

MARIA KORUSIEWICZ<sup>1</sup>

## Estetyka codzienności – estetyka spotkania

### Summary

#### The Aesthetics of Everyday Life: the Aesthetics of the Encounter

Everyday aesthetics is the umbrella term for trends in contemporary aesthetics which focus on everyday existence. Its specifics require changes and innovations in traditional aesthetic theories. Everyday aesthetics can be related to the so-called engaged aesthetics of Arnold Berleant: it takes into consideration such aspects of aesthetic experience as its emotional character, sensuality, directness, and its open “boundaries.” Everyday aesthetics covers the whole spectrum of the forms of aesthetic appreciation from disinterested contemplation to active participation founded on cooperation with the environment and the notion of aesthetic welfare.” Introducing the categories of respect, care and attentiveness toward objects, processes, and other – human and non-human – beings, everyday aesthetics can be viewed as the “aesthetics of encounter.” The text attempts to present and discuss its main premises.

**Słowa kluczowe:** estetyka codzienności, estetyka zaangażowana, dobrobyt estetyczny, kultury niezachodnie

**Key words:** everyday aesthetics, engaged aesthetics, aesthetic welfare, non-western cultures

---

<sup>1</sup> Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej, Wydział Humanistyczno-Społeczny, Katedra Anglistyki, ul. Willowa 2, 43-309 Bielsko-Biała; e-mail: mkorusiewicz@o2.pl.

## 1. Wstęp

Pośród współczesnych propozycji estetyki skierowanej ku szeroko pojętemu środowisku poczesne miejsce zajmuje próba zbudowania estetyki obejmującej także te obszary doświadczenia, które w kulturze umownie zwanej zachodnią zwykliśmy, przynajmniej w ciągu ostatnich dwóch wieków, pomijać: przestrzenie codzienności z jej rytuałami, zabiegami, emocjami i o-sądami, intuicjami i odruchami. Ich rola we współczesnej kulturze nieustannie wzrasta wraz z postulatami dobrego życia w całym bogactwie jego aspektów, obrony autonomii jednostki oraz zakresu jej praw i obowiązków. W sferze namysłu nad estetycznością oznacza to nie tylko ostateczne przekroczenie tradycji kantowskiej, ale również nowe spojrzenie na powszechnie przyjęte granice tego, co estetyczne. Pojawia się również potrzeba odejścia od postrzegania doznań i doświadczeń życia codziennego poprzez pryzmat doświadczenia estetycznego jako właściwego dla odbioru dzieła sztuki czy też towarzyszącego aktowi kreacji. W tej kwestii pojawiają się jednak pewne kwestie, które warto zasygnalizować już na początku, ponieważ to w nich koncentrują się trudności myśli estetycznej zwróconej ku codzienności. Posłużymy się tu krótką opowieścią Yi-Fu Tuana, prekursora geografii humanistycznej, zajmującego się także filozofią środowiskową:

Kiedy odkurzam dywan i w trakcie tej czynności tworzę schludne pasy spłaszczonych włókien, kiedy spoglądam na czysto wydrukowaną stronę tekstu, kiedy rolnik stara się zorać pole rzędem równych bruzd, a cieśla z poczuciem dumy spogląda na wykonane przez siebie łączenia drewna, to poczucie satysfakcji nieodmiennie posiada estetyczne zabarwienie. Wszystkie te czynności są próbami utrzymania lub stworzenia drobnych przestrzeni uporządkowania i znaczenia, chwilowych trwałości stanu rzeczy wymierzonych przeciwko nieokreśloności i chaosowi. I na próby te można spoglądać, z co prawda przelotną, ale jednak *przyjemnością artysty*.

(Saito 2007: 50)

Autor, badając owe „drobne estetyczne przyjemności”, wpada tu w pułapkę tradycyjnego poglądu, zgodnie z którym dopiero akt świadomej kreacji z wszystkimi jego uwarunkowaniami nobilituje rzeczywistość zdarzeń, podnosząc je do rangi tego, co estetyczne. Tak traktowane odkurzanie dywanu można już kwalifikować jako pretendujące do poziomu świata sztuki (*artworld*), jeśli przypomnieć tu termin Arthura Danto, który wszak dotyczy instytucjonalnej teorii sztuki (Danto 1964: 571-584). Późniejsze nurty sztuki pozornie wpisane w nurt życia – happeningi, działania typu performance – użytkowały podobny schemat. Posługując się codziennością ujętą w nawias tego, co artystyczne, tym dobitniej podkreślały rozdział pomiędzy życiem a sztuką i wysoką, wyjątkową pozycję tej ostatniej. W tej perspektywie sławne obieranie przez Julitę Wójcik ziemniaków w salach warszawskiej Zachęty, podobnie jak niezapomniana *Fontanna* Marcela Duchampa, są kontynuacją stanowiska filozofii hermeneutycznej, która zapewniła sztuce status ontologii, wprowadzając ją tym samym na niedawno opustoszałe pokoje metafizyki, co przewidywał już Hegel, zapowiadając ontologizację sztuki. Tym, co torowało drogę tym procesom, była rosnąca samoświadomość sztuki i artyści i skoncentrowanie na dostępie do – połykającej w prześwicie bytu – heideggerowskiej Prawdy, co pośrednio sprzyjało utrzymywaniu rozziwu pomiędzy dziedziną sztuki a niedefiniowalną dziedziną życia. Estetyka, widziana jako filozofia sztuki, skupiała się na wyzwaniach rzucanych jej przez kolejne orientacje artystyczne.

Sytuacja zmieniła się w latach 60. Kryzys tradycyjnej estetyki otworzył bramy ku nowym terytoriom tego, co estetyczne. Jednakże o ile od czasów pamiętnego eseju Ronalda Hepburna *Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty* (1966) powracamy ku postrzeganiu natury jako siedliska wartości i przeżyć estetycznych, a w ślad za światem naturalnym estetyczną ewaluacją obejmujemy także te elementy środowiska, które są dziełem ręki i myśli ludzkiej (tzw. *built environment aesthetics*), to niespójna i nietrwała materia codzienności wciąż umyka nam z pola widzenia.

Mimo rosnącego zainteresowania znalezieniem odpowiedniej formuły dla estetyki codzienności, w dalszym ciągu nie dysponujemy

takimi rozwiązaniami, które jednocześnie pozwoliłyby na zachowanie pewnej logicznej ciągłości zachodniej myśli estetycznej i sprostałyby wymogom praktyki dnia codziennego. Wyzwaniem dla estetyki są przede wszystkim trzy kwestie: rzetelne odniesienie się do pełnego zakresu percepcji zmysłowej człowieka, problem estetycznej ewaluacji zjawisk w obliczu dynamicznej, procesualnej natury rzeczywistości oraz kontrowersyjny problem związków estetyczności z etycznością, innymi słowy, autonomii estetyki<sup>2</sup>.

W niniejszym artykule chciałabym odnieść się do nich niejako pośrednio, wybierając punkt wyjścia, który wydaje się dość obiecujący, a mianowicie zasygnalizować możliwość spojrzenia na estetykę tego, co codzienne, poprzez kategorię „spotkania”, niekoniecznie rozumianego w skodyfikowanych ujęciach filozofii dialogu. W kontekście codzienności naturalnym kierunkiem będzie także potoczne postrzeganie spotkania jako obejmującego szeroki wachlarz sytuacji nieodmiennie stawiających relację pomiędzy podmiotem a jego otoczeniem w jasnym polu świadomości – wymagających więc uważności podmiotu.

W tym zamyśle pomocne będą, często wykorzystywane przez rozmaite kierunki estetyki środowiskowej, odwołania do autorów reprezentujących (lub prezentujących) kultury nie-zachodnie. Należy do nich przede wszystkim Yuriko Saito, japońska badaczka wykładająca w USA, autorka książki *Everyday Aesthetics*. Jak do tej pory jest to najbardziej spójna, a zarazem całościowo potraktowana propozycja dotycząca estetyki codzienności. Podobny tok myślenia odnajdziemy u Barbary Sandrisser i fińskiej autorki Pauliny von Bonsdorff. O ile Saito, wychowana w Japonii, stara się dzisiaj odnaleźć ponadkulturowe, uniwersalne sposoby wiodące ku uważnej percepcji codzienności w ramach poszczególnych kultur, Barbara Sandrisser, znając doświadczenia Japończyków, poszukuje wzorców już bezpośrednio w tradycji japońskiej, której bliska jest niemal instynktowna estetyzacja codzienności wpisująca się w świat zastany, bez potrzeby

---

<sup>2</sup> Szerzej omówiono ten problem w dwóch publikacjach: Korusiewicz 2014; Korusiewicz 2013.

zakłócania jego wewnętrznej spójności. Właściwą ścieżką okazuje się raczej odnajdywanie w nim miejsca dobrego pomieszkiwania (Sandrisser 1998: 201-210), a w ostatecznej perspektywie tego, co Monroe C. Beardsley, a później – w dużo szerszym rozumieniu – Yrjö Sepänmaa określają terminem dobrobytu estetycznego (*aesthetic welfare*) (Sepänmaa 1995: 15). Badania Pauliny von Bonsdorff natomiast, o silnej orientacji fenomenologicznej, koncentrują się raczej na formach relacji tworzących pełnię bytowania człowieka w świecie, pełnię, która obejmuje pamięć i projekcje przyszłości, tęsknoty i marzenia, wyobraźnię i proste potrzeby praktyczne.

Podobne intuicje niosą ze sobą liczne tradycje kultur plemiennych, pośród których szczególnie bogatych opracowań doczekały się kultury Indian północnoamerykańskich, pierwszych mieszkańców Indonezji, Nowej Zelandii czy też australijskich Aborygenów. W tym kontekście można umieścić również zjawiska, które nazywamy folklorem, określające także relacje między wspólnotą a środowiskiem, szczególnie w odniesieniu do kultur chłopskich<sup>3</sup>.

Wspólnym mianownikiem będzie tu zawsze wysoki status estetycznego aspektu codzienności, przy zastrzeżeniu, iż samo pojęcie codzienności – jako pozbawionej sensów głębszych dziedziny nudy i niezróżnicowania, rozciągającej się poza Czasem Wyróżnionym – jest konstrukcją specyficzną zachodnią (Markowski 1999: 290-317). Poszukiwania istotnych cech owej estetyczności przynoszą nam przede wszystkim obrazy ściślej jedności aspektu estetycznego i funkcjonalnego, zanurzonego w praktykę ludzkiej egzystencji. Z kolei tak widziana i praktykowana estetyczność ujawnia obecność w jej ramach ewaluację moralną. W pochodzących z odległych kultur opiniach powtarzają się określenia związane z poczuciem odpowiedzialności za własne działania i za ich rezultaty. „Robimy wszystko najlepiej, jak potrafimy”, „człowiek powinien robić wszystkie rzeczy

---

<sup>3</sup> Folklor rozumiemy tu jako związany ze społecznym i kulturowym podłożem życia danej społeczności i pozostający w bezpośrednim związku z codziennością tego życia, w której ludzie są zarazem twórcami, wykonawcami i widzami, a aspekt estetyczny jest nieodłączną częścią relacji ze środowiskiem (Burszta 1985).

we właściwy dla nich sposób”<sup>4</sup>. Ścisły związek tego, co funkcjonalne, z tym, co estetyczne, podkreśla również trzeci aspekt – ekonomiczny<sup>5</sup>, który kultury zachodnie zwykły widzieć jako – przynajmniej w założeniach – mało istotny, a nawet niepożądany z etycznego punktu widzenia. W paradoksalny sposób nie przeszkadza temu społeczna akceptacja dzieła sztuki jako produktu podlegającego wszelkim prawom rynku, marketingu itp.

Jednakże estetyka codzienności nie jest skazana na tak postawione opozycje. Samo pojęcie *spotkania*, zastosowane przynajmniej na potrzeby tego tekstu, wskazuje na pewne specyficzne uwarunkowania, które wydają się odpowiadać złożoności naszej percepcji rzeczywistości. Przede wszystkim określa bezpośredni, niemediowany charakter doświadczania świata, cechujący nasze codzienne bytowanie, a tym samym obejmuje całokształt tego, co się nam przydarza niezależnie, od stopnia naszej uwagi, intensywności emocjonalnego lub intelektualnego wglądu i kreatywności oraz cech kontekstualnych, jak chociażby uwarunkowania ekonomiczne.

Po drugie, ze względu na swój społeczny charakter, *spotkanie* sugeruje podmiotowość wszystkich uczestników, co wydaje się istotne, szczególnie gdy spojrzymy na estetykę codzienności jako na pochodną estetyki środowiskowej; takie zresztą były jej początkowe założenia. W tym ujęciu *spotkanie* pozwala dostrzec wartość wewnętrzną wszystkich stron relacji wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami, także w zakresie etyki i wynikającej z niej tzw. etykiety, nie definiując jednocześnie konieczności przyjmowania antropocentrycznego lub biocentrycznego nastawienia, co przecież w dalszym ciągu pozostaje drażliwym punktem w dyskursach skierowanych ku środowisku.

---

<sup>4</sup> Powyższe stwierdzenie odzwierciedla poglądy mieszkańców Bali (Rader, Jessup 1976: 116).

<sup>5</sup> Kobiety Inuitów, zajmujące się rzeźbieniem, „wszystkie bez wyjątku” są bezpośrednio zainteresowane marketingiem i finansowym aspektem swojej pracy. Mimo że cieszą się swoją kreatywnością, otwarcie przyznają, że jest to sposób zarabiania, istotny dla przetrwania rodziny. „Eva Aliktiluk mówi: Robię to, bo muszę utrzymać mojego syna. Kiedy mój syn jest szczęśliwy, ja jestem szczęśliwa. Dlatego rzeźbię cały czas. Dla mnie to po prostu zwyczajna praca” (Auger 2005:157-8).

I trzecia istotna kwestia: *spotkanie* rozważane być powinno w kategoriach nie tylko czasowych, ale przede wszystkim przestrzennych, co wpisuje się w nowsze badania w ramach tzw. zwrotu przestrzennego; spotykamy się zawsze w pewnej przestrzeni, sytuacja spotkania obejmuje i jej uczestników i „tu i teraz” budując, jak już mówiłam – świat. „My patrzmy na pejzaż, a pejzaż patrzy na nas”, jak pisze Yrjö Sepänmaa (Web-01: 11).

Spójrzmy więc na wymienione argumenty i ich interakcje.

## 2. Opisać irys

Estetyka codzienności, wyrastając z estetyki środowiskowej, dzieli z nią problemy i niepokoje. W jaki sposób teoretyzująca myśl miałaby sprostać migotliwości doznań i odczuć, sieci konotacji i drobinom pamięci, składających się chociażby na poranne picie kawy? Kojący dotyk ulubionej filizanki – kupiłam ją w tym małym, ciemnym sklepiku przy Grafton Street – jej ciepła mleczna biel, smużka pary o zapachu cynamonu i ciszy, czysty blat stołu, listy, które zaraz otworzę, gwar ulicy za otwartym oknem, nagłące skomlenie psa, otchłanie tego, co niezauważone... I gdzieś w tym smak mrocznego napoju, co dzień ten sam, ale przecież zawsze inny. Jak pisał Czesław Miłosz w wierszu *O!*:

O, szczęście! Widzieć irys. [...]

O, jaki bełkot, żeby opisać irys.

(Miłosz 2000: 28)

Niepojęta głębia codzienności nie poddaje się podziałom, których domaga się nie tylko tradycja kultury, ale także ludzka myśl jako taka, umysł, który trwa dzięki rozróżnieniom, podziałom na to, co zyska status obecności i na niedostrzeżoną, a więc *nieobecną* resztę.

Jeszcze niedawno w tej dziedzinie *nieobecności* znajdowały się doznania tzw. zmysłów kontaktu, a więc to, co przed nami otwiera węch, smak i dotyk, fascynujące w bogactwie swoich możliwości, ale niebezpieczne, bo – w odróżnieniu od zmysłów dystansu, wzroku i słuchu – dobitnie poddane nietrwałości i przemijalności rzeczy,

przeciwko którym tradycja zachodnia wystawia piki, lance i zaciężne wojska. Co więcej, węch, smak i dotyk, ślepe i głuche, zagrożone są nieustannie naporem brudu, nie-ładu, przykrych niespodzianek fizyczności zawsze poddanej śmierci. Fetor gnijących resztek na poboczu drogi, smak zjełczałego masła, oślizgła miękkość butwiejących desek. Namacalny świat, który z kategorii rzeczy i istnień zdąża nieuchronnie ku kategorii śmieci, odpadów, z królestwa form ku bezforemności.

W owej nieobecności, przynajmniej dla estetyki zachodniej, trwała również przytłaczająca większość zjawisk codzienności, szczególnie tych traktowanych jako *zwyczajne*, jak chociażby pakowanie drugiego śniadania, pranie koszul, koszenie trawnika przed domem czy po prostu deszcz siąpiący za oknem. Dzisiaj jednak ocieramy się o stwierdzenie, że każde doświadczenie wywołane zjawiskami świata zewnętrznego ma swój nieodłączny aspekt estetyczny, i to niezależnie od intencji podmiotu, który skłania się raczej ku klasyfikowaniu rzeczy. Allen Carlson, najwybitniejsza postać w kręgu zwolenników kognitywnej estetyki środowiskowej, otwarcie ostrzega:

Nie możemy cenić wszystkiego; muszą być ograniczenia i odpowiednie rozłożenie akcentów. [...] Bez takich ograniczeń i akcentów nasze doświadczenia [...] byłyby tylko „chaotyczną mieszaniną fizycznych doznań” bez jakiegokolwiek znaczenia lub wagi. Byłyby tym, co William James nazywa brzęczącym, bzyczącym zamętem.

(Carlson 2004: 71)

Podobnie brzmią zarzuty Christophera Dowlinga, który zaleca ostrożność w ryzykownych posunięciach estetyków. Rozważając koncepcje *estetyki życia codziennego* nie widzi podstaw, by przywiązywać szczególną wagę do doznań ulotnych, a tym bardziej szukać dla nich estetycznej formuły (Dowling 2010: 229). Carlson, jako remedium, proponuje stworzenie modelu aprecjacji estetycznej dla ogólnie traktowanej estetyki środowiskowej, w którym dzięki wiedzy ogólnej



i szczegółowej i edukacji odbiorców będziemy mogli odwołać się do pewnych jasnych, w miarę obiektywnych kryteriów. Estetyczna aprecjacja środowiska powinna być postrzegana jako analogiczna do aprecjacji sztuki, która opiera się na odniesieniach do historii sztuki i opinii krytyki. W tym przypadku właściwą wiedzę przynosi historia naturalna, nauki takie jak geologia, biologia i ekologia (Carlson, 2011: 2). Sugestia Carlsona rozwijana jest w ramach tzw. kognitywizmu naukowego<sup>6</sup>, który wydaje się jednak zbyt restrykcyjny w odniesieniu do niejednoznacznych przecieży zagadnień estetyczności. Z drugiej strony, trudno zaufać wyłącznie emocjom lub intuicji, kiedy usiłujemy stworzyć wiarygodną estetykę tak zmiennych stanów, jak pogoda (estetyka pogody), woda, wiatry, skały czy kamienie (estetyka żywiołów), czy tak „nieestetycznych” obiektów jak bagna, mokradła (estetyka natury niecenionej/nie-malowniczej). A bez tych prób sama idea estetyki autentycznie *środowiskowej* może się okazać zamierzeniem chybionym.

Niebezpieczeństwa równie istotne jak te wskazywane przez Carlsona dostrzega również Sepänmaa, zastanawiając się nad drugą kontrowersyjną kwestią, czyli możliwym zakresem estetyki środowiskowej.

Tak więc, od rozważań o stanie przyrody przeszliśmy – nie zapominając o przyrodzie dzikiej – do środowisk kulturowych, do przestrzeni miejskich, a stamtąd do wnętrza, a potem do środowisk wirtualnych i światów równoległych (*Second Life*) i ostatecznie do takich obszarów życia społecznego (znów środowisko) jak związki międzyludzkie i atmosfera w miejscu pracy. Można się zastanawiać, na ile jest sensowne, a nawet, na ile jest możliwe dalsze poszerzanie tego pola. Rzecz jasna, rozłożenie akcentów się zmienia.

(Sepänmaa 2011: 3)

---

<sup>6</sup> Nazwa ta zastąpiła wcześniejszy termin – „naturalny model środowiskowy” (*natural environmental model*).

Trudności, na jakie napotyka kształtująca się estetyka środowiskowa, sprzyjają poszukiwaniom nowych dróg, powiązań interdyscyplinarnych. Poza orientacją kognitywną mamy do wyboru całe spektrum opcji, od estetyki zaangażowanej Arnolda Berleanta, poprzez estetyki ukierunkowane na etyczność (Yuriko Saito), emocjonalność (Noel Carroll) czy na pracę wyobraźni (Emily Brady), po estetykę stosowaną. Największym zainteresowaniem cieszy się pierwsza z wymienionych, estetyka zaangażowana, której pojawienie się zawdzięczamy dwóm książkom Berleanta z wczesnych lat 90.: *Art and Engagement* oraz *The Aesthetics of Environment*. Ich autor odrzucił tradycyjne wytyczne estetyki kantowskiej, szczególnie – jak wskazuje sama nazwa proponowanej przez niego orientacji – dystans i bezinteresowność, brak emocjonalnego zaangażowania, optując za wielowymiarowym doświadczaniem rzeczywistości z wykorzystaniem wszystkich mocy człowieka „zanurzonego w środowisko”, widziane jako jedność „miejsc, organizmów, wrażeń, [...] podmiotu i przedmiotu” (Carlson 2011: 3). Estetyka zaangażowana w wielu swoich wskazaniach nawiązuje do wizji relacji pomiędzy człowiekiem a jego środowiskiem, którą podkreślają wielkie kultury Dalekiego Wschodu, nic więc dziwnego, iż u Berleanta odnajdziemy wiele odwołań do tradycji estetyki japońskiej (potwierdza to również jego bliska współpraca z Saito).

Dorzucając swój głos w tej szeroko zakrojonej dyskusji, podkreśliłabym kierunek wskazywany przez badaczy takich jak Yuriko Saito, poszukujących *via media*, łączących dokonania kognitywistów i zalecenia estetyki *aktywnej*, bez rezygnowania z bogactw imaginacji i ostatecznych zastosowań praktycznych. Wskazówkami służą tu wspomniane powyżej kultury nie-zachodnie, często o animistycznych korzeniach, a zarazem o długiej tradycji estetyzowania wielu sfer codzienności, którą to tradycję kultura zachodnia zdążyła nie tyle zagubić, ile wyciszyć, koncentrując się raczej na wizji estetyki jako formy filozofii sztuki. Jednakże w takiej hierarchicznej wizji tego, co estetyczne, codzienność podlegała przede wszystkim użytkowaniu, a doświadczenie estetyczne pozostawało, jak sugerowali kiedyś Bullough czy Dewey, darem „rzadkim” (Dewey 1958: 33-37).

### 3. Ucząc się sosny od sosny – czyli o nawiązywaniu relacji

Jeśli poszerzymy tradycyjny zakres tego, co uznajemy za doświadczenie estetyczne, stanie przed nami wspomniany wyżej problem, a mianowicie brak ściśle określonych granic tego, co estetyczne, istotowo włączone w szerokie nurty codzienności, których podmiot ludzki jest zaledwie częścią. A przecież pojęcie *doświadczenia estetycznego*, które „wyróżnia się spośród spraw codziennych”<sup>7</sup>, pojmowanego w zgodzie z myślą Burke’a i Kanta, związane jest z tradycją kultury widzącej podmiot ludzki jako wysunięty poza świat, ulokowany w wielkiej Zewnętrzności, w sytuacji opozycji, a w najlepszym razie – dialogu. Aby jednak ów dialog ze światem nie był jedynie pustą metaforą, niezbędne jest uznanie podmiotowości tego, co po drugiej stronie, podjęcie rozmowy. Ten postulat, zasadny w przypadku kontaktu z dziełem sztuki, w odniesieniu do rzeczywistości codziennej, a także do świata natury okazuje się jednak pewnym nadużyciem, tym bardziej że dialog (mimo dokonań filozofii dialogu) zachowuje swoją Platońską naturę nacechowanych pewną przemocą zmagających dwóch odrębnych podmiotów w dążeniu do prawdy, w pewnej izolacji od egzystencjalnego kontekstu<sup>8</sup>.

Jeśli postulować otwarcie granic doświadczenia estetycznego, formuła dialogu wydaje się zbyt ciasna. Być może *spotkanie* lepiej odpowiadałoby wyzwaniom codzienności. Zakres znaczeniowy *spotkania* jest nie tylko pozbawiony owej nuty przemocy, ale przyzwala również na pewne pochylenie, uważność, nawet jeśli spotkanie jest przypadkowe. Spotkanie, w przeciwieństwie do dialogu, nie wymaga również wyrównanego statusu czy podobieństwa *natury* swoich uczestników, co sugeruje sam język. Możemy spotkać się z górami, z miastem,

---

<sup>7</sup> „Nie negując istnienia, czy też wagi doświadczeń estetycznych, które wyróżniają się spośród codziennych spraw, nie wierzę, że mogą one w sposób pełny i adekwatny określać wiele aspektów naszego życia estetycznego” (Saito 2007: 45).

<sup>8</sup> Rozważa ten temat Andrzej Zybertowicz, szukając związków pomiędzy mechanizmami przemocy a poznaniem i kategorią prawdy w kulturze Zachodu (Zybertowicz 1995).

z historią, ze zwierzęciem, a nawet z supermarketem, wysypiskiem śmieci czy zdewastowanym billboardem. Podstawową funkcją spotkania jest pewne otwarcie psychiki, gotowość na ciąg dalszy, na relację w odniesieniu do zróżnicowanej i wielogłosowej podmiotowości świata, w którym pragniemy zamieszkać. Jeśli w sytuację spotkania wpisać doświadczenie estetyczne, okazuje się ono prostą konsekwencją zdolności nawiązywania i kontynuowania wieloaspektowej relacji w obszarze tego, co estetyczne. Sepänmaa wielokrotnie przypomina, iż można „mówić o spotkaniu jako o praktykowaniu filozofii”, powtarza także za Berleantem postulaty dotyczące *zaangażowania estetycznego* właśnie w sytuacji spotkania.

Berleant mówi o natychmiastowości, bezpośredniości, o byciu splecionym z otoczeniem, niezależnie od tego, czy naszym partnerem jest dzieło sztuki czy środowisko. Poeta Paavo Haavikko pisze o spotkaniu wina i tego, który je pije, postrzeganym z perspektywy wina. Środowisko spotyka się z nami, wchodzi w nas. Nie tylko my wchodzimy w związki ze środowiskiem, to środowisko wchodzi w związki z nami – nie ma więc równoważnej relacji pomiędzy nami a środowiskiem, raczej to my istniejemy w środowisku, które przenika nas, posiada nas.

(Web-01:15)

Świadomość owej nietypowej relacji ma niezwykle istotne znaczenie w świecie codzienności, gdzie rzeczywistość, w przeciwieństwie do przysłowiowego obrazu w ramie, podlega procesom budowania i niszczenia, rozkwitu i rozpadu, gdzie pierzemy pościel, tynkujemy kostropate ściany, drzemy na kawałki stare fotografie, wstawiamy do wazonu ścięty, a więc umierający kwiat, ale jednocześnie ściany potrafią się nam zwalić na głowę, niechciana zieleń zarasta nam ścieżki i nieodmiennie ulegamy urokowi pachnących kiści bzu, świeżości pościeli, tęsknocie fotografii.

Saito, szukając wskazówek dla doświadczenia estetycznego w ramach estetyki środowiskowej, sięga ku starym zasadom sztuki japońskiej, która głosem sławnego autora haiku, Matsuo Bashō, proponuje, by po pierwsze „nasłuchiwać głosu” rzeczywistości wokół nas i w nas,

po drugie „uczyć się sosny od sosny, bambusa od bambusa” (Saito 2007: 114). Obydwa wymienione tu elementy są jednakowo istotne i warto się przy nich na chwilę zatrzymać.

Nasłuchiwanie, a więc także nasłuchiwanie głosu, jest – jak wiemy – niecenione w ogólnie charakteryzowanej kulturze zachodniej, która – wyrastając z greckich korzeni – opiera się raczej na wizualności, na obrazie, na zmyśle wzroku ustalającym niemal automatycznie zhierarchizowane relacje, w których to podmiot decyduje o pozycji i statusie przedmiotów swojej obserwacji<sup>9</sup>. Co więcej, wzrok, funkcjonujący w dziedzinie światła, jawności, biorąc rzeczy w posiadanie, pozbawia je tajemnicy, poddaje zabiegom rozumu. Słuch funkcjonuje na przeciwnym biegunie sił: zachowuje nie tylko autonomię tego, co przemawia, ale także pewną nie-jasność, nie-rozumienie, budzące fascynację, wymagające uwagi, w swojej formie ostatecznej poddające podmiot woli słyszanego, o czym wiedzą wielkie religie monoteistyczne. W tradycji zachodniej przywilej ten zarezerwowany był więc przede wszystkim dla sfery religijno-teologicznej, gdzie rozbrzmiewa Głos i Słowo Boga, wobec których świat, a wraz z nim człowiek zobowiązani są do posłuszeństwa. Głos przychodzi z Zewnątrz. „To, co nie-ze-świata przychodzi w istnienie poprzez wołanie. To, co jest całkowicie inne jest słyszalne w świecie, ale jako to, co jest całkowicie inne” (Bielik-Robson 2014: 175). Głos jest zawsze dojmującą intuicją obecności.

Derrida w swojej książce *Voice and Phenomenon* prowadzi podobną myśl w stronę świata zjawisk i w jego materii utożsamia głos z obecnością świadomości: „głos *jest* świadomością” (Derrida 2011: 66). W tym rozumieniu głos jest darem życia, a jednocześnie jego immanentnością. Umiejętność słuchania, zdolność słyszenia świata w bogactwie jego przejawów, umożliwia rozpoznanie jego głosów

---

<sup>9</sup> Jak pisał Erlmann, „wpływ krytyki ‘wizualizmu’ [...] uświadomił nam potrzebę ‘poetyki kulturowej, która byłaby grą pomiędzy oddziałującymi na siebie głosami, grą zlokalizowanych wypowiedzi’. W takiej poetyce, twierdził, ‘dominujące’ w etnografii metafory odchodzą od obserwującego oka zmiernie ku ekspresji mowy i gestu” (Por. Erlmann 2004: 1).

w ich naturalności i nie-zafałszowaniu, w ich podmiotowości. „Mówić do kogoś, niewątpliwie oznacza słyszeć siebie mówiącego i być przez siebie słyszonym, ale także – być słyszonym przez innego znaczy sprawić, iż inny natychmiast dokładnie powtarza w sobie słyszenie-siebie-mówiącego” (Derrida 2011: 66).

Słuchanie głosu tego, z czym/kim przyszło się nam spotkać, stanowi kwintesencję sztuki japońskiej w jej bliskim związku z codziennością życia. Najbardziej znanym przykładem są pierwsze podręczniki sztuki zakładania ogrodów. Traktat *Sakuteiki*, pochodzący z XI wieku, zaleca „wysłuchać prośby kamienia” (*kōwan ni shitagau*), planować aranżację ogrodu tak, jak sugeruje kształt i charakter głównego głazu, który staje się podstawą pracy architekta. Podobnie twórca japońskiej ceramiki wysłuchuje głosu gliny, twórca ikebany – głosu kwiatów. W tradycji zachodniej, szczególnie w kontekście estetyki post-kantowskiej, postulat „nasłuchania” świata jest jednak obwarowany zastrzeżeniami wynikającymi z filozofii mistrza z Królewca, w której umysł jest „osłabiony”, a rzeczy-dla-nich-samych niedostępne ludzkiemu poznaniu<sup>10</sup>. Próba zawierzenia rzeczywistości jest więc jednocześnie próbą rehabilitacji codziennego doświadczania świata i roli, jaką odgrywa w nim ludzka sensualność.

Analizując drugi element proponowany przez Saito, dobre spotkanie z rzeczywistością powinniśmy widzieć jako *uczenie się*: uczenie się porcelany poprzez miękkie światło filizanki, drewna poprzez ciężar pnia, zapach trocin czy też dotyk i barwę dębowej podłogi, uczenie się miejskiej przestrzeni poprzez ścieżki, jakie mieszkańcy wydeptują w zaplanowanych przez architektów trawnikach, skracając sobie drogę do domu czy na przystanek. To zresztą znany element praktykowania współuczestnictwa mieszkańców w kreowaniu ich miejsca zamieszkania (tzw. *participatory design*).

Proces uczenia się, wpisany w estetyczne doświadczanie codzienności, nie musi jednak być brutalną lekcją. Odnajdziemy w nim,

---

<sup>10</sup> Saito zwraca uwagę na optymistyczny charakter buddyjskiego założenia, że rzeczywistość w swojej istotowości jest dostępna ludzkiemu poznaniu, co wpływa na zaufanie do *głosu rzeczy* (Saito 2007: 88).

zwłaszcza w dzisiejszej, opartej na zaawansowanej technologii rzeczywistości, kategorii *szacunku*, *dbałości*, *uważności* wobec tego, z czym/kim się spotykamy, a więc wobec tworzywa (tutaj zakres znaczeniowy okazuje się szerszy niż tradycyjny), natury, obiektów wytworzonych ręką człowieka i ludzi, których spotykamy w sytuacjach codziennych. Takie zmierzające ku etyczności odczytywanie doświadczenia estetycznego splata się z propozycjami Yuriko Saito, która chce doświadczać rzeczy na ich własnych warunkach, słyszeć „głos bezgłośnego” (Nishida 1987) i z dużo starszymi zaleceniami Aldo Leopolda, by „myśleć jak skała”, „myśleć jak góra” (Leopold 1966: 137-141). Powtarza je dzisiaj Steven Vogel w swoim eseju *Myśleć jak supermarket*:

Rozumiem to tak, że Leopold widzi potrzebę wyjścia poza nasze ograniczone rozumienie rzeczy i uznanie złożoności i głębi, i tak naprawdę, inności tych procesów, które, powodowani hubris traktujemy jako poddane naszej kontroli.

(Vogel 2011: 1)

Podchwytując jego słowa o *inności* rzeczy, warto podkreślić od-sunięcie – poprzez kategorię spotkania – na plan dalszy zagadnień określanych przez wybór postaw antropocentrycznych lub biocentrycznych. Nie ma tu także potrzeby podejmowania ryzykownych, szczególnie w kulturach zachodnich, prób szukania jedności człowieka i świata i dopiero z tego stanowiska wyprowadzania argumentacji o charakterze etycznym.

Znaczna dewastacja środowiska, jakiej doświadczyły współczesne społeczeństwa podkreślające swoje tradycje jedności człowieka i natury, jak chociażby Japonia, i niedostatek inicjatyw, które mogłyby takie procesy powstrzymać prowokują do zastanowienia się nad niepowodzeniem takiej opcji światopoglądowej. Z drugiej strony, jeśli przyjąć bardziej naturalne dla naszej tradycji stanowisko antropocentryczne (antropocentryzm epistemologiczny), to w swoich formach osłabionych nie jest ono jednoznaczne z antropocentryzmem moralnym. „Powiedzieć, że tylko człowiek tworzy wartości, nie znaczy,

że tylko człowiek ma wartość, czy też posiada wewnętrzną wartość moralną” (Muracca 2011: 3). W propozycjach estetyki codzienności wartość wewnętrzna przysługuje temu, co partycypuje w spotkaniu, w którym gest ludzki i oddziaływanie rzeczy, to, co emocjonalne, i to, co zmysłowe, pranie schnące na balkonie i obłoki, i pamięć kultury spletają się w „tu i teraz”. Ontologią codzienności jest współzależność, jak pisze Kevin Melchionne (2011: 6).

To spostrzeżenie okazuje się mieć charakter niemal uniwersalny, zachowując możliwość ponad-monologicznego, zanurzonego w kulturę doświadczenia codzienności. Stąd możliwość poszukiwania rozwiązań poza tradycją własną.

#### 4. To, co pomiędzy

Jednym z tematów często łączonych z kulturami o innych niż zachodnie tradycjach jest kwestia przestrzenności jaźni i jej doświadczenia, także estetycznego, rzeczywistości. Przywoływana przez Saito i Sandrisser kultura japońska jest szczególnie uwrażliwiona na to, co paradoksalne, co okazuje się złożeniem przeciwieństw, tożsamością tego, co pozornie sobie obce. Pojawia się wtedy potrzeba podniesienia do rangi istnienia tego, co *pomiędzy*. Właśnie tam widzi i filozofia japońska, i praktyka życia miejsce powstawania jaźni jako przestrzeni (*aida*) międzypodmiotowej, trans-podmiotowej. Prawdziwa jaźń istnieje w *basho*, czyli przestrzennym *locus*, gdzie zarówno jaźń, jak i jej *inny* powstają poprzez interakcję spotkania (Odin 1996: 128). W tej przestrzeni współzależności, interakcji spotkania w sposób naturalny rodzi się wartość, co więcej, wartość ta nie potrzebuje potwierdzenia, staje się sposobem bycia człowieka w świecie, który również *jest*.

Warto tu zasygnalizować dwie, pośród wielu możliwych, ścieżki wędrowania poprzez ową transpodmiotową przestrzeń. Jedna z nich koncentruje się przede wszystkim na człowieku jako ośrodku doznań i przeżyć i gwarancie wartości. Konstruuje ją wspomniana na początku Paulina von Bonsdorff, szczególnie uwrażliwiona na to, *czym* jest środowisko, sztuczne i naturalne, i jak postrzegane jest w tradycji danej kultury. W tym kontekście, starając się o uniwersalny



wydzwięk swoich badań, von Bonsdorff mówi o czterech głównych elementach relacji człowieka z rzeczywistością zastaną. Są to: przyzwolenie (*affordance*), pokusa (*enticement*), szczodrość (*generosity*) oraz rozpoznawalność (*recognizability*). Te dość enigmatyczne terminy można widzieć następująco: przyzwolenia to możliwości, jakie otwiera przed nami rzeczywistość, na przykład możemy spacerować po pustej plaży, jeździć na rowerze po ścieżce rowerowej, tańczyć na parkiecie, ale także pod gwiazdami; przyzwolenia łączą się z kategorią *pokusy* obietnic pewnego spełnienia, na przykład trawnik kusi, by na nim usiąść, mimo iż tego nie planowaliśmy; trzecie pojęcie, *szczodrość*, jest związane z ludzką odpowiedzią na obietnice rzeczywistości – to obraz dbałości człowieka o rzeczywistość wokół niego. Ostatnie pojęcie, *rozpoznawalność*, to wskazówki, jakich dostarcza nam środowisko, abyśmy mogli orientować się w jego wymogach i potrzebach, rozpoznawać nasze zadania wobec niego, ale także korzystać z możliwości podejmować trud oraz cieszyć się tak widzianym spotkaniem (Bonsdorff 2007: 66-78).

Mimo definiowanej tu antropocentrycznej perspektywy, praktyka relacji z rzeczywistością codzienną nie różni się bardzo od propozycji Saito, która sugeruje jednak znacznie większe wyważenie reakcji na potrzeby wszystkich *uczestników* spotkania – człowiek jest jedynie jednym z nich. Sosna, kamienie w ogrodzie, sztucce w szufladzie, czajnik pogwizdujący w kuchni, ale także czynności: polerowanie srebra, mycie okien, wyburzanie budynku, spacer z psem – wszystko pozostaje w kręgu takich kategorii, jak szacunek, dbałość, uważność. W ten sposób, nie określając swojego stanowiska w kategoriach antropocentrycznych lub biocentrycznych, uznajemy równoważność wartości wewnętrznej świata ludzkiego oraz pozaludzkiego świata istnień, rzeczy i zjawisk. Jak pisze Sepänmaa:

Doświadczenie estetyczne ma miejsce, kiedy istnieje wzajemna ,wrażliwość’ i chęć współpracy pomiędzy tym, który doświadcza i jest gotów wyjść i spotkać się z naturą poprzez aktywne zaangażowanie percepcji i wyobraźni i z otoczeniem wytworzonym przez człowieka, które zaprojektowano z dbałością

i uważnością wobec twórcy i wobec odbiorcy. To nie jest jednokierunkowa ulica; raczej jest to możliwe dzięki chęci obu stron, by spotkać się w połowie drogi.

(Web-01)

Wkraczamy tu otwarcie na teren estetyki o wyrazistym nastawieniu etycznym i w konsekwencji pojawia się konieczność sądów już nie czysto estetycznych, ale moralno-estetycznych (termin stosowany przez Saito), co więcej, podlegających także niemal automatycznie sądom opartym na wiedzy i na potrzebach praktyki życia. Jesteśmy zaangażowani w procesy budowy świata poprzez nasze decyzje i wybory dokonywane w życiu codziennym. I warto pamiętać, iż „nasze działania w zaskakującym stopniu są motywowane interesami estetycznymi. Estetyczny wymiar naszego życia, w konsekwencji, wpływa na stan świata i jakość życia, zmieniając ją na lepszą lub gorszą” (Saito 2011: 6).

Obudzenie pewnej świadomości estetycznej jest więc kwestią nagłą w odniesieniu do wielu sfer rzeczywistości, szczególnie tych, w których – jak w przypadku organizacji przestrzeni miejskiej – kierujemy się przede wszystkim wymogami funkcjonalności, opłacalności, ale także podnoszonymi coraz częściej potrzebami środowiska naturalnego czy potrzebami społecznymi. Wypada bowiem zgodzić się z wnioskami Josepha Kinga, który pisze:

W ostatnich latach, zarówno w dziedzinie konserwacji zabytków jak i projektowania pojawiła się tendencja do unikania decyzji na wartościach estetycznych i opierania ich raczej na innych kryteriach. Kwestie ochrony środowiska, kwestie finansowe i ocena jakości życia dominują w pracowniach urbanistów, a w działaniach konserwatorskich większy nacisk kładzie się na wiek, autentyczność, wartości historyczne i kulturowe.

(King 2000: 19)

W sferze *praxis* postulatory Saito, Kinga czy też von Bonsdorff sygnalizują pojawienie się *estetyki stosowanej* wraz z całym jej bagażem uwarunkowań, mimo iż niechętnie przyznajemy jej prawomocność.

Podsumowując, należy zgodzić się, że – jak wynika z przedstawionych tu badań i koncepcji – włączenie estetyczności w obieg życia prowadzi nie tylko ku nowym kryteriom estetycznym, ale także ku nowym powiązaniom z innymi dziedzinami naszej egzystencji. W tych relacjach estetyka coraz wyraźniej traci swoją autonomię, wchodzi w alians z szeroko pojmowaną etycznością, sięga po rozwiązania ponadkulturowe, ale zawsze najbliższe glebie kultury własnej. Widząc tę tendencję w rozleglejszej perspektywie, można więc rozpoznać w niej cechy potężnego nurtu współczesności, który w początkach XXI stulecia łączy spuściznę Oświecenia i nadzieje modernizmu z nowym rozumieniem tego, co religijne w naszej złożonej rzeczywistości. Estetyka codzienności – w niemal każdej ze współczesnych propozycji – staje się nie tyle *dialogiem* z jego odwieczną logiką opozycji, co raczej *spotkaniem*, w którym ujawnia się procesualność, interrelacyjność tego, *co się staje*. Rozpoznając ulotność rzeczy, wymierzona jest jednocześnie przeciwko naszemu strachowi przed przemijalnością; można w niej dostrzec epifaniczną wizję świata, w którym

Jedyną filozofią, która może być w sposób odpowiedzialny praktykowana w obliczu rozpaczki jest próba kontemplowania wszystkich rzeczy tak, jakby prezentowały nam się z perspektywy odkupienia. Wiedza nie posiada innego światła niż to, rzucane na świat przez odkupienie. [...] Uzyskanie takiego światła bez przemocy, tylko dzięki odczuwaniu kontaktu z rzeczami – tylko to jest zadaniem myśli.

(Adorno, za: Bielik-Robson, 2013: 45)

## Bibliografia

- Auger E.E., 2005, *The Way of Inuit Art, Aesthetics and History in and Beyond the Arctic*, McFarland&Company Publishers Inc., Jefferson.
- Bielik-Robson A., 2014, *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos*, Routledge, London, New York.

- Bonsdorff P. von, 2007, *Urban Richness and the Art of Building*, w: Berleant, A., Carlson A. (red.), *The Aesthetics of Human Environments*, Broadview Press, Peterborough, 66-78.
- Burszta J., 1985, *Chłopskie źródła kultury*, PWN, Warszawa.
- Carlson A., 2004, *Appreciation and the Natural Environment*, w: Carlson A., Berleant A. (red.), *The Aesthetics of Natural Environments*, Broadview Press, Toronto, 63-76.
- Carlson A., 2011, *Ten Steps in the Development of Western Environmental Aesthetics*, referat wygłoszony na konferencji Old World and New World Perspectives on Environmental Philosophy 2011, zorganizowanej przez International Society of Environmental Ethics, Nijmegen, Holandia.
- Danto A., 1964, *The Artworld*, *Journal of Philosophy*, vol. 61 nr 19: 571-584.
- Derrida J., 2011, *Voice and Phenomenon: Introduction to the Problem of the Sign in Husserl's Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston.
- Dewey J., 1958, *Art as Experience*, Capricorn Press, New York.
- Dowling Ch., 2010, *The Aesthetics of Daily Life*, *British Journal of Aesthetics*, vol. 50, nr 3, 225-242.
- Erlmann V., 2004, introduction w: Erlmann V. (red.), *Hearing Cultures: Essays on Sound, Listening and Modernity*, Bloomsbury Academic, London, New York.
- Hepburn R., 2004, *Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty (1966)*, w: Carlson A., Berleant A. (red.), *The Aesthetics of Natural Environments*, Broadview Press, Toronto, 43-63.
- King J., 2000, *Aesthetics in Integrated Conservation Planning: A Consideration of Its Value*, w: Algreen-Ussing G., Bek L., Fransen S.B., Schjerup Hansen J. (red.), *Urban Space and Urban Conservation as an Aesthetic Problem*, L'Erma, Rome, 19-27.
- Korusiewicz M., 2014, *Cień wiśni. Natura w kulturze japońskiej: Doi, Saito*, Kagawa-Fox, Universitas, Kraków.
- Korusiewicz M., 2013, *On a Sunny Day, under a Tree, Chatting; Toward the Aesthetics of the Everyday*, w: Popczyk M., Kunce A. (red.)

- Into the Noise, Anthropological and Aesthetic Discourses in Public Sphere*, Wyd. UŚ, Katowice, 7-33.
- Leopold A., 1966, *A Sand County Almanac*, Ballantine Books, New York.
- Markowski M. P., 1999, *L'ennui: ułamek historii*, w: Czapliński P., Śliwiński P. (red.), *Nuda w kulturze*, Rebis, Poznań, 290-317.
- Melchionne K., 2011, *Aesthetic Experience in Everyday Life: A Reply to Dowling*, *British Journal of Aesthetics*, vol. 51 nr 4, 437-442.
- Miłosz Cz., 2000, *O!*, w: *To*, Znak, Kraków.
- Muraca B., 2011, *Saving the world for the sake of the human: reconsidering anthropocentric arguments in environmental philosophy*, referat wygłoszony na konferencji Old World and New World Perspectives on Environmental Philosophy 2011, International Society of Environmental Ethics, Nijmegen Holandia.
- Nishida K., 1987, *Last Writings. Nothingness and the Religious World-view*, tłum. Dilworth D. A., University of Hawaii Press, Honolulu.
- Odin S., 1996, *The Social Self in Zen and American Pragmatism*, SUNY Press, Albany.
- Rader M., Bertram J., 1976, *Art and Human Values*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Saito Y., 2007, *Everyday Aesthetics*, Oxford UP, Oxford.
- Saito Y., 2007, *The Moral Dimension of Japanese Aesthetics*, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 65 nr 1, 85-97.
- Sandrisser B., 1998, *Cultivating Commonplaces: Sophisticated Vernacularism in Japan*, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 56 nr 2, 201-210.
- Sepänmaa Y., 1995, *Aesthetics in Practice: Prolegomenon*, w: Honkanen M. (red.), *Practical Aesthetics in Practice and in Theory*, University of Helsinki Press, Helsinki.
- Sepänmaa Y., 2011, *From Theoretical to Applied Environmental Aesthetics: Academic Aesthetics Meets Real-World Demands*, referat wygłoszony na konferencji Old World and New World Perspectives on Environmental Philosophy 2011, zorganizowanej przez International Society of Environmental Ethics, Nijmegen, Holandia.

Vogel S., 2011, *Thinking like a mall*, referat wygłoszony na konferencji ISEE, Old World and New World Perspectives on Environmental Philosophy 2011, International Society of Environmental Ethics, Nijmegen, Holandia.

Zybertowicz A., 1995, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wyd. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.

(Web-01) Yrjö Sepänmaa, *Face to Face with the Landscape*, <[http://www.eki.ee/km/place/pdf/KP1\\_02sepanmaa.pdf](http://www.eki.ee/km/place/pdf/KP1_02sepanmaa.pdf)>, dostęp: 05.10.2015.