

Prof. ASP, dr hab. Aleksandra Pawliszyn

Akademia Sztuk Pięknych w Gdańsku

Recenzja pracy doktorskiej mgr Alicji Rybkowskiej, pt.: *Filozoficzne korzenie awangardy*

Recenzowana rozprawa składa się ze: *Spisu treści*, *Bibliografii*, trzynastu części, z których pierwsza (I), to *Wstęp*. I właśnie w przypadku *Wstępu* nasuwa się wiele uwag o charakterze logiczno-metodologicznym.

1. Autorka pisze, że o ile poszczególne prace nurtu awangardy można jakoś umieścić w omawianym nurcie, o tyle „życia ich twórców wymykają się takiej klasyfikacji” (s.5). Pytanie, jakie się tu nasuwa, brzmi: dlaczego życie jakiegokolwiek twórcy miałyby się wpisywać w teoretyczne rozważania nad jego dziełem? Po antynaturalistycznym zwrocie metodologicznym, podkreślanym tak przez współczesną hermeneutykę filozoficzną (H.-G. Gadamer, P. Ricoeur), jak i przez poznańską szkołę metodologiczno-metakulturową (J. Kmita, K. Zamiara, A. Zeidler, A. Pałubicka, B. Kotowa, E. Kobylińska, P. Ozdowski), nie interpretujemy *mentis auctoris* dzieła, nie wiemy bowiem, co autor miał na myśli, lecz interpretujemy raczej dzieło. Na gruncie współczesnej hermeneutyki filozoficznej podkreśla się swoistą ponadczasową współczesność dzieła (Gadamer) oraz obiektywizację interpretacji, uwydatniającą „świat dzieła” (Ricoeur), który to świat roztacza przed odbiorcą nowe możliwości „bycia-w-świecie”, co czyni analizę biograficzną raczej wtórną wobec statusu dzieła sztuki. Należy dodać, iż współczesna hermeneutyka filozoficzna przekracza wymiar hermeneutyki romantycznej, reprezentowanej w recenzowanej pracy przez W. Diltheya, przywiązującego wagę do autobiografii, co Autorka powinna uwzględnić przy zakreślaniu swojej metody.

2. Komentarza wymaga tutaj także wypowiedź Autorki na temat postmodernistycznej krytyki awangardy, która to krytyka „sama ma jednak charakter jednostronny i wykluczający” (s.6). Należy zauważyć, że, jak piszą o tym choćby Gadamer, czy Ricoeur, cechą każdej interpretacji jest wydobywanie jednych aspektów interpretowanego dzieła, i zarazem pomijanie innych jego aspektów – a zatem, do konstytutywnych cech interpretacji należy jej jednostronność, czy też raczej „stronność”, albowiem zawsze będzie ona wyciszała pewne aspekty dzieła, by pobudzić do bardziej uważnego jego odbioru.

3. Wątpliwości wzbudza stwierdzenie, że pojęcie: „awangarda” (tu dobrze byłoby zaznaczyć cudzysłowem, że jest to język drugiego stopnia) denotuje „zjawiska” (s.5), co z logicznego punktu widzenia wyrażałby to następujący związek: „Nazwa oznacza dany przedmiot wtedy i tylko wtedy, gdy jest on elementem zbioru przedmiotów denotowanego przez tę nazwę” (L. Borkowski), gdy chodzi o pojęcia w sensie logicznym (nominalnym), które należy odróżnić od pojęć w sensie psychologicznym – wobec czego Autorka się nie opowiedziała, używając wieloznacznego, szczególnie w filozofii, pojęcia: „zjawiska”, bo przecież, jak się wydaje, nie o Kantowski świat zjawisk jej chodzi. Domyślać się można, że Autorce chodzi o denotowanie przez nazwę generalną zbioru w sensie dystrybutywnym, będącego zakresem nazwy, i pewnie o ów zakres, który współcześnie może okazać się zbyt wąski, tu chodzi, a nie o „jasność”, czy „oczywistość nazw” (s.5).

4. Skoro praca jest także z zakresu filozofii, proponowałabym większą uważność, jeśli chodzi o używanie słowa: „oczywistość”, gdyż, jak pamiętamy, oznacza ono także kryterium nieklasycznej koncepcji prawdy, podzielanej choćby przez Kartezjusza, czy E. Husserla. Dotyczy to również określenia w jednym zdaniu dorobku awangardy jako: „teoretyczny i światopoglądowy” (s.5), bo przecież światopogląd jest zbiorem ogólnych przeświadczeń na temat świata i będącego w nim człowieka, a zatem ma również charakter teoretyczny.

5. Na s. 6. Autorka deklaruje, że praca jej umożliwia „podkreślenie powinowactwa filozofii i sztuki w wymiarze innym niż heglowski: sztuka nie jest tu rozumiana jako niepełna, poślednia forma filozofii, lecz jako samodzielna forma aktywności, która może być dla filozofii czymś więcej niż tylko bazą.” Proponowałabym zrewidować tę wypowiedź, w kontekście stwierdzenia Hegla ze wstępu do *Wykładów o estetyce*: „Sztuka, dzięki temu, że zajmuje się prawdą jako absolutnym przedmiotem świadomości, należy również do absolutnej sfery ducha i z punktu widzenia treści **stoi na tym samym gruncie co** religia w ściślejszym znaczeniu tego słowa oraz **filozofia** (wyróżn. –AP).” Chociaż pod względem wartości poznawczej Hegel wyróżniał filozofię, jednak o sztuce w wymienionej wyżej pracy pisał: „W sztuce bowiem nie mamy do czynienia z jakąś tylko przyjemną czy pożyteczną rozrywką, lecz z wyzwaniem się ducha z treści i form skończoności, z obecnością i pojednaniem absolutu w świecie zmysłowym i zjawiskowym, z rozwinięciem prawdy, której nie wyчерpuje historia naturalna, lecz przejawia się w dziejach powszechnych.”

6. Nie do końca jasna jest interpretacja wypowiedzi W. Kandinskiego: „ktokolwiek jest usatysfakcjonowany zagadnieniem formy, pozostaje na powierzchni”, albowiem nie wiemy, czy w tym wyrwanym z kontekstu fragmencie chodzi o utrzymywanie się na fali, czy też o bycie powierzchownym, czego nie rozstrzyga komentarz Autorki, że mianowicie Kandinski wskazuje „tym samym kierunek interpretacji nie tylko swoich prac, ale także całej sztuki awangardowej, za której reprezentanta się uważał” (s. 7).

Na s. 18 Autorka przytacza bardziej wyrazistą wypowiedź Kandinskiego, do interpretacji której proponowałabym zastosowanie, z jednej strony, przewidzianego przez C. G. Junga oddziaływanie archetypu tak na twórcę, jak i na odbiorcę, z drugiej, wspomnianej już wyżej specyficznej czasowości dzieła sztuki, którą Gadamer nazywa: ponadczasową współczesnością.

Przechodząc zaś do poświęconej Diltheyowi części pracy, należałoby zauważyć w pierwszym rzędzie, że hermeneutykę Schleiermachera i Diltheya określa się mianem romantycznej, poprzedzającej metodologiczny tzw. antynaturalistyczny zwrot, a problem, z którym mierzy się Dilthey, to w kontekście filozofii pozytywistycznej dostarczenie porównywalnej z metodą nauk przyrodniczych, prawomocności *Geisteswissenschaften*. Wprawdzie Autorka deklaruje zajęcie się „filozofią światopoglądów” Diltheya, jednakże uznanie ludzkiego życia jako „podstawowego powodu filozofowania” (s. 29) wydaje się tu zbyt ogólnikowe. Chodziłoby raczej o znany nam od wewnątrz fakt życia, który można uchwycić przez przypomnieniową rekonstrukcję powiązanej sieci wydarzeń, by połączyć jednostkę z życiem społecznym i historycznym, jak mikrokosmos z makrokosmosem – fakt, którego rozum nie może wytłumaczyć, a który należy zrozumieć. A zatem, na s. 34, należy dookreślić o elementy jakiej hermeneutyki tu chodzi. Na tej samej stronie pisze Autorka o zrozumieniu „danego procesu lub produktu kulturowego”, nie zaznaczając, o jakiego typu rozumienie jej chodzi (też s. 35), albowiem w pismach Diltheya można znaleźć co najmniej

dwa sposoby pojmowania, co znaczy rozumienie, pisze on mianowicie o rozumieniu psychologicznym, które wiąże się ze sztuką wczucia się w przeżycia innych ludzi, oraz o rozumieniu hermeneutycznym, opartym o wiedzę na temat określonego dzieła, epoki, itp. W części tej, wobec fragmentu jej tytułu: ...*Filozofia światopoglądów*..., zabrakło mi przywołania metodologicznej polskiej szkoły poznańskiej, która wypowiada się na temat systemu światopoglądowego (A. Pałubicka), gdzie stwierdza się, że jest to zespół sądów, zawierających lub implikujących sądy normatywne, w oparciu o które konstytuuje się określony ogląd świata, wrażliwy niejako na wartości „ostateczne”, to znaczy: nie efektywne technologicznie, ale w przypadku światopoglądu chodziłoby tu raczej o wartości prowadzące do urzeczywistnienia/bądź nie, właśnie owych wartości „ostatecznych”.

Komentarza wymaga też stwierdzenie, że „wyczerpujące i ostateczne opisanie rzeczywistości nie jest możliwe” jest konstatacją, której konsekwencje Dilthey, jako pierwszy „zaakceptował i włączył do swojej filozofii” (s. 30), nie uwzględnia ono bowiem osiągnięć szkoły sceptycznej w tym względzie. Nieodzowne okazuje się również dopowiedzenie, dotyczące powodu, dla którego P. Ricoeur uznał, m.in. S. Freuda (obok Rochefoucaulda, Nietzschego i Marksa) za mistrza podejrzeń, ponieważ w przypadku podejść w typie Kartezjańskim (też Św. Augustyn, czy Husserl), uznających bezpośredni dostęp do sfery refleksyjności (*ego cogito*), pojawiają się wątpliwości, co do ich zasadności, wobec Freudowskiego rozpoznania, że świadomość jest od początku fałszywą świadomością. To psychoanaliza więc, w opinii Ricoeura, zajęła się demystyfikacją fałszywej świadomości, z czego współczesna hermeneutyka filozoficzna wyciągnęła wniosek, że świadomość nie jest dana, ale zadana człowiekowi, by do niej w pełnym podejrzeń poznaniu mógł dotrzeć. Autor eseju *Egzystencja i hermeneutyka* pisze wprost: „Otrzymuję siebie, ośmielę się powiedzieć, z rąk kogoś innego, dzięki jego opinii i przez tę opinię konsekrowanego (...)”. I w tym duchu należałoby zrewidować opinię ze strony 14.

W podobny sposób trzeba by uzupełnić wypowiedzi na temat formalnej kategorii, jaką jest: „koło hermeneutyczne” (s. 35), przywołując na ten temat wypowiedź, chociażby wspomnianego w recenzowanej pracy Ricoeura, który opisuje sytuację interpretatora symboli, zmuszonego porzucić „pozycję dalekiego, bezstronnego widza” i odkrywającego wówczas „to, co można nazwać kołem hermeneutycznym”. Autor eseju *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, zadaje pytanie, na czym owo koło polega, i odpowiada: „Odpowiemy brutalnie, twardo: ‘należy rozumieć, żeby uwierzyć, lecz trzeba wierzyć, żeby zrozumieć’. Nie jest to błędne koło, a tym bardziej nie jest ono zgubne; jest to koło ożywcze i pobudzające.” Dodajmy, że jest to jedna z propozycji rozumienia tej formalnej kategorii, istotnie charakteryzującej współczesną hermeneutykę filozoficzną.

Myślę też, że deklarowana przez Autorkę zależność filozofii E. Renana od filozofii Hegla (s. 43), dotyczyć może jedynie determinizmu zdarzeń, a nie wyróżniających istotnie heglizm wątków metafizycznych, a więc nie jest ona „nieco uproszczoną rekapitulacją” filozofii Hegla. W dalszej części przedstawiania stanowiska Renana nie zostają uwyraźnione zmieniające się etapy jego przekonań, od przekonania o rozumianej religijnie, za młodu, absolutnej prawdzie, poprzez wiarę w naukę, do ironicznego podejścia do świata, wynikającego z utraty wiary, tak w religijną, jak i naukową prawdę. Przecież dopiero pod koniec życia zajął on stanowisko sceptyczne, a raczej wahające się między wątpliwością a wiarą. Zaś we fragmencie pracy poświęconym referowaniu filozoficznego stanowiska W. Taine'a, Autorka pisze o możliwości odczytania tezy: byt określa świadomość, „jako

powinowactwo koncepcji Taine'a z opracowaną później estetyką marksistowską", określając to odczytanie jako interpretację „powierzchnową i fałszywą” (s. 53). Zaznaczyć jednak trzeba, że współczesna hermeneutyka filozoficzna (m.in. Ricoeur) uznaje logikę klasyczną za niewystarczającą dla weryfikowania interpretacji w kategorii prawdy i fałszu, a stosuje raczej metody uprawomocnienia interpretacji, opierające się na zasadach argumentacji prawniczej. Z drugiej strony, należy pamiętać, że w opinii Taine'a, kultura i dzieje rozwijają się w oparciu o aktywność jednostki, a nie społeczeństwa. Pamiętać przy tym też należy, że grupami społecznymi rządziły, według Taine'a, prawa psychologiczne, a nie społeczne.

W części poświęconej filozofii G.W.F. Hegla należałoby wyjść od tego, że Hegel nie określa swych pojęć jednoznacznie, co stało się przyczyną wielu nietrafionych interpretacji. W podpunkcie zatytułowanym *Negacja*, Autorka zaczyna od, pochodzącej od czasownika *Aufheben*, kategorii *Aufhebung*, nie ujawniając jej spekulatywnej natury, oraz tego, że wiąże się ona z negatywnością negatywności, będącą zniesieniem sprzeczności. Sprzeczności, która działa w systemie Hegla w obszarze logiki, czyli teorii bytu – gdzie pierwotną bytu postacią (tezą) jest pojęcie, którego rozwój powoduje przechodzenie w innobyty przyrodę (antytezę), i dalej do syntezy pojęcia i przyrody, jaką jest tu duch. A zatem, obszary, o których Autorka traktuje w tym podpunkcie są różne, awangarda bowiem, jak Autorka wielokrotnie podkreśla w swej pracy, nie jest filozofią, lecz działaniem artystycznym, które, choć korzysta z wielu filozoficznych przemyśleń, za filozofię się nie uważa. Tak więc, należałoby zastosować tutaj wehikuł metafory (formułę: „tak jak”), by w sposób metodologicznie poprawny zestawieć różne dziedziny, ukazując wyłaniające się w wyniku takiego działania, niedostrzeżone dotąd znaczenia Heglowskiej *Aufhebung*. Uwaga powyższa dotyczy też innych kategorii, o których pisze Autorka m.in. na s. 72 (abstrakcyjna negacja), czy na s. 75 (fenomenologia ducha a *Bildungsroman*).

Z jednej też strony, czytamy o „potocznym” ujęciu Hegla (s. 69), „typowym heglowskim przekonaniu” (s. 74), „heglowskiej filozofii” (s. 75), czy też „heglowskiej syntezie” (s. 82), a nie znajdujemy wyjaśnienia, o co w tych określeniach chodzi, np.: jakie jest to „potoczne ujęcie Hegla”, itp. Z drugiej zaś strony, dodatkowego wyjaśnienia (choćby w przypisie) wymagałoby określenie stosowanej przez Hegla kategorii: „dialektyka”, która w jego systemie gra nieco inną rolę, a co za tym idzie ma również inne znaczenie, niż starogrecka, rozpoznawana, np. w aforyzmach Heraklita. Ażeby też niektóre wnioski zawarte w pracy nie brzmiały anachronicznie (s. 78), dobrze byłoby odnieść je do współczesnego rozpoznania głębszego znaczenia filozoficznego, np. malarstwa abstrakcyjnego, rozpoznania zawartego, choćby w eseju Gadamera: *O zamilknięciu obrazu*. I jeśli się już przytacza (s. 100) słowa W. Benjamina, odnoszące się do Hegla kategorii: „chytrość”, to znów, chociażby w przypisie należy podać, że Hegel odnosi ją do sfery filozofii historii i rozwoju „ducha światowego” *Weltgeist*. Powyższe uwagi poczyniłam ze względu na deklarowane na s. 103 przekonanie, iż rzeczona praca jest „projektem badawczym”, którego celem jest m.in. ukazanie „jaki wkład ma awangarda w naszą współczesną sztukę, kulturę i filozofię”.

Dopowiedzenia wymaga także dość pobieżnie potraktowana w pracy sprawa szkoły heglowskiej (s. 105) – która zajęła się interpretowaniem antynomii myślenia filozoficznego i działania, będącej objawem paradoksalności heglizmu, osiągającego rezultaty sprzeczne z założeniami – w skład której wchodziłi myśliciele skupieni wokół pisma „Roczniki Krytyki Naukowej”. W 1843 roku, K. L. Michelet wyróżnia: prawicę, i lewicę heglowską, oraz centrum, pełniące rolę pojednawczą, a czynniki implikujące to rozróżnienie nie były

jednoznaczne. Jednym z nich był sposób interpretowania heglowskiego absolutu, co prawica czyniła w duchu teizmu, lewica zaś interpretowała go panteistycznie, podkreślając niezależność filozofii od religii. Innym czynnikiem był stosunek do państwa, w kontekście zmian politycznych: prawica wyróżniała się konserwatyżmem wobec istniejącego porządku, lewica zaś, walczyła z nim. W pierwszym pokoleniu szkoły przeważali zwolennicy powolnych, niejako samoczynnych zmian społecznych, należący do prawicy i centrum, w drugim zaś pokoleniu heglistów utworzył się światopogląd generujący rozłam. Przeciwności ujawniły się, gdy D. F. Strauss (jeden z przywódców lewicy) ogłosił pracę: *Życie Jezusa*, w której pokazał, że w dziejach świadomości religijnej następuje wcielanie się absolutu, gdzie Chrystus stanowi personifikację idei ludzkości, Bóg staje się nazwą dla nieskończoności, a Ewangelia okazuje się zbiorem mitów. Uznaje się także, iż najradykałniejszą postacią lewicy nadał Ludwig Feuerbach i bracia Bauer.

W części poświęconej filozofii K. Marksa, oprócz tego, że dobrze byłoby ujednoczyć pisownię tego nazwiska (Marx, Marks), należałoby zarysować zagadnienie polaryzujące w owym czasie stanowiska filozoficzne, mianowicie, zagadnienie pierwotności ducha, czy przyrody, które Marks i Engels rozstrzygali na rzecz materializmu, uznając przyrodę za pierwotną postać bytu. Brak tu również rozróżnienia między filozofią Marksowską, a ideologią marksizmu, jak również zaznaczenia, że Marks wyróżniał pięć rodzajów stosunków produkcji: pierwotny, niewolniczy, feudalny, kapitalistyczny i socjalistyczny, a nie komunistyczny.

Pisząc o tym, że filozofia Schopenhauera mogła się wydawać „anachroniczna” (s. 137/138), Autorka nie ujawnia, że nawiązanie w niej do Kantowskiej rzeczy samej w sobie ma kluczowe znaczenie dla woluntarystycznej metafizyki, z której wypływa zarówno niepowtarzalny pesymizm tej filozofii, jak również, w kontekście nawiązań do filozofii Wschodu, specjalne traktowanie sztuki. Jako rzeczy same w sobie mamy bezpośredni więc dostęp do naszej wewnętrznej istoty, jaką jest irracjonalnie działający, przenikający otaczający nas świat, wyznaczający prawdę – popęd woli. Dobrze byłoby tutaj ujednoczyć tytuł głównego dzieła A. Schopenhauera (s. 140, s. 150): *Świat jako wola i przedstawienie*.

Jak pisał Husserl o naszej znajomości czyjejs filozofii – mamy o niej jakieś „zmyślenie”, a czytając część poświęconą filozofii F. Nietzschego zważyłam o swoim „zmyśleniu” tej filozofii. Autorka cytuje prace tego niemieckiego filozofa, nie uwzględniając klasycznie wyróżnianych faz tej filozofii, w których przeważały fascynacje: sztuką, nauką, oraz wolą mocy. Do pierwszej zalicza się m.in. *Niewczesne rozważania*, do drugiej, m.in. pracę: *Wiedza radosna* („saturnalie ducha, który opierał się cierpliwie straszliwemu, długiemu uciskowi”), do trzeciej, m.in. *Poza dobrem i złem, Tako rzecze Zaratustra*, a pośmiertnie zostało wydane: *Ecce homo*. To, co w jednej fazie fascynowało filozofa, w innej, mogło stać się przedmiotem jego krytyki. Niezależnie od tego, że Autorka deklaruje przedstawienia filozofii ze względu na jej recepcję w kręgach awangardy artystycznej, tok analiz powinien być wzbogacony dwoma, trzema zdaniami, charakteryzującymi daną filozofię, która w kulturze europejskiej zapisała się przede wszystkim krytyką moralności współczesnej Nietzschemu, i zaproponowaniem nowej moralności, także zauważeniem względności, tak w epistemologii, jak i w aksjologii, jak również rozpoznaniem moralności słabych („niewolników”) i silnych („panów”), wykorzystaną ideologicznie, wbrew intencjom filozofa, podobnie jak niezwykła koncepcja „nadczołowieka”, który dotrzymuje więcej niż obiecał, i jak pisze autor pracy: *Tako rzecze...*, trwoni się dla ludzi. Przeprowadzone porównania z filozofią

Hegla (s. 176), oraz w innych miejscach z filozofią Schopenhauera (dla którego życie nie ma celu, a dla Nietzschego ono samo staje się celem) wydają się pobieżne, ponieważ Autorka nie wymieniła prac źródłowych, na podstawie których dokonała takich porównań. Również enigmatyczna wzmianka na s. 175, dotycząca starożytnego ujęcia aktu i potencji, nie zawiera wskazania na filozofię Arystotelesa, który formę związał z aktem („jest” nie znaczy: zajmuje przestrzeń, lecz: działa), a materię z potencją. Przy charakteryzowaniu stosunku Nietzschego do podejścia do świata, jakie prezentuje dziecko radziłaby przypatrzyć się interpretacji Nietzschego, aforyzmu Heraklita: B 52, „Czas życia jest dzieckiem bawiącym się, grającym: królestwo dziecka” (za K. Mrówką, *Heraklit*).

Warto byłoby też zauważyć, iż krytyka intelektu, jaką prezentuje H. Bergson, dokonuje się w oparciu właśnie o intelekt; także należałoby ujednoczyć pisownię kategorii: „ja” głębokie (s. 197) i „jażń głęboka” (s. 211). Wydaje się również, że przykład na s. 196 intuicji, jako rodzaju specyficznej pamięci wzrokowej Kandinskiego jest niedopracowany, a porównanie z filozofią Hegla, Marksa, Stirnera, Schopenhauera, i Nietzschego (s. 197) – zbyt powierzchowne. Jeśli bowiem chodzi o bezpośredniość dostępu człowieka do pracującego ślepo, irracjonalnego pędu woli w ujęciu Schopenhauera, oraz o instynktowną, irracjonalną intuicję, przenoszącą nas bezpośrednio do wnętrza rzeczy, wypełnionych wewnętrznymi siłami pędu życiowego, w opinii Bergsona, to właśnie na tym polu można by dokonać interesujących porównań przeświadczeń filozofów, posługujących się innymi kategoriami do opisu interesujących ich, w istocie swej podobnych stanów. Nie bez znaczenia tutaj pozostaje fakt, co najmniej, dwóch różnych znaczeń słowa: „intuicja”. W tradycji europejskiej bowiem, już Platon podzielił myśl na: dyskursywną (która pośrednio, drogą rozumowania dochodzi do prawdy) oraz intuicyjną (która bezpośrednio chwytą prawdę). Intuicja tu zatem funkcjonuje na poziomie myśli, a tradycję takiego uchwytu prawdy kontynuowali później m. in.: Kartezjusz (oczywistość, jako jasne i wyraźne zdawanie sobie sprawy z określonego stanu rzeczy), czy Husserl (intuicja ejdetyczna – bezpośredni uchwyt *eidos* poznawanej klasy przedmiotów). Natomiast filozoficzne ujęcia intuicji w typie europejskich mistyków, lub też m. in. Bergsona, czy Nietzschego, podkreślałyby jej niewyraźność, raczej „racjonalną ślepotę”, istotnie kierującą tym, co wyrażalne i racjonalne. Kardynalną cechą tak pojętego, czasowego w swej istocie, pojęcia: „intuicja” byłby zdeformowany z nią kontakt poprzez przestrzenny intelekt. Jeśli zaś chodzi o filozoficzną interpretację zasady nieoznaczoności Heisenberga (s. 207), to wypadałoby tu raczej skonstatować ilustrację granic ludzkich możliwości poznawczych, możliwości, w oparciu o które, jak zauważa Kant, konstytuujemy nasz ludzki świat, który jest światem barw i dźwięków, a nie podczerwieni i ultra, czy infradźwięków...

W części poświęconej koncepcji Freuda, oprócz wątpliwości, o jakiej prawdzie pisze Autorka na s. 213, oraz, co to jest „przemoc interpretacyjna”, czy też „niekorzystna interpretacja” (s. 218), lub, czy można mówić o artyście w sensie zawodu (s. 234), zabrakło stwierdzenia, że wiedeński lekarz w swej koncepcji psychoanalizy mówi przecież o duszy ludzkiej. Filozoficzna interpretacja w tej sprawie winna wskazać na bogatsze, niż w przypadku Kartezjańskiego *ego cogito* uposażenie *psyche* człowieka, która nie wyczerpuje się w tym tylko, co racjonalne. A zatem, oprócz świadomości, zawiera również to, co przedświadome (procesy, które mogą zostać uświadomione, gdy tego zechcemy) i nieświadome (to, co pomimo naszej woli, sami uświadomić sobie nie jesteśmy w stanie). Terapia zaś, w skrócie, polegałaby na doprowadzeniu do świadomości treści nieświadomych, co, jak w każdej terapii, nie zawsze się udaje. Warto byłoby więc, spróbować porównać tę

koncepcję z wcześniej referowanymi stanowiskami filozoficznymi: Schopenhauera, czy Nietzschego, czego już wielokrotnie dokonywano, jednakże interesujące byłoby uwzględnienie wątków artystycznych, wyróżniających recenzowaną pracę.

Chciałabym tu podkreślić, iż uwagi powyższe stanowią próbę ukazania, że recenzowana dysertacja, która odznacza się przecież innowacyjną myślą, działaniem na dziedzinach obejmujących zakresy wielu obszarów europejskiej myśli humanistycznej, wymagała szczególnego pochylenia się nad próbą połączenia rozmaitych narracji europejskiej aktywności intelektualno-artystycznej, zwłaszcza w jej newralgicznym punkcie, jakim jest wypracowanie właściwej metodologii, a dyskusja na ten temat wydaje się niezbędną dla właściwego funkcjonowania dzisiejszych szkół wyższych w ich humanistycznym wymiarze.

Niezależnie więc od powyższych zastrzeżeń, których byłoby bez mała mniej, gdyby mgr Rybkowska była uważniej prowadzona przez opiekuna merytorycznego, należy podkreślić sugestywną siłę recenzowanej pracy, zawierającej przecież wiele trafnych, w mej opinii, wypowiedzi artystów (choćby ze stron: 19, 38, 48, 55, 65, 67, 78, 92, 117, 120, 126, 161, 229), które pozwalają metaforycznie przekazać istotę prezentowanych przez Autorkę zagadnień. Myślę też, iż publikowane wcześniej części doktoratu wzmacniają jego siłę merytoryczną, a zatem, biorąc pod uwagę powyższe, opowiadam się za dopuszczeniem Doktorantki do dalszych stadiów przewodu doktorskiego.

Gdańsk, 25.06.2019.

