58.
- Moss C. (1988), *Elephant Memories: Thirteen Years in the Life of an Elephant Family*, University of Chicago Press, New York.
- Packer C. (1997), *Reciprocal altruism in Papio anubis*, "Nature" 265(5593): 441–443.
- Payne K. (1998), *Silent Thunder: In the Presence of Elephants*, Weidenfeld & Nicolson, New York.
- Romero T., Castellanos M.A., de Waal F.B.M. (2010), *Consolation as possible expression of sympathetic concern among chimpanzees*, "Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America" 107(27): 12110–12115.
- Rosenkrantz Lindegaard M., Suonperä Liebst L., Bernasco W., Bruvik Heinskou M., Philpot R., Levine M., Verbeek P. (2017), *Consolation in the aftermath of robberies resembles post-aggression consolation in chimpanzees*, URL=<https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0177725> [dostęp z dnia 19.03.2019].
- Schino G. (2000), *Beyond the Primates Expanding the Reconciliation Horizon*, [in:] *Natural Conflict Resolution*, de Waal F.B.M., Aureli F. (eds.), University of California Press, Berkeley: 225–242.
- Schopenhauer A. (2005), *O podstawie moralności*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- Seyfarth R.M., Cheney D.L. (1984), *Grooming, alliances and reciprocal altruism in vervet monkeys*, "Nature" 308(5959): 541–543.
- Silk B.J. (2000), *The Function of Peaceful Post-Conflict Interactions. An Alternate View*, [in:] *Natural Conflict Resolution*, de Waal F.B.M., Aureli F. (eds.), University of California Press, Berkeley: 179–181.
- Waal de F.B.M., van Roosmalen A. (1979), *Reconciliation and consolation among chimpanzees*, "Behavioral Ecology and Sociobiology" 5(1): 55–66.
- Waal de F.B.M. (1982), *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*, Jonathan Cape, London.
- Waal de F.B.M. (2000), *Primates – a natural heritage of conflict resolution*, „Science”: 289.
- Waal de F.B.M. (2013), *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, Copernicus Center Press, Kraków.

Marzena Kotyczka

LUZKIE, INNE, ROŚLINNE. TROPIZMY SZTUKI WSPÓŁCZESNEJ W KILKU ODSŁONACH

Human, other, plant. Tropisms in contemporary art's in several scenes

Słowa kluczowe: sztuka współczesna, posthumanizm, ruch, relacje człowiek–roślina

Key words: contemporary art, posthumanism, motion, human-plant relations

Streszczenie

Artykuł analizuje wybrane przykłady zaczerpnięte z polskiej sztuki współczesnej ostatnich lat, pytając o sposób ujęcia zagadnienia roślinności przez artystów. Humanistyka, głównie za sprawą posthumanizmu, przewartościowała relacje między ludźmi i roślinami, odbierając tym pierwszym centralną pozycję. W tym samym czasie na polu sztuki toczy się odrębna debata o podmiotowość roślin. Autorka, koncentrując się na szeroko pojmowanym zagadnieniu ruchu roślin, pyta o to, jakie miejsce obecnie zajmują rośliny w sztuce, jak przedstawiane są ich związki z innymi organizmami i na jakie miejsca wspólne między ludzkimi i nie-ludzkimi istotami wskazują artyści. Zastanawia się także nad możliwością pogodzenia sprzeczności między ruchem i bezruchem, linearnością i kłaczowatością, ludzkim i roślinnym, widząc taką szansę w ontologii posthumanistycznej i zależnościach między nimi pojmowanymi jako intra-akcje.

Abstract

The article examines some examples of Polish contemporary art from the past few years, asking how artists interpret the issue of plants. Humanities, mainly due to posthumanism, has reevaluated the relationship between humans and plants, depriving humans of the central position. At the same time, a separate debate on the subjectivity of plants is taking place in the field of art. The author, focusing on the broadly understood issue of plant movement, asks what place plants currently occupy in art, how their relationships with other organisms are depicted and what common places between human and non-human beings are pointed out by artists. She also wonders about the possibility of reconciling the contradictions between movement and stillness, linearity and rhizome, human and plant, seeing such a chance in post-humanist ontology, and the relationships between them understood as intra-actions.

Rozłożyste

Co się dzieje w cieniu drzewa? Mniej więcej w połowie jednego z filmów zdecydowanie zaliczanych do klasyki kina, *Zawrotu głowy* Alfreda Hitchcocka, widzimy scenę wyróżniającą się plastycznością na tle poprzednich. Mam na myśli sytuację, w której główni bohaterowie, Madeleine i Scottie odgrywani przez Kim Novak i Jamesa Stewarta, zjeżdżają z drogi i udają się na krótką przechadzkę do lasu. Aż do tej sceny kadry razily odbijającym się na jasnych fasadach San Francisco słońcem. Olbrzymie drzewa lasu ustanawiają nowy porządek, otulają sylwetki głównych bohaterów, przejmując dominującą rolę. Zmienia się faktura obrazu – liście sekwoi tworzą niepokojąco miękką scenografię. Niepokojącą, bo choć miękkość kojarzy się z przytulnością, w tym przypadku podważa stabilność i przypomina o niepewności stawianych kroków. Bohaterowie w tej krótkiej scenie są malutcy, nawet nie znajdują się w centrum kadru, oddając pole roślinności. Zaburzona symetria daje przewagę pniom i spycha ze środka drobne postacie. Roślinna malarstwo kadru przypomina obrazy Antoine’a Watteau i Jean-Honoré Fra-



Fot. 1. Kadr z filmu *Zawrót głowy*, reż. A. Hitchcock, 1958

Źródło: DVD, dystrybucja polska: Filmostrada sp. z o.o.

gonarda. Tyle że zamiast *fête galante* jesteśmy świadkami raczej *danse macabre*, nagłej epifanii przemijania. Choć *danse macabre* może wydać się nie do końca fortunną figurą retoryczną wobec statyczności sceny.

Posągowość kolosalnych pni i powolne ruchy kamery tłumią wszelką dynamikę. Drgania niepokoju właściwe thrillerowi pojawiają się dzięki asymetrii obrazu, pozbawiającej złudzeń, że doczekamy się sielankowej czy sentymentalnej narracji. Nierównowagę emocji potwierdza dialog między Scottiem i Madeleine:

- O czym myślisz?
- O ludziach, którzy rodzili się i umierali, podczas gdy drzewa rosły dalej.
- Nazywają się wieczne sekwoje. Zawsze zielone, zawsze żywe.
- Nie podobają mi się.
- Czemu?
- Bo wiem, że ja muszę umrzeć¹.

Podczas tej lakonicznej wymiany zdań między dwojgiem kochanków zmienia się perspektywa: gdy mowa o wieczności, są drobni w obliczu drzew, gdy temat schodzi na śmierć – następuje zbliżenie na postaci. Wieczność jest zawsze ponadjednostkowa, pozaludzka, śmierć – zdawałoby się – musi dotyczyć konkretnego ciała i konkretnej twarzy, osobistej historii. Przynajmniej taką musi być, by wzbudzać emocje.

Przywołuję tę krótką scenę, ponieważ pokazuje ona, w jaki sposób drzewa tworzą przestrzeń przepływu ponadosobowego *zoe*, pulsujący strumień witalności, zdecydowanie wychodzący poza wyłącznie ludzką egzystencję. Życie i śmierć człowieka mogą być jedynie przystankiem, na pewno jednak nie wyznaczają granicy dla fali *zoe*. Tymczasem myśl ludzka od zawsze marzy o ogarnianiu całości, wchłanianiu tego, co totalne. Jak pisze Andrzej Marzec, „[m]yśl od zarania swych dziejów była roślinna” (Marzec 2008: 8). Tak jak roślinność, myśl jest wszędobylska, anektuje wszystkie zakamarki, zagospodarowuje nieuczęszczane ścieżki. Pierwotnym wzorem dla myśli miało być drzewo: proste, strzeliste, z minimalną liczbą odgałęzień, tak samo silnie wzrastające ku słońcu, jak i głęboko wrastające we wnętrze ziemi solidnym korzeniem palowym. Idealem jest baobab, pisze Marzec, odpowiednikiem mogłaby też być sekwoja, której żywotność w wyżej przytoczonym dialogu zredukowano do wiecznego trwania, istnienia drwiącego z ludzkiego miotania się w świecie. Jednak to trwanie właśnie prowokuje myśl: „Rozkwitające kwiaty, spadające liście, zwierzęta zamieszkujące drzewa są cykliczne, nietrwałe, przemijające z wiatrem. Drzewo natomiast trwa niezmiennie i stale – ono JEST. Nie można wobec niego przejść obo-

¹ *Zawrót głowy* (ang. *Vertigo*), reż. A. Hitchcock, scen. S.A. Taylor, A. Coppel, 1958.

jętnie, gdyż swym obscenicznym trwaniem narzuca czasownik «być», kładąc tym samym podwaliny wszelkiej metafizyki” (Ibidem: 10).

Myśl więc tradycyjnie jest roślinna, od zarania kielkowała, zakorzeniła się, rozgałęziała. Jednak nie tylko spojrzenie kognitywisty biegłego w metaforach taką ją czyni. Kontakty z ciałami innymi niż ludzkie – na poziomie wyobraźni, jak i morfologii – niepokoją, burząc izolację. Pod wpływem dokonań biologii i bioinżynierii zmieniła się także myśl humanistyczna. Odkrycie, że ludzkie i nie-ludzkie ciała są ze sobą powiązane na poziomie społecznym, ekonomicznym i biologicznym, napędzało entuzjazm posthumanizmu, którego zadaniem stało się strzeżenie granic narcyzmu ludzkiego podmiotu w klasycznie rozumianym humanizmie. Sztuka nigdy nie ilustrowała, przynajmniej nie w bezpośredni, prosty sposób, tego, co się działo w humanistyce po humanizmie. Prowadziła raczej i prowadzi własne pole badawcze, doskonale już zresztą opisane przez Monikę Bakke w monografii *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu* (2012). Ten artykuł ma na celu pokazanie kilku prób, podczas których artyści mierzyli się z materią roślinną. W niewielkim stopniu będzie to sztuka biologiczna *sensu stricto*, rozsadzająca sterylność ram gatunkowych na poziomie komórkowym. Obcość roślin, gatunków z łatwością uprzedmiotowianych, powoduje, iż antropocentrycznemu podmiotowi z trudnością przychodzi dostrzeżenie paraleli w naszych cyklach życiowych: narodzin, interakcji z otoczeniem, odżywiania, rozmnażania, w końcu – obumierania i śmierci. Tymczasem powinowactwo ludzi i roślin sięga aż do wspólnego przodka, którym prawdopodobnie był gatunek glonu (Ibidem: 134). Świadomość tego swego rodzaju kłącza genealogicznego prowokuje do sięgnięcia po zróżnicowaną przestrzeń namysłu w ramach posthumanizmu, którą jest nowy materializm, ponieważ jak piszą Rick Dolphijn i Iris van der Tuin, „tym, co łączy nowe materialistki i umożliwia mówienie o nich jako pewnej zbiorowości, jest ujęcie posthumanizmu w kategoriach ontologicznych” (Dolphijn, van der Tuin 2018: 5). Przywołany tutaj nowy materializm pozwoli na faktyczne zrealizowanie postulatów o wyjściu myśli ku rzeczywistości pozajękowej.

Siłowanie się z organicznym wyzwaniem stawianym przez rośliny (organicznym, gdyż nieuniknionym, wyzwaniem, bowiem owa organiczność, czyli żywotność i istotowość, jest często roślinom odbierana) pojawia się w pracach także tych artystów, którzy wcale nie posiłkują

się biotechnologiami. Wspólnym mianownikiem zebranych tu przykładów jest szeroko pojęty ruch, fototropie i geotropie, czynniki je warunkujące i nadające kierunek ruchu/wzrostu; rozsadzanie pojmowane jako zwielokrotnienie, niepokojące namnażanie myśli, oraz jako podważanie idei tam, gdzie zmieniają się w monolit. Podejmowanie przez artystów problemu roślinności wydarza się na różnych poziomach: obok aktywizmu ekologicznego pojawia się fascynacja ruchem właśnie – jako dialektyką myśli, ale także jako odkrywaniem niedocenianej strony roślin, wspólnego podążania wszystkich istot, ludzkich i nie-ludzkich. Podobieństwa wynikające z ruchu to także kroczenie wśród roślinności, opieranie stóp o podłoże dalekie od twardości odpychającego betonu, kroczenie na styku ciał i światów: ludzkiego i nie-ludzkiego, gdyż, zgodnie z tym, co głosi humanistyka po humanizmie, każde życie jest wcielone.

Dwie prędkości – ludzka i pozaludzka – zrównują się w przypadkowym akcie unicestwienia. Akty kreacji polegające na dostrzeżeniu roślinnej cielesności i tworzeniu jej artystycznej reprezentacji, podążanie tropami prześwitów, igranie figurą tańca i w końcu przyznanie nieuniknionego zwycięstwa życiu, będą tutaj polem badawczym, na którym nakreślę ścieżkę możliwego eksploatowania roślin w niedawnych wydarzeniach artystycznych.

Dendrocentryzm?

Wśród wszystkich roślin drzewa mają pozycję uprzywilejowaną. To głównie drzewom przyznawany jest status pomnika przyrody (aż w 92%, zob. *Ochrona środowiska 2016*), który daje im szczególną ochronę. To o drzewa walczą ekoaktywiści, symbolicznie się do nich przywiązując, to ich rola w przestrzeni miejskiej jest coraz częściej doceniana – nie rabatek, krzewów ani sadzonek, lecz cienia rozłożystych drzew. Jednocześnie to drzewa są unicestwiane w najbardziej brutalny sposób: pod ostrzem topora bądź piły; chyba tylko eksterminacja chwastów za pomocą herbicydów cechuje się większą bezwzględnością.

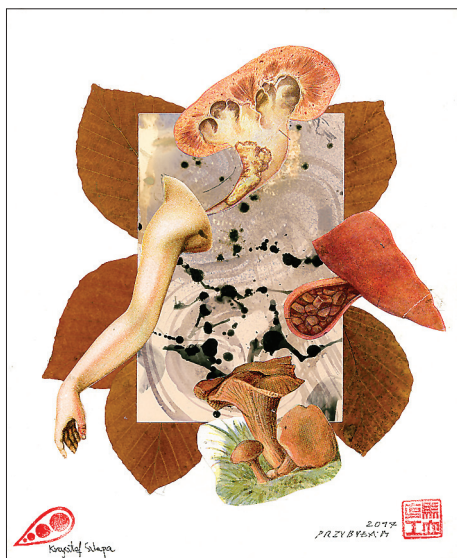
Po ukazaniu się książki Larsa Myttinga podsumowującej „wszystko, co mężczyzna powinien wiedzieć o drewnie” (Mytting 2016), odezwały się głosy nawołujące: „nie rąb i nie pal” (Ulanowski 2017). Coraz częściej liczymy się z rolą drzew w naszym ekosystemie. Do tych,

do których nie przemawia ich rudymmentarna wartość praktyczna, kieruje się bardziej emocjonalne przekazy. Peter Wohlleben w przedmowie do swojej książki *Sekretne życie drzew*, która szturmem zdobyła polski rynek wydawniczy, napisał: „Ten, kto wie, że drzewa odczuwają ból i mają pamięć, i że drzewni rodzice żyją razem ze swoimi dziećmi, nie będzie już mógł tak po prostu ich ścinać i siać wśród nich spustoszenia ciężkimi maszynami” (Wohlleben 2016: 8). Charakterystyczna dla Wohllebena antropomorfizacja roślin pozwoliła mu przedstawić szerokiej publiczności fenomen mikoryzy (tzw. Wood Wide Web, czyli podziemnej sieci, którą tworzą korzenie i grzyby) językiem odwołującym się do znanych czytelnikom relacji (rozdziały noszą tytuły m.in. *Przyjaźnie, Język drzew, Miłość, Urząd opieki społecznej*). Już nie tylko cenimy drzewa, ale zaczynamy je także kochać.

Początkiem lata 2017 roku odbył się wernisaż-happening wystawy Krzysztofa Szlapy i Marka Przybyły *Dendrofile*. Stanowiła ona część projektu *Klucze drzew*, a samo otwarcie wystawy miało formę charakterystycznego dla tych dwóch artystów „szwendania” – tym razem była to wyprawa po zielonych okolicach Dąbrowy Górniczej, z finałem na Sroczej Górze, gdzie po raz pierwszy zostały zaprezentowane tytułowe *Dendrofi-*

le. Prace przytwierdzono do drzew, gdzie, kontrastując z brązami i szarościami kory, ukazały się oczom pierwszych odbiorców. Po tym wydarzeniu *Dendrofile* można było oglądać już w klasycznych warunkach – w przestrzeni katowickiej Galerii SCHODY.

Sześćdziesiąt kolaży o wymiarach 25 na 20 cm było dziełem grafika i malarza (Przybyła) oraz artysty fotografa (Szlapa). Przedejście połączenia członków ludzkich i roślinnych, głowy i kończyny zespolone z liśćmi i łodygami, tworzyły nieoczywisty organizm. Marek Przybyła jest członkiem Towarzystwa Bellmer i w *Dendrofi-*



Fot. 2. *Dendrofile*, K. Szlapa, M. Przybyła, 2017
Źródło: URL=<https://kluczdrzew.wordpress.com> [dostęp z dnia 15.09.2019].

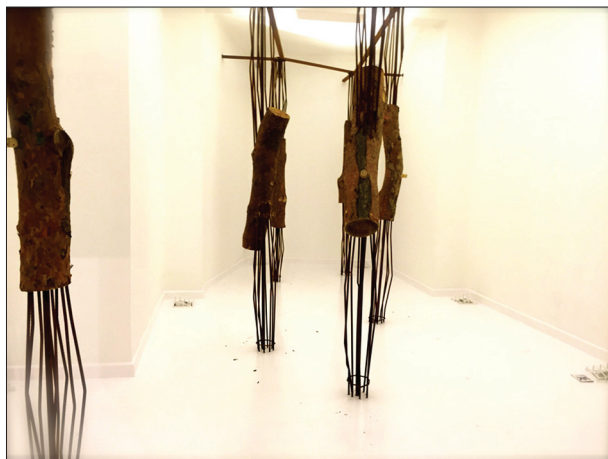
lach widoczna była osobliwa chirurgia Hansa Bellmera. Kontaminacje ludzkich i roślinnych organów budują ciało, którego efekt artystycznej sztuczności przypomina, że kiedy zapomnimy o naturalnej i koniecznej symbiozie międzygatunkowej, skutek może być śmiertelny.

Gdy Cecylia Malik realizowała projekt *365 drzew*, jej działania stały się przyczynkiem do interpretacji o inklinacjach ekologicznych po feministyczne (Malik 2011). Artystka codziennie wspinała się na jedno drzewo, czym chciała zwrócić uwagę na ich, często niezauważaną, obecność. „Zdobywała” je, dając przykład innym, by oderwać się od ziemi i pść w górę. To ostatnie jest nieco paradoksalne, bowiem artystka wykorzystwała do swoich działań organizm najbardziej z ziemią zrośnięty. Stare, rozłożyste drzewa, w których koronach „gubi się” Malik, są schronieniem, przystanią i stałą. Majestatyczne, posagowe stanowią idealny materiał na pomnik.

Drzewa bywają pomnikami przyrody, ale i same doczekały się pomników. Choć akurat *Dobra nowina*, rzeźba Roberta Kaji, wedle woli artysty jest raczej nazywana portretem. Pokazana w 2002 roku w białskim BWA na wystawie *Między naturą a kulturą* praca to wykonany z żeliwa posąg odzwierciedlający pień drzewa z Borów Tucholskich. Jak pisze kuratorka wystawy, Jolanta Ciesielska, jest to „[p]ortret szczególny – drzewo jest w nim schronieniem, żywicielem człowieka i instrumentem muzycznym zarazem”. Rzeźba wpisuje się w charakterystyczną dla Kaji fascynację pierwotnymi siłami, w tworzenie strzępków metafizyki wbrew lękom współczesnej kultury, mimo że nie ma w niej tego, co występuje w większości dzieł artysty: gry dobrze znanymi nam elementami cywilizacji, konsumpcjonizmu i mediów. Jest sama natura, a właściwie jej symulakrum – odtworzone i stworzone drzewo.

Robert Kaja zawarł w wykonanym przez siebie portrecie drzewa także instrument muzyczny. Niemy organizm zyskał moc wydawania dźwięków. Podobnie było w przypadku instalacji *Post-Apocalypse*, jednak tu drzewa nieniosły już „dobrej nowiny”. O ile w pracy Kaji widać wciąż ślady romantycznego pojmowania natury, o tyle wystawa Agnieszki Jelewskiej i Jerzego Gurawskiego wpisuje się w posthumanistyczne lęki schyłku antropocenu. Wielokrotnie nagradzana instalacja składa się z konarów i dźwięków – tak chyba najprościej można ją opisać. Rozmieszczone w przestrzeni wystawy drzewa były jedynie punktami, a sieć, w którą wchodził widz, została utkana z dźwięków: danych pogodowych trans-

mitowanych na żywo z różnych miejsc na Ziemi, także tych zagrożonych pod względem energetycznym, jak Fukushima czy Czarnobyl, oraz recytowanych wierszy polskich romantyków. Powraca więc romantyczna wizja natury – jedyna, którą przed posthumanizmem dobrze znaliśmy



Fot. 3. *Post-Apocalypse*, A. Jelewska, J. Gurawski, 2015 (Humanities /Art /Technology Research Center UAM)
Źródło: URL=<https://artandsciencestudies.com> [dostęp z dnia 16.09.2019].

– ale poddana została tutaj koniecznej reinterpretacji. To romantykom zawdzięczamy dostrzeżenie natury, obdarzenie jej boskim pierwiastkiem w nowożytnym wymiarze. Jednak tak pojmowana natura, czy raczej: Natura (pisownia z należnym bóstwu szacunkiem), stanowiła jedynie krajobraz dla ludzkich poczynań, monolityczny konstrukt stający zawsze w opozycji do kultury, do cywilizacji, do technologii. W instalacji Jelewskiej i Gurawskiego technika i natura się przenikają, technologia jest częścią drzew, która pozwala na przekaz dźwiękowy. Zburzona została jednak nie tylko granica między naturą a technologią, ale dzięki wykorzystaniu tzw. słuchu kostnego także między naturalnym i technologicznym a tym, co ludzkie. Człowiek – technologia – natura poprzez bezpośredni kontakt, dotyk, który rezonuje, stają się jednym organizmem na miarę XXI wieku. Na miarę schyłku antropocenu, naturokultur i postnaturności. Przepływ komunikatów w sieciowym świecie odzwierciedla również ruchliwość, dynamikę relacji, po podważeniu stałości układu antropocentrycznego.

Jelewska w tekście kuratorskim do *Post-Apocalypse* wskazuje na różnicę między polską sztuką a światową pod względem „odkrywania” globalności. Relacyjność, performatywność, nomadyczność z trudem przebijają się do polskiej, lokalnej perspektywy. Dopiero rok 1989 uwolnił otwarty podmiot dryfujący w sieciowym systemie komunikacyjnym. Jeśli chodzi o drugi człon, czyli relację do natury, należy oddać polskim artystom

prymat. W Polsce sztuka zaczęła dostrzegać problemy środowiska naturalnego stosunkowo wcześniej na tle innych krajów europejskich, o czym przypomniała wystawa *Kłęska urodzaju. Początki sztuki ekologicznie zaangażowanej w Polsce* w Galerii Sztuki Współczesnej w Opolu.

Artystyczne reakcje na zmiany w środowisku naturalnym powstające wskutek działalności człowieka są specyficznym polem sztuki zainteresowanej przyrodą. Barbara C. Matilsky w książce *Fragile Ecologies* (Matilsky 1992) starała się pokazać, w jaki sposób współczesna sztuka zaangażowana ekologicznie wywodzi się ze sztuki reagującej na środowisko, która sięga początków ludzkiej twórczości. O ile łowiecko-zbióracki tryb życia nie miał zbyt dużego wpływu na ekosferę, to już rewolucja neolityczna stała się źródłem pierwszego stresu środowiskowego (*environmental stress*). Rolnictwo wprowadziło pierwsze drastyczne zmiany w krajobrazie, lecz na degradację środowiska istotny wpływ miała inna rewolucja – przemysłowa, możliwa dzięki wynalazkowi maszyny parowej. Przypomnienie tych oczywistych faktów jest potrzebne, by wyznaczyć punkt, kiedy transcendencję w filozoficznym myśleniu o naturze wyparła mechanistyczna koncepcja przyrody – a przynajmniej od kiedy starała się ją zastąpić, bowiem artyści niechętnie rezygnowali z metafizyki w przedstawianiu natury.

Jednak o sztuce zaangażowanej ekologicznie we współczesnym rozumieniu możemy mówić, jak twierdzi Matilsky, dopiero od 1962 roku, kiedy to wydana została *Milcząca wiosna* Rachel Carson. Z książką Carson wiążą się narodziny ekocentryzmu w szerokim znaczeniu (Taylor 2013: 5–7), napędzanego przez tygiel nowych myśli lat 60. XX wieku. Biorąc pod uwagę ten rys historyczny, należy przyznać rację kuratorkom wystawy *Kłęska urodzaju* podnoszącym, iż sztuka zaangażowana ekologicznie pojawiła się w Polsce wyjątkowo wcześniej.

Ekspozycja prezentowana w opolskiej Galerii Sztuki Współczesnej pod kuratelą Magdaleny Worłowskiej i Natalii Krawczyk pokazywała działania artystów od końca lat 50. do końca lat 70. ubiegłego wieku. *Kłęska urodzaju* przypomniała, że początki sztuki ekologicznie zaangażowanej w Polsce były szalenie dyskursywne i słowo „szalenie” pojawia się tutaj nieprzypadkowo. Postulaty, programy, projekty, siłowanie się z myślą – zważywszy na fakt bardzo wstępnej fazy tego ruchu, były całkiem odważne i głoszone ze sporym rozmachem. Dziś wyświechtanym frazesem stał się cytat głoszący, iż „kryzys ekologiczny to przede

wszystkim kryzys wyobraźni” (Buell 1995: 2) – przyjęła go za zawołanie ekokrytyka, wysługuje się nim sztuka. Najnowsza sztuka ekologicznie zaangażowana często opuszcza jednak wymiar socjologiczno-dyskursywny, uciekając niejednokrotnie w prostą archetypiczność. Tymczasem jej początki zuchwale pokazują, że przestronna wyobraźnia jest zawsze dyskursywna. Plany, deklaracje, manifesty. Rozkładanie instrukcji na liczne zadania podstawowe, by nie zredukowały się do pojedynczych haseł rzuconych w i tak już przepelnioną przekazami przestrzeń odbiorcy. Charakterystyczne dla tego okresu plenery, przenoszące sztukę z centrów na peryferia, były tym, czego ona potrzebowała, by pulsować z rytmem środowiska. I w tym kotle dyskursów pojawiła się praca Jerzego Beresia *Zwid wielki*.

Bereś przygotował jeden z serii swoich „zwidów” podczas sympozjum artystów i teoretyków w Puławach w 1966 roku, choć początkowo nie nie wskazywało na to, że zwieńczy on udział w tym wydarzeniu jakimkolwiek dziełem. Sympozjum odbywało się pod hasłem sojuszu sztuki z przemysłem na terenie nowo powstałej fabryki nawozów sztucznych. Widzimy więc, że o ile *Post-Apocalypsis* było owocem schyłku antropocenu, czasu, kiedy przyjęto już do wiadomości możliwość technonatury, to warunki, z jakimi zmagał się Bereś, były prostą kontynuacją afirmacji techniki przez sztukę z początków awangardy. W tę techno-artystyczną konfigurację wplata naturę, która dosłownie została wykarczowana z przestrzeni przeznaczonej na działania artystyczne. Tak sam artysta wspomina tę sytuację:

Mimo pociągającej atrakcyjności nowych tworzyw i zachęt ze strony kolegów artystów, którzy zabrali się natychmiast do pracy, nie jawiła mi się żadna wizja. Wtedy organizatorzy zaproponowali mi kłocę drewna, ale w tej atmosferze taki materiał był już całkiem nie na miejscu. Czas mijał – zwiedzałem okolice.

Idąc ugniecioną przez spychacze drogą, między ogrodzonym siatką terenem fabrycznym a jednolitym, iglastym lasem, widziałem usypiska świeżej ziemi, stosy korzeni i wykarczowanych drzew. Typowy widok wokół ukończonej budowy. Niepokojące były drzewa złamane w połowie wysokości. Co jakiś czas stały takie „jedynki”. Prawdopodobnie na obrzeżach lasu drzewa są mocniejsze, natomiast polana w środku lasu, sztucznie utworzona pod fabrykę, sprawiła, że nieprzystosowane drzewa łamały się pod naporem wiatru.

Idąc dalej zobaczyłem porzucone duże drzewo. Z jednej strony wspierało się ono na potężnych korzeniach, z drugiej na konarach. Podszedłem

bliżej i stwierdziłem, że jest to dąb. Młody, stukilkudziesięcioletni dąb. Jasne było, że jakaś potężna maszyna wyrwała go z terenu fabrycznego i rzuciła tutaj. Mówiąc językiem sentymentalnym kwilił, bo był jeszcze żywy, mimo że liście i korzenie wyschły, a nad nim groźnie huczały brzęczące druty wysokiego napięcia.

W tym momencie wizja mojego działania na sympozjum stała się wyraźna. Dąb powinien znaleźć się z powrotem na terenie fabrycznym, skąd został wyrzucony. Dokonanie tego przy pomocy nawet wielu ludzi było bez szans. Tymczasem ja byłem sam, a poza tym manifestacja taka zostałaby odebrana jako sentymentalna bzdura. Jediną możliwością dokonania tego było postępowanie artystyczne, czyli przysposobienie młodego dębu na dzieło sztuki, a następnie poproszenie o pomoc techniczną dla przetransportowania go na reprezentacyjny plac między biurowcem a fabryką, podczas urządzania zaplanowanej wystawy na zakończenie sympozjum. Oporządziłem więc drzewo, uzbroiłem dodatkowo w leżący obok średniej wielkości kamień, ale efektu moich zabiegów nie mogłem zobaczyć, ponieważ ze względu na ciężar, żadna próba montażu nie była możliwa. Dopiero przy pomocy dźwigów dąb, jako *Zwid wielki*, stanął na terenie fabrycznym, uczestnicząc w wystawie. Miałem osobistą satysfakcję z dokonania manifestacji. *Zwid* dobrze przekazywał bunt protestującej przyrody, ale mimo silnego oddziaływania, raczej się nie podobał. Nie pasował zarówno do atmosfery wzajemnych gratulacji z okazji zawarcia sojuszu, jak i do sytuacji w sztuce, gdzie zaczynały się czasy rozstrzygnięcia prymatu artystycznego przy pomocy obiektywnego rzutu kostką do gry (Bereś 1989).

Akt Beresia był wyrazem iście romantycznego buntu, bowiem romantyczne pojęcie natury mu kazało go dokonać. Natura biegunowo osadzona wobec kultury, przemysłu, niszczycielskiej maszynierii technologii, jest absolutem u własnego schyłku. Detrytorializacja ostatnich jej śladów budzi opór w podmiocie przeciwstawiającym ekologizację modernizacji. Rozpaczliwa próba wskrzeszenia natury owocuje ociosanym pniem, który nie odnajduje się w żadnym miejscu, niczym potwór Frankenstein. W odróżnieniu od pozostałych artystów biorących udział w sympozjum, Bereś nie podarował swojej pracy organizatorom. Zabrał *Zwida* do swojej krakowskiej pracowni, w której „nieszczęsny dąb” początkowo się nie mieścił, więc został przepiłowany wpół. Odtąd przed wystawieniem *Zwid wielki* był każdorazowo spinany klamrami. Pokazywany wielokrotnie na wystawach i nagradzany, dąb znalazł w końcu miejsce w Muzeum Sztuki w Łodzi. Z rozgoryczeniem artysta wspominał: „Niestety pokazywa-

ny jest tylko na wystawach wyjazdowych za granicą. Być może dlatego, że pod względem ekologicznym jest lepiej tam, niż u nas” (Ibidem).

W postulowanym w 1966 roku sojuszu sztuki z przemysłem nie było miejsca na naturę. Akt Beresia wpisywał się w nurt konserwujący, w założenia ekologii głębokiej, chcącej zachować naturę w jej rzekomej



Fot. 4. *Zwid wielki*, J. Beres, 1966; wystawa *Kłęska urodzaju. Początki polskiej sztuki ekologicznie zaangażowanej*, kuratorki: M. Worłowska i N. Krawczyk, Galeria Sztuki Współczesnej w Opolu, 2019

Źródło: fot. własne.

niezmienności. Wierzyliśmy, że możemy być nowocześni. Minie sporo czasu, zanim Bruno Latour zauważy, że nigdy nie byliśmy nowocześni. Nigdy nie wyrosliśmy z niepełnoletności, a Kantowska wizja oświecenia okazała się mrzonką. Determinizm i prawa natury tym wyraźniej dają o sobie znać, im silniej z nimi walczymy w imię modernizacji i postępu. Wyjścia z tego położenia są dwa: próba reanimacji natury lub obwieszczenie jej zmierzchu. To drugie można było zaobserwować na przykładzie przywołanego wcześniej *Post-Apocalypsis*. Choć pomysłodawcy ni instalacji w słowie kuratorskim odwołuje się do teorii komunikacji McLuhana, to słychać w niej również echa słów Latoura, nawołującego,

by pozwolić naturze wyzionać ducha². Potwierdzeniem Latourowskiego spostrzeżenia, że być może nie ma i nigdy nie było czystych obiektów natury i czystych obiektów kultury, są dendroidalne obiekty w instalacji *Post-Apocalypsis*. Pień zespolony z technologią jest znakiem śmierci – śmierci binarnych kategorii, ale także próbą – próbą budowy relacyjnego świata, w którym trudno wyobrazić sobie autonomiczne jednostki, ponieważ każda interakcja implikuje współpracę. Tak rozumiany kolektyw, mimo że modelowy, bowiem ograniczony do ścian przestrzeni wystawienniczej, daje nadzieję na dyskusję o naturze, niezagrożoną nagłym unicestwieniem wskutek sięgnięcia po elementy z innego porządku. We wspólnym świecie stosunek podmiot-przedmiot zostanie zastąpiony przez zrzeszenia ludzi i nie-ludzi. Myślenie w kategoriach biegunowości zostanie wyparte przez sieciowość, wielocłonowe relacje nie będą ograniczane przez utylitaryzm poznawczy, ale otworzą się na współistnienie ze wszystkimi tego konsekwencjami. Taką przynajmniej wizję roztacza Latour. Technonatura jest jedną z postaci natury-kultury i chyba najsilniej uderza w separacyjne przyzwyczajenia. Zarówno w przypadku *Post-Apocalypsis* Aleksandry Jelewskiej, jak i w przypadku *Zwida wielkiego* Jerzego Beresia, obcujemy z ociosanymi pniami drzew, okaleczonymi kadłubami ledwo przypominającymi ich dawną, dendroidalną postać. Jednak epigońskie działania Beresia zamykają się w figurze rebelii, podczas gdy *Post-Apocalypsis* otwiera pole do dyskusji.

Rozumienie natury u Beresia było romantyczne, takie również było jego rozumienie sztuki. *Zwid wielki* miał być wyrazem protestu prze-

² Mam tu oczywiście na myśli słynne już zdanie Bruno Latoura: „Po śmierci Boga i śmierci człowieka najwyższy czas, żeby natura także wyzionała ducha” (Latour 2009: 50). Kolejność wymienianych figur, które uległy dekonstrukcji, sugeruje, że francuski socjologowi chodzi o obalenie romantycznej wizji natury (bądź też: Natury), która zastąpiła Boga na miejscu absolutu. Jakkolwiek byłoby to pożyteczne dla samej natury, to Latour się na tym nie zatrzymuje. Destrukcji bowiem musi ulec także dwuizbowy kolektyw będący kontynuacją piekła platońskiej Jaskini. Obecność natury w życiu społecznym nie może się sprowadzać do jej cieni na ścianie Jaskini, jeśli nie chcemy dłużej paraliżować dyskusji o niej. Nie wystarczy także przyznanie, że natura jest społecznym konstruktem i jakakolwiek debata o niej może posługiwać się jedynie jej reprezentacją. Pierwszym krokiem do pozbycia się błędnych i prowadzących donikąd nawyków ekologii politycznej ma być przyznanie, że, na wzór wielu kultur, mamy do czynienia z wieloma naturami. Gdy już monolit natury zostanie naruszony, pora rozprawić się z samą reprezentacją natury. Staje się zbędna w kolektywie jednoizbowym, jaki proponuje Latour. Relacyjność napędzająca kolektyw ma pozwolić wygenerować wspólny świat, kosmos opierający się na pluriwersum kandydujących do istnienia we wspólnocie propozycji.

ciw cedowaniu przez władze na artystów odpowiedzialności za środowisko („Tańsze jest sympozjum artystyczne, niż założenie filtra w fabryce”, Bereś 1989). Jako jedyny uczestnik pleneru wystąpił przeciw publicystycznemu pojmowaniu sztuki, przeciw jej rozmywaniu w aktach mowy. Stał więc z jednej strony w obronie natury, z drugiej w obronie sztuki pojmowanej jako indywidualny akt buntu. Branie na warsztat drzewa, tego specyficznego nie-ludzkiego aktanta, często zapęta się w indywidualności przekazu. Tak było w przypadku *Moich trajektorii* Dariusza Kacy. Choć nie brak w tej pracy charakterystycznej dla artysty lirycznej kosmologii, to już sam przymek w tytule sugeruje odwołanie do jakiegoś ja-centrum, do osobistego punktu w czasie i przestrzeni, gdyż instalacja Kacy łączy czas i przestrzeń – z jednej strony mamy trajektorie, tory ruchu, z drugiej motyw słoju drzewnego, który jednak odlicza czas. Wymiar kosmiczny, kształt nieregularnej orbity, i indywidualny, zespalają się w tym, co organiczne, jednostkowe i czasowe – śladzie przekroju pnia. Drzewo – czy też raczej drewno – jest doskonałym materiałem, na którym można pokazać upływ czasu, zarówno indy-

widualny, jak i ponadosobowy.

Wykorzystali ten potencjał drewna Tatiana Czekalska i Leszek Golec w pracy *Homo Anobium. Św. Franciszek 100% rzeźby* (1680–1985). Autorzy posłużyli się dwoma zniszczonymi, XVII-wiecznymi drewnianymi popiersiami św. Franciszka, niewiadomego autorstwa. Rzeźby, noszące wyraźne oznaki aktywności



Fot. 5. *Homo Anobium. Św. Franciszek 100% rzeźby*, 1680–1985, instalacja, 380 × 90 × 45 cm, courtesy of Centrum Rzeźby Polskiej w Orońsku, © Tatiana Czekalska, Leszek Golec; wystawa *Natura w sztuce*, Muzeum Sztuki Współczesnej MOCAK w Krakowie, 2019
Źródło: fot. własne.

korników, z jednej strony podkreślają sprawczość zwierząt, z drugiej kumulują ślady przemijania: rozkład drewna, nieobecność insektów, pozostałość po ręce nieżyjącego już, nieznanego artysty, wreszcie: wciąż

wyraźny portret ludzkiej twarzy. Innymi słowy w kawałku drewna zostały uchwycone natury-kultury w charakterystycznych dla nich ciągłym ruchu i zmienności.

Mówienie o drzewach w kontekście ich ruchu nie wyczerpuje potencjału paradoksów tego nie-ludzkiego aktanta. Jak twierdzi Barbara C. Matilsky, artystyczne wyobrażenie drzewa pojawiło się podczas środowiskowego stresu, jakim było przejście od łowiecko-zbieraczego trybu życia do rolnictwa. Karczowanie lasów pod pola uprawne zsynchronizowało się zatem z pierwszymi wizerunkami drzewa, co ciekawe wizerunek świętego drzewa pojawił się po raz pierwszy w Mezopotamii, w tym samym czasie, co wynalazek pługa (zob. Matilsky 1992: 6–35). Jak uważa Matilsky, malarstwo naskalne ustalało harmonię między ludźmi i zwierzętami. W tym kontekście korelacja czasowa między rewolucją neolityczną a pojawieniem się artystycznej reprezentacji drzew każe szukać napięcia między pragnieniem afirmacji a żądzą anihilacji w tym nowo powstałym zrzeszeniu ludzi i nie-ludzi. Przy tej okazji warto zadać pytanie, czy aby myśl w długim okresie przed „wynalezieniem” kłacza miała solidne podstawy, by chętnie opierać swą pewność na strzelistości i zakorzenieniu drzewa, skoro jej wzór okazuje się symulakrem targanym sprzecznymi afektami?

Manewry (wśród) liści

W 1996 roku Paweł Althamer uczynił z wnętrza Galerii Foksal poczekalnię. Dwa krzesła, wentylator i schody ułatwiające wyjście przez okno – stanowiły całość aranżacji wystawy. Najważniejsze bowiem było na zewnątrz. Althamer zwrócił uwagę na zaniedbany, nieuczęszczany skrawek parku tuż przy galerii i to z niego uczynił dzieło sztuki. Obyło się bez jakiegokolwiek ingerencji w sam ogród, wystarczyło stworzyć do niego wejście, by zwiedzający docenili jego wartość estetyczną. Nie był to pierwszy przypadek, kiedy przestrzeń galerii posłużyła do podważenia granic między kulturą a naturą. Wystarczy przypomnieć Janisa Kounellisa i jego *Untitled Horses* z 1969 roku (powtórzone w 2002 roku). Grecki artysta odwrócił sytuację i sprowadził naturę do wnętrza galerii – wypełnił Whitechapel Art Gallery żywymi końmi. W obu przypadkach jednak mieliśmy do czynienia z nałożeniem jednego porządku na drugi, z wyprowadzeniem widzów z błędnego przyzwyczajenia,

że między kulturą a naturą jest jakaś granica, jakieś pomiedzy.

Okno, jak u Althamera, może być wyjściem ewakuacyjnym, ale może być po prostu oknem. To wystarczy, aby u zamkniętych w sterylnym wnętrzu wzbudzić uczucie nostalgii za naturą. Ruch zieleni za oknem przyciąga wzrok z każdym podmuchem wiatru. W języku japońskim istnieje słowo „komorebi”, które nie ma swojego odpowiednika w innych językach i w przybliżeniu można je tłumaczyć jako „promienie słońca przeświecające przez liście drzew” (Li 2018: 178). Gra cienia liści i światła wydostającego się spomiędzy nich koi oczy, odpręża, zachowując przy tym atrakcyjność przyciągającą wzrok. Pełne takiej gry światła toczona między gęstymi liśćmi są obrazy Natalii Rybki.

Sama malarka mówi o swoich obrazach w kontekście wiary i poszukiwania Boga. Nie ma być to jednak panteistyczna, rozmywająca się wśród listowia postać bóstwa, ale Bóg osobowy objawiający się w naturze (Rybka 2017). Dlatego roślinne światłocienie często układają się w nieprzypadkowe wzory, wzory sylwetek boskich bądź ludzkich, gdyż *sacrum* i *profanum* w tej florystycznej mitologii spotyka się tam, gdzie światło dotyka roślin. Na wystawie *Rezerwat stanów nieskażonych* w cieszyńskiej Miejskiej Galerii 12 artystka oprócz obrazów pokazała także instalację nawiązującą do toposu wyspy, co było nieoczywistym zwieńczeniem ekspozycji.



Fot. 6. *Rezerwat stanów nieskażonych*, N. Rybka, Miejska Galeria 12 w Cieszyźnie, 2017

Źródło: fot. własne.

Rozmieszczone po obu stronach przestrzeni wystawienniczej obrazy układały się w trakt symulujący spacer po lesie. Konwencja artystyczna podkreślała to, czego bez pośredniczącego filtra artysty można doświadczyć w naturze, kierowała wzrok widza na to, co pomiędzy, co wyłania się z gry liści i światła. Tak Hanna Buczyńska-Garewicz napisała o wędrowaniu

po lesie w kontekście języka przestrzeni u Martina Heideggera: „Drogi leśne są jedynymi drogami odnajdywania prześwitów, czyli miejsc w lesie, gdzie przerzedzone drzewa wpuszczają nieco więcej światła. Drwale i leśnicy – mieszkańcy lasu – znają te drogi. Myśliciele zdają sobie sprawę z tego, czym jest niepewna przygoda myśli; zapuszczają się do lasu,

rozumiejąc naturę swego wędrowania, co ludziom czynu, kierującym się miarą minimalizacji ryzyka, wydaje się niepoważnym szaleństwem” (Buczyńska-Garewicz 2006: 226).

Prześwit oznacza miejsce uwolnione od dominacji drzew, miejsce, gdzie drzewa rzedną. Heidegger zapożyczył słowo prześwit (niem. *Lichtung*) z języka potocznego, by nadać mu ciężar terminu prowadzącego do jednego z najważniejszych zagadnień filozofii – do prawdy. Prześwit to nie prawda, ale możliwość prawdy; prześwit jest wtedy, gdy nieskrytość ma przewagę nad skrytością. „Termin” i „zagadnienie” przywodzą na myśl sterylność epistemologicznych narzędzi, ale dla Heideggera dochodzenie do prawdy nierozzerwalnie wiąże się z wagą stawianych kroków, z wy-chodzeniem z ciasnoty czterech ścian gabinetu filozofa, a ta dosłowność czyni metaforę leśnej lub polnej drogi jeszcze bardziej wieloznaczną, gdyż taka ma być myśl – jak droga – niepewna i fragmentaryczna. Czytamy dalej u Buczyńskiej-Garewicz: „Z całą pewnością można tylko powiedzieć, że bez dróg leśnych po prostu nie ma myślenia, a człowiek przestaje być bytem myślącym. Tylko tyle. Nie ma bowiem żadnej innej niż myślenie potrzeby chodzenia po leśnych czy polnych drogach. Skądinąd jednak wiadomo, że człowiek niezdolny do «zamieszkiwania w pobliżu bycia» poprzez myślenie, traci swe człowieczeństwo. Drogi leśne okazują się więc niezbędne dla człowieka, który chce być sobą. *Ratio* drogi leśnej jest istotą człowieka” (Ibidem: 227).

Na czym zaś miałyby polegać nieoczywistość instalacji, która uzupełniała wystawę *Rezerwat stanów nieskażonych*? Koliście wydzielona przestrzeń – od góry odcięta okręgiem splecionych w ciężkie chmury gałęzi, u dołu zapewniająca zmęczonym stopom wytchnienie miękkim podłożem wycinki tui i jałowców – posiada wyraźne granice, daleka



Fot. 7. *Rezerwat stanów nieskażonych*, N. Rybka, Miejska Galeria 12 w Cieszynie, 2017

Źródło: fot. własne.

jest od krętej leśnej ścieżki. To polana, przestrzeń, w której „ja” mierzy się z prześwitem, z możliwością, z nieskrytością, ale myśl, dynamizowana przez drogi i ich zakręty, nie może się w pełni rozwinąć. Droga umożliwia to, co fundamentalne dla myśli – zachowanie pamięci w wydeptanych śladach i cofanie się. Jednak okrąg tej osobliwej polany jest potrzebnym przystankiem, podczas którego prześwity między liśćmi są bardziej wyraziste.

Prześwit, roślinność, listowie – niosą ładunek filozoficzny, estetyczny i poetycki. Tak było także w przypadku Johanna Wolfganga Goethego, który wśród licznych zainteresowań znalazł czas i na botanikę. Podczas dwuletniego pobytu we Włoszech poznawał tamtejszą florę i zaczytywał się w *Philosophia botanica* Karola Linneusza. Lektura Linneusza wzbudziła u poety niespodziewane emocje, tak pisze o tym Andrzej Bednarczyk: „Linneusz – jak wyznawał Goethe – po Szekspirze i Spinozie wywarł na niego największy wpływ, było to jednak działanie osobliwe – wywołujące sprzeciw” (Bednarczyk 1990: 493). Zderzenie obsesji klasyfikacji z pragnieniem odnajdywania połączeń zaowocowało rozprawą *Metamorfoza roślin*, która ponad dwa wieki później (2016) stała się inspiracją dla filmu Urszuli Zajączkowskiej o tym samym tytule.

Zajączkowska jest artystką, poetką oraz botaniczką. Już tytuł jej dysertacji doktorskiej jest znamienny i wskazuje na zainteresowania badaczki szeroko pojętą wrażliwością roślin (*Regeneracja pnia sosny zwyczajnej* (*Pinus sylvestris* L.) *po zranieniu*). Tak też było w przypadku niespełna 5-minutowego wideo *Metamorphosis of Plants*. Artystka przeplotła sceny pokazujące taniec Patryka Walczaka, solisty Baletu Narodowego w Krakowie, z filmami, na których zarejestrowała ruchy roślin. Kompilacja scen została zmontowana w rytm utworu Moby’ego *Sevastopol*. Połączenie sztuki (tańca) i nauki (botaniki) spotkało się z uznaniem krytyków: *Metamorphosis of Plants* została nagrodzona podczas SCINEMA International Science Festival oraz Science Art Cinema Festival. Można by poprzestać na konkluzji, że film Zajączkowskiej wpisuje się w fascynację artystów ruchem roślin (o których więcej poniżej), ale byłoby to niesprawiedliwe uproszczenie. Rośliny nie są u Zajączkowskiej jedynie organizmem poddawany eksperymentowi. Pokazana między kadrami współrzędność między ludzkim i nie-ludzkim tancerzem splota się w jedną, witalną choreografię nieróżniących się tak bardzo organizmów. Podobieństwo ruchów odkrywa podobień-

stwo między istotami żywymi, dotąd oddzielonymi sztywnymi ramami gatunkowymi. Nagle hipoteza o wspólnym przodku ludzi i roślin wydaje się bardziej niż prawdopodobna.

Symbioza, mający w oddali wspólny przodek ludzi i roślin, szuka-



Fot. 8. Kadry z filmu *Metamorphosis of Plants*, reż. U. Zajączkowska, 2016
 Źródło: URL=<https://vimeo.com/161297124> [dostęp z dnia 10.09.2019].

nie połączenia, a nie różnic – stąd inspiracja właśnie Goethem. Teoria metamorfozy roślin, czyli przekształcania się podstawowych organów roślin w inne, była rozwijana na dwa różne sposoby. Podczas gdy część botaników uważała, że wszystko rozwija się z pionowej osi ciała rośliny, pnia, Goethe, ale także inni wybitni filozofowie i przyrodnicy, jak Christian Wolff i Augustin Pyramus de Candolle, opowiadali się za teorią foliarną, zgodnie z którą wszystkie części rośliny, włącznie z kwiatem, rozwijają się z liścia. Jest to tutaj o tyle istotne, że w nauce o metamorfozie i teorii foliarnej poeta znalazł argumenty przeciw formalizmowi systematyki Linneusza, który wszak tak bardzo go drażnił. Nauka o roślinach wedle Goethego nie może być statyczna; chętnie kierował myśl ku temu, co dynamiczne, co odczuwalne. Dzięki teorii metamorfozy świat znowu wydawał się jedną całością: „Dla myśli przyrodniczej Goethego charakterystyczne jest dążenie do rozpatrywania świata organicznego jako całości i jego jednolitości w nieskończonej różnorodności form. [...] Podobnie jak niemieccy naturaliści starał się przedstawić przyrodę w jej jednolitości i rozwoju” (Mowszowicz 1978: 161). Zatem holistyczne

postrzeganie świata, wrzuconych w niego organizmów i ich relacji, nie było bynajmniej oparte na mitologicznych bądź panteistycznych przesłankach, ale na naukowej empirii. Ponad dwa wieki po Goethem, botaniczka Zajączkowska sięga po to samo narzędzie. Choć teoria foliarna jest już od dawna nieaktualna i solidny warsztat badawczy Zajączkowskiej wykorzystuje dorobek botaniki XXI wieku, to wchodzi ona w sojusz z weimarskim poetą, by obalić izolację, zastój i niemoc sterylnych pojęć. Wspólnym mianownikiem między esejem romantycznego poety a filmem współczesnej artystki jest nauka, która ma pokazać wspólnotę ludzkich i nie-ludzkich organizmów, co przecież jest tak charakterystyczne dla posthumanistycznej afirmacji świata równorzędnych relacji.

Prześwit jest momentem zastanowienia, wezwaniem do podążania za nieskrywanym – chodzenie jest tu kluczowe. Taniec, wzmożona dynamika ruchów, pokazuje wspólną część – człowieka i rośliny, braterstwo w postludzkim i postnaturalnym świecie. Nie można byłoby jednak mówić o tym na nowo odkrywanym braterstwie bez spojrzenia na ciało z perspektywy nowego materializmu, jakie umożliwia humanistyka po humanizmie. Jak mówi Rosi Braidotti w wywiadzie z Rickiem Dolphijnem i Iris van der Tuin: „Ciało to powierzchnia intensywności oraz afektywne pole interakcji z innymi” (Dolphijn, van der Tuin 2018: 28). Promienie afektów, energii, pragnień, odchodzące w górę i w dół, przeszywają ciało, jednocześnie je zakorzeniając i wprawiając je w drgania, ruch, relacje, tak więc w to, co nowy materializm piórem Karen Barad nazywa intra-akcjami, czyli w proces, w którym możemy mówić o „części wszechświata czyniącej siebie pojmowalną dla innej części wszechświata, w toku ciągłej inteligibilności i materializacji (Barad 2012: 352). Z tak rozumianej intra-akcji czerpie posthumanistyczna ontologia, w niej realizuje się postantropocentryczne stawanie się, czy też: stawanie-się, bowiem ciała ludzkie i nie-ludzkie są ściśle ze sobą zespolone w tych procesach. Nowy materializm pozwala dostrzec na nowo obok (albo raczej: przyległe do) ciał ludzkich ciała nie-ludzkie, co nie pozostaje bez znaczenia dla ujmowania ludzkiego podmiotu: „Ciało pozwala nam odnieść się do materialistycznych, ale również witalistycznych podstaw ludzkiej podmiotowości oraz do specyficznie ludzkiej zdolności do łączenia zakorzenienia z przepływaniem – zatem wykraczania poza te właśnie zmienne – klasę, rasę, płeć biologiczną, płeć kulturową, wiek, niepełnosprawność – które nadają nam struktu-

rę. Podejście to bazuje na posttożsamościowym spojrzeniu na czynniki konstytuujące podmiot” (Dolphijn, van der Tuin 2018: 28). Pozwól sobie przytoczyć jeszcze jeden fragment z orędowniczek nowego materializmu – ponownie z artykułu Barad: „Wszystkie ciała, nie tylko «ludzkie», materializują się poprzez iteracyjną intra-aktywność świata – jego performatywność. Dotyczy to nie tylko powierzchni czy konturów ciała, ale także w pełni jego fizyczności, łącznie z «atomami», z których się składa. Ciała to nie przedmioty wyposażone w naturalne granice i własności; są one materialno-dyskursywnymi fenomenami. «Ludzkie» ciała nie odróżniają się w żaden istotowy sposób od ciał «nie-ludzkich»” (Barad 2012: 351). Istotne w tym cytacie dla rozwijanego tutaj tematu są dwie kwestie. Po pierwsze potwierdzenie konieczności ludzko-nie-ludzkiej symbiozy, która przeszywa powierzchnie, po drugie zaś przywołanie wagi materialnej sprawczości dyskursu. Praktyki dyskursywne w takim ujęciu to nie same akty mowy, antropocentryczne protezy materii, do których przyzwyczaił nas językocentryczny postmodernizm; realizm sprawczy działa na polu materii, umożliwiając czyste stawanie-się, na przekór higienie gatunkowej, skoro bowiem język nie istnieje uprzednio, arbitralnie i autonomicznie, to nie istnieje również twarda granica między ludzkim a nie-ludzkim, definicja ludzkiego oparta na języku dezaktualizuje się. Nigdy do końca ukształtowane ludzkie i nie-ludzkie wciąż na nowo się wzajemnie generują przy pomocy praktyk dyskursywnych. Tak też działają praktyki artystyczne w przytaczanych tutaj formach: odsłaniają afirmacyjną i sprawczą rolę intra-akcji.

Roz-krzewienie

„Jak do tej pory do budowy budynków oczywiście cały czas wykorzystujemy naturę. Ale to martwa natura. Żeby zbudować dom, trzeba przecież najpierw ściąć drzewo, czyli przerwać życie. A gdybyśmy tak pokierowali rośliną, by urosła w określony sposób?” – zastanawia się pionier polskiego bio artu, Zbigniew Oksiuta (2018). W pracy tego architekta zawsze widoczna była fascynacja ruchem roślin. Takim projektem był *Kosmiczny ogród* (2007). Eksperyment miał umożliwić obserwację kiełkowania i wzrostu roślin w tytułowych, kosmicznych warunkach z różną od ziemskiej grawitacją i był swoistym treningiem dla obu organizmów – ludzkich i roślinnych – przed zasiedlaniem in-

nych planet (Bakke 2012: 140–141). Ostatnie dwa lata to dla Oksiuty czas eksploracji możliwości, jakie daje manipulowanie ruchem roślin. W 2018 roku architekt stworzył w białostockiej Galerii Arsenał wystawę *Architektoniczne ewolucje. Między sztuką i nauką*, rok później w gdańskim Centrum Sztuki Współczesnej Łaźnia pokazał *Studiolo. Kosmiczne ogrody*. Pierwsza z wymienionych ekspozycji we właściwy Oksiucie sposób pokazywała reakcje roślin, ze szczególnym uwzględnieniem lnu, na bodźce inne niż te, którym poddawane są w naturze. W drugiej architekt wrócił do eksperymentów z możliwością tworzenia ogrodów poza ziemskim ekosystemem. Obie wystawy łączy nie tylko naukowo-artystyczne kreowanie roślinnych anomalii, ale przede wszystkim relacyjne urządzenie świata na nowo. Sterowanie wzrostem roślin, manipulowanie ich ruchem, nie zamyka się bowiem w ich instrumentalnym traktowaniu. To także walka o zachowanie życia w tych organicznych formach podczas prawdziwie symbiotycznej relacji z człowiekiem wystawionej na próbę nowych okoliczności. Ekspozycje pokazywały także ludzkie uzależnienie od roślin. Dziś, gdy podbój kosmosu zdaje się coraz mniej fantazmatyczny, pod znakiem zapytania stawiana jest pycha zawarta w modernistycznej samowystarczalności człowieka. Jeśli kiedyś zasiedlimy inną planetę, to tylko we współpracy z nie-ludzkimi gatunkami, a rośliny będą z pewnością koniecznymi towarzyszami w tej wyprawie.

Zanim jednak zdobędziemy możliwość spacerów po kosmicznych ogrodach, pozostaje zachwycać się ziemskimi przechadzkami. „Chodzenie, dzięki znajdowaniu w ziemi oparcia, doświadczaniu jej przyciągania, odpoczywaniu na niej przy każdym kroku, staje się niewyczerpanym źródłem energii” – pisze Frédéric Gros. I dalej: „Nie przekazuje ona jednak swojej siły jedynie nogom. Działa tu niezwykle harmonia przepływów. Chodzenie jest ruchem: serce bije mocniej, krew płynie szybciej niż w spoczynku. Strumienie ziemi rozbrzmiewają echem. Unoszą się i odpowiadają sobie” (Gros 2015: 116). Chodzić, żyjąc, doświadczając, ale tylko tam, gdzie przez syntetyczne warstwy kultury przebija puls organizmu natury. Spacerowanie, ów perypatetyczny sposób uprawiania filozofii, dzięki Emersonowi i Thoreau czy też Nietzsche, by wymienić głównych „filozofów chodzenia”, stało się metodą na poszerzenie doświadczenia, wychodzenie, także dosłowne, z ograniczeń kulturowej dialektyki. Spacerowanie ma również przynosić pozy-

tywne efekty zdrowiu psychicznemu i fizycznemu, a skuteczność kąpieli leśnych (*shinrin yoku*) coraz częściej próbuje zmierzyć medycyna akademicka (Li 2018). Do zanurzenia się w lesie zaprosiła zwiedzających Muzeum Współczesne we Wrocławiu Patrycja Mastej instalacją *Duchy lasu* (2017–2018).

Interaktywna wystawa Mastej zaistniała w znaczących okolicznościach nie-przyrody. Schron przeciwlotniczy przy placu Strzegomskim we Wrocławiu, w którym tymczasowo mieści się siedziba Muzeum Współczesnego, szczelnie oddziela przestrzeń wystawienniczą od świata zewnętrznego. Tymczasem artystka zaaranżowała owalny trakt przylegający do wnętrza rotundy na „siedlisko dzikości, do którego zwykle nie zapuszczamy się w nocy”, które „wzbudza jednocześnie zachwyt i lęk” (Mastej 2017). Surrealistyczne kolaże miały przywołać na myśl legendarne leśne bóstwa opiekuńcze, wywołać zza gęstych gałęzi owe „leśnice, borowce, szyszaki czy biesy” (Ibidem). Kompozycje mieszające porządki, igrające z przyzwyczajeniami odbiorcy, przypominają znane już z projektu *Dendrofile* pomieszanie członków ludzkich i nieludzkich, tutaj jednak pozbawione jest ono mroku, a ewentualna tajemnica nie budzi lęku. „Nie jesteśmy więc sami – wędrując, zyskujemy sympatię wszystkiego, co nas otacza, wszystkiego, co żyje: drzew i kwiatów” – pisze Gros (2015: 64). I trudno oprzeć się naiwnemu wrażeniu, że łypiące spomiędzy liści oczy wpatrują się w nas przyjaźnie. Obserwując niewątpliwy entuzjazm w ujmowaniu natury, można by zarzucić artystce epigonizm wobec boginicznych nurtów ekofeminizmu, bezkrytyczną idealizację natury i niewinną wiarę w możliwość powrotu do niej. To jednak byłoby zbyt pośpieszną krytyką.

Instalacja z daleka wyglądająca jak krzykliwa fototapeta, z bliska ujawnia pękające szwy. Nawet w tej zabawnej instalacji, otwartej na najmłodszego odbiorcę, natura nie jest monolitem, a wszelka metafizyka została do niej „doklejona”. Instalacja Mastej daleka jest od obrazów Natalii Rybki, pretendujących do utrwalania śladów duchowości. Patchworkowy las ujawnia ingerencję ludzkiej ręki, co przecież jest bliskie posthumanistycznemu dekonstruowaniu dzikości. „Stan naturalny” w parkach, lasach, rezerwatach jest zawsze efektem inwazji i nadzoru pod postacią badań i szczepionek czy też zabezpieczania terenu. Julia Fiedorcuk napisała w kontekście przewidywań Daniela B. Botkina dotyczących przyszłości natury: „dzika przyroda», jaką lubimy najbar-

dziej, zazwyczaj jest efektem rozmaitych ingerencji, jest dziełem ludzi, wzięwszy zaś pod uwagę fakt, iż jej wartość jest zasadniczo estetyczna, można ją określić mianem sztuki” (Fiedorczuk 2015: 66–67).

Instalacja *Mastej* ujawnia więc postnaturalne obciążenia sztuki poprzez zatoczenie koła: naśladuje i tworzy fantazmaty czegoś, co



Fot. 9. *Duchy lasu*, P. Mastej, kuratorka wystawy: M. Skowrońska, Muzeum Współczesne we Wrocławiu, 2017–2018

Źródło: fot. własne.

już samo w sobie jest fantazją. Nie ma powrotu do natury, bowiem koło okazuje się błędne. Czy pozostaje więc jedynie kluczenie po jego linii?

Pewnego rodzaju próbą pogodzenia się z brakiem granic między naturą a kulturą jest najbardziej znany projekt Diany Lelonek: *Instytut dla żywych rzeczy*. Butelki, buty, części sprzętu gospodarstwa domowego – każdy odpad powstały w wyniku ludzkiej aktywności może stać się gościnnym habitatem dla roślinności anektującej przestrzeń. Przedmioty porzucone na dzikich wysypiskach stają się aktorami w nowej roli w olbrzymiej sieci splatającej żywe organizmy ze śladami konsumpcjonizmu pozostawionymi przez uczestników późnego kapitalizmu. Niepohamowana aneksja dokonywana przez rośliny była motywem także wcześniejszych prac Lelonek, m.in. projektu *Liban i Płaszów – Nowa archeologia*. Przedmioty zebrane przez artystkę w dwóch miejscach: w obozie koncentracyjnym w Płaszowie i w obozie pracy potocznie zwa-

nym kamieniolożem Liban, pochodziły z różnych okresów i miały różną wartość historyczną i semiotyczną (od skamielin przez porzucone rekwizyty z planu *Listy Schindlera* Stevena Spielberga po zwykłe śmieci bez odniesień do konkretnej sytuacji), lecz jednakowo kapitulowały pod podbojem mikroorganizmów, ulegały korozji i rozkładowi.

Podobną wymowę miał *Zielnik*, projekt Łukasza Surowca. W tym przypadku jednak artysta w całości polegał na botanicznym aspekcie, omijając artefakty w stanie rozkładu. Surowiec podróżował do historycznych miejsc, w których doszło do traumatycznych wydarzeń, i przywoził z nich narracyjne świadectwo wraz z niemymi okupantami tych przestrzeni: roślinami je zasiedlającymi. Spreparowane zioła, kwiaty, chwasty układają się w pomnik, jakiego nigdy nie doczekała się żadna z tych tragedii, nagrobek dla często bezimiennych i zapomnianych ofiar.

Jednak jeśli o jakimkolwiek pomniku może być mowa, to jest on trwały w swej zmienności, stanowi ślad wiecznie ruchliwego *zoe*, odcisk jego przepływu, dla którego człowiek jest jedynie chwilowym naczyniem. Nawiązuję tutaj oczywiście do posthumanistycznej teorii śmierci w ujęciu Rosi Braidotti, czyli etyki stawania-się-niedostrze-

galnym podmiotu. W posthumanistycznej optyce życie i śmierć to nieosobowe kontinuum, bowiem takiego ujęcia domaga się nie-ludzki podmiot ukształtowany przez międzygatunkową relacyjność. Mimo że *zoe* jest całkowicie materialne, to kiedy dociera do horyzontu w postaci śmierci, nie implikuje rozpadu podmiotu do stanu niezróżnicowanej materii, raczej głosi afirmację śmierci na przekór fatalistycznej wierze w powrót prochu do prochu. Śmierć nie spycha w stan entropii, lecz jak pisze Braidotti:



Fot. 10. *Zielnik*, Ł. Surowiec, wystawa *Szczurolap*, Muzeum Współczesne we Wrocławiu, 2018

Źródło: fot. własne.

„[r]odzaj ja, które jest kształtowane w toku takiego procesu, jest nie-Jednym; nie jest jednak anonimową wielością. Ja jest tu różnicującym się bytem, konstytuowanym przez zespół usytuowanych, ucieleśnionych relacji” (Braidotti 2014: 265). Zatem karty *Zielnika* Surowca wypełnione okazami botanicznymi nieprzypadkowo dokładnie opisanymi: znajdziemy tam nazwę polską i łacińską, datę i miejsce zbioru. W kontekście posthumanistycznej etyki stawania-się-niedostrzegalnym jawi się jako pochwała różnorodności form, jakie przybiera *zoe* po przekroczeniu horyzontu śmierci.

Bez powrotu (do korzeni)

Przytoczone powyżej przykłady z wydarzeń artystycznych ostatnich lat (oraz przywołany dla kontekstu *Zwid wielki* Jerzego Beresia, stworzony w latach 60. XX wieku) koncentrowały się wokół zagadnienia ruchu jako czynnika, który pozwala poprzez działania artystyczne uczynić roślinę podmiotem zarówno sztuki, jak i w sensie szerszym międzygatkowych relacji w postnaturalnym świecie. Fototropizm, wzrost, taniec – wskazanie na formy ruchu miało pokazać podobieństwa między ludzkimi i roślinnymi organizmami, punkty wspólne w naszych cyklach życiowych. Chojna dystrybucja energii zwykle kojarzona jest z ludzką aktywnością, z energicznym podbojem i przekształcaniem świata, tymczasem rośliny wykazują się nie mniejszą skłonnością do bezwzględnej aneksji przestrzeni i niezwykle sprawnej adaptacji.

Skoro więc ludzkie i roślinne stają się splecione w jeden wir *zoe*, jaki jest punkt odniesienia dla ruchu? Czy symbioza, zwarte przyleganie, nierugowalna zależność nie eliminują przestrzeni między ludzkim a nie-ludzkim? Czy możemy poruszać się bez asysty nie-ludzkich towarzyszy? Nadrzędny ruch *zoe* wchłania wszystkie tropizmy wraz ze złożoną intensywnością generujących ich bodźców, łamiąc przyzwyczajenie do sprzeczności między ruchem i bezruchem, tak jak i odkrywając niezakłócone kontinuum życia i śmierci.

W posthumanistycznej etyce śmierć nie jest granicą, nie jest horyzontem, co najwyżej może stanowić próg, za którym spełnia się marzenie o rozpadzie jednostkowego ja. Jest zaspokojeniem tęsknoty za tym, co ponadosobowe, nieskrępowane przez widmo jednostkowej śmierci: „Choć świadomie wszyscy walczymy, by przetrwać, na jakimś głęb-

szym poziomie naszej nieświadomości wszyscy chcemy tylko leżeć spokojnie w martwocie nie-życia i pozwalać, by omywały nas fale czasu” (Ibidem: 261).

Śmierć daje wytchnienie, ale nie jest powrotem do niczego; w ujęciu posthumanistycznym jest bowiem radykalną empiryczną immanencją. Tak jak i rośliny jesteśmy skazani na ruch, lecz ciasno się w nim splatamy z innymi organizmami, by odpocząć od wyczerpującego nurtu procesów intensywnej transformacji produkowanych przez *zoe*. Nie ma sprzeczności, jest wytchnienie w ruchu. Wnioski generowane przez to ujęcie są szalenie pozytywne, bowiem pozwalają unieważnić impas relacji między dyskursem i materią, wyprowadzić dyskurs z niemocy bezowocnego operowania symbolami i nadać mu moc sprawczą wpływania na rzeczywistość pozajęzykową. Dopiero wtedy może dojść do spotkania między ludzkim i nie-ludzkim, do pełnych afirmacji intra-akcji, a praktyki dyskursywne nie pozostaną wobec nich bezsilne z uwzględnieniem zarówno ich sprawczości, jak i sprawozdawczości.

Jak ruch, tak i myśl przybiera dwuznaczne interpretacje w kontekście pojawiających się w sztuce roślin. U swego zarania strzelista, rozłożysta, ukierunkowana ku prawdzie – światłu, z czasem rozczarowana palową strukturą: „Dlatego już nikt go nie szuka pod gęstwinami korzonków, jesteśmy wyczerpani drzewem, gdyż na nim dotychczas wznosiła się nasza kultura” (Marzec 2008: 16). Tak bardzo popularna figura kłacza, która wykiełkowała z pęknięć w wielkich teoriach, unifikujących narracjach, upraszczających podsumowaniach, szybko zastąpiła drzewo-myśl, dając nadzieję na uczciwą kapitulację wobec wyjaśniania świata. „Ojcowie” kłacza, Gilles Deleuze i Félix Guattari, już 40 lat temu pisali z pełnym przekonaniem: „Myśl nie jest drzewiasta, a mózg nie jest zakorzenioną czy rozgałęzioną materią. To, co błędnie określa się mianem «dendrytu», nie gwarantuje połączenia neuronów w ciągłej tkance [*tissu continu*]. Nieciągłość komórek, rola aksonów, działanie synaps, istnienie mikroszczelin synaptycznych, przeskoczenie każdej wiadomości poprzez te szczeliny, wszystko to czyni z mózgu wielość zanurzoną w swej płaszczyźnie czy w swym gleju, cały niepewny system prawdopodobieństwa, *uncertain nervous system*” (Deleuze, Guattari 2015: 17–18). Kłaczowatość jest uprzednia wobec celowości, podważa pragnienie linearności, palowatości, które okazuje się jedynie fantazmatem intencji. „[T]ak naprawdę mózg jest w dużo większym stopniu

trawą niż drzewem” – piszą dalej Deleuze i Guattari (Ibidem: 18).

W cieniu kłącza „wiara w drzewo”, w jego stałość, niezłomność, zakorzenienie, przywiązanie, oparcie – wydaje się oszustwem. Na oszustwie opierała się również fabuła przywołanego na początku tego artykułu *Zawrotu głowy* Alfreda Hitchcocka. Gra podobieństw, udawanie, przebranie, maskarada – to symulakry ostatecznie generujące prawdziwe emocje. Przebieramy fragmenty myśli w postać drzewa, skleamy je w jeden pień z tęsknoty za całością, całością niemożliwą tak samo, jak niemożliwe jest zaspokojenie się fragmentami.

Bibliografia

- Bakke M. (2012), *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Barad K. (2012), *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, przeł. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, A. Gajewska (red.), Wydawnictwo Poznańskie, Poznań: 323–360.
- Bednarczyk A. (1990), *Johann Wolfgang Goethe i świat roślin (dwieście lat Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären, 1790)*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 35(4): 491–532.
- Bereś J. (1989), *Zwid wielki*, materiały z wystawy *Kłęska urodzaju. Początki sztuki ekologicznie zaangażowanej w Polsce*, Galeria Sztuki Współczesnej w Opolu, 17.05–30.06.2019.
- Braidotti R. (2014), *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Buczyńska-Garewicz H. (2006), *Język przestrzeni u Heideggera (cz. II). Droga*, „Teksty Drugie” 1–2: 225–232.
- Buell L. (1995), *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture*, Harvard University Press, Harvard.
- Deleuze G., Guattari F. (2015), *Tysiąc plateau*, red. merytoryczna i językowa J. Bednarek, przedm. M. Herer, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa.
- Dolphijn R., van der Tuin I. (2018), *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, red. merytoryczna i językowa J. Bednarek, J. Maliński, Fundacja Machina Myśli, Gdańsk–Poznań–Warszawa.
- Fiedorczuk J. (2015), *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk.
- Gros F. (2015), *Filozofia chodzenia*, przeł. E. Kaniowska, Wydawnictwo Czar-na Owca, Warszawa.
- Latour B. (2009), *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnaacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Li Q. (2018), *Shinrin Yoku. Sztuka i teoria kąpiei leśnych*, przeł. O. Siara, Wydawnictwo Insignis, Kraków.

- Malik C. (2011), *365 drzew*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa.
- Matilsky B.C. (1992), *Fragile Ecologies: Contemporary Artists' Interpretations and Solutions*, Rizzoli, New York.
- Marzec A. (2008), *Roślinna filozofia (czyli myślenie roślinności)*, „Czas Kultury” 5: 8–16.
- Mastej P. (2017), *Wystawa interaktywna – Duchy lasu*, opis kuratorski wystawy, kurator: M. Skowrońska, URL=<https://muzeumwspolczesne.pl/mww/wystawy/duchy-lasu/> [dostęp z dnia 20.09.2019].
- Mowszowicz J. (1978), *W zbliżające się 200-lecie teorii metamorfozy Goethego*, „Wiadomości Botaniczne” 22(3): 157–162.
- Mytting L. (2016), *Porąb i spal. Wszystko, co mężczyzna powinien wiedzieć o drewnie*, tłum. W. Biliński, Wydawnictwo Smak Słowa, Warszawa.
- Ochrona środowiska 2016*, Główny Urząd Statystyczny, URL=<https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/srodowisko-energia/srodowisko/ochrona-srodowiska-2016,1,17.html> [dostęp z dnia 12.09.2019].
- Oksiuta Z. (2018), *Żelatyna, len, ramię robota. Bio art i architektoniczne ewolucje Zbigniewa Oksiuty* [ROZMOWA], rozmawiała M. Żmijewska, URL=<https://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/7,35241,23642278,architektoniczne-ewolucje-organiczne-eksperymenty-bio-art.html> [dostęp z dnia 10.09.2019].
- Rybka N. (2017), *Malarstwo*, opis kuratorski wystawy, kurator: J. Kozłowski, URL=<https://www.teatrslaski.art.pl/strefawidza/wydarzenie/389> [dostęp z dnia 10.09.2019].
- Taylor N. (2013), *Human, Animals, and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*, Lantern Books, New York.
- Ulanowski T. (2017), *Wycinka drzew. Nie rąb i nie pal*, URL=<https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,21417296,wycinka-drzew-nie-rab-i-nie-pal.html>, 24 lutego 2017 [dostęp z dnia 17.09.2019].
- Wohlleben P. (2016), *Sekretne życie drzew*, tłum. E. Kochanowska, Wydawnictwo Otwarte, Kraków.
- Zawrót głowy* (ang. *Vertigo*) (1958), reż. A. Hitchcock, scen. S.A. Taylor, A. Coppel.

Małgorzata Liszewska

ORCID 0000-0001-7173-9169

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Instytut Filozofii

University of Warmia and Mazury in Olsztyn
Institute of Philosophy

LAS JAKO ŹRÓDŁO INSPIRACJI ARTYSTYCZNEJ

The forest as a source of artistic inspiration

Słowa kluczowe: las, inspiracja, sztuki
plastyczne, estetyka, twórczość artystyczna

Key words: forest, inspiration, visual arts,
aesthetics, artistic creation

Streszczenie

Artykuł przedstawia i analizuje fenomen lasu jako źródła inspiracji dla twórczości artystycznej. Las bezpośrednio, oraz w formie rozmaitych odniesień symbolicznych, jest często spotykanym motywem w kulturze, obecnym w folklorze, a zwłaszcza w sztuce. Ponieważ ten obszar tematyczny jest niezwykle rozległy, przedmiotem szczegółowych rozważań na temat inspiracji artystycznych, związanych z lasem, jest przede wszystkim obszar sztuk plastycznych, a ściślej, najbardziej reprezentatywne przykłady dzieł wybrane z tej dziedziny.

Abstract

The aim of the article is to present an outline of the problem of the forest as a source of inspiration for artistic creativity. The forest is an extremely rich source of inspiration that can be found in culture: folklore, symbols, and especially in art. As this thematic area is extremely wide, examples from the field of visual arts have been selected, as representatives of the artistic works inspired by the forest.

Wstęp

Natura kształtuje postawy estetyczne i inspiruje twórczość artystyczną. To truizm, ale istotny w kontekście tematu rozważań, których przedmiotem będzie obecność lasu w sztuce. Od dawna wiadomo, że przyroda w całości, jak również jej wyodrębnione elementy, oddziałują estetycznie na człowieka, stając się w konsekwencji źródłem arty-

stycznego natchnienia. Wiadomo, że tak się dzieje, ale nasza wiedza, dlaczego i w jaki sposób ten proces inspiracji twórcami przyrody się odbywa, jest jeszcze bardzo skromna, a sam mechanizm tego zjawiska słabo poznany. Las ze względu na to, że jest jednym z najbardziej znaczących dzieł natury na naszej planecie, zarówno w sensie biologicznym, ekologicznym, jak i kulturowym, może być dobrym punktem wyjścia do rozważań na temat sztuki inspirowanej naturą.

Podobnie jak morze czy niebo, las jest rodzajem archetypu fundamentów świata. Las reprezentuje – bardziej dosłownie przedstawia na nowo, przedstawia ponownie tym, którzy do niego wchodzi – żywiołowe siły natury. Takie doświadczenie służy zarówno jako przykład, jak i prototyp uznania estetycznej wartości natury (Holmes Rolston III 1998: 157).

1. Sztuka jako wyraz tęsknoty do natury

Natura leży u podstaw sztuki, nie tylko egzystencjalnie, co jest oczywiste, ponieważ wywodzimy się z niej w sensie biologiczno-ewolucyjnym, ale także w porządku teoretycznym estetyki, gdyż struktury przyrodnicze oraz ich estetyzacja są genetycznie pierwotne dla człowieka (za: Gołaszewska 1986: 95). Oznacza to, że poprzedzają pojawienie się sztuki i pomimo licznych przeobrażeń kulturowych, jakim podlegała ludzkość, stale towarzyszy nam tęsknota do naturalnego piękna i wzniosłości przyrody. Ta koncepcja zyskuje także wsparcie na gruncie przyrodniczym w postaci hipotezy biofilii autorstwa Edwarda O. Wilsona, który definiuje biofilie, jako: „[...] wrodzone emocjonalne powinowactwo człowieka do innych organizmów żywych. Wrodzone oznacza dziedziczne, a zatem będące fundamentalną częścią natury ludzkiej” (Kellert, Wilson 1993: 31) lub „wrodzone poczucie pokrewieństwa istot ludzkich wobec innych form życia, ta afiliacja wywołana jest, stosownie do okoliczności, przez przyjemność lub poczucie bezpieczeństwa, lub podziw, a nawet fascynację pomieszaną ze wstrętem” (Wilson 1994: 360), albo „wrodzona tendencja do skupiania się na życiu i życiopodobnych procesach” (Wilson 1984: 1). Hipoteza biofilii, wraz z psychologią ewolucyjną oraz koncepcją koewolucji genetyczno-kulturowej, może wyjaśniać ludzkie skłonności do bliskiego kontaktu z przyrodą, a także poszukiwania w niej inspiracji artystycznej.

Ślad takich tęsknot można odnaleźć w dziełach wielu artystów, np. w twórczości Henriego Rousseau – malarza dżungli, który jej w rzeczywistości nigdy nie widział, a jednak obecna jest w wielu stworzonych przez niego obrazach, takich jak *Dziewiczy las o zachodzie słońca* (*Forêt vierge au soleil couchant*, 1910). Chociaż Guillaume Apollinaire powiedział o malarzu: „Wspominasz Rousseau, aztecki pejzaż / lasy, gdzie rosły mango i ananasy / [...] / Obrazy, które malujesz, widziałeś w Meksyku / Czerwone słońce lśniło wśród drzew bananowych / A tyś na niebieską kurtkę poczytywał celników / Zamienił, waleczny żołnierzu, swój mundur wojskowy” (za: Skibiński 2015: 86). Jednak Rousseau nigdy w dżungli nie był. Tworząc swoje wizerunki egzotycznego lasu, posiłkował się obserwowaniem roślin tropikalnych w ogrodzie botanicznym oraz fotografiami prasowymi. Być może, te fascynacje dziewiczym pejzażem można przypisać żywiołowemu zainteresowaniu artysty naturą (krajobrazem, roślinnością, zwierzętami), ale można także posiłkować się hipotezą biofilii.

2. Natura jako źródło form i struktur wizualnych

W historii sztuki i estetyki znajdujemy także znacznie mniej naturalistyczny pogląd na rolę i miejsce natury w procesie inspiracji artystycznej. Przy tym podejściu eksponowana jest wola artysty, która jest główną siłą sprawczą twórczości i posługuje się przyrodą, wykorzystując ją jako środek do celu, którym jest sam akt kreacji artystycznej. Ten pogląd wyraził Michał Sobeski w *Uzasadnieniu metody obiektywnej w estetyce*:

Czymże jest tedy przyroda dla artysty? Pomnąc na zapalne hymny, śpiewane po wsze czasy na jej cześć, można by przypuszczać, że jest ona alfą i omegą natchnień. Czy Giotto, czy Rembrandt, czy Manet – czy wszyscy oni zapewniają, że są tylko nieudolnymi uczniami tej arcymistrzyni. [...] Więc przyroda staje się „mistrzynią” artysty w szczególnych warunkach. Nie z własnej mocy budzi się ona do życia w sztuce, tylko z woli i łaski człowieka. [...] Nie przyroda narzuca się artyście, lecz artysta sięga samowolnie po jej formy, a gdy potrzeba nawet je łamie. [...] całe bogactwo form przyrody jest tylko środkiem do celu, tylko narzędziem ducha twórczego (Sobeski 2010: 67–68).

Ilustracją takiej – biernej – funkcji natury może być twórczość Pietra Corneliusa Mondriana. Malarza, którego prace miały kluczowe znaczenie dla rozwoju sztuki współczesnej, zwłaszcza grafiki, wzornictwa

przemysłowego i architektury. Mondriana, pozostającego pod wpływem teozofii, interesowała szczególnie koncepcja jedności człowieka i natury. Twórca neoplastycyzmu uważał, że piękna przyrody nie da się skopiować, można je tylko próbować wyrazić środkami artystycznymi. Podążając drogą od naturalizmu do abstrakcji, upraszczał formy, ograniczał paletę barw, eliminował wszystko, co uważał za zbędne, a eksponował to, co uniwersalne. Następujące przykłady jego twórczości, których tematyką są las i drzewa, ilustrują ten proces stopniowego odchodzenia od naturalizmu. Pierwszy z obrazów to *Las w pobliżu Oele* (1908), kolejne pochodzą z roku 1912: *Kompozycja: drzewa I*, *Kompozycja: drzewa II* i kolejna – *Kompozycja: drzewa III*.

Podobną ścieżką artystyczną podąża René Magritte w surrealistycznym obrazie *La Carte Blanche* (1965), w którym przetworzony i zrytmizowany motyw lasu posłużył artyście jako wehikuł dla gry skojarzeń i wyobraźni.

W teoretycznej refleksji nad sztuką pojawiały się rozmaite stanowiska wobec relacji natura – sztuka. Jednakże niezależnie od tego, czy podążać będziemy tropem antycznej koncepcji sztuki jako naśladowania natury, czy wiązać będziemy ze sobą świat natury i świat sztuki, podkreślając, że sama natura jest sztuką, czy wreszcie powołamy się na paradoks Oskara Wilde’a, który zauważył, „że «natura naśladuje sztukę», ponieważ wszystko, co odkrywamy jako wartość estetyczną natury, zostało pokazane jako piękne w sztuce” (Gołaszewska 1986: 93)¹, zawsze przyglądać się będziemy efektom artystycznej inspiracji naturą, zmaterializowanych w konkretnych projektach artystycznych oraz przedmiotach (dziełach) sztuki. Dlatego w tekście zostały przywołane przykłady twórczości artystycznej zarówno jako odwzorowania przyrody, jak i rozmaite sposoby (techniki) oddawania natury, a także jej imitacji i odtwarzania przyrodniczych form w sposób pozornie abstrakcyjny. Zawsze jednak (niezależnie od motywacji działania artystów), będących efektem wnikliwej obserwacji rzeczy widzialnych, niekiedy sięgnięcia do zasad, które są zakorzenione w przyrodzie. Jak stwierdził

¹ Podobną wypowiedź można znaleźć np. u G.P. Belloriego, który w pochodzącym z 1664 roku tekście *Idea malarza, rzeźbiarza i architekta wybrana z piękna natury, [lecz] przewyższająca naturę*, powołując się na cytat z Owidiusza (*Metamorfozy*, III, 158): „Nie zrobiona sztuka, lecz natura / Swym talentem sztukę tu udała”, napisał: „Ponieważ więc architektura zależy od wzoru, i ona przewyższa naturę; i tak Owidiusz, opisując pieczarę Diany, sądzi, że tworząc tę pieczarę, Natura naśladowała sztukę” (Bellori 1994: 224).

Plotyn w *Enneadach*: „Sztuki nie naśladową po prostu rzeczy widzialnych, lecz sięgają zasad stanowiących źródło przyrody” (*Enneady*, V. 8, 1).

2.1. Czym jest las?

Istnieje wiele możliwych odpowiedzi na to pytanie, w zależności od dziedziny wiedzy, która zajmuje się badaniem lasu lub instytucji, która nim gospodaruje. Jednakże dla potrzeb tego artykułu, typowe definicje lasu nie są zbyt przydatne i dlatego zostaną pominięte. Natomiast znacznie bardziej interesujący i przydatny dla prowadzonych tu rozważań jest kontekst językowy i kulturowy lasu, czyli to, jak jest pojmowany i jak funkcjonuje w sferze semantycznej oraz wyobraźni kulturowej Zachodu.

Interesujących informacji na temat znaczeń nazwy „las” oraz jej odmiennego funkcjonowania w różnych językach dostarczyły badania prowadzone w ramach projektu LACOLA (*Language, cognition and landscape: Understanding cross-cultural and individual variation in geographical ontology*). Na podstawie danych zdobytych w czasie badań terenowych, które przeprowadzili językoznawcy na zróżnicowanej próbie obejmującej sześć rodzin językowych, a zasięgiem geograficznym cztery kontynenty, naukowcy wykazali, że podstawowe kategorie językowe dotyczące lasu znacząco różnią się pod względem kodowania semantycznego. Wyniki badań zostały szczegółowo opisane w artykule *Forests: The cross-linguistic perspective* opublikowanym w czasopiśmie „Geographica Helvetica” (Burenhult et al. 2017).

Zdaniem badaczy „las jest skomplikowaną kategorią z punktu widzenia możliwości przekładu międzykulturowego”. Zespół badawczy zwrócił uwagę na zróżnicowanie terminów, które mogą być uważane za bliskie odpowiedniki znaczeniowe słowa „las”. „O ile niektóre rzeczywiście są zbliżone znaczeniowo do pojęcia oznaczającego gęsto zalesiony obszar o określonej wielkości, to inne oznaczają dziką roślinność w bardziej ogólnym sensie (podobnie jak busz), inne jeszcze nie mieszczą w sobie roślinności, lecz ewokują bardziej abstrakcyjne pojęcie przestrzeni na zewnątrz budynków czy na łonie natury” (CORDIS, nr rekordu: 123000).

Ze względu na tematykę niniejszego artykułu, najbardziej adekwatne jest określenie lasu pochodzące ze *Słownika mitów i tradycji kultury* Władysława Kopalińskiego oraz krótka wypowiedź Urszuli Mazurek wybrana z tekstu *Las w malarstwie średniowiecznym*, która mówi o lesie w kategoriach artystycznych.

LAS jako określenie wielkich obszarów zadrzewionych występuje późno obok starszej nazwy bór i dlatego nie stosowano tego wyrazu w nazwach plemion i osiedli, częsty jest natomiast w nazwach odosobowych (np. imię Lasota); pierwotna nazwa lasu to drzewa, wyraz las oznaczał również „drewno” (budulec); zob. też „Drzewa” (Kopaliński 1985: 577). Definicja lasu w kategoriach artystycznych obejmuje zarówno ukształtowanie przestrzeni wypełnionej zbiorom różnorodnych drzew, jak również szeroko pojętej natury wraz z jej fauną i florą (Mazurek 2000: 125).

W tym kontekście przedmiotem analiz będą drzewa, las i jego mieszkańcy, potraktowane przez twórców kultury jako źródło artystycznego poruszenia, a więc w „kategoriach artystycznych”, które są nierozzerwalnie powiązane ze światem sztuki. Jednak ze względu na ograniczenie tematyki artykułu do sztuk plastycznych, pominięty zostanie obszar literatury i muzyki. Chociaż w dziełach sztuki należących do tych dziedzin bez wątpienia znajdziemy liczne utwory, których inspiracją był las. Natomiast, jeżeli chodzi o sztuki plastyczne, to kolejnym wyborem narzuconym przez ramy artykułu jest radykalne okrojenie tematyki dotyczącej architektury inspirowanej drzewami i lasem, która zredukowana została do zagadnień prawie wyłącznie związanych z architekturą krajobrazu i sztuką kształtowania ogrodów, choć tematyka ta historycznie jest znacznie rozleglejsza.

Należy przy tym zaakcentować, że rozróżnienie między lasem a drzewami, a nawet jednym, ale istotnym kulturowo drzewem, np. gigantycznym Yggdrasilem, który w mitologii nordyckiej stanowił *axis mundi*, jako motywami poruszającymi artystów na przestrzeni dziejów, jest w kontekście zakreślonej tytułem artykułu problematyki bardzo trudne, w zasadzie niemożliwe, ponieważ:

Las ma znaczące miejsce w wyobraźni kulturowej Zachodu. Jest poza kulturą i racjonalnością (łac. *foris*). Robert Harrison, który badał motyw lasu w literaturze zachodniej, wnikliwie podsumowuje jego inność: „w religiach, mitologiach i literaturze Zachodu las wydaje się miejscem, w którym logika rozróżnienia idzie na manowce lub gdzie nasze subiektywne kategorie są pomieszane lub tam, gdzie postrzeganie staje się wzajemne, odsłaniając utajone wymiary świadomości czasu”. Ze względu na swoją formę i strukturę las przykrywa i ukrywa. Tworzy tajemnicę, która pobudza naszą wyobraźnię: możemy natknąć się na coś wspaniałego lub strasznego. Widoczność jest słaba, a otaczające nas drzewa przybierają różne formy. Jesteśmy poza kulturą i naszą

suwerennością i spotykamy się z odmiennością rośliny i zwierzęcia. Istnieje również doraźna odmienność, ponieważ las reprezentuje czas cykliczny. A jednak las nas uspokaja; jesteśmy w znanym schronieniu, naszym pierwotnym domu (Mikkonen 2018: 14).

Dlatego na potrzeby artykułu przyjęto, że za inspirację lasem należy uważać rozmaite artystyczne formy zainteresowania lasem, jako specyficznym zbiorem obiektów naturalnych, które nazywamy drzewami, niekiedy wraz z innymi elementami flory i fauny występującymi w obszarze zadrzewionym (las, bór, knieja, gaj i im podobne).

Przykładem mogą być tu malowidła ściennie, które odkryto w 1863 roku w willi Liwii Druzylli (*Villa di Livia*)², przedstawiające pejzaże z drzewami i ptakami, a także obrazy (w tym fotografie) będące próbą uchwycenia piękna i potęgi drzew i lasów, jak: *Widok na dolinę Houdson* (Asher B. Durand, 1851), *Las Fontainebleau* (Narcisse-Virgile Díaz de la Peña, 1868), *Las Fontainebleau* (Camille Corot, 1834), *Stary dąb* (Jules Dupré, 1870), *Drzewa we Francji* (Emily Carr, ok. 1911) czy cykl fotograficzny *Stare drzewa: portret czasu* (Beth Moon)³.

2.2. Inspiracja w teorii twórczości artystycznej

Starożytne teorie twórczości odwoływały się do autorytetu znanych filozofów, np. według Sokratesa siłą sprawczą czy też natchnieniem dla twórczości człowieka był Demiurg, wg Platona – odwieczne ponadczasowe idee, Arystotelesa – natura, dla Augustyna i neoplatonczyków sztuka była naśladowaniem twórczości Boga, choć sam akt twórczy wypływał z woli człowieka. Późniejsze teorie twórczości zależały od dyscypliny naukowej, która się twórczością zajmowała. Zatem koncepcje socjologiczne wykazywały społeczny charakter zarówno genezy twórczości, jak i samego aktu twórczego, a wyjaśnienia psychologiczne koncentrowały się na jednostkowej, zindywidualizowanej genezie sztuki, i tak twórczość artystyczna była tłumaczona sublimacją *libido sexualis* u Zygmunta Freuda czy ekspresywną osobowością u Henriego Bergsona i Benedetto Crocego. Koncepcja natchnienia zwykle jest lokowana w ramach teorii psychologicz-

² W latach 1951–1952 freski zostały zdjęte i przeniesione do Muzeum Narodowego w Rzymie.

³ Wykonywane na przestrzeni 14 lat fotografie najstarszych drzew świata zostały wydane w 2014 roku w postaci albumu pt. *Ancient Trees: Portraits of Time*.

nych, ale bywa ono przypisywane, w różnych wariantach, aktywności nadprzyrodzonych i nadzwyczajnych źródeł twórczości. Takich jak np. szal twórczy wywoływany przez muzy lub specyficzne, wyjątkowe cechy osobowości czy psychofizjologii człowieka-artysty, który popada w wyjątkowe stany psychiczne, usposabiające go do twórczości (za: Gołaszewska 1986: 189–193).

W wyjaśnieniu tych zjawisk przydatna będzie analiza procesu twórczego dokonana przez Edwarda Hartmanna, kontynuowana później przez Maxa Dessoira. Koncepcja Hartmanna wydaje się szczególnie interesująca, ze względu na fakt, iż był on nie tylko filozofem, ale również malarzem i opierał się na osobistych doświadczeniach artystycznych. Proces twórczy jego zdaniem przebiega w czterech fazach. Pierwsza z nich to popadnięcie w tzw. nastrój produktywny. Charakteryzuje się twórczym niepokojem, który wprowadza artystę w stan koncentracji. Wyodrębniają się wtedy w umyśle treści emocjonalne i wyobrażeniowe, przesuwają się, krążą do czasu, aż nagle wyłoni się z nich jasna i konkretna wizja. Wtedy niepokój znika, a artysta odczuwa pozorną ulgę, dzięki skupieniu na tym, co jego umysł nawet nie w pełni świadomie, właśnie odnalazł. Na tym polega druga faza procesu twórczego, czyli moment wyłonienia się wizji-koncepcji. W trzeciej fazie artysta utrwała wizję w swojej pamięci, precyzyjnie się jej przyglądając, i tym samym wkracza w proces twórczy. Utrwalona wizja powoli staje się coraz wyraźniejsza, aż do pojawienia się najdrobniejszych szczegółów. Tym samym dzieło zadamawia się na dobre w umyśle artysty. Wtedy następuje czwarta faza procesu twórczego, trwająca najdłużej, czyli wcielenie zamysłu w fizyczny materiał (za: Sobeski 2010: 87–88).

W całym procesie twórczym jest oczywiście koncepcja czynnikiem najważniejszym. Ona jest owym tajemniczym pocałunkiem muz, składanym na czołe artysty!

[...] Tworzenie *kat'exochen* jest więc tutaj wykluczone, gdyż wkraczałoby w dziedzinę cudu. Natomiast możliwość prawdziwego tworzenia posiadamy w całej pełni w sferze uczuciowej. [...] Jeśli więc artysta nadaje zmysłowy wyraz swoim przeżyciom uczuciowym, wtedy jest prawdziwie i dosłownie twórczy – urzeczywistnia bowiem coś, „czego jeszcze nie było” (Ibidem: 88, 91).

Na potrzeby artykułu przyjęto, że za inspirację (niezależnie od teorii, która za nią stoi) należy uważać wszelkie artystyczne formy zain-

interesowania lasem, jako specyficznym zbiorem obiektów naturalnych, które nazywamy drzewami, niekiedy wraz z innymi elementami flory i fauny występującymi w obszarze zadrzewionym (las, bór, knieja, gaj i im podobne).

2.3. Las w sztuce od czasów najdawniejszych

Jednym z najbardziej spektakularnych przykładów tego, że natura zawsze była i jest inspiracją dla twórczości artystycznej, są rytzy i malarstwo naskalne; malowidła zdobiące ściany i sklepienie jaskini Lascaux czy jaskini Chauveta do dziś wywierają niezwykle silne wrażenie na odbiorcach. Twórcy tych dzieł i innych im podobnych byli tak blisko związani z otaczającą ich przyrodą, że z punktu widzenia współczesnego człowieka byli jednym z jej elementów, który dopiero nabierze samoświadomości i zacznie się od niej oddzielać. Dlatego wskazywanie na źródła sztuki prehistorycznej jest trudne i możliwe tylko jako interpretacja artefaktów kulturowych. Nie są nam znane intencje ich twórców, możemy się ich jedynie domyślać. Jednak niezależnie od motywacji twórczej autorów tych wizerunków, dla współczesnych są one sztuką transformującą naturę w kulturę – świat człowieka. W przypadku twórczości prehistorycznej mamy do czynienia prawie wyłącznie z wyobrażeniami i przedstawieniami fauny. Jednak domyślamy się, że tak okazało i wyraźnie widoczne w krajobrazie twory natury, jakimi są drzewa tworzące lasy pierwotne, musiały zajmować ważne miejsce w kulturze, zwłaszcza w jej porządku mitycznym:

Drzewa są cudownymi stworzeniami. Niektóre drzewa znane były od zawsze jako Drzewo Życia i Drzewo Wiedzy. Drzewa wywołały w ludzkich umysłach poczucie podziwu, odkąd abstrakcyjne myślenie było możliwe. Dla wielu drzewa były źródłem życia i płodności. Drzewa były nie tylko zakorzenione w Matce Ziemi, ale także sięgały niebios. Drzewa stały się symbolami stabilności i nieśmiertelności. Z powodu tego poczucia podziwu drzewo bywało czczone i potępiane, pielęgnowane i powalane. Ten podziw i trwoga wykreowały także mnóstwo legendarnych stworzeń, które są ściśle związane z drzewem i lasami. Większość kultur ma mity o bogach drzew i opowieści o dziwnych, baśniowych stworzeniach, które żyją głęboko w ciemnych lasach lub w samych drzewach. [...] Sam las wytwarza poczucie cudowności i ukrytej mocy, obecność duchów i niewidzialnych stworzeń oraz aurę czasu sięgającego z powrotem do ciemnej przeszłości, gdzie wszystko było możliwe (Varner 2006: 28).

W sztuce europejskiej odwołania do lasu, drzew oraz elementów i postaci z nimi powiązanych pojawiają się zwłaszcza w przedstawieniach o tematyce mitologicznej i religijnej. Wśród nich można wymienić tak znane obrazy (podane w porządku chronologicznym), jak: *Kazanie do ptaków* (Giotto di Bondone, ok. 1295–1299)⁴, *Widzenie św. Eustache-go* (Antonio Pisanello, 1438–1442), *Adoracja w lesie* (Fra Filippo Lippi, po 1450), *Św. Jerzy w lesie* (Albrecht Altdorfer, ok. 1510), *Uczta bogów* (Giovanni Bellini, 1514), *Ucieczka do Egiptu*⁵ (Tycjan, 1506/1507), *Diana łowczyni* (Szkola Fontainebleau, ok. 1550–1560), *Kazanie Jana Chrzciciela* (Adam Elsheimer, ok. 1600), *Sąd Parysa* (Peter Paul Rubens, 1632–1635), *Triumf Pana* (Nicolas Poussin, 1636), *Pan i Syrinks* (Jean-François de Troy, 1722–1724), *Wyjazd na Cyterę* (Antoine Watteau, 1718), *Najada* (John William Waterhouse, 1893), *Erato / Muza w Lesie* (Ozias Leduc, 1906) i wiele innych.

Wymienione tu przykłady nie wyczerpują wszystkich typów przedstawień, w których pojawia się natura w postaci drzew i lasu w połączeniu z motywami mitologicznymi i religijnymi, lecz stanowią jedynie reprezentację, która ma dać pewne wyobrażenie na temat skali zainteresowania takimi motywami.

Kolejnym, dość ważnym dla kultury europejskiej obszarem inspiracji związanych z lasem jest XVIII-wieczna sztuka projektowania ogrodów krajobrazowych w nowej, w stosunku do geometrycznych ogrodów barokowych, romantycznej manierze znanej jako ogrody leśne (*forest gardens*). „Postęp romantyzmu, który zamienił ogrody w otwarte krajobrazy, został umiejętnie prześlędzony przez Christophera Husseya. Pierwszym krokiem był układ posiadłości, który Switzer opisał jako

⁴ O Giotcie pisał G. Vasari: „Dzięki studiom wiedział, jak się we wszystkim jasno wyrazić. Prócz zdolności, jakie miał z przyrodzenia, był także wykształcony i tworzył zawsze myśląc i poszukując w naturze nowych zjawisk. Zasłużenie został nazwany uczniem natury, a nie kogo innego” (Vasari 1980: 48).

⁵ W 2012 roku w Galerii Narodowej w Londynie miała miejsce wystawa dotycząca początków twórczości Tycjana, której zasadniczym tematem były narodziny pejzażu w malarstwie weneckim. Jedną z największych atrakcji wystawy była wypożyczona z Ermitażu *Ucieczka do Egiptu*. Odkąd w 1768 roku obraz został sprzedany carycy Katarzynie Wielkiej, nie opuszczał Rosji. Dopiero ostatnio, po trwającej kilka lat konserwacji, dzieło zaczyna być w pełni doceniane. Dziś, zamiast monotonnego, zgniłozielonego kożucha, możemy podziwiać świeżość i intensywność barw, którymi Tycjan przedstawił bujną zieloność lasu będącego bogatym tłem dla przedstawionych postaci. Tycjan prezentuje nową, wszechstronną wizję natury i człowieka oraz wzajemnych oddziaływań między nimi (Mazzotta 2012).

«styl leśny» (Turner 2005: 305). Nazwa „rozległe lub leśne ogrodnictwo” (*extensive or forest gardening*) została wprowadzona w 1714 roku przez Stephena Switzera (1682–1745), który uznał je za najwcześniejszy rodzaj ogrodnictwa krajobrazowego (Ibidem: 338–339). Tym samym, świeża sztuka kształtowania krajobrazu zastosowana w majątku Castle Howard stała się punktem zwrotnym w projektowaniu ogrodów lub parków, które później nazwano „angielskimi”. Szybko dotarła do Niemiec, gdzie stała się bardzo popularna, wypierając założenia przestrzenne oparte na wzorach francuskich.

Miłość do lasów i przyrody była głęboko zakorzeniona w kulturze niemieckiej od czasów przedchrześcijańskich. Rozkwitła pod wpływem ruchu romantycznego. Poeci pisali o tym, filozofowie o tym teoretyzowali, a książęta używali ogrodów krajobrazowych, aby zademonstrować oświeconą naturę swojego despotyzmu (Ibidem: 328).

Przykładami ogrodów angielskich odwołujących się do „stylu leśnego”, który został spopularyzowany w Niemczech, są m.in. *Park an der Ilm* w Weimarze, który powstał w XVIII wieku pod wpływem Johanna Wolfganga Goethego, oraz *Park Mużakowski* (historyczna nazwa – *Park Muskau*) w dolinie Nysy, który został założony w pierwszej połowie XIX wieku, a jego twórcą (pomysłodawcą) był książę Hermann von Pückler-Muskau.

W tamtych czasach odwoływanie się do mody prosto z Anglii było postrzegane społecznie jako sprzyjanie przez władców tendencjom postępowym i wolnościowym (Kosiacka-Beck 2016: 116). Swobodny styl ogrodu angielskiego, naśladującego dziką, spontaniczną w swym wyrazie przyrodę, stanowił ideową opozycję do sformalizowanych ogrodów francuskich, które kojarzono z despotycznym reżimem. W swej istocie ogród angielski był równie starannie zaplanowany i pracowicie wypielęgnowany jak ogród francuski, lecz widzowi, spacerowiczowi miał się wydawać przestrzenią nieskażoną ludzką ingerencją, symbolem antykontynentalnej miłości do wolności – *anti-Continental love of liberty* (Cooper 2006: 3, 119), wyrażonej w nieujarzmionym krajobrazie do złudzenia imitującym formy naturalne – jeziora, strumienie, a zwłaszcza las. Ukoronowaniem tej tradycji jest nowojorski Central Park (Turner 2005: 377–378).

Pisząc o inspiracjach lasem w sztuce europejskiej, nie można zapomnieć o szkole barbizońskiej (*École de Barbizon*) – kolonii artystycznej, położonej na skraju lasu Fontainebleau, funkcjonującej w XIX wieku,

której inicjatorem i przywódcą był Théodore Rousseau. Barbizoncecy zajmowali się malarstwem pejzażowym. Odwoływali się do założeń romantycznego kultu przyrody i umiłowania ojczystego krajobrazu, co w przypadku ich twórczości przejawiało się w urokliwości tworzonych pejzaży i braku ich przesadnego wystudiowania. Jednak odrzucali przy tym melodramatyczność i nadmierną malowniczość, która właściwa była pejzażom romantycznym. Zerwali także z akademicką tradycją pejzażu idealizowanego. Natchnienia poszukiwali podczas wędrówek po miejscowych lasach. Ich metodą pracy było studium przyrody w plenerze, a tematem obrazów – nieupiększane fragmenty realnego pejzażu. Często były to pejzaże leśne, przedstawiające krajobrazy lasu Fontainebleau, w tym – pojedyncze drzewa oraz wnętrza lasów. Théodore Rousseau tak mówił o źródle swoich inspiracji: „Słuchałem głosu drzew; ich niespodziewane ruchy, różnorodność kształtów, a nawet to szczególne zwracanie się do słońca, objawiły mi nagle mowę lasu” (Couchoud 1985: 124). W Barbizon powstały jedne z najpiękniejszych jego pejzaży: *Wyjście z lasu Fontainebleau* (1850) i *Dęby w Apremont* (1852). Malarstwo szkoły z Barbizon nie tylko przyczyniło się do ukształtowania realizmu, ale również przygotowało grunt pod impresjonizm (Ibidem: 124–125).

Począwszy od końca lat 60. XX wieku pojawił się w sztuce nowy, rodzący się dopiero, trend, który był artystycznym wyrazem rosnącej świadomości negatywnych skutków oddziaływania człowieka na środowisko. Tworzyły go wówczas nowatorskie nurty w sztuce określane jako sztuka ziemi – *land art*, *Earth art*, *environmental art*, *Earthworks* i sztuka ekologiczna – *ecological art*. Dzisiaj można się nawet pokusić o wyłonienie w nim osobnego nurtu, który ze względu na swoją tematykę lub miejsce realizacji coraz częściej bywa nazywany *forest-art* – sztuką lasu. Te nowe obszary twórczości artystycznej często pozbawione są już romantycznego, naturalistycznego, impresyjnego czy też ekspresyjnego nastawienia właściwego swoim poprzednikom. Mają bardziej manifestacyjny, zaangażowany społecznie i performatywny charakter. Bywa, że w zamyśle swoich twórców są ostrzeżeniem, a zarazem wezwaniem do działania.

Do takich działań artystycznych można zaliczyć projekt Agustína Ibarroli *Las Oma* (1982–1985). Las Oma to część Rezerwatu Przyrody Urdaibai. Ibarrola (razem z grupą studentów) pokrył tamtejsze drzewa grafikami, które (w zależności od kąta oglądania) przypominają zwie-

rzęta, etniczne symbole lub ludzkie sylwetki. Inne tego typu realizacje to np.: *White* (Jan Imberi, 2008), *Clear Cut: A mirrored Forest Installation* (Joakim Kaminsky i Maria Poll, 2011), *The Green Cathedral* (Marinus Boezem, 1987), *Mirrored Sculptures* (Rob Mulholland, 2012), *Ash Dome* (David Nash, 1977), *Pink Punch Installation* (Nicholas Croft i Michaela Macleod, 2013), *Passage* (Cornelia Konrads, 2007) czy leśne rzeźby i instalacje, których autorem jest Spencer Byles (2014).

Głośnym i ważnym, także ze względu na skalę przedsięwzięcia, projektem był *FOR FOREST – The Unending Attraction of Nature* (DLA LASU – Wieczna atrakcyjność natury) Klausa Littmanna, zrealizowany w okresie od 8 września do 27 października 2019 roku na Wörthersee Stadion w Klagenfurt am Wörthersee w Austrii. Pomysł polegał na dosłownym przeniesieniu lasu w przestrzeń miasta. Na murawie stadionu posadzono wówczas 299 drzew. Jednak do tego lasu nie wolno było wchodzić. Tak jak w przypadku większości obiektów artystycznych, można go było oglądać z pewnego dystansu, a konkretnie z trybun stadionu. Littmann zaczerpnął pomysł z ilustracji Maxa Peintnera *The Unending Attraction of Nature* (1970/1971), który narysował duży stadion wypełniony po brzegi publicznością wpatrującą się w las rosnący na boisku. Projekt Littmanna był wyrazem sprzeciwu wobec deforestacji i innych działań człowieka, które prowadzą do niekorzystnych zmian klimatycznych (*For Forest*: on-line).

Bliski takiemu zaangażowanemu podejściu do przyrody był także pomysł Josepha Beuysa, jednego z najbardziej znanych i docenianych artystów XX wieku. Swój projekt posadzenia 7 tys. dębów nazwał po prostu *7000 Oaks*. Był to rodzaj instalacji artystycznej połączonej z happeningiem, który poza swoistymi beuysowskimi koncepcjami, wpisywał się doskonale w założenia land artu. Jest to być może nietypowy, ale jednak kolejny przykład inspiracji lasem w sztuce. Beuys przeprowadził także w 1982 roku akcję obsadzenia dębami niemieckiego miasta Kassel, 16 marca 1982 roku zasadził pierwsze drzewo w ramach *documenta 7*. Zaplanował, że w ciągu pięciu lat, do kolejnej wystawy *dokumenta 8*, posadzonych zostanie 7 tys. drzew, a obok każdego z nich zostanie położony bazaltowy głaz. Rocznie sadzono ok. 1750 drzew, nie były to wyłącznie dęby, ale 16 innych gatunków. Artysta nie dożył ukończenia prac, ostatnie drzewo posadził jego syn, obok pierwszego, które zostało zasadzone przez samego Beuysa. Projekt, który począt-

kowo został odrzucony przez mieszkańców Kassel, uzyskał później ich akceptację potwierdzoną przez otrzymanie nagrody w konkursie krajowym „Odnowa środowiska naszych miast i gmin” 1987/1988, przyznaną przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych Hesji. W rezultacie to nietypowe przedsięwzięcie artystyczne doskonale wpisało się w okolicę, integrując się ostatecznie z pejzażem Kassel i stając się żywą ilustracją beuysowskiej „rozszerzonej koncepcji sztuki” (*7000 Oaks*: on-line).

Inny znany niemiecki artysta, w którego dziełach pojawia się las, to Anselm Kiefer. Aktywność twórcza Kiefera nie ogranicza się do malarstwa i fotografii, gdyż tworzy także rzeźby i instalacje na dużą skalę. W jego pracach można znaleźć wiele symbolicznych odniesień, wśród nich także las. Według Kiefera las jest nie tylko miejscem schronienia i odpoczynku, ale także miejscem, w którym człowiek odsłania siebie. Ukazuje się takim, jakim naprawdę jest – bezsilnym bytem przytłoczonym przez siły natury.

Przyroda w jego malarstwie nie istnieje w stanie „czystym”, przedkulturowym – zawsze naznaczona jest przez obecność człowieka, nie tylko w sensie fizycznej ingerencji, ale także nakładania na nią symbolicznych znaczeń.

Widoczne jest to także w powracającym w sztuce artysty motywie gęstego, niepokojącego lasu. „Nie mogę wymienić ani jednego lasu, który nie nosi śladu lub znaku historii”, stwierdza Kiefer. Las pojawia się u niego w wielu obrazach – m.in. „Varus”, „Wege der Weltweisheit” czy „Mann im Wald” oraz w kończącej wystawę instalacji „Mme de Staël: de l’Allemagne”. W każdej z tych prac zostaje on jasno określony – to Las Teutoburski, miejsce „zawłaszczone” przez narodową mitologię. [...] W obrazie „Mann im Wald” („Mężczyzna w lesie”) Kiefer umieszcza siebie samego w centrum tytułowego lasu. [...] Trzyma [...] w uniesionej ręce płonącą pochodnię – w dwuznacznym geście, który może wskazywać zarówno na przywództwo, jak i chęć zniszczenia (Stronciwilk 2016).

Kiefer umieszczając symbolicznie człowieka wśród drzew – w lesie, przypomina nam, że nie mamy nad sobą pełnej kontroli. Tkwi w nas pierwotna natura, która jest niezbywalna i zawsze jesteśmy narażeni na niebezpieczeństwo utraty moralnej orientacji, popadnięcia we władzę ciemnych sił obecnych w otaczającym nas świecie, a także tkwiących w nas samych.

Ostatni z wybranych przykładów twórczości bezpośrednio inspirowanej lasem powstał w Polsce. Jest to mural, który został namalowany

na przełomie czerwca i lipca 2016 roku na ścianie budynku Regionalnej Dyrekcji Lasów Państwowych przy ul. Grunwaldzkiej 90 we Wrocławiu. Obraz jest realizacją projektu artystycznego malarstwa ściennego pod nazwą *Wokół nas las, w duszy gaj*. Autorem projektu jest Adam Chmielowiec z asystą Soni Ruciak z wrocławskiej Akademii Sztuk Pięknych. Natomiast autorką projektu malowidła jest ówczesna studentka IV roku na Wydziale Malarstwa – Katarzyna Radek. Artyści wprost wypowiadają się na temat inspiracji, którą stanowił dla nich las: „Inspiracją przy tworzeniu projektów był las, jego znaczenie w przyrodzie oraz rola w życiu każdego z nas. Las jako obraz własnych wspomnień, jako piękno samo w sobie, jako dom licznych gatunków zwierząt, ale przede wszystkim jako natchnienie w poszukiwaniu własnego języka malarskiego. Las jako zaczyn do przeżywania i przetwarzania rzeczywistości” (Pracownia Malarstwa Architektonicznego i Sztuki w Przestrzeni Publicznej: on-line).

Wypowiedź Katarzyny Radek ma bardziej osobisty charakter: „Inspiracją do tworzenia projektów były dla mnie przede wszystkim obrazy z dzieciństwa. Mój rodzinny dom znajdował się blisko lasu, więc często tam chodziliśmy. Zapamiętałam zapach, kolor, prześwity między drzewami, wrześnie słońce ogrzewające twarz i tą paradoksalną ciszę, kiedy myślałam, że oprócz mnie nikogo w lesie nie ma” (Ibidem). Malarka odwołuje się tu do swoich wspomnień i doświadczeń percepcyjnych z czasów dzieciństwa.

Należy zauważyć, że twórczość zaliczana współcześnie do *forest-art* – sztuki lasu jest bardzo zróżnicowana, są to bardzo duże projekty (realizacje przestrzenne), często realizowane w naturalnej przestrzeni, ale też niewielkie formy, bardzo subtelnie nawiązujące do tzw. ekologicznej tematyki.

Podsumowanie

W przedstawionych powyżej przykładach dzieł plastycznych widać wyraźne inspiracje przyrodnicze, które na różne sposoby wiążą się z lasem. Większość artystów inspirowała się lasem być może nieświadomie, to po prostu motyw od dawna obecny w kulturze. Inni, zwłaszcza ci współcześni, mają tego pełną świadomość i deklarują wprost, że inspiracją tworzonych przez nich prac był właśnie las.

Na zakończenie można pokusić się o pewne uporządkowanie typów inspiracji lasem obecnych w sztukach plastycznych. Inne kategoryzacje są oczywiście możliwe, nie roszczę sobie pretensji do wyczerpania tematu w jednym artykule. Najistotniejsze z nich to:

1. Las jako wyraz tęsknoty do natury, naszego prawdziwego domu, zakorzenionej w ewolucyjnej historii gatunku ludzkiego. Tę niezbywalną ludzką afiliację do przyrody językiem współczesnej biologii opisuje hipoteza biofilii.

2. Las jako wyjściowe, pierwotne źródło form i struktur wizualnych (kształtów, kolorów, faktur, tekstur, rytmów itp.), którym później w ramach konkretnej kultury nadawana jest wartość artystyczna. Cyrkulacja form, rozmaite sposoby ich wykorzystania w sztuce, takie jak naśladowanie, łamanie (przełamywanie) czy abstrahowanie są tu kwestią wtórną.

3. Las-drzewo jako przedmiot autonomicznego doświadczenia estetycznego, zapośredniczonego w percepcji zmysłowej. Obraz piękna przyrody powstający na bazie tych doświadczeń, tworzony jest także jako obiekt do późniejszej kontemplacji.

4. Las-drzewo jako archetypiczny fundament ładu świata, symbol mocy natury, jej płodności i obfitości. Sfera mityczna zamieszkiwana przez rozmaite istoty, które są ucieleśnieniem atrybutów natury.

Poza wcześniej wymienionymi przykładami, do tej grupy należą także liczne wyobrażenia drzewa kosmicznego (*axis mundi*, Yggdrasill) i drzewa życia, np.: *Alegoria Odkupienia* (Giovanni da Modena, 1420–1421, Basilica di S. Petronio, Bolonia), *Święta Trójca w drzewie życia adorowana przez Franciszkanów* (Jacques Callot, 1621) czy *Drzewo życia* (Gustav Klimt, 1909).

5. Las jako miejsce poza kulturą, nieoswojone, tajemnicze, nawet budzące grozę, archetyp dzikości, nad którą człowiek nie ma kontroli. Hipostaza naturalnej wolności, która, obok już omówionych ogrodów angielskich, mocno inspirowała m.in. nurty romantyczne w sztuce. Na przykład: *Opactwo w dębowym lesie* – 1809–1810, *Drzewo Kruków* – 1822 i *Mężczyzna i kobieta kontemplujący księżyc* – 1830–1835 (Caspar David Friedrich), *Okres barbarzyństwa* – 1834 z cyklu *Dzieje imperium* i *Dzika scena* 1831–1832 (Thomas Cole), *Polana* (John Linnell, 1839) czy pochodzący z 1895 roku *Krajobraz* (Asher Brown Durand).

6. Las, zwłaszcza ścięte drzewa, jako poruszający obraz ginącej przyrody, ofiara ludzkiej chciwości, a jednocześnie sanktuarium, uzdrawiający azyl i nadzieja w epoce kryzysu ekologicznego i klimatycznego. Dobrym uzupełnieniem przykładów z tej grupy inspiracji mogą być instalacje:

The Crying Forest (Philippe Echaroux, 2016), *Future Forest* (Tom Piper i Lisa Wright, 2019), grafiki: *What are the local and global consequences of deforestation?* (Andrea Ucini, 2017) i cykl *Woodcuts* (Bryan Nash Gill, od 2004), które na różne sposoby odnoszą się do wyrębu i dewastacji lasów oraz znaczenia lasów jako dziedzictwa przyrodniczego.

Sprecyzowanie, co właściwie wywołuje owo poruszenie, które owocuje konkretnymi projektami artystycznymi i dziełami sztuki inspirowanymi lasem, jest bardzo trudne, ponieważ chodzi o materię subtelna i dlatego trudno uchwytłą, a jeszcze trudniejszą do wyrażenia językiem nauki. Dokładne wyjaśnienie, dlaczego i jak las inspirowuje artystów, wymaga dalszych badań, niniejszy artykuł jest zaledwie wstępem do nich. Badań, które wydają się szczególnie ważne dzisiaj, gdy obserwujemy, jak niepokojąco szybko znikają naturalne lasy i ubywa drzew w naszym krajobrazie. Warto uświadomić sobie, że odgrywają one nie tylko kluczową rolę w utrzymaniu życiodajnej funkcji biosfery, stabilizowaniu klimatu i retencji zasobów wodnych, lecz same w sobie stanowią ogromną wartość kulturową.

Bibliografia

- 7000 OAKS. *Joseph Beuys, documenta 7, 1982* – brak autora, URL=<https://kassel-marketing.de/jp/documentax/documenta-outdoor-exhibits/7000-oaks> [dostęp z dnia 20.10.2019].
- Bellori G.P. (1994), *Idea malarza, rzeźbiarza i architekta wybrana z piękna natury, [lecz] przewyższająca naturę*, [w:] *Historia doktryn artystycznych. Wybór tekstów*, t. 3, *Teoretycy, historiografowie i artyści o sztuce 1600–1700*, wyb. i oprac. J. Białostocki, red. nauk. i uzup. M. Poprzęcka, A. Ziemia, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Burenhult N., Hill C., Huber J., van Putten S., Rybka K., San Roque L. (2017), *Forests: the cross-linguistic perspective*, "Geographica Helvetica" 72: 455–464.
- Cooper D.E. (2006), *A Philosophy of Gardens*, Oxford University Press Inc., New York.
- Couchoud J.P. (1985), *Sztuka Francuska II*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa.
- For Forest. The voice for trees* – brak autora, URL= <https://forforest.net/en> [dostęp z dnia 20.11.2019].
- Gołaszewska M. (1986), *Zarys estetyki. Problematyka – metody – teorie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Holmes Rolston III (1998), *Aesthetic Experience in Forests*, "Journal of Aesthetics and Art Criticism" 56.

- Kellert S., Wilson E.O. (1993), *The Biophilia Hypothesis*, Shearwater Books-Island Press, Washington D.C.
- Kopaliński W. (1985), *Słownik mitów i tradycji kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kosiacka-Beck E. (2016), *Ogrodowe mody i konwencje XVIII wieku i ich recepcja w Polsce. Uniwersalność idei ogrodu angielskiego i działań projektowych*, „Kwartalnik Naukowy Uczelni Vistula” 4(50).
- Mazzotta A. (2012), *Titian: A fresh look at nature*, National Gallery Company, London.
- Mazurek U. (2000), *Las w malarstwie średniowiecznym*, [w:] *I Ogólnopolska Konferencja pt. „Las w kulturze polskiej”: materiały z konferencji, Gołuchów, 13–15 października 1999*, red. W. Łysiak, Wydawnictwo Eco, Poznań: 125–137.
- Mikkonen J. (2018), *Knowledge, Imagination, And Stories In The Aesthetic Experience Of Forests*, „Estetika: The Central European Journal of Aesthetics” 55(1): 3–4.
- Plotyn (1958), *Enneady. Biblioteka Klasyków Filozofii*, przeł. A. Krokiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Pracownia Malarstwa Architektonicznego i Sztuki w Przestrzeni Publicznej, *Projekt Artystyczny pt. „Wokół nas las, w duszy gaj” – czyli mural dla Regionalnej Dyrekcji Lasów Państwowych we Wrocławiu*, URL=<http://mural-le-wroclaw.blogspot.com/2017/01/projekt-artystyczny-pt-woko-nas-las-w.html> [dostęp z dnia 20.10.2019].
- Projekt LACOLA*, URL=https://cordis.europa.eu/news/rcn/129000_pl.html?WT.mc_id=RSS-Feed&WT.rss_f=news&WT.rss_a=129000&WT.rss_ev=a [dostęp z dnia 20.10.2019].
- Skibiński M. (2015), „Gdy wchodzę do szklarni w Ogrodzie Botanicznym i widzę osobliwe rośliny przybyłe z egzotycznych krajów, wydaje mi się, że śnię”. „Florydy bajeczne” i „raje utracone” w obrazach Henriego Rousseau „Celni-ka”, „Świat i Słowo” 1(24).
- Sobeski M. (2010), *Wybór pism estetycznych*, wprowadz., wyb. i oprac. S. Krzemień-Ojak, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków.
- Stronciwillk A. (2016), *Cieżar ołowiu*, „Opcje 1.1” 9/2016.
- Turner T. (2005), *Garden History: Philosophy and Design 2000 BC – 2000 AD*, Spon Press, London, New York.
- Vasari G. (1980), *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, przeł. K. Estreicher, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Varner G.R. (2006), *The mythic forest, the green man and the spirit of nature: the re-emergence of the spirit of nature from ancient times into modern society*, Algora Publishing, New York.
- Wilson E.O. (1993), *Biophilia and the Conservation Ethics*, [in:] *The Biophilia Hypothesis*, S. Kellert, E.O. Wilson (eds.), Shearwater Books-Island Press, Washington D.C.
- Wilson E.O. (1984), *Biophilia, the Human Bond With Other Species*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- Wilson E.O. (1994), *Naturalist*, Shearwater Books, Washington D.C.

Anna Majewska

ORCID 0000-0003-0589-6400

Uniwersytet Łódzki

Wydział Nauk Geograficznych

Katedra Geografii Politycznej,

Historycznej i Studiów Regionalnych

University of Lodz

Faculty of Geographical Sciences

Department of Political and Historical Geography

And Regional Studies

**OKOLICZNOŚCI SPRZYJAJĄCE WYLUDNIANIU SIĘ
MIEJSCOWOŚCI NA DAWNYCH
ZIEMIACH WSCHODNIOPRUSKICH
OD OKRESU NOWOŻYTNEGO DO WYBUCHU
II WOJNY ŚWIATOWEJ
ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM OBSZARU
POWIATU PISKIEGO (*KREIS JOHANNISBURG*)***

**Circumstances contributed to the depopulation
of the settlements in the former eastern territories
of Prussia from the modern period
to the outbreak of World War II
with particular emphasis on the area of Pisz powiat
(*Kreis Johannisburg*)**

Słowa kluczowe: geografia historyczna,
studia krajobrazowe, LiDAR, osadnictwo, zaginione
wsie

Key words: historical geography, landsca-
pe studies, LiDAR, settlement, lost villages

* Opracowanie zawiera wyniki badań zrealizowanych w ramach: 1) pracy magisterskiej nt. „Zanikłe osadnictwo w granicach powiatu piskiego”, zrealizowanej przez Autorkę w 2018 roku w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Łódzkiego pod kierunkiem dr hab. Anny Marciniak-Kajzer; 2) projektu badawczego nt. „Pamięć krajobrazu zanikających miejscowości z terenu dawnych Prus Wschodnich – materialny wymiar przerwania ciągłości osadnictwa”, sfinansowanego w ramach programu grantowego Preludium 15 Narodowego Centrum Nauki (nr rej. projektu: 2018/29/N/HS3/01001) oraz rozprawy doktorskiej realizowanej na ten temat.

Streszczenie

W artykule omówiono główne wydarzenia i procesy, które przyczyniały się do pustoszenia wiejskich jednostek osadniczych na dawnych ziemiach wschodniopruskich od okresu nowożytnego do 1939 roku. Omówiono generalne uwarunkowania sprzyjające przerywaniu ciągłości osadniczej, szczególną uwagę poświęcając procesom zachodzącym na terenie powiatu piskiego. Własności środowiska przyrodniczego cechujące ten obszar, m.in. duży udział lasów, jezior i nieurodzajnych gleb, wpłynęły na ukształtowanie się specyficznych typów jednostek osadniczych. Funkcjonowanie licznych niewielkich osad leśnych związane było ściśle z wytwórczością i produkcją bazującą na lokalnych zasobach naturalnych. Wyludnianie się i zanik tych miejscowości wiązał się więc przede wszystkim z wyczerpywaniem tych zasobów oraz wycięciem rynków zbytu. Przykładem ilustrującym zachodzące procesy jest osada Wielki Las, którą translokowano w XIX wieku. W ramach studium przypadku, wstępnej analizie poddano krajobrazowe świadectwa jej dawnego funkcjonowania w pierwotnej lokalizacji.

Abstract

This paper deals with the main events and processes that contributed to the emptying of rural settlements in former eastern territories of Prussia from the modern period to 1939. General conditions supporting the interruption of settlement continuity are described with particular attention paid to the processes occurring on the territory of Pisz poviat. Features of the natural environment that characterise this area, including a large share of forests, lakes and infertile soils, influenced the formation of specific types of settlements. The functioning of numerous small forest settlements was closely related to manufacturing and production based on local natural resources. The depopulation and disappearance of these settlements was therefore primarily related to the depletion of these resources and the disappearance of the outlets. An example illustrating these processes is the Wielki Las settlement translocated in the 19th century. As part of the case study, the landscape relics of its former functioning in its original location were subjected to preliminary analysis.

Wprowadzenie

Osadnictwo na terenach stanowiących do 1945 roku część Prus Wschodnich w ciągu setek lat borykało się z różnorodnymi problemami natury społeczno-politycznej, gospodarczej oraz z klęskami naturalnymi. Ich skutkiem było częściowe wyludnianie się bądź całkowity upadek niektórych miejscowości. Z uwagi na luki w przekazach historycznych, nie sposób wymienić wszystkich okoliczności, które powodowały depopulację jednostek osadniczych, warto jednakże podjąć próbę wskazania wydarzeń i procesów, które w sposób znaczący wpływały na czasowe pustoszenie miejscowości bądź całkowitą ich depopulację skutkującą trwałym przerwaniem ciągłości osadnictwa. W opracowaniu zarysowano w syntetycznej formie okoliczności, w których następowały kryzysy osadnicze na dawnych ziemiach wschodniopruskich, począwszy od wojen XVI wieku do wybuchu drugiej wojny światowej. Geograficzno-historyczne opracowanie stanowi efekt kwerendy i analizy treści prac

publikowanych traktujących na temat historii osadnictwa wskazanego obszaru.

Zakreślona problematyka jest bardzo obszerna, dlatego ograniczono ją, szerzej przedstawiając wydarzenia i zjawiska, jakie miały miejsce na obszarze wchodzącym w skład współczesnego powiatu piskiego (dawniej niem. *Kreis Johannisburg*). Uwarunkowania rozwoju osadnictwa tego obszaru w okresie nowożytnym wyróżniają się na tle pozostałej części dawnych ziem wschodniopruskich.

Powiat piski znajduje się na południowo-wschodnim pograniczu dawnych Prus Wschodnich. W obecnym podziale administracyjnym obejmuje tereny czterech gmin położonych w dorzeczu Pisy oraz w południowej części Krainy Wielkich Jezior Mazurskich (Maciejewska 1995: 17). Charakteryzuje się przede wszystkim dużym udziałem terenów zalesionych, stanowiących część głównie Puszczy Piskiej, co przełożyło się na specyfikę tamtejszej sieci osadniczej. Trudne warunki życia, powodowane własnościami środowiska przyrodniczego, obok m.in. konsekwencji konfliktów zbrojnych, współokreślały na tym terenie funkcjonowanie bądź upadek wielu wiejskich jednostek osadniczych. Lokowano je przede wszystkim w pobliżu rzeki Pisy, w strefach przybrzeżnych jezior (liczne osady rybackie) oraz na wysoczyznach morenowych. Podstawę rozwoju osadnictwa w poszczególnych rejonach stanowiły zasoby naturalne: rudy darniowej, kredy jeziornej, wapienia łkowego, drewna. W miejscach ich występowania zakładano smolarnie, hamernie/kuźnice¹, wapienniki, leśne osady bartne i budy myśliwskie, potażarnie i dziegiarnie, które determinowały następnie umiejscowienie większych osad (zob. ibidem: 21, 32).

W ramach omówienia procesów społeczno-gospodarczych oraz uwarunkowań środowiskowych, sprzyjających pustoszeniu osad wskazanego obszaru, przybliżono również wyniki wstępnej analizy dotyczącej krajobrazowych pozostałości translokowanej miejscowości Wielki Las z powiatu piskiego. Zidentyfikowane relikty osadnicze stanowią materialne świadectwo omawianych w literaturze przedmiotu procesów warunkowanych m.in. sytuacją społeczno-gospodarczą oraz określonymi cechami środowiska przyrodniczego, które decydowały o kształtowaniu się sieci osadniczej w powiecie piskim.

¹ W rejonie piskim hamernie/kuźnice zostały założone w Jeżach, Jaśkowie, Wiartlu, Karwicy, od początku XIX wieku stopniowo wygaszane wraz z rozpoczęciem działalności huty w Wądołku (Pawlicki 2018: 153).

1. Okoliczności sprzyjające depopulacji wiejskich jednostek osadniczych

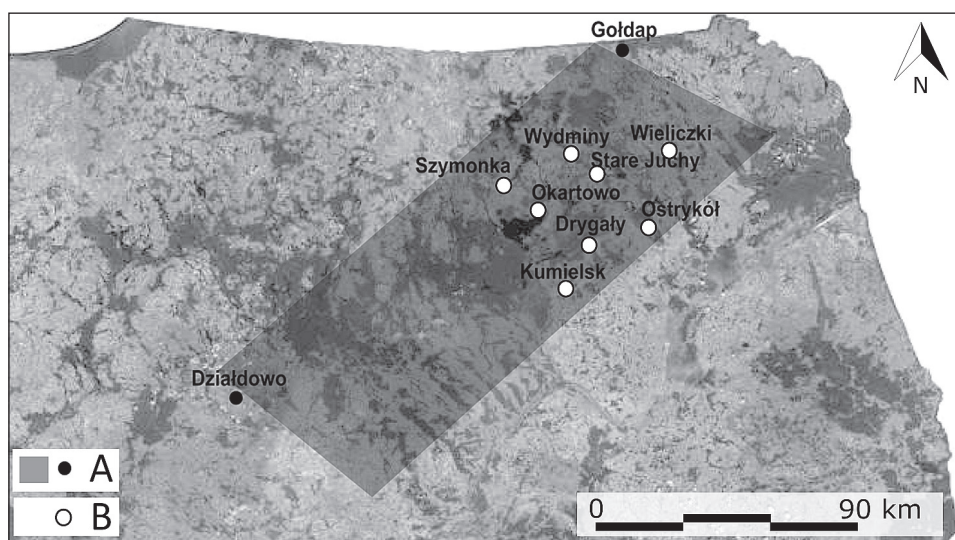
Funkcjonowanie wiejskich jednostek osadniczych znajdujących się na ternie Prus Książęcych (Księstwa Pruskiego), a od połowy XVIII wieku Prus Wschodnich², determinowały m.in. toczące się wojny, które przynosiły zniszczenia zagród, problemy z aprowizacją ludności, a także epidemie chorób szerzących się skutkiem znacznego pogorszenia warunków życia. Należy je tu wyróżnić jako szczególne epizody w dziejach Prus Wschodnich, które miały wpływ na zachodzenie depopulacji i przemiany sieci osadniczej. Jako znaczące omówiono również uwarunkowania gospodarcze, powodujące stopniowe pustoszenie wiejskich miejscowości.

1.1. Nowożytny konflikty zbrojne i epidemie

Na ziemiach współczesnego powiatu piskiego w latach 1519–1521 toczyła się zakończona czteroletnim rozejmem wojna, którą Prusom Krzyżackim wypowiedziała Polska. Przez południowe Prusy przetoczyły się wówczas oddziały z Mazowsza, które zdobyły zamek krzyżacki w Piszcu. Przemieszczając się w kierunku północnym, niszczyły także okoliczne wsie (Achremczyk 2010a: 260). Z kolei w 1656 roku, kiedy elektor brandenburski najechał wraz ze Szwedami na Polskę, Polacy celem dywersji na tyłach brandenbursko-szwedzkich wysłali do Prus Książęcych oddział Tatarów pod wodzą hetmana Gąsiewskiego. W bitwie pod Prostkami 8 października 1656 roku rozgromił on 10-tysięczną armię brandenbursko-szwedzką (podaje się także, że armia ta liczyła 6 tys. żołnierzy – zob. Achremczyk 1997: 135). Potem jednak nastąpiły wydarzenia dramatyczne dla mieszkańców ziem pruskich, jako że ich granice stały otworem dla wojsk polskich i tatarskich. Tatarzy po spustoszeniu powiatu elckiego pojawili się w okolicach Pisza ok. 10–12 października 1656 roku. Spalone zostały m.in. wsie parafii Grabnik, Klusy i Orzysz, a niewielkie tatarskie oddziały dotarły także do Okartowa, Mikołajek, Siemionek. Ziemie Prus Książęcych opuściły ok. 14 października, kierując się na Podlasie. Tatarzy w czasie dwóch tygodni według Mieczysława Orłowicza (2011) w pasie terenu o szerokości ok. 75 km oraz długości ok. 180 km, rozciągającym się od Gołdapi do Dział-

² Określenie to wprowadził sam Fryderyk II Wielki (Boockmann 1997: 567).

dowa (zob. rys. 1), spalili 13 miast, 249 wsi (podaje się także liczbę 260), 37 kościołów i wymordowali 23 tys. osób (dwa razy tyle uprowadzając w jasyr). Wydaje się to jednak liczbą znacznie zawyżoną – Stanisław Achremczyk podaje liczbę 5335 osób jako uprowadzonych w niewolę, a np. zabitych w starostwie elckim szacuje na 223 osoby (Achremczyk 1997: 136). Podobnie krytycznie zarówno do wylbrzymionych strat, jak i do przypisywania dzieła zniszczeń wyłącznie ordzie tatarskiej, które to przekazy w stuleciach późniejszych urosły na terenie Prus do postaci legendarnej, odnosi się Sławomir Augusiewicz (2017). Zniszczenia poczynione przez Tatarów dotknęły przede wszystkim parafie położone wokół Elku (rys. 1).



Rys. 1. Hipotetyczny zasięg przestrzenny zniszczeń dokonanych przez oddziały tatarskie w 1656 roku oraz lokalizacja wybranych zniszczonych miejscowości i siedzib ograbionych parafii: A – zasięg zniszczeń dokonanych przez oddziały tatarskie wg M. Orłowicza (2011); B – wybrane miejscowości i siedziby parafii, w których Tatarzy dokonali zniszczeń wg S. Achremczyka (1997, 2010) oraz S. Augusiewicza (2017)

Źródło: opracowanie własne.

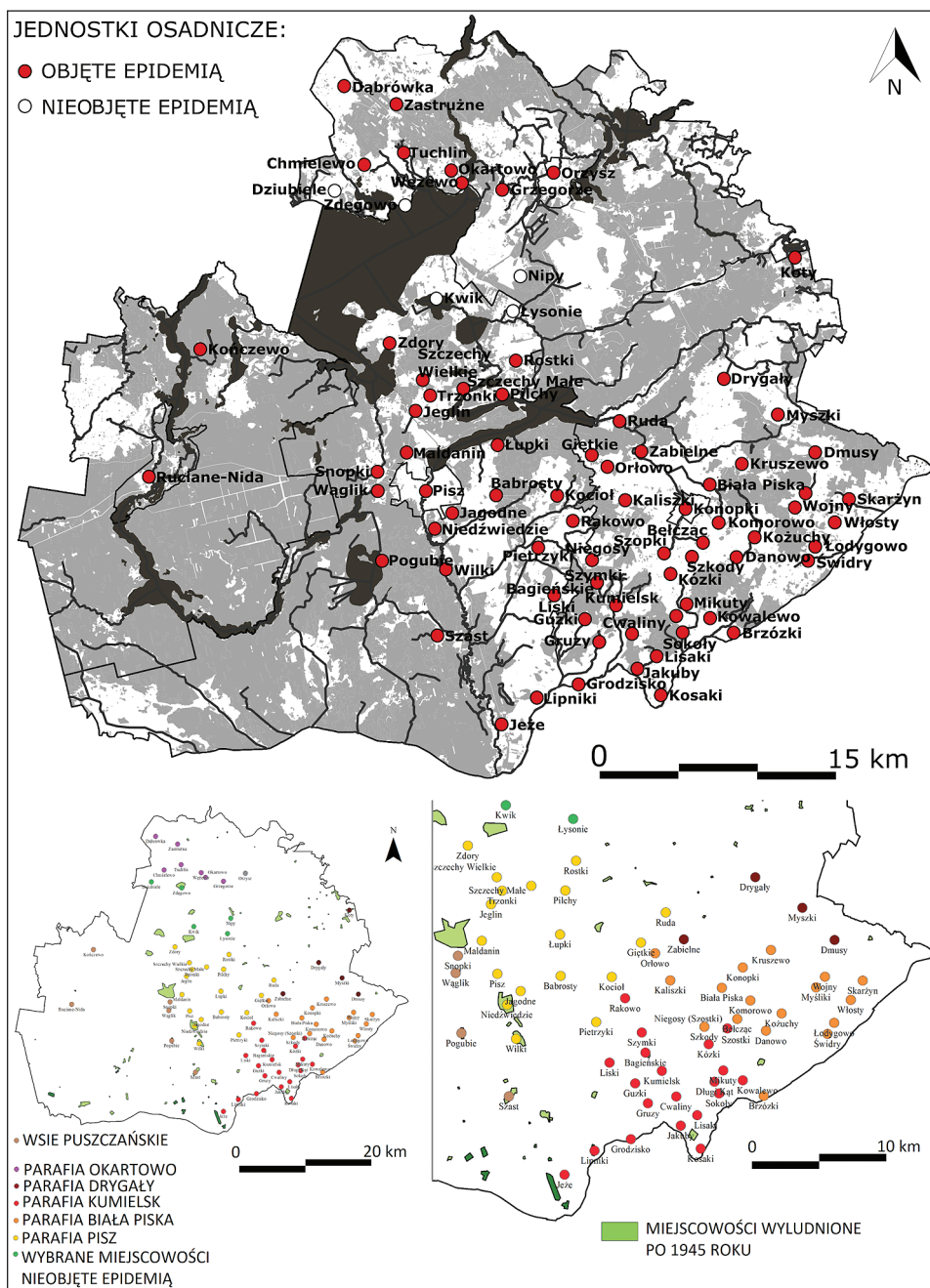
Prawdopodobnie na skutek wyniszczenia tych obszarów konfliktami zbrojnymi w 1657 roku wybuchła epidemia dżumy, która wraz z wywołanym wojną głodem zabrała kolejne setki osób, powodując poważny kryzys osadniczy (szczególnie we wschodniej części Prus Książęcych) (Orłowicz 2011: 22), który wkrótce starano się zażegnać sprowadzaniem na te zie-

mie nowych osadników. Szerzące się zarazy (m.in. wymieniona już epidemia dżumy z 1657 roku oraz wcześniejsze z lat 1620 i 1625) powodowały czasowe wyludnianie się wsi. Jedną z najdotkliwszych w skutkach, która wpłynęła na obraz osadniczy omawianego obszaru, była epidemia dżumy z początku XVIII wieku. Na ziemiach wchodzących w skład współczesnego powiatu piskiego spustoszyła co najmniej 74 miejscowości (zob. rys. 2).

W 1709 roku w samym Piszku zmarło 280 osób³. Natomiast w sąsiednich parafiach, dzisiaj przynależnych do powiatu piskiego: Drygały – 43 osoby, Kumielsk – 48 osób (do 1710 roku łącznie w tej parafii zmarło 783 osoby). Następnie w sierpniu 1710 roku śmiertelność ponownie wzrosła, wynosząc ok. 125 osób (w jednym tygodniu) na terenie Piszki. Ogółem w latach 1709–1710 w miejscowości zmarło z tej przyczyny 1036 osób. Zwiększona śmiertelność związana z przebiegiem epidemii była główną przyczyną pustoszenia wsi obszaru badań na początku XVIII wieku. Po jej ustaniu w samym Piszku pozostało jedynie 14 mieszkańców, a niegdyś tłoczny rynek, jak podaje Stanisław Flis: „pokrył się trawą” (Flis 1960: 487–488). W przypadku wiejskich jednostek osadniczych znajdujących się wówczas na tym obszarze, liczących przed zarazą do kilkuset mieszkańców (i to w przypadku najludniejszych z nich), dżuma była poważnym zagrożeniem dla ich dalszego funkcjonowania.

W niektórych wsiach ludność uległa wówczas całkowitemu wymarciu – np. w Okartowie, Tuchlinie, Zastrużnem – położonym po północnej stronie jeziora Śniardwy. Pomimo poniesionych strat, została zachowana w nich ciągłość osadnicza i funkcjonują one po dzień dzisiejszy. Mniejsze osiedla przestały istnieć, jak wspominała przez Flisa (1960: 487–491) niezidentyfikowana miejscowość *Kreuz*, położona w pobliżu Piszki, oraz osady takie jak: Pulpanki, Pieczysko, Pogorzel, Szłapie, Szostki (Niegosy), które nie są już przykładowo zaznaczane na mapach XIX- i XX-wiecznych. Przekazy ludowe zachowały opowieść o wsi Zdrojewo, która przestała istnieć w wyniku XVIII-wiecznej epidemii dżumy. Była położona pomiędzy miejscowościami Kumielskiem i Gruzami. Jak przetłumaczył z niemieckojęzycznej publikacji Jerzy Marek Łapo, wg dawnego przekazu: „W miejscu, gdzie jeszcze gdzieś widoczne są ślady po domostwach, o północy można słyszeć pukanie dochodzące spod ziemi. Czasami także spod ziemi wylaniają się białe postaci” (Łapo 2017: 287, za: Borowski 1927).

³ Według danych podanych przez F.J. Maciejewską (1995: 100), Pisz w 1680 roku zamieszkiwało 1200 osób, natomiast w 1710 roku już tylko 14.



Rys. 2. Jednostki osadnicze powiatu piskiego dotknięte epidemią dżumy w latach 1709–1710

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych: Flis 1960: 473–523.

W zaledwie 25 (wg dostępnych danych) na 67 miejscowości znajdujących się w zasięgu późniejszego powiatu piskiego straty podczas epidemii w 1710 roku wyniosły poniżej 20 osób. Największą śmiertelność zanotowano wówczas w: Piszcu (ponad 685 osób), Białej Piskiej (337), Drygałach (185), Kozuchach (185), Włostach (164), Zdorach (145), Rakowie (109), Świdrach (106), Kumielsku (103) (Flis 1960: 473–523, zob. rys. 3). Epidemia dżumy z lat 1709–1710 dotknęła również miejscowości, które Autorka zaklasyfikowała do osad współcześnie niezamieszkanymi⁴: Niedźwiedzie, Szast, Wilki, Lipniki (Lipnik), Kosaki, Lisaki, Sokoły, Bagieńskie, Koty⁵. Wartą odnotowania jest również dysproporcja dotycząca ówczesnego rozmieszczenia miejscowości, a w związku z tym i możliwości szerzenia się w XVIII wieku epidemii. Podczas gdy wymieniono zaledwie kilka osad puszczańskich objętych zarazą, tak główne żniwo zebrała ona (co naturalne) w miejscach dużej koncentracji ówczesnego osadnictwa – w południowo-wschodniej części obecnego powiatu (rys. 3). Pewien pas buforowy dla rozwoju zarazy stanowiły zarówno lasy, jak i jeziora, o czym świadczy chociażby wymienienie kilku osad zlokalizowanych w okolicach jeziora Śniardwy (oraz wysp na tym akwenu), jako nieobjętych w owym czasie pomorem (Łysonie, Nipy, Kwik, Zdęgowo, Dziubiele) (rys. 3) (Flis 1960: 491). Podawane są szacunki, że z ówczesnej liczby 600 tys. mieszkańców Prus Książęcych zaraza pochłonęła jedną trzecią ludności, a ponad 10 tys. zagród chłopskich pozostało opuszczonych (Achremczyk 1997: 163). Utworzone w wyniku zarazy swego rodzaju pustki osadnicze były ponownie zasiedlane w wyniku planowych akcji osadniczych wystosowanych przez Fryderyka Wilhelma I, które jego zarządzeniem miały zostać zapoczątkowane już w 1710 roku. Nastąpił wówczas napływ ludności z Rzeszy, a także osadników polskich i litewskich (Szultka 2004: 148). Z inspiracji Fryderyka Wilhelma I akcję osadniczą kontynuowano na terenach puszczańskich, powstawały nowe osiedla (Achremczyk 1997: 163; Maciejewska 1995: 49).

Obszar powiatu piskiego, podobnie jak sąsiadujące tereny, był jeszcze kilkukrotnie doświadczany różnego rodzaju pomorami, co powodowało wyludnianie się osad najbardziej dotkniętych przez zarazy. Jedną

⁴ Do całkowitego wyludnienia tych miejscowości doszło po 1945 roku.

⁵ Niejasnym pozostaje jedynie, czy wymienione przez Flisa Pogubie i Brzózki dotyczą osad, które zanikły, czy sąsiadujących z nimi, ponieważ istniały zarówno osady: Pogubie Przednie, Pogubie Tyłne oraz Brzózki Wielkie i Brzózki Małe.

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych: Flis 1960: 473–523.

1.2. Czynniki ograniczające rozwój osadnictwa w XIX wieku

Wiek XIX to okres kształtowania się w Prusach m.in. tzw. wsi chłopskich (niem. *Bauernsiedlungen*), powstawania niewielkich jednostek osadniczych, często o charakterze przysiółków i kolonii (zob. Maciejewska 1995: 60). Na ten wiek przypada również wzmożony odpływ ludności, powodowany głównie względami ekonomicznymi.

W pierwszej połowie XIX wieku Prusy Wschodnie zwiększały zaludnienie corocznie o ok. 1,41%. Pomiędzy rokiem 1815 a 1895 liczba ludności w Prusach Wschodnich zwiększyła się dwukrotnie (Wilamowski 1966: 125). Szybki przyrost powodował nadwyżkę ludności na wsi i jej migracje, głównie w kierunku miast i uprzemysłowionych regionów zachodniej części Niemiec, co przyczyniło się do zahamowania tempa przyrostu ludności w Prusach Wschodnich (Wilamowski 1966: 125; Łukasiewicz 1985: 615; Eberhardt 1995: 9). Na skutek tego, w ostatnich dekadach XIX wieku w wyniku emigracji, przyrost rzeczywisty zaczął przybierać wartości ujemne (Srokowski 1947: 38). Janusz Jasiński podaje za Kazimierzem Wajdą, że w 1914 roku w Zagłębiu Ruhry było ok. 180 tys. Mazurów (Jasiński 2002: 35, za: Wajda 1985). Według Piotra Eberhardta w wyniku ruchów migracyjnych, w latach 1871–1925 Prusy Wschodnie opuściło ok. 900 tys. mieszkańców (Eberhardt 1995: 10). W przededniu wybuchu Wielkiej Wojny prowincja wschodniopruska była najrzadziej zaludnioną częścią Rzeszy (Wilder 1936: 69).

W powiecie piskim to na drugą połowę XIX wieku przypada upadek m.in. huty żelaza w Wądołku oraz zakładów przetwórczych w Wiartlu, Jaśkowie i Rudzie, które warunkowały rozwój gospodarczy jednostek osadniczych położonych w obrębie Puszczy Piskiej (Pawlicki 2018: 156; Maciejewska 1995: 57). Na potrzeby wytopu żelaza w lokalnych lasach wypalano węgiel drzewny i prowadzono eksploatację złóż rudy darniowej, więc zakończenie działalności huty pociągnęło za sobą nie tylko depopulację Wądołka, ale również okolicznych osad.

Sytuację pogarszały ponadto dotkliwe dla miejscowych kłęski nieurodzaju, zachodzące z uwagi na niesprzyjające uprawom czynniki przyrodnicze, przede wszystkim: piaszczyste gleby i krótki okres wegetacyjny. Skutkiem tego, poszczególne osady chyliły się ku upadkowi. Achremczyk (1997: 204) podaje, że w 1843 roku zapisano, iż w powiecie piskim „lud wiejski żyje, szczególnie w puszczy, bardzo ubogo. Nie uprawiają tyle zboża, ile go potrzebują. Ziemniaki, a gdy ich zabraknie, jagody, grzyby, ryby to główne pożywienie”. Niedostateczna wielkość produkcji rolnej powodowała spadek jakości życia, stanowiąc impuls, jak się okazuje, nie tylko do emigracji w poszukiwaniu lepszych warunków bytowych. W wyniku wyjałowienia gruntów i załamania lokalnej wytwórczości wiele jednostek osadniczych zanikło, czego dowodem są liczne ślady dawnego osadnictwa znajdujące się m.in. w obrębie Puszczy

Piskiej. Niektóre miejscowości zaś translokowano, czego przykładem jest wspomniana przez Krzysztofa A. Worobca osada Wielgilass (inne nazwy: Wielki Las, Tannenheim) z powiatu piskiego (zob. Worobiec 2014: 10).

1.3. Wielki Las (Wielgilass): studium miejscowości translokowanej jako krajobrazowego świadectwa przemian osadniczych XIX wieku

Miejscowość Wielki Las, położoną na południu dawnej prowincji wschodniopruskiej nad brzegiem Jeziora Nidzkiego, lokowano prawdopodobnie w 1699 roku jako osadę szkatułową (założoną na 2 włókach i 20 morgach) (Maciejewska 1970: 175). Między 1786 a 1798 rokiem założono w niej szkołę. Rozmiary osady u progu XIX wieku określa mapa Schröttera (rys. 4 – A), na której wskazano również schematyczny układ zabudowy rozlokowanej wzdłuż drogi w układzie rzędownym. Do Wielkiego Lasu przynależało ponadto gospodarstwo położone nad samym brzegiem jeziora, ok. 900 m na północny-zachód od centrum osady.



Rys. 4. Osada Wielki Las oznaczona na mapie z lat 1796–1802 (A) oraz miejsce dawnej lokalizacji miejscowości na mapie z lat 20. XX wieku (B)

Źródło: fragmenty map: *Karte von Ost-Preussen nebst Preussisch Litthauen und West – Preussen nebst dem Netzdistrict* 1:150 000, Schrötter, 1796–1802, arkusz: XVII Allenstein, Ortelsburg; *Topographische Karte Messtischblatt* 1:25 000, arkusz: 2495 Toroscheln 1921.

Okoliczności przeniesienia miejscowości przybliży Worobiec (2014: 10): okazało się, że w XIX wieku ziemia była już tak wyjałowiona, że nie przynosiła w zasadzie żadnych plonów⁶, co skutkowało dużym zubożeniem życia we wsi – „lotne piaski prócz rzadkiego żyta nie dają żadnego plonu” (Orłowicz 2011: 117; Worobiec 2014: 10). Jak dalej cytuje Worobiec opis sporządzony przez Alberta Zwecka w 1902 roku: „[...] Miejsco-

⁶ Osada została założona na obszarze sandrowym, który charakteryzują gleby piaszczyste i torfowe.

wości otoczone bagnami, ze skromnymi, ciesielskiej roboty, drewnianymi domami, ciągnącymi się wzdłuż piaszczystych dróg ze zmielonego piasku, przypominają jako żywo nędzne wsie na mierzei i częściowo ich losu doznają! Wzniesione kilkadziesiąt lat temu wsie muszą być przeniesione, ponieważ odżywcze źródło zaniknie. Przykładem tego jest wieś Wielki Las, nowa ojczyzna mieszkańców tak samo nazwanej miejscowości, która wcześniej leżała na środkowym brzegu Jeziora Nidzkiego” (Worobiec 2014: 10, za: Zweck 1900).

Osadę prawdopodobnie około połowy XIX wieku przeniesiono 7 km na wschód. Zakładając, że podmokły teren sąsiadujący od północy z dawnym siedliskiem był w czasie zamieszkiwania miejscowości również intensywnie użytkowany gospodarczo⁷, na podstawie znajdującego się na nim zadrzewienia można wstępnie określić moment translokacji osady. Według danych Dyrekcji Lasów Państwowych zawartych w Banku Danych o Lasach sosny licznie porastające tę formę terenową mają ok. 160 lat, co przy założeniu o intensywnej eksploatacji tego terenu może oznaczać, że osada zaczęła funkcjonować w nowej lokalizacji już od ok. 1858 roku. Przeniesiona miejscowość współcześnie nadal istnieje. Tworzy niewielką, złożoną z 10 gospodarstw osadę (rozmieszczenie poszczególnych jednostek osadniczych – rys. 5). Natomiast dawną obecność osady w pierwotnym miejscu oznaczono na mapie topograficznej z 1921 roku nazwą *Dorflage* (tłum. jako „lokalizacja wioski”) (*Topographische Karte* 1:25 000, arkusz 2495, *Toroscheln*) (rys. 4 – B). Oznaczenie umieszczono jednak raczej zbyt wysoko, na co wskazują wyniki analizy danych LAS.

W miejscu i w sąsiedztwie pierwotnej lokalizacji wsi, podczas analizy pochodnych lotniczego skanowania laserowego⁸, zidentyfikowano liczne obiekty o genezie antropogenicznej. Bez wątpienia stanowią one destrukty osadnicze, takie jak ślady po zabudowaniach, relikty dawnej infrastruktury drogowej oraz materialne świadectwa działalności rolniczej i gospodarczej związane z dawnym funkcjonowaniem miejscowości. Przedstawione w opracowaniu wyniki analizy przeprowadzonej

⁷ Podmokły teren stanowi rodzaj dawnej przybrzeżnej wyspy, połączonej groblą z terenem dawnej miejscowości. Na użytkowanie podmokłego terenu wskazują widoczne na numerycznym modelu ukształtowania powierzchni terenu wyraźne relikty sztucznego połączenia go z pobliskim brzegiem oraz ślady eksploatacji przypowierzchniowych zasobów naturalnych (prawdopodobnie rudy darniowej).

⁸ Dane w formacie LAS oraz ASCII XYZ udostępnione z zasobów Głównego Urzędu Geodezji i Kartografii.

na danych z lotniczego skanowania laserowego stanowiły podstawę weryfikacji wstępnie rozpoznanych obiektów w ramach prospekcji terenowej.



Rys. 5. Translokacja miejscowości Wielki Las w powiecie piskim na tle lasów i wód powierzchniowych: pierwotne usytuowanie osady (A), współczesna lokalizacja wsi (B), opuszczona leśniczówka Wielki Las (C)

Źródło: opracowanie własne.

Omawiany przykład miejscowości translokowanej poświadcza, że w przypadku próby identyfikacji reliktywów osadniczych za pośrednictwem szczegółowych wysokościowych danych pomiarowych powierzchni gruntu najtrudniej o rozpoznanie reliktywów samych zabudowań dawniej współtworzących siedlisko tej osady. W występujących na tym obszarze wsiach posiadających podobną genezę i morfologię, których tereny zostały całkowicie wyludnione ok. 80–100 lat później⁹ od omawianej miejscowości, destrukty budowlane posiadają bardzo charakterystyczne, łatwe do rozpoznania formy terenowe. Destrukcyjna materialnych struktur tych miejscowości zachodziła jednak w wyniku sukcesywnej dewastacji, grabieży i naturalnie zachodzących procesów, powodują-

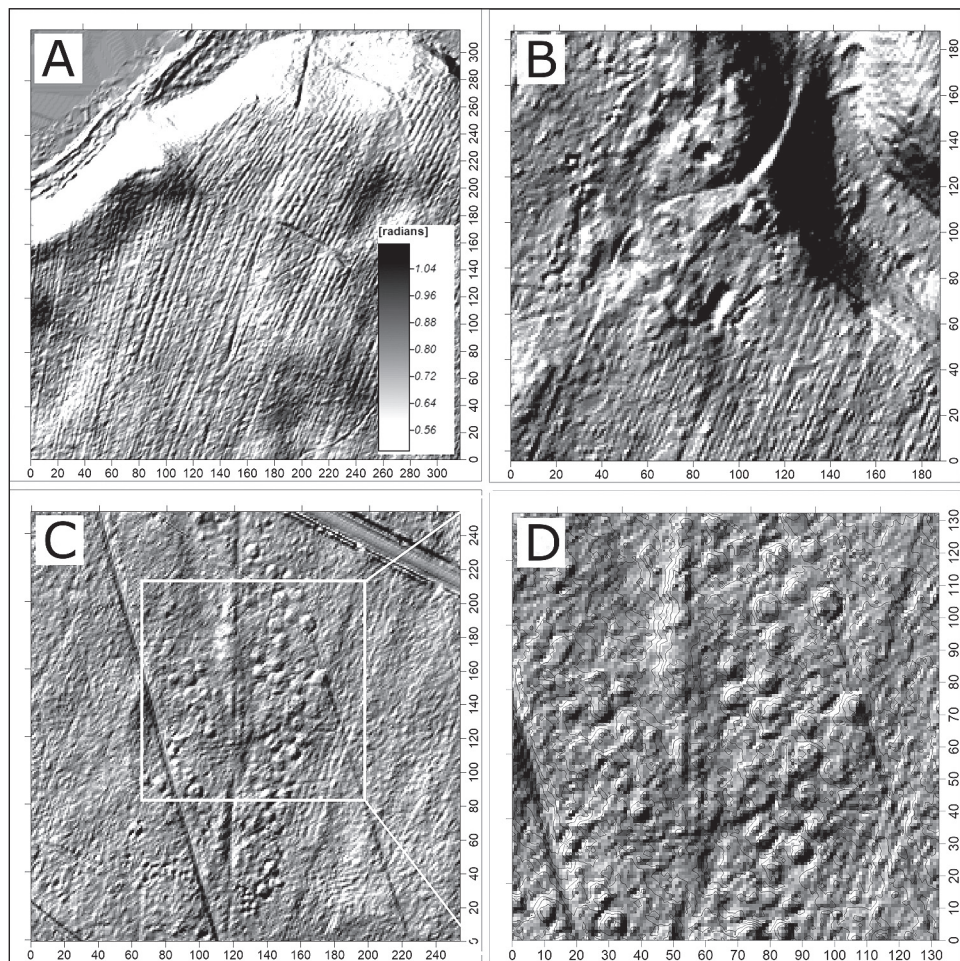
⁹ W następstwie depopulacji miejscowości w końcowym etapie drugiej wojny światowej i po jej zakończeniu.

cych stopniową degradację. Wieś Wielki Las została natomiast przeniesiona, co oznacza, że większość budynków poddano prawdopodobnie całkowitej rozbiórce. Wzniesione na terenie puszczy, miały z pewnością konstrukcję drewnianą. Natomiast znając specyfikę mazurskiej architektury wiejskiej XIX wieku, można domniemywać, że przypuszczalne destrukty budowlane, które pozostały w miejscach domostw, to fragmenty podmurówek, które na tych terenach wykonywano zazwyczaj z lokalnych gładów narzutowych. Popularność tego surowca na pojeziernych terenach młodogłacjalnych powodowała, że jako materiał po polocie występujący pozostawiano go na miejscu.

W siedlisku dawnej wsi Wielki Las zidentyfikowano zagęszczenie występowania różnego kształtu jam, niektóre o krawędziach zbliżonych do geometrycznych (rys. 6 – B), jak również wypukłych obiektów liniowych oraz o nieregularnych kształtach, które mogą stanowić pozostałości dawnych zagród. W pobliżu niektórych z jam, w szczególności w wykrotach leśnych, zidentyfikowano liczne fragmenty dachówek ceramicznych i kafli piecowych, m.in. ornamentowane XIX-wieczne (rys. 7), które potwierdzają lokalizację budynków mieszkalnych w przestrzeni dawnej miejscowości. Spośród reliktyw założeń ruralistycznych bardzo czytelne pozostają posiadające własne formy terenowe historyczne wcięcia drogowe, m.in.: szosy szutrowej przebiegającej obok dawnej miejscowości (użytkowanej również współcześnie) oraz węższej prowadzącej w kierunku jeziora. Z niwą siedliskową graniczą dawne grunty uprawne, zidentyfikowane na podstawie śladów uprawy roli widocznych na zobrazowaniach danych pomiarowych z lotniczego skanowania laserowego (rys. 6 – A) (zob. podobne w: Budziszewski, Wysocki 2012: 119).

Interesującą składową krajobrazu dawnej jednostki osadniczej jest obiekt, który wstępnie interpretowano jako dawny cmentarz wiejski. Wskazywały na to jego podstawowe cechy morfologiczne, tj. położenie na lokalnym wyniesieniu, ziemne obwałowanie tworzące geometryczną, trapezoidalną formę o wymiarach: $22 \times 43 \times 37 \times 45$ m, z wysokością względną wałów 1 m ($\pm 0,10$ m) (rys. 8) oraz umiejscowienie przy drodze w odległości ok. 130 m od niwy siedliskowej (porównaj do obiektów z pracy: Majewska 2020). W ewangelickich Prusach Wschodnich wiele miejscowości, zwłaszcza oddalonych od siedzib parafii, posiadało własne cmentarze. Przykładowo na terenie powiatu piskiego, przy 42 spośród 76 miejscowości, w których do przerwania ciągło-

ści osadnictwa doszło po 1945 roku, znajdowały się mogilniki (Majewska 2018: 180–197). Ich granice oznaczano najczęściej formami ziemnymi: wałami, rowami bądź usypanymi platformami (zob. Majewska 2020).



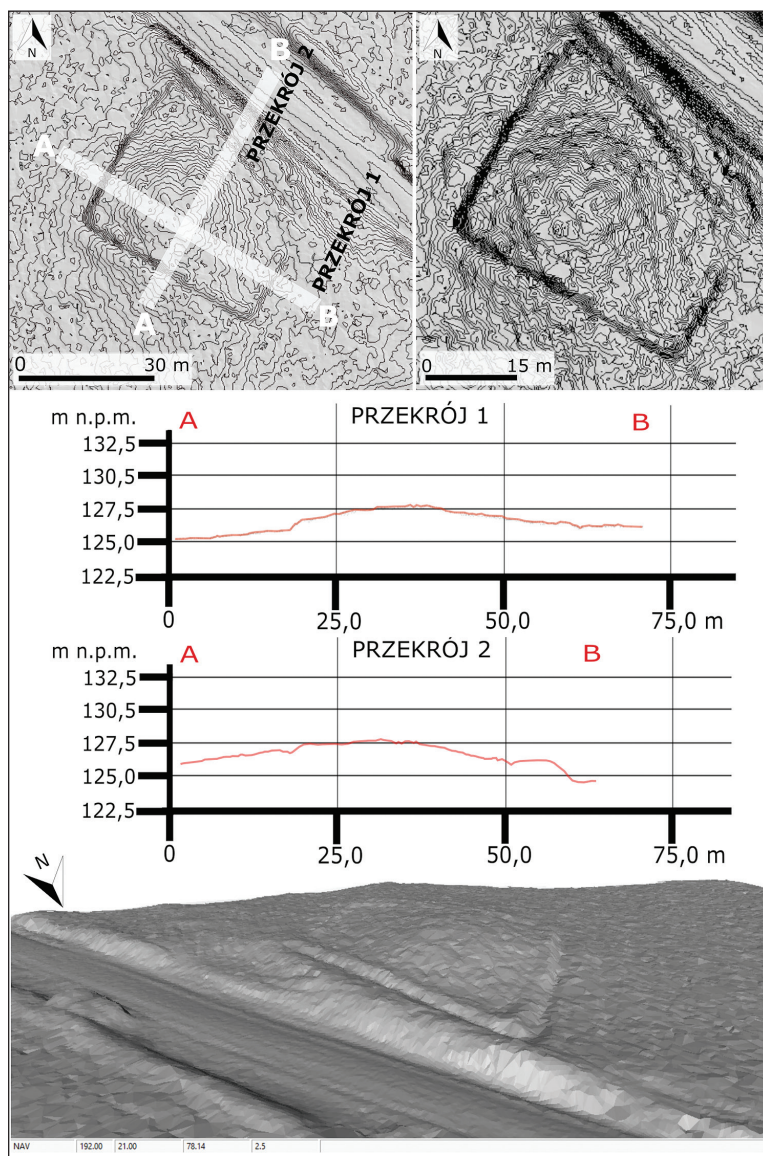
Rys. 6. Ślady dawnego osadnictwa w miejscu pierwotnej lokalizacji wsi Wielki Las w powiecie piskim na NMT z zastosowaniem funkcji cieniowania zboczy: świadectwa uprawy roli (A), destrukty zabudowy (B), pozostałości mielerzy (C, D)

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych NMT w formacie XYZ, arkusz: N-34-92-A-c-2-3, udostępnionych z zasobów Głównego Urzędu Geodezji i Kartografii.

Szczegółowa prospekcja terenowa przeprowadzona w obrębie obiektu w październiku 2020 roku nie wykazała jednakże obecności ozna-



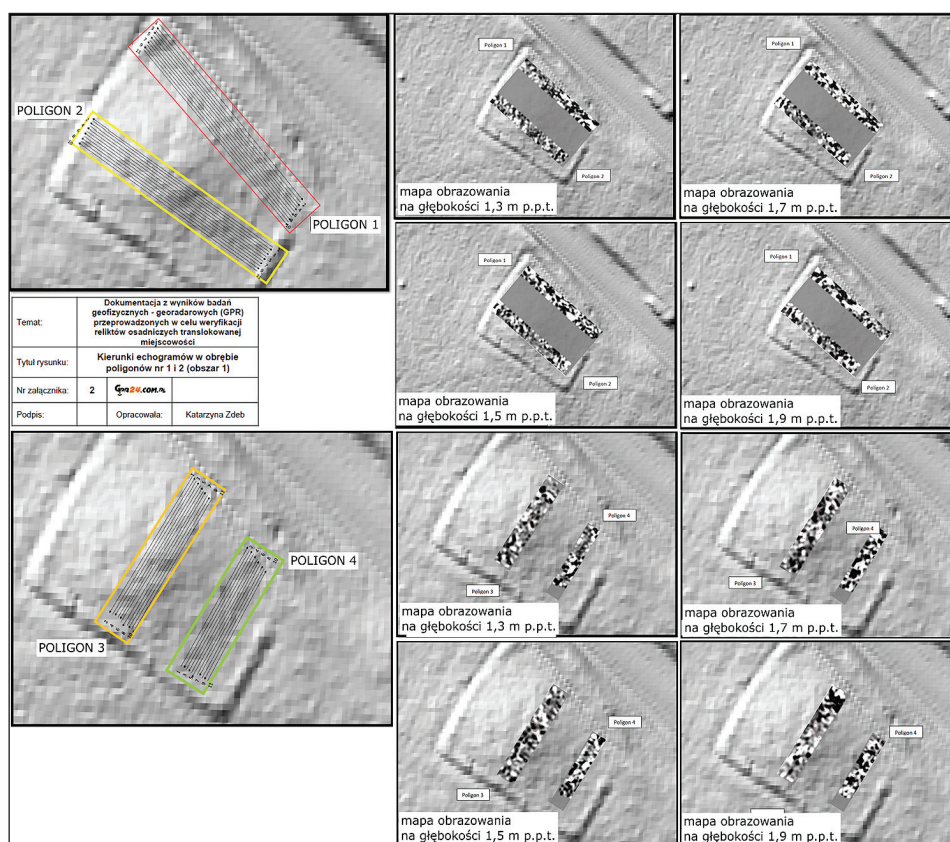
Rys. 7. Ornamentowane fragmenty kafli piecowych zadokumentowanych w miejscach dawnych zagród na terenie translokowanej osady Wielki Las
Źródło: fot. i opracowanie własne, 2020.



Rys. 8. Obiekt z granicami w postaci obwałowań – przypuszczalny teren cmentarza dawnej wsi na pochodnych danych z lotniczego skanowania laserowego: cieniowany NMT z rysunkiem warstwicowym o cięciach poziomicowych: 0,1 m i 0,05 m; przekroje wysokościowe przez obiekt; wizualizacja 3D ukształtowania powierzchni terenu

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych pomiarowych chmury punktów w formacie LAS, arkusz: N-34-92-A-c-2-3-4, udostępnionych z zasobów Głównego Urzędu Geodezji i Kartografii.

czeń grobów w postaci nagrobków bądź mogił ziemnych. W celu weryfikacji dawnej funkcji obiektu wykonano dodatkowo pomiary geofizyczne metodą georadarową, obejmujące łącznie ok. 40% powierzchni terenu ograniczonego obwałowaniem. Wyznaczono cztery poligony pomiarowe równoległe do granic obiektu, wytyczone w dwóch kierunkach (rys. 9). Wykryte anomalie georadarowe struktury gruntu nie wskazały jednak na obecność pochówków (rys. 9). Tym samym zadokumentowana forma terenowa – z pewnością pochodzenia antropogenicznego – pomimo posiadania pewnych cech charakterystycznych dla historycznego wiejskiego cmentarza mazurskiego, pozostaje na razie obiektem o nieustalonej funkcji i chronologii.



Rys. 9. Wizualizacja wyników badań geofizycznych zrealizowanych na terenie domniemanego cmentarza ewangelickiego – wybrane obrazowania georadarowe

Źródło: Adamiec, Zdeb 2020: 18, 35–36, 39, 56–57.

W otoczeniu dawnej niwy siedliskowej rozpoznano ponadto liczne świadectwa intensywnej eksploatacji lokalnych zasobów naturalnych. Począwszy od północy, na nabrzeżu jeziora czytelne są liczne wyłobienia, które mogą stanowić ślady pozyskiwania najprawdopodobniej piasku bądź rudy darniowej¹⁰. Dalej na południe znajdują się zaś, tworzące kilka skupisk, obiekty o regularnych, koncentrycznych kształtach o średnicy 8–10 m. Są one reliktami mielerzy¹¹, na co wskazuje morfologia form mających postać niewielkich spłaszczonych kopców otoczonych płytkimi rowami¹² (rys. 6 – C, D). Morfogenezę obiektów potwierdziły odwierty wykonane świdrem okienkowym w centralnych częściach obiektów, ujawniające warstwę popiołu i kawałki węgla drzewnych na głębokości 40–60 cm¹³ (zob. podobne obiekty w: Zapłata, Borowski 2013: 108). Położony nad jeziorem Wielki Las niekoniecznie był więc typową osadą rybacką. Bardziej prawdopodobne, że mieszkańcy osady w równym bądź większym stopniu co rybołówstwem, zajmowali się eksploatacją rudy darniowej, produkcją węgla drzewnego bądź spławem drewna.

Elementem dawnej sieci osadniczej, powiązany z funkcjonowaniem osady Wielki Las w pierwotnej lokalizacji, jest również przynależna do niej kiedyś leśniczówka *Tannenheim*, znajdująca się ok. 3,7 km od dawnej lokalizacji miejscowości. Została opuszczona po 1945 roku. Obecnie stanowi uroczysko Wielki Las. Na leśniczówkę składały się co najmniej dwa budynki położone w obrębie parceli podwórzowej – współcześnie na wizualizacji NMT wyraźnie widoczne są zarysy ich przyziemia.

1.4. Wielka Wojna

Do końca XIX wieku podłoże przemian osadniczych związanych z wyludnianiem się miejscowości w Prusach Wschodnich związane było przede wszystkim z krótkotrwałymi konfliktami zbrojnymi, klęskami

¹⁰ W pierwszej połowie XIX wieku odkryte zostały pokłady rudy darniowej na podmokłych terenach w pobliżu wsi Hejdyk, Ciesina oraz Turośl i Karwica (Pawlicki 2018: 156).

¹¹ Obiekty służące do wypalania węgla drzewnego.

¹² Szczegółowa analiza ich cech fizycznych oraz określenie dawnej funkcji stanowi jeden z celów planowanej prospekcji terenowej.

¹³ Odwierty wykonane w ramach rozpoznania terenowego przeprowadzonego przez Autorkę na terenie dawnej osady Wielki Las w październiku 2020 roku.

naturalnymi i epidemiami. Wspomniane wydarzenia i zjawiska rzutowały na sytuację gospodarczą, determinując tym samym czasowe ograniczenie rozwoju osadnictwa na omawianym terenie. Czas masowych i gwałtownych ruchów migracyjnych, powodujących przerwanie ciągłości osadnictwa w setkach miejscowości, miał jednak dopiero nadejść. Identyfikowane we współczesnym krajobrazie kulturowym włączonej do Polski części Prus Wschodnich, całkowicie wyludnione wiejskie jednostki osadnicze, stanowią przede wszystkim następstwo konfliktów zbrojnych XX wieku.

Duże znaczenie dla zjawiska wyludnienia Prus w pierwszych dekadach XX wieku miały wydarzenia pierwszej wojny światowej. W czasie kilkuletniego konfliktu zbrojnego ok. 800 tys. ludzi, spośród 2,5 mln mieszkańców Prus Wschodnich, opuściło swoje miejsca zamieszkania (Traba 2001: 65). Trzyście tysięcy osób zostało zesłanych na Syberię, a ponad 100 tys. osób straciło swój dobytek, szczególnie we wschodniej części prowincji, gdzie najwięcej miejscowości zostało dotkniętych zniszczeniami wojennymi (zob. rys. 10). Spośród tych, którzy opuścili swoje domy, 400 tys. wyemigrowało do Zagłębia Ruhry w Niemczech (Ibidem: 65). Tylko w 1914 roku Prusy Wschodnie opuściło 175 tys. ludzi (część powróciła wiosną 1915 roku).

Działania wojenne skutkowały także ogromnymi zniszczeniami materialnymi miast i wsi. Przykładowo, podczas walk w latach 1914–1915 (druga bitwa nad jeziorami mazurskimi) zrujnowane zostały m.in. Olszewo i Woźnice, znajdujące się tuż za północno-zachodnią granicą obecnego powiatu piskiego (Kujawski 2007: 144).

Według różnych źródeł podaje się, że zniszczonych na terenie Prus Wschodnich zostało od 34 do 100 tys. obiektów mieszkalnych i/lub gospodarczych. Jan Salm wskazuje, że zniszczeń dokonano w czasie pierwszej wojny światowej w obrębie 35 miast oraz 900 osad wiejskich (na wsi zburzono/spalono 30 900 budynków, w tym 10 700 domów mieszkalnych i obiektów publicznych, a 23 tys. stanowiły obiekty gospodarcze i produkcyjne) (Salm 2006). Natomiast Prowincjonalny Konserwator Prus Wschodnich Richard Dethefsen przedstawił szacunki, według których zniszczenia objęły 35 miast i 900 gmin i majątków wiejskich (kompletnemu zniszczeniu miało zaś ulec 24 400 budynków) (Salm 2006: 65; Achremczyk 2010b: 926–927).



Rys. 10. Miejscowości objęte zniszczeniami w Prusach Wschodnich (oznaczone czarnymi punktami) w wyniku walk pierwszowojennych w latach 1914–1915 na tle zasięgu części Prus Wschodnich włączonej do Polski w 1945 roku (granica oznaczona czarną linią)

Źródło: *Der Wiederaufbau Ostpreussens...* 1928.

1.5. W dwudziestoleciu międzywojennym

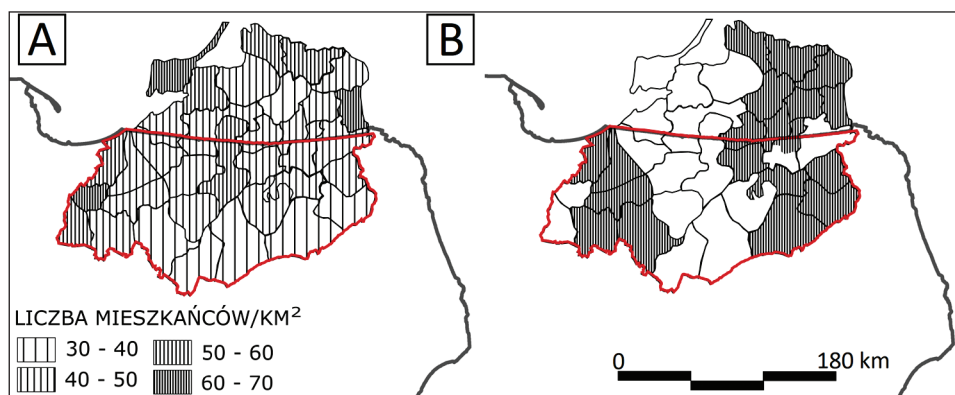
Po zakończeniu pierwszej wojny światowej Prusy Wschodnie mierzyły się m.in. z problemem niedostatecznego zaludnienia, szczególnie południowej części prowincji, gdzie sieć osadnicza była rzadsza z uwagi na warunki środowiska naturalnego: duży udział jezior, terenów zalewionych i podmokłych (zob. Litwin 2016: 9; Eberhardt 1995: 11). Geograf Stanisław Srokowski w latach 20. XX wieku pisał: „W Prusiech Wschodnich [...], ciągle jeszcze jest sporo miejsc pustych. Związane są one przede wszystkim z istnieniem ogromnych torfowisk, bagien i licznych jezior” (1929: 24).

Ponieważ ludność utrzymywała się głównie z rolnictwa¹⁴, duże znaczenie miała jakość gleb, które nie należą na tym terenie do najwyższych klas bonitacyjnych. Na początku XX wieku w strukturze agrarnej Prus Wschodnich dominowały pod względem liczbowym gospodar-

¹⁴ W 1822 roku w Prusach Wschodnich ok. 65% ludności zatrudnionej było w rolnictwie. W 1933 roku wartość ta spadła do 42% ogółu ludności (Affeltowicz 1969: 43).

stwa bardzo małe, o powierzchni poniżej 0,5 ha (78 tys. gospodarstw), co nie było wystarczające do produkcji rolnej zaspokajającej potrzeby żywnościowe tych gospodarstw (zob. Eberhardt 1995: 13). W 1925 roku na terenie Prus Wschodnich według Jerzego Affeltowicza (1969: 45) przeważały liczbowo gospodarstwa o powierzchni od 5 do 10 ha, co stanowiło wówczas 47% ogółu gospodarstw w Prusach. Stan ten stawiał pod znakiem zapytania rozwój gospodarczy prowincji i nie prognozował najlepiej w kontekście zwiększania zaludnienia wsi.

Relatywnie niska, względem pozostałej części Rzeszy Niemieckiej, była w latach 20. i 30. XX wieku gęstość zaludnienia terenów w szczególności południowej części Prus Wschodnich¹⁵, która wynosiła zaledwie 30–40 osób na km² (rys. 11). Wyludnianie się wsi najsilniej dotknęło powiaty zlokalizowane we wschodniej oraz południowo-zachodniej części prowincji (rys. 11).



Rys. 11. Gęstość zaludnienia w poszczególnych powiatach Prus Wschodnich w 1933 roku – A; obszary objęte wyludnianiem się wsi w Prusach Wschodnich w latach 1925–1933 – B (na tle zasięgu części Prus Wschodnich włączonej do Polski w 1945 roku)

Źródło: przerys ze: Srokowski 1945: 119, 121.

Sytuacja ta była następstwem m.in. dużego ruchu migracyjnego ludności, określanego mianem „ucieczki ze wsi” lub nawet „ucieczki

¹⁵ W 1910 roku spośród czterech rejencji Prus Wschodnich, to południowa rejencja olsztyńska, przy drugiej co do wielkości powierzchni, charakteryzowała się najmniejszą gęstością zaludnienia wynoszącą 45 os. na km², podczas gdy w najmniejszej rejencji kwidzyńskiej gęstość zaludnienia wynosiła 85 os. na km², a w największej pod względem powierzchni – królewieckiej – 65 os. na km². Jak podaje Eberhardt, w okresie międzywojennym w południowej części Prus Wschodnich, która po drugiej wojnie światowej została włączona do Polski, gęstość zaludnienia wynosiła ok. 40–50 os. na km² (najniższa była w obecnym powiecie piskim – 33 os. na km²) (Eberhardt 1995: 11, 19).

z Prus Wschodnich”, wiążącego się z rozwojem przemysłu w zachodnich regionach ówczesnych Niemiec (Litwin 2016: 9; zob. także: Srokowski 1945: 116; Ambroziak 2002: 44). Prusy Wschodnie były prowincją bez przemysłu, z ogromną biedą¹⁶, słabym rolnictwem, określane, jak wspominał ostatni nadprezydent Prus Wschodnich Erich Koch:

[...] przez jednych [nazywane] *Annus Mundi* – końcem świata, przez drugich ślepą kiszka Europą, a jeszcze innych kiszka stolcową Niemiec. Miałem tę prowincję doprowadzić do rozkwitu.

[...]

Rzecz już dawno spisała Prusy Wschodnie na straty. W żadnej prowincji niemieckiej nie było tak ciężko żyć i działać jak tam. Nie było wsparcia ekonomicznego ze strony Niemiec, banki nie udzielały kredytów, zero przemysłu, zero drobnej wytwórczości (E. Koch w rozmowie z M. Siemieńskim w 1985 roku, Siemieński 2012: 59).

Pomimo nie najlepszej sytuacji gospodarczej, m.in. dzięki odbudowie infrastruktury komunikacyjnej i zabudowań po pierwszej wojnie światowej, powierzchowny wizerunek wsi wschodniopruskiej był relatywnie lepszy niż sąsiednich terenów polskich. Wykorzystywała to niemiecka propaganda okresu międzywojennego, która karmiła wschodnioprusaków porównaniami, kreującymi poczucie dobrobytu. Opowiada o tym w rodzinnych wspomnieniach W. Gliściński. Jego matka pamiętała: „[...] jak jeszcze przed wojną wożono dzieci ze szkoły oglądać w ramach niemieckiej propagandy ubogie graniczne polskie wioski, gdzie wozy ciągnęły chude konie, a domy były podparte kołkami” (Bojarski 2017: 171). Z kolei polski konsul w Elku w latach 30. XX wieku w raporcie do Ambasady RP w Berlinie i centrali Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Warszawie zapisał, że zachodzi ogromna różnica pod względem rozwoju infrastruktury drogowej, czy stanu architektury pomiędzy Elkiem a położonym po stronie polskiej Grajewem, które „sprawia uderzające

¹⁶ Ogromna bieda, z uwagi na masowe migracje, wyludnienie i rozgrabienie porzucanych gospodarstw, utrzymywała się na tych terenach również w latach powojennych, co poświadcza dokumentacja administracji lokalnej, która wnosila o zwiększoną aprowizację, szczególnie, że duży odsetek ludności stanowiły kobiety i dzieci (zob. np. Archiwum Państwowe w Olsztynie (dalej: APO), Urząd Wojewódzki w Olsztynie, Wydział społeczno-polityczny, Sprawy różne 1946, sygn. 391/248, k. 202 – Starosta powiatowy suski w sprawozdaniu z końca 1946 roku). Wskazywano również na ogromną biedę ludności przesiedlonej z akcji Wisła, która nie posiadała żywności, ciepłych ubrań, opału na zimę (w sprawozdaniu za wrzesień 1947 roku – APO, Urząd Wojewódzki w Olsztynie, Sprawozdania starosty powiatowego w Ostródzie: 1946–49, sygn. 391/113, k. 42).

wrażenie ubóstwa”. Podobną, a nawet bardziej dobitną opinię po lustracji pogranicza wyraził konsul generalny RP w Królewcu Jerzy Warchałowski, podsumowując: „Porównanie jest tak rażące, iż nie waham się użyć słów, że po stronie Prus Wschodnich wysoką cywilizację i niezwykłą dbałość o wszystko, po stronie zaś polskiej najzupełniejszą dzicz – kraj zapomniany przez Boga i przez ludzi” (Przegiętka 2008: 126, 128–129).

Wieści o rozwoju przemysłowym na zachodzie państwa niemieckiego zachęcały jednak miejscową ludność do wyjazdów. W latach 1910–1925 odpływ wyniósł ponad 111 tys. osób (*Niedola pruskich prowincji...* 1958: 78). W wymienionym 15-leciu wielkość emigracji była największa z centralnej i północnej części prowincji.

Do 1936 roku obserwowano w Prusach Wschodnich niewielki wzrost zaludnienia drogą migracji, natomiast po 1936 roku bilans migracyjny przedstawiał wartości ujemne (Łukaszewicz 1985: 614–615). Między 1933 a 1939 rokiem w Prusach Wschodnich liczba ludności zwiększyła się o ok. 155 tys. osób, ale zanotowano ubytek procentowy ludności wiejskiej (w 1933 roku stanowiła 57%, w roku 1939 – 51,6% ogółu ludności) (Ibidem: 616). W roku 1939 całe Prusy Wschodnie zamieszkiwało 2,5 mln ludzi. Janusz Małłek (2016: 238) podaje, że według obliczeń Biura Ziem Zachodnich, na Mazurach i w powiatach po prawej stronie Wisły zamieszkiwało u progu wojny 908 768 osób.

W dniach poprzedzających wybuch drugiej wojny światowej, z końcem sierpnia 1939 roku, wydano rozkaz wysiedlenia wschodniopruskich miejscowości położonych w najbliższym sąsiedztwie polskiej granicy (Jantar 1968: 6). Tużprzedwojenne wysiedlenia z Prus Wschodnich objęły także część ludności polskiej, na podstawie ustawy z 9 marca 1937 roku¹⁷. Z największą intensywnością prowadzone były głównie w roku 1939 (objęły ok. 500 osób, spośród osób najaktywniejszych na niwie społecznej) (Chłosta-Zielonka 2003: 63). Niemal w tym samym czasie, gdyż w połowie sierpnia 1939 roku, karty mobilizacyjne do wojska otrzymało w Prusach Wschodnich ok. 300 tys. mężczyzn (Kempa 2001: 149).

Według danych oszacowanych przez Eberhardta (2010: 128), na terenach niemieckich włączonych po 1945 roku do Polski (wschodniopruskich, dodatkowo liczone z miastem Gdańskiem) w 1939 roku znaj-

¹⁷ Pierwsze nakazy opuszczenia terenów wschodniopruskich przez Polaków wydawano już w latach 20. XX wieku, kierując je m.in. do redaktorów gazet i nauczycieli (zob. Chłosta-Zielonka 2003: 63).

dowało się: w olsztyńskim 966 500 osób, w części woj. białostockiego 125 900 osób i w części woj. gdańskiego 694 100 osób. W Prusach Wschodnich, borykających się z licznymi problemami gospodarczymi, u progu drugiej wojny światowej znajdowały się setki wiejskich jednostek osadniczych położonych na terenach słabo zaludnionych i charakteryzujących się niskim stopniem rozwoju rolnictwa i przemysłu. Dotyczyło to zwłaszcza niewielkich, mało ludnych miejscowości położonych w puszczach i lasach. Ich całkowitej depopulacji dopełniła druga wojna światowa i jej późniejsze konsekwencje polityczne i gospodarcze.

Podsumowanie

Problematyka depopulacji miejscowości z terytorium dawnych Prus Wschodnich podejmowana jest przede wszystkim w kontekście konsekwencji drugiej wojny światowej i procesów zachodzących po 1945 roku, kiedy na skutek migracji oraz przesiedleń na obszarze tym nastąpiła niemal całkowita wymiana ludności, a setki miejscowości właśnie wówczas zostały całkowicie wyludnione. Nie należy zapominać, że procesy wyludniania się jednostek osadniczych, zwłaszcza wiejskich, zachodziły na terytorium Prus Wschodnich, a wcześniej Prus Książęcych, również przed 1939 rokiem, choć ze znacznie mniejszą intensywnością i w innych uwarunkowaniach społeczno-gospodarczych. W okresie nowożytnym największy udział miały czynniki polityczne – toczące się wojny i idące w ślad za nimi epidemie, które dziesiątkowały miejscową ludność. Z kolei wiek XIX i początek wieku XX zdominowały migracje ekonomiczne skierowane do zachodniej części ówczesnych Niemiec. Kolejną ważną cezurą, warunkującą przemieszczanie się ludności oraz opuszczanie przez nią miejscowości, był wybuch pierwszej wojny światowej i zniszczenia wywołane przebiegiem działań zbrojnych. Kolejne migracje, a równocześnie niesprzyjające prowadzeniu gospodarki rolnej warunki środowiskowe, spowodowały nadwątlenie sieci osadniczej Prus Wschodnich i zahamowanie jej rozwoju. Nastąpiło to zwłaszcza na terenach lasów i puszc omawianego tu szerzej powiatu piskiego, w obrębie którego znajdują się liczne krajobrazowe świadectwa zaniku m.in. nowożytnego osadnictwa. Wykorzystanie w analizie wysokościovych danych pomiarowych pochodzących z lotniczego skanowania laserowego dowodzi ich nieocenionej przydatności w geograficzno-histo-

rycznych badaniach osadniczych. Efekty wstępnego rozpoznania terenu jednej z translokowanych w XIX wieku miejscowości stanowią nie tylko materiał uzupełniający informacje historyczne, ale przede wszystkim przynoszą nowe informacje na temat funkcjonowania i upadku wiejskich jednostek osadniczych, które można pozyskać w wyniku interpretacji ich zachowanych reliktów.

Bibliografia

- Achremczyk S. (1997), *Historia Warmii i Mazur*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Achremczyk S. (2010a), *Historia Warmii i Mazur*, t. 1, *Pradzieje – 1772*, Pracownia Wydawnicza ElSet, Olsztyn.
- Achremczyk S. (2010b), *Historia Warmii i Mazur*, t. 2, *1772–2010*, Pracownia Wydawnicza ElSet, Olsztyn.
- Affeltowicz J. (1969), *Problem uprzemysłowienia Prus Wschodnich w latach 1871–1939 ze szczególnym uwzględnieniem oceny uprzemysłowienia obszaru obecnego województwa olsztyńskiego*, Pojezierze, Olsztyn.
- Ambroziak S. (2002), *Osadnictwo na terenie gminy Jedwabno od czasów Zakonu Krzyżackiego*, „Rocznik Mazurski” 6: 21–48.
- Augusiewicz S. (2017), *Najazd tatarski na Prusy Książęce w 1656 roku. Sienkiewiczowska wizja – lokalna tradycja – przebieg – w świetle badań historycznych*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Zeszyty Historyczne” 16: 93–105.
- Bojarski P., Janowska E. (red.) (2017), *Bagaż doświadczeń i wspomnień. Relacje osadników polskich na Warmii i Mazurach po 1945 roku*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Budziszewski J., Wysocki J. (2012), *Nowe możliwości detekcji materialnych śladów historii terenów leśnych – lotnicze skanowanie laserowe (LiDAR)*, „Archeologica Hereditas. Konserwacja zapobiegawcza środowiska” 1: 117–125.
- Boockmann H. (1997), *Prusy jako pojęcie geograficzne, historyczne i ideologiczne*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 4: 563–570.
- Borowski H. (1927), *Masurische Sagen von verwunschen Leuten*, „Unser Masuren-Land” 11.
- Chłosta-Zielonka J. (2003), *Wysiedlenia ludności polskiej z Prus Wschodnich w 1939 roku*, „Rocznik Mazurski” 7: 63–66.
- Der Wiederaufbau Ostpreussens. Eine kulturelle, verwaltungstechnische und baukünstlerische Leistung* (1928), Königsberg.
- Eberhardt P. (1995), *Zagadnienia ludnościowe obszaru byłych Prus Wschodnich*, „Zeszyty Instytutu Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania PAN” 29: 5–41.

- Eberhardt P. (2010), *Migracje polityczne na ziemiach polskich (1939–1950)*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Flis S. (1960), *Dżuma na Mazurach i Warmii w latach 1708–1711*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 4: 473–523.
- Jantar J. (1968), *Zagłada pruskiej fortocy*, Pojezierze, Olsztyn.
- Jasiński J. (2002), *Przemiany społeczno-gospodarcze na Mazurach w XVIII–XIX wieku*, „Masovia” 5: 27–37.
- Kempa R. (2001), *Codziennosc w Prusach Wschodnich w latach II wojny światowej*, [w:] *Życie codzienne na dawnych ziemiach pruskich. Mieszkańcy ziem pruskich*, S. Achremczyk (red.), Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, Olsztyn: 149–151.
- Kujawski W. (2007), *Śniardwy: szlak wodny*, Wydawnictwo QMK, Olsztyn.
- Litwin J. (2016), *Wstęp*, [w:] H. Fedorowicz, *Dzienniki. Zapiski z robót przymusowych w Prusach Wschodnich 1944–1945*, J. Litwin (oprac.), Muzeum Stutthof w Sztutowie, Gdańsk–Sztutowo: 7–38.
- Łapo J.M. (2017), *Czarci Ostrów. Wielki zbiór opowiadań ludowych z Mazur*, Oficyna Wydawnicza Retman, Dąbrówno.
- Łukaszewicz B. (red.) (1985), *Warmia i Mazury. Zarys dziejów*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Maciejewska F.J. (red.) (1970), *Pisz. Z dziejów miasta i powiatu*, Pojezierze, Olsztyn.
- Maciejewska F.J. (1995), *Geneza, rozwój i przemiany sieci osadniczej regionu piskiego od XIII wieku do 1988 roku*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Majewska A. (2018), *Zanikłe osadnictwo w granicach powiatu piskiego* (maszynopis pracy magisterskiej), Instytut Archeologii Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Majewska A. (2020), *Morfologia cmentarzy opuszczonych miejscowości z polskiej części dawnych Prus Wschodnich: granice i formy przestrzenne założeń*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Archaeologica” 35 (w druku).
- Małłek J. (2016), *Nasza mała ojczyzna Warmia i Mazury – korzenie wspólnoty*, [w:] J. Małłek, *Od Prus do Mazur. Szkice z dziejów Prus, Pomorza, Warmii i Mazur*, Oficyna Wydawnicza Retman, Dąbrówno: 234–241.
- Niedola pruskich prowincji wschodnich. Memoriał starostów krajowych prowincji Prusy Wschodnie, Marchia Graniczna Poznań – Prusy Zachodnie, Pomorze, Brandenburgia, Dolny Śląsk i Górny Śląsk* (1958), oprac. J. Kokot, Zachodnia Agencja Prasowa, Poznań–Warszawa.
- Olkowski Z. (1968), *Epidemia cholery azjatyckiej w Prusach Wschodnich w latach 1831–1832*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 4: 531–572.
- Orłowicz M. (2011), *Ilustrowany przewodnik po mazurach Pruskich i Warmii*, Wydawnictwo Ekwita, Warszawa.
- Pawlicki R.W. (2018), *Wądołek. Zapomniana huta*, [w:] *Księga Puszczy Piskiej*, W. Mierzwa (red.), Oficyna Wydawnicza Retman, Dąbrówno: 152–158.
- Przegiętka M. (2008), *Rywalizacja na pograniczu: Prusy Wschodnie i sąsiednie polskie powiaty województw białostockiego i warszawskiego w drugiej połowie lat trzydziestych XX wieku*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2: 125–136.

- Salm J. (2006), *Odbudowa miast wschodniopruskich po I wojnie światowej. Zagadnienia architektoniczno-urbanistyczne*, Wspólnota Kulturowa Borussia, Olsztyn.
- Siemieński M. (2012), *Rozmowy z Erichem Kochem. Próbowiałem zmienić świat*, Wydawnictwo Poligraf, Brzezia Łąka.
- Srokowski S. (1929), *Prusy Wschodnie. Kraj i ludzie*, nakł. Księgarni F. Hoesicka, Warszawa.
- Srokowski S. (1945), *Prusy Wschodnie: studium geograficzne, gospodarcze i społeczne*, Wydano z Zasiłku Biura Ziem Zachodnich przy Ministerstwie Administracji Publicznej, Gdańsk–Bydgoszcz–Toruń.
- Srokowski S. (1947), *Prusy Wschodnie (Mazury, Warmia i Powiśle)*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa.
- Szultka Z. (2004), *Dynamika rozwoju zaludnienia Prus Książęcych (Wschodnich) w XVIII wieku*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2: 147–162.
- Traba R. (2001), *Rozważania o magii miejsca i mitologizacji krajobrazu w Prusach Wschodnich*, „Borussia. Kultura. Historia. Literatura” 24/25: 40–66.
- Wajda K. (1985), *Kształtowanie się stosunków kapitalistycznych u schyłku XIX i na początku XX wieku*, [w:] *Warmia i Mazury. Zarys dziejów*, B. Łukaszewicz (red.), Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Wilamowski B. (1966), *Rolnictwo*, „Rocznik Olsztyński” 6: 121–187.
- Wilder J.A. (1936), *Upadek gospodarczy Prus Wschodnich* (rozprawa z pracy zbiorowej *Stosunki gospodarcze Prus Wschodnich*), Wydawnictwo Instytutu Bałtyckiego, Toruń.
- Worobiec K.A. (2014), *Zagubione wioski Puszczy Piskiej 1 – cz. 5: Wielgilass i Pogobie Przednie*, „Gazeta Piska” 4–10 IV: 10.
- Zapłata R., Borowski M. (2013), *GIS w archeologii – przykład prospekcji i inwentaryzacji dziedzictwa archeologiczno-przemysłowego*, „Rocznik Geomatyki” 11, 4(61): 103–112.
- Zweck A. (1900), *Masuren. Eine Landes und Volkskunde*, Bobbing & Büchle, Stuttgart.

Materialy i źródła

- Adamiec J., Zdeb K. (2020), *Dokumentacja z badań geofizycznych – georadarowych (GPR) przeprowadzonych w celu weryfikacji reliktów osadniczych translokowanej miejscowości położonej w obrębie Puszczy Piskiej w sąsiedztwie Jeziora Nidzkiego*, Leszno.
- Archiwum Państwowe w Olsztynie, Urząd Wojewódzki w Olsztynie, Wydział społeczno-polityczny, Sprawy różne 1946, sygn. 391/248, k. 202.
- Archiwum Państwowe w Olsztynie, Urząd Wojewódzki w Olsztynie, Sprawozdania starosty powiatowego w Ostródzie: 1946–49, sygn. 391/113, k. 42.
- Dane pomiarowe chmury punktów, Główny Urząd Geodezji i Kartografii (GU-GiK), LAS 1.2, arkusz: N-34-92-A-c-2-3-4; NMT XYZ, arkusz: N-34-92-A-c-2-3 (licencja Głównego Geodety Kraju nr DIO.7211.167.2017_PL_N).

Karte von Ost-Preussen nebst Preussisch Litthauen und West – Preussen nebst dem Netzdistrict 1:150 000, Schrötter, 1796–1802, arkusz XVII Allenstein, Ortelsburg.

Topographische Karte 1:25 000, arkusz 2495, Toroscheln.

Hanna Mamzer

ORCID 0000-0002-2251-7639

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Socjologii

Adam Mickiewicz University, Poznań
Faculty of Sociology

HUMANISTYCZNA I PRZYRODOZNAWCZA ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA PRZYRODĘ

Humanistic and natural science liability for nature

Słowa kluczowe: odpowiedzialność, przyroda, humanistyka, przyrodoznawstwo

Key words: liability, nature, human sciences, natural science

Streszczenie

W obliczu katastrofalnych skutków antropopresji widoczna staje się konieczność współpracy pomiędzy humanistyką a przyrodoznawstwem. Te dwie sztucznie rozłączone dziedziny nauki zdążyły w toku historii zbudować swoje metodologie i swoje języki. Obie jednak badają to samo: człowieka i świat, w którym ten człowiek żyje. W kontekście narastającej potrzeby troskliwych działań w kierunku przyrody potrzebne są zintegrowane podejścia. W tekście wskazano wybrane propozycje z obu obszarów, które postulują zbliżenie dyscyplin do siebie. Takie podejście wynika z coraz częściej prezentowanego interdyscyplinarnego przekonania o nierozzerwalnym związku człowieka z jego otoczeniem przyrodniczym.

Abstract

The catastrophic consequences of anthropopressure result in the necessity of increasingly stronger cooperation between humanities and natural sciences. These two, artificially separated scientific fields have managed, over the years, to develop their own jargons and methodologies of conducting research. Today it has become obvious that this artificial separation can no longer be maintained as both fields research the same: the human environment. More integrated approaches are again needed in order to protect nature more efficiently. Posthumanism and its concepts offer exactly this kind of approach, which once again unites different ways of thinking about our surrounding nature.

Wprowadzenie

W tekście proponuję przyjęcie podejścia wskazującego, że w dobie antropocenu – jak nigdy dotąd – konieczne jest połączenie wysiłków humanistyki i przyrodoznawstwa, jeśli jako gatunek mamy zadbać

o nasze otoczenie przyrodnicze. Debaty na temat antropocenu łączą namysł wielu dziedzin nauki, którym w innych okolicznościach trudno byłoby się spotkać we wspólnych rozważaniach. Zaproponowany przez Paula Crutzena termin „antropocen” opisuje przede wszystkim dzisiejszy stan otoczenia człowieka, które poddał on dynamicznym zmianom w okresie od wybuchu rewolucji przemysłowej po teraźniejszość. Termin ten kojarzy się już dziś z bliżej nieokreślonym, ale wszechobecnym zagrożeniem. Jak zwraca uwagę Ewa Bińczyk (2018), pojęcie „antropocen”, obejmujące całokształt konsekwencji ludzkiej ingerencji w strukturę geologiczną i ekosystem Ziemi, zaproponowali geolodzy, a nie przedstawiciele nauk społecznych czy humanistycznych. Jest to znamienne: wskazuje bowiem na zmiany w tradycyjnie przyjętym podziale ról. Nauki ścisłe miały wedle takiego podziału dostarczać precyzyjnych odpowiedzi na stawiane społecznie pytania. Zaś zadaniem humanistyki było debatowanie nad tymi odpowiedziami, kwestionowanie ich i podważanie. Teraz okazuje się, że tego rodzaju namysł zaczynają uprawiać też przedstawiciele nauk ścisłych.

Zarówno na gruncie szeroko rozumianej humanistyki, jak i w obszarze nauk ścisłych, pojawiają się więc propozycje patrzenia na człowieka i jego środowisko życia, które zbliżają do siebie dotąd rozdzielane perspektywy: humanistyczną i przyrodniczą. Można w tym kontekście przyjąć, że na gruncie obu tych dziedzin pojawiają się propozycje zbliżenia się do tworzenia uwspólnionej perspektywy patrzenia na człowieka. Oto więc w naukach ścisłych zaczyna się dostrzegać konieczność uwzględnienia humanistycznej perspektywy, a w humanistyce pojawia się przyrodnicze nachylenie w patrzeniu na człowieka. W tekście wskażę wybrane propozycje z obu obszarów, które właśnie postulują wykorzystanie przeciwnej optyki.

Wybrane propozycje przyrodniczości

Edward Wilson w *Pół Ziemi. Walka naszej planety o życie* (2017) proponuje, by wydzielić połowę globu ziemskiego i pozostawić ją jako obszar pozostający poza zakresem antropopresji. To jego zdaniem pozwoliłoby zachować równowagę w przyrodzie (poprzez utrzymanie dużych samoregulujących się ekosystemów), a przynajmniej zadbać o zrównoważenie dewastacji, jaką powoduje działalność ludzka. Wa-

runkiem *sine qua non* dla ocalenia tak Ziemi, jak i nas samych, jest zadbanie o bioróżnorodność. To z kolei jest możliwe tylko i wyłącznie, gdy zachowane będą ekosystemy, w których te zróżnicowane gatunki żyją, tworząc niezwykle skomplikowaną sieć wzajemnych powiązań, dla ludzkiego obserwatora widocznych w zasadzie dopiero po zajściu zjawisk o krytycznym charakterze. Dopiero po wybiciu jednego gatunku dostrzegamy jego związek z resztą przyrodniczego otoczenia¹. Metaforycznym opisem tego zjawiska jest hipoteza „wypadających nitów” (Ehrlich, Ehrlich 1981). Powszechne ludzkie rozumienie mechanizmów ekologicznych jest w tym zakresie bardzo ograniczone: po prostu nie mamy wiedzy na temat złożoności powiązań zjawisk ekosystemowych.

Wilson ilustruje złożoność tych powiązań, przedstawiając efekt populacyjny regulacji zależnej od gęstości: „W Parku Narodowym Yellowstone obecność choćby niewielkiej watahy wilków w danej okolicy drastycznie zmniejsza tam liczbę łosi. Jeden wilk potrafi spożyć w tydzień większość ciała łosia (trawi cały posiłek w kilka godzin), podczas gdy jeden łos dosłownie ogołoci teren z siewek osiki. Już samo pojawienie się tego największego drapieżnika spośród psowatych wystarczy do wypłoszenia łosia z okolicy. Tam, gdzie są wilki, łosie mniej trzebią osikę i rośnie ona gęściej. Gdy wypędzić wilki, łosie wracają i osika przestaje się krzewić” (Wilson 2017: 21). To tylko jeden z przykładów skomplikowanych łańcuchów przyczynowo-skutkowych funkcjonujących w przyrodzie.

Inną ilustracją dla poziomu złożoności procesów ekologicznych są zjawiska opisywane w odniesieniu do funkcjonowania lasu (por. Wohleben 2016; Koehler 1984). Witold Koehler pisał: „Właśnie zawrotne tempo obumierania drzew awansowało tutaj trupożerny, saprofityczny gatunek grzyba noszący nazwę *Irpex fuscoviolceus*, do rangi pasożyta. Grzybnia jego wskutek korzystnej wilgotności i braku reakcji samoobronnych drzew rozrastała się w sieci owadzych chodników, zarastając przebywające w nich jaja, larwy, poczwarki i młode, niewybarwione chrząszcze korników. W ten sposób grzyb wyparł stopniowo kornika, a kiedy go zabrakło, stał się wobec żywych, zdolnych do samoobrony

¹ Por. chińska strategia zwalczania „czterech plag” – na skutek masowego wybijania wróbli „oskarżanych” o niszczenie plonów zboża doszło do nadmiernego rozmnożenia owadów, które tym plonom zaszkodziły. Spotęgowało to w efekcie klęskę głodu, wskutek której zmarło pomiędzy 20 a 40 mln ludzi.

drzew bezsilny” (1984: 155–156)². Peter Wohlleben przedstawia natomiast jeszcze inny zaskakujący scenariusz opisujący związek liczebności populacji zwierzyny płowej i typu zadrzewienia. Otóż twierdzi, że planowa gospodarka leśna skoncentrowana na uprawach drzew iglastych pośrednio sprzyja wzrostowi populacji saren i jeleniowatych:

Zrąb zupełny to najbrutalniejsza forma pozyskiwania tego surowca [drewna], a zarazem szczęśliwe zrządzenie losu dla roślinożerców. Znika dolegliwy cień koron drzew, a trawy i rośliny mogą przejąć rządy. Dostają ponadto solidną dawkę nawozu – jaskrawe słońce potrafi tak mocno rozgrzać glebę, że nawet żyjące głęboko w niej grzyby i bakterie osiągają optymalną dla swojego metabolizmu temperaturę i w ciągu kilku lat rozkładają cały humus. Uwalnianych jest przy tym tyle substancji odżywczych, że wschodzące rośliny nie są w stanie ich wchłonać. Rosną szybko i są pełne cukrów – to pyszne kąski dla saren. W takim terenie nie muszą daleko wędrować [...]. W podobnych warunkach populacje roślinożerców dosłownie eksplodują, ponieważ – jak u wszystkich gatunków – dostatek pożywienia natychmiast wpływa na ich reprodukcję. [...]. Silnym impulsem do wzrostu liczebności dzikich zwierząt były zwłaszcza gwałtowne orkany w roku 1990 (Vivian i Wiebke) oraz 2007 (Cyryl), które kosiły całe lasy. Wśród drzew ginęły przede wszystkim świerki, ale również sosny i daglezie, bo hodowane na plantacjach zaczynały się przewracać już przy wietrze wiejącym z prędkością stu kilometrów na godzinę. [...]. Hodowla lasu iglastego wspiera zatem pośrednio sarny (Wohlleben 2017: 64–65).

Przytoczone powyżej przykłady wskazują, jak złożone są biologiczne procesy w ekosystemach. Odkrycie prawidłowości łączących poszczególne elementy nie jest łatwe. Często zrozumienie ich pojawia się zbyt

² Dziś nawiązuje się do koncepcji Koehlera w sposób promujący perspektywiczne działania zakorzenione w zmianach o globalnym charakterze: „Ochrona lasu już w swej pierwotnej formie dostrzegała powiązania stanu zagrożenia drzewostanu ze stanem środowiska leśnego. Nie znalazła jednak koncepcji uporządkowania metodologicznego tej dyscypliny zgodnie z jej proekologiczną perspektywą. Zasadniczy wpływ na kształt ochrony lasu miała przez dziesiątki lat schwerdfegerowska idea nawiązywania metodologii ochrony lasu do metodologii nauk medycznych, co w Polsce rozwinął Witold Koehler, wprowadzając do przestrzeni intelektualnej koncepcję hylopatologii. Następnie dyskutowano nad ochroną lasu jako ochroną ekosystemów leśnych lub hylosozologią wykorzystującą możliwości inżynierii ekologicznej. Były to próby twórcze, ale niezakończone powszechną akceptacją. Tymczasem zmiana charakteru gospodarki leśnej na proekologiczną i wielofunkcyjną i silne zmiany w środowisku globalnym wykazały niedostatki dotychczasowej klasyfikacji celów ochrony lasu, możliwości ich osiągania zarówno w zakresie nauki, jak i działań praktycznych. Istnieje więc uzasadnienie, by do tej tematyki powrócić, poddając ją osądowi zawodowemu, jak i z punktu widzenia metodologii naukowej” (Szabla, Szujewski 2016: 22).

późno – jak wspomniałam – kiedy jeden z elementów zostaje wyłączony z łańcucha wzajemnych oddziaływań i widoczne stają się tego skutki w postaci nieprzewidywanych przez człowieka zjawisk. Jeszcze trudniej propagować wiedzę na ten temat. Jak pisał Wilson: „Ludzki wpływ na bioróżnorodność, ujmując rzecz możliwie najkrócej, jest atakiem na nas samych. To działanie bezmyślnego molocha karmionego biomasą tego samego życia, które on niszczy. Czynniki destrukcji sumuje akronim HIPPO w kolejności malejącej z lewej na prawo względnej wagi dla większości świata” (2017: 119). HIPPO obejmuje: *habitat loss, invasive species, pollution, population growth, overharvesting* (utrata habitatu, wprowadzenie gatunków inwazyjnych, zanieczyszczenie, wzrost populacji i nadmierną eksploatację). Działanie wszystkich tych czynników składa się na smutny obraz dzisiejszego stanu świata przyrodniczego. Głosy na temat zachowania bioróżnorodności są w zasadzie rozpaczliwym nawoływaniem do opamiętania się człowieka: ograniczenia i zrównoważenia konsumpcji, przemyślenia stylów życia i namysłu nad możliwością graniczenia rozrostu ludzkiej populacji (por. Singer 2004). Wskazują one także konieczność zmiany podstaw naszego myślenia, ponieważ nie wystarcza już założenie, że „jedyny powód dla zachowania bioróżnorodności, to my sami – ludzie”. Ten skrajny gatunkizm skazałby na rychłą zagładę tak nas, jak i inne organizmy żywe. Ze względu na swoje możliwości intelektualne, człowiek ponosi tutaj całkowitą odpowiedzialność³ za obecny stan rzeczy (Safina 2018). Potrzebne jest więc takie myślenie, które zawierałoby więcej „pokory”: zrzuć człowieka z piedestału dominacji nad innymi gatunkami. Jak bowiem wszyscy dokładnie widzimy, antropocentryzm doprowadził do sytuacji, w której powinniśmy spodziewać się potężnego kryzysu. I to takiego kryzysu, który w bardzo dosłowny sposób zagraża egzystencji ludzi na Ziemi. Niezaprzeczalnie główna niszczycielska rola przypada tu człowiekowi: a w zasadzie takiemu sposobowi myślenia i działania, wedle którego człowiek jest uprawniony do eksploatowania zasobów przyrody w nieograniczony sposób. Kryzysowe zdarzenia definiowane są w psychologii

³ “‘Extinction does not carry moral significance, even when we have caused it.’ That statement is a stranger to thousands of years of philosophy on moral agency and reveals an ignorance of human moral thinking. Moral agency issues from an ability to consider consequences. Humans are the species most capable of such consideration. Thus many philosophers consider humans the only creatures capable of acting as moral agents”, URL=<http://e360.yale.edu/features/in-defense-of-biodiversity-why-protecting-species-from-extinction-matters> [dostęp z dnia 13.02.2018].

jako takie, które wymuszają zmianę dotychczasowych sposobów funkcjonowania, bowiem stają się one niefunkcjonalne. Czas zmienić nasze ludzkie strategie zachowaniowe względem przyrody.

Na gruncie edukowania szeroko rozumianej opinii publicznej w zakresie ludzkiego osadzenia w świecie przyrodniczym wielkie zasługi ma Edward O. Wilson, który stara się budować powiązania pomiędzy naukami ścisłymi a humanistyką i naukami społecznymi. Jego *Socjobiologia* (1988), wydana po raz pierwszy w 1975 roku, wniosła rewolucyjne myślenie o behawioralno-psychologiczno-społecznych prawidłowościach ludzkiego postępowania, sprowadzając je do poziomu zachowań biologicznych. Wywołało to zrozumiałe kontrowersje, szczególnie wśród zwolenników dominującej antropocentrycznej wizji świata. Wilson spotkał się także z bezpośrednią krytyką toczoną wokół jego retoryki dotyczącej doboru naturalnego, selekcji i reżyserii genetycznej, odczytywanych przez niektórych jako noszące znamiona dyskursu faszyzującego (zmierzającego do stosowania eugeniki). Socjobiologia jako nurt myślenia podważyła zatem wizję człowieka jako gatunku panującego (gdyż wyposażonego w „lepsze” niż inne gatunki zasady funkcjonowania), ale w pewnym sensie zakwestionowała też sens uprawiania humanistyki: po co bowiem podejmować humanistyczne refleksje nad człowiekiem, skoro jest on zwierzęciem, a wszystkie jego zachowania daje się sprowadzić do biologicznych mechanizmów regulujących wielkość i charakter populacji (a nawet: w zasadzie puli genowej)?

Takie reakcje przyczyniły się do wykreowania wizerunku autora, niezgodnego z jego faktycznymi poglądami odzwierciedlonymi w *Biofilia* (1984) oraz pracach późniejszych. Termin „biofilia”, ukuty przez Ericha Fromma, a oznaczający naturalną ludzką skłonność do kontaktowania się z przyrodą i do utrzymywania tego związku, co ma być zachowaniem adaptacyjnym ułatwiającym czy wręcz umożliwiającym funkcjonowanie człowieka, określa też aksjonormatywne spojrzenie Wilsona na stosunek człowieka do przyrody. Podkreślając odpowiedzialność człowieka za swoje otoczenie, Wilson nawołuje do podjęcia aktywnych i zdecydowanych działań na rzecz zachowania bioróżnorodności. Według niego kontakt z naturą jest człowiekowi niezbędny do tego, żeby normalnie funkcjonować nie tylko fizycznie (by po prostu żyć), ale jest też niezbędny do zachowania zdrowia psychicznego. Za interesowanie Wilsona fenomenem biofilii wyniknęło z jego dążenia

do stworzenia podstaw takich relacji człowieka z otoczeniem przyrodniczym, które promowałyby to drugie, niezbywalność jego istnienia, świadomość wyczerpywania zasobów i konieczność dbania o nie. Dziś mówimy w tym kontekście o zrównoważonym rozwoju. Koncepcja biofilii uzasadniona przez Wilsona naukowymi argumentami wynikała jednak bezpośrednio z jego subiektywnego nastawienia do konieczności dbania o środowisko przyrodnicze. Cały tekst książki jest nacechowany emocjonalnie i autor w ogóle nie próbuje maskować swoich przekonań. Nie jest to obiektywna praca naukowa. Jest za to subiektywnym, emocjonalnym dokumentem zaangażowania w istotne sprawy świata. Jest dowodem moralnego włączenia w działania na rzecz przyrody. Wilson konsekwentnie werbalizuje tę konieczność, nawołując do refleksji nad ludzką relacją ze światem, ale też do podjęcia konkretnych działań zaradczych.

W tym sensie konsekwencja nawoływań Wilsona jest wręcz zaskakująco widoczna w jego pracach, począwszy od wspomnianej *Biophilia* (1984) przez późniejsze: *Różnorodność życia* (1999) czy *Konsiliencja* (2011) aż po *Znaczenie ludzkiego istnienia* (2016) i *Pół Ziemi. Walka naszej planety o życie* (2017), autor nawołuje do podjęcia konkretnych, zintegrowanych przedsięwzięć na rzecz zrównoważonego gospodarowania szeroko rozumianymi zasobami naturalnymi. Wskazuje też na konieczność zintegrowania wysiłków dziedzin naukowych dotąd sobie przeciwstawianych. To postulowanie współpracy na rzecz ocalenia świata przyrodniczego od zagłady najsilniej wybrzmiało w *Konsiliencji* (2011), gdzie Wilson jednoznacznie opowiada się za jednością wiedzy. Dyscypliny naukowe nie mogą być rozłączne, co więcej – nie mogą być sobie przeciwstawiane, bowiem nie ma to logicznego sensu, skoro opisują ten sam świat, zorganizowany wokół tych samych reguł. Prezentując różne perspektywy, dziedziny pozornie przeciwne, uzupełniają się, a nie wykluczają. W takim układzie rodzi się postulat łączenia różnych rodzajów wiedzy dostarczanych przez naukę, sztukę, etykę i religię. Ten oświeceniowy sposób patrzenia na świat z różnorodnych perspektyw wzajemnie się wzbogacających został zarzucony w wieku XIX, kiedy dominacja pozytywistycznego podejścia do procesów poznania i konstruowania wiedzy parła w kierunku wydzielenia specjalizacji i nurtów naukowych. Sztuczne podziały między dyscyplinami nauki utrudniają podejmowanie spójnych działań: tym jest to ważniejsze, że

jeśli chodzi o los przyrody, działania te muszą być nie tylko koherentne. Muszą być w pierwszej kolejności skuteczne. Specyfika społecznego życia człowieka obejmuje także oddziaływanie na przyrodę. Powoduje to, że humanistyka, by odpowiadać na konkretne zapotrzebowania, musi pozostawać w ciągłym żywym kontakcie z rzeczywistością społeczną, ale też z innymi dziedzinami poznania naukowego. Formułowane dzięki takiej współpracy pytania i zadania rozwiązywane mogą być jedynie na zasadzie tworzenia kompleksowych transdyscyplinarnych powiązań pomiędzy dotąd rozdzielanymi dziedzinami nauki.

Wilson docenia rolę humanistyki jako swego rodzaju „społecznego sumienia” stawiającego niewygodne nieraz pytania o sens i konsekwencje praktyk społecznych poddawanych refleksyjnemu namysłowi. Związek między naukami ścisłymi a humanistyką polega w takim ujęciu na tym, że te pierwsze dostarczają konkretnych propozycji rozwiązań dla precyzyjnie sformułowanych problemów/zadań. Zaś rolą humanistyki jest, by kontrolować rozwój technologii i techniki poprzez formułowanie pytań o charakterze etycznym, podbudowanym aksjologicznie oraz przez dywagowanie nad odpowiedziami na te pytania. Poprzez stawianie pytań (ale niekoniecznie udzielanie na nie odpowiedzi) humanistyka zarysowuje obszary do namysłu. W ten oto sposób uwidocznione zostaje nierozzerwalne połączenie dziedzin, tworzące spiralę rozwoju. W kontekście dbałości o ludzkie otoczenie przyrodnicze nabiera to niezwykłego wymiaru.

Jerome Kagan (2009) dowodził, że nauki przyrodnicze, społeczne i humanistyczne należy traktować jako trzy różne kultury, które funkcjonują odrębnie dzięki wykorzystaniu dziewięciu wymiarów, które je różnicują:

1. Założeń i pytań podstawowych.
2. Źródeł dowodów.
3. Żargonu.
4. Wpływu warunków społecznych na rozwój danej dziedziny nauki.
5. Wagi wartości etycznych.
6. Oparciu na funduszach zewnętrznych.
7. Specyficznych warunkach pracy.
8. Udziałowi w ekonomii (wzroście ekonomicznym).
9. Kryteriów stosowanych w ocenie piękna i elegancji (badań naukowych).

Wytworzenie tych dziewięciu wymiarów skutkuje ogromnymi trudnościami w komunikacji wszystkich trzech kultur. Jednak dzięki temu, że zostały one nazwane, okazuje się jednocześnie, że rozbieżności na poszczególnych dymensjach można minimalizować. Mając świadomość ich istnienia, można je też świadomie wykorzystywać: szczególnie w kierunku stymulowania współpracy. W kontekście odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze jest to podejście kluczowe. Porozumienie się trzech wyróżnionych przez Kagana kultur budowałoby potencjał do wspólnych działań. Z kolei ich rozbieżne działanie nie tylko szkodzi głównemu celowi, ale podkopuje społeczne zaufanie do samych wyróżnionych dziedzin nauki. Brak wartości humanistycznych i niestosowanie etycznych kryteriów działania w przyrodniczym (szczególnie w kontekście pogarszającego się stanu środowiska naturalnego oraz zagrożeń takich jak konflikt nuklearny) zaowocowały spadkiem zaufania społecznego do nauk ścisłych⁴. Jednak identyczne restrykcje ograniczają działanie nauk społecznych: dążąc do wyjaśniania złożonych problemów psycho-społecznych, muszą one sięgać po metodologię i uzasadnienia z przyrodniczego, a przede wszystkim muszą sięgać do empirii. Wszystkie trzy kultury naukowe przyczyniają się do rozwoju nauki jako całości. Kagan twierdzi, że nauki przyrodnicze przyczyniają się do podniesienia materialnego dobrostanu, stanu zdrowia i zrozumienia przyrody; nauki humanistyczne umożliwiają zrozumienie kultury i przemian historycznych; zaś nauki społeczne pozwalają na ocenę i walidację twierdzeń formułowanych przez pozostałe dwie dziedziny. Tylko zintegrowanie wysiłków tych trzech „kultur” może pozwolić na realizowanie ludzkiej odpowiedzialności za stan środowiska przyrodniczego.

Wybrane propozycje humanistyki

Podobny trend sięgania po wiedzę z obszaru innego niż własny obszar badawczy zaobserwować można na gruncie humanistyki – szcze-

⁴ Jest to problem podnoszony także w odniesieniu do doświadczeń na zwierzętach – brak powiązań nauk ścisłych z humanistycznymi powoduje brak translacji wyników badań z języka charakterystycznego dla przyrodniczego na język zrozumiały dla niespecjalistów (por. URL=<http://wyborcza.pl/1,75400,20162508,doswiadczenia-na-zwierzetach-to-zbytki-naukowcow-sadystow.html?disableRedirects=true> [dostęp z dnia 15.02.2018]; URL=<http://wyborcza.pl/1,75398,19720736,cywilizacja-bezsensownego-cierpienia.html> [dostęp z dnia 15.02.2018]).

gólnie w obrębie tzw. *animal studies*. Podwaliny pod ten zakres zainteresowań poznawczych humanistów położyli językoznawcy, rozwinęli filozofowie, a dziś zajmują się nim i inne dziedziny humanistyki i nauk społecznych. W ramach podejmowanych na tym gruncie eksploracji okazało się, że niewystarczające są humanistyczne zasoby refleksowania nad ludzko-nie-ludzką rzeczywistością, bowiem potrzebna jest faktualna, merytoryczna wiedza z zakresu wielu dziedzin nauk ścisłych podejmujących badania ze zwierzętami i na zwierzętach. Dla humanistów te poznawcze peregrynacje są trudne, także pod względem emocjonalnym. Nie tylko bowiem każą kwestionować poziom własnych kompetencji. Każą też konfrontować się z wiedzą, która jest trudna do psychologicznego i emocjonalnego przyswojenia (por. Mamzer 2018).

W dobie antropocenu rozdzielenie świata człowieka od otoczenia przyrodniczego jest coraz wyraźniejsze z jednej strony, a z drugiej – coraz mniej oczywiste. Rozdział widoczny jest w takich zjawiskach jak: brak wiedzy przeciętnego konsumenta na temat tego, jakimi sposobami produkuje się codziennie wykorzystywane produkty; ograniczony kontakt z otoczeniem przyrodniczym w strefach zurbanizowanych; biofobia (narastający lęk przed otoczeniem przyrodniczym) wzmagana przez sensacyjne, przerysowane i nieprawdziwe przekazy medialne; ograniczona świadomość tego, jaki wpływ na otoczenie przyrodnicze mają jednostkowe wzorce konsumpcyjne; brak świadomości konieczności podejmowania działań ratunkowych w obliczu ocieplenia klimatycznego. Te zjawiska, w których dystansowanie się człowieka od przyrody jest oczywiste, skonstrastować należy ze zjawiskami całkowicie przeciwnymi: biofilii, poszukiwania związków człowieka z przyrodą. Do tych drugich zaliczyć trzeba naukowe apele o ograniczenie emisji gazów powodujących efekt cieplarniany, wzrastającą troskę o gatunki zagrożone, a przede wszystkim o bioróżnorodność, wzrost świadomości społecznej w zakresie odpowiedzialności za otoczenie przyrodnicze (co skutkuje realizowaniem indywidualnych praktyk na skalę mikro: zmianą diety na dietę roślinną, segregacją odpadów, *slow life*, ograniczaniem wykorzystania tworzyw sztucznych itd.). Jednak wyraźny powrót do powiązania człowieka z przyrodą, który był charakterystyczny dla społeczności tradycyjnych, jest trudny. Po pierwsze dlatego, że wymaga uświadomienia sobie, w jakiej sytuacji znajdujemy się obecnie: schizofrenicznego rozdarcia pomiędzy dwoma opcjami. Pomiedzy stawianiem człowieka po-

nad przyrodą oraz stawianiem człowieka na równi z przyrodą. Po drugie dlatego, że wymaga wykreowania nowej wersji tego połączenia (zachowania typowe i ważne dla ludzi reprezentujących społeczności o charakterze tradycyjnym są dziś nieadekwatne w stosunku do aktualnych realiów społeczno-kulturowych). Po trzecie: wymaga zdefiniowania możliwych modyfikacji własnych zachowań w takim kierunku, by ich destrukcyjne oddziaływanie na przyrodę ograniczyć. Po czwarte w końcu: wymaga wdrożenia tychże modyfikacji.

W kontekście realizowanej posthumanistycznie pracy nad postrzeganiem relacji człowiek–otoczenie przyrodnicze, nauki społeczne i humanistyczne wykonały pierwsze kroki mające na celu zdefiniowanie antropocentrycznej hegemonii człowieka przypisanej nam samym, przez nas samych. Uświadomienie sobie tego, jak cywilizacja zachodnioeuropejska XXI wieku postrzega relacje człowiek–otoczenie, jest pierwszym krokiem długiej drogi realizacji postulatów egalitaryzmu gatunkowego i zrównoważonej gospodarki zasobami. Dopiero bowiem podjęcie tej refleksji pozwala na nazwanie zjawisk i procesów. A z kolei ich nazwanie uwidacznia ich istnienie (to, co nienazwane, nie istnieje w świadomości ludzkiej). Pozwala to na zrozumienie, że ustanowienie hierarchii nadającej prawo do eksploatacji środowiska przyrodniczego wynikało li tylko z przyjęcia jednej z wielu możliwych, subiektywnie skonstruowanej wersji postrzegania świata. Musiała, i musi nadal, być ona na tyle „poręczna”, że stała się wizją dominującą. Dzisiaj jednak nadszedł już czas ujawnienia tych innych sposobów budowania wizji świata i przedstawiania innych możliwości bycia w świecie. W zasadzie należy mówić już o „konieczności” innego bycia w świecie, bowiem jak alarmują znawcy tematu, świat zmierza ku samozagładzie: „Właśnie sukces człowieka rozumnego upoważnia do przypuszczeń, że przyszłość zdumiewających osiągnięć ewolucji może rozwijać się także i na innej drodze, tym bardziej że wiele groźnych symptomów wskazuje na to, iż zwycięska era człowieka dobiega kresu i że zapłaci on zapewne ogromną cenę za swój tryumf” (Koehler 1984: 27, por. też *Challenges and Choices...* 2018).

W ramach rozważań, które klasycznie zaliczalibyśmy do humanistycznych, jest już dziś wyraźnie widoczny specyficzny nurt łączenia perspektywy humanistycznej z przyrodznawczą. Mam na myśli posthumanistyczne propozycje, zakładające zmianę relacji pomiędzy kultu-

ra i naturą, dwoma sferami wyodrębnionymi przez człowieka z jednej całości. Rozumienie świata przyrodniczego jako swoistego rodzaju kultury (kultur) zgodne jest z propozycjami Bruno Latoura (2009, 2011, 2013), Donny Haraway (2012) i Rosi Braidotti (2014). Koncepcje posthumanistyczne kwestionując zdomowiony w tradycyjnym myśleniu podział na kulturę i naturę, nawołują do powtórnego powiązania człowieka z jego otoczeniem przyrodniczym. Wymaga to przekształcenia sposobu, w jaki człowiek myśli o przyrodzie. Nie mamy się już od przyrody oddzielać, ale mamy się z nią na powrót jednoczyć. Píše na ten temat Ewa Domańska, propagując termin „humanistyka ekologiczna” (czy ekoposthumanistyka). Autorka używa pojęcia: „w celu jej odróżnienia zarówno od postmodernistycznych ruchów «głębokiej ekologii» (do której nawiązuje), jak i od «społecznej ekologii» związanej z ruchami lewicowymi i marksizmem oraz od technokratycznego rozumienia badań środowiskowych i zrównoważonego rozwoju” (Domańska 2013: 13).

Za jedną z najbardziej konkurencyjnych wizji dla antropocentrycznej koncepcji stawiania człowieka w centrum można uznać propozycję Sue Donaldson i Willa Kymlicki sformułowaną w *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights* (2013). Praca ta kwestionuje podział świata na zwierzęcy i ludzki, i jednoznacznie wskazuje sposób myślenia o człowieku: jako o zwierzęciu. Jest ona odzwierciedleniem głębokich przekonań autorów o tym, że dominujący jeszcze dyskurs dotyczący wzajemnych hierarchicznych relacji pomiędzy zwierzętami ludzkimi i nie-ludzkimi musi być zmieniony. Wszystkie rozważania na temat relacji człowieka do jego otoczenia należy od tego punktu rozpocząć: bowiem wynoszenie ludzkiego gatunku na piedestał odmienności pozwalającej na dominację odcina *homo sapiens sapiens* od biologicznych korzeni gatunku. Ustanowienie i obrona takiej hierarchii przez różne systemy filozoficzne i etyczne umożliwiły człowiekowi bezpardonowe eksploatowanie otoczenia, bez zważania na konsekwencje tego postępowania.

Retoryka *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights* oparta jest na konstatacji, że ruch podejmujący walkę o prawa zwierząt nie odnosi spektakularnych sukcesów. I owszem, na niektórych polach widoczne są zmiany zachowań ludzi, ale jeśli wziąć pod uwagę fakt, że ruch pro-zwierzęcy rozwija się od 180 lat, to jego osiągnięcia są znikome. *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (RSPCA), pierwsze stowarzyszenie na rzecz walki o prawa zwierząt, powstało w Wielkiej

Brytanii w 1824 roku i miało na celu ograniczenie eksploatacji koni. Od tamtego czasu można powiedzieć, że odniesiono wiele drobnych zwycięstw, jednak, jeśli spojrzeć w makroskali, to sytuacja zwierząt nie-ludzkich wygląda źle. Zmiany w ich położeniu są powolne i nieznaczne, dlatego że ich obrońcy wychodzą zdaniem autorów z trzech, niewystarczająco efektywnych, podstawowych założeń. Są to założenia welferystyczne, ekologiczne i oparte na prawach podstawowych.

Po pierwsze: założenie welferystyczne opiera się na tym, że zwierzęta powinny mieć swoje prawa, których powinno się przestrzegać. Podłożem do bronięcia praw zwierząt jest tu jednak założenie, że są one poddane człowiekowi i że stoją niżej w hierarchii gatunków, co uzasadnia ich eksploatację dla ludzkich potrzeb. Przyznawanie praw zwierzętom odbywa się tak, jak przyznawanie praw ludom podbitym, poddanym. Nie na zasadzie ich egalitarnego postrzegania, ale na zasadzie aktu łaski.

Po drugie: założenie ekologiczne – oparte na bazie przekonania, że zwierzęta są niezbywalnym elementem ekosystemów i ich obecność jest dla tych ekosystemów ważna. Takie myślenie wprowadza uprzedmiotowienie zwierząt nie-ludzkich i stawia je w pozycji narzędzi do realizacji ludzkich celów. Do dziś znajdujemy nawet wśród ekologów twierdzenia sankcjonujące takie postępowanie – R. Alexander Pyron przedstawia takie tezy w tekście zatytułowanym *Nie potrzebujemy ochrony zagrożonych gatunków. Wyginięcie jest częścią ewolucji* (*We don't need to save endangered species. Extinction is part of evolution* 2018), pisząc m.in.: „Jedyny powód, dla którego powinniśmy dbać o bioróżnorodność, to my sami. Jest ona potrzebna, by zbudować stabilną przyszłość dla gatunku ludzkiego” (2018)⁵. Twierdzenia tego rodzaju są żywym dowodem na ciągłą obecność silnie zakorzenionego antropocentryzmu, choć dodać należy, że równie silnie zwalczanego przez oponentów (por. Safina 2018).

Po trzecie: założenie oparte na podstawowych prawach, które powinny przynależeć zwierzętom. Donaldson i Kymlicka ten kierunek myślenia wspierają i bronią go, ale oceniają, że ta idea – rozwinięta i popularyzowana w wąskich kręgach akademickich i aktywistycznych – jest marginalizowana w debatach na temat polityk ludzi wobec zwierząt nie-ludzkich (Donaldson, Kymlicka 2013: 4).

⁵ „The only reason we should conserve biodiversity is for ourselves, to create a stable future for human beings”.

Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights (2013) w radykalny sposób zmienia myślenie o człowieku i jego relacjach wobec otoczenia. Kymlicka, jako niekwestionowany autorytet w zakresie refleksji nad polityką wielokulturowości, orędownik wyrównywania deficytów w zakresie kapitału kulturowego mniejszości etnicznych poprzez stwarzanie rządowo sankcjonowanych programów promujących politykę multikulturalizmu, promował sprawiedliwe traktowanie grup mniejszościowych, przez zastosowanie ram liberalizmu. Filozof podkreśla, że eksploatowanie różnych kategorii społecznych jest ciągle realizowane: społeczna świadomość i presja wymuszają jednak ograniczenia. Dlatego niemożliwe już w zasadzie są niewolnictwo, opresja wobec mniejszości religijnych, seksualnych, dyskryminacja kobiet i wiele innych procesów dyskryminacyjnych. Eksploatowanie zwierząt nie-ludzkich jest jednak nadal legalne i społecznie sankcjonowane. Ten stan rzeczy wedle Donaldson i Kymlicki musi ulec zmianie. W *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights* autorzy przyjmują, że ludzie są biologicznie związani ze swoją przeszłością ewolucyjną i nie można o nas mówić inaczej jak o zwierzętach. To określenie nie ma funkcji dyskredytującej, ani pejoratywnej. Przeciwnie, wskazuje na łączność człowieka z jego otoczeniem biologicznym oraz na powiązanie jego tożsamości z tożsamościami innych zwierząt.

Niezgoda autorów na przedmiotowe i instrumentalne traktowanie zwierząt nie-ludzkich sprowokowała ich do realizacji swoistego eksperymentu myślowego, polegającego na podjęciu intelektualnej próby skonstruowania świata, w którym zwierzętom przynależą prawa obywatelskie. Zwierzęta bowiem, jak argumentują, nie weszły do świata ludzi dobrowolnie. Świat ludzi, został im narzucony, poprzez odebranie przestrzeni życiowej w drodze postępującej antropopresji oraz przez odebranie przynależnych praw. Autorzy proponują wyróżnienie trzech typów zwierząt, którym to typom będą przyznane różne prawa. I tak: zwierzęta domowe powinny zyskać status współ-obywateli (*co-citizenship*), co wymusiłoby takie ich traktowanie, które bierze pod uwagę ich najlepszy interes i preferencje. Zwierzętom dzikim powinna przysługiwać suwerenność na ich własnym obszarze (rozumianym jako przestrzeń życiowa), co umożliwiłoby im zachowanie gatunku, życie i prosperowanie pozwalające na przetrwanie. Gatunki tzw. graniczne (*liminal animals*), zawieszone pomiędzy jedną a drugą kategorią (takie

jak myszy, szczury, gołębie czy karaluchy), powinny być traktowane jako regularni mieszkańcy miast.

Myślenie o takim traktowaniu zwierząt nie-ludzkich ma prowokować do refleksji na temat antropocentryzmu i jego dominacji wobec innych form życia. Koncepcja Donaldson i Kymlicki jest rozbudowana i konfrontuje odbiorcę z radykalnymi tezami, którym trudno odmówić racji i które wskazują na to, że hierarchia gatunków i stosunek do nich są ustalone i zdefiniowane przez człowieka, a nie stanowią obiektywnej prawdy o świecie.

Praca Donaldson i Kymlicki sugeruje jeszcze jedną powinność człowieka. Jeśli jako gatunek odpowiadamy za dewastacyjną antropopresję i nadmierną eksploatację zasobów przyrodniczych, to nie tylko powinniśmy przyznać prawa „obywatelskie” innym zwierzętom. Winni jesteśmy innym gatunkom to, by uznać je za rodzaj *first nations* („narody pierwsze”). To zaproponowane przez Kymlickę określenie stosowane jest w Kanadzie w odniesieniu do, w tej chwili, mniejszości Indian kanadyjskich. „Narody pierwsze” to te, które pierwotnie zamieszkiwały ziemie skolonizowane przez białego człowieka. Poprzez represje i eksterminacje, niszczenie kultur i tradycji, ludy te zostały tak zgnębione przez białego najeźdźcę, że ich potomkowie do dziś borykają się z konsekwencjami tych działań. Will Kymlicka od lat jest orędownikiem przyznania tym ludom specjalnych praw – takich, które pozwoliłyby im odbudować ich potencjał kulturowy, społeczny i ekonomiczny. W myśl zasad proponowanych przez Kymlickę w ramach polityki wielokulturowości podobne traktowanie przynależeć powinno innym niż ludzki gatunkom. Należy im się to jako wcześniejszym niż człowiek mieszkańcom Ziemi. Dzięki przyznaniu takich praw mogłyby odbudować swoje potencjały. Takie myślenie o gatunkach innych niż człowiek idealnie wpisuje się w nowe pojęcie zaproponowane przez Rosi Braidotti: „natura-kultura”. Ta jednia ma określać nierozzerwalność obu składowych członów. W tym kontekście naturę-kulturę sprzed okresu dominacji człowieka traktować należałoby: po pierwsze jako „inną kulturę”, a po drugie jako „naj-pierwszą z kultur”. W tym sensie, jeśli *first nations* miałyby się cieszyć specjalnymi prawami wyrównującymi deficyty wynikłe z ich podporządkowania innym, to jakimi przywilejami powinny się cieszyć kultury „naj-pierwsze z kultur” (*very first nations*)?

Proponowany przez Donaldson i Kymlickę sposób myślenia jest tak utopijny, jak i rewolucyjny. Przynajmniej w zakresie rzeczywistości

myślowej proponuje nową wizję świata, w której równouprawnieni są ludzie i inne zwierzęta. Wymusza to pogłębioną refleksję nad obecnym stanem rzeczy.

Zakończenie

O jedności świata przyrodniczego, zakorzenieniu w nim człowieka, ale i o odpowiedzialności spoczywającej na gatunku ludzkim przekonywał już Karol Darwin:

Trudno byłoby nam, opierając się nawet na najgłówniejszych cechach człowieka, oznaczyć różnicę między nim a niższymi zwierzętami. Weźmy mowę, i oto widzimy, że władza ta będąca wytworem na wpół sztucznym, na pół instynktownym, nosi do dzisiaj ślady stopniowego rozwoju. Wiara w Boga nie jest powszechna, gdyż nie istnieje u wszystkich ludzi, wiara zaś w działalność czynników duchowych wynika oczywiście z rozwoju innych władz umysłowych. Pozostawałoby więc tylko uczucie moralne. Toteż rzeczywiście przedstawia ono najwybitniejszą różnicę między człowiekiem a najwyższymi zwierzętami, ale po tym wszystkim, co napisałem, zbyteczne byłoby dodawać, że różnica ta nie jest jakościowa i że skłonności społeczne stanowiące podstawę wszelkiej moralności istnieją już i u niższych zwierząt (Darwin 2009: 153).

Dobrze więc, że coraz silniejsza jest dzisiaj refleksja na temat odpowiedzialności człowieka za zmiany wywołane jego własną działalnością. Tylko bowiem zjednoczenie sił poznawczych wynikających z charakterystyki dziedziny humanistyki i przyrodoznawstwa jest w stanie postawić sensowne wyzwania przed naszym gatunkiem, tak by chroniąc otoczenie, był w stanie zapobiec samozagładzie.

Tę odpowiedzialność Edward Wilson łączy z obywatelskim ruchem partycypacyjnym zapoczątkowanym przez Henry'ego Davida Thoreau, którego zainteresowania otoczeniem przyrodniczym uruchomiły działania skutkujące utworzeniem w 1872 roku Parku Narodowego Yellowstone: „Ruch ten stworzył imponującą sieć federalnych, stanowych i lokalnych parków. Wzbogaciły je prywatne rezerваты tworzone przez organizacje pozarządowe, zwłaszcza The Nature Conservancy. Przyroda jest dzika, przyroda jest prastara, przyroda jest czysta, głosiło amerykańskie z istoty credo, i nie należy nią zarządzać z wyjątkiem przeciwdziałania szkodliwym skutkom ingerencji człowieka” (Wilson 2016: 85).

Przykład ten budująco wskazuje, że poczucie odpowiedzialności za otoczenie przyrodnicze ma realną moc sprawczą nawet na poziomie jednostkowych działań.

Tak jak Wilson łączy konkretne empiryczne zdarzenia (utworzenie parków narodowych w USA) z wezwaniem do refleksji i konieczności działania na rzecz natury, tak i myśl Thoreau łączy dosłowność (w swoich działaniach) i metaforę (w swoich refleksjach). Dosłowność propagowanego przez niego bycia w lesie, życia w nim, chodzenia, obserwowania i chłonięcia natury („dzikiej wolności”) umożliwia myślenie: twórczą aktywność nastawioną na analizę siebie, swojego jestestwa i swojej roli w świecie. Także swojej odpowiedzialności za ten świat: społeczno-kulturowo-przyrodniczy. Thoreau pisze: „Chcę napisać parę słów o Naturze, o absolutnej wolności i uczuciu dzikości i stany te przeciwstawić wolności i kulturze tworzonej przez cywilizację i wychowanie, chcę spojrzeć na człowieka jako na mieszkańca i rdzenną część Natury, a nie jako członka społeczeństwa. Chcę dojść do radykalnych wniosków, by podkreślić to, co istotne” (2013: 21–22). Jak komentuje to Anna Czarnecka: „Zatem opanowanie sztuki chodzenia należałoby interpretować jako synonim niezależności w myśleniu i działaniu. Starając się przemówić do wyobraźni odbiorców z rodzimego kręgu kulturowego, filozof nazwał większość jemu współczesnych ludźmi, którzy za bardzo wpatrzyli się w Stary Świat, a tym samym zaniedbali swe powinności wynikające z dziedzictwa pionierów” (2016: 370).

Thoreau skonfrontował ze sobą dwa rodzaje wolności: tę, uznawaną w społeczeństwie za wolność *per se*, i tę „dziką”, wynikającą ze związku z naturą. Chciał wykazać w ten sposób, że wolność „w społeczeństwie”, bez wolności „dzikiej”, nie ma żadnego sensu. Człowiek może myśleć krytycznie, tylko jeśli ma związek z naturą. W tym sensie: dbałość o otoczenie przyrodnicze naprawdę leży w naszym interesie. Jeśli mamy w odpowiedzialny sposób rozważać o minimalizowaniu negatywnych skutków antropocenu i osłabianiu dewastacyjnego wpływu człowieka na przyrodniczy świat, w którym żyje i bez którego nie może żyć jako gatunek, musimy uświadomić sobie konieczność współdziałania humanistyki i przyrodznawstwa. Sztuczny podział rozdzielający te nauki spowodował, że ich przedstawiciele stanęli wobec siebie w opozycji, wyposażając się w niezrozumiałe dla drugiej strony języki i metodologie. Tego rodzaju strategia jest niemożliwa już do utrzymania.

Bibliografia

- Bińczyk E. (2018), *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Braidotti R. (2014), *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Challenges and Choices for Europe* (2018), Rapport of The Intergovernmental Panel on Climate Change.
- Czarnecka A. (2016), *Życie w lesie, czyli o wolności Henry'ego Davida Thoreau*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 10: 363–384.
- Darwin K. (2009), *O pochodzeniu człowieka, /1871/,* przeł. M. Ilecki, Wydawnictwo Jirafa Roja, Warszawa.
- Domańska E. (2013), *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 1–2: 13–32.
- Donaldson S., Kymlicka W. (2013), *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- Ehrlich P.R., Ehrlich A.H. (1981), *Extinction: The Causes and Consequences of the Disappearance of Species*, Random House, New York: 72–98.
- Haraway D. (2012), *Manifest gatunków stowarzyszonych*, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, A. Gajewska (red.), Wydawnictwo Poznańskie, Poznań: 193–209.
- Kagan J. (2009), *The Three Cultures. Natural Sciences, Social Sciences and The Humanities in the 21st Century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Koehler W. (1984), *Saga rodu sześciopalców. Ze wspomnień hilopatologa*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Latour B. (2009), *Polityka natury*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Latour B. (2011), *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Latour B. (2013), *Nadzieja Pandory*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Franciszek (2015), *Laudato si. W trosce o wspólny dom*, Watykan.
- Mamzer H. (2018), *O potrzebie łączenia perspektyw w rozważaniach nad dobrostanem zwierząt*, [w:] *Dobrostan zwierząt. Różne perspektywy*, H. Mamzer (red.), Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk: 9–21.
- Pyron R.A. (2018), *We don't need to save endangered species. Extinction is part of evolution*, URL=https://www.washingtonpost.com/outlook/we-dont-need-to-save-endangered-species-extinction-is-part-of-evolution/2017/11/21/57fc5658-cdb4-11e7-a1a3-0d1e45a6de3d_story.html?utm_term=.2b456fb82ef7 [dostęp z dnia 13.02.2018].
- Safina C. (2018), *In defense of biodiversity. Why protecting species from extinction matters*, URL=<http://e360.yale.edu/features/in-defense-of-biodiversity-why-protecting-species-from-extinction-matters> [dostęp z dnia 13.02.2018].
- Singer P. (2004), *Wyzwolenie zwierząt*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Szabla K., Szujewski A. (2016), *W poszukiwaniu perspektywicznej koncepcji ochrony lasu*, „Studia i Materiały CEPL w Rogowie” 18, 46(1): 22–31.
- Thoreau H.D. (2013), *Sztuka chodzenia, czyli o wolności i dzikości*, tłum. P. Madej, Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka, Poznań.
- Wilson E.O. (1984), *Biophilia. The human Bond with other species*, Harvard University Press, Cambridge USA.
- Wilson E.O. (1988), *Sociobiology*, Harvard University Press, Cambridge USA.

- Wilson E.O. (1999), *Różnorodność życia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Wilson E.O. (2011), *Konsiliencja*, Wydawnictwo Zysk i Spółka, Poznań.
- Wilson E.O. (2016), *Znaczenie ludzkiego istnienia*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Wilson E.O. (2017), *Pół Ziemi. Walka naszej planety o życie*, Wydawnictwo Alatheia, Warszawa.
- Wohlleben P. (2016), *Sekretne życie drzew*, Wydawnictwo Otwarte, Kraków.
- Wohlleben P. (2017), *Nieznane więzi natury*, tłum. E. Kochanowska, Wydawnictwo Otwarte, Kraków.
- URL=<http://wyborcza.pl/1,75400,20162508,doswiadczenia-na-zwierzetach-to-zbytki-naukowcow-sadystow.html?disableRedirects=true> [dostęp z dnia 15.02.2018]
- URL=<http://wyborcza.pl/1,75398,19720736,cywilizacja-bezsensownego-cierpienia.html> [dostęp z dnia 15.02.2018].

Yves Meinard

Université Paris-Dauphine
PSL Research University, CNRS UMR 7243
LAMSADE PARIS 75016 France

Paris Dauphine University

RATIONALIZING ENVIRONMENTAL DECISION-MAKING THROUGH ECONOMIC VALUATION?

Racjonalizowanie decyzji środowiskowych poprzez wycenę ekonomiczną?

Słowa kluczowe: wycena środowiskowa, wsparcie decyzji, uzasadnienie, nierówności, racjonalizacja

Key words: environmental valuation, decision support, justification, inequalities, rationalization

Streszczenie

Ekologiczne oceny ekonomiczne są często przedstawiane jako środki racjonalizacji procesu decyzyjnego. Ślepym punktem tego argumentu jest to, że ignoruje on wszechobecne nierówności środowiskowe. Autor artykułu krytykuje literaturę potwierdzającą wiarygodność podejść ekonomicznych do racjonalizacji procesu decyzyjnego i argumentuje, że kluczem do prawdziwej wartości ekonomicznej wyceny w racjonalizacji jest to, że ich wykorzystanie powinno być osadzone we wdrażaniu tego, co nazywa się uzasadnionym zadaniem. Następnie wykorzystuje analizę pojęcia racjonalności w odniesieniu do procesów wspomagających podejmowanie decyzji, aby przenieść to rozumowanie na konkretne warunki stosowania środowiskowych wycen ekonomicznych.

Abstract

Environmental economic valuations are often presented as means to rationalize decision-making. A critical blind spot of this argument is that it ignores pervasive environmental inequalities. The author of article criticizes the literature entrenching this credentials of economic approaches to rationalize decision-making and argues that the key for economic valuations to truly contribute to rationalization is that their usage should be embedded in the deployment of what is called a justificatory task. Then the author takes advantage of an analysis of the notion of rationality, when applied to decision-aiding processes, to translate this reasoning into the concrete terms of applications of environmental economic valuations.

Introduction

Economic valuations of biodiversity are an increasingly active field of academic inquiry (Bartkowski 2017), often presented as a prominent

means to rationalize decision-making on environmental issues (Kumar 2010). The logic underlying this argument reads as follows. Numerous ecological studies highlight positive correlations between measures of biodiversity and various measures of ecological functioning (Schmid et al. 2009), in turn corresponding to various “ecosystem services” from which human beings are said to benefit (Quijas et al. 2012; Mace et al. 2012). Seen through these lenses, the current dramatic erosion of biodiversity (Butchart et al. 2010) can be interpreted as evidence that biodiversity is undervalued, in the sense that actual decision-making does not reflect the real importance of biodiversity for human beings. By measuring this importance of biodiversity in such a way as to allow its integration in improved decisions, economic valuations of biodiversity would be a key to rationalize these decisions – or so, the argument goes.

A widespread criticism of this argument claims that it is uniquely focused on the instrumental value of biodiversity (reflected in ecosystem services) and thereby ignores the intrinsic value of biodiversity (Sarrasin & Lecomte 2016). This counterargument points to a more fundamental and multifaceted problem. The above argument in favor of economic valuations of biodiversity makes it look as though economic valuations do not involve any value-judgment by economists: by emphasizing *rationalization*, this argument silences value-judgements. The omnipresence of value-judgments in economic valuation exercises is however demonstrated by the pervasiveness of inequalities in economic valuations.

Indeed, as soon as economic valuations are applied through policy reforms including environmental conservation or restoration actions, they unavoidably generate two kinds of inequalities. First, because various people or groups interact in various ways with their natural environment, any conservation/restoration action is bound to induce differential effects on the well-being of different people or groups – whatever the sense given to the phrase “well-being”. Second, because any conservation/restoration action needs being financed, and because policies are typically financed through taxes which are not evenly distributed, any conservation/restoration action is bound to induce differential costs to different people or groups. More fundamentally still, the most prominent methods deployed in the environmental valuation literature, which will be termed “standard” economic valuation

methods in this article, conceal inequalities. These methods are based on measurements of people's willingness to pay (WTP) (we will leave aside here the more anecdotal case of methods based on willingness to accept), as it can be elicited by individual surveys (stated preference methods) or revealed by these individuals' behavior on markets (revealed preference methods) (Meinard & Grill 2011). The first case encompasses contingent valuation and choice experiment (Alberini & Kahn 2006), while the second one mainly encompasses travel cost (Fletcher et al. 1990) and hedonic pricing methods (Yoo et al. 2014). Drawing on the immense literature on the normative underpinnings of economic sciences (e.g., Sen 1967, 2004; Mongin 2006), Meinard et al. (2016) showed that these two families of methods are anchored in distinctive normative underpinnings. Stated preference methods are anchored in welfarism, a normative postulate defined by Sen (1979) as stipulating that "the principle that the goodness of a state of affairs depends ultimately on the set of individual utilities in that state". In this definition, the term "utilities" refers to individual preferences and, as highlighted in the literature on adaptive preferences (Teschl & Comin 2005), the latter reflect inequalities in patterns of individual endowments. When it comes to revealed preference methods, according to Meinard et al. (2016) they are anchored in "endowment conservatism", a normative postulate that they define as stipulating that "although preferences are sensitive to initial endowments, this is no reason to reform the current pattern of individual endowments". Welfarism implies endowment conservatism, but the reverse is not true. Because endowment conservatism reproduces inequalities in individual endowments, all the standard environmental valuation methods therefore reproduce inequalities in individual endowments.

In addition to the above standard economic valuation methods, a prominent alternative which has seen numerous empirical applications to biodiversity in recent years is deliberative valuation (Bartkowski 2017). This refers to methods based on choice-experiments or WTP questionnaires embedded in protocols of exchanges of information and discussions. These methods were originally motivated by critical discussions of the ontological assumptions underlying standard valuation methods, and more recently Bartkowski & Lienhoop (2018) explored their positive philosophical underpinnings, referring mainly to Sen (2010).

In the present article, we will not focus on these methods because they are much less commonly applied than standard valuation methods. However, to the best of our knowledge, the extent to which the inequalities enshrined in standard economic valuation methods are mitigated by using these deliberative methods has never been assessed in the literature. Our reasoning, elaborated as it is by focusing on standard economic valuations, can therefore prove relevant to thinking through applications of deliberative methods as well. In any case, even if these methods were to prove efficient in mitigating the inequalities enshrined in standard evaluation methods, just like the latter, as soon as they are used to carve out policy reforms, they unavoidably entail differential impacts and costs for different people or groups, and therefore they (re) produce inequalities, one way or another.

These pervasive inequalities lying at the core of environmental economic valuation unavoidably cast doubt on the above argument according to which they can contribute to rationalizing decision-making on environmental issues, by highlighting that economic valuations are unavoidably accompanied by surreptitious value-judgments. One could even argue that heralding this promise of rationalization looks like a convenient means to conceal the (re)production of inequalities. Our aim in the present article is to elaborate on this issue and to identify conditions upon which environmental economic valuations can truly contribute to rationalization, in spite of this (re)production of inequalities. Thoroughly analyzing this issue will involve addressing epistemological and methodological problems, articulated in more general terms than the ones of environmental economic valuations. Our rationale in this article will address these fundamental issues, which have to do with the role of economic science in public decision-making at a general level, and highlight their implications for environmental economic valuation.

Our rationale will unfold in three parts. In the following two sections, we will review the main arguments found in the literature to entrench the credentials of economic approaches to rationalize decision-making, and we will argue that these approaches fail at a fundamental level – beyond the specific case of economic valuations of the environment. In a fourth section, we will argue that the key for economic valuations to truly contribute to rationalization is that their usage should be embedded in the deployment of what we will call a *justificatory task*.

A fifth, more concrete section will translate this reasoning in the concrete terms of applications of environmental economic valuations in decision support processes.

1. Defective arguments to entrench the rationalizing potential of economic valuations

The relevance of economic approaches for the purpose of improving environmental decision making, and in particular the relevance of economic valuation for that purpose, has been heavily criticized in philosophical circles (e.g. Norton 2005; Sagoff 2008). However, as pointed out by Tsoukiàs et al. (2013) and De Marchi et al. (2016), among others, there is a growing tendency among policy makers to call for economic knowledge to buttress policy-making, often in a so-called “evidence-based” approach, and the case of environmental policies is no exception. This is a call for knowledge to become advice, and for purportedly scientific propositions to endorse the normative status of prescriptions. Though this tendency might have indeed gained prominence, or rather visibility, in recent years, the idea that economic, and more generally scientific insights, should guide policy making has ancient roots, dating back at least to Hobbes’ seminal exposition of a science of policy (Skinner 1996), and in a sense even to Plato’s figure of a “philosopher king”. Issues such as whether the wisest should rule the masses, or how scientific insights can contribute to collective decision-making in different political regimes, are accordingly addressed by a vast literature. In this section, we claim neither to exhaustively review this immense literature, nor to do justice to all the aspects of the issues it tackles. We rather review the main rationales used in the literature to argue that using economic knowledge to articulate prescriptions allows rationalizing decision-making, in the sense that it would allow improving decision-making, without involving additional value-judgments.

1.1. A first defective model: economics as pure science

A first argument to claim that environmental economic valuations and, more generally, economic insights can be used to rationalize policies is to argue that economics is a value-neutral, purely scientific en-

deavor. Although this approach is crude and hardly credible, it is widespread, in the sense that it is implicitly present in many arguments voiced both in academic contributions and in ordinary conversation. Discussing it is therefore unavoidable. In its application to environmental economic valuation, this model would simply deny that, as argued by Meinard et al. (2016), standard economic valuation methods are anchored in normative premises, and that there are value-judgments to be made, in particular concerning inequalities, when applying these methods.

The idea that economics is a value-neutral, purely scientific endeavor or is traditionally associated with Robbins (1932). This approach admits that value-judgments are essentially non-scientific, and that economics as a science should therefore eliminate them. One might think that the proponents of this model would naturally claim that economic science simply cannot produce policy advices. Numerous authors have however striven to demonstrate that, even in this approach, economic science manages to produce so-called “policy relevant” results, liable to feed policy advices.

As Baujard (2017) recalls, the issue of inter-personal comparisons of utility (notice that, in this article, the term “utility” is understood, like it typically is in the social choice literature, in a broad sense (Fleurbaey 2003), rather than in the specific sense it is given in the literature on utilitarianism) provided a prominent historical exercise for economists engaged in this endeavor. Inter-personal comparisons of utility involve value-judgments because one cannot claim that a given increase in the welfare of one individual outweighs or even is equivalent to a given decrease in the welfare of a second individual unless one judges the relative worth of the welfare of the two individuals. A prominent conceptual trick to produce policy-relevant results despite the ban on the value-judgments involved in interpersonal comparisons of utility is the strong Pareto principle, stating that state of affairs x is better than state of affairs y if no one is worse off in x as compared to y , and at least one person is better off in x as compared to y . But this principle has two important defects. First, it leaves economists incapable to formulate any policy-relevant result in situations where there is no state of affairs that strongly Pareto dominates the others, which is bound to happen quite often. Second, as famously emphasized by Sen (2004), among others, the strong Pareto principle is itself normative and, in

a sense, not minimally so. For example, when applied to very unequal situations, claiming that an increase in the richness of the better-offs is self-evidently an overall improvement if it leaves the situation of the worse-offs unchanged can hardly be presented as completely devoid of value-judgments. The same logic applies to the presentation of cost-benefit analysis using the Kaldor-Hicks criterion (Hicks 1941), another historically prominent trick used to claim that economic science can provide purely value-neutral policy advices. This criterion is demonstrably utilitarian (Meinard et al. 2016). Applying it and choosing an action that proves superior in terms of cost-benefit analysis therefore implies endorsing utilitarianism, which is clearly a normative stance.

Despite the fact that economics is often presented as a “pure” science in ordinary conversation, it seems that there is now a large consensus that the model of economics as a pure science is a mirage. Sciences are all anchored in values, be they only epistemic values (Longino 1990). Because many economic studies explicitly tackle normative issues, the role of values is all the more prominent in this discipline. And in any case, as soon as economic pieces of knowledge are used to produce advices, the simple fact that they are used for that purpose unavoidably has a normative dimension. The model of economics as pure science is therefore not only elusive, but also irrelevant in contexts such as the ones concerned by our reasoning here.

1.2. A second defective model: economics as a means to articulate norms

The failure of the pure science model suggests a way out, which consists in integrating value-judgments as axioms with respect to which economists should take an agnostic stance, and whose implications they should take upon themselves to delineate. In its application to environmental economic valuation, this approach would claim that the normative premises singled out by Meinard et al. (2016) can be articulated in an axiomatic form, and decision-makers should decide if they endorse the corresponding axioms or not: if they endorse them, the inequalities reproduced by the corresponding applications of standard economic valuation methods should be considered accepted, and these inequalities are problematic only if decision-makers do not endorse these axioms.

This is the approach developed by many authors in the social choice literature. A typical example is the literature on “formal welfarism” (Fleurbaey 2003). The point of this literature is to formalize social welfare functions. The latter are functions allowing the comparison of several social states of affairs by aggregating individual information in these different states of affairs. The various possible functions have different properties, which in turn capture different value judgments. By formalizing these functions and properties, the economist does not himself make any value-judgement. But he produces a tool that a decision-maker can use: if the decision-maker endorses a given value-judgement, then the economist can identify the corresponding property and then recommend the function that the decision-maker should use. In so doing, the economist is purely value-neutral. This line of argument fails, however, for at least two reasons.

First, equating a value-judgment with an axiom is more difficult than most social choice theorists seem to admit, and is perhaps doomed to be elusive. Arrow’s (1951) “Non Dictatorship” axiom provides a potent illustration. This axiom states that there is no individual i in society such that, for all profiles and all pairs of alternatives x and y , if i prefers x to y , then x is preferred to y at social level. This axiom is expected to be largely accepted as a minimal requirement for any collective decision rule, and this expectation can be supposed to echo our shared endorsement of democracy and our shared refusal of dictatorship. However, the notion of dictatorship refers to a complex picture of political arrangements, associated in intricate ways with notions such as arbitrariness, illegitimacy, and rule by force, and so on. Our shared refusal of dictatorship is also nourished by our culture and historical experiences. None of these are captured by Arrow’s axiom. This was arguably not part of Arrow’s ambition, but this is what one presupposes when one assumes that the non-dictatorship axiom captures our shared refusal of dictatorship. Axioms undoubtedly are useful to formalize some aspects of value-judgments. But one cannot expect it to be possible to correctly and completely capture value-judgments or values in axioms. Articulating values is an endless task, using axioms for that purpose is an endless part of this endless task.

The second reason is that one might admit the soundness of an axiom when looking at the axiom itself, while in fact rejecting the implica-

tions of this axiom. Arrows' impossibility theorem (Arrow 1951) again provides an apt example. Arrow's argument is based on axioms that the author expects most of his/her readers to endorse. The point of the theorem, and the reason why this result is so powerful, is that a series of axioms, which all seem acceptable at first sight, proves impossible to combine. A natural way out of the conundrum is to question the spontaneous adherence to the axioms, which prove, on due reflection, to be less commendable. A similar argument can be developed by referring to two classical axioms in the social choice literature: *Indifference to Other Alternatives* and *Non-Comparable Ordinalism* (Fleurbaey 2003). The first axiom states that, when ranking two states of affairs, x and y , at social level, the information about x and y which should be taken into account is strictly limited to the individual evaluation levels at x and y . The second one stipulates that any transformation of individual evaluation functions which does not alter individual ordinal preferences should leave social preferences unchanged. Taken one by one, these two axioms might seem to be reasonable enough. The association of these two axioms however leads to Arrow's impossibility theorem. If axioms were faithful translations of norms, and if the fact that an individual endorses an axiom were enough to claim that he endorses the corresponding norm, the latter result would mean that, if one deemed *Indifference to Other Alternatives* and *Non-Comparable Ordinalism* reasonable on the face of it, one would be compelled to endorse that collective choice is impossible. This stance is, in our view, untenable.

The above scheme through which social choice theorists pick-up axioms that correspond to the decision-maker's value-judgments therefore fails because it is anchored in two unwarranted premises. The first one is that it is undebatable that axioms can aptly capture value-judgments; the second one is that decision-makers are able to make clear and definitive value-judgments once and for all, in the abstract.

2. The mirage of purely procedural economics

2.1. The procedural/substantive debates

The two models explored above are explicitly defended by some authors in the literature. A third model, more powerful than the above two, can be carved out to attempt to overcome their respective short-

comings. Though it is arguably implicit in many economic contributions, this model has, to our best knowledge, never been explicitly articulated in the literature. We will therefore devote a bit more space to present and explain it and its philosophical motivation.

The source of this third model can be found in the debates between procedural and substantive approaches to the legitimacy of political decisions (Estlund 2008; Meinard 2017). These debates are a cornerstone of the literature on democracy in political philosophy. However, two different debates are articulated using the same terms in this literature, in spite of their profound differences. It is therefore useful to recall the basic structure of these two debates.

A first debate asks whether a policy decision deserves to be called democratic depending on the so-called “output” of the decision, or depending of the process through which it has been taken (“input”) (Bäckstrand et al. 2010; Vatn 2016). Proponents of an input theory of democracy claim that, if a decision has been taken through democratic procedures, then it is democratic, whatever its output. Proponents of output theories take the opposite stance. These two extreme approaches have absurd implications. A radical input theorist would be led to claim that a decision to disenfranchise half the citizenry would be democratic if taken through a democratic procedure. Symmetrically, a radical output theorist would be led to claim that a benevolent dictator could achieve a democracy. Both implications are untenable, in the sense that they clash with many of the implications that our language associates with the very notion of democracy. Most authors therefore strive to elaborate theories of democracy that reach an equilibrium between input and output.

The second debate opposes purely procedural to substantive theories of democracy. Substantive theories claim that democracy is a matter of values, which can be materialized either in procedures, or in political outcomes, such as for example in rights that are entrenched in law. An example of such an approach is given by Brettschneider (2010), who claims that democracy is first and foremost a set of “core values”, which can be materialized, not only in votes and institutional proceedings usually called “democratic”, but also in the proceedings of constitutional courts. As opposed to substantive theories, purely procedural theories claim to account for democracy by delineating formal prop-

erties of decision-making procedures that are supposed to be purely value-neutral, and from which democracy would emerge. Habermas (1994) is often presented as the canonical example of such an approach. Purely procedural approaches are criticized in the literature for being untenable, because it appears impossible to recommend procedural properties while remaining value neutral. For example, a prominent procedural property is the universal voting right. Critics of purely procedural approaches argue that the only reason to command the universal voting right is that it expresses the value-judgment that human beings are equal and should be treated as such. Symmetrically, purely substantive approaches are criticized because, if there is a substance that defines what counts as democratic (as they claim), then it means that there is not even a need for citizens to vote or express their view in order to achieve a democracy, which is bound to appear contradictory.

These two debates have important similarities, mainly because input theories and purely procedural theories similarly focus on procedures. However, most input theories would be called substantive by proponents of purely procedural theories, because they promote procedural values. Besides, substantive theories can materialize in both output and input theories. The second debate is a deeply philosophical one, opposing form and substance or values, while the first one is more pedestrian, and opposes concrete, worldly procedures, with no less concrete, worldly states of affairs: patterns of endowments, distributions of income, and so on.

The second, more philosophical debate is the most relevant one from our point of view here. This debate indeed drives in a wedge, thanks to which economic expertise can enter the scene by the backdoor and find its place upstream from political processes. Indeed, this debate interestingly frames the issues surrounding democracy in such a way that a role for economics becomes visible upstream from democracy. In the purely procedural approach, economics can play a role in identifying and characterizing the supposedly pure procedure – without thereby making any value-judgment.

This third approach hence identifies a place where economics can play a role in public decision making, but it does not specify the role it can play there. The purely procedural approach seems to offer a possibility for economics to play such a role without compromising with

“substance”, that is, without having to make value judgments. If we come back to our focal issue, environmental economic valuations and environmental inequalities, in a purely procedural approach, the role of the economist would be to identify a procedure allowing the application of environmental valuation methods in such a way as to avoid having to make value-judgments concerning the inequalities they (re)produce.

What, then, would it be like to be a purely procedural economist? To answer this question, it is useful to come back to Rawls’s (1993) and Habermas’s (1983) attempts to capture what it is like to be a purely procedural philosopher (see Meinard & Cailloux 2020, p. 1005 for an exploration of this debate from another angle).

2.2. Varieties of flight from advocacy

Rawls’ (1993) theory (at least in a plausible reading) epitomizes what Estlund (2008) called a “flight from substance”. Rawls wanted to eschew making value-judgments both about what democratic states of affairs should look like, and about democratic processes. To that effect, he appealed to the concept of “reasonable” citizens and argued that policies are legitimate if elaborated and enacted within the framework of a constitution whose basic tenets are acceptable to all “reasonable” citizens. And he claimed that the content of the concept of reasonableness should itself be determined by reasonable citizens, rather than by himself as a philosopher. This approach might seem to encapsulate a possibility to think through democratic procedures and outcomes without making any value-judgments, which is precisely what economists trying to place themselves upstream from democracy want to do. Unfortunately, as pointed out most famously by Habermas (1999), if it is to play the role that Rawls assigns to it in his theory, the concept of reasonableness is necessarily counterfactual. In Rawls’ theory, still according to Habermas, this counterfactual aspect takes the form of a substantial inquiry into the nature and features of a moral subject.

Rawls’ attempt is therefore the paragon of the failure of the flight from substance. Whereas Habermas played a key role in unveiling the problems crippling Rawls’ approach, he himself embarked on a flight of his own, which has both important differences and interesting similarities with Rawls’ flight from substance. Habermas’ (1983) usage of the notion of “performative contradiction” is particularly interesting

in this respect. Habermas deploys this argument in his presentation of his “discourse ethics”. He is concerned with providing foundations for the normative principles structuring his discourse ethics. In broad outline, this argument states that anyone who would reject the purportedly minimal normative discourse ethics would thereby contradict himself. This means that everyone implicitly already admits the tenets of discourse ethics. If this is the case, the performative contradiction argument is a positive one, not a normative one. Therefore, if the performative contradiction argument is successful, then it provides positive material for economists (among others) to study without stepping outside the realm of positive science, but with normative bearings. Unfortunately, the performative contradiction argument fails to evacuate normativity. Habermas himself never articulated his approach as a rejection of normativity, and he probably did not intend to discard normativity altogether. But by falling back upon a supposedly already entrenched consensus, he went a step farther than Rawls, in the direction of the flight from substance. He not only eschewed taking a stance on what is a good or a bad policy, or on what is a good or a bad procedure, he went as far as striving to show that there is no stance to be taken on the foundations of morals, because we all always already agree on them. This is not only a flight from substance; it is a flight from any advocacy element in normative attitude. But once one has eliminated any advocacy element in normativity – once one has admitted that normative discourse never consists in defending anything – then what is the difference between a normative discourse and a positive discourse on normativity? It is unclear how Habermas would answer this question. What is clear from his writing is that he had an acute awareness of the impossibility of developing a perfectly satisfactory positive account of normative behavior.

In any case, the performative contradiction fails, because rather than evacuating normativity, it hides its normative content in its implicit assumption that contradiction ought to be excluded. Can it account for this assumption? It cannot do it simply by claiming that we all already accept that contradictions should be avoided, because this would lead to an infinite regress.

The flight from advocacy hence appears to fail at a fundamental level. Instead of clinging to this stance, in the remainder of this article

we suggest that we have to take it upon ourselves to reflexively identify the normative stance that we take, as economists, and to accept that we advocate a vision of what ought to be done.

3. Justification, or how to overcome the flight from advocacy

3.1. Two visions of what ought to be done

Advocacy, in its crudest form, clearly has its drawbacks. Though the failures of the flight from advocacy suggest that advocacy itself should not be completely abandoned, it is therefore important to catch a more clearly articulated picture of normativity, liable to help us to understand how and why advocacy can become a problem, and how and why we can retain it. For that purpose, we want here to elaborate on a very basic structure of normative reasoning. There are, we argue, two very different approaches to what ought to be done. The first one we call “moral realism”, and the second one “the justificatory task”.

Moral realism is the attitude of people who admit that they have a special access to a form of moral truth, and therefore can sometimes claim, without further ado, that this or that is “right” or “good” (we cannot overemphasize that, by defining moral realism in this way, we do not claim to do justice to the immense literature articulated in terms of “realism” in moral philosophy: our argument is confined to the concept of moral realism as we define it). The justificatory task is the attitude of people who endlessly keep on arguing about the justification of their stances about what ought to be done: there never is a point when they stop arguing and simply say “that’s the way it is”. Advocacy is a problem only when it is in the hands of a moral realist.

Indeed, a worrying feature of moral realism is that either it converges towards the justificatory task, or it collapses in an apology of violence. Imagine that, as a moral realist, you face a challenge to your vision of what ought to be done. You can reply by justifying your stance, and in so doing you give up realism and lean towards the justificatory task. Or you can inflexibly cling to your stance and strive to impose it by force. In that case, either violence is part of your vision of what ought to be done, in which case you are stuck in the apology of violence,

or your vision of what ought to be done rejects violence and your moral realism is repudiated. (Notice that this reasoning only applies to “deep” challenges, questioning your vision of what ought to be done fundamentally and in itself, not to more moderate challenges, questioning, for example, the idea that your vision of what ought to be done is the only admissible one, or calling for your tolerance of other visions.) The only stable moral realism is therefore the apology of violence – where “stable” means that this attitude can survive without converging towards the attitude with which we contrast it, that is: the justificatory task.

What about the justificatory task: is it stable? The justificatory task can be transient: one can be ready to argue up to a certain point, and then fall back upon realism. In such a case, the stability of this justificatory task is determined by the stability of the moral realism on which it falls back. What if it is not transient – if it does not fall back upon moral realism? One can claim to take advantage of the structure of reasoning deployed in the substantive vs. procedural debate to reject this possibility. The argument would unfold as follows. If you endorse the justificatory task, it means that you endorse the values underlying the idea that moral stances should be backed by justifications. And these very values are the core of your moral realism. The justificatory task would hence unavoidably fall back on moral realism. However, the brand of moral realism on which the justificatory task would unavoidably fall back is of a very special kind. By definition, if one sticks to this moral realism by violence, one is no longer engaged in the justificatory task. This moral realism is therefore one that immediately falls back upon the justificatory task. Hence, though the justificatory task arguably is underlain by values, those values are immediately redirected towards a justificatory task. The justificatory task therefore is stable.

A tempting criticism of this reasoning is that it presupposes what it claims to demonstrate. Indeed, when deploying the above argument to demonstrate that we should embark on a justificatory task, what we do in effect is strive to justify the justificatory task, which seems to presuppose that we should embark on a justificatory task. This criticism is flawed, however, because it fails to notice that the object of justification places itself at two different levels in this discussion. The point of the argument above is to prove that when, as economists, we claim to use economic science to articulate recommendations, we should embark on

a justificatory task. When articulating this argument, we indeed endorse the idea that we should justify what we are saying, but what we are saying is not a recommendation based on economic science: it is a reasoning on what we should do as economists when articulating such recommendations. Our reasoning therefore clearly presupposes that justification has a role to play, but this presupposition is simply the presupposition shared by any reasoning, and not a presupposition that preempts the issue of whether recommendations based on economic science should be justified.

The justificatory task is, we claim, what we should advocate as economists. Because it is stable and it is a very basic moral stance whose sole stable counterpart is the apology of violence, we think that we should not be afraid or shy, as economists, to advocate it. There is no reason to flight this advocatory stance, no reason to (hopelessly) attempt to flight this substance, no reason to strive to reduce it to putative positive foundations.

3.2. The justificatory task

The proposition that we defend in this article is hence that, as economists, we should advocate the deployment of the justificatory task. This is unquestionably, openly a normative stance, one that we should take upon ourselves to advocate, by arguing in favor of it, and by enacting it.

This approach faces a difficult problem, however. This problem reflects a basic and very important ambiguity. The justificatory task consists in displaying good arguments for the stances we take, judgements we make, etc. But what is a “good” argument: is it one that happens to be accepted, or one that should be accepted?

The formal literature on argumentation (Dung 1995; Besnard & Hunter 2008) seems to favor the second option, because it defines arguments as good arguments – as arguments that should be accepted if properly understood. And so does, as explained above, the Rawlsian and Habermasian literature, because it is concerned with a counterfactual concept of reasonableness or acceptability. More empirically-minded approaches strive to capture the arguments that are acceptable to people, in the sense that people will accept them, if they are given the opportunity to make up their mind about them. Though less theoretical than the above-mentioned philosophical literature, these approaches in their

various guises are anchored in counterfactual conditional clauses. So, just like the notion of acceptability conceals a normative element, so does the notion of opportunity to make up one's mind about an argument. In the end, empirically-minded approaches prove to be anchored in normative assumptions, which have to do with the goodness of being anchored in justifications, and the goodness of respecting the plurality of points of view that one can have on a given justification.

One might fear that such normative assumptions could redirect the quest for justification towards a variant of moral realism. However, this would be the case only if these normative assumptions were considered to be beyond the purview of justification. By contrast, if these assumptions are themselves up for justification, the justificatory task is immune from moral realism.

4. Justification and rationalization in decision processes based on environmental economic valuations

Applied to environmental economic valuations, the argument developed in the former section means that the claim that economic valuations can contribute to rationalize decision-making on environmental issues, far from being unquestionable (as the literature typically takes it to be) can be sensible only if buttressed on justifications articulated by the economists implementing them.

One can be tempted to trivialize this idea by claiming that it simply means that, in order to make a rationalization out of an application of an economic valuation method, one simply has to spell out an argument presented as a justification. This approach obviously would empty the notion of justification of any normative content. Another, less trivial but also flawed approach, would consist in claiming that a given economic valuation method can participate in rationalizing environmental decision-making if and only if the method itself can be justified. However, it is unclear how such a justifiability test could be performed. At best one can say whether applications of a given method have so far been justified, but this leaves aside all possible but non actual applications.

This problem suggests, in our view, that the question of whether environmental valuation methods can contribute to rationalize envi-

ronmental decision-making is too general and abstract to be answered. The issue becomes addressable only if recast in the more concrete terms of the decision-aiding processes (understood in the sense spelled out in Tsoukiàs 2007) in which they take part. Decision-aiding processes are sets of continued interactions between a decision-maker and an analyst articulating recommendations. This suggests that a more promising way to investigate our question is to ask whether specific usages of a given method partake in decision-aiding processes where their usage is justified.

Depending on the specific features of decision-aiding processes, the justifications liable to entrench the ability of an application of a given environmental economic valuation method to participate in rationalizing environmental decision-making can take various forms. Meinard & Tsoukiàs (2019) proposed a typology of decision-aiding processes determining which “conception of rationality” is better adapted. This grid can be translated in the terms of different kinds of justifications liable to entrench a contribution to rationalization. Meinard & Tsoukiàs (2019) argued that the main feature to take into account is the “dominant constraint” binding the decision process, and distinguished decision situations where this dominant constraint is, respectively: an *irrevocable governance pattern*, an *unquestionable decision-aiding architecture* and a *sanctified spirit of initiative of the decision-maker* (see Meinard & Tsoukiàs 2019 for concrete examples of environmental policies whose implementations take place in contexts characterized by these different constraints).

In the first kind of situation, the decision-aiding process occurs in a context where “most if not all the actors involved in the decision or potentially affected by it have clearly established and entrenched roles and statuses, so that the decision-maker’s chief aim is that her/his decision should fit smoothly in the existing governance pattern”. In such a case, Meinard & Tsoukiàs (2019) argue that rationalization involves applying the “conformist conception of rationality”, which means aiding the decision-maker to make the decision that he and the concerned actors will deem conforming to what he is expected to do. In its application to environmental economic valuations, this idea means that, in contexts where the decision is to be made within an irrevocable pattern of governance, applications of these methods can indeed participate in

rationalizing decision-making, subject to the condition that the decision they allow to be recommended can be justified by arguments echoing what the actors involved take to be the right decision or the right kind of decision for the decision-maker.

In the second kind of decision situation, the decision-aiding process occurs in a context where “the decision-aiding process is tightly overseen by external experts or expertise institutions which are considered to be absolute references, and are therefore entrusted with imposing the methodologies and tools [to be used]”. In such a case, rationalization involves applying the “objectivist conception of rationality”, which consists in computing the problem according to the formulation imposed by the authoritative third party and identifying the corresponding solutions (if any). In its application to environmental economic valuations, this idea means that, in contexts where the decision is to be made within an unquestionable decision-aiding architecture, applications of these methods can indeed participate in rationalizing decision-making, subject to the condition that the decision they allow to recommend can be justified by referring to a third party enjoying an unquestionable epistemic authority. We cannot overemphasize that the situations of applications of environmental economic methods where this condition is satisfied are, in all likelihood, quite rare, and are, in any event, much rarer than current applications of these methods.

In the third kind of decision situation, the decision-aiding process occurs in a context where “what comes from [the decision-maker] is granted prominent importance”. In such a case, rationalization involves applying the “adjustive conception of rationality”, which consists in tracking the idiosyncrasies of the decision-makers, such as his own preferences and values. In its application to environmental economic valuations, this idea means that, in contexts where the decision is to be made in such a way as to sanctify the spirit of initiative of the decision-maker, applications of these methods can indeed participate in rationalizing decision-making, subject to the condition that the decision they recommend precisely tracks the decision-maker’s idiosyncrasies.

In addition to these three kinds of decision-situations where one specific constraint clearly dominates the others, in many decision-situations none of the three clearly dominates. In such cases, the decision analyst has more liberty to choose an approach and to deploy and put

to the test a justification. Besides, in such situations, still according to Meinard & Tsoukiàs (2019), a fourth conception of rationality, the “communicative” conception allowing to unfold a “reflexive” decision-aiding approach and echoing Habermas’s (1981) notion of communicative action, can be used. This fourth approach, which allows questioning and rethinking (of) all the aspects of the decision to be made (whereas the other three approaches refrain from rethinking some aspects that they deem untouchable), is certainly the most intellectually satisfactory.

According to the argument unfolded here, standard economic valuations, just like any other application of economic tools, can indeed play a role in rationalizing environmental decisions, in spite of the inequalities that they reproduce. But this possibility is conditioned by the requirement that the economist implementing them produces justifications reflecting the features of the specific decision situation (for a concrete example of how such a justification can be deployed as part of the application of economic methods to support the implementation of an environmental policy, see example 3 in Cailloux & Meinard 2020). Current practices are far from satisfying this requirement to produce justifications – let alone justifications reflecting the contextual elements and the normative reasoning needed to contribute to a genuine stable justificatory task that does not fall back on any kind of moral realism. A natural corollary of this idea is that, in some cases (but by no means always), other decision analysis tools, such as deliberative valuation methods (Bartkowski & Lienhoop 2018), can prove to be more promising than standard economic valuations to rationalize some decision processes.

Conclusions

The idea that environmental economic valuations are means to rationalize environmental decision-making is pervasive in the literature. It is championed as unquestionable by some authors, and vilified as completely irrelevant by others, mainly because these methods are anchored in normative premises (mainly having to do with environmental inequalities) that are typically not clarified in the economic literature. In this article, we have advocated a more moderate approach, according to which the rationalization potential of applications of these methods should be analyzed on a case-by-case basis in each decision process

in which they are involved, depending on the ability of the economists using them to justify their usage of these economic valuations, materializing an ambitious justificatory task, deployed in ways that are responsive to the specifics of the decision situation. This reasoning draws heavily on the contributions of Meinard & Tsoukiàs (2019) and Meinard & Cailloux (2020), whose details it was impossible to present thoroughly in the present article. However, our reasoning here is largely independent from these details, and the main structure of the argument is independent from these contributions and their validity or invalidity¹.

References

- Alberini A., Kahn J.R. (eds.) (2006), *Handbook on contingent valuation*, Edward Elgar.
- Arrow K.J. (1951), *Social Choice and Individual Values*, Yale University Press, New Haven.
- Bäckstrand K., Khan J., Kronsell A., Lövbrand E. (eds.) (2010), *Environmental Politics and Deliberative Democracy*, Edward Elgar.
- Bartkowski B. (2017), *Economic valuation of biodiversity: an interdisciplinary conceptual perspective*, Routledge.
- Bartkowski B., Lienhoop N. (2018), *Beyond Rationality, Towards Reasonableness: Enriching the Theoretical Foundation of Deliberative Monetary Valuation*, “Ecological Economics” 143: 97–104.
- Baujard A. (2017), “L’économie du bien-être est morte” *Vive l’économie du bien-être!*, [in:] *Philosophie économique*, G. Campagnolo, J.-S. Gharbi (eds.), Matériologiques, Paris: 77–128.
- Besnard P., Hunter A. (2008), *Elements of argumentation*, MIT Press.
- Brettschneider C. (2010), *Democratic Rights*, Princeton University Press.
- Butchart S.M.H., Walpole M., et al. (2010), *Global Biodiversity: Indicators of Recent Declines*, “Science” 328(5982): 1164–1168.
- De Marchi G., Lucertini G., Tsoukiàs A. (2016), *From evidence-based policy making to policy analytics*, “Annals of Operations Research” 236: 15–38.
- Dung P.M. (1995), *On the acceptability of arguments and its fundamental role in nonmonotonic reasoning, logic programming and n-person games*, “Artificial Intelligence” 77(2): 321–357.
- Estlund D. (2008), *Democratic Authority*, Princeton University Press.
- Fletcher J.J., Adamowicz W.L., Graham-Tomasi T. (1990), *The travel cost model of recreation demand: Theoretical and empirical issues*, “Leisure Sciences” 12(1): 119–147.

¹ We thank O. Cailloux and A. Tsoukiàs, who have played a key-role in the elaboration of several crucial steps in the reasoning deployed in this article, and M. Dereniowska, P. Grill and J. Rouchier for their comments on very preliminary drafts of this work.

- Fleurbaey M. (2003), *On the Informational Basis of Social Choice*, "Social Choice and Welfare" 21/2: 347–384.
- Habermas J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp.
- Habermas J. (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp.
- Habermas J. (1994), *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp.
- Habermas J. (1999), *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp.
- Hicks J.R. (1941), *The Rehabilitation of Consumers' Surplus*, "Review of Economic Studies" 8(2): 108–116.
- Kumar P. (2010), *The economics of ecosystems and biodiversity: ecological and economic foundations* [TEEB: The Economics of Ecosystems and Biodiversity], Earthscan.
- Longino H.E. (1990), *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press.
- Mace G.M., Norris K., Fitter A.H. (2012), *Biodiversity and ecosystem services: a multilayered relationship*, "Trends in Ecology & Evolution" 27(1): 19–26.
- Meinard Y. (2017), *What is a legitimate conservation policy?*, "Biological Conservation" 213: 115–123.
- Meinard Y., Cailloux O. (2020), *On justifying the norms underlying decision support*, "European Journal of Operation Research" 285: 1002–1010.
- Meinard Y., Dereniowska M., Gharbi J.-S. (2016), *The ethical stakes in monetary valuation for conservation purposes*, "Biological Conservancy" 199: 67–74.
- Meinard Y., Grill P. (2011), *The economic valuation of biodiversity as an abstract good*, "Ecological Economics" 70(10): 1707–1714.
- Meinard Y., Tsoukiàs A. (2019), *On the rationality of decision aiding processes*, "European Journal of Operational Research" 273(3): 1074–1084.
- Mongin P. (2006), *Value Judgments and Value Neutrality in Economics*, "Económica" 73(290): 257–286.
- Norton B. (2005), *Sustainability: A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management?*, Princeton University Press.
- Quijas S., Jackson L.E., Maass M., Schmid B., Raffaelli D., Balvanera P. (2012), *Plant diversity and generation of ecosystem services at the landscape scale: expert knowledge assessment*, "Journal of Applied Ecology" 49(4): 929–940.
- Rawls J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press.
- Robbins L. (1932), *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Third Ed., Macmillan.
- Sagoff M. (2008), *The Economy of the Earth*, Cambridge University Press.
- Sarrasin F., Lecomte J. (2016), *Evolution in the Anthropocene*, "Science" 351(6276): 922–923.
- Schmid B., Balvanera P., Cardinale B.J., Godbold J., Pfisterer A.B., Raffaelli D., Solan M., Srivastava D.S. (2009), *Consequences of species loss for eco-*

- system functioning: meta-analyses of data from biodiversity experiments, [in:] *Biodiversity, Ecosystem Functioning, and Human Wellbeing: An Ecological and Economic Perspective*, S. Naeem, D.E. Bunker, A. Hector, M. Loreau, C. Perrings (eds.), Oxford University Press: 14–29.
- Sen A.K. (1967), *The Nature and Classes of Prescriptive Judgements*, “The Philosophical Quarterly” 17(66): 46–62.
- Sen A.K. (1979), *Utilitarianism and Welfarism*, “The Journal of Philosophy” 76(9): 463–489.
- Sen A.K. (2004), *Rationality and Freedom*, Harvard University Press.
- Sen A.K. (2010), *The Idea of Justice*, Penguin.
- Skinner Q. (1996), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press.
- Teschl M., Comim F. (2005), *Adaptive Preferences and Capabilities: Some Preliminary Conceptual Explorations*, “Review of Social Economy” 63(2): 229–247.
- Tsoukiàs A. (2007), *On the concept of decision aiding process: an operational perspective*, “Annals of Operations Research” 154(1): 3–27.
- Tsoukiàs A., Montibeller G., Lucertini G., Belton V. (2013), *Policy analytics: an agenda for research and practice*, “EURO Journal on Decision Processes” 1: 115–134.
- Vatn A. (2016), *Environmental governance: Institutions, policies and actions*, Edward Elgar.
- Yoo J., Simonit S., Connors J.P., Kinzig A.P., Perrings C. (2014), *The valuation of off-site ecosystem service flows: Deforestation, erosion and the amenity value of lakes in Prescott, Arizona*, “Ecological Economics” 97: 74–83.

Jarosław Mrozek

ORCID 0000-00019993-9736

Uniwersytet Gdański

University of Gdańsk

KONCEPCJA MULTIWSZECHŚWIATA – ZA I PRZECIW

The conception of a multiuniverse – for and against

Słowa kluczowe: wszechświat, multiwszechświat, zasada kopernikańska, zasada antropiczna, teoria strun, inflacja

Key words: universe, multiverse, Copernican Principle, Anthropic Principle, strings theory, inflation

Streszczenie

Ostatnie osiągnięcia w kosmologii i fizyce cząstek prowadzą do zaskakujących wniosków. Sugerują istnienie wielu odmiennych od naszego wszechświatów. Hipoteza multiwszechświata pojawia się jako wynik rozważań przeprowadzanych zarówno w największej skali na gruncie tzw. teorii wiecznej, chaotycznej inflacji, jak i w skali najmniejszej z możliwych – jako wniosek płynący z teorii superstrun, wyartykułowany jako propozycja tzw. kosmicznego „krajobrazu”. Koncepcja multiwszechświata mogłaby wyjaśnić pochodzenie naszego Wszechświata, sposób jego zaistnienia, a także szczegóły jego funkcjonowania, w szczególności kwestię jego „dostrojenia” dla rozwoju życia. Artykuł ma charakter przeglądu: zestawia argumenty zwolenników i przeciwników koncepcji multiwszechświata. Jako nieoczekiwany wniosek pojawia się sugestia, iż rozważana koncepcja być może wyjaśnia parametry naszego Wszechświata, lecz nic nie mówi o samym fakcie zaistnienia czegokolwiek. Innymi słowy otwarte pozostaje pytanie: Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?

Abstract

The recent achievements in cosmology and particle physics lead to surprising conclusions. They suggest the existence of many different multiverses, in addition to our own. The hypothesis of a multiverse appears as a consequence of considerations both on the biggest and the smallest possible scale, respectively utilising the so-called theory of eternal chaotic inflation and the theory of superstrings, articulated as the proposal of the so-called cosmic ‘landscape’. The conception of a multiverse could rationally explain the origin of our Universe, how it came into existence, as well as the details of its functioning, and the issue of its ‘fine-tuning’ to the development of life. But, are the speculations concerning multiverses, which we will never be able to see, based on the theories which perhaps will never be testable empirically, still science or already (unjustly) philosophy? The article has a review character: it compiles the arguments of supporters and opponents of the multiverse concept. As an unexpected conclusion, there is a suggestion that the concept under consideration may explain the parameters of our Universe, but it says nothing about the very fact of anything coming into existence. In other words, the question remains open: Why is there anything rather than nothing?

Rozważania dotyczące multiwszechświata, czyli zbioru wielu wszechświatów łącznie z naszym, stanowią istotny wątek współczesnych kontrowersji występujących na gruncie fizyki, kosmologii, a także filozofii nauki. Lecz sam problem nie jest nowy. Spekulacje dotyczące istnienia wielu światów występują np. już w filozofii atomistycznej Demokryta czy w kosmologii Giordana Bruna. Bruno, podobnie jak wcześniej Demokryt, był przekonany, że Wszechświat jako całość jest nieskończony i że zawiera nieskończoną liczbę „światów” oddzielonych od naszego świata. Podobne wątki można odnaleźć w rozważaniach Gottfrieda Leibniza, Davida Hume’a. Okazuje się, iż filozofom od dawna znana jest idea innych wszechświatów, nawet jeśli zazwyczaj traktowano ją w sensie metafizycznym, a nie fizycznym.

Przechodząc na grunt nauki, stwierdzamy, że wiele współczesnych koncepcji w kosmologii i fizyce cząstek sugeruje możliwość istnienia wielu, odmiennych od naszego, wszechświatów; z odmiennymi stałymi fizycznymi, a tym samym z odmiennymi, od nam znanych, prawami fizyki. Idea ta wyraża się w koncepcji multiwszechświata. Podkreślmy, że ta koncepcja głosi, że istnieje realnie, jako rzeczywistość fizyczna, multiwszechświat, czyli nieskończony (lub przynajmniej niewyobrażalnie wielki) zbiór wszechświatów, z których każdy może być nieskończony i zawierać nieskończoną liczbę obiektów. Nikt nie ma problemu z wyobrażeniem sobie hipotetycznego lub potencjalnego zbioru wszechświatów – kosmolodzy robią to cały czas. Zasadnicze pytanie brzmi: czy taki zbiór wszechświatów rzeczywiście istnieje? Gdy przyjmujemy, że tak jest w istocie, to powstaje problem metodologiczny. Chodzi o zastrzeżenie płynące z filozofii nauki dotyczące odniesienia empirycznego koncepcji multiwszechświata. Realność multiwszechświata jest w chwili obecnej nietestowalna – i być może tak pozostanie na zawsze. Wygląda na to, że astronomowie przez swoje teleskopy nigdy nie będą mogli obserwować innych wszechświatów, a badacze strun nigdy nie będą w stanie dostrzec dodatkowych wymiarów w swoich akceleratorach. Jednak niektórzy fizycy – tacy jak Leonard Suskind – koncepcję multiwszechświata uznają za naukową, ponieważ m.in. usuwa ona konieczność zakładania istnienia Stwórcy (por. Suskind 2011). A kosmolog, Martin Rees (2001), odwołując się do tzw. argumentu „z równi pochyłej” (*„slippery slope” argument*) uważa, że koncepcja multiwszechświata jest częścią nauki. Jego sposób rozumowania

dobrze oddają słowa Nancy Cartwright i Romana Frigga: „To, że dana teoria opisuje świat prawidłowo tam, gdzie to sprawdziliśmy, stwarza solidną podstawę do nadziei, iż będzie go opisywała prawidłowo tam, gdzie tego nie sprawdzaliśmy” (Cartwright, Frigg 2007). Ugruntowana teoria odnosząca sukcesy empiryczne może zawierać przewidywania, które aktualnie nie mogą być sprawdzone empirycznie, ale w takiej sytuacji można argumentować, że mamy powody uznawać je za prawidłowe pomimo ich hipotetycznego charakteru, „wierząc” w naszą teorię. Wierzymy w istnienie kwarków i gluonów, gdyż są one przewidziane przez wiarygodną kwantową teorię oddziaływań silnych (choć same oddzielne kwarki nie są obserwowalne „z natury”). Wierzymy we właściwości czarnych dziur, ponieważ są one przewidywane przez wiarygodną ogólną teorię względności; wyobrażamy sobie, co może być pod horyzontem zdarzeń, choć empirycznie nie możemy tego sprawdzić. Uznając dobrze potwierdzoną teorię Big Bangu z jej koncepcją rozszerzającego się Wszechświata, nie mamy problemu z przyjęciem do wiadomości, że galaktyki, które znalazły się poza horyzontem widzialnym, są nadal rzeczywistymi częściami Wszechświata – „znikają” z naszych teleskopów, ale nadal pozostają realne. Skoro bowiem uznajemy za naukowe rozważania zasadniczo niedostępnych obiektów, np. wnętrza czarnych dziur, to powinniśmy także uznać za naukowe dociekania dotyczące z zasady nieobserwowalnych wszechświatów postulowanych przez teorię multiwszechświata.

W debacie o multiwszechświecie przejawia się dziś specyfika rozważań dotyczących istoty działalności naukowej. Dwie głównie rozpatrywane wartości naukowe¹ w odniesieniu do teorii multiwszechświata to: testowalność i siła/moc wyjaśniająca. W kontekście metodologicznym są one często w konflikcie. Dlatego pojawia się tendencja w kosmologii i fizyce teoretycznej, aby stwierdzać, iż mniej ważna jest testowalność teorii, jeżeli jest ona niesprzeczna i spójna z innymi – uznanymi już – teoriami, przy jednoczesnej wielkiej sile wyjaśniającej. Wtedy testowanie – twierdzą zwolennicy tego podejścia – nie jest niezbędne, choć oczywiście pożądane. Ekstremalnym przypadkiem tego typu myślenia jest właśnie propozycja multiwszechświata, dla której żadne testy ob-

¹ Oczywiście nie są to jedyne wartości naukowe. Piękno, elegancja i prostota oraz oczywiście prawdziwość są jak najbardziej pożądane, lecz w przypadku koncepcji multiwszechświata prawdziwość jest jak na razie nie do stwierdzenia; prostota jest wymogiem formalnym, a piękno i elegancja zależą od gustów uczonych.

serwacyjne hipotez (powstałych na gruncie teorii multiwszechświata) – jak się wydaje – nie są możliwe. Powstaje pytanie: czy spekulacje, oparte na z matematyzowanych teoriach, na temat wszechświatów, których nigdy nie będziemy mogli zobaczyć, i które być może nigdy nie będą testowalne empirycznie, mogą być traktowane jako nauka? Gdybyśmy skłaniali się ku pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, musielibyśmy przewartościować nasze pojęcie tego, co rozumiemy przez naukę. Trzeba, jednakże przyznać, iż większość fizyków i filozofów nauki uważa, że jeżeli chcemy zachować istotne cechy nauki, które doprowadziły ją do wspaniałych sukcesów, to konieczne jest uwzględnianie sprzężenia zwrotnego płynącego od rzeczywistości do teorii dzięki eksperymentalnemu bądź obserwacyjnemu testowaniu.

Jednak teoria multiwszechświata ma gorących zwolenników. Przykładowo znany kosmolog Brian Greene stwierdził: „[...] propozycja wieloświata [...] niezwykle upraszcza bardzo tajemnicze w pojedynczym wszechświecie trzy główne aspekty standardowego schematu naukowego. W rozmaitych wieloświatach nie ma już potrzeby wyjaśniania warunków początkowych, wartości stałych natury, a nawet praw matematycznych” (Greene 2006). Tym samym – można skonstatować – Greene postuluje, by włączyć spekulatywne teoretyzowanie współczesnej fizyki do zakresu nauki. Konsekwencją takiego postawienia sprawy jest rezygnacja z dotychczasowych mechanizmów kontrolnych, musimy np. odejść od zasady bezpośredniej empirycznej testowalności teorii. To oznacza modyfikację naszego pojmowania, co to znaczy, że coś jest nauką.

Pomimo rosnącej popularności koncepcji multiwszechświata, wielu fizyków i filozofów odżegnuje się od tej idei. Zestawmy ze sobą argumenty zwolenników i przeciwników multiwszechświata, odnosząc się do wybranych kwestii.

Zasada kopernikańska

Argument „za”

Od nazwiska Mikołaja Kopernika wzięło nazwę stanowisko metodologiczne zwane skrótowo „zasadą kopernikańską”. Wyraża ona ideę zabraniającą nadawania miejscu, jakie zajmujemy w świecie, jakiegokolwiek wyróżnionego statusu. Gdy konsekwentnie stosujemy tę zasadę, to można „rozszerzyć” jej obowią-

zywanie poza nasz Wszechświat. Byłaby to wtedy „superzasada kopernikańska”. W świetle tej zasady koncepcja multiwszechświata jest po prostu jednym krokiem „dalej” w rozwoju postrzegania budowy świata, w którym żyjemy; od poglądu geocentrycznego do heliocentrycznego, i dalej od heliocentrycznego do galaktocentrycznego. Gdy okazało się, iż nasz Wszechświat nie ogranicza się do Drogi Mlecznej, a tzw. mgławice są w istocie innymi galaktykami, konsekwencją zastosowania zasady kopernikańskiej jest zakaz uznawania naszej Galaktyki za „miejsce” wyróżnione. W ten sposób nastąpiło przejście do kosmocentrycznego poglądu na świat, w którym istnieją miriady galaktyk, a nasza jest po prostu jedną z wielu. Kolejny krok w tym rozumowaniu możemy wykonać, powołując się na superzasadę kopernikańską. Nasz Wszechświat nie może być wyróżniony tylko dlatego, że jest „nasz”. Wnioskujemy na jej podstawie, iż istnieją inne wszechświaty, a Wszechświat jest jednym z wielu istniejących i różnych wszechświatów. W ten sposób dochodzimy do koncepcji multiwszechświata.

Argument „przeciw”

Jeżeli chodzi o zasadę kopernikańską, to jej stosowanie miało zawsze jakieś podstawy. Świat geocentryczny był matematycznie opisany przez Ptolemeusza w dziele *Almagest*. Opis ten był jednak bardzo skomplikowany i ciągle uzupełniany o kolejne epicykle. Istniało jednak „coś”, na co można było spojrzeć inaczej, pod innym kątem, z innej perspektywy. Astronomowie widzieli na firmamencie niebieskim jakieś gwiazdy i planety. Istniała więc jakaś podstawa do spekulacji, że być może są to inne światy, a Układ Słoneczny ze Słońcem w centralnym miejscu niekoniecznie jest centrum Wszechświata. Kolejny krok polegał na tym, iż domyślono się, że być może Słońce jest jedną z wielu gwiazd składających się na nasz Wszechświat. Uznano wtedy, iż Droga Mleczna wyczerpuje to, co istnieje w Kosmosie. Lecz ponownie obserwowano to „coś”, co dało podstawę do podejrzeń, że Droga Mleczna jest jedynie jednym ze skupisk wielu gwiazd, jedną z wielu galaktyk. Za jednostkę nadrzędną uznano Kosmos – nasz Wszechświat. W tym momencie zwolennicy koncepcji multiwszechświata dokonali ekstrapolacji przebytej drogi myślowej i zastosowali zasadę superkopernikańską. Wnioskiem było postulowanie istnienia innych wszechświatów. Jednak ten krok był odmienny metodologicznie od poprzednich. Wtedy

zawsze był jakiś realnie obserwowalny „pretekst”, by przyznać, że nie znajdujemy się w centrum istniejącej realności. Natomiast w przypadku przejścia do koncepcji multiwszechświata takiego „pretekstu”, z powodów zasadniczych, nie było. W naszym Wszechświecie nie można było znaleźć konkretnych przesłanek, jakichś obserwacji sugerujących istnienie większych struktur. Postulowanie istnienia *ensembla* innych wszechświatów odbyło się na zasadzie czysto teoretycznej – by nie powiedzieć metafizycznej – spekulacji.

Zasada antropiczna

Argument „za”

Paradoksalnie, dość istotny argument przemawiający za koncepcją multiwszechświata narusza zasadę kopernikańską, odwołując się do wyróżnionego stanu rzeczy, tzn. istnienia w naszym Wszechświecie życia, w tym życia świadomego. Istnienie życia wymaga dość specyficznych wartości różnych stałych fizycznych i szeregu nieprawdopodobnych przypadków. Argument ten stwierdza, iż postulowanie istnienia multiwszechświata jest jedynym znanym nam fizycznym kompletnym wyjaśnieniem dla „subtelного dostrojenia” parametrów fizycznych pozwalających na nasze istnienie. Multiwszechświat składający się z wielu wszechświatów, z różnymi fizykalnymi własnościami, jest z pewnością jedną z możliwości wyjaśnienia subtelnych dostrożeń: nieskończony zbiór wszechświatów pozwala urzeczywistnić wszystkie możliwości i kombinacje, więc gdzieś sprawy potoczyły się „w kierunku” powstania życia. W innym przypadku należałoby uznać to za niczym nieuzasadniony „czysty/surowy fakt”. Dlatego wielu teoretyków uważa koncepcję multiwszechświata za dostarczającą najbardziej naturalnego wyjaśnienia antropicznego subtelного dostrojenia.

Zasada antropiczna nie konstytuuje dowodu, ale pozostaje ważkim argumentem. Wszechświat, w którym liczba i precyzja, z jaką wiele parametrów i stałych fizycznych jest ze sobą powiązana tak, by mogły powstać samoświadome „ożywione” struktury, jest wysoce nieprawdopodobny. Pewni uczeni uznają, iż bez koncepcji multiwszechświata byłibyśmy zmuszeni do przyjęcia niefizycznego wyjaśnienia tego „dostrojenia”, takiego jak przyjęcie istnienia *fine-tuner* – „doskonałego

stroiciela”. Neil Manson twierdzi, że „multiwszechświat jest ostatnim «ratunkiem» dla zdesperowanego ateisty” (por. Manson 2003).

Argument „przeciw”

Koncepcja multiwszechświata jest – teoretycznie – racjonalnym wyjaśnieniem subtelного dostrojenia, ale to nie pomaga w obserwacyjnym potwierdzaniu tej hipotezy. Kwestia jest następująca, co jest ważniejsze w kosmologii: teoria (wyjaśnianie) czy obserwacje (test odwołujący się do empirii). Argumenty antropiczne zwykle traktowane są z niechęcią przez fizyków, ponieważ mają charakter teleologiczny, tym samym wydają się wątpliwe. Teoretycy współczesnej fizyki żywią nadzieję, iż powstanie w przyszłości teoria wszystkiego (*Theory of Everything*), która wyjaśni występowanie właśnie takich, a nie innych parametrów (stałych fizycznych) znajdujących się w naszym Wszechświecie.

Problem wykraczania poza horyzont

Argument „za”

Obserwowalny obszar naszego Wszechświata jest przez kosmologów nazywany objętością Hubble’a. Objętość Hubble’a zawierająca określoną liczbę galaktyk ograniczona jest tzw. horyzontem. W związku z tym, że przestrzeń ekspanduje, prawdopodobnie istnieją galaktyki tuż za granicą wizualnego horyzontu, których nie możemy widzieć. Możemy rozszerzyć ten argument krok po kroku w drodze poza horyzont i wnioskować, że istnieje wiele innych i najprawdopodobniej odmiennych wszechświatów, których nie możemy dostrzec. Najnowsze obserwacje trójwymiarowego rozkładu galaktyk i mikrofalowego promieniowania tła świadczą, iż w dużych skalach materia dąży do monotonnej jednorodności – powyżej 10^{24} m nie tworzy żadnych koherentnych struktur. Mamy zatem podstawy sądzić, że jej rozkład pozostaje taki sam poza horyzontem i w przestrzeni na zewnątrz obserwowalnego Wszechświata również roi się od galaktyk, gwiazd i planet.

Nawet jeśli nigdy nie dowiemy się, co dzieje się poza wizualnym horyzontem (objętością Hubble’a), to na podstawie standardowego modelu Friedmanna-Robertsona-Walkera (FRW), który był pozytywnie przete-

stawiany wewnątrz naszego Wszechświata, sądzimy, iż istnieje z pewnością pewien probabilistyczny sens, w którym możemy ekstrapolować modele poza horyzont przynajmniej w taki sam sposób jak wewnątrz horyzontu. Wprawdzie nasze zaufanie do proponowanych modeli musi maleć, gdy ekstrapolujemy daleko poza horyzont, ale jeśli odrzucimy ten argument, powinniśmy obawiać się odwrócenia argumentu „z równi pochyłej”: jeśli nie możemy ekstrapolować na skale daleko większe niż nasz horyzont, to nie powinniśmy ekstrapolować na skale tylko trochę wykraczające poza horyzont.

Argument „przeciw”

Ten argument jest dobry, jeśli chodzi o ekstrapolację na pobliskie obszary wykraczające poza horyzont, ale założenie, że można go rozszerzyć na wielkie dystanse, jest pewną nietestowalną ekstrapolacją, zakładającą kontynuowalność tego procesu w nieskończoność – co może być, a może nie być prawdą. Jeżeli nasz Wszechświat wewnątrz horyzontu jest prawie dokładnie wszechświatem Friedmanna-Robertsona-Walkera – statystycznie homogenicznym, jednorodnym i izotropowym – jest możliwe, że jest on wszechświatem FRW także poza horyzontem. Prosta ekstrapolacja sugeruje, że jest on homogeniczny poza granicami horyzontu. Zwolennicy multiwszechświata utrzymują, że istnieją kompletnie odmienne obszary poza naszym Wszechświatem z różnymi wartościami stałych. O istnieniu i charakterystyce takich nieobserwowalnych wszechświatów możemy powiedzieć, co chcemy, i nikt nie może wykazać, że mówimy prawdę czy też, że się mylimy.

Koncepcja wiecznej chaotycznej inflacji

Argument „za”

Zwolennicy koncepcji istnienia multiwszechświata twierdzą, że koncepcja ta wynika z teorii chaotycznej inflacji. Pierwotna teoria inflacji pojawiła się za sprawą Alana Gutha (2000), a samo pojęcie inflacji oznacza krótki okres niezwykle szybkiej ekspansji wczesnego Wszechświata. Inflacja dostarcza naturalnego wyjaśnienia zarówno izotropii, jak i jednorodności obserwowalnego Wszechświata oraz pozwala na uniknięcie „natłoku” tzw. monopoli. Tłumaczy, dlaczego

tempo ekspansji naszego Wszechświata jest bardzo zbliżone do wartości krytycznej, oddzielającej wszechświaty, które będą rozszerzać się w nieskończoność, od tych, które ponownie skurczą się do stanu o bardzo wysokiej gęstości.

Początkowo nasza uwaga była skupiona niemal zupełnie na tym, jak skutecznie ta prosta hipoteza wyjaśnia globalne właściwości obserwowalnego Wszechświata. Jednakowoż w tym prostym obrazie szybko wystąpiły niespodziewane komplikacje. Aleksander Vilenkin (1983) i Andrei Linde (1986) odkryli, że wszechświat inflacyjny ma kłopotliwą właściwość – samoreprodukuje się. Gdy tylko inflacja zajdzie w jednym małym obszarze wszechświata, przyspieszając jego ekspansję, powstają warunki sprzyjające wystąpieniu dalszej inflacji w podobszarach tego pierwszego obszaru. W ten sposób otrzymujemy samopowielający się proces, w którym obszary ulegające inflacji inicjują inflację innych obszarów, te z kolei w następnych i tak dalej *ad infinitum*. A skoro dopuszczamy *ad infinitum* w przyszłość, to dlaczego nie w przeszłość? Chcąc być konsekwentnymi, musimy przyznać, że teoria wszechświata inflacyjnego prowadzi do nieuchronnego wniosku, iż jesteśmy częścią niedokończonego skomplikowanego uniwersum ekspandujących obszarów próżni kwantowej, z których każdy może mieć zupełnie inną strukturę i rządzić się różnymi (od naszych) prawami. Krótko mówiąc, z tej teorii wynika, że istnieje nie jeden, lecz wiele wszechświatów.

Argument „przeciw”

Multiwszechświat jest implikowany przez pewne modele inflacji, ale przez inne nie. Inflacja nie jest jeszcze dobrze zdefiniowaną teorią, a inflacja chaotyczna jest po prostu jednym z jej wariantów. Dla przykładu, inflacja w małym zamkniętym wszechświecie wyjaśnia wszystkie obserwacje, bez wymagania założenia koncepcji multiwszechświata. W każdym razie fizyka zakładająca chaotyczną inflację jest ekstrapolowaniem znanej i testowalnej fizyki na całkiem odmiennych regionach, jest przeobrażaniem znanej fizyki w fizykę innego rodzaju. To, co zwolennicy multiwszechświata stwierdzają, ma charakter rozumowania, w którym „przesłanka” jest znana fizyka, a „wnioskiem”: istnienie multiwszechświata. Ale rzeczywista sytuacja jest następująca: to wnioskowanie zawiera ukryty człon pośredni. Fizycy ekstrapolując osiągnięcia znanej i uznanej fizyki, dochodzą do teorii w zamyśle fi-

zycznych, które jednakowoż należałoby nazwać „fizyką hipotetyczną”. I dopiero na jej podstawie postulują istnienie multiwszechświata. Ten pierwszy krok wymaga rozszerzenia domeny dociekań naukowych, które może być lub może nie być poprawne. Poza tym, często postulowane (por. Vilenkin 2006), istnienie nieskończoności fizycznej w kontekście multiwszechświata jest wysoce wątpliwe. O czym się zapomina, to to, że nieskończoność jest raczej nieosiągalnym stanem niż wielką liczbą – jej charakter jest całkowicie różny od dowolnej liczby skończonej i jest ona raczej matematycznym, a nie fizycznym bytem. Zgodnie z Hilbertem: „Nieskończoności nigdzie nie znajdziemy w rzeczywistości, nieważne jakie eksperymenty, obserwacje przeprowadzimy; do jakiej wiedzy się odwołamy” (Hilbert 1964). Nawet gdyby istniała nieskończona liczba galaktyk i moglibyśmy potencjalnie je wszystkie „widzieć”, nie moglibyśmy zliczyć ich w skończonym czasie. Tak więc nie ma sposobu, w który można by poprawnie wykazać istnienie fizycznej nieskończoności, przez obserwacje lub przez jakikolwiek inny test. Pojęcie fizycznej nieskończoności nie jest pojęciem naukowym, o ile nauka wymaga testowalności poprzez obserwacje czy eksperymenty. Postulowanie nieskończoności w koncepcji multiwszechświata podkreśla, jak słaba naukowo jest ta idea.

Teoria strun i kosmiczny krajobraz

Argument „za”

Nawet jeśli nie akceptujemy istnienia procesu inflacji, istnienie multiwszechświata przewidywane jest przez wiele teorii fizyki cząstek oraz fizyki wysokich energii. Głównym celem fizyki cząstek jest znalezienie teorii wszystkiego, która zunifikuje wszystkie znane oddziaływania (siły). Modele, które unifikują słabe, silne i elektromagnetyczne oddziaływania, zwykle określamy jako teorie wielkiej unifikacji (*Grand Unification Theory*). Włączenie grawitacji w tę unifikację jest dużo trudniejszym zadaniem, ale dokonanym w ostatnim czasie, dzięki teorii superstrun. Typowe struny mają rozmiary rzędu długości Plancka, czyli 10^{-33} cm, tak więc przy każdym powiększeniu mniejszym niż „planckowskie”, struny wyglądają jak punkty. Aby równania teorii strun były matematycznie niesprzeczne, struna musi wibrować w 10 (ekstra)wymiarach czasoprzestrzennych,

co oznacza, że poza zwykłymi czterema wymiarami istnieje sześć dodatkowych, zbyt małych, by można je bezpośrednio obserwować.

Nasza czterowymiarowa rzeczywistość fizykalna wylania się w ten sposób z ekstrawymiarów, że sześć z nich jest „zwiniętych w sobie”, czyli w różny sposób skompaktyfikowanych do rozmaitości o rozmiarach rzędu długości Plancka. Różne sposoby kompaktyfikacji ekstrawymiarów, określające liczbę możliwych do zaistnienia wszechświatów, są nazywane rozmaitościami Calabi-Yau. Ostatnie badania sugerują, że liczba możliwych kompaktyfikacji wyższych wymiarów może być ogromna (tj. 10^{500}), i każda z możliwości odpowiada odmiennemu stanowi przestrzeni i różnym zbiorom stałych fizycznych (por. Bousso, Polchinski 2000). Ten stan rzeczy jest nazywany scenariuszem „krajobrazu strunowego”. Koncepcję „krajobrazu” wylansował Leonard Susskind (2011). Każde rozwiązanie – szczegółowy model – związany jest z różną wartością (minimum) energii próżni i odpowiada różnemu wszechświatowi, tak więc wartości stałych fizycznych byłyby różne w zależności, w którym wszechświecie by się zrealizowały.

Argument „przeciw”

Koncepcja „strunowego krajobrazu” to jedynie hipotetyczna propozycja, która nie posiada solidnych dowodów na jej poparcie. Główny problem jest taki, że mamy teorię nietestowalną, dla której żaden sposób weryfikacji nie jest możliwy. Aby można ją było uważać za naukową, czyli by teoria uzyskała wiarygodność, należy wyprowadzić z niej kilka przewidywań. Ale są to w dalszym ciągu nietestowalne ekstrapolacje. Jeżeli przyjmiemy zgodnie z tradycyjną metodologią nauk fizycznych, że rozstrzygnięcie, iż coś jest, a coś nie jest prawdą w odniesieniu do teorii fizycznych, jest kwestią testów empirycznych, to musimy stwierdzić, że nie ma obecnie (i trudno sobie wyobrazić w najbliższym czasie) absolutnie żadnych eksperymentalnych ani obserwacyjnych danych na poparcie tezy, iż fundamentalnymi elementami są struny. To dlatego Martinus Veltman nie uznawał teorii superstrun za naukę. Pisał: „[W fizyce] koncepcje teoretyczne muszą być poparte faktami eksperymentalnymi [...] teoria strun nie spełnia tego kryterium. Jest jedynie wytworem teoretycznych rozważań. By zacytować Pauliego: ona nie jest nawet błędna. W fizyce nie ma na nią miejsca” (Veltman 2003). Ponadto nie możemy mieć pewności, że teoria strun jest jedyną,

z której można wyprowadzić podobne przewidywania. Więc stanowisko zwolenników „krajobrazu” nie może być konkluzywne, chyba że żadne inne wyjaśnienia nie są możliwe.

Co prawda teoria strun ma wielką siłę wyjaśniającą – dostarcza np. racjonalizacji dla „subtelного dostrojenia”. Jednak rozwijając znane zasady fizyki, musimy dokonać rozróżnienia między wyjaśnieniem a przewidywaniem. Uznana teoria naukowa dokonuje predykcji, które mogą być sprawdzone empirycznie. Natomiast teoria multiwszechświata (paradoksalnie) nie może poczynić żadnych przewidywań, ponieważ ona wyjaśnia wszystko bez wyjątku – w nieskończonym zbiorze wszechświatów wszystko, co ma niezerowe prawdopodobieństwo, gdzieś się realizuje. I nawet gdyby propozycje teorii multiwszechświata dobrze podbudowywałyby filozoficzne rozważania na temat tego, co istnieje, nie należą „w ścisłym” sensie do domeny nauki.

* * *

Nie ma nic złego w fizykalnym oparciu filozoficznych wyjaśnień, jednak warto przestrzec kosmologów, by łatwo nie przyjmowali metodologicznych propozycji, które niszczą empiryczną naturę nauki. Jeśli zrobią to, jest bardzo prawdopodobne, że pojawią się niechciane konsekwencje w dziedzinach, gdzie problem granic naukowości jest ciągle dyskutowany. Innymi słowy, istnieje niebezpieczeństwo osłabienia istoty naukowości teorii jedynie w celu włączenia koncepcji multiwszechświata do zakresu „testowalnej nauki”. Doprowadziłoby to do stwierdzenia, że możemy odkrywać naturę Wszechświata za pomocą czystego myślenia, bez posiadania teorii potwierdzonych przez obserwacyjne lub eksperymentalne testy empiryczne. Jest to porzucenie kluczowej zasady, która doprowadziła naukę do nadzwyczajnych sukcesów.

Fizycy i filozofowie mainstreamowi stanowczo odrzucają ideę multiwszechświata, powołując się na tradycyjne rozumienie naukowości teorii fizykalnych (konfrontacja teorii z empirią). Jednak zwolennicy zachodzenia swoistego przełomu w fizyce, dokonującego się według nich „na naszych oczach”, uważają argumenty tradycjonalistów za stereotypy i teoretyczne uprzedzenia. Apelują, by przedstawiciele głównego nurtu nie byli „głusi” na argument, że czasami warto zaufać, naruszającym myślenie zdroworozsądkowe, konsekwencjom wynikającym z rozważań teoretycznych.

Znany z historii nauki przykład dotyczy genialnego fizyka, który nie mógł uwolnić się od poglądów, które obowiązywały w czasach, kiedy żył. Panującemu na początku XX wieku stereotypowemu wyobrażeniu statycznego Wszechświata uległ sam Albert Einstein. Gdy z równań jego ogólnej teorii względności wynikało, że modele Wszechświata odpowiadające różnym rozwiązaniom równań OTW opisują wszechświaty, które muszą albo kurczyć się, albo się rozszerzać, Einstein uzupełnił swoje równania o tzw. człon kosmologiczny zapewniający statyczność Wszechświata. Einstein początkowo nie przyjmował do wiadomości tego, co wynikało z jego pierwotnych równań, bowiem w pierwszych dwóch dekadach XX wieku nie było żadnych dowodów empirycznych/obserwacyjnych przemawiających za tym, co wynikało z zastosowania równań OTW do opisu całego Wszechświata. Morał z tej „przypowieści” jest taki, że niekoniecznie powinniśmy odrzucać przewidywania teoretyczne z tego powodu, iż nie mają poparcia obserwacyjnego.

Jeśli chodzi o zarzut pod adresem koncepcji multiwszechświata mówiący o zasadniczej nieobserwowalności innych wszechświatów, wydaje się on nie do odparcia. Ale przyszłość jest nieprzewidywalna i nie możemy wykluczyć takiej możliwości. Na poparcie tej tezy przytoczmy przykład „niepodważalnych” teoretycznych przekonań, które zostały obalone/odrzucone. W 1842 roku August Comte stwierdził na temat badania gwiazd: „Nigdy, w żadnym sensie, nie będziemy zdolni do zbadania ich składu chemicznego. Pole dociekań filozofii pozytywnej leży całkowicie wewnątrz Układu Słonecznego, badanie wszechświata jest istotnie nieosiągalne w dowolnej możliwej nauce” (por. Comte 1842). Comte nie przewidział „nadejścia” spektroskopii, która utożsamiała cechy widma absorpcyjnego z elementami, pierwiastkami chemicznymi występującymi w składzie gwiazd. Obalony może być także powszechnie obowiązujący stereotyp zasadniczej niedostępności poznawczej innych wszechświatów. Już dziś pojawiają się tezy, że – być może w sposób pośredni – dysponujemy obserwacjami sugerującymi istnienie wszechświatów równoległych (Steinhardt, Turok 2009)². Natura nauki zmienia się, więc być może dziś „nieuprawniona”, uważana za bezzasadną, teoria może zostać uznana za prawowitą legalną naukę jutro.

² Steinhardt i Turok w książce *Nieskończony wszechświat* (przeł. T. Krzysztóń, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa, rozdz. 7) przedstawiają hipotezę powstania i stan fizyczny naszego Wszechświata jako efekt kolizji dwóch wszechświatów (czterowymiarowych bran), która empirycznie równie dobrze zgadza się z danymi obserwacyjnymi jak teoria Big Bangu.

* * *

Na koniec uwaga natury ogólniejszej. Otóż – jak sądzę – mylą się ci zwolennicy koncepcji multiwszechświata, którzy konfrontując tę koncepcję z ideą Boga, sądzą, iż usuwa ona konieczność istnienia STWÓRCY RZECZYWISTOŚCI. Sytuacja jest metodologicznie – w przybliżeniu – analogiczna w stosunku do stanowiska zwolenników panspermii w kwestii wyjaśnienia powstania życia na Ziemi. Teoria panspermii – w największym uproszczeniu – głosi, iż życie na Ziemi zostało zainicjowane przez „zarodki” przybyłe z głębi kosmosu. Nawet przyjmując, że jest to wyjaśnienie pojawienia się życia na Ziemi, teoria ta nie mówi nam nic o „właściwych” początkach pojawienia się życia – żywych „zarodków”. Podobnie, zwolennicy multiwszechświata – przyjmując na moment tę koncepcję „za dobrą monetę” – mogą wyjaśnić specyficzne fizyczne własności „naszego” Wszechświata bez zakładania Kreatora (idealnego „Stroiciela”), ale nic nie mówią o samym ZAISTNIENIU multiwszechświata. Tak na marginesie, jeden z wybitnych zwolenników istnienia nieskończenia wielu „światów” (ale heretyk) – Giordano Bruno – uważał, że taki stan rzeczy jest bardziej zgodny z ideą wszechmogącego i nieskończonego w swoich możliwościach Boga.

Bibliografia

- Benacerraf P., Putnam H. (eds.) (1964), *Philosophy of Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bousso R., Polchinski J. (2000), *Quantization of four-form fluxes and dynamical neutralization of the cosmological constant*, „Journal of High Energy Physics” 06(006).
- Carr B., Ellis G. (2008), *Universe or multiverse?*, „Astronomy & Geophysics” 49(2).
- Cartwright N., Frigg R. (2007), *String Theory Under Scrutiny*, „Physics World”.
- Comte A. (1842), *Cours de Philosophie Positive*, Bachelier, Paris.
- Greene B. (2006), *Ukryta rzeczywistość: w poszukiwaniu wszechświatów równoległych*, tłum. M. Krośniak, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Guth A. (2000), *Wszechświat inflacyjny: w poszukiwaniu nowej teorii pochodzenia kosmosu*, tłum. E.L. Łokas, B. Bieniok, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Linde A.D. (1986), *Eternally existing self-reproducing chaotic inflationary universe*, „Physic Letters B.” 175(4): 395–400.
- Manson N. (2003), *God and Design*, Routledge, London.
- Rees M. (2001), *Our Cosmic Habitat*, Princeton University Press, Princeton.

- Steinhardt P.J., Turok N. (2006), *Why the Cosmological Constant Is Small and Positive*, "Science" 312(5777): 1180–1183.
- Steinhardt P.J., Turok N. (2009), *Nieskończony wszechświat*, tłum. T. Krzysztoń, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Susskind L. (2011), *Kosmiczny krajobraz*, tłum. U. i M. Seweryńscy, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Tegmark M. (2015), *Nasz matematyczny wszechświat*, tłum. B. Bieniok, E.Ł. Łokas, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Veltman M. (2003), *Facts and Mysteries in Elementary Particle Physics*, World Scientific, London.
- Vilenkin A. (1983), *Birth of inflationary universes*, "Physical Review D." 27(2848).
- Vilenkin A. (2006), *Many Worlds in One: The Search for Other Universes*, Farrar, Strauss and Giroux, New York.

Kazimierz Mrówka

ORCID 0000-0002-2882-7136

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie
Instytut Filozofii

Pedagogical University of Krakow
Institute of Philosophy

CAMERA OBSCURA W STAROŻYTNEJ GRECJI

***Camera obscura* in Ancient Greece**

Słowa kluczowe: *camera obscura*, *Problemata*, Arystoteles, *Mozi*

Key words: *camera obscura*, *Problemata*, Aristotle, *Mozi*

Streszczenie

W artykule Autor przedstawia najstarsze zachowane świadectwa zawierające opis zjawiska optycznego *camera obscura*. Znaleźć je można w starożytnych Chinach, w dziele *Mozi*, powstałym w nurcie filozoficznym zwanego motyzmem, oraz w starożytnej Grecji, w traktacie *Problemata*, napisanym w duchu myśli peripatetyckiej. Chronologiczne pierwszeństwo przyznaje się powszechnie świadectwu chińskiemu, co wynika z tego, że Mistrz Mo żył przed Arystotelesem. Jednak oba dzieła mają długą tradycję redakcji przez zwolenników obu nurtów filozoficznych. W artykule Autor skupia się głównie na przekazie greckim oraz zamieszcza autorski przekład XV.6 i XV.11 *Problemata*.

Abstract

In the paper the author presents the oldest testimonies containing a description of the *camera obscura*. They can be found in works of Ancient China, in the opus of *Mozi*, from the philosophical movement called motism, and in Ancient Greece, in the Aristotle's *Problemata*, that was written in the spirit of peripatetic thought. Chronological priority is commonly given to Chinese testimony, because Master Mo lived before Aristotle. However, both works have a long editorial tradition by advocates of both philosophical traditions. The paper is focused mainly on the Greek thought with the author's translation of the XV.6 and XV.11 *Problemata*.

1.

Celem artykułu jest przedstawienie najstarszych zachowanych świadectw z opisem *camera obscura*¹, w języku polskim „ciemna kom-

¹ Łaciński termin „camera obscura” po raz pierwszy został użyty w 1604 roku przez niemieckiego astronoma Johanna Keplera. W języku polskim, obok wyrażenia „ciemna komnata”, używane są również „ciemnia optyczna” i „kamera otworkowa”.

nata”. Terminu używa się zamiennie na określenie zarówno zjawiska, jak i urządzenia optycznego wykorzystującego wspomniany fenomen. Schemat działania jest prosty: promienie światła, które biegną od przedmiotu i przechodzą przez niewielki otwór, padają na powierzchnię w zaciemnionej przestrzeni, tworząc odwrócony obraz przedmiotu. Pierwsze opisy fenomenu *camera obscura* pojawiają się w starożytnych Chinach i Grecji. W artykule skupię się głównie na starożytnych świadectwach greckich, ale nie pominię również chińskiego, gdyż już samo elementarne zestawienie tych dwóch tradycji jest owocne².

Camera obscura uważana jest za „przodka” aparatu fotograficznego. Wraz ze wzrostem zainteresowania w społeczeństwie polskim historią techniki rośnie również zainteresowanie historią fotografii, w tym fotografii otworkowej³. Już jednak pobieżny przegląd stron internetowych czy tradycyjnych publikacji poświęconych historii przedmiotu pokazuje, że w tej materii brakuje opracowań źródłowych, poręcznych dla autorów publikacji i czytelników. W niniejszym artykule zamierzam więc uzupełnić tę lukę.

2.

Powszechnie pierwsze w dziejach świadectwo pisane omawianego zjawiska przypisuje się Mistrzowi Mo – chińskiemu filozofowi, żyjącemu w V wieku przed Chr., twórcy motizmu (zwanego również moizmem)⁴. Pozostało po nim dzieło zatytułowane od jego imienia *Mozi* i kontynuowane przez jego uczniów⁵. Czas powstania, rozwoju i popularno-

² Moją główną przeszkodą jest brak kompetencji językowych, tj. znajomość języka chińskiego. Zamieszczony poniżej przekład fragmentów chińskojęzycznych opieram na wersji anglojęzycznej. Wszystkie pozostałe przekłady z oryginałów obcojęzycznych są mojego autorstwa, z wyjątkiem postulatów drugiego z *Optyki* Euklidesa, który przełożyłem wspólnie z Piotrem Błaszczakiem.

³ Dodam, że nie tylko historią, ale i samą fotografią, a co za tym idzie – robieniem zdjęć przy użyciu tej najstarszej znanej nam techniki optycznej.

⁴ Mozi (Mistrz Mo), Mo Di, łac. Micius. Czas życia i działalności chińskiego myśliciela przypadł na Okres Walczących Królestw (V–III wiek przed Chr.) (zob. Nivison 1999: 762).

⁵ „Mozi was the first to challenge Confucianism by making reasoning the core of intellectual inquiry. The Mohist school was very influential during the Warring States period (479–221 B.C.). The term Mozi is also used to refer to all works written by anonymous members of the Mohist school. These texts cover a great variety of topics: epistemology, geometry, optics, economics, and so on” („Mozi jako pierwszy podważył

ści szkoły, w tym również wspomnianego traktatu, przypada na Okres Walczących Królestw. Szkoła upadła po zjednoczeniu Cesarstwa Chińskiego w 221 roku przed Chr., dokonany przez Pierwszego Cesarza z dynastii Qin. Ten ostatni wspierał wywodzący się z konfucjanizmu legizm, którego zasady tworzyły ideologiczny kręgosłup budowanego silnego cesarstwa, zaś zwalczał pozostałe szkoły, czyli konfucjanizm, taoizm i właśnie motizm. Podkreślę w tym miejscu, że to właśnie motizm ma sporo zbieżnych poglądów z tradycją Zachodu, wyrosłą z syntezy judeochrześcijaństwa oraz kultury Grecji: jest monoteistyczny (judaizm), pacyfistyczny (chrześcijaństwo), racjonalny (Arystoteles, stoicy), zaś jego upadek sprawił, że w odróżnieniu od historii Zachodu, racjonalizm myślenia chińskiego popadł w zapomnienie. Niemniej, nie można stąd wyprowadzać wniosku, że tradycja myśli greckiej, a dokładnie Liceum Arystotelesa, oraz tradycja szkoły Mistrza Mo przeniknęły się w czasach starożytnych: „Żyjąc w starożytnych Chinach ponad dwa tysiące lat temu – piszą Jailong Zhang i Fenrong Liu – Moiści mogli nie mieć żadnego pojęcia o tym, co działo się w starożytnej Grecji, Rzymie, czy nawet Indiach”⁶.

konfucjanizm, czyniąc rozumowanie rdzeniem intelektualnego dociekania. Szkoła Motystów wywarła duży wpływ w Okresie Walczących Królestw (479–221 p.n.e.). Termin Mozi jest także używany w odniesieniu do wszystkich prac napisanych przez anonimowych członków szkoły Motystów. Dzieła te obejmują szeroki zakres tematów: epistemologię, geometrię, optykę, ekonomię itd.”) (zob. Zhang, Liu: on-line).

⁶ „Living in Ancient China over two thousand years ago the Mohists may have had no idea what was going on in Ancient Greece, Rome, or even India” (Ibidem). A dalej, w kontekście historii logiki: “However that may be, nowadays we are amazed by the similarity of great minds across cultures. Unfortunately, the two stories have gone very differently as one travels toward modern history. Although the Mohists provided an option of making reasoning and disputation the core of intellectual inquiry, their doctrine did not survive in Chinese history and philosophy. As we know, after the first unified dynasty Qin was founded, Confucianism became the dominant doctrine, which has lasted throughout Chinese history. In contrast to this, in the West, no lasting unification took place, and in the Western philosophical tradition, the rationalistic dialogical approaches of Plato and Aristotle were adopted and developed further” („Jakkolwiek by nie było, w dzisiejszych czasach zadziwia nas podobieństwo wielkich umysłów w różnych kulturach. Niestety, zmierzając w kierunku współczesności, dwie historie potoczyły się zupełnie inaczej. Chociaż Moiści dali możliwość uczynienia z rozumowania i dyskusji rdzenia intelektualnych dociekań, ich doktryna nie przetrwała w chińskiej historii i filozofii. Jak wiemy, po założeniu pierwszej zjednoczonej dynastii Qin, konfucjanizm stał się dominującą doktryną, która trwała w całej historii Chin. W przeciwieństwie do tego, na Zachodzie nie doszło do trwałej unifikacji, a w zachodniej tradycji filozoficznej przyjęto i rozwinięto racjonalistyczne podejście dialogiczne Platona i Arystotelesa”) (Ibidem).

W związku z powyższym nasuwają się dwa ważne wnioski: po pierwsze, skoro motizm i arystotelizm nie przecięły się historycznie, to zagadnienie zjawiska *camera obscura* było analizowane niezależnie przez dwie tradycje: chińską i grecką. Po drugie, czas powstania obu fragmentów dzieł, *Mozi* oraz *Problemata*, w których zawarty jest opis zjawiska, nie jest wyraźnie określony. W bliskiej nam kulturze greckiej, pierwszym świadectwem pisanim interesującego nas zjawiska jest fragment *Zagadnień przyrodniczych*⁷, mianowicie Księga XV, rozdział 11 oraz rozdział 6. Szukając informacji na temat *camera obscura*, w Internecie lub książkach, niemal zawsze trafiamy na Arystotelesa (384–322 przed Chr.). Należy jednak podkreślić, że chociaż tradycja związała *Zagadnienia przyrodnicze* właśnie z Arystotelesem, w czasach współczesnych nie da się już utrzymać autorstwa przypisywanego myślicielowi ze Stagiry⁸. Dzieło powstało po śmierci filozofa w obrębie Liceum, a więc w duchu tradycji nawiązującej do osiągnięć mistrza. Przyjmuje się, że na początku zredagowana została główna część dzieła, prawdopodobnie ok. III wieku przed Chr., do której z czasem dopisywane były kolejne, aż do czasu narodzin chrześcijaństwa, a nawet później. Mamy więc do czynienia z autorem zbiorowym, z uzasadnionym, lecz jedynie pośrednim nawiązaniem do Arystotelesa (Arystoteles: 478, 480–481).

Podobnie rzecz się ma z traktatem *Mozi*, redagowanym przez anonimowych członków bractwa. Jeśli założymy, że dzieło zaczęto pisać

⁷ Grecki tytuł Προβλήματα znaczy dosłownie „problemy”, w sensie zagadnień, kwestii. Stąd polski przekład dzieła z 1993 roku L. Regnera pt. *Zagadnienia przyrodnicze*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 476–731.

⁸ „The inclusion of the *Problemata* in the Aristotelian Corpus is no doubt due to the fact that Aristotle is known to have written a work of this kind, to which reference is made in his genuine works and by other writers. An examination of these references shows that some of them can be connected with passages in the *Problemata*, while others cannot; from which it may be concluded that, while the *Problemata* is not the genuine Aristotelian work, it nevertheless contains an element derived from such a work” („Włączenie *Problemata* do *Corpusu* Arystotelesa jest niewątpliwie spowodowane tym, iż wiemy, że Arystoteles napisał tego rodzaju dzieło, do którego odnosi się w swych autentycznych pracach i co też czynią inni pisarze. Analiza tych odniesień wykazuje, że niektóre z nich mogą być powiązane z fragmentami *Problemata*, inne zaś nie; z czego można wnioskować, że chociaż *Problemata* nie jest autentycznym dziełem Arystotelesa, to jednak zawiera część pochodzącą z takiego dzieła”) (zob. *Works of Aristotle*: VII). Cytowane stwierdzenie klasycznego wydawcy zostaje powtórzone i dziś: “That work is apparently a Peripatetic compilation often dependent on Theophrastan and even later material” („To dzieło jest najwyraźniej perypatetycką kompilacją, często zależną od Teofrasta, a nawet późniejszego materiału”) (Bodnar 2015: 2).

w V wieku przed Chr., a więc za życia Mistrza Mo, to w pewnej części jego długie redagowanie mogło pokryć się z powstaniem *Problemata*. Tradycja pierwszego opisu zjawiska ciemnej komnaty przypisywana jest Mistrzowi Mo tylko dlatego, że żył przed Arystotelesem. Śmierć chińskiego mędrca zbiega się mniej więcej z narodzinami Stagiryty, w pierwszej połowie IV wieku przed Chr. Jednak, wobec tego, co wyżej napisałem, czyli długiego procesu redakcji obu dzieł zbiorowego autora *Mozi* oraz *Problemata*, pierwszeństwo w czasie chińskiego fragmentu nie jest wcale takie pewne. Ponadto, ważną kwestią jest jakość zachowanych manuskryptów. W przypadku *Mozi*⁹, czwarta część zawierająca tzw. rozdziały dialektyczne, oznaczone numerami 40–45, obejmująca zagadnienia logiki, geometrii, optyki, teorii poznania i etyki, dotrwała do naszych czasów z dużymi ubytkami i mocno zniekształcona (Nivison 1999: 761–763). W przypadku zaś *Problemata* mamy również do czynienia z tymi samymi błędami, niemniej występują one w dużo mniejszym stopniu. Najważniejszym zachowanym manuskrytem jest pochodzący z X wieku Y^a (Parisinus 2036), „najstarszy, najlepszy i napisany starannie” (Regner 1993).

3.

Pozostanę jeszcze przy traktacie *Mozi* i fragmentach z opisem zjawiska *camera obscura*. Nie znam języka chińskiego¹⁰, dlatego polegam na kompetencji uznanych sinologów oraz historyków nauki. Przytoczę tu angielski przekład fragmentów autorstwa Tatsuoki Takedy, emerytowanego profesora fizyki, pasjonata fotografii otworkowej i historii fotografii¹¹.

Opis zjawiska *camera obscura* umieszczony jest w Mo-Ching 1–2 (Formule 1–2) oraz Mo-Ching-Shuo 1–2 (Wyjaśnienie Formuły 1–2).

⁹ Traktat podzielony jest na 6 części, które z kolei źródłowo zawierały 71 rozdziałów; 18 z nich zaginęło. Porównując i zarazem doceniając racjonalizm tradycji motizmu, nie należy zapomnieć, że ilościowo dorobek chiński wygląda bardzo skromnie w porównaniu do tradycji Arystotelesa.

¹⁰ Cytowane tu fragmenty w języku polskim tłumaczę osobiście, z wyjątkiem tych pochodzących z *Mozi*.

¹¹ Jest to najbardziej spójny i zrozumiały przekład, jaki znalazłem. Zapewne dlatego, że przygotowany w kontekście *camera obscura*. Takeda redaguje blog poświęcony fotografii: URL=<http://atelier.bonryu.com/en>, skąd zaczerpnałem przekład, [dostęp z dnia 15.01.2020]. Korzysta z elektronicznej wersji Chinese Text Project: URL=<https://ctext.org/mozi> [dostęp z dnia 15.01.2020].

A oto fragmenty zebrane przez Takedę, przekład na angielski i mój na język polski z angielskiego:

經說下120

經下120

經說上49

經上49

光故景庫內也
止首蔽上光故成景於下在遠近有端與於
人也高高者之人也下足蔽下光故成景於
景光之人煦若射下者之

景到在午有端與景長說在端

庫區穴若斯貌常

庫易也

(49) Canon 1

At accumulation point (or wall, or closed space) change (meaning „in-version”) occurs.

(49) Formuła 1

W punkcie kumulacji (lub ścianie, lub zamkniętej przestrzeni) następuje zmiana (oznaczająca „odwrócenie”).

(49') Exposition of Canon 1

The accumulation point is a (circular) vacant hole similar to those of a constant shape (meaning “the sun or the moon”).

(49') Wyjaśnienie Formuły 1

Punktem kumulacji jest (okrągły) pusty otwór podobny do tych o stałym kształcie (oznaczający „słońce lub księżyc”).

(120) Canon 2

The cause of inversion is that there is a small hole at the intersecting point of lights and the hole projects long image (on a wall). The cause is found in the hole.

Przyczyną inwersji jest to, że w przecinającym się punkcie światel znajduje się niewielki otwór i otwór rzuca długi obraz (na ścianie). Przyczyna znajduje się w otworze.

(120') Exposition of Canon 2

The image. When a light shines a man it goes straight as an arrow shoots the man. When a light at low position shines a man it goes upward and when light at high position shines a man it goes downward. As legs block the light at low position, an image of the legs is projected on upper side of a wall, and as a head blocks a light at high position, an image of the head is projected on lower side of the wall. With increasing or decreasing distance of the object from the small hole (the size of) the image of the object changes inside of the small hole (closed space).

(120') Wyjaśnienie Formuły 2

Obraz. Kiedy światło oświetla człowieka, idzie prosto jak strzała wystrzelona w człowieka. Kiedy światło w dolnym położeniu oświetla mężczyznę, idzie w górę, a gdy światło w górnym położeniu oświetla człowieka, idzie w dół. Skoro nogi blokują światło w dolnym położeniu, to obraz nóg jest rzutowany na górną część ściany, a skoro głowa blokuje światło w górnym położeniu, to obraz głowy jest rzutowany na dolną część ściany. Wraz ze wzrostem lub zmniejszaniem odległości przedmiotu od małego otworu, zmienia się (wielkość) obrazu przedmiotu wewnątrz małego otworu (zamkniętej przestrzeni).

Takeda konkluduje: „Mimo różnic w «pierwotnych» tekstach i wersjach przekładów, w *Mozi* jest wyraźnie opisane, że promienie światła zamieniają się w punkcie otworu i rzutowany jest obrócony obraz”¹². Chiński przekaz różni się od tego greckiego w treści, jest bardziej uniwersalny. Opisuje plastycznie zjawisko *camera obscura*, a być może nawet samo urządzenie w postaci odpowiednio zaaranżowanego do tego pomieszczenia. Natomiast grecki tekst (zob. rozdział 3) zawiera opis zjawiska zaobserwowanego przy okazji zaćmienia słońca. W Wyjaśnieniu Formuły 2 pojawia się analogia biegnącego promienia i wystrzelonej strzały. Stosowana ona była również w greckich badaniach nad optyką. Żyjący w I wieku po Chr. Heron z Aleksandrii twierdził, że promienie widzenia biegną wzdłuż prostych, tak jak wystrzelona z łuku strzała biegnie po prostej (Kartezjusz: XII–XIII).

4.

Przechodzę teraz do *Problemata*, które przez wieki było często czytany i komentowany dziełem starożytnym¹³. Zanik zainteresowania nim w czasach nowożytnych związany był z rozwojem nauk przyrodniczych oraz wzrastającą krytyką „przestarzałych” poglądów i metody wyjaśniania zjawisk. Niesłusznie, gdyż dzieło zawiera nie tylko świadectwo epoki, ale jest również źródłem wielu cennych odkryć, które wykorzystywane są współcześnie, w tym zajmującej nas tu *camera obscura*.

Poszczególne rozdziały *Zagadnień przyrodniczych* zbudowane są według schematu: pierwsze pytanie („Dlaczego...?”), drugie pytanie, tym razem retoryczne („Czy dlatego, że...?”), odpowiedź („Tego zaś

¹² „In spite of the differences in the ‘origina’ texts and translation versions it is obviously described in *Mozi* that light rays interchange at the point of the pinhole and inverted image is projected”. Ibidem.

¹³ W XVI wieku pojawiły się dwa pierwsze polskojęzyczne przekłady, a dokładnie parafrazy dzieła: Glaber z Kobylina, *Problemata Aristotelis. Gadki z pisma wielkiego filozofa Aristotela, y też inszych mędrzców tak przyrodzoney iako y lekarskiey nauki z pilnością wybrane Pytanie rozmaite o składności człowieczich członków rozwiązuące, ku biegłości rozmowy ludzkiey tak rozkoszne iako y pożyteczne* (Kraków 1535); drugim wydaniem, prócz *Gadek*, były *Problemata albo pytania o przyrodzeniu ludzkim* (Kraków 1620), autorstwa Kasjana Kaliksta Sakowicza.

przyczyną jest...”), przez co tekst ma charakter zapisanej dyskusji¹⁴. Księga XV poświęcona jest zagadnieniom matematycznym i astronomicznym¹⁵.

Oto tekst źródłowy i przekład krótkiego rozdziału 11, który zawiera opis zjawiska wykorzystywanego w *camera obscura*¹⁶:

Διὰ τί ἐν ταῖς τοῦ ἡλίου ἐκλείψειν, ἐάν τις θεωρῇ διὰ κοσκίνου ἢ φύλλων, οἷον πλατάνου ἢ ἄλλου πλατυφύλλου, ἢ τοὺς δακτύλους τῆς ἐτέρας χειρὸς ἐπὶ τὴν ἐτέραν ἐπιζεύξας, μηνίσκοι αἱ αὐγαὶ ἐπὶ τῆς γῆς γίνονται; ἢ ὅτι ὥσπερ δι' ὁπῆς ἐὰν λάμπῃ εὐγωνίου τὸ φῶς, στρογγύλον καὶ κῶνος γίνεται; αἴτιον δὲ ὅτι δύο γίνονται κῶνοι, ὃ τε ἀπὸ τοῦ ἡλίου πρὸς τὴν ὁπὴν καὶ ὁ ἐντεῦθεν πρὸς τὴν γῆν, καὶ συγκόρυφοι. ὅταν οὖν ἐχόντων οὕτως ἄνωθεν κύκλῳ ἀποτέμνηται, ἔσται μηνίσκος ἐξ ἐναντίας ἐπὶ τῆς γῆς τοῦ φωτός. ἀπὸ τοῦ μηνίσκου γὰρ τῆς περιφερείας γίνονται αἱ ἀκτῖνες, αἱ δὲ ἐν τοῖς δακτύλοις καὶ κοσκίνοις οἷον ὅπαι γίνονται· διὸ ἐπιδηλότερον γίνεται ἢ διὰ μεγάλων ὁπῶν. ἀπὸ δὲ τῆς σελήνης οὐ γίνονται, οὔτε ἐκλείπουσης οὔτε ἐν αὐξήσει οὔσης ἢ φθίσει, διὰ τὸ μὴ ἀκριβεῖς τὰς ἀπὸ τῶν ἄκρων αὐγὰς εἶναι, ἀλλὰ τῷ μέσῳ φαίνειν· ὁ δὲ μηνίσκος μικρὸν τὸ μέσον ἔχει (Bekker 1981: 912b).

Dlaczego jest tak, że podczas zaćmienia słońca, jeśli ogląda się je przez sito czy liście, na przykład platanu lub innego szerokolistnego, albo przez palce jednej ręki splecione z tymi drugiej, promienie słoneczne stają się na ziemi sierpami? Czy dlatego, że gdy światło świeci przez

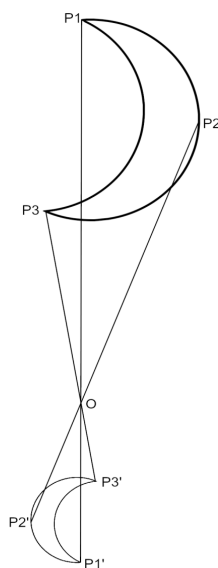
¹⁴ „Ta budowa jest związana z genezą tego rodzaju literackiego, jakim są *zbiory zagadnień*. Mają one bowiem początek w ćwiczeniach i dyskusjach szkolnych” (Regner 1993: 478). Nadmienię, że przekład L. Regnera jest cenny, ale w niektórych miejscach mało precyzyjny, konsekwentny i kolorystyczny. Autor sam powołuje się na wierność nawiązującej do Cyserona tradycji przekładu artystycznego, uznając, że przekład dosłowny „może prowadzić do niedorzeczności” (Ibidem: 492). Proponowany przeze mnie przekład jest bliższy tradycji „przekładu dosłownego”.

¹⁵ Wydawcy podają zazwyczaj tytuł *Zagadnienia matematyczne*. Jednak Robert Mayhew, w artykule pt. *The title(s) of [Aristotle] Problemata 15*, przekonywująco wykazał, analizując zachowane manuskrypty, że Księga XV powinna mieć podwójny tytuł. Z drugiej strony, nie ma tu sprzeczności, ponieważ zagadnienia astronomiczne wchodziły w zakres zagadnień matematycznych (Mayhew 2012: 179–183). Fabio Acerbi podkreśla, że Księgi XV i XVI wypełniają zagadnienia optyczne: “Queste due sezioni dei *Problemata*, che affrontano molte questioni di ottica, si caratterizzano per l’impiego di strumenti d’indagine tipici delle scienze matematiche” („Te dwie części *Problemata*, które dotyczą wielu zagadnień optyki, charakteryzują się wykorzystaniem narzędzi badawczych typowych dla nauk matematycznych”) (Acerbi 2011: 115).

¹⁶ Tekst grecki czerpię z wydania: I. Bekker (1831), *Aristoteles Opera Omnia*, Academia Regia Borussica, Berlin: 910b-912b. Przekład tego fragmentu (rozdziału 11), jak również schemat i krótki opis zamieściłem wcześniej w publikacji popularnonaukowej: A. Warmiński, K. Mrówka (2019), *Aristoteles w ciemnej komnacie*, „mgFotomagazyn” 4: 25–29.

otwór prostokątny, powstaje okrągły stożek? Tego zaś przyczyną jest to, że powstają dwa stożki, od słońca do otworu oraz stąd do ziemi i stykają się wierzchołkami. Zatem, gdy w takich warunkach zostanie odcięta górna część, wtedy na ziemi, z przeciwnej strony, pojawi się świetlisty sierp. Promienie bowiem powstają od strony obwodu, gdzie powstaje sierp; skoro zaś między palcami i w sicie są małe otwory, to jest to lepiej dostrzegalne niż w dużych otworach. Od księżyca zaś nie powstaje ani przy jego zaćmieniu, ani przy wzrastaniu czy zanikaniu, ponieważ promienie, które pochodzą z wierzchołków jego sierpa, nie są wyraźne, lecz są widoczne w środku. Sierp zaś ma mały środek.

Schemat opisanego zjawiska wygląda następująco:



gdzie O jest otworem, a P1, P2, P3, P1', P2', P3' są promieniami słonecznymi. Sierp nie oznacza oczywiście księżyca, który, jak twierdzi starożytny autor, ze względu na słabość promieni nie wytworzy zjawiska, ale oznacza słońce w fazie zaćmienia. Promienie P1, P2, P3, które przechodzą przez otwór O, tworzą dwa stożki stykające się wierzchołkami w tym samym punkcie O. Przesłonięta częściowo tarcza słońca odbija się na ziemi, tworząc odwrócony obraz sierpa słońca. Na tym autor kończy rozdział i przechodzi do omówienia parhelionu – słońca

pobocznego, czyli innego zjawiska optycznego związanego ze słońcem. Uzupełnieniem rozdziału 11 jest rozdział 6 tej samej Księgi XV, w którym zostaje szerzej poruszona kwestia przechodzenia promieni słońca przez wielokąty.

Rozdział 6.

Διὰ τί ὁ ἥλιος διὰ τῶν τετραπλεύρων διέχων οὐκ εὐθύγραμμα ποιεῖ τὰ σχήματα ἀλλὰ κύκλους, οἷον ἐν ταῖς ῥιπίν; ἢ ὅτι ἡ τῶν ὀψεων ἔκπτωσις κώνος ἐστὶ, τοῦ δὲ κώνου κύκλος ἡ βάσις, ὥστε πρὸς ὃ ἂν προσπίπτωσιν αἱ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνες, κυκλοτερεῖς φαίνονται. ἀναγκαῖον μὲν γάρ ἐστι καὶ τὸ ὑπὸ τοῦ ἡλίου σχῆμα ὑπ' εὐθειῶν περιέχεσθαι, εἴπερ αἱ ἀκτῖνες εὐθεῖαι. ὅταν γὰρ εὐθεῖαι πρὸς εὐθεῖαν προσπίπτωσιν, εὐθύγραμμον ποιοῦσιν. ἐπὶ δὲ τῶν ἀκτίνων συμβαίνει τοῦτο· πρὸς εὐθεῖαν γὰρ προσπίπτουσιν τὴν τοῦ ῥιπὸς γραμμὴν, ἢ δι' οὗ λάμπουσι, καὶ αὐταὶ εὐθεῖαι εἰσιν, ὥστε πρὸς εὐθεῖαν ἔσται ἡ ἔκπτωσις. ἀλλὰ διὰ τὸ ἀσθενεῖς εἶναι τὰς ἀποσχιζομένας ἀπὸ τῶν ὀψεων πρὸς τὰ ἄκρα τῶν εὐθειῶν, οὐχ ὁρᾶται τὰ ἐν ταῖς γωνίαις· ἀλλ' ὅσον μὲν τῆς εὐθείας ἐνυπάρχει ἐν τῷ κώνῳ, ποιεῖ αὐτήν, τὸ δὲ λοιπὸν οὐ ποιεῖ, ἀλλὰ λανθάνουσιν αἱ ὀψεις ἐπιπίπτουσιν. πολλὰ γὰρ οὐχ ὁρῶμεν ἐφ' ἃ διικνεῖται ἡ ὀψις, οἷον τὰ ἐν τῷ σκότει. ὁμοιον δὲ τούτῳ καὶ τὸ τετράγωνον πολυγωνοειδὲς φαίνεσθαι, ἐὰν δὲ πλεον ἀφιστῇ, κύκλον. ὄντος γὰρ κώνου τῆς τῶν ὀψεων ἔκπτώσεως, ἀφισταμένου τοῦ σχήματος εἰς τὸ πόρρω αἱ μὲν εἰς τὰς γωνίας ἀποσχιζόμεναι τῶν ὀψεων διὰ τὸ ἀσθενεῖς εἶναι καὶ ὀλίγαι οὐχ ὁρῶσι, πλεονος τοῦ ἀποστήματος γινομένου, αἱ δὲ εἰς τὸ μέσον προσπίπτουσιν, ἀθρόαι καὶ ἰσχυραὶ οὔσαι, διαμένουσιν. ἐγγὺς μὲν οὖν ὄντος τοῦ σχήματος δύνανται καὶ τὰ ἐν ταῖς γωνίαις ὁρᾶν, πόρρω δὲ αὐτοῦ γινομένου ἀδυνατοῦσιν. διὸ καὶ ἡ περιφερὴς ἀπαγομένη εὐθεῖα φαίνεται. καὶ ἡ σελήνη ὑπὸ εὐθειῶν δοκεῖ περιέχεσθαι τῇ ὁγδόῃ, ἐὰν μὴ κατὰ τὸ πλάτος ἀλλὰ κατὰ τὴν περιέχουσαν γραμμὴν αἱ ὀψεις προσπίπτωσιν. ἐγγὺς μὲν γὰρ οὔσης τῆς περιφερείας δύνανται διακρίνειν αἱ ὀψεις, ὅσῳ ἐγγύτερόν ἐστι θάτερον θατέρου μέρους τῆς περιφερείας· πόρρω δὲ γινομένης οὐ διαισθάνεται, ἀλλὰ δοκεῖ αὐτῇ ἐξ ἴσου εἶναι. διὸ καὶ εὐθεῖα φαίνεται (Ibidem: 911b).

Dlaczego jest tak, że gdy słońce przechodzi przez czworoboki, nie tworzy figur prostoliniowych, lecz koła, jak na przykład wtedy, gdy przechodzi przez plecionki? Czy dlatego, że zakres naszego wzroku jest stożkiem, zaś podstawą stożka koło, zatem na cokolwiek padają promienie słońca, to zawsze ukazują się koliste? Utworzone bowiem przez słońce figury muszą się zawierać w prostych, jeśli promienie są proste. Gdy bowiem proste padają na prostą, wtedy tworzą figurę prostoliniową. A tak właśnie dzieje się z promieniami: padają bowiem na linię prostą plecionki, czy przez nią przeświecają i same są proste, zatem ich zakres jest prostą. Skoro jednak niektóre z nich, oddzielone od wzroku na wierzchołkach prostych, są osłabione, to nie są widoczne w kątach.

Ale jednak prosta, która należy do stożka, tworzy taką samą, reszta zaś nie tworzy i jest niewidoczna dla wzroku. Wielu bowiem z tych, do których dociera wzrok, nie widzimy, na przykład tych w ciemności. Podobne zaś do tego jest to, że czworokąt wydaje się wielokątem, a z większej odległości kołem. Skoro bowiem zakres wzroku jest stożkiem, to gdy figura jest bardziej oddalona, wtedy części wchodzące w zakres wzroku, oddzielone przy kątach, stają się niewidoczne przez to, że są słabe i jest ich niewiele; zaś przy większej odległości, te promienie, które biegną do środka, będąc liczne i mocne, pozostaną. Gdy więc figura jest blisko, wtedy te w jej kątach są widoczne, gdy zaś oddali się, wtedy są niewidoczne. Dlatego również krzywa wydaje się prostą, gdy jest oddalona i księżyc w ósmym dniu wydaje się być otoczony prostymi, gdy wzrok pada na otaczającą go linię, nie zaś na jego szerokości. Gdy bowiem obwód jest bliżej, wtedy wzrok może rozróżnić, o ile bliżej jest jedna część obwodu od drugiej. Gdy zaś jest bardziej oddalony, wtedy nie rozróżnia, lecz wydaje się, że są one równo oddalone. Dlatego również jest widoczny jako prosta.

Stożkowa teoria widzenia, która pojawia się w obu cytowanych rozdziałach Księgi XV, była charakterystyczna dla greckiej myśli, a swój najpełniejszy wyraz znalazła w *Optyce* Euklidesa. W drugim postulacie matematyk twierdzi, że „figura ograniczona przez linie widzenia jest stożkiem mającym, z jednej strony, wierzchołek w oku, z drugiej zaś, podstawę w granicach widzenia”¹⁷. Sam stożek składa się z nieskończenie wielu promieni, które biegną od oka do przedmiotu¹⁸, a im więcej promieni pada na dany przedmiot, tym lepiej jest widziany. Te same założenia znajdujemy w cytowanych fragmentach *Problemata*. Zakres widzenia jest przestrzenią ograniczoną kształtem stożka. Skoro najwięcej promieni pada na centralną część przedmiotu, ta właśnie część jest najlepiej widoczna. Oddalając coraz bardziej przedmiot od oczu, staje się on coraz gorzej widoczny, a najbardziej tracą na tym te części, na które pada najmniej promieni widzenia¹⁹. To właśnie tłumaczy, dlaczego promienie, które przechodzą przez wielokątne otwory, są widziane jako kształty kuliste.

¹⁷ Polskojęzyczny przekład postulatów oraz dwu pierwszych twierdzeń *Optyki* Euklidesa znajdzie Czytelnik w „Dodatku 1” wydania: Kartezjusz (2018), *Dioptryka*, tłum. P. Błaszczuk, K. Mrówka, Kraków, s. LIIVII–LIII.

¹⁸ Pogląd charakterystyczny również dla Arystotelesa (zob. *Meteorologika* 343a).

¹⁹ Wspomina o tym również Arystoteles w tym samym dziele *Meteorologika*, przy okazji omawiania kwestii kolorów tęczy: „wzrok rozciągając się, staje się słaby i gorczy”, ἡ οὖν ἐκτεινομένη ἀσθενεστέρα γίγνεται καὶ ἐλάττων (*Meteorologika* 374b).

W tej postaci, w tradycji perypatetyckiej opracowana głównie spekulatywnie, a w tej Euklidesa matematycznie, przetrwała grecka optyka aż do przełomu X i XI wieku i ważnych odkryć dokonanych przez arabskiego astronoma Ibn al-Haythama (Alhazena). W kulturze zachodniej dopiero badania naukowe Francesco Maurolico (1494–1575) i Johannes Keplera (1571–1630) dały pełne wyjaśnienie i precyzyjny opis matematyczny zjawiska, o którym jest mowa w Księdze XV.6 i XV.11 *Problemata*.

5.

Podsumowując, zjawisko *camera obscura* było obserwowane przez autorów starożytnych i zostało przez nich opisane. W kulturze greckiej i zarazem tradycji europejskiej, chronologicznie pierwszym zapisem jest tekst zawarty w Księdze XV, rozdziale 11, a dopełnienie w Księdze XV, rozdziale 6, nieznanego nam bliżej autora lub autorów, ale wywodzącego się z tradycji dociekań przyrodniczych Liceum Arystotelesa. Opis i wyjaśnienie *resp.* podanie przyczyny zjawiska, jaki znajdujemy w *Zagadnieniach przyrodniczych*, opiera się na obserwacji tego, co dzieje się w przyrodzie, a konkretnie przy okazji obserwacji zaciemnienia Słońca, a nie na konstrukcji konkretnego urządzenia. W późniejszych wiekach aż do czasów nowożytnych *Problemata* były często czytany i komentowany dziełem, przez co inspirowało uczonych, zarówno łacińskich, jak i arabskich. Jednak znaczący wpływ opisanego zjawiska na późniejszą historię optyki wykracza poza ramy tego artykułu.

Bibliografia

- Acerbi F. (2011), *Problemata Physica XV–XVI*, [in:] *Studi sui Problemata Physica Aristotelici*, B. Centrone (ed.), Bibliopolis, Napoli: 114–142.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, *Zagadnienia przyrodnicze*, tłum. L. Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993: 476–731.
- Bekker I. (1831), *Aristoteles Opera Omnia*, Academia Regia Borussica, Berlin.
- Błaszczuk P., Mrówka K. (2018), *Kartezjusz. Dioptryka. Przekład i komentarz*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków.
- Glaber z Kobyliny (1535), *Problemata Aristotelis. Gadki z pisma wielkiego filozofa Aristotela, y też inszych mędrzczow tak przyrodzoney iako y lekarskiej nauki z pilnością wybrane Pytanie rozmaite o składności człowieczich członkow rozwiązuące, ku biegłości rozmowy ludzkiej tak rozkoszne iako y pożyteczne*, Kraków.

- Kasjan Kalikst Sakowicz (1620), *Problemata albo pytania o przyrodzeniu ludzkim*, Kraków.
- Mayhew R. (2012), *The title(s) of [Aristotle] Problemata 15*, "Classical Quarterly" 62(1): 179–183.
- Mayhew R. (ed.) (2015), *The Aristotelian Problemata Physica*, Brill, Leiden.
- Nivison D.S. (1999), *The Classical Philosophical Writings*, [in:] *The Cambridge History of Ancient China*, M. Loewe, E. Shaughnessy (eds.), Cambridge University Press, Cambridge: 745–812.
- Regner L. (1993), *Zagadnienia przyrodnicze, Wstęp*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Works of Aristotle*, t. 7, *Problemata*, tłum. E.S. Forster, Oxford 1927.
- Zhang J., Liu F., *Some Thoughts on Mohist Logic*, PP-2007-25, URL=<https://eprints.illc.uva.nl/259/> [dostęp z dnia 21.08.2019].

URL=<http://atelier.bonryu.com/en> [dostęp z dnia 15.01.2020]

URL=<https://ctext.org/mozi> [dostęp z dnia 15.01.2020]

URL=<https://eprints.illc.uva.nl/259> [dostęp z dnia 15.01.2020]

Ewa Starzyńska-Kościuszko

ORCID: 0000-0002-6213-603X

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie University of Warmia and Mazury in Olsztyn
Instytut Filozofii Institute of Philosophy

O STOSUNKU BRONISŁAWA FERDYNANDA TRENTOWSKIEGO DO KULTURY NIEMIECKIEJ

Bronisław Ferdynand Trentowski and his attitude to- wards German culture

Słowa kluczowe: Trentowski, kultura niemiecka, nacjonalizm, germanofilizm, filozofia narodowa

Key words: Trentowski, German culture, nationalism, germanophilia, national philosophy

Streszczenie

W niniejszym artykule w oparciu o wybrane dzieła B.F. Trentowskiego Autorka analizuje jego stosunek do szeroko rozumianej kultury niemieckiej i Niemców. Celem tej analizy jest wykazanie, że owe poglądy ulegały ewolucji i nie jest możliwe jednoznaczne ich zaklasyfikowanie jako proniemieckie lub nacjonalistyczne.

Abstract

In the article the Author analyzes Trentowski's attitude towards German culture and people. The main aim of this analysis is to prove that his views were changing in time and it is impossible to classify them as pro-German or nationalistic.

Przez długi okres Bronisław Ferdynand Trentowski (1808–1869) uchodził za czołowego polskiego przedstawiciela proniemieckiej orientacji kulturowej. Nie chodzi tu tylko o współczesnych mu czytelników i interpretatorów jego twórczości (dla części z nich był „niemieckim filozofem” i germanofilem), ale także współczesnych znawców jego prac. Przekonanie o głębokim zakorzenieniu twórczości Trentowskiego w niemieckiej filozofii, a w nieco innej wersji także w czołobitnym stosunku wobec kultury i oświaty niemieckiej przetrwało do naszych czasów. Z drugiej strony wśród swoich współczesnych zyskał status pierw-

szego narodowego filozofa. Powszechnie czytano jego wykład narodowej pedagogiki, czyli *Chowannę...*, a także pierwsze dzieła z zakresu filozofii politycznej. W latach 40. XIX wieku zyskał sławę i uznanie, ale doświadczył też silnej krytyki. W niektórych środowiskach filozoficzne i pedagogiczne koncepcje, które on sam określił mianem narodowych, interpretowano jako zbyt europejskie (w tym głównie zbyt niemieckie), i w tym kontekście wrogie polskiej, katolickiej kulturze.

W niniejszym tekście nie będę zajmować się kwestią związków filozofii Trentowskiego z filozofią niemiecką. To zagadnienie ma już bogatą literaturę. W tym miejscu chciałam tylko zauważyć, iż Trentowski nie był ani polskim Heglem, ani polskim Schellingiem. Intencją przyświecającą jego twórczości było przezwycięzenie spekulatywnego charakteru filozofii niemieckiej, a także innych jednostronności, w które obfitowała dotychczasowa filozofia. Dokonał tego, opracowując projekt polskiej „filozofii narodowej”, w kontakcie z filozofią niemiecką, ale też w nieustannej z nią polemice. Stosunek Trentowskiego do spuścizny filozoficznej, w tym tej najbliższej mu, czyli niemieckiej, najlepiej oddaje jego przekonanie, że filozofię tworzy się ze starych cegieł, rzecz w tym, aby ułożyć owe cegły na nowo, po swojemu.

Twórczość „ojca Bronisława” za jego życia przysporzyła mu przyjaciół, sympatyków i zwolenników, a także zaciekle wrogów. Ci ostatni nie mogli mu m.in. darować jego związków z kulturą niemiecką, a w szczególności podkreślania jej wyższości wobec tradycyjnej kultury polskiej. Pogląd sytuujący Trentowskiego w opozycji do katolickiej tradycji przetrwał, o czym już wspomniałam, długo. Dla wielu Polaków był więc germanofilem, co w tym przypadku nie jest neutralnym określeniem, lecz czymś w rodzaju obelgi. Brzmi to zaskakująco i paradoksalnie, mówimy przecież o jednym z czołowych przedstawicieli polskiej „filozofii narodowej”. Jest to pogląd zaskakujący również z tego powodu, iż Trentowski po roku 1840 powoli, acz konsekwentnie, swój stosunek do kultury niemieckiej i Niemców zmienia. Z kolei wśród niektórych współczesnych niemieckich historyków filozofii Trentowski uchodzi za polskiego nacjonalistę, a więc z definicji wrogo usposobionego do kultury niemieckiej.

Pobieżna znajomość dzieł autora *Myślini...* i niezrozumienie sposobu, w jaki interpretował pojęcie narodowości, pozwala z kolei niektórym dzisiejszym polskim czytelnikom na sytuowanie jego idei po

prawej stronie sceny politycznej i używanie pojęcia narodowości w opozycji do uniwersalizmu, czyli niezgodnie ze znaczeniem, jakie przypisał temu terminowi Trentowski. Zarówno ta pierwsza, proniemiecka i germanofilska interpretacja stosunku naszego filozofa do kultury niemieckiej, jak i druga, nacjonalistyczna, mają silne podstawy w twórczości Trentowskiego, ale żadna z nich nie uwzględnia ewolucji jego poglądów. W oparciu o analizę tekstów Trentowskiego z różnych okresów twórczości, chciałam ową ewolucję ukazać, a także wskazać przyczyny, które spowodowały, że ten filozof – wielbiciel kultury niemieckiej – stał się zaciekłym jej krytykiem, co jednak nie było jednoznaczne z przejściem na pozycje radykalnie antyniemieckie, ani tym bardziej nie znaczyło, że stał się polskim nacjonalistą.

Po upadku powstania listopadowego podporucznik Trentowski, jak większość uczestników zakończonego klęską zrywu narodowego, udaje się na emigrację. Przebywa krótko w Królewcu, następnie opuszcza Prusy i odbywa wędrowkę po wielu niemieckich miastach. W sierpniu 1832 roku dociera do Heidelbergu, gdzie podejmuje studia filozoficzne. Kontynuuje je we Fryburgu Bryzgowijskim. W 1836 roku broni z sukcesem też swej rozprawy doktorskiej pt. »Grundlage der Universellen Philosophie« (dwa lata później praca ukazuje się drukiem). We Fryburgu poznaje rodzinę Humborgerów, która otacza go materialną opieką, i żeni się z Karoliną Humborger.

W 1831 roku ludność niemiecka z entuzjazmem przyjmowała polskich żołnierzy. Kiedy niedobitki polskiej armii powstańczej przeciągały przez Niemcy, witano ich okrzykiem: »Noch ist Polen nicht verloren« (Kucharzewski 1908). Owe objawy sympatii ze strony Niemców na trwałe zapisały się w pamięci wielu emigrantów, w tym Trentowskiego. W pisanych wówczas listach do przyjaciół w kraju podkreślał, że w Niemczech spotkał się z objawami życzliwości i pomocy materialnej, bez której trudno byłoby mu przeżyć. To na niemieckich uniwersytetach umożliwiono mu odbycie studiów, a niemiecka rodzina przyjęła go pod swój dach. Polityczny emigrant, bez środków do życia, żeni się z rodowitą Niemką i przy wsparciu finansowym jej rodziny rozpoczyna karierę wykładowcy akademickiego. Wydaje kolejne prace, w roku 1838 *De vita hominis aeterna* (pol. *O życiu wiecznym człowieka*), a w 1840 roku, w celu wzmocnienia swych szans na uzyskanie płatnej profesury (jako prywatny docent nie otrzymywał pensji, a jedynie datki od stu-

dentów), *Vorstudien zur Wissenschaft der Natur oder Uebergang von Gott zur Schöpfung nach den Grundsätzen der universellen Philosophie* (pol. *Wstęp do nauki o naturze czyli przejście od Boga do wszechświata według Podstaw filozofii uniwersalnej*).

W *Przedmowie* do pierwszej ze swych napisanych po niemiecku prac, czyli *Grundlage der Universellen Philosophie* (pol. *Podstawy filozofii uniwersalnej*), Trentowski podkreśla, że poczytuje sobie za zaszczyt możliwość pisanie w języku niemieckim i jednocześnie uprasza rodaków o zrozumienie, że nie pisze po polsku. Powinien swój talent filozoficzny wykorzystać do kształcenia rodaków. Bardziej byłby tam użyteczny niż w Niemczech, kraju obdarzonym geniuszami, ale „któż jest panem swego przeznaczenia?” (Trentowski 1978: 13). Zapewne chodziło Trentowskiemu o podkreślenie faktu, że to sytuacja wygnania, ubożego emigranta zmuszonego przez los do układania sobie życia na obczyźnie, zmusiła go do przedstawienia swych filozoficznych koncepcji w języku niemieckim. Gdyby nie owa szczególna sytuacja, pisałby w języku ojczystym. Trentowski gorzko odczuł słowa krytyki, które ukazały się w polskich czasopismach po opublikowaniu w Niemczech jego pierwszej pracy. Dotknął go szczególnie zarzut dotyczący tego, iż nie pisze po polsku. Nie na tyle jednak, aby kolejne dzieło wydać w ojczystym języku. Miał jednak świadomość, że dla jego rodaków jest to kwestia istotna, bowiem powraca do niej w kolejnej pracy. W *Przedmowie* do *Vorstudien zur Wissenschaft der Natur*, wszystkim, w tym Adamowi Mickiewiczowi, którzy z faktu pisanie przez niego po niemiecku uczynili zarzut, odpowiedział:

[...] bracia moi, dla kogo mam pisać po polsku? Czy ścierpi się moje dzieła w Polsce? Nie zamierzam na te i wiele innych pytań dawać odpowiedzi, gdyż musiałbym zapuścić się w zbyt szerokie rozważania. Krótko mówiąc, przebywam w Niemczech, moi słuchacze, tj. ci, którzy w pierwszym rzędzie mają prawo domagać się ode mnie czegoś na piśmie, są Niemcami, moje najbliższe nadzieje ograniczają się do Niemiec, a mojej nowej ojczyźnie, którą ze zrozumiałych powodów uważam za swoje z trudem zdobyte niebo, muszę służyć ciałem i duszą. Bracia [...] muszę pisać po niemiecku! Ale zawsze pragnę gorąco pozostawić po sobie także coś w naszej ukochanej i pięknej mowie polskiej, którą poprzednio tak kultywowałem. Życzenie to zdołam urzeczywistnić dopiero wtedy, gdy ja sam ujrzę przyjaźniejsze niebo odbite w kryształowych taflach naszej Wisły (Ibidem: 335–336).

Raz jeszcze prosi rodaków o zrozumienie, że nie jest „panem swego losu” i musi pisać po niemiecku. Do Niemców zaś zwraca się z prośbą, aby „wszystkie pedantyczne sowy” wybaczyły mu językowe potknięcia. Do Niemców też kieruje słowa sławiące niemiecki naród i jego kulturę. Niemcy, jako jedyny naród na świecie wyróżnia się znajomością filozofii i wykazuje zamiłowanie do nauki („kultywuje naukę jako taką”). Zaslugą Niemców jest też stworzenie i rozwinięcie oświaty opartej na wolności sumienia i myśli. To ze „szlachetnego, docieklivego i uduchowionego rodu Teutonów” pochodzą filozoficzni geniusze, których zazdroszczą im inne nacje. Każdy Niemiec winien być dumny z tego, że jest Niemcem, gdyż wszyscy są uprzywilejowanymi „wychowankami bogów”. Trentowski, biedny wygnaniec z ukochanej, lecz „bezgranicznie nieszczęśliwej ojczyzny”, znalazł w niemieckiej Badenii nową ojczyznę. Lud jest w niej „oświecony, zaradny, pilny i dostatni. I nie tylko. Zdobia go ponadto sławne, starogermańskie cnoty” (Ibidem: 332). Władca tej nowej ojczyzny Trentowskiego (książę) jest uosobieniem wszelkich cnót. Cieszy się szacunkiem i miłością ludu. Tacy jak książę są też jego ministrowie: sprawiedliwi, otaczają opieką utalentowanych obywateli. Landtag Badenii słynie z postępowej konstytucji, rozwiniętej oświaty, dwóch uniwersytetów i wielu służących obywatelom instytucji. Raj „pod każdym względem”. Tylko ktoś, kto przybył z kraju (terenów polskich pod zaborem rosyjskim), gdzie panuje „system wszechwładnej samowoli”, potrafi cieszyć się szczęściem przebywania w miejscu, w którym może zobaczyć „swoje wyobrażenia o idealnym państwie wzorcowo urzeczywistnione” (Ibidem: 333).

Nowa ojczyzna, Badenia, przyniosła mu nie tylko „braterstwo z oświeconą Germanią”, ale też inne liczne więzi, coraz mocniej łączące go z niemieckością (żona Niemka, dziecko, dla którego język niemiecki jest ojczystą mową). Także filozofia, którą się zajmuje, zbliża go do niemieckości, gdyż filozofia „jest obecnie tożsama z niemieckością” (Ibidem). Trentowski zapalał też miłością do języka niemieckiego, a uczucie to przeniósł na naród niemiecki. Przede wszystkim jednak nie kryje radości z tego, iż teraz, tj. po otrzymaniu obywatelstwa miasta Fryburga, także jest Niemcem. Przebywając stale w „niemieckim żywiole”, „myśli po niemiecku we śnie i na jawie, miłuje już równie silnie niemieckość jak polskość; wszak niemieckość jest teraz jego istotą” (Ibidem). Każdego Niemca uważa za brata i „chciałby też u każdego Niemca za

brata uchodzić”. Wyraża przekonanie, że dzięki tym deklaracjom ma prawo także do krytyki tego, co niemieckie, w tym przede wszystkim krytyki niemieckiej filozofii. Przewidując nieprzychylne reakcje rodaków, wyjaśnia, iż sławi nową ojczyznę nie dla własnych korzyści, lecz z poczucia wdzięczności za wszystkie dobrodziejstwa doświadczone od Niemców w Badenii. Tłumaczy, że nie kierowały nim niskie pobudki, interesowność czy chęć pochlebiania Niemcom. Utrzymując, że jest teraz Niemcem, ale także Polakiem, nie popełnia żadnej sprzeczności, wszak „sprzeczności umysłu często nie są sprzecznościami serca. Można równie mocno kochać dwoje dzieci lub dwóch przyjaciół, jak dwa narody, które bliżej się poznało” (Ibidem: 336). Zaznacza też, że nie wstydzi się swojej dawnej ojczyzny. Gdyby tak było, zasłużyłby sobie na miano człowieka niegodziwego, podobnie jak wówczas, gdyby usiłował wyrzec się nowej, niemieckiej, ojczyzny, która uratowała go przed biedą i umożliwiła godne życie. Trentowski podkreślał więc, że jest dumny zarówno z tego, że jest Polakiem, jak i z faktu bycia Niemcem. Musiałem, wyjaśniał, zwracając się do rodaków, „mieć nową ojczyznę, bo serce nie znosi pustki, nie może obejść się bez miłości, gdy nasza wspólna matka leży w grobie” (Ibidem: 335).

Trentowski, podobnie, jak w pierwszej *Przedmowie do Grundlage...*, podkreśla, iż to okoliczności (los) zmusiły go do pisania po niemiecku, ale jednocześnie zaznacza, że żyjąc z dala od ojczyzny, nadal chce jej służyć. Służył ojczyźnie jako żołnierz, teraz na emigracji chce jej służyć jako filozof. Nie zamierza żyć bezczynnie, to przytyk do polskich emigrantów we Francji, korzystających z datków i zapomóg francuskiego rządu. Bezczynność, bezustanne rozdzieranie szat i wylewanie łez nad grobem, w którym legła ojczyzna, prowadzą do niebezpiecznej choroby „amoris patriae”.

Przedmowa do Vorstudien... odbiła się w kraju i wśród polskich emigrantów złowieszczym echem. Wywołała zdumienie i oburzenie. Adam Mickiewicz po jej przeczytaniu nazwał Trentowskiego „wynarodowionym Słowianinem”. Karol Libelt, który w swej własnej twórczości filozoficznej będzie odwoływał się do ustaleń Trentowskiego, oskarżył go o narodową apostazję. Powszechnie oskarżano go też o interesowność. Rodaków oburzył nie tyle fakt, iż Trentowski pisał nadal po niemiecku, ile że przypochlebiał się Niemcom w sposób, który nie przystoi Polakowi. Nie doceniono tego, że potrafił też krytycznie odnieść się do

ówczesnej filozofii niemieckiej, co w końcu w „ojczyźnie filozofów” wymagało intelektualnej odwagi. Podkreślając filozoficzny geniusz Niemców, jednocześnie, w analizowanej tu drugiej *Przedmowie*, stwierdza, że filozofia niemiecka wyprawia dzisiaj „swój pogrzeb” i jest „strasznym bankrutem”. Dowodem powrót do scholastyki, bigoteria Schellinga, świętoszkowatość heglistów, mistycyzm myślicieli protestanckich. Prorokuje, iż filozofię niemiecką czeka „naukowe samobójstwo”. Jeśli „filozoficzny geniusz” opuści Niemcy, otworzy się droga dla „za nim tęskniących” narodów słowiańskich, pod warunkiem, że zmieniają się tam warunki polityczne (Ibidem: 341–342). Zapowiedzi Trentowskiego, że może pojawić się nowa filozofia, stworzona przez Słowianina, filozofia, która zastąpi niemiecką, nie traktowano poważnie. Nikt początkowo nie dostrzegł, iż ta krytyka ówczesnej filozofii niemieckiej zapowiada pojawienie się nowej, oryginalnej myśli... Wróg racjonalnej filozofii Mickiewicz także.

Interpretacja zarówno treści *Przedmowy*, jak też reakcji wywołanych przez nią wśród rodaków, wymaga uwzględnienia ówczesnych realiów, kontekstu historycznego i dominujących w tym czasie paradygmatów. Oburzenie wywołane przez Trentowskiego, który deklarował otwarcie swój akces do kultury niemieckiej, wynikało z powszechnego wówczas wśród polskich intelektualistów przekonania, że obowiązkiem elit jest bezwzględne przywiązanie do ojczyzny. Ów obowiązek traktowano po kantowsku, jako powinność bezwzględną. Każdy, kto uchyla się od tego obowiązku, błędzi. A człowieka, który błędzi, trzeba pouczyć, skierować na „właściwą” drogę, jeśli trzeba także zganić. Deklaracje Trentowskiego o przynależności do dwóch narodów, w czym on sam nie dostrzegał sprzeczności, zinterpretowano jako przejaw jego kosmopolityzmu, postawy typowej dla oświeceniowca, ale zwalczanej przez romantyków. Kosmopolityzm, a także wywyższenie kultury niemieckiej traktowano jako wyraz „narodowej zdrady” (Starzyńska-Kościuszko 2018: 22). Od ówczesnych elit oczekiwano nie kosmopolityzmu, ale patriotyzmu. Takiego patriotyzmu, który wykluczał możliwość bycia obywatelem dwóch ojczyzn, wywyższania obcej kultury kosztem kultury narodowej. Z punktu widzenia tak rozumianej powinności elit zarzuty Mickiewicza i Libelta są zrozumiałe, ale czy słuszne? Trentowski jeszcze w trakcie pracy nad *Vorstudien...* pisał do przyjaciela w kraju, że marzy o powrocie do wolnej ojczyzny i o tym, aby przekazywać swą

wiedzę polskiej młodzieży (Pigoń 1937: 15). Takiej możliwości nie było, a czynione przez Trentowskiego w późniejszym okresie życia próby powrotu do kraju zakończyły się niepowodzeniem.

Niewątpliwie pisząc *Przedmowę do Vorstudien...*, chciał przypodobać się duchowieństwu Badonii, w gestii którego leżała kwestia obsadzenia stanowiska profesorskiego na uniwersytecie. Kierował nim osobisty interes, chciał uzyskać płatne stanowisko i uwolnić się od materialnych kłopotów. Mimo wsparcia rodziny żony, a także niemieckich przyjaciół oraz doraźnej pomocy z kraju, jego sytuacja materialna była trudna. W Heidelbergu, a także początkowo we Fryburgu niemal przymierał głodem. Trudno się dziwić, że mając już na utrzymaniu rodzinę, zabiegał o finansową stabilizację. W liście do Antoniego Wojkowskiego, redaktora poznańskiego „Tygodnika Literackiego”, pisał: „Zmuszony ostatecznością robię jeszcze jedną ofiarę dla ojczyzny i poświęcam nawet język macierzyński, dla którego niegdyś duszą całą żyłem. Choćbym teraz i chciał pisać po polsku, to stałbym się zbrodniem przeciw niebu i ziemi. Siebie ofiarować można, ale nie żonę i dzieci. Co lepiej, bracia, czy pisać w języku niemieckim, lub umrzeć z głodu na bruku, albo też w szaleństwie rozpaczy porwać za pistolet i w łeb sobie wypalić, jak to już niejeden z naszych uczynił” (Pigoń 1937: 28). W tym samym liście zarzuca rodakom brak zrozumienia dla jego sytuacji i przypomina swoje zasługi dla ojczyzny: „O bracia! W Polsce macie albo majątek, albo urząd, w emigracji macie wsparcie od rządu francuskiego, ja zaś nie mam nic prócz dziesięciu palcy, któremi nie tylko dla ojczyzny, ale i dla chleba pracować muszę. Matce naszej ogólnej ofiarowałem już wszystko, co miałem, i dla niej wreszcie poniosłem życie me na polu bitew [...]” (Ibidem).

Interesowność Trentowskiego nie przyniosła oczekiwanego przez niego skutku. Katedry profesorskiej nie otrzymał. Powodem była jego antyklerykalna postawa, której dał wyraz w swych pierwszych pracach filozoficznych. Antyklerykalizm autora *Grundlage...* wzbudził silny opór duchowieństwa Badonii mającego znaczny wpływ na obsadę katedry filozofii. Narodowość Trentowskiego nie miała tu żadnego znaczenia, tak samo jak zapewnienia, że czuje się już Niemcem. Ponadto wzbudził niechęć rodaków, którzy *Przedmowę* określili mianem niechlubnej z powodu zbyt gorliwie, w ich przekonaniu, głoszonej miłości do nowej, niemieckiej ojczyzny. Część winy, jak zauważył późniejszy

jego biograf Władysław Horodyski, za najbardziej rażące patriotyzm Polaków fragmenty *Przedmowy* ponoszą rodacy. Trentowski bezskutecznie zabiegał u nich o środki na wydanie swych prac w języku polskim. Nikt mu nie pomógł. Dopiero liczne listy, w których odsłonił swą rzeczywistą sytuację (upokarzająca „pseudo-spowiedź”), spowodowały uaktywnienie rodaków w Poznańskim, którzy udzielili mu finansowego wsparcia (Horodyski 1913: 64).

Pozostaje jeszcze kwestia autentyczności jego zachwyty kulturą niemiecką. Nie mamy podstaw wątpić w szczerość ówczesnych przekonań Trentowskiego, że kultura niemiecka uosabia najwyższe przymioty. O szczerości tej postawy przekonano się niebawem. W 1842 roku w Poznaniu, dzięki pomocy Edwarda hr. Raczyńskiego i dr. Karola Marcinkowskiego, ukazuje się napisana już po polsku *Chowanna* (pełny tytuł: *Chowanna czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*), w której Trentowski powtórnie sławi niemiecką kulturę. W szczególności chwali niemieckie uniwersytety, które są „barometrem” oświaty. Uważał je za najlepsze w Europie, wzorcowo zorganizowane i o wysokim poziomie naukowym. Utrzymywanie dużej liczby uniwersytetów świadczy o mądrości Niemców, którzy, choć podzieleni, rozbici politycznie, potrafili zorganizować system szkolnictwa na najwyższym poziomie, a tym samym uchronić kraj od barbarzyństwa, bowiem kraj ze słabą oświatą nie wychowuje ludzi światłych, lecz barbarzyńców. Trentowski marzył, aby i w Polsce było przynajmniej pięć uniwersytetów zorganizowanych na wzór niemiecki, z wolnością wykładów i narodowym językiem. Nawoływał Polaków, aby uczyli się od Niemców ducha przedsiębiorczości.

W *Chowannie*... Trentowski wypowiedział też wiele krytycznych słów na temat historii Polski i przyczyn jej upadku. Polska została pozbawiona suwerennego bytu na skutek działalności jezuickiej kontrreformacji. Z powodu słabości państwa i władzy politycznej (liberum veto, złota wolność, anarchia szlachty, brak silnej władzy królewskiej) kontrreformacja jezuicka wyrządziła w Polsce ogromne szkody. Polaków odcięto od kontaktów kulturalnych z Niemcami, uniemożliwiono im zapoznanie się z wybitnymi dziełami naukowymi i filozoficznymi tylko dlatego, że ich autorami byli niemieccy kacerze. Trentowski ubolewał nad tym faktem, gdyż oświatę niemiecką uważał za wzorcową,

a Polacy owego wzorca zostali pozbawieni. Był przekonany, że gdyby w Polsce przyjęto reformację, nigdy nie utraciłaby suwerennego bytu. Reformacja przyczyniła się do rozwoju gospodarczego i kulturalnego państw, które ją przyjęły. Rozwinęła się tam oświata, czego przykładem Niemcy. Protestantyzm, w ocenie Trentowskiego, jest najwyższą formą rozwoju religijnej świadomości (narody katolickie w perspektywie historycznej uosabiają czasy średniowieczne). Rzymski katolicyzm („papieżnicy”) winni są tego, iż w oczach oświeconej Europy Polska uchodziła za kraj barbarzyński („azjatycką Tatarie”). Na przyjęcie protestantyzmu jest już jednak za późno. Polska potrzebuje wolnego kościoła chrześcijańsko-polskiego, ponieważ to „religia do narodu”, a nie „naród do religii” winien się dostosować (Trentowski 1970: 653). Na tle państw zachodnich, w szczególności Niemiec, Polska ze średniowiecznym, fanatycznym katolicyzmem i „rzymczykami”, którzy z papieża Boga uczynili, uosabia czasy stare. Czasy nowe należą do państw zachodnich. Wśród nich przodują Niemcy, które zajmą „z czasem najpierwsze miejsce i dziś na umiejętnościach godnie się do tego przygotowują. Tu idzie wszystko powoli, ale rozważnie i pewnym krokiem. Co Niemiec przedsięwzięcie szczerze, udać się musi. Tak tu rozwikłała się doskonale wolność religijna; tak doskonale rozwikłała się i wolność polityczna. I któż od Niemców zdolniejszy do zaprowadzenia najrozumniejszej, najlepszej i najtrwalszej konstytucji?” (Ibidem).

Odrodzenie Polski wiązał Trentowski z przyswojeniem sobie przez naszych rodaków wartości wypracowanych przez kulturę zachodnią, w tym głównie niemiecką. Pisał o tym w *Chowannie...*, a potwierdził w pracy *Rzecz o wyjarzmienu ojczyzny* (1845). Rozwija w niej i pogłębia refleksję na temat przyczyn utraty przez Polskę niepodległości, przedstawia swój pogląd na temat katolicyzmu oraz formułuje program politycznego, filozoficznego, moralnego i historiozoficznego posłannictwa Polski. Trentowski, podobnie jak w swym wykładzie narodowej pedagogiki, twierdzi, że naród, który został pozbawiony politycznej suwerenności, sam jest sobie winien. Trzeba krytycznie spojrzeć na przeszłość i wyciągnąć z niej wnioski. Polska upadła, ponieważ szerzyła się w niej polityczna anarchia i średniowieczny katolicyzm. W Polsce dopuszczono do kontrreformacji, gdyż Polacy błędnie pojęli narodowe posłannictwo. W aspekcie politycznym posłannictwo Polski polegało na zbrojnej obronie przed barbarzyńcami azjatyckimi (Polska jako „przedmurze

chrześcijaństwa”, „żywy mur Europy”). Ostatnim aktem tego zbrojnego posłannictwa była wiktoria wiedeńska. Polacy, zdaniem Trentowskiego, przeczuwali rangę posłannictwa wewnętrznego (krzewienie „pierwiastka europejskiego”, czyli wolności, światła i postępu), ale po śmierci ostatniego z Jagiellonów wolność, fundament europejskich wartości, przypisali wyłącznie szlachcie. Zapomnieli o innych wartościach tworzących ten europejski kanon. Polska rozwijała się dopóki, dopóty Kościół rzymskokatolicki właściwie spełniał swą powinność, tj. nauczał o sprawach boskich, nie zaś ziemskich, dopóty urzeczywistniał wartości europejskie.

Polacy, w ocenie Trentowskiego, błędnie pojęli swe posłannictwo wewnętrzne, nie opowiedzieli się za reformacją. Zwycięstwo kontrreformacji doprowadziło do tego, że jezuici zniszczyli prawdziwe chrześcijaństwo i prawdziwe wartości europejskie (Trentowski 1845: 471). Polacy mają szansę na odzyskanie niepodległości, pod warunkiem, że będą realizować posłannictwo pojęte wewnętrznie (krzewienie wolności, postępu), nie zaś zewnętrznie. Współcześnie głównym wrogiem wartości europejskich jest Rosja. Stanowi ona największe zagrożenie dla cywilizacji zachodniej. Europa przystała niegdyś na rozbiór Polski, ale, w opinii Trentowskiego, powoli zaczyna rozumieć, że uosabiająca pierwiastek azjatycki (ciemnota, regres, niewola) Rosja stanowi dzisiaj prawdziwe zagrożenie dla świata wartości europejskich. To z tego powodu polskich emigrantów witano jak bohaterów, szczególnie w Niemczech. Trentowski poznał tam wielu liberalnych demokratów sprzyjających sprawie polskiej. W omawianej rozprawie używa ogólnej formuły „pierwiastek europejski”, wartości europejskie. Nie mówi wprost, że chodzi tylko o Niemcy, bowiem ma na myśli także inne kraje zachodnie, ale o Niemcy jako kraj, który idzie drogą postępu i realizuje, w jego przekonaniu, wartości europejskie także. Zmienia jednak, w stosunku do tego, co głosił w *Przedmowie do Vorstudien...*, swój stosunek do języka ojczystego i powinności narodowych twórców. Język ojczysty jest „duszą” narodu, naród, który zachowuje język, ocala swą narodową tożsamość (Ibidem). Powinnością narodowych twórców (także tych żyjących na emigracji) jest dbałość o ojczysty język. Chodzi tu o narodową literaturę, a także filozofię tworzoną w języku polskim. Język i kultura rosyjska nie zagrażają Polakom, bowiem „prędzej Moskal stanie się Polakiem, niż Polak Moskalem” (Ibidem). Kultura polska jako starsza

i wyższa od rosyjskiej ma szansę na przetrwanie. Rosyjskich zamachów na naszą narodowość, w tym język, nie należy się więc obawiać. Jeśli grozi nam w tym względzie jakieś niebezpieczeństwo, to raczej ze strony kultury niemieckiej, gdyż to kultura wyższa od naszej.

Trentowski, jak w poprzednich pracach, chwali niemiecką filozofię i naukę. Podkreśla, że zawierają one wielkie duchowe skarby, a chętni do ich poznania uczą się języka niemieckiego. Ostatecznie jednak polska kultura, w tym język polski, ze strony kultury niemieckiej nie powinna doznać żadnego uszczerbku, bowiem filozofia i literatura polska wytworzyły odrębnego, przeciwnego jej ducha. Zdaniem Trentowskiego kultura niemiecka nie stanowi zagrożenia dla naszej rodzimej, ponieważ narodowość polska jest trwalsza od narodowości niemieckiej. Niedaleko od stolicy Prus i Austrii słysząc język polski, narodowość niemiecka ustępuje przed słowiańską w Kurlandii i Inflantach. Doczekamy się kiedyś, prorokował Trentowski, że „raczej w Berlinie i Wiedniu mówić będą po polsku, niż w Polsce po niemiecku” (Ibidem).

Ostatnie zdanie może zdziwić w ustach kogoś, kto jeszcze niedawno kulturę niemiecką stawiał Polakom za wzór. Nie znalazło się ono tutaj przypadkiem. Po roku 1840 Trentowski nie zmieniając swego ogólnie pozytywnego stosunku do kultury niemieckiej, coraz częściej zaczyna ją krytykować. Zmiana stosunku do narodowego języka dopiero zapowiadała prawdziwy przełom w jego stosunku do Niemców. W roku 1847 w wydawanym w Paryżu czasopiśmie „Teraźniejszość i Przyszłość” ukazują się *Wizerunki duszy narodowej*. Ich autorem był Trentowski (ukrytym współautorem wielu fragmentów Zygmunt Krasiński). Pracy nie podpisał jednak własnym nazwiskiem, a pseudonimem „Ojczyźniak”. Trentowski w listach do przyjaciół wyjaśniał, iż użył pseudonimu „Ojczyźniak”, aby zaznaczyć, iż wyłożone tam przekonania nie są jego tworem, zwolennika określonej opcji politycznej, lecz są napisane w imieniu ojczyzny. W pracy tej Trentowski, okcydentalista, antyklerykał, krytyk rzymskiego (polskiego) katolicyzmu i polskiej szlacheckiej przeszłości, piewca wartości kultury zachodniej, w tym niemieckiej, radykalnie zmienia swe poglądy. Jako „Ojczyźniak”, czyli wypowiadając się w imieniu narodu, w imieniu Polski, Trentowski broni wiary katolickiej, przywraca godność szlachcie polskiej, jako jedynej stanowi godnemu miana narodu. Kultura zachodnia, ostoja wartości, których przyswojenie miało gwarantować Polakom odzyskanie wolno-

ści, w oczach „Ojczyźniaka” zasługuje na potępienie. Duch cywilizacji zachodniej, ze specyficznymi dla niej wartościami, z polskiego punktu widzenia nie może być dla naszego narodu wzorem. To, co jest dobre, wartościowe z punktu widzenia kultury zachodniej, nie musi i nie jest z punktu widzenia Polski, państwa pozbawionego suwerennego bytu. Z polskiego punktu widzenia trzeba odrzucić zachodnią krytykę konserwatywnego katolicyzmu, bowiem to katolicyzm, a nie nastawiony jedynie na dobra materialne protestantyzm, stanowi duchowe oparcie, fundament dla ponoszenia ofiar w walce o wolną ojczyznę. Jezuityzm wprowadził „zamordował swobodną Polskę”, ale też przygotował Polaków na trudne czasy (Trentowski 1847: 17).

Przyjęcie miary narodowej, zamiast europejskiej, spowoduje nie tylko zmianę punktu widzenia spraw polskich, ale też radykalnie odmieni stosunek Trentowskiego – „Ojczyźniaka” do Niemców i różnych aspektów niemieckiej kultury. W *Wizerunkach...* opisuje, w jaki sposób przedstawiciele owej wyższej, niemieckiej kultury traktują Polaków. Na Żuławach lud został już zniemczony. Przed germanizacją broni się na tych terenach tylko polska szlachta. To, że jeszcze nie uległa Niemcom, zawdzięcza wierze katolickiej i językowi. Trentowski kpi z Niemców i zarzuca im hipokryzję. Zabrawszy wolność Polakom, tłumnie wyjeżdżają do Ameryki, aby tam walczyć o wolność, a także aby się wzbogacić. Zarzuca im materializm i postępowanie niezgodne z duchem niemieckiej kultury filozoficznej uosabianej przez filozofię Hegla, a także sztywność z wartości, do których odwołują się Polacy – Żuławianie. Trentowski, który jeszcze niedawno pisał w *Przedmowie do Vorstudien...*, że czuje się już Niemcem i chciałby u każdego Niemca za brata uchodzić, teraz zwraca się do nich słowami: „Wy podłe Niemcy, pomimo wszelkiej waszej filozofii berlińskiej, pojąć wielkiej, żadnymi gromami nieustraszonej, ani od długości czasu niepokonanej duszy Żuławian nie zdołacie. Co zowiecie wadami, przesadami, są to cnoty i poświęcenia tak wysokie, że wasz duch bezwarunkowy [...] wznieść się do nich nie potrafi” (Ibidem: 19).

Niemcy chwalać się swymi osiągnięciami w zakresie filozofii, wynosząc pod niebiosa twórczość Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla i przypisując im główną rolę w upowszechnieniu wolności politycznej i religijnej. To jest, zdaniem Trentowskiego, kłamstwo. Wolność religijną i polityczną wprowadzili Francuzi, a nie Niemcy. Twórczość niemieckich filozofów nie miała żadnego praktycznego wpływu na człowieczeństwo.

Idee, które w tej filozofii uchodzą za postępowe, w istocie zostały zapożyczone od Francuzów. Niemcy, ojczyzna filozofów, nadal opowiadają się za historycznymi przywilejami. Polacy (Kopernik) więcej uczynili dla nauki niż Niemcy. Nie wydaliśmy z siebie filozofów miary Hegla, ale mieliśmy braci Śniadeckich, Mochnackiego, Brodzińskiego i wielu znakomitych uczonych, a dzisiaj mamy Mickiewicza (Ibidem: 22). Oświata niemiecka, tak niegdyś wychwalana przez Trentowskiego, „hamuje i zabija rozwój narodowej myśli” (Ibidem). Młodzież polska jeździ na studia do Berlina i słucha tam wykładów o tym, jak cenna jest wolność, że trzeba o nią walczyć. Gdy wraca do Poznania i głosi te same poglądy, traci majątki i trafia do więzienia. To, co jest cnotą w Berlinie, w Poznaniu jest niecnota: „O, wy niecne Niemcy, bądźcie przynajmniej otwarci, jak sprzymierzeńcy Wasi Moskale!” (Ibidem: 23). Teoria rozmija się z praktyką. Polak, jeśli chce być praworządnym obywatelem, musi zabić w sobie Polaka. Każdego, kto mówi o niepodległej ojczyźnie, traktują jak buntownika i zdrajcę. Patriotyzm i poświęcenie to czyny zbrodnicze, a za cnoty uchodzą „podłość, nikczemność, śpiegostwo, bydlęce posłuszeństwo, bezmyślność [...]” (Ibidem). Pruski rząd „naucza nas inaczej w Berlinie, a postępuje z nami inaczej w Poznaniu, bo pragnie nas więzić, z majątku wyzuwać, oczerniać i wyplemiać” (Ibidem: 22). W Poznaniu szaleje cenzura. Niemcy drukują brednie i oszczerstwa o Polakach, a ci nie mogą się bronić. Autorom odsłaniającym prawdę wytaczają procesy i karzą więzieniem. Tak wygląda pruska sprawiedliwość. Zniewoleni Polacy nienawidzą Prusaków, a nienawiść ta wzrasta w geometrycznym postępie. Nienawiść ku Prusakom przenoszą też na wszystkich Niemców. Jeszcze 10 lat temu Polacy (Trentowski ma tu pewnie na myśli także siebie) „brzydzili się” pruską polityką, ale cenili naukę i język niemiecki. Dzisiaj na wspomnienie o niemieckiej nauce, a także na mowę niemiecką reagują „wzburzeniem [...] we wnętrznościach” (Ibidem: 25). Niemcy zmuszają Polaków do składania przysięgi na wierność pruskiemu królowi jako „naszemu prawowitemu królowi”. To jest drwina z polskiego rozumu i sumienia, a także kłamstwo moralne i historyczne. Polacy przymuszeni przysięgę składają, ale „serce nasze wykonywa w tejże dobie inszą, całę przeciwną i sumienie obowiązującą przysięgę” (Ibidem).

Równie krytycznie Trentowski odnosi się w *Wizerunkach...* do Austriaków. Cesarz Ferdynand w proklamacji z 11 listopada 1846 roku przyłączył Kraków, który przedtem ogłosił wolnym miastem, do Au-

strii. W owej „zaborczej” proklamacji obiecał Polakom utrzymanie ich „świętej wiary”. Trentowski w ostrych słowach wykpiwa tę obietnicę: „Przyrzekasz nam obronę katolicyzmu, a katolickim chłopom w Galicyi rozkazałeś rznać katolicką szlachtę! O, znamy dobrze katolicyzm austrijski, który wiarę Chrystusową poniżył na polityczne naczynie ku utrzymaniu tyła ludów w niewoli, ciemnocie i chińszczyźnie, który miasto prawdy podawać zwykł najbezwstydniej kłam! Cóż tedy znaczy przyrzeczenie Twoje? Oto sprowadzisz do nas jezuitów, wiernych pacholców twoich, którzy pracować poczną około oglupienia, upodlenia i zniemczenia nas” (Ibidem: 84).

Jako bezwstydne, śmieszne i ironiczne ocenia Trentowski zapewnienia o bezstronnych prawie i sprawiedliwości, które gwarantuje Polakom rząd Austrii. Taka sprawiedliwość woła o pomstę do nieba. W istocie chodzi tu o zniemczenie Polaków, skłócenie ich ze sobą. Polecenie „przywiązania” do cesarskiego domu to szyderstwo z rodaków: „Za co? Może za rozbiory Polski i męczenia ojczyzny naszej, za zagładę wolnego Krakowa [...]” (Ibidem: 85). Zarzuca też Austrii doprowadzenie Galicji, w tym Krakowa, do gospodarczej ruiny. Godność, a także „polityka narodu” wymaga, abyśmy, póki Prusy i Austria utrzymują przymierze z Rosją, objawiali taką samą nienawiść do Prusaków i Austriaków jak do Rosjan. Dopóki nasi zaborcy są zgodni w przyjaźni, my powinniśmy być zgodni w nienawiści do nich. Skoro zaborcy podzielili naszą ojczyznę, my powinniśmy, jeśli będzie ku temu sposobność, dążyć do skłócenia ich między sobą. Prusomani, Austromani i Rusomani zasługują na pogardę. Można jednak tych „głupców” z pożytkiem dla ojczyzny wykorzystać. Wymaga to jednak zręczności i dyplomatycznych talentów (Ibidem 406–407). Prusaka powinniśmy nienawidzić bardziej niż pozostałych zaborców – „choć sam wysoce oświecony, dźwży z barbarzyńcami i zabija nas gorzej od nich, bo nie na ciele, ale na duszy [...]” (Ibidem: 407). Dyplomacja podpowiada, aby okazywać przyjaźń jednemu z zaborców. Polacy nie potrafią jednak grać roli „obłudników”, a postępowanie takie może być ostatecznie szkodliwe dla sprawy narodowej. Trentowski apeluje jednocześnie do Polaków, aby nie utożsamiali „właściwych” Niemiec hołdujących wartościom europejskim, tj. m.in. Saksonii, Bawarii, księstwa Badenii, Wirtembergii, z Prusami i Austrią. „Germania właściwa” sprzyja bowiem sprawie polskiej. Przypomina, iż to dzięki życzliwości Niemców wielu polskich wychodź-

ców mogło się u nich osiedlić: „Przyjmowano rozbitki wojska naszego z 1831 roku tak tryumfalnie, że sami profesorowie uniwersytetów, grający w Niemczech niesłychanie ważną rolę, wyprzęgali konie od wozów, na których siedzieli nasi tułacze [...] a oficerowie niemieccy wydawali na cześć bohaterów polskich publiczne bale” (Ibidem: 409).

Niemcy doskonale wiedzą, że Polska jako wolny kraj upowszechniający „pierwiastek” europejski oddzieliłaby Niemcy od „azjatyckiej” Moskwy. Jeśli Polacy poddadzą się Rosji, „zmoskwicieją”, cała Słowiańszczyzna scalona ideą pansławizmu stanie przeciw Europie i w pierwszym rządzie ujarzmi Niemcy. We właściwych Niemczech wszyscy patrioci i „myślący” politycy wołają o wolność Polski. Trentowski sam, o czym już wspomniano, doświadczył z ich strony pomocy.

Krytyczne słowa wypowiedziane przez Trentowskiego w *Wizerunkach duszy narodowej* pod adresem Niemców, niemieckiej kultury i polityki, w istocie skierowane były głównie przeciw Prusakom (także Austriakom), a nie „właściwym” Niemcom, w tym Niemcom z „jego” Badenii, dla których nawet po latach zachował życzliwą wdzięczność za pomoc okazaną polskim uchodźcom w 1831 roku. Kiedy Trentowski pisze w *Wizerunkach...* Niemcy, należy czytać Prusacy.

Wizerunki duszy narodowej wywołały w kraju i wśród emigracyjnych polskich czytelników zdumienie, a także wprowadziły w stan dezorientacji co do rzeczywistych przekonań Trentowskiego. Wyłożone w tej pracy poglądy na temat przeszłości Polski i katolicyzmu były bowiem w sprzeczności z tym, co przedstawił w *Chowannie...* i *Rzeczy o wyjarzmienu ojczyzny*. Krytykowana niegdyś szlachta polska staje się depozytariuszem narodowej sprawy, to od niej zależy, jak potoczą się losy Polski. Odpowiedzialny za zacofanie Polski rzymski katolicyzm nie jest już wrogiem, a ostoją polskości, bastionem przeciw wynarodowieniu, w tym zniemczeniu Polaków. Zdziwienie i konsternację u tych wszystkich, którzy pamiętali jeszcze niesławną *Przedmowę do Vorstudien...*, wzbudziła też, po raz pierwszy tak silnie zaakcentowana, antyniemiecka (antypruska) postawa Trentowskiego. Przebywając na emigracji, z uwagą śledził wydarzenia w kraju, z entuzjazmem reagował na wieści o przygotowaniach do powstania w Wielkopolsce, interesował się rozwojem sytuacji politycznej w Galicji. Klęska powstania krakowskiego i rzeź w Galicji wprowdziły go w stan przerażenia. Stracił wiarę w sens jakichkolwiek dalszych zbrojnych wystąpień przeciw zaborcom.

W tym czasie Trentowski zbliżył się do Z. Krasińskiego, nawiązując z nim bliższy kontakt, który zaowocował współpracą poety przy pisaniu *Wizerunków...*, Trentowski był też od niego zależny finansowo (Krasiński aż do swojej śmierci wypłacał mu pensję z przeznaczeniem na wydawanie po polsku kolejnych dzieł). To pod jego wpływem Trentowski miał zmienić swoje zapatrywania. Wydawać się mogło, iż okoliczności te tłumaczą nam powody, dla których Trentowski zmienił poglądy dotyczące spraw polskich, a także bezpardonowo zaatakował Niemców (Prusaków). W odniesieniu do spraw polskich jest to pozór, gdyż po ukazaniu się *Wizerunków...* Trentowski zapewniał przyjaciół i znajomych w Polsce, że dalej jest „kacerzem i bezbożnikiem” i nic się w jego poglądach na sprawy polskie nie zmieniło, że w *Wizerunkach...* wypowiada się nie jako Trentowski, ale jako „Ojczyźniak”, czyli w imieniu narodu.

Przekonujące rozwiązanie tego dylematu zaproponował Andrzej Walicki, stwierdzając, że Trentowski nie tyle uległ poglądom Krasińskiego, ile raczej uznał, „że w istniejących okolicznościach głoszenie takich poglądów jest pożyteczne dla Polski” (Walicki 1974). Taka interpretacja jest prawdopodobna, bowiem faktów na jej potwierdzenie znajdujemy sporo w wypowiedziach Trentowskiego, który zgodnie z założeniami swej filozofii politycznej (politycznej cybernetyki) twierdził, że czasami trzeba wyrzec się własnych poglądów, wszystko zależy od sytuacji, tj. przyjmujemy takie poglądy, jakie w danej chwili są lepsze dla Polski. Sprawa przyszłości Polski, „wyjarzmienie ojczyzny” jest tu bezwzględnym i najwyższym dobrem i podporządkujemy jej, jeśli trzeba, w określonej sytuacji, nasze własne przekonania. Byłby to więc przejaw politycznego relatywizmu (Starzyńska-Kościuszko 2018: 235–237).

A jak się ma ów „polityczny relatywizm” Trentowskiego do kluczowej w tym tekście kwestii stosunku Trentowskiego do kultury niemieckiej i Niemców? Czy pojawiające się w *Wizerunkach...* antyniemieckie (antypruskie) akcenty to był także wynik politycznej kalkulacji i politycznego relatywizmu? W pewnym sensie tak. Skoro Trentowski zmienił tak radykalnie swoje zapatrywania na temat przeszłości Polski i rzymskiego katolicyzmu, to konsekwentnie musiał też zaakcentować swoje oburzenie wobec pruskiej polityki niszczącej ten obraz polskiej historii i kultury, który przedstawił w *Wizerunkach...* Idealistyczny obraz Niemiec jako kraju filozofów, a z takim wyobrażeniem Trentowski przy-

był do Niemiec, przychylny stosunek niemieckich liberałów do sprawy polskiej, widok kraju z dobrze rozwiniętą oświatą i zamożnego, musiał początkowo zrobić wrażenie na przybyszu z zaboru rosyjskiego. Ale owo początkowe wrażenie, które w *Przedmowie do Vorstudien...* przybrało formę trudną wówczas przez rodaków do zaakceptowania (Trentowski nie musiał aż tak pochlebiać Niemcom), ewoluowało pod wpływem wydarzeń politycznych, które z uwagą śledził.

Pierwsze objawy zmiany stosunku Trentowskiego do szeroko pojętej kultury niemieckiej (głównie politycznej) pojawiają się w *Wizerunkach...* Była to jednak dopiero zapowiedź zmiany dokonującej się w przekonaniach Trentowskiego na temat Niemiec. W 1848 roku wydaje *Przedburzę polityczną*, najbardziej antyniemiecką ze swych prac. Jeden z jej rozdziałów poświęca analizie niemieckiej mentalności. Wspomina tam, że kiedy jako uchodźca przybył do Niemiec, pełen był czci dla niemieckiego (germańskiego) ducha, wszak znalazł się w ojczyźnie Schillera, Jean Paula, Lessinga i Herdera. Rzucił się w wir pracy, z oddaniem studiował niemiecką filozofię. Ten swój młodzieńczy idealizm po latach wspomina z zażenowaniem i uczuciem zawodu. Kraj pełen genialnych filozofów w istocie okazał się krajem materialistów: „Ludzie tu, cokolwiek czynią, wszystko li dla zysku. Nawet piszą zacnie, jeżeli to dobrze popłaca! Lecz postępują sobie i działają inaczej. Język i serce ich w rozdzieleniu” (Trentowski 1848: 88), a także egoistów, zajętych wyłącznie sobą i własnymi (materialnymi) sprawami. Trentowski pisze, iż nie rozumie niemieckiego sumienia. Tyle w nim „moralnego brudu”, że jego młodzieńcza cześć dla niemieckiego ducha powoli gasła. W jej miejsce pojawiła się pogarda: „O czemuż tak padło, iż musiałem żyć w tym kraju!” (Ibidem). Ubolewa, że gdyby tak długo nie pozostawał w Niemczech, być może zachowałby więcej szacunku dla człowieczeństwa, a tak przyszło mu żyć wśród ludzi i w kraju, do którego czuł obrzydzenie. Zarzuca Niemcom nie tylko materializm i egoizm, ale też skrajny indywidualizm. Oni żyją tylko dla siebie, nieskorzy ani nieskłonni do życia dla dobra ogółu. Sobkostwo jest tam niewyobrażalne, w szczególności dla Polaka. Te cechy Niemców wyjaśniają nam, w przekonaniu Trentowskiego, dlaczego było u nich zawsze wielu królów i „królików”, a problemem było stworzenie jednego państwa. Mimo tak wielu uczonych, którzy prawią tam o wolności, w Niemczech nadal panuje absolutyzm. Wszystkie postępowe idee zapożyczyli od Francu-

zów. Znają się na polityce, ale tylko takiej, jaka im przynosi korzyść. Nie mają odwagi, aby dokonywać rewolucyjnych zmian. Wolą opuścić ojczyznę: „jemu, jak bydlakowi, obojętna jest, czy na niemieckiej, czy na polskiej lub amerykańskiej grudzi najdzie się dla niego żer. Cała rzecz, kędy karm obfitsza i lepsza” (Ibidem: 92).

Trentowski zarzuca Niemcom polityczny egoizm i brak patriotyzmu, uleganie kosmopolitycznym mrzonkom. Obyczaje niemieckie i polskie nie tylko są różne, one się odpychają. Co jest tego powodem? Niemiec jest egoistą, Polak żyje dla ogólnego dobra. Niemcy dostrzegają z tego powodu w Polakach „nierozum”, a Polacy w Niemcach „podłość”. Niemiecka zamożność to efekt ich chciwości. Polak straci wszystko, gdy chodzi o sprawę narodową. Niemcy to „europejskie Chiny”: „wszakże i w Chinach jak w Niemczech puszą się oświata i cywilizacją, które narzucają nam i innym Słowianom tak chutnie i butnie” (Ibidem: 92). Oświata niemiecka? To scholastyka i sofistyka „istnie chińska”. Nie chcemy takiej oświaty. Nie chcemy też waszej cywilizacji. Trentowski przypomina podstawowe fakty związane z misją cywilizacyjną Niemiec na Wschodzie. Śmierć tysięcy Słowian, przyłączenie do Niemiec, m.in. Inflant, Kurlandii i większości Prus Wschodnich i Zachodnich. Od kilkudziesięciu lat Niemcy „cywilizują” także Księstwo Poznańskie. Celem tej „cywilizacyjnej” misji Niemiec jest wynarodowienie Polaków, a narzędziem wszelkie odmiany barbarzyństwa: przemoc, okrucieństwo, nienawiść. Każdy Polak ma prawo nienawidzić Niemców i „hydzić się” ich oświatą i cywilizacją, a o Niemcach mówić: „europejski Chińczyk”, „obrzydliwy barbarzyńca” (Ibidem: 92). Scholastyczna jest nie tylko oświata i filozofia niemiecka, ale też ich polityka. Kpią z dawnego polskiego sejmu, że to tylko była „wrzawa, hałas, rwetest, rąbani-na pałaszami” (Ibidem: 92). A czymże jest Deutscher Landtag? Dominują tam czcze spory o formy i słowa, istna scholastyka.

Trentowski, który we Frankfurcie uczestniczył w obradach tamtejszego parlamentu, wiele gorzkich słów skierował też pod adresem niemieckich posłów. Uprawiają nie politykę, lecz sofistykę, posługują się historycznymi kłamstwami. Polak, jak każdy Słowianin, ma prawo brzydzić się oświatą i cywilizacją niemiecką. W przekonaniu wielu Niemców rozbiór Polski to nie był żaden haniebny czyn: „Nakazywała go ludzkość, tj. wyższa moc humanitarna” (Ibidem: 99). We Frankfurcie niemieccy posłowie z ludu tłumaczyli Trentowskiemu, że to, co nie-

godziwego prawi reakcyjna większość parlamentarna, tego nie godzi się przypisywać wszystkim Niemcom. To nie są Niemcy, to Prusacy. Prawdziwi Niemcy są przyjaciółmi Polski. Trentowski ironizuje, że właściwie nigdzie nie ma Niemców, są tylko źli Prusacy lub Austriacy: „jestem w Niemczech i w całych Niemczech nie znajduję Niemców” (Ibidem: 102). Cokolwiek złego uczynią Prusacy lub Austriacy, to nie jest wina Niemców! To jest właśnie owa germańska sofistyka. Trentowski, w *Wizerunkach...*, apelował do Polaków, aby odróżniali złych Prusaków od dobrych Niemców. Teraz wycofuje się z tego apelu. Prusacy, Austriacy, Niemcy z „właściwych” Niemiec, wszystko to są Niemcy. To, co Trentowski w *Przedburzy...* pisze o Niemcach, dotyczy nie tylko już Austriaków i Prusaków, ale wszystkich Niemców, także tych z jego Badenii. Uważał, że liczba krzywd doznanych od Niemców daje moralne prawo do tak surowej ich oceny. Zdarzają się też porządni Niemcy, wygłaszający „piękne mowy” w obronie Polski, i należy się im się za to wdzięczność. Większość jednak niemieckich liberałów, z naprawdę nielicznymi wyjątkami, to niemieccy patrioci. A patriotyzm niemiecki nakazuje im niewolenie Polaków i innych nacji. W Niemczech sympatia do Polski to: „prosta rachuba sobków, szukających popularności, a własnego wyniesienia się lub zysku” (Ibidem: 103). Niemcy nie pojmują, iż prawdziwy patriotyzm niemiecki musi być wolny od pokusy narzucania jarzma innym narodom. Polacy, w szczególności Wielkopolanie, mieszkańcy Galicji i Krakowa, mają prawo wypowiadać się o Niemcach „bez miłosierdzia”.

Przykładów niemieckiego barbarzyństwa wobec Polaków, stwierdza Trentowski, jest wiele. On sam, w trakcie pisania *Przedburzy...*, doświadczył gorzkiego rozczarowania postawą Niemców, szczególnie niemieckich liberałów podczas obrad parlamentu frankfurckiego, gdzie miano zajmować się również sprawą polską. Liberałowie niemieccy zawiedli. Obroncze mowy wygłosiło tylko kilku z nich. Trentowski, który osobiście zaangażował się w przygotowania do obrad, był boleśnie rozczarowany postawą Niemców. „Zdradę niemiecką” podczas obrad skwitował: „Podłe Niemcy”. Zaznaczył jednocześnie, że jego wroga postawa wobec Niemców i wszystkie gorzkie słowa wypowiedziane pod ich adresem nie odnoszą się do spraw i stosunków prywatnych, lecz publicznych i politycznych. Nawet jednak w życiu prywatnym cechuje ich egoizm, sobkostwo i interesowność, postępują uczciwie tylko wtedy, gdy odniosą z tego osobistą korzyść (Ibidem: 111).

Między poglądami Trentowskiego na temat kultury niemieckiej przedstawionymi w *Przedmowie do Vorstudien...* a antyniemiecką tyradą zawartą w *Wizerunkach duszy narodowej* i głównie *Przedburzy politycznej* jest przepaść; od pochlebstw i wiernopoddanych hołdów składanych nowej, niemieckiej ojczyźnie, przez okcydentalizm *Chowanny...*, do radykalnej krytyki niemieckiej polityki i różnych aspektów niemieckiego ducha. Jeśli ograniczylibyśmy znajomość twórczości Trentowskiego do prac napisanych w języku niemieckim i polskiej *Chowanny...*, pogląd o proniemieckiej oraz proeuropejskiej orientacji Trentowskiego byłby uprawniony. Takie stanowisko w rozważanej tu kwestii zajmuje A. Walicki. W jego opinii Trentowski także w pracach pisanych po polsku pozostawał pod urokiem kultury i cywilizacji niemieckiej i był przedstawicielem „najbardziej skrajnym i konsekwentnym proniemieckiej orientacji kulturalnej bardziej niż kiedykolwiek rozpowszechnionej wśród Polaków. Uważał Niemcy za najbardziej oświecony naród Europy, a wyzwolenie i szczęście Polski było dlań związane najściślej z głębokim przyswojeniem przez nią oświaty niemieckiej” (Walicki 1978).

Pogląd taki byłby do przyjęcia, gdyby Trentowski nie napisał *Wizerunków...* i *Przedburzy...* Jest on zgodny z tym, co zawarł w *Chowannie...*, ale nie uwzględnia prac napisanych w późniejszym okresie. Walicki przyznał wprawdzie, że po 1840 roku entuzjazm Trentowskiego wobec kultury niemieckiej słabnie, ale i wówczas uważał, że Niemcy mają najlepiej rozwiniętą oświatę i wyprzedzają Polaków w rozwoju o trzy wieki (Ibidem: 15). W pewnym aspekcie można by się jednak z Walickim zgodzić. Mimo tych wszystkich krytycznych słów wypowiedzianych przez Trentowskiego pod adresem kultury niemieckiej, trzeba pamiętać, że jego edukacja oparta była na filozofii niemieckiej i bez tego intelektualnego podłoża trudno wyobrazić sobie jego rozwój jako filozofa. Kultura (filozofia) niemiecka tkwiła w jego umyśle, nawet jeśli nie chciałby się do tego przyznać. Stanowiła, częściowo polemiczny, ale jednak punkt wyjścia dla jego własnych koncepcji filozoficznych. I w tym aspekcie można uznać Trentowskiego za reprezentanta orientacji proniemieckiej. Nie był jednak germanofilem. Ani w wymiarze filozoficznym, ani w odniesieniu do innych aspektów kultury niemieckiej. Potrafił krytycznie odnieść się nie tylko do niemieckiej filozofii, ale też do niemieckiej „kultury” politycznej i niemieckiego ducha. Być

może w krytyce Niemców powinien zachować nieco umiaru i nie używać słów, które także w jego czasach uchodziły za obraźliwe. Dał bowiem tym samym asumpt do posądzenia go o polski nacjonalizm. Epoka Trentowskiego nie знаła jednak „poprawności politycznej”, a on sam słynął z polemicznego talentu i nadużywania „mocnych” słów. Nie był polskim nacjonalistą. Krytyka niemieckiej „kultury” politycznej wobec Polski i zarzuty, jakie wysuwał pod adresem niemieckiego ducha, nawet jeśli momentami przesadził, były wyrazem politycznego realizmu. Posądzanie Trentowskiego o polski nacjonalizm ma też źródła w reklamowaniu przez niego własnej filozofii jako narodowej. Szukanie źródeł rzekomego nacjonalizmu autora *Przedburzy...* w jego projekcie polskiej filozofii narodowej jest błędne. Trentowski nie wyznaczył jej żadnych politycznych celów, ani też nie twierdził, że jest ona przejawem wyższości polskiego narodu (polskiej filozofii) nad filozoficznym dorobkiem innych nacji, w tym Niemców. Nie zamierzał poprzez filozofię wyrażać polskiego, narodowego światopoglądu. Filozofia ma dążyć do prawdy. W tym dążeniu udział biorą nie tylko poszczególni myśliciele, ale też kultury narodowe. I dlatego swój projekt „filozofii uniwersalnej” uznał za przejaw polskiej „filozofii narodowej”, ale jednocześnie uniwersalnej, wynikającej z dążenia do prawdy (Pieróg 2008: 133).

Kultura (filozofia) niemiecka wypełniła już swą historyczną misję. Teraz przyszła kolej na filozofię polską (także innych narodów słowiańskich). Projekt „filozofii narodowej” Trentowskiego nie był skierowany przeciwko filozofii niemieckiej, miał być kolejnym etapem w rozwoju filozofii powszechnej. Trentowski wielokrotnie podkreślał, że filozofia może być narodowa, ale jednocześnie musi być uniwersalna. Przestrzegał też Polaków przed zamykaniem się w obrębie narodowych wyłącznie spraw, bowiem postawa taka grozi wykluczeniem z udziału w kulturze ogólnej. Tych przekonań Trentowski nie zmieni, nawet wówczas, gdy będzie krytykował kulturę niemiecką. W tej krytyce, co warto podkreślić, skupiał się przede wszystkim na aspektach politycznych i tych cechach niemieckiego ducha, które wzmacniały niemiecki ekspansjonizm. Podkreślał, że nie chodziło w niej o sprawy prywatne, lecz publiczne. I w tym aspekcie można jego postawę określić mianem antyniemieckiej. Inną, z punktu widzenia polskiego patrioty, któremu myśl o wolnej ojczyźnie towarzyszyć będzie do ostatnich jego dni, być nie mogła. Nie był jednak wrogiem Niemców w życiu prywatnym. Miał

wśród nich wielu przyjaciół, niemiecką rodzinę. Mieszkał tam do końca swego życia. Trudno więc jego postawę nazwać w pełni antyniemiecką, była taką przede wszystkim w wymiarze politycznym.

Bibliografia

- Horodyski W. (1913), *Bronisław Trentowski (1808–1869)*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków.
- Kucharzewski J. (1908), *Sprawa polska w parlamencie Frankfurckim 1848 roku*, „Przegląd Narodowy” 1(2): 18–43.
- Pieróg S. (2008), *Projekt filozofii narodowej (dwugłos: Trentowski – Massonius)*, [w:] J. Skoczyński, *Polskie Ethos i Logos*, Księgarnia Akademicka, Kraków: 133.
- Pigoń S. (red.) (1937), *Listy Bronisława Trentowskiego (1836–1869)*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków.
- Skoczyński J. (red.) (2008), *Polskie ethos i logos*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Starzyńska-Kościuszko E. (2018), *Bronisław Ferdynand Trentowski (1808–1869)*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn.
- Trentowski B.F. (1845), *Rzecz o wyjarzmieniu ojczyzny*, „Teraźniejszość i Przyszłość: przegląd polityczny” 1(4): 415–534.
- Trentowski B.F. (1847), *Wizerunki duszy narodowej s końca ostatniego szesnastolecia przez Ojczyźniaka*, „Teraźniejszość i Przyszłość: przegląd polityczny” 2(1): 5–447.
- Trentowski B.F. (1848), *Przedburza polityczna*, Freiburg w Bryzgowii.
- Trentowski B.F. (1970), *Chowanna czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności, wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, Ossolineum, Warszawa.
- Trentowski B.F. (1978), *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze*, przeł. M. Żulkoś-Rozmaryn, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Walicki A. (1974), *Polityka i religia w poglądach Trentowskiego*, [w:] B.F. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki czyli sztuki rządzenia narodem oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842–1845*, wstępem i komentarzem opatrzył A. Walicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 7–60.
- Walicki A. (1978), *System filozofii uniwersalnej i filozofii przyrody B.F. Trentowskiego*, [w:] B.F. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze*, przeł. M. Żulkoś-Rozmaryn, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 9–50.

Jarosław Strzelecki

ORCID 0000-0002-1308-0746

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Instytut Filozofii

University of Warmia and Mazury in Olsztyn
Institute of Philosophy

MODELOWANIE W RAMACH FILOZOFII *IN SILICO* NA PODSTAWIE WYBRANYCH ELEMENTÓW Z *ETYKI* SPINOZY

Modelling within the philosophy *in silico* on the basis of selected elements from Spinoza's *Ethics*

Słowa kluczowe: filozofia, logika, Prolog,
in silico, metafizyka

Key words: philosophy, logic, Prolog, *in si-
lico*, metaphisics

Streszczenie

W artykule przedstawiono koncepcję filozofii *in silico* wraz z implementacją tej idei do fragmentów *Etyki* Barucha Spinozy. Zbudowano model deklaracyjny w języku Prolog. Sprawdzono jego zgodność z danym fragmentem metafizyki Spinozy. Zaproponowano dalszy rozwój deklaracyjnego modelowania w filozofii w kierunku dydaktycznym lub teoretycznym.

Abstract

The article presents a concept of philosophy *in silico* which is subsequently applied to fragments of the *Ethics* of Baruch Spinoza. A declarative model was built in the Prolog language. The compatibility of the model with a given fragment of Spinoza's metaphysics was checked. Further development of declarative modelling in philosophy in didactic or theoretical direction is proposed.

W XX wieku ogromny wpływ na filozofię wywarła logika formalna wraz z semiotyką, co zaowocowało powstaniem ważnego nurtu nazwanego filozofią analityczną. Być może w XXI wieku warto byłoby spróbować podobnego zabiegu na filozofii. Tym razem z zastosowaniem teorii i narzędzi informatycznych. Niniejszy artykuł jest właśnie taką próbą. Składa się z dwóch części. W pierwszej przedstawiono ideę filozofii *in silico*. W drugiej podjęto się budowy deklaracyjnego modelu początkowych tez metafizycznych zawartych w *Etyce* Barucha Spinozy.

1. Nauka *in silico*

Współcześnie wyróżnia się w naukach biologicznych trzy kategorie eksperymentów: badania *in vitro*, badania *in vivo*, badania *in silico*. Każdy z nich ma odmienną charakterystykę (Marshall 2019).

Wyrażenie „*in vitro*” pochodzi z języka łacińskiego i znaczy tyle, co „w szkle”. W naukach biologicznych oznacza metodę polegającą na przeprowadzaniu badania na zewnątrz żywego organizmu w kontrolowanym środowisku. Wiele eksperymentów w biologii komórkowej wykonuje się poza organizmami albo poza komórkami. Ponieważ eksperymenty są przeprowadzane poza organizmami, metoda ta uniemożliwia dokładne odtworzenie warunków występujących w żywych organizmach. Dlatego też wyniki uzyskane tą metodą mogą nie odpowiadać realnej sytuacji organizmu.

Odmienny sposób przeprowadzania badania postuluje technika *in vivo*. Sam termin również pochodzi z języka łacińskiego i dosłownie znaczy „w żywym”. Metoda ta polega na badaniu całego żywego organizmu w przeciwieństwie do badania jego części albo organizmu martwego. Metoda *in vivo* stosowana jest głównie w badaniach klinicznych albo w badaniach na zwierzętach. Mimo pewnej – w niektórych przypadkach – przewagi tej metody nad *in vitro*, nie jest ona pozbawiona możliwości uzyskania błędnych wniosków, szczególnie w sytuacji dużej rozpiętości czasowej (np. terapia przynosi pozytywne skutki w krótkim czasie, ale po upływie dłuższego okazuje się mieć negatywny wpływ na stan zdrowia chorego).

Nowym sposobem przeprowadzania eksperymentów jest trzecia z przedstawianych – metoda zwana *in silico*. Etymologicznie wyrażenie to znaczy „w krzemie”. Technicznie oznacza badanie wykonywane na komputerze lub za pomocą symulacji komputerowej. Choć z perspektywy filozoficznej idea eksperymentów wirtualnych wzbudza kontrowersje (Winsberg 2015), to jednak zdobywa coraz większą popularność przede wszystkim w naukach biologicznych (Marshall 2019).

Sam termin „*in silico*” został po raz pierwszy użyty publicznie w 1989 roku podczas warsztatów *Cellular Automata: Theory and Applications* w Los Alamos w Nowym Meksyku (Ibidem). Terminem tym Pedro Miramontes nazwał te biologiczne eksperymenty, które w całości zostały przeprowadzone w komputerze.

Dzisiaj stworzono wiele różnych technik eksperymentów *in silico*. Do ważniejszych z nich należą:

- sekwencjonowanie DNA i RNA bakterii,
- modelowanie molekularne (np. wykazanie interakcji między pewnymi lekami a receptorami jądrowymi komórek),
- symulacja całych komórek (np. zbudowano model komórki reagującej na cukier).

Badania metodą *in vivo* sprowadzają się do eksperymentów na żywych organizmach, *in vitro* do badań pozaustrojowych, *in silico* zaś do badań w wirtualnej rzeczywistości.

2. Filozofia *in silico*

Ekstrapolacja metod z biologii na filozoficzne dociekania wydaje się niemożliwa. Biolog raczej zadaje pytania typu „jak”. Natomiast filozof stara się znaleźć odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania o rację, czyli stawia pytania typu „dlaczego”.

W filozofii informacji zaleca się stosowanie informatycznych schematów pojęciowych (Floridi 2002, 2012). Skoro metoda *in silico* w schemacie teoria-matematyka-doświadczenie/rzeczywistość_realna zamienia ostatni człon na rzeczywistość wirtualną, to w przypadku filozofii znaczyłoby, że przedmiotem filozoficznego poznania mają być szeroko pojęte obiekty wirtualne.

Analizując współczesne badania, można wyróżnić przykładowo cztery ogólne obszary zagadnień należących do filozofii *in silico*:

- 1) filozoficzne badania przedmiotów wirtualnych,
- 2) symulacja przedmiotów opisywanych przez twierdzenia filozoficzne,
- 3) reinterpretacja tez filozoficznych przy użyciu kategorii z paradygmatu obiektowego,
- 4) deklaratywne modelowanie przedmiotów opisywanych przez twierdzenia filozoficzne.

Pierwszy punkt w zasadzie nie wymaga komentarza. Filozofię *in silico* uprawia ten, kto przedmiotem swoich analiz uczynił obiekty wirtualne. Rozprawy o takiej tematyce już powstają (Bondecka-Krzykowska 2016; Przeglasińska 2014; Stacewicz 2019).

W drugim punkcie chodziłoby o budowanie komputerowych symulacji rzeczywistości opisywanych i wyjaśnianych w ramach danej teorii filozoficznej (np. symulacje różnych teorii bytu). Podejmowane są pierwsze próby wizualizacji filozoficznych twierdzeń (Jernajczyk

2016a, 2016b), jak również bardziej formalno-informatyczne symulacje (Błądek, Komosinski, Miazga 2019).

Trzeci punkt postuluje reinterpretację koncepcji filozoficznych przy użyciu aparatu pojęciowego z obiektowego paradygmatu programowania. Prowadziłoby to do powstania filozofii obiektowej (*object-oriented philosophy*, OOPh) przez analogię do programowania obiektowego (*object-oriented programming*, OOP). Prace na temat relacji między filozofią a OOP już powstają (Janusz 2002; Rayside, Campbell 2000; Rayside, Kontogiannis 2001). Można również spotkać pierwsze próby obiektowej reinterpretacji filozoficznych koncepcji (Strzelecki 2017).

Co do ostatniego punktu, należy stwierdzić, że być może niniejsza praca jest jedną z pierwszych, które realizują czwarty postulat filozofii *in silico* (odmienne podejście do programowania w logice znaleźć można w: Garbacz 2016; Alama, Oppenheimer, Zalta 2015; Fitelson, Zalta 2007).

Są przynajmniej dwa sposoby na rozwinięcie tego pomysłu: programowanie w logice oraz programowanie funkcyjne. Ten artykuł poświęcony jest pierwszemu zagadnieniu. Używając języka Prolog, można wirtualizować filozoficzne problemy jako systemy dedukcyjne z rozumowaniem przez rezolucję (Bramer 2013; Clocksin, Mellish 2003; Fulmański 2009; Niederliński 2014). Co do drugiej drogi, wydaje się, że bardzo użytecznym – ale w inny sposób niż Prolog – językiem programowania może być Haskell (Lipovača 2017; O’Sullivan, Goerzen, Stewart 2008). Uniwersum Haskella zawiera czyste funkcje i dane. Haskell umożliwia definiowanie własnych typów. W ten sposób dowolny obiekt filozoficzny może być wirtualizowany jako specyficzny dla Haskell’a typ danych lub instancja takiego typu.

Ogólnie rzecz ujmując, filozofia *in silico* ma być filozofią uprawianą komputerowo. Tak pojęta jest częścią ogólnego projektu filozofii informacji autorstwa Luciano Floridiego (2002, 2012). Nie trudno też zauważyć, że wpisuje się w pewną zauważalną tendencję szeroko pojętej informatyzacji filozofii (Marciszewski, Stacewicz 2011; Mycka, Stacewicz 2015).

3. Deklaratywny paradygmat programowania

Przez „paradygmat” w świecie informatycznym rozumie się utrwalony sposób myślenia, w którym występują pewne założenia; one zaś nie podlegają krytycznej refleksji (Moczurad, Moczurad 2006; Sebesta 2016).

I tak np. w systemach UNIX uznano, że dobrze zbudowany program powinien składać się z niewielkich modułów, które użytkownicy mogą łączyć w działające aplikacje (Pfaffenberg 1999: 213).

Paradygmat programowania jest pewnym sposobem myślenia. To, o czym się myśli, jest programem komputerowym (rozumianym zarówno jako wytwór, czyli konkretny kod, jak i czynność, czyli sposób pisanie kodu). Pewien wzorzec myślenia o programie komputerowym staje się paradygmatem (podobnie jak w przypadku innych nauk), gdy jest ceniony przez znaczącą grupę informatyków (Płoski 1999: 272).

Można wyróżnić przynajmniej trzy podstawowe paradygmaty programowania: imperatywny, deklaratywny, obiektowy. W tym artykule zajmujemy się wyłącznie paradygmatem deklaratywnym.

W paradygmacie deklaratywnym – jak sama nazwa wskazuje – program jest ciągiem opisów, swoistej deklaracji tego, co wie programista (Triska 2020). Program nie jest ciągiem instrukcji definiujących sposób działania (jak ma to miejsce w paradygmacie imperatywnym). Nie jest też systemem obiektów współdziałających ze sobą (jak ma to miejsce w paradygmacie obiektowym). Program jest opisem tego, co wiadome.

Do języków programowania w omawianym paradygmacie zalicza się języki funkcyjne (np. LISP, Haskell), języki bazodanowe (np. SQL) oraz języki logiczne (np. Prolog). W językach logicznych podstawowymi konceptami są: fakty, reguły, relacje, zapytania. W pierwszych opisuje się pojedyncze zależności/relacje (np. to, że taki to a taki przedmiot ma określoną cechę, bądź pozostaje w danej relacji z innym indywiduum). Reguły pozwalają na definiowanie ogólnych związków. Do opisu faktów i reguł wykorzystuje się odpowiednio dostosowaną logikę symboliczną. Odpowiedzi na zadane przez użytkownika pytania uzyskuje się dzięki mechanizmom wynikania logicznego zaimplementowanym w danym języku (Sebesta 2016: 728).

Zdaniem w sensie logicznym nazywa się zdanie orzekające, które może być prawdziwe lub fałszywe. Zdanie składa się z nazw oznaczających obiekty i wyrażen oznaczających relacje między tymi obiektami. W językach logicznych tymi nazwami mogą być stałe (oznaczają dany obiekt) albo zmienne (reprezentują różne obiekty w różnych sytuacjach).

Zdanie proste – zwane atomowym – składa się z funktora i jego parametrów. Funktor wskazuje na relacje. Parametry oznaczają przedmioty, między którymi zachodzi relacja, na którą wskazuje funktor. I tak przykładowo zdanie proste napisane w języku Prolog „człowie-

k(jan)” może mieć sens taki, jak zdanie z języka naturalnego „Jan jest człowiekiem”, a „lubi(jan, genowefa)” może oznaczać relację lubienia zachodzącą między obiektem Jan i obiektem Genowefa.

Zdanie złożone składa się z przynajmniej dwóch zdań prostych (np. „Jan jest człowiekiem i lubi Genowefę”, w Prologu „czlowiek(jan), „lubi(jan, genowefa)”. W zdaniu zmienne pojawiają się wówczas, gdy zostanie użyty jeden z kwantyfikatorów. Może to być kwantyfikator ogólny albo egzystencjalny. Logika predykatów pierwszego rzędu, w której występują wspomniane kwantyfikatory, jest podstawą języków programowania w logice (Ibidem: 731).

4. Prolog

Prolog jest komputerowym językiem programowania. Służy do rozwiązywania problemów związanych z obiektami i relacjami między nimi (Clocksin, Mellish 2003: 2). Prolog bazuje na informatycznych badaniach prowadzonych w Europie w latach 60. i 70. XX wieku – szczególnie na uniwersytetach w Marsylii, Londynie i Edynburgu (Bramer 2013: 9). Został stworzony przez Alaina Colmerauera i Philippe’a Rousseta w 1971 roku (Fulmański 2009: 1).

Prolog jest bardzo przydatnym narzędziem do opisywania wiedzy na temat problemu, który jest rozważany. Opis jest modelem problemu (Niederliński 2014: 13–14) i składa się z klauzul Horna (fakty i reguły). W Prologowym kompilatorze znajduje się system inferencyjny, który bazuje na logicznej rezolucji (Clocksin, Mellish 2003: rozdz. 10). Użytkownik zadaje pytania, a Prologowy system inferencyjny, używając bazy wiedzy, poszukuje odpowiedzi (np. przeprowadza dowód).

Fakty mają następującą strukturę: *predykat(argument, ...)*. Na przykład zdanie „Sokrates jest inteligentny” w notacji Prologu ma następujący wygląd *inteligentny(sokrates)*. Zakłada się, że każdy fakt jest spełniony w modelu.

Reguły są zdaniami warunkowymi ze znakiem implikacji „:-”. Ich struktura jest następująca: *wniosek :- warunek1, ...*. Na przykład zdanie: „Jeżeli ktoś jest podobny do Sokratesa, to jest inteligentny”, w notacji Prologu przedstawia się następująco: *inteligentny(Ktos) :- podobny(Ktos, sokrates)*. Jeżeli warunek *podobny(Ktos, sokrates)* jest prawdziwy, to wniosek *inteligentny(Ktos)* również jest prawdziwy.

Obok znaku implikacji „:-” występują również znaki koniunkcji „,”, alternatywy „;” oraz negacji „\+”.

Użytkownik kontaktuje się z programem przez zadawanie pytań. Są to pytania rozstrzygnięcia (np. „Czy Jaś odrobił lekcje?” odpowiednik Prologowy „?- odrobił(jas, lekcje).”) lub dopełnienia (np. „Co Zosia jadła na kolację?” odpowiednik Prologowy „?- jadła(zosia, kolacja, Cos).”).

5. *Etyka* Spinozy w Prologu – ustalenia wstępne

Filozoficzny model *in silico* został zbudowany na podstawie czterech tłumaczeń *Etyki*. Są to dwa tłumaczenia polskie (Spinoza 1888; Spinoza 1927), jedno francuskie (Spinoza 1993), jedno angielskie (Spinoza 2009).

Powstały już prace, w których podjęto się logicznej analizy *Etyki* Spinozy (Jarrett 1978) lub formalizacji wybranych fragmentów tego dzieła przy użyciu logiki predykatów pierwszego rzędu (Blum, Malinovich 1993), czy też zastosowania systemu *Prover9* do pierwszych 11 twierdzeń z pierwszej części pracy Spinozy (Janowicz i in. 2017). Jednak autor tego artykułu zdecydował się na powrót do samych źródeł myśli Spinozy. Dlatego też pozwolił sobie na niezapośredniczanie Prologowego modelu fragmentu *Etyki* przez dotychczas wykonane formalizacje. Rzecz w tym, że język programowania Prolog, choć jest ufundowany na języku predykatów pierwszego rzędu, to ze względu na swoją specyfikę (fakty, reguły, zapytania, predykaty wbudowane, zmienność bazy wiedzy w trakcie przeprowadzania dowodów) nie jest prostym, komputerowym odwzorowaniem logiki pierwszego rzędu i samo przeprowadzanie dowodów nie jest istotą tego języka. Oczywiście porównanie formalizacji czysto predykatowych, jak i tych dostosowanych do systemu *Prover9* z odpowiednimi formalizacjami z Prologu mogłoby być treścią bardzo interesującego artykułu, a nawet książki.

W języku Prolog nie występują polskie znaki, więc wszelkie formuły napisane w tym języku są ich pozbawione. Choć może to wydawać się dla polskiego czytelnika irytujące, specyfika języka programowania, w którym stworzono model, wymusza właśnie taki zapis.

Model *Etyki* został napisany w języku Prolog w wersji SWI Prolog. Wszelkie informacje na temat tej wersji języka deklaratywnego znajdzie czytelnik na stronie projektu: <https://www.swi-prolog.org>.

Wszystkie wyrażenia napisane takim fontem będą oznaczały formułę z języka Prolog.

Spinoza często posługuje się terminem „pojmowanie”. Przyjęto założenie, że na potrzeby wirtualnego modelu można to pojęcie zdefiniować jako uzyskiwanie pozytywnej odpowiedzi na zadane pytanie do bazy wiedzy, która jest zbiorem klauzul napisanych w języku Prolog. I tak np., gdyby w bazie wiedzy znajdował się fakt `czlowiek(sokrates)`, to na pytanie `filozof(sokrates)` (Czy Sokrates jest filozofem?), przy założeniu, że w bazie wiedzy nie ma ani reguły, ani faktu wskazującego na to, że Sokrates jest filozofem, Prolog udzieli negatywnej odpowiedzi. W przyjętej interpretacji będzie to oznaczało, że Prolog nie ma pojęcia o tym, że Sokrates jest filozofem.

Na koniec tych uwag należałoby wspomnieć o metodzie abstrakcji, która jest jednym z fundamentów programowania w ogóle, zatem również występuje w programowaniu deklaratywnym. Abstrakcja polega na pomijaniu cech nieistotnych z danej perspektywy epistemologicznej, przez co uwypukla się te własności badanego przedmiotu, które są ważne z przyjętego punktu widzenia (Floridi 2012: 46–79). I tak w Prologu można byłoby podać fakt `czlowiek(platon)`, który byłby odwzorowaniem faktu ze świata rzeczywistego, że Platon jest człowiekiem. Jednak na pytanie `atenczyk(platon)` („Czy Platon jest ateńczykiem?”) otrzyma się negatywną odpowiedź (przy założeniu, że taki fakt nie występuje w bazie wiedzy). Choć zdanie „Platon jest ateńczykiem” jest prawdziwe w świecie rzeczywistym, to w świecie wirtualnym, a dokładnie w określonej bazie wiedzy, jest fałszywe. Jednakże można abstrahować od przynależności Platona do Aten, o ile przyjęty w badaniach poziom abstrakcji nie uwzględnia tej własności jako istotnej. Podobnie jest z budowanym modelem fragmentu *Etyki* Spinozy. Zyskuje on na precyzji formalnej, jednocześnie traci na wielości znaczeń zawartych w dziele Spinozy.

6. Prologowy model *Etyki* Spinozy

Najpierw przedstawione i przeanalizowane zostaną deklaratywne odpowiedniki definicji zawartych na początku *Etyki* Spinozy. Choć polscy tłumacze zdecydowali się użyć słowa „określniki” na oznaczenie tych pojęć, to autor tego artykułu odwołuje się do terminu występującego w tłumaczeniu zarówno angielskim, jak i francuskim. Nazwa

„definicje” lepiej oddaje sens zawarty w tych pierwszych punktach Spinozjańskiej *Etyki*. Następnie zaprezentowane zostaną Prologowe odpowiedniki niektórych Spinozjańskich pewników/aksjomatów. Na koniec do budowanego modelu zostaną dołączone dwa pierwsze twierdzenia.

6.1. Definicje

Zostanie przełożonych na język Prologu pięć pierwszych definicji. Będą to: „causa sui”, być ograniczonym w swoim rodzaju, substancja, atrybut, modus.

Definicja pierwsza – pojęcie „causa sui”.

„Przez «przyczynę samej siebie» rozumiem to, czego treść zawiera w sobie istnienie, czyli to, czego naturę można pojąć tylko jako istniejącą” (Spinoza 1927). Dany byt nazywa się przyczyną samej siebie, o ile jest to byt, którego treść zawiera w sobie istnienie. W języku francuskim występuje tu wyrażenie *l'essence enveloppe l'existence* (Spinoza 1993). Czasownik *envelopper* wskazuje na czynność owijania, zawijania, otulania, okrażania, wmieszania, zapakowania. Rzeczownik *essence* oznacza istotę bytu, czyli to w bycie, co czyni go właśnie tym bytem. W tłumaczeniu angielskim występuje czasownik *involve* – angażować, obejmować, żądać, potrzebować, wpłytywać (Spinoza 2009). Można by zatem – nieco metaforycznie – powiedzieć, że byt, którego istota „żąda” istnienia, jest przyczyną siebie samego.

Przechodząc do modelowania w Prologu, pierwszą definicję można by sformalizować w następujący sposób:

```
causa_sui(X) :- egzystuje(X) .
egzystuje(_).
```

O pewnym bycie *X* powiemy, że jest *causa sui*, o ile jest on bytem, który egzystuje – taki jest sens pierwszej reguły. Użyto słowa „egzystuje” zamiast „istniejący”, aby z jednej strony być syntaktycznie bliżej łacińskiemu pierwowzorowi, który w języku angielskim przyjął formę *existent*, a we francuskim *existant*, a z drugiej, aby uwypuklić specyfikę istnienia tak pojętego bytu, którego istota zawiera istnienie.

Jednak sama reguła nie wystarczy, ponieważ Prolog nie ma definicji predykatu „egzystuje”, czyli Prolog nie pojmuje – w rozumieniu

wcześniej przyjętej konwencji dla tego terminu – czym jest byt egzystujący, a bez tego pojęcia, predykat „*causa sui*” również nie jest pojmowany. Dlatego też wprowadzono pewien fakt do bazy wiedzy – *egzystuje*(*_*). Należy go rozumieć jako odpowiednik twierdzenia, że istnieje coś (symbol „*_*” oznacza cokolwiek), co egzystuje. Dzięki takiemu zabiegowi na pytanie, czy istnieje coś, co byłoby swoją własną przyczyną, otrzymujemy pozytywną odpowiedź:

```
?- causa_sui(X).
true.
```

Warto zaznaczyć, że wprowadzony zabieg narusza Spinozjańską definicję, ponieważ nie tylko definiuje termin „*causa sui*”, ale również wprowadza twierdzenie, że w przyjętym uniwersum istnieje coś, co jest swoją własną przyczyną. Zamiast dopisanego faktu można byłoby wprowadzić dodatkową definicję:

```
egzystuje(X) :- causa_sui(Y).
```

O danym bycie można orzec, że egzystuje, o ile jest on *causa sui*. Jednak takie rozwiązanie prowadzi do nieskończonej rekurencji. Prolog bez końca będzie próbował znaleźć w bazie wiedzy taki byt, który jest *causa sui*, o ile egzystuje, oraz egzystuje, o ile jest *causa sui*. Rekurencję można przerwać, wprowadzając fakt *egzystuje*(*_*). W ten sposób pojawia się epistemologiczny problem podstaw wiedzy, o których już rozprawiali Arystoteles i Platon, a który daleko wykracza poza ramy tego artykułu.

Definicja druga – pojęcie „być ograniczonym w swoim rodzaju”

„Taka rzecz nazywa się w «swoim rodzaju skończoną», którą może ograniczać inną rzecz tej samej natury. Tak np. ciało nazywa się skończonym, ponieważ pojmujemy inne, zawsze większe. Podobnie jednak myśl ogranicza drugą. Jednakże ciało nie podlega ograniczaniu przez myśl, ani myśl przez ciało” (Spinoza 1927).

Sformułowana definicja, aby być względnie precyzyjną, wymagałaby dodatkowych wyjaśnień dotyczących pojęć „ograniczanie” (ang. *be limited*; fr. *être limité*) oraz „natura” (ang. i fr. *nature*). Podobnie rzecz się ma z podanym przykładem. Chcąc go poprawnie zrozumieć, nale-

żałoby zrekonstruować Spinozjańską teorię ciała oraz Spinozjańską teorię myśli. Wskazane trudności można ominąć przy użyciu metody abstrakcji, o której już wspomniano:

```
skonczony_w_swoim_rodzaju(X) :-  
ta_sama_natura(X, Y) ,  
ogranicza(Y, X).
```

O danym bycie X można powiedzieć, że jest skończony w swoim rodzaju, o ile istnieje pewien byt Y , który jest tej samej natury co X , oraz jest tak, że Y ogranicza X – w ten sposób można odczytać powyższą regułę.

Jeżeli predykaty „ta_sama_natura” oraz „ogranicza” nie zostałyby zdefiniowane, Prolog na pytanie związane z predykatem „skonczony_w_swoim_rodzaju” zgłosi błąd, ponieważ „ta_sama_natura” oraz „ogranicza” nie zostały określone w bazie wiedzy.

Trudność tę można rozwiązać na trzy sposoby. Pierwszy z nich wymagałby rekonstrukcji teorii natury w filozofii Spinozy, a następnie zbudowania deklaratywnego modelu tej teorii. To podejście daleko wykracza poza jeden artykuł.

Drugi z nich polegałby na podaniu faktów, w których wspomniane predykaty występowałyby, np.:

```
ta_sama_natura(cialo_Klepatry, palac).  
ogranicza(palac, cialo_Klepatry).
```

Wówczas na pytanie, czy ciało Kleopatry jest bytem ograniczonym w swoim rodzaju, uzyskano by pozytywną odpowiedź.

Trzeci sposób byłby pośredni. Predykat „ogranicza” byłby dookreślany przez podanie faktów. Natomiast predykat „ta_sama_natura” miałby swoją własną definicję. To podejście prowadzi do nowego problemu. Prolog w zasadzie jest komputerową implementacją rachunku predykatów pierwszego rzędu. Predykat „ta_sama_natura” wymagałby operacji na innych predykatach, co w rachunku predykatów pierwszego rzędu jest niewykonalne. Jednak, jak już zostało to napisane, Prolog to nie tylko prosta implementacja wspomnianego rachunku logicznego. Występują w nim wbudowane operatory, które umożliwiają operowanie na samych predykatach (np. „asserta”, „assertz”, „retract” odpowiadają za zmianę zawartości bazy wiedzy; „funktor”, „arg”, „=..” umożliwiają bezpośrednio tworzenie i zmianę struktury predykatów).

Definicja trzecia – pojęcie „substancja”

„Przez Substancję rozumiem to, co istnieje samo w sobie i pojmowaniem bywa przez siebie; czyli to, co dla swego pojęcia nie potrzebuje pojęcia innej rzeczy, z którego by się wytworzyć musiało” (Spinoza 1888). Terminem „substancja” Spinoza oznacza ten przedmiot, który spełnia dwa warunki: istnieje sam w sobie (ang. *is in itself* (Spinoza 2009), fr. *est en soi* (Spinoza 1993)) oraz jest pojmowany przez siebie (ang. *is conceived through itself* (Spinoza 2009), fr. *est conçu par soi* (Spinoza 1993)).

Najprostsza formalizacja polegałaby na dosłownym odwzorowaniu definicji Spinozy:

```
substancja(X) :- istnieje_samo_w_sobie(X), przez_siebie_jest_pojmowane(X).
```

Jednakże takie podejście wymuszałoby dookreślenie dwóch dodatkowych predykatów, co byłoby niezgodne z definicją, w której mowa o tym, że pojęcie substancji nie wymaga żadnych dodatkowych pojęć.

Lepszym rozwiązaniem byłoby uznanie, że predykat „istnieje_samo_w_sobie” jest swoistą „własnością” substancji, a sens predykatu „przez_siebie_jest_pojmowane” mógłby być oddany przez wpisanie do bazy wiedzy faktu, że coś jest substancją. Wówczas pojmowanie zostałoby ujęte w konwencji wprowadzonej na początku tej części artykułu. Uwzględniając te uwagi, Prologowa definicja substancji przedstawiałaby się następująco:

```
istnieje_samo_w_sobie(Substancja) :- substancja(Substancja).
substancja(_).
```

Podaną regułę w języku naturalnym można odczytać następująco: o pewnym bycie można powiedzieć, że istnieje sam w sobie, o ile jest substancją. W fakcie `substancja(_)` stwierdza się, że istnieje coś, co jest substancją.

Rozpatrując powyższą regułę czysto formalnie – a jest ona odwróconą implikacją (jeżeli coś jest substancją, to istnieje samo w sobie) – dopuszcza się możliwość, w której dany przedmiot istniałby sam w sobie, ale nie byłby substancją. Jednak w bazie wiedzy nie ma więcej ani reguł, ani faktów związanych z predykatem „istnieje_samo_w_sobie”. W ten sposób gwarantuje się wyłączność związku tego predykatu z predykatem „substancja”.

Na pytanie, czy w zbudowanym modelu istnieje byt, o którym można powiedzieć, że istnieje sam w sobie, otrzyma się pozytywną odpowiedź:

```
?- istnieje_samo_w_sobie(X).
true.
```

Warto zauważyć, że otwartą kwestią pozostaje związek predykatu „substancja” z predykatem „egzystuje”.

Definicja czwarta – pojęcie „atrybut”

„Przez atrybut, czyli przymiot rozumiem to, co umysł pojmuje jako stanowiące istotę substancji” (Spinoza 1888). Atrybutem jest przedmiot, który stanowi istotę substancji, a związek z substancją jest taki, że gdy umysł postrzega atrybut, od razu wie, że ów przedmiot jest atrybutem substancji:

```
atrybut(X) :- substancja(Y), konstytuuje_istote(X, Y).
```

W języku naturalnym regułę tę można odczytać następująco: o danym bycie *X* powiemy, że jest atrybutem, o ile istnieje substancja *Y*, oraz jest tak, że *X* konstytuuje istotę tej substancji. Predykat „substancja” już został zdefiniowany. Niestety predykat „konstytuuje_istote” jeszcze nie występuje w bazie wiedzy ani jako fakt, ani jako reguła. Rekonstrukcja i formalizacja Spinozjańskiej teorii konstytucji istoty, o ile w ogóle jest to możliwe, daleko wykracza poza niniejszy artykuł. Dlatego na potrzeby testów poprawności modelu można wprowadzić fakt `konstytuuje_istote(mysl, _)`, czyli myśl konstytuuje istotę pewnego przedmiotu:

```
?- atrybut(mysl).
true.
```

Myśl jest atrybutem w modelu, ponieważ istnieje pewien przedmiot, który jest substancją, oraz myśl konstytuuje istotę tego przedmiotu.

Definicja piąta – pojęcie „modus”

„Przez objaw rozumiem poruszenia substancji, czyli to, co istnieje w czymś innym, za pomocą czego też zostaje pojmowanem” (Spinoza 1888). W tłumaczeniach angielskim i francuskim termin „objaw” oddawany jest przy użyciu nazwy *mode* („moda”, „sposób”, „tryb”). Modusem – inaczej sposobem działania – substancji są jej poruszenia (ang. *Modifi-*

cations (Spinoza 2009), fr. *affections* (Spinoza 1993), staropolskie „afekcje” – skłonności ku czemuś, komuś). Modus substancji charakteryzuje się tym, że istnieje w czymś innym, czyli nie jest prawdą, że istnieje sam w sobie oraz jest pojmowany przez coś innego:

```
modus(X) :- substancja(Y),
           afekcja(X, Y),
           \+ substancja(X).
```

Regułę tę można odczytać następująco: byt X jest modusem, o ile istnieje Y , który jest substancją, a X jest afekcją Y oraz X nie jest substancją (znak „\+” oznacza negację).

Przyjmijmy – na potrzeby weryfikacji modelu – fakt afekcja (pragnienie, $_$), czyli że pragnienie jest afekcją jakiegoś bytu. Na pytanie o to, czy pragnienie jest modusem, otrzymamy pozytywną odpowiedź, więc predykat „modus” jest pojmowany przez predykaty „substancja”, „\+”, „afekcja”:

```
?- modus(pragnienie).
true.
?- modus(_).
false.
```

Drugie z pytań dotyczy tego, czy istnieje coś, co jest modusem. Interpreter Prologu generuje odpowiedź „false”, czyli w przyjętym modelu nie istnieje modus. W oczywisty sposób taki wniosek nie jest zgodny z wprowadzonym faktem, że pragnienie jest afekcją, a więc również modusem. Trudność wynika ze specyfiki języka Prolog i jego zmiennej nieokreślonej „_”. Co gorsza, na pytanie, czy pragnienie jest substancją, Prolog odpowiada, że tak. Wszystkie wymienione trudności znikną, gdy w fakcie `substancja(_)` zamiast zmiennej nieokreślonej zostanie użyta stała – np. „egzystujący” (`substancja(egzystujący)`).

6.2. Pewniki

W tej części artykułu przedstawione zostaną trzy pewniki: o istnieniu w czymś albo w sobie, o pojmowaniu, o przyczynowości.

Pewnik pierwszy – być w sobie albo być w czymś innym

„Wszystko, co jest, jest bądź samo w sobie, bądź w czymś innym” (Spinoza 1927). Przełożenie tego pewnika na język deklaracyjny nie

następuje trudności, skoro predykat „istnieć samemu w sobie” już został zdefiniowany:

```
przedmiot(X) :-  
    (\+(istnieje_samo_w_sobie(X)), !);  
    istnieje_samo_w_sobie(X).
```

Predykat „przedmiot” oznacza cokolwiek. O *X* powiemy, że jest przedmiotem, o ile nie jest prawdą, że istnieje sam w sobie albo istnieje sam w sobie (znak „!” to tzw. znak odcięcia, który sprawia, że Prolog – po spełnieniu celu – przestaje przeszukiwać bazę wiedzy, aby znaleźć alternatywne rozwiązania).

Po wprowadzeniu do bazy wiedzy faktu `dziecko(janek)`, otrzymuje się następujące odpowiedzi na zadane pytania:

```
?- przedmiot(dziecko(janek)).  
true.  
[debug] ?- substancja(dziecko(janek)).  
false.
```

W skonstruowanym modelu Janek jest dzieckiem, więc jest przedmiotem. Jednak nie jest substancją. Takie twierdzenie jest w pełni zgodne z metafizyką Spinozy.

Pewnik drugi – pojmowanie

„To, co się nie da pojąć przez coś innego, musi być pojmowaniem samo przez się” (Spinoza 1888). W przeciwieństwie do pierwszego pewnika, który można nazwać ontologicznym, ten pewnik należy do sądów epistemologicznych. Zgodnie z przyjętą w tym artykule konwencją dotyczącą rozumienia terminu „pojmowanie” (ang. *conceive* – pojąć, wyobrażać sobie, rozumieć rozumieć (Spinoza 2009); fr. *concevoir* – postrzegać, zrozumieć, pojąć, czuć (Spinoza 1993)), pewnik ten nie musi być definiowany *explicite* w samym programie. Predykat, który nie jest określany przez inne predykaty, musi występować w programie jako fakt. Wówczas jest pojmowany sam przez się. Wszystkie pozostałe predykaty są pojmowane przez ich relacje do innych predykatów.

Pewnik trzeci – przyczynowość

„Z przyczyny danej, określonej, niezbędnie wynika skutek, i odwrotnie: jeżeli nie jest dana żadna określona przyczyna, wtedy i skutek nastąpić nie może” (Spinoza 1927). Ten pewnik należy do kategorii ontologicznych. Wyrażenie „niezbędnie wynika” w języku angielskim oddane jest przez *necessarily follows* (*follow* – następować, wynikać, iść za) (Spinoza 2009), a we francuskim *suit nécessairement* (*suiivre* – następować, iść za, podążać) (Spinoza 1993). Spinoza jest pewien, że po danej przyczynie koniecznie następuje skutek oraz, gdy brak przyczyny, skutek nie występuje.

Jak wcześniej zostało zauważone, bez twierdzeń dookreślających pojęcia występujące, czy to w definicji, czy w pewniku, nie sposób względnie precyzyjnie odwzorować teorii Spinozy w modelu deklaratywnym. W przypadku analizowanego pewnika brakującym elementem jest koncepcja przyczynowości. Z przytoczonego pewnika wiadomo jedynie, że między czymś, co nazywa się przyczyną, a tym, co nazywa się skutkiem, występuje swoista relacja. Gdy pojawia się przyczyna, skutek również się pojawia. Gdy nie pojawia się przyczyna, skutek wystąpić nie może.

Najprostszą Prologową reprezentacją tej relacji byłaby złożona struktura przyczyna (X, Y), gdzie zmienna X reprezentowałaby przyczynę, a zmienna Y skutek. Jednak zaproponowana reguła nie wykluczałaby sytuacji, w której zmienne X i Y przyjęłyby te same wartości. Wówczas predykat „przyczyna” odpowiadałby predykatowi „causa sui”. Stosując zasadę życzliwości, należałoby uznać, że Spinoza relację przyczynowości odróżniał od bycia przyczyną samej siebie, skoro informacje na ich temat umieścił w dwóch różnych miejscach swojej pracy. Uwzględniając tę uwagę, do modelu można byłoby wprowadzić regułę przyczyna (X, Y) : $\neg X \setminus = Y$, czyli X jest przyczyną Y , o ile są one różnymi przedmiotami. Dokładniej rzecz ujmując, relacja „ $\setminus =$ ” tworzy prawdziwą klauzulę, gdy termy występujące z lewej i prawej strony symbolu nie mogą być uzgodnione. W Prologu występuje relacja „ $\setminus ==$ ”, która tworzy prawdziwą klauzulę, gdy jej argumenty nie są identyczne. Jednak wprowadzenie relacji „ $\setminus ==$ ” zamiast „ $\setminus =$ ” prowadzi do powstawania niezgodnych z filozofią Spinozy twierdzeń. Samo zagadnienie jest ciekawe i wymagałoby dokładniejszych analiz. Jednak nie należy ono do głównego tematu artykułu.

Język Prolog jest na tyle elastyczny, że umożliwia zawarcie w ramach jednego modelu sytuacji, w której nie odróżnia się przyczynowości typu *causa sui* od przyczynowości między dwoma różnymi przedmiota-

mi. Wystarczy do bazy wiedzy dopisać dodatkową regułę przyczyna-
 $(X, X) :- \text{causa_sui}(X)$. Przedmiot X jest przyczyną siebie samego, o ile
 prawdą jest, że przedmiot X jest *causa sui*.

Maksymalne odwzorowanie pewnika trzeciego wymagałoby uwzględnienia pojęcia skutku. Można to zrobić przez wprowadzenie dodatkowej reguły dla predykatu „skutek”:

```
skutek(X) :- przedmiot(Y), przyczyna(Y, X).
przyczyna(X, Y) :- X \= Y.
przyczyna(X, X) :- causa_sui(X).
```

Przedmiot X jest skutkiem, o ile istnieje pewien przedmiot (substancja albo nie-substancja) Y , który jest przyczyną X .

Niestety podane reguły obarczone są podstawową wadą. W takim modelu dopuszczalna jest sytuacja skutku bez przyczyny. Przy założeniu, że do bazy wiedzy wprowadzono fakt `skutek(zniszczone_drzewo)`, na pytanie o przyczynę zniszczonego drzewa Prolog odpowiada „false”:

```
?- przyczyna(X, zniszczone_drzewo).
false.
```

Taką odpowiedź można interpretować dwojako. W danym modelu nie istnieje przyczyna niszczenia drzewa, czyli została naruszona Spinozjańska zasada przyczynowości. Druga interpretacja otrzymanego wyniku jest epistemologiczna. W danym modelu nie jest znana przyczyna zniszczenia drzewa, czyli że zasada przyczynowości nie została naruszona. Wszystko zatem zależy od interpretacji, jaką nałoży się na wynik operacji obliczeniowych dokonanych przez interpreter języka Prolog.

6.3. Twierdzenia

Ze względu na ograniczenia, jakie narzuca forma artykułu, wybrano dwa pierwsze twierdzenia z *Etyki* Spinozy. Pierwsze z nich dotyczy bytowego prymatu substancji nad modusami. W drugim z kolei twierdzi się, że substancje, mające różne atrybuty, nie mają ze sobą nic wspólnego.

Twierdzenie pierwsze

„Substancja z natury swej istnieje przed swymi objawami” (Spinoza 1888). Dowodem tego twierdzenia mają być definicje trzecia i piąta. Substancja istnieje sama w sobie, a objaw/modus istnieje w czymś innym.

Jeżeli w bazie wiedzy nie występuje dany predykat, Prolog zwróci błąd. Dlatego należałoby zdefiniować relację „istnieć przed”. Odpowiednikami polskiego słowa „przed” w tłumaczeniu francuskim jest *antérieur* (Spinoza 1993), a w angielskim *prior* (Spinoza 2009). Oba niepolskojęzyczne terminy wskazują na relację czasową, czyli w porządku czasowym najpierw istnieje substancja, a potem pojawia się objaw/modus.

Jednak taka czasowa interpretacja nie jest zgodna z definicjami, na które powołuje się Spinoza. Uwzględniając definicję trzecią, w której mowa o tym, że substancja istnieje w sobie, relację „istnieć przed” należałoby rozumieć ontologicznie lub epistemologicznie. Substancja istnieje przed modusem, czyli, aby mógł zaistnieć objaw, najpierw musi istnieć substancja (wymiar ontologiczny). Chcąc pojąć modus, wcześniej należy pojąć m.in. substancję, której pojęcie współtworzy pojęcie modusu (wymiar epistemologiczny). Kwestią otwartą pozostaje, czy w metafizyce Spinozy dopuszczalne jest istnienie bytów, które ontologicznie i epistemologicznie ufundowane są nie na substancji, ale na bytach, które nie istnieją same w sobie.

Reguła, która odwzorowywałaby twierdzenie pierwsze i jednocześnie ograniczała relację „istnieć przed” do substancji i afekcji, może mieć następującą postać:

```
istnieje_przed(X, Y) :-
    substancja(X),
    afekcja(Y, X).
```

Między dwoma dowolnymi bytami *X* i *Y* zachodzi relacja „istnieć przed”, o ile pierwszy z tych bytów jest substancją, a drugi afekcją tej substancji.

Przy założeniu, że w bazie wiedzy występują fakty substancja-(egzystujący) i afekcja(pragnienie, egzystujący), na pytanie o byt, który istnieje przed pragnieniem, Prolog formułuje odpowiedź, że tym bytem jest egzystujący:

```
?- istnieje_przed(X, pragnienie).
X = egzystujący.
```

Choć bezpośrednio nie zdefiniowano relacji „istnieć przed” w stosunku do substancji, to Prolog, na pytanie o to, czy istnieje coś przed substancją, odpowiada zgodnie z metafizyką Spinozy, że taki byt nie istnieje:

```
?- istnieje_przed(X, egzystujacy).
false.
```

Twierdzenie drugie

„Dwie substancje, mające różne przymioty, nie mają ze sobą nic wspólnego” (Spinoza 1888). Dowodem tego twierdzenia – według Spinozy – jest definicja trzecia, na którą powoływał się w pierwszym twierdzeniu.

Termin „przymiot” jest – w rozpatrywanej metafizyce – synonimem terminu „atrybut”, zatem – wbrew deklaracji Spinozy – dowód tego twierdzenia wymaga nie tylko definicji trzeciej, ale również czwartej, w której mowa o pojęciu atrybutu.

Tak jak w poprzednich przypadkach, tak i tym razem należy wprowadzić dodatkowe pojęcia do bazy wiedzy, aby dowieść prawdziwości tego twierdzenia w deklaratywnym modelu:

```
brak_zwiazku(Substancja_1, Substancja_2) :-
    substancja(Substancja_1), substancja(Substancja_2),
    \+(ten_sam_atrybut(Substancja_1, Substancja_2)).
ten_sam_atrybut(Substancja_1, Substancja_2) :-
    konstytuuje_istote(Atrybut_1, Substancja_1),
    konstytuuje_istote(Atrybut_1, Substancja_2).
```

Między dwoma bytami (Substancja_1, Substancja_2) nie zachodzi żaden związek, o ile są one substancjami, oraz nie istnieje nawet jeden wspólny atrybut.

Przy założeniu, że w bazie wiedzy występują następujące fakty: `substancja(sub1).substancja(sub2).konstytuuje_istote(myslenie, sub1).konstytuuje_istote(przestrzennosc, sub2)`, czyli istnieją dwie substancje o odmiennych atrybutach, Prolog na pytanie, czy między tymi dwoma substancjami nie ma żadnego związku, odpowie pozytywnie:

```
?- brak_zwiazku(sub1, sub2).
true.
```

Metafizyka Spinozy jest monistyczna, ponieważ istnieje tylko jedna substancja. Tymczasem takiego twierdzenia nie można wyprowadzić z bazy wiedzy, opierając się wyłącznie na definicjach, pewnikach i dotychczas udowodnionych twierdzeniach. Zamiana faktu:

```

konstytuuje_istote(przestrzennosc, sub2)
na
konstytuuje_istote(myslenie, sub2),

```

czyli uznanie, że istnieją dwie różne substancje, które mają przynajmniej jeden wspólny atrybut, nie prowadzi do sprzeczności w tym modelu:

```

?- brak_zwiazku(sub1, sub2).
false.

```

W dotychczas zbudowanym modelu dopuszczalna jest sytuacja, w której istnieją dwie substancje o przynajmniej jednym wspólnym atrybucie. Wniosek taki nie jest zgodny z monizmem metafizyki Spinozy. Oczywiście nie jest to zarzut w stosunku do tej teorii bytu, ponieważ dowód tego, że istnieje tylko jedna substancja, Spinoza przeprowadza w dalszych częściach swojego traktatu.

Podsumowanie

Rozwój modeli deklaracyjnych może iść w dwóch kierunkach. Pierwszy byłby dydaktyczny. Zbudowanie pełnego modelu np. metafizyki Spinozy umożliwiłoby adeptom filozoficznego myślenia poznanie tej teorii przez interaktywne zadawanie pytań do bazy wiedzy, w której zapisano by Spinozjańską teorię bytu.

Drugi kierunek byłby teoretyczny. Budowanie deklaracyjnego modelu uwypukla niejasności terminologiczne wirtualizowanej teorii filozoficznej. Wskazuje na przesłanki entymematyczne. Umożliwia dostrzeżenie zależności między różnymi predykatami. Dysponując różnymi modelami deklaracyjnymi, można byłoby poszukiwać podobieństw na poziomie czysto formalnym między danymi teoriami. Pytania o granice deklaratywnej wirtualizacji teorii filozoficznych również pozwoliłyby rzucić nowe światło na same teorie filozoficzne.

Bibliografia

- Alama J., Oppenheimer P.E., Zalta E.N. (2015), *Automating Leibniz's Theory of Concepts*, [in:] *Proceedings of the 25th International Conference on Automated Deduction*, A.P. Felty, A. Middeldorp (eds.), Springer, Dordrecht: 73–97.
- Blum A., Malinovich S. (1993), *A formalization of a segment I of Spinoza's Ethics*, "Metalogicon" 1: 1–14.

- Błądek I., Komosinski M., Miazga K. (2019), *Mappism: Formalizing classical and artificial life views on mind and consciousness*, “Foundations of Computing and Decision Sciences” 44(1): 55–99, doi: 10.2478/fcds-2019-0005.
- Bondecka-Krzykowska I. (2016), *Z zagadnień ontologicznych informatyki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Bramer M. (2013), *Logic Programming with Prolog*, Springer, London.
- Clocksin W., Mellish C. (2003), *Programming in Prolog*, Springer, London.
- Fitelson B., Zalta E.N. (2007), *Steps Toward a Computational Metaphysics*, “Journal of Philosophical Logic” 36(2): 227–247.
- Floridi L. (2002), *What is the philosophy of information*, „Metaphilosophy” 33: 123–145.
- Floridi L. (2012), *The philosophy of information*, Oxford University Press, Oxford.
- Fulmański P. (2009), *Programowanie w logice. Prolog*, URL=<http://fulmanski.pl/zajecia/prolog/wykklad.pdf> [dostęp z dnia 4.02.2019].
- Garbacz P. (2016), *Digitalizacja filozofii formalnej*, „Filozofia Nauki” 4(96): 27–47.
- Janowicz M., Ochnio L., Chmielewski L., Orłowski A. (2017), *Application of Automated Theorem-Proving to Philosophical Thought: Spinoza’s Ethics*, doi: 512-518. 10.1007/978-981-10-4154-9_59.
- Janusz R. (2002), *Program dla Wszechświata. Filozoficzne aspekty języków obiektowych*, Ignatianum, Kraków.
- Jarrett C. (1978), *The logical structure of Spinoza’s Ethics. Part I*, „Synthese” 37: 15–65.
- Jernajczyk J. (2016a), *Obraz wyczerpujący*, URL=<http://www.grapik.pl/grapik-pl/prace-artystyczne/obraz-wyczerpujacy/> [dostęp z dnia 2.02.2019].
- Jernajczyk K. (2016b), *Wizualizacja zagadnień naukowych*, URL=<http://www.grapik.pl/grapik-pl/projekty-badawcze/wizualizacja-zagadnien-naukowych/> [dostęp z dnia 2.02.2019].
- Lipovača M. (2017), *Learn You a Haskell for Great Good!*, URL=<http://learnyouahaskell.com> [dostęp z dnia 1.03.2018].
- Marciszewski W., Stacewicz P. (2011), *Umysł, komputer, świat: o zagadce umysłu z informatycznego punktu widzenia*, Akademicka Oficyna Wydawnicza EXIT, Warszawa.
- Marshall T. (2019), *Differences between in vitro, in vivo, and in silico studies*, URL=<https://mpkb.org/home/patients/assessing literature/in vitro studies> [dostęp z dnia 10.12.2019].
- Moczurad A., Moczurad W. (2006), *Paradygmaty programowania*, URL=http://wazniak.mimuw.edu.pl/index.php?title=Paradygmaty_programowania [dostęp z dnia 11.11.2017].
- Mycka J., Stacewicz P. (2015), *Informatyka a filozofia: od informatyki i jej zastosowań do światopoglądu informatycznego*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa.
- Niederliński A. (2014), *Programowanie w logice z ograniczeniami*, URL=<http://www.pwlzo.pl> [dostęp z dnia 9.09.2017].
- O’Sullivan B., Goerzen J., Stewart D.B. (2008), *Real World Haskell. code you can believe in*, Ebook ISBN: 978-0-5965-5430-9, 9780596554309.

- Płoski Z. (1999), *Słownik encyklopedyczny*, Wydawnictwo Europa, Wrocław.
- Pfaffenberg B. (1999), *Słownik terminów komputerowych*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Przegalińska A.K. (2014), *Fenomenologia istot wirtualnych*, URL=<https://depotuw.ceon.pl/handle/item/463> [dostęp z dnia 6.10.2018].
- Rayside D., Campbell G.T. (2000), *An aristotelian understanding of object-oriented programming*, [in:] *Proceedings of the conference on Object-oriented programming, systems, languages, and applications*, ACM Press: 337–353.
- Rayside D., Kontogiannis K. (2001), *On the syllogistic structure of object-oriented programming*, doi: 10.1109/ICSE.2001.919086.
- Sebesta R. (2016), *Concepts of programming languages*, URL=<https://vulms.vu.edu.pk/Courses/CS508/Downloads/Concepts%20of%20Programming%20Languages%2011th%20Ed.pdf> [dostęp z dnia 9.12.2019].
- Spinoza B. (1888), *Etyka sposobem geometrycznym wyłożona*, przeł. A. Paskal, Skład Główny w Księgarni E. Wendego i S-ki, Warszawa.
- Spinoza B. (1927), *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, URL=<https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/spinoza-etyka.html> [dostęp z dnia 4.10.2019].
- Spinoza B. (1993), *L'éthique: démontrée selon la méthode géométrique et divisée en cinq parties*, przeł. A. Guérinot, URL=<http://classiques.uqac.ca/classiques/spinoza/ethique/ethique.html> [dostęp z dnia 6.12.2019].
- Spinoza B. (2009), *The Ethics (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*, przeł. R.H.M. Elwes, URL=<https://www.gutenberg.org/files/3800/3800-h/3800-h.htm> [dostęp z dnia 5.11.2019].
- Stacewicz P. (2019), *Wirtualność w perspektywie obliczeniowej*, [w:] *Przedmioty wirtualne*, P. Stacewicz, B. Skowron (red.), Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa: 36–46.
- Strzelecki J. (2017), *monada = Monada()* – interpretacja obiektowa, [w:] *Filozofia i technika*, J. Sobota, G. Pacewicz (red.), Wydawnictwo IF UWM, Olsztyn.
- Triska M. (2020), *The power of Prolog*, URL=<https://www.metalevel.at/prolog> [dostęp z dnia 1.02.2020].
- Winsberg E. (2015), *Computer simulations in science*, Summer Edition, E.N. Zalta (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/simulations-science/> [dostęp z dnia 3.04.2018].

Anna Wójciuk

ORCID 0000-0003-4712-3780

Uniwersytet Śląski w Katowicach

University of Silesia in Katowice

PROEKOLOGICZNE I PROZWIERZĘCE POSTAWY NADAWCÓW KAMPANII SPOŁECZNYCH

Proecological and proanimal attitudes senders of the social advertisements

Słowa kluczowe: kampania społeczna, ekologia, problemy ekologiczne, ochrona środowiska naturalnego, proekologiczne postawy, prozwierzęce postawy, perswazja

Key words: social advertisement, ecology, ecological problems, protection of the natural environment, proecological attitudes, proanimal attitudes, persuasion

Streszczenie

Współcześnie ludzkość zmaga się z różnymi problemami społecznymi. Coraz częściej mówi się o problemach ekologicznych, do rozwoju których w dużej mierze przyczynia się działalność człowieka. Różne podmioty próbują wpłynąć na zachowanie światowego społeczeństwa. Korzystają w tym celu z różnych narzędzi. Jednym z nich są kampanie społeczne propagujące m.in. proekologiczne i prozwierzęce postawy. Przyjmowanie i realizowanie tych postaw pozwala łagodzić bądź niwelować dane problemy dotyczące obszar ekologii i środowiska naturalnego. W niniejszym artykule autorka przedstawiła postawy proekologiczne i prozwierzęce propagowane przez nadawców komunikatów społecznych oraz opisała zjawisko perswazji, które ma wpływ na zmianę reprezentowanych postaw.

Abstract

Nowadays, mankind is struggling with specific social challenges, particularly the increasing debate on largely man-made ecological problems. Different entities try to influence people's behaviour using different methods, such as social advertising. The social advertisement promotes proecological and proanimal activity, thus generating a greater ability to combat ecological problems. In this article the author describes proecological and proanimal behavior.

Wstęp

Obserwując współczesną rzeczywistość, nietrudno spostrzec, iż świat zmaga się z wieloma problemami społecznymi, takimi jak np.: nieprzestrzeganie norm społecznych i przepisów prawnych, nieodpowiedzialne

i nierozsądne postępowanie danych członków społeczeństwa, niszczenie własnego zdrowia przez prowadzenie niezdrowego stylu życia i użytkowanie środków i substancji uzależniających, nieodpowiedzialna opieka nad poszczególnymi członkami rodziny, brak tolerancji i nieszanowanie odmienności, zanieczyszczanie środowiska naturalnego i kłusownictwo, społeczna bierność itd.

W niniejszym opracowaniu przyjrzę się problemom z obszaru ekologii i środowiska naturalnego. Światowe media mówią o nich coraz częściej, gdyż niosą ze sobą wiele zagrożeń. Przykładowo: w wyniku kłusownictwa i działalności człowieka polegającej na wycince lasów i przekształcaniu ich w pola uprawne zagrożone wyginięciem są tygrysy. Jak informuje Fundacja WWF Polska, na świecie żyje ich niespełna 4 tys. Stanowi to zaledwie 4% populacji, która dawniej występowała na Ziemi. Ponadto z 9 gatunków tygrysów do dzisiejszych czasów przetrwało zaledwie 5. Brak zmian w postępowaniu społeczeństwa może doprowadzić do wyginięcia tych zwierząt¹.

Innym przykładem jest problem zagrażający życiu wszystkich istot na Ziemi – oddziaływanie CO₂. Zapoznając się z kampanią „Małe kroki, wielkie zmiany”, można się dowiedzieć, że ludzkość produkuje zbyt dużo gazów cieplarnianych, w wyniku czego klimat ulega ogromnym zmianom idącym niestety w kierunku negatywnym. Nagrzewane przez słońce gazy tworzą bowiem barierę, która nie pozwala – wytwarzanemu przez ludzi – ciepłu uciekać w przestrzeń kosmiczną. To z kolei przyczynia się m.in. do topnienia lodowców, przeobrażania żyznych niegdyś terenów w pustynie, częstszych powodzi, pożarów i huraganów².

Niewłaściwe postępowanie światowego społeczeństwa i nieprzyjmowanie postaw społecznie pożądanych, w wyniku czego klimat się zmienia, a lista gatunków roślin i zwierząt zagrożonych wyginięciem jest coraz dłuższa, powoduje, że nie tylko poszczególne podmioty pozarządowe apelują o postępowanie zdroworozsądkowe, również organizacje międzynarodowe oraz władze państwowe organizują spotkania i fora poświęcane światowej polityce klimatycznej (np. Szczyt Klimatyczny ONZ 2018) oraz wprowadzają określone zmiany korzystnie wpływające na środowisko naturalne (np. projekt Krajowego planu na rzecz energii i klimatu na lata 2021–2030 realizowany przez polskie władze).

¹ Zob. URL=<https://www.wwf.pl/zagrozone-gatunki/tygrys> [dostęp z dnia 7.07.2019].

² Zob. URL=<https://www.wroclaw.pl/srodowisko/kampania-z-zakresu-ochrony-bio-roznorodnosci-oraz-ochrony-powietrza> [dostęp z dnia 7.07.2019].

Jednym z narzędzi pozwalającym przyjrzeć się problemom ekologicznym są kampanie społeczne nakłaniające do zmiany postaw przynoszących negatywne skutki społeczne. Postawa, co warto odnotować, odgrywa istotną rolę zarówno w postępowaniu człowieka, jak i w funkcjonowaniu komunikatów społecznych. Definiowana w następujący sposób: „Postawą pewnego człowieka wobec pewnego przedmiotu jest ogół względnie trwałych dyspozycji do otoczenia tego przedmiotu i emocjonalnego nań reagowania oraz ewentualnie towarzyszącym tym emocjonalno-oceniającym dyspozycjom względnie trwałych przekonań o naturze i własnościach tego przedmiotu” (Nowak 1973: 23), nieczęsto jest zmieniana. Człowiek realizujący pewną postawę niechętnie zastępuje ją inną. Utrwalenie czy zastąpienie postawy inną postawą nie jest łatwe, ponieważ ludzi cechuje stałość postaw, niechęć do jakichkolwiek zmian (Nadolska 2011: 26).

Krótko mówiąc, przekazy społeczne ukazują obecne problemy ekologiczne, zachęcają do zmiany niewłaściwego postępowania i propagują społecznie pożądane postawy pozytywnie wpływające na środowisko naturalne. Wymienione wyżej funkcje kampanii społecznych spowodowały, iż wybrałam je jako materiał badawczy. Ponadto kampanie społeczne ściśle są związane z perswazją, która z kolei powiązana jest z procesem zmiany reprezentowanych postaw, wyznawanych przekonań, określonego postępowania (Tokarz 2006: 194). Komunikat perswazyjny „próbuję wpłynąć na drugiego uczestnika procesu po to, aby zmienić jego reakcje, zachowania, ukształtować nowe postawy, lub zmodyfikować już istniejące, sprowokować do działania/akcji zgodnie z intencją nadawcy” (Dobek-Ostrowska 2007: 85). Związek kampanii społecznych ze zjawiskiem perswazji jest kolejnym czynnikiem, który wpłynął na wybór materiału badawczego.

Miejszem gromadzącym najwięcej kampanii społecznych jest strona internetowa www.kampaniespoeczne.pl, prowadzona przez Fundację Komunikacji Społecznej. Materiał badawczy obejmuje 206 przekazów społecznych z obszaru ekologii i środowiska, upowszechnianych w Polsce od stycznia 2000 roku do końca maja roku 2019³.

Ogólnie mówiąc, celem niniejszego opracowania przede wszystkim jest wskazanie postaw pozytywnie wpływających na środowisko na-

³ Niniejsze opracowanie dotyczy kampanii społecznych upowszechnianych w Polsce. Niemniej jednak, co należy mieć na uwadze, większość państw walczy z podobnymi bądź tożsamymi problemami.

turalne, które upowszechniane są przez nadawców kampanii społecznych, a także ukazanie roli perswazji w zmianie postaw.

1. Specyfika kampanii społecznych

Omawiając krótko istotę kampanii społecznych, należy odnotować, że są one: „jedną z form promocji społecznie pożądaných postaw w zintegrowanym procesie marketingowym”⁴ (Maison, Maliszewski 2008: 16). Składające się na ogół z kilku bądź kilkunastu reklam społecznych ukierunkowane są na zysk ideowy, polegający m.in. na modyfikowaniu rzeczywistości społecznej, uwrażliwianiu na osoby potrzebujące pomocy, angażowaniu w sprawy społeczne oraz zachęcaniu do uczestnictwa w walce z przesądami i stereotypami (Bogunia-Borowska 2004: 129–130).

Pokazuje to, że do zadań nadawców kampanii społecznych należy m.in.: zapobieganie negatywnym zjawiskom społecznym, udzielanie pomocy osobom chorym, niepełnosprawnym, znajdującym się w trudnej sytuacji życiowej, prowadzenie międzynarodowych i ogólnopolskich akcji charytatywnych i humanitarnych, ochrona środowiska naturalnego itd. (Dobek-Ostrowska 1999: 143).

Wśród nadawców komunikatów społecznych wymienia się: a) instytucje władzy publicznej/politycznej, b) instytucje wykonujące usługi publiczne, które są podległe administracji rządowej i samorządowej, oraz c) organizacje pozarządowe, obejmujące organizacje *non profit* lub trzeci sektor pozarządowy i działające na rzecz rozwoju społeczeństwa i pomocy potrzebującym poprzez zakładanie fundacji i związków o charakterze społecznym, wyznaniowym, humanitarnym, charytatywnym itp. (Dobek-Ostrowska 2007: 121–124). Przyjrzyjmy się bliżej nadawcom

⁴ Historia przekazów społecznych ściśle związana jest z marketingiem społecznym, który jako pierwszy odniósł się do wartości społecznych (Bogunia-Borowska 2004: 130). Marketing społeczny pojawił się z początkiem lat 70. XX wieku, gdy Philip Kotler i Gerald Zaltman zauważyli, że techniki i marketingowe narzędzia wykorzystywane podczas promocji i sprzedaży produktów i usług można stosować także do propagowania wyższych idei (Sargeant 2004: 348). Dzięki narzędziom marketingowym dane podmioty mogą określać aktualne potrzeby społeczeństwa i problemy społeczne. Szczególną rolę w planowaniu zadań i działań ukierunkowanych na osiągnięcie wyznaczonych celów odgrywają narzędzia marketingu-mix. Więcej na ten temat zob. m.in. Bogunia-Borowska 2004; Filipiak 2004; Kotler 1994; Limański, Drabik 2007; Maison, Maliszewski 2008; Strużycki, Heryszek 2007.

przekazów społecznych, których przedmiotem jest ekologia i środowisko naturalne.

2. Kampanie społeczne poruszające temat ekologii i środowiska naturalnego

2.1. Nadawcy kampanii społecznych

Analizując materiał badawczy, wnioskuje się, że nadawcami kampanii społecznych podejmujących temat ekologii i środowiska są: a) instytucje władzy publicznej/politycznej (np. Ministerstwo Środowiska, Ministerstwo Gospodarki, Urząd Miasta Tychy), b) podległe administracji rządowej i samorządowej instytucje pełniące usługi publiczne (np. Generalna Dyrekcja Lasów Państwowych, Regionalna Dyrekcja Lasów Państwowych w Poznaniu, Straż Miejska w Tychach, Miejska Biblioteka Publiczna w Tychach), c) organizacje pozarządowe (np. WWF Polska, Greenpeace Polska, Fundacja Ekologiczna Arka, Fundacja Nasza Ziemia, Fundacja Zwierzęca Polana) oraz d) przedsiębiorstwa (np. Nextbike Polska, Centrum Handlowe Auchan, Carrefour).

Przyglądając się wybranym do badań komunikatom społecznym, nietrudno również zauważyć, że nadawcami społecznych przekazów przede wszystkim są organizacje pozarządowe. Choć, co należy podkreślić, w celu propagowania wyższych idei te dobroczynne podmioty nierzadko współdziałają, np. Fundacja Ekologiczna Arka i Fundacja Nasza Ziemia wspólnie utworzyły i upowszechniły kampanię „Kochasz dzieci, nie pal śmieci” informującą o zagrożeniach związanych ze spalaniem odpadów w gospodarstwach domowych⁵.

Niekiedy też organizacje pozarządowe współpracują z instytucjami władzy publicznej/politycznej i/lub przedsiębiorstwami. Przykładem jest kampania „Ginące Gatunki”, która realizowana jest w partnerstwie Polskiego Towarzystwa Ochrony Przyrody „Salamandra”, Fundacji „Sztuki Wszystkie” i firmy BANZAI, dzięki finansowemu wsparciu Narodowego Funduszu Ochrony Środowiska i Gospodarki Wodnej. Nadawcy tej kampanii apelują o to, by nie kupować pamiątek wykonanych z dzikich zwierząt i roślin⁶.

⁵ Zob. URL=<https://kampaniespoleczne.pl/kochasz-dzieci-nie-pal-smieci/> [dostęp z dnia 20.06.2019].

⁶ Zob. URL=<https://kampaniespoleczne.pl/cena-slonia-i-krokodyla/> [dostęp z dnia 20.06.2019].

Współdziałanie dwu lub więcej organizacji pozarządowych bądź współpraca podmiotów pozarządowych z podmiotami władzy publicznej i politycznej i przedsiębiorstwami często jest konieczna. Organizacje pozarządowe, jak wskazują badacze, z reguły mają niewielu członków i zazwyczaj zmagają się z finansowymi ograniczeniami. Dlatego też, by możliwe było utworzenie i upowszechnienie danej kampanii społecznej oraz propagowanie społecznie pożądanых postaw, niezbędne jest nawiązanie współpracy (Szulc 2010: 85).

Obserwując działalność organizacji dobroczynnych, nietrudno założyć, że nadal zmagają się one z problemami finansowymi. By móc realizować zadania statutowe, często proszą o darowizny i różne wpłaty, np. poprzez SMS, przelewy bankowe czy 1% podatku dochodowego. Społeczeństwo, co warto odnotować, nie pozostaje obojętne na prośby omawianych organizacji. Przyglądając się zachowaniom społecznym, zauważa się coraz większą solidarność i chęć niesienia pomocy. Przykładem jest akcja „Biebrza w ogniu”. W ciągu kilku dni organizatorom akcji udało się zebrać niemal milion złotych⁷. Inną oznaką rosnącej solidarności społecznej jest coraz większa liczba wolontariuszy. Według badań już co piąty Polak angażuje się w wolontariat⁸. Dobroczynna aktywność społeczeństwa z jednej strony umożliwia realizowanie większej liczby zadań przez dany podmiot charytatywny, ale także – z drugiej – przyczynia się do zakładania kolejnych organizacji nastawionych na osiągnięcie celów ideowych i propagowanie postaw społecznie pożytecznych.

Na dobroczynnej działalności społeczeństwa zyskują również organizacje ekologiczne, które ciągle się rozwijają, a udzielana im finansowa pomoc i nowi członkowie stwarzają warunki sprzyjające m.in. upowszechnianiu kampanii społecznych zachęcających do przyjmowania i realizowania postaw pozytywnie wpływających na środowisko naturalne. Przyjrzyjmy się owym postawom.

2.2. Postawy propagowane przez nadawców kampanii społecznych

Analizując materiał badawczy, zauważa się, że nadawcy kampanii społecznych propagują wiele różnych postaw pozytywnie wpływających

⁷ Zob. URL=<https://www.siepomaga.pl/biebrza> [dostęp z dnia 26.04.2020].

⁸ Zob. URL=https://www.cik.sos.pl/wolontariat/co-piaty-polak-jest-wolontariuszem/hri_ywav [dostęp z dnia 26.04.2020].

na środowisko naturalne. Podejmując próbę uporządkowania ich, jako podstawowe kryterium przyjął podział na postawy obejmujące zachowania zmniejszające zanieczyszczenie powietrza, lasów, wód, powstrzymujące zmiany klimatyczne i degradację terenów zielonych oraz umożliwiające walkę z deficytem wody. Nazwałam je postawami proekologicznymi. Drugi typ postaw określiłam mianem postaw prozwierzęcych bezpośrednio odnoszących się do szacunku wobec zwierząt. Wskazane wyżej dwa typy postaw również można podzielić. Szczegółowy podział przedstawiłam w dwu następujących tabelach:

Tab. 1. Postawy proekologiczne

Odpowiedzialne postępowanie z odpadami	– Wyrzucanie odpadów do przeznaczonych do tego pojemników i kontenerów – Segregowanie odpadów – Oddawanie zużytego sprzętu elektronicznego do sklepów
Korzystanie z produktów wielokrotnego użytku	– Rezygnacja z jednorazowych reklamówek i korzystanie z toreb wielokrotnego użytku – Stosowanie przez przedsiębiorstwa opakowań nadających się do recyklingu i palet wielokrotnego użytku
Korzystanie z ekologicznych źródeł ogrzewania, zasilania i przemieszczania się	– Stosowanie źródeł ciepła redukujących emisję CO₂ – Rezygnowanie ze spalania odpadów – Zakładanie czujników sprawdzających jakość powietrza – Korzystanie z ekologicznego paliwa – Ograniczanie poruszania się samochodem na krótkich dystansach i pokonywanie trasy rowerem bądź pieszo
Oszczędzanie energii elektrycznej i zasobów wodnych	– Rozsądne gospodarowanie wodą i oszczędzanie jej – Racjonalne korzystanie z detergentów – Ochronianie naturalnych i sztucznych zbiorników wodnych – Niepozostawianie sprzętu elektronicznego w trybie czuwania – Oszczędzanie energii elektrycznej – Korzystanie z energooszczędnych żarówek i energooszczędnego sprzętu elektronicznego

Rozsądne postępowanie podczas wypoczynku i uczestnictwo w akcjach społecznych ratujących tereny zielone	– Zapobieganie pożarom lasów i łąk poprzez rozsądne korzystanie z ognia – Reagowanie na nieszanowanie środowiska naturalnego – Sadzenie drzew – Uczestnictwo w akcjach sprzątania zaśmieconych terenów – Dołączanie do organizacji proekologicznych jako wolontariusze i udzielanie tym organizacjom finansowego wsparcia, np. poprzez przekazywanie 1% podatku, wpłaty na konto, darowizny itp. – Przekazywanie dzieciom wartości związanych z szanowaniem środowiska naturalnego
---	---

Źródło: opracowanie własne na podstawie kampanii społecznych zamieszczonych na stronie internetowej www.kampaniespoleczne.pl.

Tab. 2. Postawy prozwierzęce

Szacunek wobec dzikich zwierząt	– Ochrona gatunków zagrożonych wyginięciem – Przeciwdziałanie kłusownictwu – Niekupowanie zwierząt z nielegalnego handlu – Rezygnowanie z pamiątek, przedmiotów, ubrań i obuwia wykonanych ze skór i futer zwierząt – Angażowanie się w działalność prozwierzęcą m.in. jako wolontariusze, darczyńcy
Szacunek wobec zwierząt domowych i hodowlanych	– Przeciwdziałanie długodystansowemu transportowi żywych zwierząt – Uczestnictwo w akcjach przeciwdziałających chowu klatkowemu – Niekupowanie jaj oznaczonych numerem „3” – Odpowiedzialna opieka nad zwierzętami – Nieporzucanie zwierząt – Adoptowanie bezdomnych zwierząt – Przemyślany zakup/adopcja zwierzęcia – Reagowanie na przemoc wobec zwierząt – Uczestnictwo w akcjach mających na celu poprawę życia zwierząt – Przekazywanie dzieciom wartości związanych z szanowaniem zwierząt

Źródło: opracowanie własne na podstawie kampanii społecznych zamieszczonych na stronie internetowej www.kampaniespoleczne.pl.

Zaproponowany podział, co jest oczywiste, nie jest doskonały. Nie-
trudno również zauważyć, że niektóre postawy można przyporządko-

wać do obu kategorii. Przykładowo: nielegalny handel obejmuje zarówno zwierzęta dzikie, jak i domowe i hodowlane. Postawę dotyczącą niekupowania zwierząt z przemytu powiązałam z szacunkiem wobec dzikich zwierząt. Przeglądając materiał badawczy, nietrudno bowiem zauważyć, że problem nielegalnego handlu częściej dotyczy zwierząt dzikich. Przykład ten pokazuje pewną płynność postaw. Dlatego też moja propozycja jest bardziej typologią z rozmytymi granicami niż klasyfikacją. Powyższe tabele umożliwiają jednakże ogólny ogląd postaw propagowanych przez nadawców kampanii społecznych poruszających temat ekologii i środowiska naturalnego.

Obserwując współczesną rzeczywistość, nietrudno zauważyć, że część członków światowego społeczeństwa wciąż nie realizuje niektórych proekologicznych i prozwierzęcych postaw. Dlatego też nadawcy społecznych przekazów, w celu zachęcenia do zaprzestania działań mających szkodliwy wpływ na środowisko naturalne, korzystają z różnych środków perswazji. Przyjrzyjmy się podstawowym technikom perswazyjnym stosowanym w przekazach dotyczących ekologii i środowiska naturalnego.

2.3. Perswazja w kampaniach społecznych

Przeglądając się poszczególnym przekazom społecznym, należy odnotować, że głównym środkiem perswazyjnym są językowe środki perswazji. Zasadniczym środkiem są teksty, które nie powinny tworzyć barier interpretacyjnych, np. „Wieloryby wołają o pomoc. Największe ssaki naszej planety są zagrożone wyginięciem. Pomóż je ocalić przed nielegalnymi polowaniami na www.greenpeace.pl/wieloryby”⁹; „Chroń dziką naturę mórz i oceanów”¹⁰; „Żółta kartka dla palących węglem i drewnem”¹¹; „Twój 1% podatku pomoże chronić przyrodę i ratować zwierzęta”¹²; „Las będzie przytulny bez twoich mebli”¹³. Komunikaty propagujące proekologiczne i prospołeczne postawy skierowane są do

⁹ Tekst zasadniczy kampanii „Wieloryby wołają o pomoc”. Zob. URL=<https://kampaniespoleczne.pl/wielkie-wolanie-o-pomoc/> [dostęp z dnia 1.07.2019].

¹⁰ Hasło kampanii „Chroń dziką naturę mórz i oceanów – widzę ocean”. Zob. URL=<https://kampaniespoleczne.pl/celebryci-zauwazali-problem-oceanow-a-my/> [dostęp z dnia 1.07.2019].

¹¹ Tekst zasadniczy kampanii „Nie Duś”. Zob. URL=<https://kampaniespoleczne.pl/niedus-krakow-wrecza-zolte-kartki/> [dostęp z dnia 1.07.2019].

¹² Hasło kampanii „1% Wybierz przyrodę i zwierzęta”. Zob. URL=<https://kampaniespoleczne.pl/przyroda-i-zwierzeta-dobry-wybor/> [dostęp z dnia 1.07.2019].

¹³ Tekst zasadniczy kampanii „Śmieci do śmietnika”. Zob. URL=<https://kampaniespoleczne.pl/las-nie-musi-korzystac-z-twojej-lazienki/> [dostęp z dnia 1.07.2019].

szerokiego grona odbiorców, dlatego pojawiają się w nich tylko zrozumiałe słowa i zdania. Zabieg ten wpływa na skuteczność omawianych komunikatów, ponieważ prosty styl pisania, stosowanie łatwo zrozumiałych słów, ujmowanie zdań, które są ze sobą logicznie powiązane, unikanie wyrafinowanego stylu, przekazywanie faktów w taki sposób, by odbiorca szybko i łatwo je zrozumiał, wzmacniają perswazję przekazów społecznych (Caples, Hahn 2000: 132, 15–154).

Perswazyjność kampanii społecznych dotyczących ekologii i środowiska naturalnego wzmacniają także formy zwrotu do odbiorców, które pojawiają się niemal w każdym komunikacie. Zabieg ten zwiększa sugestywność omawianych kampanii społecznych. Krótko mówiąc, istotą sugestywności jest wpływanie na myśli, przekonania i działania odbiorcy. W ten sposób przekaz sugestywny skłania do refleksji (Bralczyk 2000: 49–50).

W kampaniach upowszechniających postawy proekologiczne i prozwierzęce najczęściej stosowane są zaimki osobowe „ty” oraz „my”. Spójrzmy na kilka przykładów: „Nie kupuj pamiątek ze zwierząt – pomóż ocalić zagrożone gatunki”¹⁴; „Daj mi głos – zostań wolontariuszem”¹⁵; „Oszczędzaj. Wyłączaj. Odzyskuj”¹⁶; „Nie wyrzucaj! Zużyte świetlówki oddaj do sklepu”¹⁷; „Nie kupuj – adoptuj”¹⁸; „Ratujmy beskidzkie lasy”¹⁹; „Chrońmy polskie niedźwiedzie”²⁰; „Nie puszczajmy IQ z dymem, Nie puszczajmy pieniędzy z dymem, Nie puszczajmy zdrowia z dymem”²¹; „Zatrzymajmy zanieczyszczenia plastikiem”²².

¹⁴ Hasło kampanii „Nie kupuj pamiątek ze zwierząt”. Zob. URL=<https://kampanie-spoeczne.pl/nie-przywoz-pamiatek-z-wakacji/> [dostęp z dnia 1.07.2019].

¹⁵ Hasło kampanii „Daj mi głos”. Zob. URL=<https://kampaniespoeczne.pl/glos-ludzi-dla-zwierzat/> [dostęp z dnia 1.07.2019].

¹⁶ Hasło kampanii „Oszczędzaj. Wyłączaj. Odzyskuj”. Zob. URL=<https://kampanie-spoeczne.pl/oszczedzaj-wylaczaj-odzyskuj/> [dostęp z dnia 1.07.2019].

¹⁷ Hasło kampanii „Chroń je, jeśli kochasz”. Zob. URL=<https://kampaniespoeczne.pl/chron-je-jesli-kochasz/> [dostęp z dnia 1.07.2019].

¹⁸ Hasło kampanii „Nie kupuj – adoptuj”. Zob. URL=<https://kampaniespoeczne.pl/blogerki-modowe-nie-kupuja/> [dostęp z dnia 1.07.2019].

¹⁹ Hasło kampanii „Ratujmy beskidzkie lasy”. Zob. URL=<https://kampaniespoeczne.pl/na-ratunek-lasom/> [dostęp z dnia 1.07.2019].

²⁰ Hasło kampanii „Chrońmy polskie niedźwiedzie”. Zob. URL=<https://kampanie-spoeczne.pl/duza-szkoda-skromna-kampania/> [dostęp z dnia 1.07.2019].

²¹ Hasła kampanii „Kraków bez dymu”. Zob. URL=<https://kampaniespoeczne.pl/smog-zabiera-inteligencje-i-pieniadze/> [dostęp z dnia 1.07.2019].

²² Hasło kampanii zorganizowanej przez WWF Polska z okazji Dnia Ziemi. Zob. URL=<https://kampaniespoeczne.pl/dzien-ziemi-porozmawiajmy-o-ekologii-przypomina-nestle/> [dostęp z dnia 1.07.2019].

W kampaniach społecznych stosowane są zdania z czasownikiem w drugiej osobie liczby pojedynczej, ponieważ wywołują one wrażenie rzeczywistej rozmowy i skracają dystans nadawczo-odbiorczy. Nadawcy komunikatów społecznych nie mają możliwości bezpośredniej rozmowy ze wszystkimi osobami, do których kierują swój przekaz (Dennison, Tobey 1997: 56–57). Dlatego też wykorzystują drugą osobę liczby pojedynczej będącą naturalną formą dialogu zakładającą bliskość partnerów rozmowy. Zaimek osobowy „my” z kolei zakłada zawarcie układu pomiędzy nadawcą i odbiorcą przekazu oraz podkreśla wzajemne korzyści (Bralczyk 2000: 141–144).

Zauważmy również, że perswazyjność tekstów kampanii społecznych z zaimkami osobowymi wzmacnia tryb rozkazujący, który nie pozwala odbiorcy na weryfikację i falsyfikację zdania, zwiększa sugestywność przekazu oraz jest jedną z najbardziej naturalnych form wpływu²³ (Ibidem: 154–156).

By nakłonić odbiorców do zmiany dotychczasowego nieodpowiedniego postępowania i realizowania społecznie pożądanых postaw, nadawcy kampanii społecznych często stosują też słowa i wyrażenia szokujące. Przykładowo: „Bałtyk umiera”²⁴; „Pepo skazany na śmierć przez obojętność”²⁵; „Przemycanie zwierząt to ich maltretowanie i zabójstwo. Nie kupuj egzotycznych zwierząt od przemytników. Pomóż im zostać tam, gdzie się urodziły”²⁶. Słownictwo odwołujące się do bólu, strachu, cierpienia i śmierci przyciąga uwagę, co więcej, reagujemy na nie dość silnie (Ibidem: 96). Komunikaty z tego typu słowami opierają się na schemacie: najpierw wystraszyć odbiorców, następnie pokazać, jak powinno się postępować (Religa 2008: 38–40). W ten sposób negatywne odczucia mają przyczynić się do zmiany dotychczasowego zachowania działającego na szkodę środowiska naturalnego.

Warto też zwrócić uwagę na postacie i fotografie pojawiające się na plakatach, ulotkach i w filmach reklamowych. W przekazach propagujących postawy proekologiczne i prozwierzęce bardzo często wykorzystuje się fotografie zwierząt. Z reguły są to młode osobniki bądź cier-

²³ Zdania w trybie rozkazującym, co należy odnotować, pragmatycznie są prośbą.

²⁴ Hasło kampanii „Bałtyk umiera”. Zob. URL=<https://kampaniespoleczne.pl/nep-tun-w-agonii/> [dostęp z dnia 5.07.2019].

²⁵ Tekst zasadniczy kampanii „Skazani”. Zob. URL=<https://kampaniespoleczne.pl/procent-odwola-wyrok/> [dostęp z dnia 5.07.2019].

²⁶ Tekst zasadniczy kampanii „Nie kupuj zwierząt z przemytu”. Zob. URL=<http://kampaniespoleczne.pl/upchane-zaklejone-zwierzeta/> [dostęp z dnia 5.07.2019].

piące wskutek nieodpowiedzialnego, bezmyślnego i nieracjonalnego postępowania człowieka, np. na plakatach kampanii „Czy polskie rysie przetrwają?” pojawiają się młode rysie²⁷, a w komunikacie „Wieloryby wołają o pomoc” ujęto krwawiące wieloryby²⁸. W omawianych przekazach nie brak również wizerunków dzieci, które najczęściej pojawiają się w kampaniach dotyczących wpływu człowieka na rozwój problemu zanieczyszczenia powietrza i jego negatywnych skutków, w tym dotyczących ludzkiego zdrowia, np. w kampanii społecznej „Kochasz dzieci, nie pal śmieci” zamieszczono zdjęcie dziecka w masce antysmogowej²⁹.

Ujmowanie fotografii młodych i/lub cierpiących zwierząt oraz wizerunków dzieci ma ściśle określony cel. Bogusław Kwarciak, omawiając istotę reklamy, zwraca uwagę na zjawisko reakcji opiekuńczej, której wyzwolenie następuje w chwili zobaczenia młodego zwierzęcia bądź dziecka (Kwarciak 1999: 118). W ten sposób młode zwierzę i dzieci wywołują pozytywne skojarzenia, budzą uczucie opiekuńczości i troski, co sprzyja spełnieniu intencji nadawcy komunikatu (Lewiński 1999: 114, 120). Podobne uczucia i emocje wywołują cierpiące zwierzęta. Człowiek, widząc poranione bądź wychudzone zwierzę, odczuwa chęć niesienia mu pomocy i otoczenia go opieką. Pokazuje to, że wzbudzenie reakcji opiekuńczej sprzyja realizacji celu przekazu.

Podsumowanie

Reasumując, świat w dalszym ciągu zмага się z wieloma problemami ekologicznymi, takimi jak np. wyrzucanie odpadów do rzek, jezior i innych zbiorników wodnych, pozostawianie ich w lasach, na trawnikach, łąkach czy niesegregowanie śmieci. Trudno jest znaleźć „czysty” las bądź niezaśmieconą łąkę. Spacerując, mija się bowiem leżący gruz, urządzenia AGD, a nawet butelki i opony. Do tych problemów dołączają również: nieracjonalne użytkowanie wody, spalanie odpadów w piecach domowych, kłusownictwo, nieodpowiednie prowadzenie chowu przemysłowego itd. Dlatego też upowszechnianie edukujących kampanii społecznych jest uzasadnione, a nawet konieczne. Za ich po-

²⁷ Zob. URL=<https://kampaniespoleczne.pl/rysie-gina/> [dostęp z dnia 5.07.2019].

²⁸ Zob. URL=<https://kampaniespoleczne.pl/wielkie-wolanie-o-pomoc/> [dostęp z dnia 5.07.2019].

²⁹ Zob. URL=<https://kampaniespoleczne.pl/kochasz-dzieci-nie-pal-smieci/> [dostęp z dnia 5.07.2019].

średnictwem pokazuje się, że w głównej mierze działalność człowieka powoduje rozwój problemów zagrażających środowisku naturalnemu oraz wskazuje postawy umożliwiające złagodzenie bądź zniwelowanie tych problemów. Dlatego też upowszechniono kampanię z wymownym hasłem „Ziemia w Twoich rękach”³⁰, pokazującym, że obecny stan środowiska naturalnego zależy wyłącznie od poczynań człowieka.

Czytając powyższe hasło, każdy powinien zastanowić się nad swoim postępowaniem, przemyśleć jego skutki. Powinniśmy odpowiedzieć na pytania: W jaki sposób realizowane przez nas postawy wpływają na środowisko naturalne? W jakim stopniu mu szkodzą? Co warto w sobie zmienić, by nie niszczyć otaczającej nas przyrody? Kondycja środowiska naturalnego przede wszystkim zależy od nas, ale my również od przyrody jesteśmy przecież zależni, a degradując ją, degradujemy również ludzkość. Światowe społeczeństwo, swoim nieodpowiedzialnym zachowaniem, przyczynia się do zmian klimatu, które negatywnie wpływają na naturalne ekosystemy, zasoby wodne oraz ludzkie zdrowie. Temat problemów ekologicznych jest niezwykle ważny i mam nadzieję, że nadal będzie podejmowany i rozwijany.

Bibliografia

- Bralczyk J. (2000), *Język na sprzedaż*, Oficyna Wydawnicza Branta, Warszawa–Bydgoszcz.
- Bogunia-Borowska M. (2004), *Reklama jako tworzenie rzeczywistości społecznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Caples J., Hahn F.E. (2000), *Skuteczna reklama*, przeł. J. Pers, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa.
- Dennison D., Tobey L. (1997), *Podręcznik reklamy. Jak zdobyć rozgłos, nie wydając fortuny na reklamę*, przeł. M.S. Mulak, Książki Pomóż Sam Sobie, Lublin.
- Dobek-Ostrowska B. (1999), *Podstawy komunikowania społecznego*, Wydawnictwo Astrum, Wrocław.
- Dobek-Ostrowska B. (2007), *Komunikowanie polityczne i publiczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Filipiak M. (2004), *Homo communicans: wprowadzenie do teorii masowego komunikowania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Kotler P. (1994), *Marketing. Analiza, planowanie, wdrażanie i kontrola*, red. wyd. polskiego M. Belka, Gebethner & Ska, Warszawa.

³⁰ Hasło kampanii „Ziemia w Twoich rękach”. Zob. URL=<http://kampaniespoleczne.pl/ziemia-w-twoich-rekach/> [dostęp z dnia 5.07.2019].

- Kwarciak B. (1999), *Co trzeba wiedzieć o reklamie*, Wydawnictwo Profesjonalnej Szkoły Biznesu, Kraków.
- Limański A., Drabik I. (2007), *Marketing w organizacjach non profit*, Wydawnictwo Difin, Warszawa.
- Lewiński P.H. (1999), *Retoryka reklamy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Maison D., Maliszewski N. (2008), *Co to jest reklama społeczna*, [w:] *Propaganda dobrych serc, czyli pierwszy tom o reklamie społecznej*, D. Maison, P. Wasilewski (red.), Agencja Wasilewski, Kraków: 9–43.
- Nadolska K. (2011), *Potrzeby psychiczne człowieka a reklama*, Wydawnictwo Naukowe Scriptorium, Poznań–Opole.
- Nowak S. (1973), *Teorie postaw*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1973.
- Religa K. (2008), *Emocje w reklamie społecznej*, „Marketing w Praktyce” 9: 38–40.
- Sargeant A. (2004), *Marketing w organizacjach non profit*, przeł. W. Kisiel, Oficyna Ekonomiczna, Kraków.
- Strużycki M., Heryszek T. (2007), *Nowoczesna reklama na współczesnym rynku*, Wydawnictwo Difin, Warszawa.
- Szulc J. (2010), *Zarządzanie finansami w instytucji non-profit. Problemy i wyzwania*, „Fides: Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 1–2(30–31): 81–99.
- Tokarz M. (2006), *Argumentacja, perswazja, manipulacja*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.

Aleksander Wójtowicz

ORCID 0000-0003-0436-1965

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie
Instytut Filologii Polskiej

Maria Curie-Skłodowska University
in Lublin
Institute of Polish Philology

**„POLSKA DŻUNGLA”.
WOKÓŁ POLESIA FERDYNANDA ANTONIEGO
OSSENDOWSKIEGO**

**The „Polish Jungle”.
On *Polesie* by Ferdynand Antoni Ossendowski**

Słowa kluczowe: Polesie, Ferdynand Antoni Ossendowski, Kresy, reportaż, kolonializm

Key words: Polesie, Ferdynand Antoni Ossendowski, Eastern Borderlands, reportage, colonialism

Streszczenie

Artykuł analizuje *Polesie* F.A. Ossendowskiego w kontekście międzywojennego przekonania o egzotyczności tego regionu, które kumulowało się w metaforze „polskiej dżungli”. Pokazuje, w jaki sposób narracja faktograficzna wchłaniała elementy ówczesnych dyskursów przyrodniczych, militarnych oraz państwowych oraz na ile wpłynęły one na strategię reprezentacji literackiej. W jej ramach modernizacja Polesia była przedstawiona jako misja cywilizacyjna, ściśle sprzęgnięta z polonizacją mieszkańców tego obszaru.

Abstract

The article analyzes *Polesie* by F.A. Ossendowski in the context of the interwar beliefs in an exotic nature of the region, expressed in a metaphor of the “Polish jungle”. It shows how a factographical narrative accommodates elements of various discourses (natural history, military, political) and how it shaped strategies of representation. Within that strategy the modernization of Polesie was shown as a civilizing mission, strictly connected with polonization of its inhabitants.

W 1934 roku Ferdynand Antoni Ossendowski opublikował na łamach „Wiadomości Literackich” artykuł *Nasze polskie dżungle*, w którym odniósł tytułowe określenie do rozciągających się na wschodzie i północy kraju naturalnych „murów obronnych”, tworzących „wielką

ścianę zieloną, rozległą bezkresnie a nieprzebytą i groźną” (Ossendowski 1934: 3). Identyczny osąd powtórzył w opublikowanych dwa lata później *Puszczach Polski*, gdzie pisał, że „studiując zagadnienia puszczy i zwiędzając je, widział przed sobą potężny wał zielony, broniący naszej, niczym nieosłoniętej od wschodu i północy, Ojczyzny” (Ossendowski 1936: 236). Utrzymanym w tym duchu wywodom przyświecał sojusz przyrody i geografii politycznej; mapa kraju stawiała się terenem potencjalnych operacji wojskowych, zaś ukształtowanie terenu podlegało sporządzonego w militarnym duchu bilansowi potencjalnych strat i zysków.

„Polskie dżungle” miały stać na straży młodego państwa. Ale w piśarstwie Ossendowskiego ta egzotyzująca metafora miała również znaczenie diametralnie odmienne od wspomnianego aspektu „defensywnego”, bowiem w innych tekstach „dżungla” przeistaczała się w obiekt eksploracji, kolonizacji i podboju terytorialnego. Co znamienne, dotyczyło to zwłaszcza dwóch tekstów o Polesiu – zbioru szkiców *Polesie* (1935) oraz powieści dla młodzieży *W polskiej dżungli* (1935). Zawierały one różne warianty tej samej narracji podboju, zamkniętej – odpowiednio – w faktograficzną relację i fabułę przygodową. Z dzisiejszej perspektywy bardziej interesujący wydaje się pierwszy z utworów, w którym konwencja faktograficzna przenikała się z odpryskami nowoczesnych ideologii oraz projektów o charakterze państwowotwórczym.

Książka Ossendowskiego ukazała się w ramach cyklu „Cuda Polski”, zainicjowanego przez poznańskie wydawnictwo Rudolfa Wegenera. W serii tej opublikowano 14 tomów, które – wedle deklaracji pomysłodawców – miały cel popularyzatorski: przedstawić wszystkie regiony wchodzące w skład nowopowstałego państwa. „Narracje krajoznawcze” (Rybicka 2015: 24) w sposób mniej lub bardziej uchwytne forsowały jednak ideę przynależności tychże regionów do nadrzędnej wspólnoty, ponieważ kierowało nimi myślenie w kategoriach mitologii narodowej (Graff 1998). Autorem przyświecała nie tylko strategia informacyjna, lecz również – a może nawet: przede wszystkim – „imagologia terytorialna”, w której ramach „reprezentacje wizualne i tekstowe konstruują geografie wyobrażoną regionów i upowszechniają wizerunki ziemi ojczystej” (Rybicka 2015: 25). Wytworzone w ten sposób obrazy warunkowane były przez „geograficzno-polityczny dyskurs nadający opisywanym ziemiom tożsamość” (Chomiuk 2018: 55), co odbywało się często kosztem wymazania tożsamości wcześniejszej, która nie przystawała

do propagowanych wzorców. Najbardziej wyrazistym bodaj przykładem jest *Polesie*, którego nadrzędnym zadaniem było – podobnie zresztą jak w przypadku innych tekstów użytkowych i literackich na temat tego regionu – stworzenie takiej narracji o Polesiu, która byłaby zsynchronizowana z dziejami Rzeczypospolitej. Ramy dla tego przedsięwzięcia wyznaczał dyskurs kresowy, na którym wspierały się ówczesne projekty kolonizacyjne i polonizacyjne (Cichoracki 2014).

„Egzotyczne” Polesie

Lata międzywojenne przyniosły znaczną liczbę publikacji na temat Polesia. Choć ich tematyka bywała diametralnie różna, to niemal wszystkie w mniejszym lub większym stopniu uwikłane były w dyskurs państwowotwórczy, który kazał spoglądać na tę krainę przez pryzmat jej związku z resztą kraju. Geolodzy rozważali korzyści ekonomiczne płynące z melioracji Polesia (Wołosowicz 1933), wojskowi spoglądali na nie przez pryzmat potencjalnych działań wojennych, jakie mogłyby się rozegrać na „froncie poleskim” w przypadku inwazji sowieckiej (Niezbrzycki 1930), zaś autorzy przewodników turystycznych kierowali swoje prace do „bardzo licznej grupy uwijającej się po Polesiu pod kątem widzenia wyczynu sportowego” (Marczak 1935: 51). Natomiast badacze przyrody postulowali powołanie do życia Poleskiego Parku Natury, którego pomysłodawca, prof. Władysław Szafer, przekonywał, że jest to krok konieczny dla zachowania tamtejszej przyrody (Szafer 1933).

Równolegle z rozpowszechnianiem się utylitarnych projektów i pragmatycznych przedsięwzięć do powszechnej świadomości przenikało tyleż sugestywne, co w gruncie rzeczy niejasne wyobrażenie o Polesiu jako krainie egzotycznej. U progu lat 40. XX wieku Józef Otrębski jako pierwszy dekonstruował ten mit (Engelking 2017: 74), pisząc w tonie krytycznym: „W prasie, w książkach o charakterze popularyzacyjno-naukowym, literaturze krajoznawczej, enuncjacjach półnaukowych, nawet w etnologii utarła się u nas opinia traktująca Polesie jako rezerwat kultury prymitywnej. [...] Oryginalność Polesia, która niewątpliwie istnieje, ujmowana jest w popularnej koncepcji egzotyizmu, archaiczności, prymitywizmu, pierwotności, barbarzyńskości” (Otrębski 2007: 448). Przeświadczenie takie pobrzmiwało często w faktograficznych relacjach, gdzie podkreślano rozległy obszar krainy („kawał kra-

ju przenoszący rozmiarami województwo śląskie”), jej niedostępność („bagna, trzęsawiska, wody, [...] łąki i mokradła”) (Żejmis 1934: 5) oraz niemal pierwotny charakter panujących tam obyczajów („podobieństwo z murzyńskimi stosunkami”) (Pruszyński 2000: 74).

Utrzymane w tym tonie opisy przestrzeni kresowej były charakterystyczne dla międzywojennej prozy niefikcjonalnej. Z tekstów ówczesnych reportażystów, jak choćby Melchiora Wańkowicza, Ksawerego Pruszyńskiego i Józefa Mackiewicza, wyłaniała się dwubiegunowa wizja świata. Na jednym krańcu sytuowała się „Europa Zachodnia, polski dwór ziemiański, polski katolicyzm, język polski jako nośnik wysokiej kultury, świadomość długowiecznej tradycji i misji historycznej uwierzytelniającej prawo do ziemi”, zaś w punkcie przeciwnym – „barbarzyński, tatarski Wschód, prymitywna (nawet jeśli uwodząca prostotą) wieś rusińska, prawosławie, ludowe narzecza, słaba świadomość historii, niedokształtowana tożsamość jednostkowa, żywioł zamiast struktur społecznych” (Gosk 2010: 76). Jak zaznacza Hanna Gosk, utrzymana pomiędzy takimi opozycjami wizja dochodzi w tekstach do głosu „niezależnie od stopnia ich krytycyzmu wobec błędów popełnianych przez polską administrację na Kresach” (Ibidem).

Im mniejszy krytycyzm, tym większa stawała się pokusa opisu przestrzeni w kategoriach egzotycznych, co poświadcza strategia narracyjna, jaką zastosował w *Polesiu* Ossendowski, który przeniósł do książki chwytów charakterystycznych dla konwencji powieści podróżniczej, którą z takim powodzeniem uprawiał w międzywojniu. Pisarz konsekwentnie kreślił analogie między tytułową krainą a egzotycznymi dżunglami; ryś nazywany był „plamistym lampartem” i „gepardem europejskim” (Ossendowski 1935: 71, 91), rosnące nad jeziorami czoroty, czyli trzciny, „dosięgały grubości młodych bambusów”, zaś Poleszucy w umiejętności tropienia zwierząt mieli przewyższać Indian kanadyjskich (Ibidem: 57, 85). Natomiast tamtejsza roślinność „rozrastała się szybko i bujnie, tworząc wąskie przejścia, zwodniczą, zawilą sieć rozstajnych labiryntów [...], fantastyczne arkady, bramy i mosty wiszące ze szmaragdów, malachitu, chryzopazów” (Ibidem: 52). Widoczną tutaj strategię egzotyzacji w dobitny sposób zapowiadały zresztą już pierwsze zdania książki:

W środku Europy w dwudziestym wieku – tak bardzo dziwny, egzotyczny kraj!

Uczeni badacze i chciwi poznania naszej planety podróżnicy przenik-

nęli wszędzie niemal. Himalaje i ponura „równina tysiąca dymów”; odgrodzony od świata, tajemniczy Tybet; dżungla nad Amazonką i Nigrem; mroźna pustynia pobraża północnego Oceanu Lodowatego i Antarktyda; Nowa Gwinea i rozrzucone na południowym Pacyfiku pojedyncze lub zgrupowane wyspy – wszędzie dotarł już zwalczający wszystko biały człowiek, zbadał i opisał szczegółowo.

I rzecz dziwna – we własnej siedzibie jego pozostał kraj mało znany, pod wieloma względami zagadkowy, trudno dostępny i w znacznej swej części – prawie niezaludniony.

Jest to – Polesie (Ossendowski 1935: 7–8).

Kontekst odległych zakątków świata, zestawienie z egzotycznymi i trudnymi do zdobycia miejscami, wreszcie rozłożona na wiele wypraw i rozpisana na wiele tomów epopeja rozwoju nauki i wiedzy – wszystko to w słowach Ossendowskiego zdawało się składać w jedną, spójną opowieść, której bohaterem był „zwalczający wszystko biały człowiek”. Choć pobrzmiwająca w tym zwrocie wieloznaczność była mimowolna, to odsłaniała dwuwymiarowy charakter opiewanych przez narratora wypraw, w których często szło nie tylko o pokonywanie piętrzących się na drodze trudności, lecz również o podporządkowanie sobie nowych terenów i zamieszkującej je ludności. Warto przy tym nadmienić, że wyraźnie podkreślone w powyższym fragmencie cele poznawcze – czyli „badanie i opisywanie” – bynajmniej nie przekreślały takich intencji. Jak dowodziła Mary Louis Pratt, dominacja ta artykułowana była na wiele sposobów, zaś jeden z jej wariantów stanowiła narracja antypodboju, której bohaterem był „człowiek oglądający” (*seeing man*), pozornie bezstronny obserwator, niezaangażowany w procesy polityczne i społeczne. Mógł to być np. uczony, który wyruszał na zamorskie wyprawy wyposażony nie w karabin, lecz w notes i książki, bowiem jego celem na pierwszy rzut oka było jedynie „zbieranie okazów, tworzenie kolekcji, nazywanie nowych gatunków i rozpoznawanie tych już poznanych” (Pratt 2011: 27). Ale w gruncie rzeczy za pomocą języka nauki robił on to samo, co inni kolonizatorzy – przyłączał opisywane tereny do rodzimego Imperium. W podobny sposób pomyślane zostały pierwsze rozdziały *Polesia*.

Ossendowski cofał Polesie w czasie i przenosił na krańce mapy. „Antypodój” był tym łatwiejszy, że pisarz ukazywał tytułową krainę jako dziewiczą „polską dżunglę”, w której „nic się od pradawnych czasów nie zmieniło” (Ossendowski 1935: 43). Jej mieszkańcy żyli pośród „prajeziór” na terenie dorzecza, gdzie zamknął się „tajemniczy kosmos ich życia i doli”, gdzie wciąż

było miejsce dla „wycia wiedźm”, „wilkołaka i samego diabła” (Ibidem: 56, 145). Była to kraina zacofana i pozbawiona własnej historii, jej lud „legend [...] nie przechował, ani pieśni własnej lub baśni nie stworzył”, a także „nie zbudował nic trwalszego od życia dwóch pokoleń” (Ibidem: 199).

Uproszczenia takie nie uszły uwagi recenzentów. Otrębski zapisywał je na rachunek gatunku literackiego, stwierdzając, że schematyzm *Polesia* jest „smutnym świadectwem [tego], do jakich pomyłek prowadzić może modny dziś w literaturze reportaż” (Otrębski 2007: 449). W podobnym tonie wypowiadał się Roman Horoszkiewicz, wedle którego „oddal autor jedno doskonale – nastrój krajobrazu. Dał też moc świetnych zaobserwowań poszczególnych spraw i dziedzin, ale i wiele nie dopatrył, wiele nie opisał, choć o krok je już miał, choć łączą się ściśle z rzeczami opisanymi” (Horoszkiewicz 1934: 286). Owe „niedopatrzienia” szły w parze z pokaźną liczbą błędów merytorycznych, które zostały skrupulatnie wyliczone w recenzji zamieszczonej na łamach pisma „Z Krainy Wjunów”, wydawanego przez Koło Krajoznawcze Uczniów Gimnazjum Państwowego w Pińsku (1935, nr 2). Wspomniane uchybienia świadczyły o pewnych niedostatkach warsztatu autorskiego, ale w pośredni sposób sugerowały także, że w *Polesiu* postulat ścisłego przylegania do faktów schodził na dalszy plan, przesłonięty przez kwestie ideologiczne. W wywodach pisarza polityka historyczna szła w parze z polityką populacyjną, przyrodoznawstwo z militarystką, zaś idea nowoczesnego państwa – z ambicjami kolonizacyjnymi. W polu ich oddziaływania wykształciły się trzy centralne postulaty, jakie przyświecały książce Ossendowskiego: meliorować, kolonizować, polonizować.

„Walka z zachłannością bagien”

Narrator *Polesia* był po części miłośnikiem przyrody i myśliwym, po części zaś państwowym ideologiem. Przemierzał tytułową krainę uzbrojony w sztucer i wyposażony w pióro, dzieląc czas pomiędzy swoją ulubioną rozrywkę, czyli polowanie w rozległych „kaczyczych państwach” (Ossendowski 1935: 105), a relacjonowanie procesu kulturowej integracji Polesia z Polską. Tak szeroka rozpiętość zainteresowań sprawiła, że relacja z podróży nieustannie oscylowała między konkretem i abstrakcją; pierwszy dochodził do głosu przede wszystkim w opisach przyrody i wypraw łowieckich, druga wybrzmiewała za każdym razem, gdy

mowa była o cywilizowaniu Polesia oraz realizowanych na tym terenie projektach modernizacyjnych. Współlistnienie tych perspektyw wpłynęło zresztą na ostateczny kształt utworu, który skonstruowany został tak, aby odzwierciedlić autorską tezę o płynnym oraz bezkolizyjnym wchłanianiu tego regionu przez struktury państwa polskiego.

Kompozycja *Polesia* zamknięta została w ramy narracji kolonizacyjnej. Jej dynamika polegała na stopniowym przenoszeniu opisywanego terytorium z porządku natury do porządku kultury, czyli w tym wypadku – do nowoczesnego Imperium. Początkowe partie książki przedstawiały funkcjonowanie tytułowej krainy oraz jej mieszkańców w rytmie pierwotnym, zestrojonym z kalendarzem pór roku, następnie stopniowo do głosu dochodził ton inny, związany z modernizowaniem Polesia przez władze centralne. Symbolicznym domknięciem utrzymanej w tym duchu opowieści był rozdział ostatni, opatrzony sugestywnym tytułem „Wielka przemiana”, który wieńczyła patetyczna deklaracja: „Odrodzona Polska – Polska narodu świadomego swej woli życia i mocarstwowej potęgi powołała Polesie do wspólnego wysiłku, do wielkiej pracy nad własnym szczęściem i światłą dolą” (Ibidem: 204).

Pierwszym etapem tej „wielkiej pracy” była melioracja. Za jej sprawą poleskie bagna miały przeistoczyć się w uprawne pola, zaś splątana i kapryśna sieć rzeczna – w ciąg drożnych kanałów komunikacyjnych. Książka Ossendowskiego powstawała w czasie, kiedy od kilku lat trwały prace Biura Melioracji Polesia, utworzonego na mocy rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej na początku 1928 roku. Z punktu widzenia pisarza był to zatem projekt nowy, dlatego pokładał w nim spore nadzieje, z entuzjazmem pisząc o zakrojonych na szeroką skalę studiach „topo-hydrograficznych, meteorologicznych, geologicznych, gleboznawczych, florystycznych i etnograficzno-statystycznych” (Ibidem: 71).

Opisom prac melioracyjnych patronowała nowoczesna retoryka walki z przyrodą. Ossendowski relacjonował wysiłki działających na Polesiu naukowców i inżynierów w zgodzie ze zdobywczym duchem epoki, dostrzegając w nich jedną z figur globalnej walki z siłami natury. Sprzymierzeńcami człowieka w tej walce były postęp technologiczny i nauka, przy których pomocy podporządkowywał sobie nieujarzmione do tej pory żywioły i obracał ich potęgę na własną korzyść. Utrzymane w podobnym tonie wyobrażenia krążyły zresztą także w ówczesnej prasie, gdzie Polesie nazywano np. „drugą Holandią”, budując analogię

pomiędzy tamtejszymi sukcesami w wydzieraniu uprawnej ziemi morzu a ambitnymi zamiarami polskich władz.

Rewersem snutych z rozmachem projektów przekształcania rzeczywistości były militarne kalkulacje; z jednej strony Ossendowski chętnie ulegał ambitnym wizjom tryumfu nad przyrodą, z drugiej zaś wyrażał zaniepokojenie, czy zwycięstwo to nie stanie się źródłem przyszłej klęski. Rozterki te wyrażnie dochodziły do głosu we fragmencie, gdzie referował spory pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami melioracji (Chomiuk 2010: 235–236). Argumenty pierwszych dotyczyły korzyści ekonomicznych, natomiast drudzy powoływali się przede wszystkim na fakt, że poleskie bagna stanowiły naturalną barierę obronną przed potencjalną agresją sowiecką i z tego właśnie względu „polską dżunglę” należałoby pozostawić w stanie nietkniętym. To drugie stanowisko zapewne było po części tożsame z poglądami pisarza, który chętnie pisał o rodzimych puszczech jako o naturalnych barierach ochronnych. Co ciekawe, tego sądu nie podzielali ówcześni wojskowi, np. kapitan Jerzy Niezbrzycki w książce *Polesie. Opis wojskowo-geograficzny i studium terenu* (1930) dowodził, że zaplanowane na tym terenie prace melioracyjne ułatwią prowadzenie militarnych operacji, a więc również i działań obronnych (Niezbrzycki 1930: 8).

Na wniosek przyrodników prace melioracyjne miały ominąć część Polesia. Wedle referowanych przez Ossendowskiego koncepcji ówczesnych polskich naukowców, teren rozciągający się pomiędzy „Horyniem, Prypecią a wschodnią granicą państwa” (Ossendowski 1935: 193) władze polskie winny przeznaczyć pod teren „Poleskiego Parku Natury”. Miał on być jedynym śladem przeszłości na ziemiach, które w niedługim czasie powinny zostać nieodwracalnie przekształcone przez zaplanowane z ogromnym rozmachem projekty modernizacyjne.

„Ożywcza siła polskiego potoku”

Melioracja była nierozzerwalnie sprzęgnięta z kolonizacją. W wywodach Ossendowskiego procesy te warunkowały się wzajemnie, zaś ich powinowactwo kwitowała metaforyka akwatyeczna:

I nagle... od dalekich, nieznanych Poleszukom miast i ludzi, od zgiełkowego, pracą i walką brzemiennego życia, oderwały się jakieś burzliwe

– nie zagładę, lecz życie niosące potoki – i niepowstrzymanie wlały się do łożysk „rieczyszc” poleskich.

Płyną coraz dalej i głębiej, docierają do „nietr” i „zybunów”, błot Hryczyńskich, biją w piachy zapadłych ostrowów, mkną, jak powódź, przez zadziwione mateczniki puszczańskie i wdzierają się do mroku olsów najdalszych – światła w nie wnosząc (Ossendowski 1935: 201–202).

Przytoczony fragment pochodzi z ostatniego rozdziału, gdzie Ossendowski porzucił relację reportażową na rzecz ciężającej w stronę baśni opowieści (Chomiuk 2010: 235), która ujawniała ideologiczne zaplecze całej książki, uwikłanej w ambicje o charakterze imperialnym. Pisarz wyrażał tutaj *expressis verbis* wszystko, co we wcześniejszych partiach pobrzmiwało w sposób mniej jaskrawy, gdyż przesłonięte było warstwą faktograficzną: przekonanie o cywilizacyjnej misji Polski, niezachwianą wiarę w państwo- i kulturotwórczy charakter impulsów płynących z centrum, instrumentalizowanie dyskursu i retoryki oświecenia („wnoszenie światła” w bagienne mroki) oraz myślenie w kategoriach polityki historycznej. Mieszanka tych cech tworzyła propagandową w swojej wymowie atmosferę triumfalizmu i „pędu tak zwycięskiego”, że nie mogli go rozpetać „ani dawni Waregowie i Grecy, ani Awarowie i Litwini, ani tatarscy chanowie, ani Ruś kijowsko-bizantyjska, ani nawet przemysłna w swych sposobach, a bezwzględna niemiecka Rosja cesarska [sic!]” (Ossendowski 1935: 202). Zresztą – czego nie omieszkął wielokrotnie podkreślić Ossendowski – siła owego pędu była tak znaczna, ponieważ wpływający potokiem na Polesie polski żywioł nie torował sobie nowych dróg, lecz płynął koleinami wyżłobionymi przez działających tam „dawnych pionierów i założycieli polskości” (Ibidem: 152).

Polesie przesyczone było tym samym mocarstwowym duchem, który patronował przedsięwzięciom Ligii Morskiej i Kolonialnej (Borkowska 2007). O ile jednak jej przedstawiciele terenów dla ekspansji Polski upatrywali w ziemiach zamorskich, o tyle Ossendowski kierował kolonizacyjny wektor na Wschód: „Nasz lud, pisał, zamiast marnować się i wynarodawiać poza ojczyzną, znajdzie tu gleby udatne do uprawy zboża, bogactwa naturalne dla warsztatów przemysłowych, możliwości wytwórcze i handlowe, dostateczne dla zatrudnienia z czasem dwóch milionów ludzi” (Ossendowski 1935: 70).

Rozważania pisarza uwikłane były w kontekst nowoczesnej polityki populacyjnej. O ile zadaniem melioracji było porządkowanie i regulo-

wanie sieci rzecznej, o tyle w wywodach pisarza kolonizacja była w sposób nierozdzielny sprzęgnięta z regulowaniem przyrostu naturalnego i kwestią gęstości zaludnienia. Ta druga była zresztą rozpatrywana nie tylko pod kątem kulturowym, lecz również militarnym. Ossendowski – podobnie jak inni ówcześni twórcy, którzy związani byli z politycznym establishmentem (Glensk 2014: 48) – chętnie operował w tym względzie nie tylko statystykami, ale również tyleż imponująco, co propagandowo wyglądającymi cyframi. I tak np. według jego wyliczeń osadnicy na Polesiu mogli dać ok. 300 tys. obrońców kraju. Dostrzegły to jego zdaniem władze w Warszawie, „organizujące tu osadnictwo rdzennie polskie, które nadaje duszy kraju charakter wyłącznie państwowo-polski, a nie mieszany – białorusko-ukraińsko-żydowski, co w dobie wojny niemal całkowicie wykluczałoby możliwość współpracy ludności miejscowej z wojskiem i rządem” (Ossendowski 1935: 71). W słowach tych pobrzmiewało złowrogie przekonanie, że największą przeszkodą w modernizacji tej krainy jest różnorodność etniczna, a mówiąc precyzyjniej – nielojalność rdzennych mieszkańców względem polskich władz, które „pamiętają w dzień i w nocy, że na Polesie wpływają i długo jeszcze wpływać będą różne, wrogie nam czynniki odśrodkowe i wywrotowe” (Ibidem: 131). Zdaniem Ossendowskiego niebezpieczeństwo w tym względzie płynęło zwłaszcza z dwóch stron – po pierwsze z Niemiec, gdzie „od dawna zwrócono już uwagę na nieograniczone możliwości ekonomiczne Polesia jako terenu kolonizacyjnego o niezmiernie dogodnych warunkach dla ekspansji przemysłu, kapitału i politycznych planów Germanii na upragniony i wymarzony – a tak pojemny Wschód”. Znany z antykomunistycznych poglądów pisarz o wiele bardziej jednak niepokoił się o inspiracje płynące ze wschodu, skąd „napierała [...] polityczna ekspansja nowej Rosji Sowieckiej” (Ibidem: 131–132). Dlatego z jednej strony wielokrotnie podkreślał konieczność jak najszybszego uszczelnienia granicy ze Związkiem Radzieckim, z drugiej zaś – zjednanie sympatii miejscowej ludności. Receptą na to miała być polonizacja.

Cywilizowanie „drapieżnej hordy”

„Rząd polski”, pisał Ossendowski, „przeciwstawia się szerzeniu wywrotowych idei zarubieżnych, przywiązując Poleszuków do Polski drogą wpajania w ludność tego bagienno-leśnego kraju zdrowego pojęcia jej

własnych, najżywotniejszych interesów i wygód” (Ibidem: 132). O tym, co w gruncie rzeczy oznaczało owo „zdrowe pojęcie”, miała decydować osiadła na tym terytorium ludność polska przy wsparciu administracji, szkoły oraz wojska. Ich celem było przekonanie innych mieszkających tam narodowości, że „kraj, zaludniony przez nich, należy wyłącznie i bezpowrotnie do Polski, która nie ma zamiaru zrzekać się swych praw suwerennych do tej części swojego państwa”. Jak stwierdzał Ossendowski, „z tego uświadomienia wypłynęło istotne przeświadczenie o konieczności podporządkowania się prawu polskiemu i o niezbędnej z państwem współpracy” (Ibidem: 134).

„Wyłącznie”, „bezpowrotnie”, „konieczność podporządkowania”, „niezbędna współpraca” – kategoryczność tych zwrotów przywołała na myśl urzędowe rozporządzenia i wojskowe rozkazy. Były one skierowane nie tylko do głosicieli „wywrotowych idei zarubieżnych”, lecz również, a może nawet przede wszystkim, do rdzennej ludności Polesia. Ossendowski skłonny był przedstawiać przymus płynący ze strony polskich władz jako życzliwą opiekę, którą wysłannicy rządu w Warszawie otaczali mieszkańców „polskiej dżungli”.

Mocarstwowe ambicje przesłonięte zostały misją cywilizacyjną. Miała ona objąć „drapieżną horde, żerującą w kraju bagien i puszczy, walczącą z nimi zacięcie i bezustannie” (Ibidem: 76). Obrazy takie nieustannie przewijały się w książce Ossendowskiego, który poświęcał obiektywność na ołtarzu propagandowym, pisząc o Poleszuchach jako wiodących „nędzny byt [...] pierwotny” ludziach, w których duszy „krzyczą [...] prastare zewy z czasów, gdy przodkowie ich pędzili żywot koczowniczy” (Ibidem: 134, 127). Miał to być lud niemalże pierwotny, zamknięty w autarkicznej przestrzeni i troszczący się o byt w sposób analogiczny do tego, jaki w innych częściach kontynentu obowiązywał tysiąclecia temu, a więc zupełnie nieprzystający do współczesnych standardów. Ossendowski czerpał w tym względzie pełnymi garściami z wytworzonego na gruncie rodzimego piśmiennictwa stereotypu, który uosabiała figura „poleskiego kolonialno-rasistowskiego małpolda-Pigmeja”, czyli mówiąc inaczej – „dzikusa prasłowiańskiego” (Engelking 2017: 79). Reprezentacjom takim patronowały często strategie dehumanizacyjne (Engelking 2018), Ossendowski np. z nieukrywaniem oburzeniem mówił o stosunku Poleszuchów do zwierząt, nazywając ich „bezwzględny łowcami” oraz „szkodnikami, które wytępiłyby całą

puszczę” (Ibidem: 91–92, 84). Jak zauważyła Aleksandra Chomiuk, fragmenty, w których Ossendowski – prywatnie zapalony myśliwy – podejmuje ten temat, w wyraźny sposób ujawniają hierarchię, na jakiej wsparta została książka; „jeśli myśliwymi są polescy chłopci, autor podkreśla ich bezwzględny stosunek do zwierząt, jeśli polowanie zostaje urządzone przez panów, nie przeszkadza mu nawet fakt, że zwierzęta, do których się strzela, są w miocie” (Chomiuk 2010: 236).

Z drugiej jednak strony to właśnie polowanie stało się momentem, w którym narrator spróbował na chwilę udzielić głosu subalternowi. Mowa o rozdziale *Poleszuk w swoim żywiole*, gdzie opisane zostało polowanie na głuszce, kiedy przyjezdnego łowcę i miejscowego przewodnika przez chwilę zjednoczyła nie tylko wspólnota celów, lecz również odczuć. Obserwowany przez nich ptak, „samotny trubadur”, wyśpiewywał „pieśń tajemną, mistyczną, o najcudowniejszej porze budzącego się życia”, „zagadkowy hejnał, którego treści ludzka myśl odgadnąć nie zdoła” (Ossendowski 1935: 101). Przyglądając się sposobowi, w jaki jego towarzysz kontempluje ową pieśń, narrator doszedł do wniosku, że jest to niezrozumiałe dla postronnych widowisko, bowiem tylko „człowiek leśny”, „dzieci natury” może zrozumieć pieśń jej „barda” (Ibidem: 101–102). W ten sposób to, co przez chwilę wyglądało jako próba wyjścia poza kolonialne schematy, na powrót zostało zamknięte w ich ramach; to nie dwóch ludzi podziwiał śpiew głuszca, lecz przybysz z zewnątrz obserwował chwilę zjednoczenia między „dziecięciem natury” a jej „bardem”.

Celem Polaków miało być ucywilizowanie „dzieci natury”. „Poleszuk posiada charakter nieufny, mrukliwy, mściwy i nieraz drapieżny”, pisał Ossendowski, dodając zaraz potem, że „charakter tego szczepu na pierwszy rzut oka nie jest pociągający i, jak słusznie zdawać by się mogło, niełatwy do kierowania” (Ibidem: 147). Wynikało to nie tyle z poczucia niezależności, co ze zgubnych relacji, w jakie wpłatywali się Poleszucy za każdym razem, gdy wypadali z polskiej orbity wpływów. Natomiast kiedy na ich ziemiach zjawiali się Polacy, sprawy zaczynały biec zgoła odmiennym torem, jak choćby po roku 1920, po którym „przedsiębiorczy, energiczny, o żywej psychice żywioł polski, radykalnie odmieniał fizjonomię tego kraju, dopomagał rządowi w ostatecznym jego zwycięstwie nad bagnami i gotów był piersią swoją osłonić ojczyznę przed wrogiem, równolegle osławiając ludność rdzenną i przywiązując ją do Polski” (Ibidem: 194). Centralne miejsce w tym propagandowym ob-

razie zajmowali żołnierze Korpusu Ochrony Pogranicza, „nie tyle sama służba [...], ile układ wewnętrzny tego wojska, do najwyższego stopnia poszanowanie prawa, niemal zupełna samowystarczalność gospodarza, własne rolnictwo [...], racjonalne sposoby rybołówstwa i hodowli bydła” (Ibidem: 182).

Na Polesiu forpocztą modernizacji i (polonizacji) miało być wojsko. Reprezentowało ono nowoczesne z ducha cechy, czyli organizację, efektywność i dyscyplinę, z jakimi nowe władze realizowały przedsięwzięcie cywilizowania Polesia. Pod piórem Ossendowskiego proces ten, określony metaforą „żłobienia poleskiej duszy”, opisywany był jako niemal bezkolizyjny, ponieważ – jak pisarz wielokrotnie podkreślał – realizowano go stopniowo i ostrożnie, aby nie zrazić sobie konserwatywnych z natury mieszkańców regionu. Choć nie było to łatwe, nieufność autochtonów została przełamana, zaś do „pierwszego wyłomu w stosunkach polsko-poleskich przyczyniła się poniekąd właściwość naszego charakteru narodowego, szczególnie jednak tolerancja i wrodzony demokratyzm w najszerszym tego pojęcia znaczeniu” (Ibidem: 197). Zdaniem pisarza największe zasługi w tej mierze miała przymusowa służba wojskowa, która opisana została w sposób przywodzący na myśl propagandowe broszury:

Już sama podróż z rodzimych podmokłych hałów i ołosów, z których nigdy przedtem Poleszuk się nie wynurzał, do pobliskiego miasta poborowego, a potem – do miejsca przydziału, wstrząsała całą istotą leśnego i wodnego człowieka. Pobyt w mieście polskim, kipiącym nieznanym Poleszukowi ruchem i wytężoną, a całkiem nową i nigdy nie widzianą pracą, pogłębia ten wstrząs moralno-psychiczny i wychowawczy. Doskonale warunki służby i panujące w wojsku stosunki czynią, że Poleszuk prędzej od innych żołnierzy niepolskiej narodowości zupełnie się oswaja, zaczyna mówić po polsku, ze zdumieniem a nieraz ze szczerym oburzeniem spostrzega głębię nikczemności fałszywych pogłosków i oszczerstw, przeciwko Polsce przez jej wrogów skierowanych, pisze o tym do rodziny – podczas zaś urlopów twardym głosem żołnierskim rozpowiada zadumanym i ponuro milczącym sąsiadom [...] (Ibidem: 180).

Wedle Ossendowskiego służba wojskowa miała przede wszystkim walor edukacyjny, bowiem powodowała „wstrząs moralno-psychiczny i wychowawczy”, za sprawą którego Poleszuk stawał się świadomym obywatelem swojego państwa. Ten niemal sielankowy obrazek był znacznie oderwany nie tylko od trudnych realiów lat 30. XX wieku, ale również od skomplikowanych stosunków, jakie panowały wówczas

na terenie województwa poleskiego. W rzeczywistości bowiem idealizowany przez pisarza KOP miał na tym terenie o wiele mniejszą siłę oddziaływania niż niemal całkowicie pominięta przez pisarza policja oraz niewypełniająca należycie swych obowiązków administracja. Jak dowodził Piotr Cichoracki, u progu lat 30. Polesie – wbrew rozpowszechniającym się w ówczesnej publicystyce i literaturze stereotypom – było przestrzenią nieidylliczną, gdyż wstrząsaną ciągłymi konfliktami i targaną wewnętrznymi niepokojami (Cichoracki 2007). Dość powiedzieć, że od lipca do września 1932 roku – a więc mniej więcej w czasie, kiedy Ossendowski odbywał podróże po Polesiu – na terenie powiatu koszyrskiego miały miejsce zbrojne wystąpienia ludności chłopskiej, zaś podobne starcia powtórzyły się rok później na terenie gminy Nowosiółki (Ibidem: 140–171). Wszystko to, podobnie zresztą jak analogiczne wydarzenia z wcześniejszej dekady, w zasadzie nie zostały w *Polesiu* poruszone, pisarz ograniczył się jedynie do ogólnikowych wzmianek o „kilku latach niespokojnych, niezmiernie ciężkich, komplikujących sytuację” (Ossendowski 1935: 180) oraz o tym, że po traktacie ryskim w tym regionie „działały różne, skierowane przeciwko Polsce siły zewnętrzne i wewnętrzne” (Ibidem: 178), które miały wspólny mianownik: ideologię komunistyczną. Jednak „nie wiedzieli komisarze Lenina, Trockiego i Stalina, że naczelny wódz, marszałek Józef Piłsudski, z całą ścisłością i rozważą męża stanu ocenił znaczenie Polesia dla obrony ojczyzny i jej dobrobytu”. Polska przetrwała ten „ciężki, drażniący okres dywersyjny” i „rozpoczęła szeroką, planową pracę cywilizacyjną” (Ibidem: 179).

Mocarstwowa przyszłość stawiała się ważniejsza niż „tu i teraz”. Urzeczony snutymi przez siebie wizjami pisarz niecierpliwie wychylał się w przyszłość, przymykając oko na teraźniejsze bolączki, które skłonny był postrzegać jako kwestie mało znaczące w obliczu jutrzejszych zdobyczy i osiągnięć. Z tego względu konsekwentnie przemilczał wszystkie przejawy niesprawiedliwości i szykany, z jakimi spotykali się Poleszacy ze strony polskich władz, do czego zresztą przyznał się kilka lat później w przemowie do zbioru reportaży Józefa Mackiewicza *Bunt rojstów* (1938). Wyznawał tam, że ich lektura obudziła wrażenia z niedawnych przecież wypraw po Polesiu, przynosząc również wspomnienia tego, czego „z bezwzględnością chirurga w swoich książkach opisać nie mogłem, gdyż moje książki są przeznaczone jak gdyby na «wyrast», na ten szcze-

śliwy okres naszej gospodarki państwowej i dojrzałości myśli politycznej, kiedy to *Bunt rojstów* stanie się niezmiernie ważnym i pouczającym dokumentem historycznym [...]” (Ossendowski 2009: 29).

Tekst pisany „na wyrost” upodabniał się do propagandowej broszury. Operował bowiem wiązką stereotypów i naiwną frazeologią, z jakiej pokpiwał Mackiewicz w odniesieniu do wydanej z okazji konsekracji kościoła w Dawidgródku okolicznościowej broszury *Echa z Puszczy Poleskiej*. Recenzując ją w zamieszczonym w *Buncie rojstów* tekście, pisał, że „ujmowanie naszego kraju w fałszywym świetle radosnej frazeologii jest najfatalniej pojętym obowiązkiem”, dotyczącym zresztą „nie tylko Dawidgródka, a w równej mierze całych «kresów», całych «ziem wschodnich»” (Mackiewicz 2002: 125). Znamienne, że w podobnym tonie we wspomnianej przedmowie wypowiadał się Ossendowski, rozliczając się z (także własną) przesadną wiarą w imperialne marzenia i mocarstwową frazeologię; „pisze [się], [...] że «byczo jest na świecie», nawet na tym poleskim [...] – skoro w jakiejś zatraconej miejscinie wśród rojstów i uroczysk puszczańskich odbyło się «święto» morza, dni marzeń o koloniach, dni LOPP-u”, podczas gdy w tym rejonie „nędza panuje i rozpacz, [...] stoją nieodbudowane kamienice i tworzą się nowe ruiny”, [...] padają przegniłe płoty i także chaty” (Ossendowski 2009: 130). Można powiedzieć, że w tych słowach zarysowywała się zapowiedź przewartościowania dyskursu kresowego, choć z drugiej strony trudno oprzeć się wrażeniu, że Ossendowski wystawiał gorzki rachunek za festiwal iluzji, w którym jeszcze niedawno sam chętnie brał udział.

Bibliografia

- Borkowska G. (2007), *Polskie doświadczenie kolonialne*, „Teksty Drugie” 4: 15–30.
- Chomiuk A. (2010), *Polski projekt kolonialny na wschodnich terenach II Rzeczypospolitej w optyce F. A. Ossendowskiego i J. Mackiewicza*, [w:] *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, K. Stępnik, D. Trześniowski (red.), Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Chomiuk A. (2018), *Między geografią a polityką. O pewnym międzywojennym dyskursie krajoznawczym*, „Studia de Cultura” 10(2): 55–69.
- Cichoracki P. (2007), *Polesie nieidylliczne. Zaburzenia porządku publicznego w województwie poleskim w latach trzydziestych XX w.*, Wydawnictwo LTW, Łomianki.
- Cichoracki P. (2014), *Polonisation Projects for Polesia and Their Delivery in 1921–1939*, „Acta Poloniae Historica” 109: 61–79.

- Engelking A. (2017), *Poleszuck „nieoswojony”*. Wokół funkcji chłopskości w konstruowaniu polskości, „Teksty Drugie” 6: 68–94.
- Engelking A. (2018), *„Poleszuck” odczłowieczony. O relacji polsko-poleskiej przez pryzmat mitu*, [w:] *Mehrheiten – Minderheiten. Sprachliche und kulturelle Identitäten der Slavia im Wandel der Zeit*, A. Kretschmer, G. Neweklowsky, S.M. Newerkla, F.B. Poljakov (eds.), Peter Lang, Berlin.
- Graff G. (1998). „Cuda Polski” – mityczna przestrzeń, mityczne dzieje, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 52(3–4): 98–104.
- Glensk U. (2014), *Historia słabych. Reportaż i życie w dwudziestoleciu (1918–1939)*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków.
- Gosk H. (2010), *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”*. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków.
- Horoszkiewicz R. (1934), F. A. Ossendowski, „Polesie”, „Ziemia” 11: 285–286.
- „Joto” (1935), *Uwagi dotyczące „Polesia” F. A. Ossendowskiego*, „Z Krainy Wjunów (z Polesia)”: 2.
- Mackiewicz J. (2002), *Dzieła*, t. 13, *Bunt rojstów*, Wydawnictwo Kontra, Londyn.
- Marczak M. (1935), *Przewodnik po Polesiu*, Polskie Towarzystwo Krajoznawcze, Brześć n. Bugiem.
- Niezbrzycki J. (1930), *Polesie. Opis wojskowo-geograficzny i studium terenu*, Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy, Warszawa.
- Ossendowski F.A. (1934), *Nasze polskie dżungle*, „Wiadomości Literackie” 3.
- Ossendowski F.A. (1935), *Polesie*, Wydawnictwo Polskie, Poznań.
- Ossendowski F.A. (1936), *Puszcze polskie*, Wydawnictwo Polskie, Poznań.
- Ossendowski F.A. (2009), *List do autora*, [w:] *Józef Mackiewicz i krytycy*, M. Zybura (red.), Wydawnictwo LTW, Łomianki.
- Otrębski J. (2007), *Polesie*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Pratt M.L. (2011), *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkulturalizacja*, przeł. E.E. Nowakowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Pruszyński K. (2000), *Kielkowanie na bagnie*, [w:] K. Pruszyński, *Podróż po Polsce*, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa.
- Rybicka E. (2015), *Relacje centro-peryferijne a polityka konstruowania tożsamości regionalnej*, [w:] *Centra – peryferie w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, W. Browarny, E. Rybicka, D. Lisak-Gębala (red.), Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków.
- Szafer W. (1933), *Ochrona przyrody na Polesiu. Postępy Prac przy Melioracji Polesia*, Biuro Melioracji Polesia, Brześć n. Bugiem: 133–139.
- Wołosowicz S. (1933), *Znaczenie badań geologicznych dla melioracji Polesia (Odbitka z wydawnictwa: „Postęp prac przy melioracji Polesia”)*, Biuro Melioracji Polesia, Brześć n. Bugiem.
- Żejmis S. (1934), *Na Polesiu puls bije mocniej...*, „Bunt Młodych” 5(12–13): 5.

VARIA

Dariusz Barbaszyński

ORCID: 0000-0003-1734-9260

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie
Instytut Filozofii

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn
Institute of Philosophy

O DZIAŁALNOŚCI OLSZTYŃSKIEGO ODDZIAŁU POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO W LATACH 2014–2019

Kiedy w kwietniu 2014 roku, pod moim przewodnictwem, ukonstytuował się nowy zarząd olsztyńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, to oczekiwania środowiska filozoficznego wobec nowego kierownictwa były spore. Dotychczasowy zarząd oddziału – pod przewodnictwem prof. Zbigniewa Hulli, dra hab. Andrzeja Kucnera (sekretarza) i dr Danuty Radziszewskiej (skarbnika) – działał bowiem bardzo prężnie. Niemniej jednak podjąłem to wyzwanie, czując wsparcie moich koleżanek i kolegów. Istotna była zwłaszcza deklaracja pomocy ze strony członków nowego zarządu – dra Marka Jawora (nowego sekretarza) i dr Agnieszki Biegalskiej, która objęła funkcję skarbnika.

Rok 2014 był w zasadzie okresem wstępnym, w którym członkowie zarządu oddziału zapoznawali się z zapisami statutu PTF i zasadami prowadzenia niezbędnej dokumentacji merytorycznej i finansowo-księgowej. Natomiast w roku 2015 rozpoczęliśmy działalność naukową i organizacyjną na większą skalę. Kierując się zapisami statutu PTF, zarząd naszego oddziału podjął decyzję, że krzewienie wiedzy filozoficznej w środowisku studenckim i naukowym będzie naszym najważniejszym zadaniem. Drugi istotny cel, który uznaliśmy za ważny, to integracja lokalnego środowiska filozoficznego. Miała się ona dokonywać głównie przez działalność odczytową olsztyńskich filozofów, co w konsekwencji miało umożliwić, przynajmniej w pewnym stopniu, poznanie naszych zainteresowań badawczych.

Z perspektywy minionego czasu można powiedzieć, że chyba lepiej realizowaliśmy zadanie pierwsze. Działalność olsztyńskiego oddziału

PTF w latach 2015–2019, zmierzająca do upowszechniania szeroko rozumianej problematyki filozoficznej, którą realizowaliśmy wspólnie z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, to w sumie siedem wykładów uczonych z różnych ośrodków naukowych oraz dwa większe wydarzenia – konferencja międzynarodowa oraz seminarium o zasięgu krajowym. Warto dodać, że wśród referentów byli też badacze o uznanej renomie w międzynarodowym środowisku naukowym. W szczególności nasza działalność przedstawia się następująco:

- 11 marca 2015 roku odbył się wykład i pokaz video prof. dra hab. Wojciecha Zamiary, profesora Akademii Sztuk Pięknych w Gdańsku, pt. „Droga. Ciągłe zadziwienie”.

- 29 maja 2015 roku odczyt pt. „Konteksty sprawiedliwości społecznej” wygłosił przedstawiciel olsztyńskiego środowiska filozoficznego – dr Andrzej Stoiński.

- 11 grudnia 2015 roku odbył się odczyt dra Tomasza Falkowskiego z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu pt. „Zdarzenie historyczne jako przedmiot i pojęcie w dyskursie historiograficznym”. Współorganizatorem tego wydarzenia był Instytut Historii UWM.

- 31 maja 2016 roku prof. dr hab. Krzysztof Stachewicz z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu przedstawił odczyt pt. „Milczenie w filozofii. Wierność etosowi czy jego zdrada?”.

- 13 grudnia 2016 roku referat pt. „Obraz piekła w refleksji Mikołaja Bierdiajewa. Rzecz o pesymizmie filozoficznym” wygłosił ks. prof. Mirosław Pawliszyn z Wydziału Teologicznego UWM.

- 13 grudnia 2017 roku odbył się wykład prof. dra hab. Andrzeja Szahaja z Instytutu Filozofii UMK w Toruniu pt. „Dwa nurty liberalizmu a kryzys kapitalizmu”.

- 24 maja 2018 roku prof. dr hab. Agnieszka Kijewska z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego przedstawiła wykład pt. „Droga doświadczenia mistycznego w Augustyńskich „Wyznaniach”.

Zainteresowanie społeczności akademickiej, i pasjonatów problemów naukowych, było znaczące, a dwa wykłady – prof. Zamiary i prof. Szahaja – okazały się istotnymi wydarzeniami intelektualnymi dla całego uniwersytetu. W każdym z nich uczestniczyło bowiem sto kilkadziesiąt osób.

Olsztyński oddział PTF zorganizował także w dniach 29–30 czerwca 2015 roku – wspólnie z Muzeum Warmii i Mazur – międzynarodową

konferencję pt. „Wielkie teorie etyczne współczesności”. W konferencji uczestniczyło kilkudziesięciu badaczy, a pokłosem naukowym wydarzenia była monografia opublikowana w roku 2016 pt. *Etyka o współczesności. Współczesność w etyce*. Redaktorami naukowymi tej pracy byli członkowie olsztyńskiego oddziału PTF: dr hab. Dorota Sepczyńska, dr Marek Jawor oraz dr Andrzej Stoiński.

Oddział olsztyński był również organizatorem III Ogólnopolskiego Seminarium Etycznego, które było kontynuacją spotkań etyków polskich. Pierwsze takie seminarium odbyło się w Katowicach w roku 2017. Tym razem analizowanym problemem stała się kwestia sumienia w dziejach polskiej myśli etycznej. W seminarium uczestniczyło kilkunastu filozofów z Katowic, Torunia, Zielonej Góry oraz Olsztyna.

Działalność olsztyńskiego oddziału w latach 2014–2019 miała zapewne pewien wpływ na okoliczności pozyskiwania nowych członków. W tym aspekcie zauważalny był wzrost. O ile na początku tego okresu mieliśmy 35 członków, to z końcem roku 2019 grono naszego towarzystwa powiększyło się do 49 osób. Ten zauważalny wzrost niewątpliwie cieszy, biorąc po uwagę fakt, że nowi członkowie to w większości młodzi filozofowie. Mogą oni w niedalekiej przyszłości wprowadzić do działalności naszego oddziału niezbędny, młodzieńczy dynamizm oraz bardziej kreatywne metody pracy.

Zgodnie z zasadami zawartymi w statucie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego z końcem roku 2019 zakończyły się kadencje zarządów wszystkich oddziałów terenowych, a także kadencja Zarządu Głównego. Dlatego w dniu 31 stycznia 2020 roku odbyło się również zebranie sprawozdawczo-wyborcze naszego olsztyńskiego oddziału PTF. W drugim terminie, umożliwiającym prawomocne podejmowanie uchwał, obecni na zebraniu członkowie oddziału wysłuchali i przyjęli sprawozdanie merytoryczne i finansowe. W imieniu komisji rewizyjnej krótkie sprawozdanie przedstawił także jej członek – prof. Mieczysław Jagłowski. Zarząd otrzymał absolutorium, a następnie odbyły się wybory nowego zarządu oddziału na kadencję 2020–2023. Wobec rezygnacji dra Marka Jawora z funkcji sekretarza nowy zarząd ukonstytuował się w następującym składzie: przewodniczącym oddziału został ponownie wybrany dr hab. Dariusz Barbaszyński, wiceprzewodniczącym – em. prof. UWM Józef Dębowski, sekretarzem – dr Agnieszka Biegalska, a skarbnikiem ekonomistka i absolwentka olsztyńskiej filozofii – dr Anna Rutkowska.

W wolnych wnioskach kilku uczestników zebrania wyborczego sugerowało konieczność głębszego przemyślenia strategii marketingowej. Chodzi, na przykład, o lepsze wykorzystanie możliwości nowoczesnych technologii do popularyzacji działalności oddziału (konto na Facebooku, promocja aktywności w rozgłoszeniach radiowych). Zgłaszano również potrzebę większej integracji między działaniami zarządu olsztyńskiego oddziału PTF a Dyrekcją Instytutu Filozofii. Wypada mieć nadzieję, że przynajmniej część tych postulatów uda się zrealizować w nieodległej przyszłości.

RECENZJE

Wojciech Sikora

ORCID: 0000-0001-9398-5483

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

JAK TISCHNER Z TOMIZMEM

[Marek Jawor (2019), *W stronę egzystencjalnego oblicza filozofii. Spór Józefa Tischnera z tomizmem*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn, ss. 268, ISBN 978-83-8100-175-5]

W filozofii nie ma koncepcji nie do podważenia. Nawet tak zasłużone i rozwinięte kierunki jak tomizm mogą zostać zakwestionowane i muszą zmierzyć się z krytyką i nowymi wyzwaniami. Józef Tischner był jednym z myślicieli, którzy skierowali ku niemu polemiczne ostrze, krytykując go od samych fundamentów. Historię sporu, który rozegrał się głównie w okresie lat 70. XX wieku, przedstawia książka *W stronę egzystencjalnego oblicza filozofii. Spór Józefa Tischnera z tomizmem*. Jej autorem jest Marek Jawor, od wielu lat związany z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. W swojej pracy naukowej i dydaktycznej, podobnie jak Tischner, kieruje uwagę przede wszystkim na człowieka i wartości.

Marek Jawor w swojej książce postawił sobie dwa cele: analizę i prezentację sporu Tischnera z tomizmem oraz odpowiedź na pytanie, czy poglądy obu stron się wykluczają (a miasto jest za małe dla nich dwóch), czy możliwy jest między nimi dialog i wzajemne wzbogacenie. Aby zrealizować przedstawione cele, Autor omawia trzy płaszczyzny tej polemiki. Pierwsza obejmuje historyczny rys sporu wraz z omówieniem szerszego filozoficznego zaplecza stron. Ukazany zostaje intelektualny klimat Polski w okresie sporu. W tym czasie największy na niego

wpływ wywierały cztery nurty myśli: marksizm, silnie propagowany przez ówczesne władze, filozofia katolicka, znajdująca się wówczas pod wpływem Soboru Watykańskiego II, fenomenologia, zdominowana przez Romana Ingardena i jego uczniów, oraz szkoła lwowsko-warszawska. W pierwszej części książki Autor opisuje także filozoficzną drogę przebytą przez Tischnera oraz określa, z jaką odmianą tomizmu, a w zasadzie neotomizmu, polemizował. W jej drugiej części poruszona zostaje kwestia relacji między religią i filozofią, a także problem metodologii i naukowości tez głoszonych przez obie strony. Autor przedstawia w niej także dyskusję o praktyczne i teoretyczne zadania filozofii. W trzeciej części zostaje opisana polemika o koncepcję człowieka i osoby ludzkiej. Miała ona miejsce w latach 90., czyli ponad dekadę po głównej fazie sporu. Był to czas, gdy Tischner wypracował już własne stanowisko filozoficzne, zwane agatologią. Część ta jest poświęcona pytaniom o naturę człowieka i wartości oraz o ich wzajemne relacje.

W stronę egzystencjalnego oblicza filozofii. Spór Tischnera z tomizmem jest pierwszym tak obszernym opracowaniem dyskusji, która miała miejsce między Tischnerem a polskim środowiskiem filozofii chrześcijańskiej. Marek Jawor przeprowadza ambitne, wielopłaszczyznowe analizy stanowisk uczestników sporu oraz poddaje je rzetelnej i bezstronnej krytyce. Zachowanie bezstronności pozwala mu spojrzeć na obie strony dyskusji, zachowując chłodny osąd i przyznać im rację, gdy na to zasługują. Co więcej, analizując stanowiska w całej ich rozpiętości, od filozofii Boga, przez metodologię i antropologię filozoficzną oraz metafizykę i aksjologię, aż po etykę i kwestie metafizyczne, Jawor odsłania fundamentalną dla sporu kwestię, czyli dyskusję o samą filozofię. Polemika Tischnera z tomistami dotyczyła podstawowych pytań o naturę świata oraz o praktyczne i teoretyczne zadania filozofii.

Do największych zalet książki Marka Jawora należy bezstronność i rzetelność, z którymi przedstawia i krytykuje stanowiska obu stron sporu. Trudno jednakże powiedzieć, że nie ujawnia swojego faworyta. Jest to szczególnie widoczne w sposobie przedstawienia postaci Józefa Tischnera w obliczu konfliktu z nurtem filozoficznym z ponad siedmioma wiekami tradycji i rozwoju, których autor *Filozofii dialogu* nie miał na wypracowanie swojego stanowiska. Przywołuje to na myśl porównanie sporu z walką Dawida z Goliatem. Jednak dalsze części pracy w pełni ujawniają analityczne i krytyczne zacięcie Autora, który nie

waha się wskazywać wad obu stanowisk i przyznawać im racji niezależnie od osobistych preferencji. W zakończeniu Autor dokonuje metaanalizy sporu, szukając koncepcji wspólnych dla obu stron i możliwości prawdziwego dialogu pomiędzy nimi, którego mogło wcześniej brakować w atmosferze wzajemnej niechęci.

Jednakże struktura samego dzieła sprawia, że czytelnik będzie mocniej sympatyzował z Tischnerem. Dzieje się tak, ponieważ Marek Jawor ukazuje jego rozwój filozoficzny i wierność wyznawanym przez niego wartościom. Dojrzewa on niczym bohater dobrej powieści. Z kolei tomizm nie ma własnej „twarzy”. Choć Autor przedstawia wielu polskich filozofów tomistycznych i każdy z nich wnosi istotny wkład w przebieg sporu, żaden nie prezentuje się w sposób szczególny. Jawia się oni raczej jako członkowie mrocznej organizacji, która ma własne cele, a osoba ludzka nie jest jednym z nich. W dodatku, chociaż w przypadku niektórych tomistów dokonuje się postęp myśli, a kwestie antropologiczne stają się przedmiotem ich badań, przez pozostawanie w ramach filozofii Tomaszowej, nie wykraczają oni poza ramy swojego systemu. Nowe koncepcje, powstałe pod wpływem sporu z Tischnerem i wzrostem wpływu współczesnych nurtów filozoficznych, stanowią uszczegółowienie już zawartych w systemie twierdzeń, bez fundamentalnego przewartościowania problemów i wypracowania nowej metodologii. Jej skostnienie, zdaniem Tischnera, uniemożliwia tomizmowi rozwój.

Pisanie o filozofii Tomaszowej raczej niż o tomizmie nie jest przypadkowe. Jedno z pytań, które Marek Jawor stawia na początku książki, brzmi: z jakim tomizmem spiera się Tischner? Dzięki dokładnemu przedstawieniu kontekstu historycznego Autor ujawnia, że ojciec agatologii niekoniecznie polemizuje ze współczesną filozofią chrześcijańską, której reprezentantem jest tomizm. Przez współczesną rozumie się filozofię po Soborze Watykańskim II, który, jak twierdzą komentatorzy, był antytomistyczny, lecz nie antytomaszowy. Polscy filozofowie chrześcijańscy odwoływali się raczej do myśli samego Doktora Anielskiego, niż zideologizowanego tomizmu. W dodatku Autor dokonuje szczegółowej analizy nurtów neotomistycznych, która pokazuje, że z niektórymi Tischner sympatyzował! Z uważnej lektury pism Tischnera wynika, że spierał się on głównie z tomizmem-ideologią, która właśnie odchodziła w przeszłość. Czy w takim wypadku spór był niepotrzebny, a kry-

tyczne uwagi autora *Filozofii dramatu* zbędne? Marek Jawor twierdzi, że nie, ponieważ był to spór o przyszłość i wartości. Filozofia chrześcijańska dopiero dojrzywała do współczesności i wytycznych Soboru. Z kolei Tischner od samego początku, od romansu z marksizmem, poszukiwał filozofii na miarę problemów dzisiejszego człowieka. Dlatego skierował swoją uwagę w stronę fenomenologii, hermeneutyki i filozofii dialogu.

Marek Jawor pyta we wstępie książki, czy możliwy był dialog pomiędzy Tischnerem a tomistami. Szczególnie, że w literaturze pojawiały się twierdzenia, że spór był tylko monologami dwóch środowisk. Rekonstruując kontekst historyczny sporu, Autor zauważa, że był to okres trudny dla filozofii chrześcijańskiej w Polsce, która musiała mierzyć się z aparatem państwowym i w owym czasie rzadko polemizowała z innymi nurtami filozoficznymi. Jest to widoczne w tym, jak Autor przedstawia tezy i argumenty Tischnera i tomistów. Wielokrotnie brakuje w nich stosownego odniesienia do twierdzeń drugiej strony sporu. Na pierwszy rzut oka uczestnicy polemiki reprezentują dwa odrębne systemy, które, ze względu na zbyt duże różnice, nie mogą prowadzić dialogu. Jednakże Marek Jawor odsłania fundamenty myśli obu stron sporu, co pozwala mu wskazać na podobieństwa w tak pozornie niepodobnych stanowiskach i możliwość dialogu między nimi. Jest to szczególnie widoczne w zakończeniu, w którym wyraża on swoje zdanie o sporze i odpowiada na pytania postawione we wstępie, finalizując dobrze przeprowadzoną i dogłębną analizę omawianego zagadnienia.

Monografia napisana jest poprawnie językowo, z zachowaniem naukowego stylu. Drobne błędy, które mogą się pojawić w trakcie lektury, to głównie literówki. Autor przyłożył szczególną uwagę do jasnego przedstawienia omawianych zagadnień i wyjaśnienia pojawiających się terminów. Wyjątkiem jest koncepcja „uniesprzecznienia bytu”, która, jak twierdzi Marek Jawor, jest jednym z podstawowych narzędzi tomizmu, jednak nie została obszernie wytłumaczona w książce. Ze względu na tematykę i głębię przeprowadzonej analizy jest to książka przeznaczona głównie dla specjalistów zainteresowanych filozofią Tischnera lub polską myślą chrześcijańską. Chociaż może odstraszać nowicjuszy i entuzjastów filozofii, będzie dla nich wartościowa. Wyjaśnienia autora mogą pomóc im zrozumieć niuanse myśli omawianych filozofów, a bogata bibliografia wskazać nowe drogi badań i przeoczone przez nich prace poświęcone tej tematyce.

Podsumowując, *W stronę egzystencjalnego oblicza filozofii. Spór Józefa Tischnera z tomizmem* Marka Jawora jest bardzo dobrym i rzetelnym opracowaniem tytułowego zagadnienia. Autor, począwszy od kontekstu historycznego, bardzo dokładnie analizuje i komentuje stanowiska obu stron. Jego krytyczne podejście cechuje się bezstronnością, przez co omówione zagadnienia przedstawione są bez zniekształceń i są odpowiednio ocenione. Chociaż stawia sobie bardzo ambitne zadanie: analizę wszystkich zagadnień sporu i odpowiedź na pytanie o możliwość dialogu pomiędzy stronami, znakomicie się z niego wywiązuje. Odnosi się do wszystkich postawionych we wstępie problemów badawczych. Odznacza się przy tym znajomością obszernej literatury, krytycznym zacięciem i zdolnością odczytywania ukrytych założeń w celu ukazania sporu w całej jego okazałości. Chociaż książka kierowana jest głównie do specjalistów, można polecić ją każdemu zainteresowanemu prezentowaną tematyką.

