Etyka osobista: emancypacja przez sztukę i technikę

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst stanowi głębokie wprowadzenie do myśli Marii Kostyszak zawartej w publikacji „Etyka osobista". Autorka podejmuje próbę redefinicji podmiotowości w świecie ponowoczesnym, wykorzystując narzędzia dekonstrukcji oraz filozofii różnicy Deleuze'a i Derridy. Kluczowym elementem wywodu jest ukazanie sztuki i techniki nie jako zewnętrznych obiektów, lecz jako aktywnych modusów istnienia, które pozwalają jednostce wyzwolić się z okowów logocentryzmu i automatyzmu myślenia. Poprzez analizę teorii aktora-sieci Brunona Latoura, Kostyszak buduje fundamenty pod etykę relacyjną i odpowiedzialność planetarną. Artykuł zachęca do porzucenia antropocentrycznych schematów na rzecz czułości, sieciowości i ciągłego procesu stawania się, co czyni z etyki osobistej żywy manifest emancypacyjny.

This text provides a profound introduction to Maria Kostyszak's thought, as presented in her publication "Personal Ethics." The author attempts to redefine subjectivity in the postmodern world, utilizing the tools of deconstruction and Deleuze and Derrida's philosophy of difference. A key element of the argument is to present art and technology not as external objects but as active modes of existence that allow individuals to liberate themselves from the shackles of logocentrism and automatism. Through an analysis of Bruno Latour's actor-network theory, Kostyszak builds foundations for relational ethics and planetary responsibility. The article encourages the abandonment of anthropocentric frameworks in favor of sensitivity, networking, and the continuous process of becoming, which makes personal ethics a living manifesto of emancipation.

Wstęp metodologiczny do książki Marii Kostyszak „Etyka osobista. O przemieniającym potencjale sztuki i techniki" jest czymś więcej niż tylko technicznym wprowadzeniem; to zarazem manifest filozoficzny i mapa, na której autorka rozpisuje swoje ścieżki myślenia o podmiotowości, sztuce i technice. Nie jest to propozycja konkretnej metody badawczej w pozytywistycznym sensie, lecz raczej zaproszenie do sposobu myślenia o świecie, w którym

refleksja etyczna nie unosi się ponad materią życia, ale jest z nią nierozerwalnie spleciona. Czerpiąc z filozofii różnicy, dekonstrukcji oraz postkonstruktywizmu, metodologia ta nie dąży do obiektywnej prawdy, lecz do uruchomienia procesu emancypacji, który pozwala zindywidualizowanej podmiotowości wyłonić się z gęstwiny kulturowych narracji, materialnych relacji i estetycznych oddziaływań. Centralnym założeniem jest tu głębokie przekonanie, że klasyczna etyka, ufundowana na uniwersalnych normach i żelaznej logice, nie jest w stanie uchwycić złożoności współczesnego doświadczenia moralnego. Właśnie dlatego Kostyszak odwraca się od niej ku myślicielom, którzy podjęli się śmiałej krytyki fundamentów zachodniej racjonalności. Deleuze, Derrida, Foucault, Heidegger, Nancy i Latour tworzą tu panteon przewodników po alternatywnych szlakach myślenia, które prowadzą nie przez systematyczność i normy, lecz przez różnicę, nieciągłość, afektywność i splątanie z tym, co więcej-niż-ludzkie. Wspólnym mianownikiem tej tradycji jest zakwestionowanie uprzywilejowanej pozycji rozumu jako jedynego narzędzia poznania i postulat, by wyobraźnia, cielesność,...

SŁOWA KLUCZOWE

etyka osobista | emancypacja | filozofia różnicy | dekonstrukcja | postkonstruktywizm | teoria aktora-sieci | sztuka | technika | podmiotowość | logocentryzm | ekologia polityczna | horyzont egzystencjalny | afektywność | relacje władzy | automatyzm myślenia

Filozofia Marii Kostyszak: dekonstrukcja i genealogia

mocje i doświadczenie estetyczne stały się pełnoprawnymi źródłami etycznej wiedzy.

Autorka z filozofii różnicy czyni precyzyjne narzędzie do demontażu binarnych opozycji, które od wieków organizują nasze myślenie moralne: dobro i zło, dusza i ciało, jednostka i społeczeństwo. Idąc śladem Derridy, pokazuje, że podziały te są arbitralne, a ich podtrzymywanie często służy utrwalaniu symbolicznej przemocy i wykluczenia. Foucaultowska genealogia, czyli metoda śledzenia historycznych narodzin pojęć, pozwala z kolei zdemaskować to, co bierzemy za naturalne w sferze moralności – na przykład sposób traktowania niepełnosprawności – jako rezultat historycznych uwarunkowań i relacji władzy. Deleuze i Guattari wzbogacają tę perspektywę o wymiar intensywności, wskazując na potrzebę „haptycznego”, dotykowego przeżywania świata, które przekracza zdystansowany, wizualny reżim poznawczy nowoczesności.

Dekonstrukcja, w ujęciu Heideggera i Nanciego, nie jest metodą niszczycielską, lecz afirmatywną. Nie rozbija struktur po to, by je zburzyć, ale by otworzyć je na możliwość bycia inaczej. Heideggerowska „troska" i „głos przyjaciela" wprowadzają do refleksji etycznej wymiar egzystencjalny, w którym podmiot nie tyle posługuje się zasadami, ile jest przez nie poruszany, wezwany do odpowiedzialności przez świat – świat, który nie jest jedynie zbiorem przedmiotów, lecz „darem bycia". W tym podejściu autentyczna etyczność rodzi się nie w akcie chłodnej kalkulacji, lecz w medytacyjnej relacji z tym, co inne, kruche i wymykające się pojęciom. Sztuka, jako medium nieprzezroczyste i afektywne, staje się tu uprzywilejowaną formą takiego poznania.

Postkonstruktywizm Bruna Latoura wzmacnia ten zwrot ku empirii i sieciowości. Zamiast redukować rzeczywistość do konstrukcji społecznych, Latour proponuje teorię aktora-sieci, która ukazuje świat jako dynamiczną sieć relacji między ludźmi i rzeczami, podmiotami i artefaktami, językiem i materią. Etyka przestaje być zbiorem zasad, a staje się sposobem bycia w świecie, który wymaga nieustannej uwagi na wpływ naszych działań na całą tę sieć powiązań. Dlatego Latourowska „etyka dalekiego zasięgu" i „ekologia polityczna" doskonale wpisują się w projekt Kostyszak jako etyki odpowiedzialności planetarnej, przekraczającej antropocentryczne i lokalne ograniczenia.

Wszystkie te metodologiczne ścieżki zbiegają się w postulacie emancypacji zindywidualizowanej podmiotowości. Nie chodzi tu jednak o suwerenną i samowystarczalną jednostkę z liberalnych podręczników, lecz o podmiot uwikłany, ale świadomy, zdolny do refleksji, czułości i współodczuwania. Etyka osobista, jak ją rozumie Kostyszak, jest projektem integrującym różne wymiary człowieczeństwa: wyobraźnię, emocje, cielesność, pamięć i techniczność. Jest to etyka twórcza, która wymaga nieustannego praktykowania, a nie jedynie intelektualnego zrozumienia. Dlatego właśnie sztuka, jako maszyna empatii i zarazem laboratorium etyczne, oraz technika, jako przedłużenie ludzkiej sprawczości, są w tej książce nie tylko przedmiotem refleksji, ale i metodą działania.

Metodologia Kostyszak jest więc projektem filozoficznie i politycznie zaangażowanym. Nie ukrywa, że jej celem jest transformacja nie tylko przekonań, ale i form życia. Etyka osobista nie jest kolejną teorią moralną do postawienia na półce, lecz propozycją nowej wrażliwości, w której to, co indywidualne, staje się wspólnotowe, a to, co prywatne – publiczne. Dzieje się tak nie przez przymus, lecz przez głębokie uznanie, że tylko wspólnie możemy być sobą.

Etyka normatywna: anachronizm w płynnej nowoczesności

Współczesne rozumienie etyczności w filozofii techniki zrzuca starą skórę. Oddala się od klasycznego modelu normatywnego, który traktował etykę jako system hamulców – zbiór nakazów i zakazów mających temperować technikę, postrzeganą jako siła groźna, nieprzewidywalna i aksjologicznie pusta. Dawna etyka techniki była przede wszystkim etyką odpowiedzialności, definiowaną przez negatywny horyzont: strach przed katastrofą nuklearną, kryzysem ekologicznym czy totalitaryzmem technokratycznym. Dziś jednak chodzi o coś zupełnie innego. Etyczność to nie tyle „mieć rację" w obliczu technicznej dominacji, co „być w relacji". Etyka nie tyle rozstrzyga, co negocjuje.

Ta fundamentalna zmiana rodzi etykę stawania się – postawę dynamiczną, procesualną, usieciowioną, często ucieleśnioną, która opiera się na empatii i dialogu, a nie na hegemonii abstrakcyjnego rozumu. Etyka nie jest już tylko odpowiedzią na rozwój techniki; ona wydarza się w niej i poprzez nią. Dzieje się tak, ponieważ przestajemy pojmować technologię jako zewnętrzne narzędzie, a zaczynamy ją traktować jako modus istnienia, siłę współtworzącą naszą ludzką kondycję.

Interdyscyplinarność nie jest w tym ujęciu jedynie metodologiczną fanaberią, lecz wartością samą w sobie, cnotą poznawczą, którą trzeba pielęgnować niczym sztukę gościnności. Etyczność objawia się bowiem jako forma epistemicznej otwartości, gotowość do spotkania z innym językiem, inną wrażliwością, odmiennym rytmem rozumienia. Gdy filozofia spotyka sztukę, nie chodzi o powierzchowną estetyzację etyki, lecz o ucieleśnienie refleksji, o nadanie jej faktury, zapachu, barwy i ciężaru. W tym spotkaniu pojawia się figura wyobraźni jako kluczowe medium etyczne – postulowana przez Marcusego, doceniana przez Heideggera, a dziś praktykowana przez artystów jako metoda deprogramowania naszych poznawczych i społecznych automatyzmów. Etyka, która nie potrafi sobie wyobrazić innego świata, staje się bezsilna wobec rzeczywistości przeładowanej danymi, lecz pozbawionej sensu.

Latourowska ekologia polityczna to próba nakreślenia nowej moralnej kartografii świata, która zrywa z ciasnym antropocentryzmem. Etyczność staje się tu funkcją zdolności do rozszerzenia pola odpowiedzialności nie tylko na inne gatunki, ale i na „rzeczy" – na materię techniczną, na przyszłość, na złożone sieci relacji, których nie da się zamknąć w klasycznych kategoriach podmiot–przedmiot. Teoria aktora-sieci (ANT), czyli propozycja analityczna przekraczająca binarne opozycje, które przez wieki kształtowały moralność Zachodu, wychodzi poza schematy rozum/ciało, człowiek/natura czy kultura/technika. Zamiast tego proponuje rzeczywistość jako sieć dynamicznych powiązań, w których każdy aktor – także techniczny, środowiskowy, pozaludzki – współtworzy moralną architekturę świata. Nie ma już jednego moralnego centrum; moralność jest rozproszona, wielogłosowa i deliberatywna.

Ta nowa etyka sprzeciwia się również epistemicznemu kolonializmowi, który ufundował mit platońskiej jaskini. Zuchwale go odwraca, twierdząc, że to nie cienie są iluzją, lecz samotne, odizolowane światło poznania, które oślepia i alienuje. Prawdziwa wiedza wymaga interakcji, gry, a nawet czułości.

Ekofeminizm z kolei splata refleksję ekologiczną z krytyką patriarchalnych struktur, które wprzęgły technikę w służbę eksploatacji,

Sztuka: laboratorium emancypacji podmiotowości

Współczesna refleksja humanistyczna, od Nietzschego i Foucaulta po Derridę i Deleuze'a, konsekwentnie podważa mit człowieka rodzącego się wolnym. Przeciwnie, wolność jest czymś, co się zdobywa, czymś, czym się stajemy poprzez subtelne, często niewidoczne procesy wyzwalania się z tego, co nas formuje, a jednocześnie więzi. W tej perspektywie Maria Kostyszak ukazuje sztukę jako swoiste laboratorium emancypacji. Nie chodzi tu jednak o sztukę zaangażowaną w klasycznym sensie, walczącą o prawa polityczne czy społeczne. Mowa o emancypacji radykalnej i głęboko osobistej, która dotyka samej struktury naszego bycia w świecie – naszych relacji z ciałem, językiem, wyobraźnią i techniką.

Kostyszak osadza swoje rozważania w horyzoncie filozofii różnicy, dekonstrukcji i postkonstruktywizmu. W tym ujęciu emancypacja przestaje być prostym „uwolnieniem od obiektywnego ucisku". Staje się raczej procesem, który można określić jako rozszczelnienie tego, co uchodzi za oczywiste, co działa jako niewidzialna przemoc: norm, stereotypów, fałszywych uniwersaliów czy logocentrycznych redukcji. Wyzwolenie polega tu na dekonstrukcji tego, co wydaje się nam dane i naturalne – opresyjnej jednolitości kodów kulturowych, zrównania rozumu z językiem czy wykluczenia cielesności z poznania. Sztuka, jako narzędzie wyobraźni i afirmacji różnicy, staje się nie tyle medium ekspresji, co technologią bycia-w-świecie, estetyką nieustannej transformacji.

Sztuka, jak dowodzi autorka, uwalnia nas z wielu postaci zniewolenia, przede wszystkim z automatyzmu myślenia. Jest on skutkiem uwewnętrznionych stereotypów, które bezrefleksyjnie powielamy w języku, mediach i systemach edukacji. W świecie zdominowanym przez błyskawiczną informację sztuka przywraca przestrzeń dla narracji, a tym samym dla myślenia refleksyjnego, wcielonego i przeżywanego. Jednym z kluczowych celów tej emancypacji jest wyjście z tyranii logocentryzmu – głęboko zakorzenionego przekonania, że całe nasze poznanie ma charakter wyłącznie racjonalno-językowy. Zachodnia filozofia, od Platona i Kartezjusza, uprawomocniła ten paradygmat, spychając wyobraźnię, emocje i cielesność na peryferie epistemologii. Kostyszak, idąc za Nietzschem czy Foucaultem, demaskuje tę ukrytą władzę, która czyni z człowieka istotę „przezroczystą dla języka", ale ślepą na samą siebie. Emancypacja jest więc odzyskiwaniem innych sposobów obecności w świecie: zdarzeń somatycznych, emocjonalnych i afektywnych.

Inną formą zniewolenia, z którą rozprawia się sztuka, jest dyktatura opinii publicznej, czyli aksjologia zdroworozsądkowa mówiąca nam, co jest „normalne”, „stosowne” i „praktyczne”. W istocie jest to subtelna forma cenzury, która wyklucza indywidualność, ekstrawagancję i myślową herezję. Sztuka, zwłaszcza ta marginalna, dziwna i niepokojąca, działa jak kontrpubliczność, przypominając, że to, co osobliwe, bywa znacznie prawdziwsze niż to, co konsensualne. Wreszcie, sztuka wyzwala z alienacji i samotności. W świecie ustandaryzowanych, transakcyjnych relacji – zawodowych czy cyfrowych – przywraca ona gest bliskości: dotyk, obecność, spojrzenie, czas poświęcony drugiemu człowiekowi. Twórcy tacy jak Marina Abramović, Krzysztof Kieślowski czy Elżbi

Dekonstrukcja i genealogia demaskują normy moralne

Autorka sięga po filozofię różnicy nie jako po intelektualną ciekawostkę, lecz jako po narzędzie zdolne zdemontować fundamentalne opozycje, które od wieków stanowią rusztowanie myśli moralnej: dobro i zło, duszę i ciało, jednostkę i społeczeństwo. W ślad za Derridą demaskuje, w jaki sposób te arbitralne podziały służą utrwalaniu symbolicznej przemocy i mechanizmów wykluczenia. Foucaultowska genealogia, czyli metoda śledzenia historycznych narodzin pojęć, pozwala z kolei ujawnić, że to, co nawykowo uznajemy za naturalne w sferze etyki, jak choćby sposób traktowania niepełnosprawności, jest w istocie kruchym rezultatem historycznych uwarunkowań i relacji władzy. Deleuze i Guattari dodają do tej panoramy wymiar zmysłowej intensywności, postulując potrzebę „haptycznego”, dotykowego przeżywania świata, które przekracza zdystansowany, wizualny reżim poznawczy nowoczesności.

W tym ujęciu dekonstrukcja, inspirowana myślą Heideggera i Nancy’ego, nie jest gestem negacji, lecz głębokiej afirmacji. Nie chodzi w niej o zniszczenie struktur, lecz o ich delikatne otwarcie na możliwość bycia inaczej. Heideggerowska „troska” i metaforyczny „głos przyjaciela” wprowadzają do refleksji etycznej wymiar egzystencjalny, w którym podmiot nie tyle posługuje się zasadami, ile jest przez nie poruszany, wezwany do odpowiedzialności. Świat przestaje być zbiorem przedmiotów do użycia, a staje się „darem bycia”. Autentyczna etyczność rodzi się zatem nie w akcie chłodnej kalkulacji, lecz w medytacyjnej relacji z tym, co inne, kruche i wymykające się definicjom. Właśnie dlatego sztuka, jako medium nieprzezroczyste i afektywne, staje się tu uprzywilejowaną formą poznania.

ANT: fundamenty etyki planetarnej

Postkonstruktywizm Brunona Latoura otwiera myśl na nowo, kierując ją ku empiryczności i gęstej sieciowości. Zamiast redukować rzeczywistość do społecznych narracji, jego teoria aktora-sieci odsłania świat jako dynamiczny splot relacji, w którym ludzie i rzeczy, podmioty i artefakty, język i materia

nieustannie negocjują swoje istnienie. W takim uniwersum etyka przestaje być zbiorem odgórnych zasad, stając się sposobem bycia w świecie, który domaga się świadomości wpływu naszych działań na całą tę sieć powiązań, od technologii po ekologię. Toteż laturowska „etyka dalekiego zasięgu" i „ekologia polityczna" stają się filozoficznym echem projektu Kostyszak jako etyki odpowiedzialności planetarnej, świadomie przekraczającej antropocentryczne i lokalne ograniczenia.

Formy zniewolenia świadomości: diagnoza autorki

Sztuka, jak przekonuje autorka, jest przede wszystkim aktem wyzwolenia z rozmaitych form niewoli. Pierwszą i być może najgłębszą jest automatyzm myślenia, narzucony przez uwewnętrznione stereotypy, które powielamy w języku, mediach i systemach edukacji. W rzeczywistości zdominowanej przez błyskawiczną informację jako główną formę poznania, sztuka na powrót otwiera przestrzeń dla narracji, a wraz z nią – dla myślenia refleksyjnego, wcielonego i głęboko przeżywanego.

Jednym z kluczowych wymiarów tej emancypacji jest demontaż tyranii logocentryzmu, czyli głęboko zakorzenionego przekonania, że poznanie i świadomość mają charakter wyłącznie racjonalno-językowy. Cała zachodnia tradycja filozoficzna, od Platona po Kartezjusza, sankcjonowała ten paradygmat, spychając wyobraźnię, emocje i cielesność na odległe peryferie epistemologii. Kostyszak, idąc tropem Nietzschego, Heideggera i Foucaulta, demaskuje tę ukrytą władzę, która czyni z człowieka istotę „przezroczystą dla języka", lecz zarazem ślepą na samą siebie. Emancypacja staje się tutaj odzyskiwaniem innych, zepchniętych w cień sposobów bycia w świecie: zdarzeń somatycznych, emocjonalnych, afektywnych.

Kolejną formą zniewolenia, z którą sztuka podejmuje walkę, jest dyktatura opinii publicznej – owa aksjologia zdrowego rozsądku, która bezustannie szepcze nam, co jest „normalne", „stosowne" i „praktyczne". W gruncie rzeczy jest to subtelna forma cenzury, która tępi wszelką indywidualność, ekstrawagancję i myślową herezję. Sztuka, zwłaszcza ta zepchnięta na margines, dziwna i niepokojąca, działa niczym kontrpubliczność, przypominając, że to, co osobliwe, bywa często o wiele prawdziwsze niż to, co uświęcone konsensusem.

Sztuka wyzwala wreszcie z alienacji i samotności, które stały się znamieniem naszych czasów. W świecie zdominowanym przez ustandaryzowane, transakcyjne relacje – zawodowe czy cyfrowe – przywraca ona fundamentalny gest bliskości: dotyk, obecność, spojrzenie, czas ofiarowany drugiemu człowiekowi. Dlatego artyści tacy jak Marina Abramović, Krzysztof Kieślowski czy Elżbieta Jabłońska nie tyle tworzą dzieła, ile powołują do życia sytuacje etyczne.

Etyka relacji wypiera model odpowiedzialności

Współczesne rozumienie etyczności w filozofii techniki zrywa z klasycznym modelem normatywnym, który traktował ją jako system hamulców i zabezpieczeń. W starym ujęciu etyka miała temperować technikę – siłę postrzeganą jako potencjalnie groźną, nieprzewidywalną i pozbawioną aksjologicznego zakotwiczenia. Była to przede wszystkim etyka odpowiedzialności, definiowana przez negatywny horyzont: widmo katastrofy nuklearnej, kryzysu ekologicznego czy totalitaryzmu technokratycznego. Dziś jednak chodzi o coś znacznie głębszego.

Dzisiejsza etyczność to nie tyle kwestia posiadania racji w obliczu technicznej dominacji, ile bycia w relacji z nią. Etyka nie tyle rozstrzyga, co negocjuje, poszukując wspólnego gruntu. Ta fundamentalna zmiana rodzi etykę stawania się – postawę dynamiczną, procesualną i usieciowioną, często ucieleśnioną, która opiera się na empatii i dialogu, a nie na hegemonii abstrakcyjnego rozumu. Etyka nie jest już tylko odpowiedzią na rozwój techniki – wydarza się ona w jej wnętrzu, bowiem samą technikę przestajemy pojmować jako zewnętrzne narzędzie, a zaczynamy traktować jako modus istnienia, który współkonstytuuje ludzką egzystencję.

W tym nowym krajobrazie interdyscyplinarność staje się nie tylko metodologiczną koniecznością, lecz wartością samą w sobie, swoistą cnotą poznawczą. Należy ją rozwijać niczym opanowanie języka gościnności. Etyczność ujawnia się tu jako forma epistemicznej otwartości, a zatem gotowość do spotkania z innym językiem, inną wrażliwością i odmiennym rytmem rozumienia. Kiedy filozofia spotyka sztukę, nie chodzi o powierzchowną estetyzację etyki, lecz o ucieleśnienie refleksji, o nadanie jej konkretnej faktury, zapachu, barwy i ciężaru.

W tym procesie na pierwszy plan wysuwa się wyobraźnia jako kluczowe medium etyczne – postulowana przez Marcusego, doceniana przez Heideggera i praktykowana przez współczesnych artystów. Staje się ona narzędziem deprogramowania naszych poznawczych i społecznych automatyzmów. Etyka, która nie potrafi sobie wyobrazić innego świata, pozostaje bezsilna wobec rzeczywistości przeładowanej danymi, lecz rozpaczliwie pozbawionej sensu. W tym kontekście techne, rozumiane jako pierwotna forma sztuki, odzyskuje swoją etyczną moc otwierania bytu, stając się sprawczą nie przez nakaz, ale przez odsłonięcie nowych możliwości.

Nową moralną kartografię świata kreśli z kolei ekologia polityczna w duchu Brunona Latoura, która wraz z etyką dalekiego zasięgu postuluje radykalne zerwanie z antropocentryczną mapą rzeczywistości. Etyczność staje się tutaj funkcją zdolności do rozszerzenia pola odpowiedzialności nie tylko na inne gatunki, ale również na „rzeczy” – materię techniczną, na przyszłość i na złożone sieci relacji, których nie da się już ująć w klasyczne kategorie podmiotu i przedmiotu. Teoria Aktora-Sieci (ANT), która proponuje rzeczywistość jako splot dynamicznych powiąń, przekracza binarne opozycje kształtujące przez wieki moralność Zachodu:

rozum/ciało, człowiek/natura, kultura/technika. Zamiast jednego moralnego centrum proponuje moralność rozproszoną, wielogłosową i deliberatywną, w której każdy aktor, także techniczny czy środowiskowy, współtworzy moralną architekturę świata.

Ta nowa etyka sprzeciwia się również epistemicznemu kolonializmowi, który ufundował mit platońskiej jaskini, i śmiało go odwraca. To nie cień jest iluzją, lecz samotne światło czystego poznania, które oślepia

Cielesność i emocje budują etykę osobistą

Aby słowo „etyczność" zachowało jakikolwiek sens, współczesna myśl techniczna musi porzucić zimny, kantowski chłód uniwersalnych imperatywów. Potrzebuje czegoś znacznie bardziej osobistego i zakorzenionego – etyki bliskich relacji, która nie zadowala się abstrakcyjnymi rozważaniami o tym, co słuszne, lecz stawia fundamentalne pytanie: jak żyć w sposób dobry wobec innych, wobec natury i wobec samego siebie? Taka etyka wyrasta z krytycznej diagnozy nowoczesnego rozumu instrumentalnego, który pod pozorem racjonalizacji więzi społecznych doprowadził do ich rozrzedzenia, a nierzadko zerwania. Jest to etyka postfenomenologiczna, a więc ugruntowana w doświadczeniu cielesnym, zmysłowym i relacyjnym. Nie chodzi już tylko o to, co myślimy i mówimy, ale o to, jak jesteśmy obecni dla siebie i innych – jak współistniejemy.

W tym nurcie wyłaniają się dwa modele pedagogiczne, które można uznać za praktyczne wcielenia etyki bliskości: pedagogika bliskości oraz pedagogika zaangażowania. Pierwszą z nich rozwija Wiola Ostasiewicz, artystka i edukatorka, dla której człowiek jest tworzywem równie szlachetnym co glina. Jej działania, od warsztatów ceramicznych po kręgi kobiet i mężczyzn, przypominają, że czułość nie jest słabością, lecz precyzyjną metodą pracy nad sobą i światem. Kluczowa staje się tu zasada wzajemności, w której nie tylko nauczyciel uczy ucznia, ale i uczeń formuje nauczyciela. Ostasiewicz przywraca godność cielesności, mówiąc o „rozumieniu brzucha" jako o intuicji poprzedzającej chłodną kalkulację rozumu. W jej pracowni najważniejszy nie jest produkt, lecz sam proces obecności, która nie pogania, lecz pozwala trwać.

Z kolei Katarzyna Kuczyńska, wrocławska etyczka i filozofka, tworzy model edukacyjny oparty na „ekonomii ocalania". Polega ona na odzyskiwaniu aksjologicznego dziedzictwa kultury, by stało się ono narzędziem emancypacji młodego człowieka. W jej metodzie nie chodzi o proste przekazywanie wiedzy, lecz o wspólne konstruowanie świata, w którym każdy uczestnik staje się współtwórcą wartości. Poprzez gry filozoficzne, debaty, improwizacje teatralne i miejskie interwencje, Kuczyńska uczy, że myślenie nie jest luksusem, lecz fundamentalnym warunkiem odpowiedzialnego życia. W obu przypadkach mamy do czynienia z praktykami, które odwołują się nie do wzniosłych teorii, lecz do codziennych, cielesnych i wspólnotowych działań. Ich etyczność polega na zaangażowaniu, które przekracza dystans, na obecności, która nie jest kolonizacją, lecz współodczuwaniem.

Tradycyjna etyka europejska, osadzona w logocentrycznym dziedzictwie Platona, świętego Augustyna i Kartezjusza, przez wieki marginalizowała ciało jako siedlisko namiętności, błędu, a nawet grzechu. Tymczasem współczesna humanistyka i filozofia techniki dążą do przywrócenia ciału, wyobraźni i uczuciom ich należnego miejsca w strukturze podmiotowości. Jest to powrót nie tyle do mitycznej natury, co do pełni człowieka – istoty złożonej, podatnej na zranienie, ale też zdolnej do empatii i oporu. Sztuka, performance, taniec, teatr, a nawet rap czy hip-hop stają się dziś nie tylko estetyką, lecz etyką w praktyce. Nie wystarczy już mówić o wartościach; teraz trzeba je ucieleśniać.

Artystki takie jak Elżbieta Jabłońska czy Renata Skrzypczak-Perełkiewicz proponują sztukę, która nie odcina się od kuchni, igły czy tkaniny. Wręcz przeciwnie, przenoszą te narzędzia do

Pedagogika bliskości: model zaangażowania

W nurcie tym krystalizują się dwa modele pedagogiczne, które można uznać za cielesne wcielenie etyki bliskości: pedagogika bliskości oraz pedagogika zaangażowania. Obie stanowią próbę odpowiedzi na pytanie, jak teoria troski może stać się żywą praktyką.

Pierwszą z nich, pedagogikę bliskości, rozwija artystka i edukatorka Wiola Ostasiewicz, dla której człowiek jest tworzywem równie szlachetnym i wymagającym, co glina. Jej działania, od warsztatów ceramicznych po kręgi kobiet i mężczyzn, konsekwentnie dowodzą, że czułość nie jest sentymentalną słabością, lecz precyzyjną metodą pracy nad sobą i otaczającym światem. Fundamentem jej podejścia jest zasada wzajemności, w której relacja mistrz–uczeń ulega rozszczelnieniu: nie tylko nauczyciel formuje ucznia, ale i uczeń rzeźbi świadomość nauczyciela. Ostasiewicz przywraca godność cielesności, mówiąc o „rozumieniu brzucha” jako o intuicji, która wyprzedza chłodną kalkulację rozumu. W jej laboratorium doświadczeń najważniejszy nie jest finalny produkt, lecz sam proces obecności, która nie pogania i nie ocenia, lecz pozwala po prostu trwać.

Z kolei Katarzyna Kuczyńska, wrocławska etyczka i filozofka, buduje model edukacyjny oparty na „ekonomii ocalenia”. Polega ona na świadomym odzyskiwaniu aksjologicznego dziedzictwa kultury, które staje się narzędziem emancypacji młodego człowieka. W jej metodzie nie chodzi o pasywne przyswajanie wiedzy, lecz o aktywne konstruowanie wspólnego świata, w którym każdy uczestnik jest współtwórcą wartości. Poprzez gry filozoficzne, improwizacje teatralne czy miejskie interwencje, Kuczyńska uczy, że myślenie nie jest luksusem dla wybranych, lecz fundamentalnym warunkiem odpowiedzialnego i świadomego życia.

W obu tych praktykach etyka porzuca wzniosłe teorie na rzecz codziennych, ucieleśnionych i wspólnotowych działań. Jej siła nie leży w abstrakcyjnych kodeksach, lecz w zaangażowaniu, które znosi

dystans, oraz w obecności, która nie jest próbą kolonizacji drugiego człowieka, lecz aktem głębokiego współodczuwania.

Ekofeminizm: technika jako narzędzie troski

Ekofeminizm splata wrażliwość ekologiczną z radykalną krytyką patriarchalnych porządków, które uczyniły z techniki narzędzie eksploatacji, dominacji i systemowej przemocy. Proponuje on fundamentalne przesunięcie akcentów: z zimnej logiki kontroli na etykę troski, w której centrum pojawia się pytanie o ciało. Nie jest ono już tylko nośnikiem popędu, lecz staje się miejscem naszej relacyjnej, kruchej obecności w świecie, punktem zakorzenienia i odczuwania.

To właśnie ciało, z całym jego doświadczeniem bólu, porodu, krwi i fundamentalnej wrażliwości, zostaje systematycznie wyparte z jałowych, abstrakcyjnych debat o „sprawiedliwej wojnie" czy „efektywności technologicznej". Myślicielki ekofeministyczne, takie jak Sarah Ruddick, podejmują próbę przywrócenia cielesności do samego serca myślenia etycznego. Przypominają, że wojna to nie bilans strategicznych strat, lecz nieodwracalne zniszczenie konkretnych, fizycznych istnień, które nigdy nie są „statystyczne", ponieważ każde z nich jest niepowtarzalne.

Ekofeminizm dokonuje zatem demontażu męskocentrycznego mitu technicznego podboju, który traktuje kosmos, przyrodę, a wreszcie ciało kobiety jako kolejne terytoria do skolonizowania. W jego miejsce proponuje utopię wspólnoty komunikacyjnej, której fundamentem jest słuchanie, współdziałanie oraz innowacja pozbawiona przymusu hierarchii. W tej perspektywie etyczność staje się projektem na wskroś politycznym, lecz polityką rozumianą nie jako bezwzględna gra o dominację, ale jako wspólna, odpowiedzialna troska o świat.

Panoramiczny pacyfizm wymusza rewizję historii

Gdy wojna znów staje się codziennością na ulicach Europy, a przemoc awansuje do rangi głównej waluty politycznego spektaklu, potrzebujemy czegoś więcej niż antywojennych sloganów. Potrzebujemy panoramicznego pacyfizmu – koncepcji, która nie jest ucieczką w naiwną utopię, lecz wyzwaniem rzuconym całej logice militarnego porządku świata. Pacyfizmu, który nie tylko mówi wojnie „nie", ale też próbuje dogłębnie zrozumieć, dlaczego wciąż po nią sięgamy. Bada, co w nas, naszych wspólnotach i strukturach poznawczych, trzeba przekształcić, by wojna przestała być postrzegana jako „naturalna" opcja.

Nie chodzi tu o infantylną odmowę przyjęcia realiów do wiadomości, lecz o ich odważną rewizję. O świadome odrzucenie cynizmu jako domyślnego ustawienia intelektu. Panoramiczny pacyfizm nie jest

postawą unikową, lecz ofensywną formą troski, która przenika wszystkie wymiary naszego istnienia: od wewnętrznej regulacji emocji po globalne mechanizmy polityczne, od architektury naszych myśli po strukturę historycznych opowieści.

Dlaczego więc pacyfizm tak często bywa obiektem pogardy? Tradycyjnie dezawuuje się go jako przejaw miękkiej słabości, niedojrzałą fantazję oderwaną od „twardych realiów". To zarzut stary jak myśl Clausewitza, nieustannie podtrzymywany przez narodowe mity, które gloryfikują przemoc jako źródło tożsamości, męstwa i jedności. Zastanówmy się: dlaczego historia jest opowiadana niemal wyłącznie językiem bitew i bohaterstwa, a nie językiem życzliwości i społecznej czułości? Dlaczego „pokój" w publicznym dyskursie jawi się nie jako dynamiczny proces, lecz jako nudny, bezbarwny stan pomiędzy dwiema wojnami?

Korzenie tej pogardy sięgają głęboko: do naszych uprzedzeń poznawczych, do narracyjnych schematów, w których tylko konflikt generuje napięcie i dramat, a także do patriarchalnych wyobrażeń o tym, co to znaczy „działać". Panoramiczny pacyfizm kwestionuje te fundamenty, dowodząc, że bezpieczne relacje, zaufanie i troska to nie słabości, lecz najwyższe, najbardziej zaawansowane formy organizacji życia zbiorowego.

Bertrand Russell, Virginia Woolf i Swietłana Aleksijewicz to trzy głosy, które nadają tej idei ciało. Russell pokazał, że pacyfizm może być wyborem czystego rozumu. Jego osobista przemiana, od imperialnego myśliciela do filozofa skazanego za antywojenną postawę, odsłania dramatyczne napięcie między moralnością jednostki a logiką państwowej siły. Dla Russella wojna była nie tylko ludzką tragedią, ale wręcz błędem epistemologicznym – dowodem na to, że społeczeństwa nie potrafią rozwiązywać problemów u ich przyczyn, lecz zadowalają się leczeniem symptomów.

Virginia Woolf uczyniła z pacyfizmu doświadczenie ciała i głosu kobiety. W „Trzech gwineach" odrzuciła wojenne metaopowieści jako domenę męskiej mitologii, a swój sprzeciw zbudowała na poczuciu wstydu, strachu i cielesnej solidarności z „wrogiem", który wcale nie jest nam obcy. Pokazała, że przemoc zaczyna się w domu: w strukturach wychowania, w hierarchiach edukacji, w patriarchalnych modelach pracy. Dla niej rewolukcja pokojowa to proces gruntownej reorganizacji całego życia społecznego, od sypialni aż po parlament.

Swietłana Aleksijewicz idzie jeszcze dalej, diagnozując wojnę nie jako fakt polityczny, lecz jako chorobę egzystencjalną. Pisząc „dla tych, którzy nie czytają książek o wojnie", tworzy polifoniczne monologi bólu, które zrywają z estetyką heroizmu. Aleksij

Kieślowski i Jabłońska: etyka w obrazie

Przykłady twórców, których analizuje Kostyszak, dobitnie unaoczniają, jak sztuka staje się dziś laboratorium filozofii stosowanej. Krzysztof Kieślowski nie tyle rozwiązywał dylematy moralne, ile ucieleśniał je w gęstwinie konkretnych sytuacji, przywracając wagę pojedynczej decyzji i nieusuwalnej ambiwalencji ludzkich działań. Podobnie Renata Skrzypczak, która „rzeźbiąc igłą", oddawała godność samej cielesności, czy Elżbieta Jabłońska, której pytanie – czy Twój umysł jest pełen dobroci? – wywoływało rezonans niepotrzebujący odpowiedzi. Wystarczała sama gotowość, by się zatrzymać.

Na tej samej mapie etycznych poszukiwań odnajdziemy sztukę antymilitarną. Działania Zofii Kulik czy Julii Szychowiak demaskują trywialność przemocy ukrytej za patosem patriotyzmu, otwierając tym samym przestrzeń dla pacyfizmu egzystencjalnego. Jest on rozumiany nie jako ideologia, lecz jako afektywna, osobista decyzja, by nie stać się sprawcą krzywdy.

Sztuka przekształca jednak nie tylko świat, ale i nasze pojęcie techniki. Jeśli bowiem technika bywa formą alienacji, może stać się również narzędziem scalania, powracając do greckiego rozumienia techne jako „wprowadzania prawdy w piękno". Fenomenologiczno-hermeneutyczna interpretacja techniki przywraca jej ludzki wymiar, oddając kontrolę nad światem nie bezosobowemu kapitałowi, lecz podmiotowi świadomemu swojej kruchej i twórczej relacji z rzeczywistością.

Techne: technika wykracza poza rolę narzędzia

Interdyscyplinarność przestaje być wyłącznie metodologiczną koniecznością, stając się wartością samą w sobie – cnotą poznawczą, którą należy pielęgnować niczym sztukę gościnności. Etyka objawia się tu jako forma epistemicznej gościnności, czyli gotowość do spotkania z obcym językiem, odmienną wrażliwością i innym rytmem pojmowania świata. Kiedy filozofia spotyka sztukę, celem nie jest estetyzacja etyki, lecz ucieleśnienie refleksji – nadanie jej konkretnej faktury, zapachu, barwy i ciężaru. W tym miejscu wyłania się figura wyobraźni jako kluczowe medium etyczne, postulowane przez Marcusego i doceniane przez Heideggera, a dziś praktykowane przez artystów jako narzędzie do deprogramowania naszych poznawczych i społecznych automatyzmów. Etyka, która rezygnuje z wyobraźni, staje się bowiem bezsilna w świecie przeładowanym danymi, lecz rozpaczliwie pozbawionym sensu. Wreszcie techne, pierwotna forma sztuki i rzemiosła, odzyskuje swą etyczną moc otwierania bytu, stając się sprawczą nie poprzez narzucanie nakazu, lecz poprzez subtelne odsłonięcie.

> Kiedy filozofia spotyka sztukę, celem nie jest estetyzacja etyki, lecz ucieleśnienie refleksji – nadanie jej konkretnej faktury, zapachu, barwy i ciężaru. W tym miejscu wyłania się figura

wyobraźni jako kluczowe medium etyczne, postulowane przez Marcusego i doceniane przez Heideggera, a dziś praktykowane przez artystów jako narzędzie do deprogramowania naszych poznawczych i społecznych automatyzmów. Etyka, która rezygnuje z wyobraźni, staje się bowiem bezsilna w świecie przeładowanym danymi, lecz rozpaczliwie pozbawionym sensu. Wreszcie techne, pierwotna forma sztuki i rzemiosła, odzyskuje swą etyczną moc otwierania bytu, stając się sprawczą nie poprzez narzucanie nakazu, lecz poprzez subtelne odsłonięcie.

Inspiracje

[1] **"Personal Ethics: On Transforming Potential of Art and Technology"** Maria Kostyszak

2019 | figshare

Polski filozof, profesor Uniwersytetu Wrocławskiego, specjalizujący się w Heideggerze, Spinozie i filozofii współczesnej. Do jego najważniejszych prac należy krytyka onto-teologii u Nietzschego, Heideggera i Derridy. Na emeryturze od 2019 roku.

Polish philosopher, professor at the University of Wrocław, specializing in Heidegger, Spinoza, and contemporary philosophy. Notable works include critiques of onto-theology in Nietzsche, Heidegger, and Derrida. Retired since 2019.

University of Wrocław

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:

[1] **"Spinoza a Pascal: porównanie postaw filozoficznych"**

Maria Kostyszak

1993 | Wrocław

[2] **"Martin Heidegger – rękodzieło myślenia"**

Maria Kostyszak

1997 | Wrocław

[3] **"Istota techniki – głos Martina Heideggera"**

Maria Kostyszak

1998 | Wrocław

[4] **"Spór z językiem: krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy"**

Maria Kostyszak

2010 | Wrocław

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[5] **"Difference and Repetition"**

Gilles Deleuze

1968 | Columbia University Press

Google Scholar

[6] **"Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia"**

Gilles Deleuze, Félix Guattari

1972 | University of Minnesota Press

[7] **"Of Grammatology"**

Jacques Derrida

1967 | Les Éditions de Minuit

[8] **"Writing and Difference"**

Jacques Derrida

1967 | Éditions Gallimard

[9] **"Discipline and Punish: The Birth of the Prison"**

Michel Foucault

1975 | Gallimard

[10] **"The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction"**

Michel Foucault

1976 | Gallimard

[11] **"Being and Time"**

Martin Heidegger

1927 | Max Niemeyer

Google Scholar

[12] **"The Question Concerning Technology"**

Martin Heidegger

1954 | Vorträge und Aufsätze

Google Scholar

[13] **"The Inoperative Community"**

Jean-luc Nancy

1986 | University of Minnesota Press

[14] **"Being Singular Plural"**

Jean-luc Nancy

1996 | Stanford University Press

[15] **"We Have Never Been Modern"**

Bruno Latour

1993 | Harvard University Press

Google Scholar

[16] **"Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory"**

Bruno Latour

2005 | Oxford University Press, USA

Google Scholar

[17] **"The Three Ecologies"**

Félix Guattari

1989 | Continuum

[18] **"Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud"**

Herbert Marcuse

1955 | Beacon Press

Google Scholar

[19] **"One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society"**

Herbert Marcuse

1964 | Beacon Press

Google Scholar

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Actor-network theory: methodological issues in practice"**

Not Maria Kostyszak

2023 | Qualitative Research in Organizations and Management

[2] **"Zaproszenie do teorii aktora-sieci. Ontologia relacyjna a archeologia"**

Jakub Mugaj, Not Maria Kostyszak

[3] **"Postscript on the Societies of Control"**

Gilles Deleuze

October

[4] **"Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences"**

Jacques Derrida

1966

[5] **"Différance"**

Jacques Derrida

1968 | Bulletin de la Société française de philosophie

[6] **"The Rise of Tech Ethics: Approaches, Critique, and Future Pathways"**

Andreas Sudmann

2024 | AI and Ethics

[7] **"Nietzsche, Genealogy, History"**

Michel Foucault

[8] **"The Subject and Power"**

Michel Foucault

[9] **"Teoria aktora-sieci jako ontologia dla socjologii wizualnej"**

Alicja Palęcka

2014 | Przegląd Socjologii Jakościowej

Google Scholar

[10] **"Ethical Dilemmas and Privacy Issues in Emerging Technologies: A Review"**

Muhammad Aslam Jarwar, Muhammad Muzammal, Khalid Mahmood Raja, Junaid Zubairi, Muhammad Ali Shah, Muhammad Umer Khan

2023 | Applied Sciences

Google Scholar

[11] **"What is Deconstruction? An Interview with Jean-Luc Nancy"**

Jean-Luc Nancy

2020 | Derrida Today

[12] **"Philosophies of Difference"**

Todd May

2019 | The Cambridge History of Philosophy, 1945–2015

Google Scholar

[13] **"The Ethics Ecosystem: Personal Ethics, Network Governance and Regulating Actors Governing the Use of Social Media Research Data"**

Emilie Sundorph, Alison Powell

2017 | PMC

[14] **"On Actor-Network Theory: A Few Clarifications"**

Bruno Latour

1996 | Soziale Welt

Google Scholar

[15] **"When Things Strike Back a Possible Contribution of Science Studies to the Social Sciences"**

Bruno Latour

Google Scholar

[16] **"Balance-Sheet Program for Desiring-Machines"**

Gilles Deleuze, Félix Guattari

[17] **"Molecular Revolution, Psychiatry and Politics"**

Félix Guattari

1984

[18] **"Outflows from lakes as ecotones-stable conditions maintain macroinvertebrates biodiversity"**

T Krepski, K Kuczyńska, R Czerniawski

2023 | Science of The Total Environment

[19] **"Seizing the Means of Subjection: Felix Guattari Among the Machine Learners"**

Brett Zehner

2018

Google Scholar

[20] **"Teoria aktora-sieci jako radykalna antropologia technologii (Actor-network Theory as Radical Anthropology of Technology)"**

K Abriszewski

2019

Google Scholar

[21] **"Pacifying the Forces: Drafting Women in the Interests of Peace"**

Sara Ruddick

1983 | Signs: Journal of Women in Culture and Society

Google Scholar

[22] **"Sara Ruddick's Maternal Thinking as weaving epistemology for justpeace"**

Alison Crosby, Stephanie Knox Cubbon

2025 | ResearchGate

Google Scholar

[23] **"La Géométrie"**

René Descartes

1637 | Part of Essais (included with Discourse on Method)

Google Scholar

[24] **"On Truth and Lies in a Nonmoral Sense"**

Friedrich Nietzsche

1873

Google Scholar

[25] **"Nietzsche's Contribution to Ethics"**

Maudemarie Clark

2015 | Nietzsche on Ethics and Politics

Google Scholar

[26] **"Deleuze's philosophy of difference and its implications for ALL practice"**

Steve Johnson

2014 | Journal of Academic Language and Learning

Google Scholar

[27] **"Marina Abramović's Seven Easy Pieces: Critical Documentation Strategies for Preserving Art's History"**

Lara Shalson

2005

Google Scholar

[28] **"The Minor Ethics in Krzysztof Kieślowski's Decalogue One"**

Aleksi Rennes

2017 | Law and Image

Google Scholar

[29] **"Actor-Network Theory (ANT)"**

Martin Müller

2015 | Oxford Bibliographies

Google Scholar

[30] **"Actor-Network Theory (ANT) as an alternative to overcoming the dualities of the informational behavior studies"**

Ricardo Rodrigues Melo, Ricardo Cesar Goncalves Santoro

2021 | RDBCI: Revista Digital de Biblioteconomia e Ciência da Informação

Google Scholar

[31] **"Peat mine as a threat to the diversity of aquatic beetles (Coleoptera: Dytiscidae) in the protected area Nature 2000 in Poland"**

K Kuczyńska, R Czerniawski, T Krepski

2024 | Bulletin of Entomological Research

[32] **"Techne as technology and Techne as Art: Heidegger's phenomenological perspective"**

D. Rio Adiwijaya, Yasser Rizky

2025

Google Scholar

[33] **"Actor–Network Theory"**

multiple authors

Google Scholar

[34] **"Situational Structure and Self-evaluation"**

Marshall B. Rosenberg

1961

[35] **"Teoria aktora-sieci czy postfenomenologia techniki? Wizualność a współczesne studia nad nauką i technologią"**

Łukasz Afeltowicz

2015 | Avant

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[36] **"Czy filozofia ma coś do powiedzenia ludziom "prostego serca"?"**

M. Kostyszak

2015 | Studia Redemptorystowskie

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: 904adde2-889b-4238-993d-b0e32b397fb9