

HANNA
BUCZYŃSKA-GAREWICZ

MIEJSCA, STRONY, OKOLICE

PRZYSZYNEK
DO FENOMENOLOGII PRZESTRZENI



UNIVERSITAS

MIEJSCA, STRONY, OKOLICE



Komitet redakcyjny:

Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz (przewodniczący),
Małgorzata Sugiera

Seria TAIWPN Universitas *Horyzonty nowoczesności: teoria – literatura – kultura* poświęcona jest prezentacji studiów nad tymi nurtami w literaturze, teorii, filozofii i historii kultury, których specyfikę określają horyzonty nowoczesności. W monografiach oraz zbiorach prac polskich i tłumaczonych, składających się na kolejne tomy tej serii, problematyka nowoczesności stanowi punkt dojścia, obszar centralny bądź przedmiot krytycznych odniesień i przewartościowań – pozostając niezmiennie w kręgu zasadniczych badawczych zainteresowań.

HANNA
BUCZYŃSKA-GAREWICZ

MIEJSCA, STRONY, OKOLICE

PRZYCZYNEK
DO FENOMENOLOGII PRZESTRZENI

KRAKÓW

© Copyright by Hanna Buczyńska-Garewicz and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2006

Redaktor naukowy
Ryszard Nycz

ISBN 97883-242-1007-7
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Izabella Sariusz-Skąpska

Projekt okładki i stron tytułowych
Katarzyna Nalepa

Wstęp

Tematem niniejszej książki jest nasze przebywanie w przestrzeni. Przestrzenią człowieka jest nie co innego niż miejsce, w którym on jest. Żyjemy w miejscach i poprzez miejsca, tak zresztą, jak i miejsca są dzięki nam. Ta koegzystencja miejsca i człowieka jest zbudowana z wielu różnorodnych i złożonych przeżyć, ma ona także swą wewnętrzną osobną budowę związaną z bogactwem świata ukonstytuowanego.

Miejsce jest okolicą, w jakiej przebywa człowiek. jest ono obiektywne i subiektywne zarazem, jest też zawsze powszechne i indywidualne. Każde wyróżnione miejsce wyodrębnia się od innego stanowiąc samodzielną jakość. Również świadome doświadczenie, czyli przeżycie treści miejsca jest zindywidualizowane: występuje w konkretnej jaźni, co jednak nie wyklucza użytkowania przez nie intersubiektywnego znaczenia przy użyciu określonych sposobów wyrażania.

Miejsce to swoisty byt intencjonalny, dający się widzieć od strony noetycznej lub noematycznej, lecz zawsze we wzajemnym ich uzupełnianiu się. Miejsce jest więc ukonstytuowane w przeżyciu i uzyskujące bytowość od niego niezależność, lecz również wymagające określonych przeżyć, aby jego treść mogła wyjść na jaw i jego intencjonalny byt zachował swą obecność. Sposób istnienia miejsca musi być zatem rozpatrywany w powiązaniu z odpowiadającym mu doświadczeniem przestrzennym.

Zasadniczą kwestią, jaką się tu zajmujemy, jest próba pogłębienia rozumienia tego, co to znaczy dla człowieka być w miejscu, oraz z drugiej strony, w jaki sposób miejsce istnieje i czym

jest. Ani miejsce, ani człowiek w nim mieszkający nie są pierwsze wobec drugiego, istotą obu jest wzajemne współistnienie i współformowanie. Dlatego rozważania muszą stale oscylować między żywym doświadczeniem, a ukształtowanymi już historycznie treściami określonych przestrzeni. Miejsce nie istnieje bez mieszkańca, a zamieszkiwanie możliwe jest dzięki miejscom.

Rozważania nad sposobem istnienia miejsca jako okolicy człowieka staramy się prowadzić równolegle na wielu różnych szczeblach abstrakcji: od bardzo ogólnych filozoficznych analiz dotyczących pierwotnych źródeł geometrii, aż po poetycką ekspresję emocjonalnych przeżyć swojskości, bliskości i braku zagrożenia. Innymi słowy, celowo łączymy w tej książce metafizyczną refleksję filozoficzną z obrazami bezpośrednich doznań miejsc. Te ostatnie nie służą tylko jako ilustracja tez ogólnych. Przeciwnie, można by powiedzieć, że stanowią one pewien początek, którego dalszym refleksem jest filozoficzne myślenie o przestrzeni. Filozofia w swym języku abstrakcji mówi na własny sposób o tym samym, o czym mówią w innym języku pewne teksty poetyckie czy literackie, a mianowicie o tym samym doświadczeniu bycia wobec miejsca i interioryzacji miejsc jako o sposobie istnienia człowieka. Odmienność języków może być postrzegana nie tylko z punktu widzenia ich odmienności i wykluczania się wzajemnego, lecz, także i przede wszystkim, z perspektywy ich współgrania i uzupełniania się. To samo doświadczenie może znajdować wiele środków wyrazu. W ten sposób, właśnie dzięki różności języków, możemy lepiej dostrzec jedność ludzkiego doświadczenia przestrzeni. Można by więc określić tę książkę także jako poszukiwanie jedności ludzkiego sposobu doświadczenia miejsca. Aby pojąć, czym jest miejsce i nasze w nim istnienie, potrzebujemy odwołania się do różnych rodzajów i poziomów przeżywania oraz rozumienia miejsca: od cielesnej reakcji organizmu żywego, poprzez emocje doznane i poetycko wyrażone, przez fenomenologiczną analizę noetyczno-noematyczną, aż po filozoficzne dociekania prawdy bycia. Mogą to być różne rozumiejące spojrzenia na to samo; w danym wypadku owym 'tym samym' jest sens zamieszkiwania okolicy, czyli innymi słowy, sposób bycia okolicy i człowieka. Należy więc sięgać do różnych poziomów kon-

kretności i abstrakcji szukając istoty rozumienia miejsca. Jedność doświadczenia przestrzeni nie musi wykluczać jego wewnętrzne-
go bogactwa.

Rozdział 1

Przestrzenie

A przestrzeń jaka jest? Czy mechaniczna,
Ta newtonowska, jak zamarzła turma,
Czy lotna przestrzeń Einsteina, relatio
Ruchu i ruchu? Nie mam co udawać
Ze wiem, jeżeli nie wiem, albo wiem
A wyobraźnię mam tysiącletnią.

Czesław Miłosz, *Gdzie wschodzi słońce...*

Piwonie kwitną, białe i różowe,
A w środku każdej, jak w pachnącym dzbanie
Gromady żuczków prowadzą rozmowę,
Bo kwiat jest dany żuczkom na mieszkanie.

Czesław Miłosz, *Ocalenie*

1. WPROWADZENIE.

Wiele jest pojęć przestrzeni. Jest przestrzeń astronoma i przestrzeń żeglarza. Przestrzeń matematyka. Przestrzeń wędrowki w pieśniach Schuberta. Jest też przestrzeń pielgrzymów ukazana w drodze Parsifala. Jest przestrzeń intymna, bliska domowa oraz daleka, odległa i nieznana przestrzeń podróżników. Jest przestrzeń międzyplanetarna i otaczająca bezpośrednio swojska okolica. Wszystkie one, wraz z tymi innymi jeszcze tu nie wymienionymi, składają się na ludzkie doświadczenie przestrzeni i wynikające z niego pytanie: *a przestrzeń jaka jest* ? Innymi słowy, czym jest przestrzeń poza wszystkimi jej wyobrażeniami? Czy w ogóle

jest poza obrazami? Czy człowiek jest wrzucony w absolutnie obcy obszar zewnętrzny, czy też to raczej on sam stale konstytuuje miejsce poprzez ludzki sposób bycia? Jaka więc jest tajemnica przestrzeni, o którą rozum stale pyta? Pytanie o istotę, czyli ukrytą poza jej przejawami tajemnicę przestrzeni, jest rozważane przez filozofię od początku jej dziejów. Nie tylko jednak filozofowie mówią o przestrzeni, oni tylko formułują na różne sposoby ludzkie doświadczenie przestrzenności. Samo doświadczenie jest powszechne i stale obecne, bo wszelkie doznanie i poznanie świata jest doświadczeniem przestrzennym. Poza filozofami mówią więc o nim także naukowcy i ogrodnicy i poeci, jedni tworząc teorie przestrzeni, drudzy sadząc drzewa i mierząc między nimi odległości, trzeci przywołując obrazy wyobrażeniowe i metafory. Za różnorodnością ekspresji kryje się jednak zawsze jedność ich źródeł.

Z rozległej problematyki przestrzeni wybieramy jako temat niniejszych rozważań tylko dwa jej skromne fragmenty. Kierunki tego wyboru sygnalizują zacytowane powyżej dwa wiersze. Jedna kwestia to sprawa metafizycznej natury przestrzeni: czym jest przestrzeń? Czy jest ona *czymś*, jakąś rzeczą dającą się spostrzec i opisać, lub innymi słowy, czy istnieje absolutnie sama przez się, czy też jest raczej relacją wytwarzaną między rzeczami lub między rozumem a okalającym go światem. Druga kwestia, która rodzi się z odrzucenia absolutnego bytu przestrzeni i kształtuje się dopiero na gruncie relacyjnego jej rozumienia, dotyczy konstytuowania przestrzeni poprzez ludzki sposób bycia. Ta szczególność konstytutywnego dla przestrzeni sposobu istnienia człowieka zwie się zamieszkiwaniem. Zamieszkiwanie rozumiane jako sposób bycia pewnych bytów jest zasadniczo odmienne od faktu fizycznego przebywania jednego bytu w innym jako w zewnętrznym pomieszczeniu. Zamieszkiwanie to pewna niefizykalna relacja między bytami, relacja znaną tylko człowiekowi. To swoista harmonia wytwarzana między człowiekiem a jego otoczeniem, która ma charakter przede wszystkim duchowy, gdyż realizuje się w akcie rozumienia miejsca, w jakim człowiek się znajduje. Człowiek w swym byciu konstytuuje związek z otoczeniem, dzięki któremu on zostaje mieszkańcem, a miejsce i okolica stają się jego domem. Okolica bliska i przyswojona, domowa, nabiera swych

cech swojskości jedynie dzięki temu, że zostaje wypełniona pewnymi określonymi jakościami, że staje się jednoznacznym zbiorem treści ukonstytuowanych i dostępnych w rozumieniu. Związek zamieszkiwania jest więc z istoty swej relacją duchową, stosunkiem rozumienia. Takie pojmowanie przestrzeni jako relacji rozumienia otwiera nową perspektywę myślenia o niej, którą można nazwać hermeneutyką miejsc. Miejsca są w niej określane jakościowo, przez nawarstwione w nich treści duchowe, a nie ilościowo czy formalnie wobec innych miejsc. Miejsca zamieszkane wchodzą w pewną duchową topografię świata człowieka.

Nowoczesność całkowicie odeszła od pojęcia przestrzeni absolutnej. W wieku XX nie tylko fizyka porzuciła Newtonowską koncepcję przestrzeni absolutnej jako jednego pomieszczenia dla wszystkich przedmiotów zastępując ją pojęciem relatywnego położenia względem siebie rzeczy. Filozofia przyrody i filozofia nauki w sposób oczywisty podążyły za fizyką tą samą drogą. Również jednak kierunki filozoficzne nie związane tak ściśle z nauką i nie ograniczające się tylko do komentowania najnowszych teorii naukowych, lecz snujące swoje rozważania niezależnie od nich, znalazły własną drogę ku nie absolutystycznemu rozumieniu przestrzeni. To przede wszystkim zasługa fenomenologii. W szeroko rozumianej fenomenologii, szeroko, bo uwzględniając różne jej odcienie i odłamy, zrealizowana została nowoczesna filozofia przestrzeni pojmująca przestrzeń jako relację, a nie jako byt absolutny. W sposób naturalny zatem fenomenologia staje się jednym z głównych tematów tej książki, choć nie jedynym. Fenomenologia jest niewątpliwie zasadniczym w filozofii nowoczesnym wyrazem relacyjnej koncepcji przestrzeni.

Mówiąc o współczesnej refutacji koncepcji przestrzeni absolutnej nie można jednak całkowicie zapominać jak długą historię miało takie właśnie rozumienie przestrzeni. Sięga ono wstecz do starożytnych filozofów. Dla Pitagorejczyków przestrzeń była powietrzem otaczającym wszystko. Dla atomistów była rozciągającym się bez końca miejscem, w którym znajdują się atomy. Lukrecjusz pisał o ciałach wypełniających pustkę. Stoicy sądzili, że na zewnątrz materialnego świata znajduje się nieskończona próżnia. Debaty wokół opozycji próżni i wypełnionego miejsca, jak

też wokół skończoności lub nieskończoności przestrzeni toczyły się przez wieki. W Nowożytności pojmowanie przestrzeni łączyło się z dyskusjami teologicznymi, z kwestiami stosunku między bytem skończonym a nieskończonym. Spekulacje Judeo-Chrześcijańskie, wpływy Kabały bezpośrednio oddziaływały na naukowe rozumienie przestrzeni¹. Campanella głosił koncepcję przestrzeni homogenicznej, nieodróżnicowanej, nieruchomej i niecielesnej. Kartezjusz zaś utożsamiał przestrzeń z materią odrzucając możliwość przestrzeni niewypełnionej i rozwijając koncepcję rozciągłości ciał. Dla Henry More'a, Platonika z Cambridge, absolutna przestrzeń była nieskończona, nieruchoma, homogeniczna, niepodzielna i jedyna, miała ona duchową boską naturę. Odrzucał on Kartezjańskie utożsamianie materii z rozciągłością. Dowodził istnienia bytu duchowego wskazując na boski charakter przestrzeni, którą pojmował jako atrybut Boga. Z tego klimatu duchowego wywodzi się absolutna przestrzeń Newtona pojmowana jako pomieszczenie dla wszystkich rzeczy. Natomiast Leibniz odrzucał pustą przestrzeń jako fikcję, twierdząc, że przestrzeń jest zawsze wypełniona. Przestrzeń, wedle niego, jest porządkiem rzeczy, a nie absolutną rzeczywistością, nie powszechnym pojemnikiem dla wszystkiego, co jest. Jednym z naczelnych wątków dyskusji o przestrzeni w wieku XVII była kwestia skończoności czy nieograniczoności wszechświata, w której kształtowało się pojęcie nieskończoności.² W XVII wieku język przestrzeni był językiem dyskusji o Bogu oraz o relacji bytu skończonego do nieskończonego.

Ta długa historia pojęcia absolutnej przestrzeni jako ogólnego pomieszczenia dla wszystkich rzeczy głęboko zakorzeniła się w języku. W nawykach językowych wiele przetrwało z sensu przestrzeni jako naczyń na coś, oraz z sensu rzeczy jako ciała rozciągłego, ciała będącego w czymś. Mniej natomiast w potocznym

¹ Wiele interesujących analiz w tej sprawie można znaleźć w pracy Jammera. Por. Max Jammer, *Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1969.

² Por. Alexander Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1957.

myśleniu dostępnych jest sposobów mówienia o relacji przestrzennej niezredukowanej do pomieszczenia czegoś innego. Zmiany języka są wolniejsze niż zmiany myślenia.

Fenomenologia odwołuje się do przestrzeni doświadczonej bezpośrednio w życiu i poprzedzającej naukowe, matematyczne pojęcia przestrzeni. Przestrzeń wytwarza się pierwotnie w doznaniach, przeżyciach, nastrojach, działaniach. Jej źródłem jest doświadczenie życia dzięki któremu zostaje ukonstytuowana. Jest ona pewną relacją egzystencjalną. Nie żyjemy wśród punktów, trójkątów, czy linii prostych, ani nie żyjemy w nieskończonym ciągu homogenicznych miejsc. Żyjemy w domach, w miejscach znanych i przyswojonych, w okolicach nas otaczających, wybieramy się w drogę ku miejscom obcym, pozostajemy w nich zadowoleni lub wyobcowani, szukamy miejsc nowych lub ich się lękamy, marzymy o zmianie lub o nieruchomości, poszukujemy miejsc doskonałych. Ta przestrzeń życia jest subiektywna, zrelatywizowana i zabarwiona emocjonalnie. Wypełniona jest zawsze określonymi znaczeniami i treściami. Należy do jednostek, kultur i epok. Jej różnorodność jest niewyczerpalna. Nie da się zredukować do kilku teorematów, ani przemienić w coś jednorodnego, formalnie zrównanego. Nie da się obeдрzeć ze swej subiektywności ani relatywności. Jakościowa treść, subiektywna relatywność nie stanowią jednakże jej braku, nie są czymś, co ma zostać przewyciężone. Przeciwnie, zadanie myślenia polega na tym, by całą tę swoistość przestrzeni życia, przestrzeni źródłowo doświadczonej, uchwycić i zrozumieć. Relacyjność pojęcia przestrzeni jest więc w fenomenologii realizowana przez odwołanie się do przeżyć podmiotowych, w jakich przestrzeń doświadczona pojawia się.

Koncepcja przestrzeni doświadczonej, dość szeroko rozpowszechniona w myśleniu XX wieku i niekoniecznie ściśle związana z filozofią, nie przynosi jednak, jak często mylnie się sądzi, po prostu psychologizacji przestrzeni. Przestrzeń doświadczona w życiu jest pewnym bytem, pewną treścią mającą określony sposób istnienia, a nie tylko jednorazowym doznaniem psychiki. Innymi słowy, przestrzeń doświadczona to nie tylko i po prostu przestrzeń geometryczna z pewnymi dodanymi do niej zabarwieniami.

mi emocjonalnymi i nastrojowymi. Przestrzenność świata ukonstytuowana w życiu nie jest problemem psychologicznym. To, czy ktoś jest *u siebie* czy *na obczyźnie*, czy wędruje czy się zakorzenia, to kwestia ontologiczna, kwestia sposobu bycia człowieka, a nie temat badań psychologii, która chwyta tylko ilościowo częstotliwość pewnych stanów wewnętrznych i doznań, bez wnikań w ich treść i istotnościowe znaczenie. Zamieszkiwanie to sposób bycia i jako takie stanowi temat filozofii. Tematyzacja przestrzeni jako problemu zamieszkiwania nie jest więc psychologizacją, lecz próbą włączenia subiektywnej relatywności jako czynnika konstytutywnego w wytwarzaniu przestrzenności świata. Przestrzenność jest relacją bycia łączącą człowieka z miejscem.

Należy zatem wyraźnie odróżniać pojęcie przestrzeni doświadczonej od pojęcia przeżycia związanego z pewną przestrzenią. Podobnie też przestrzeń doświadczona nie może zostać zredukowana do czysto fizycznego położenia miejsca wśród innych miejsc na mapie. Fizyczne położenie nie uwzględnia jeszcze treści miejsca, tak jak doraźne doznanie jej jeszcze nie konstituuje. Wenecja jako miejsce przestrzeni doświadczonej ma swoją bogatą treść, jest nosicielem nierozdzielnych od niej znaczeń duchowych, pewnym całościowym bytem intencjonalnym. Jako ukonstytuowany w tradycji byt ma swój sens poprzedzający każde jej indywidualne spostrzeżenie i doznanie, do którego nie redukuje się. Zараz jednak jej byt nie jest po prostu jakimś przedmiotem fizycznym, ogromną ilością kamieni, czy wielością kanałów. Wenecja jako miejsce człowieka nie da się więc pojąć ani wyłącznie przez własne doraźne przeżycie przyjemności z nią związane, ani przez obiektywizujący opis przedstawiający jej fizyczne istnienie. Miejsca, przestrzenie doświadczane, nie są ani psychiczne, ani fizyczne. Na skutek swego relacyjnego charakteru muszą mieć inny jeszcze sposób istnienia, nieredukowalny do nich obu, ale i oba je zawierający. Miejsca mają niezbywalnie swoje treści i istnieją jako pewne byty idealne, lub nie ma w ogóle miejsc ani zamieszkującego w nich duchowo człowieka. Koncepcja przestrzeni doświadczonej jest próbą rozumienia sposobu ich istnienia.

Psychologizmem nazywamy tu redukowanie problematyki przestrzeni doświadczonej do kwestii zmiennych doznań koja-

rzonych doraźnie z jakimś położeniem fizycznym. Ukrytą przesłanką psychologizmu jest więc dualizm psycho-fizyczny i zrodzone z niego przeświadczenie o jedynie geometrycznym sensie miejsca, podczas gdy inne treści z nim związane stanowić mogą tylko dodatkowe emocjonalne zabarwienia nie należące do miejsca samego. Inną natomiast formą redukcjonizmu wobec pojęcia przestrzeni doświadczonej jest koncepcja mitycznej świadomości przestrzeni. Koncepcja ta, rozbudowana najpełniej przez Cassirera w ramach jego filozofii różnych logik symbolizacji rzeczywistości przez umysł, opiera się na rozróżnieniu dwóch zasadniczo różnych pojęć przestrzeni: naukowego, czyli geometrycznego oraz pregeometrycznego czyli naiwnego, mitycznego. Za wzór przyjmuje się w niej przestrzeń geometryczną, a wszelkie myślenie o miejscach i przestrzeniach niemieszczące się w tym modelu zostaje zakwalifikowane jako jedynie niedoskonały wstęp do przestrzeni zmatematyzowanej. Mityczna świadomość przestrzeni jest przedstawiona jako pierwszy krok ku światłu nauki. Kategorie przestrzeni geometrycznej stają się wtedy miarą innych pojęć i wyobrażeń. Taka interpretacja przestrzeni doświadczonej jako naiwnej i nienaukowej z góry wyklucza już możliwość rzeczywistego zrozumienia sensu doświadczenia przestrzennego, gdyż przed rozważeniem go zakłada pewien jego niekwestionalny sens. Redukcjonizm wobec przestrzeni doświadczonej polega tu na tym, że zostaje ona sprowadzona do mitu wyłącznie.

Husserl był pierwszym filozofem, który teoretycznie sformułował zadanie niezależnego dotarcia do sensu doświadczenia przestrzennego. Było to związane hasło cofnięcia się *przed geometrię*. Geometryczne pojęcia za pomocą których myślimy o przestrzeni są konstruktem rozumu, aby zatem poznać czym jest bezpośrednie doświadczenie przestrzenności niezbędne jest zawieszenie ich i rozważenie samego tego doświadczenia bez ich użycia. Takie zawieszenie jest formą cofnięcia się do źródeł, próbą odnalezienia początku. Dla Husserla miał to być absolutny początek. Przed geometrią, czyli przed poznawczą działalnością teoretyczną jest zawsze i w sposób konieczny poprzedzająca ją praktyka życia. Dlatego hasło cofnięcia się przed geometrię (aby tę geometrię właściwie zrozumieć, a nie odrzucić) jest równoznaczne z powro-

tem do praktyki życia, czyli do bezpośredniego doświadczenia poprzedzającego formującą je tradycję teoretyczną. To idea odzyskania raju bezpośredniości utraconego w procesie mediatyzujących interpretacji.

Warto zwrócić uwagę w jaki sposób Husserłowska myśl cofnięcia się przed geometrię różni się od Cassirerowskiego pojęcia mitycznej świadomości przestrzeni. W obu przypadkach mamy wprowadzić do czynienia z koncepcją pregeometrycznego doświadczenia, lecz w jak odmienny sposób. Dla Cassirera punkt końcowy historii jest miarą jej początku, podczas gdy u Husserla początek ma pomóc w zrozumieniu końca i w odzyskaniu czegoś utraconego ze źródła. Najistotniejsze jednak jest to, że Husserl dzięki temu wprowadza ideę autonomiczności bezpośredniego doświadczenia przestrzeni. Staje się ono w jego perspektywie myślowej czymś istotnym samo przez się, bowiem tylko jeśli uchwycimy je w jego istotnej źródłowości może ono nam coś więcej wyjaśnić. Husserl nie chce, jak Cassirer, interpretować pregeometrycznego doświadczenia przez naukę, lecz przeciwnie, sądzi iż doświadczenie to może oświecić lepiej sens nauki. Ale dlatego właśnie ważne jest dotarcie do niego w stanie czystym, a nie tylko pokazanie, że *nie jest ono jeszcze w pełni naukowe*. Pomijamy tu całą związaną z tym dyskusję dotyczącą kryzysu nauki, gdyż interesuje nas jedynie kwestia źródłowości doświadczenia przestrzeni. Husserl swym hasłem cofnięcia się przed geometrię zarysował filozoficznie problem przestrzeni doświadczonej, czyli przestrzeni takiej, jak jest ona dana bezpośrednio (pregeometrycznie) w ludzkiej praktyce życia. Ludzka praktyka życia nie jest dziedziną czysto naturalistyczną, lecz i dziedziną konstytuowania znaczeń, treści idealnych. Tym samym przestrzeń konstytuowana w niej od samego początku wykracza poza czystą fizyczność materialnego ciała rozciągniętego, stając się od razu obszarem treści i znaczeń.

Sformułowana przez Husserla późno, pod koniec jego życia, idea fenomenologii przestrzeni doświadczonej znalazła jednak już wcześniej realizację w pracach Heideggera. Dla Heideggera, który chciał rozważyć sens bycia, kwestia przestrzeni i właściwe jej pojęcie było od początku sprawą fundamentalną. *Bycie i czas za-*

czyna się od refutacji Kartezjańskiego pojęcia rozciągłości. Analiza sposobu bycia człowieka prowadzi do określenia przestrzenności jako relacji wytwarzanej w procesie bycia (życia), którego niezbywalnym momentem jest rozumienie. Człowiek istniejąc konstituuje swój stosunek do otoczenia: nie jest on z góry umieszczony w istniejącej już przestrzeni, lecz przestrzeń ta wytwarza się w toku egzystencji jako pewna relacja. Słynna formuła *bycia-w-świecie* – oznaczająca wzajemne współkonstituowanie się świata i egzystencji – zostaje przeciwstawiona tradycyjnemu pojęciu przestrzeni jako zewnętrznego pomieszczenia dla życia ludzkiego. W jej świetle okazuje się, że człowiek nie jest umieszczony w przestrzeni, lecz przestrzeń jako jego okolica jest konstituowana dzięki jego istnieniu. Podobnie też *świat nie jest w przestrzeni*, lecz przestrzenność świata wynika stąd, że jest on *światowym światem*, czyli pozostaje w relacji z egzystencją jako jej otoczenie. Heideggerowska analityka egzystencjalna zarysowuje więc całkowicie nowe pojmowanie przestrzeni. Szczególnie istotne są co najmniej trzy jego momenty. Po pierwsze, przestrzenność jestestwa jest przestrzenią doświadczoną, a nie absolutną pustką, w której znajdują się rzeczy i ludzie. Jest to przestrzeń życia i działania, przestrzeń przeżywana i poznawana. Po drugie, przestrzenność jest relacją konstituowaną przez pewien szczególny sposób bycia, a nie absolutnym atrybutem świata stworzonego jako byt w przestrzeni.. Po trzecie, ponieważ sposobem bycia człowieka jest bycie rozumiejące, to relacja przestrzenności uzyskuje nowy wymiar obok jej tradycyjnego sensu fizycznego. Bycie w *miejscu* nie redukuje się jak poprzednio do materialnego w nim przebywania, lecz jest istotnościowo stosunkiem rozumienia. Okolice jestestwa nie jest więc wyłącznie fizycznym otoczeniem, lecz zawsze wypełniona jest historycznie ukształtowanymi znaczeniami. A niemierzalna jakość, treść duchowa, staje się główną własnością otoczenia.

Odejście od analityki egzystencjalnej do filozofii prawdy bycia nie zmniejszyło wagi kwestii przestrzeni w myśleniu Heideggera. Przeciwnie, właśnie ta nowa perspektywa stała się okazją dla jeszcze wnikliwszego przedstawienia duchowej treści *miejsca* poprzez jego związek z rzeczą, a także do głębszych analiz

relacji zamieszkiwania. Zamieszkiwanie – *bycie u siebie* – nabrało nowego wymiaru, szerszego niż wcześniejsze posługiwanie się rzeczami po ręką. Kwestia zamieszkiwania człowieka w świecie, zawsze obejmująca rozumienie świata, nabrała szerokiego sensu rozumienia świata od strony *prawdy bycia*. Ludzkie zamieszkiwanie dokonuje się przez *dawanie schronienia byciu* w myśleniu. Jego istotą jest więc rozumiejące wyjście poza zmienną dorażność ku prawdom wiecznym. Wraz z takim rozszerzeniem kwestii przestrzeni język przestrzeni staje się dla Heideggera nowym sposobem mówienia o jedności myśli i bytu. *Prześwit* jest miejscem (i chwilą) gdzie rozumienie sięga prawdy.

Ludzkie rozumiejące doświadczenie przestrzeni jako związku z miejscem pobytu jest oczywiście dawniejsze i niezależne od fenomenologicznych nad nim rozważań. Fenomenologia nadała mu jedynie teoretyczny wymiar, uczyniła je istotnym tematem swych badań. Przestrzeń doświadczona jako kategoria to twór fenomenologii, lecz przestrzeń doświadczona jako żywe doznanie jest prawieczną rzeczywistością od niej niezależną. Każdy zna ją z własnej intuicji. Schopenhauer powiadał, że czym jest wola to każdy ma dane w osobistym przeżyciu. „Słowo wola, które jak zakłęcie ma otworzyć przed nami najgłębszą istotę każdej rzeczy, nie jest w żadnym wypadku wielkością nieznaną, czymś osiągniętym dzięki wnioskowi, lecz czymś poznanym na wskroś bezpośrednio i tak dobrze znanym, że czym jest wola wiemy znacznie lepiej od wszystkiego innego.”³ Podobnie dzieje się z przeżyciem przestrzeni – własnej, swojskiej lub obcej, *bliskiej* czy *dalekiej* niemierzalnie -, przestrzeni wypełnionej duchowymi znaczeniami lub odartej z nich, czyli przerażająco materialnej i duchowo pustej. Sens zamieszkiwania w domu, czyli treść bycia u siebie jako stanu egzystencjalnego jest dana każdemu w bezpośredniej intuicji.

Znane każdemu bezpośrednio w intuicji przeżycie zamieszkiwania w miejscu posiada także swe liczne intersubiektywne ekspresje i przekazy. Poezja i literatura są ich pełne. Przykładowo

³ Arthur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. Jan Garbacz, PWN, Warszawa 1994, t. I, s. 190.

odwołamy się w tej sprawie do Prousta, którego opisy doświadczenia i przeżywania przestrzeni są nie mniej istotne niż słynna jego samoświadomość przeżywania czasu. Proust z jednej strony poświęcił wiele uwagi studiowaniu miejsc bogatych w piękno i historię, z drugiej zaś strony, dzięki swej ogromnej wrażliwości, w narracji powieściowej dokonał wglądu bezpośredniego w treść doświadczenia przestrzeni. Połączył więc w sposób wyjątkowy wiedzę z intuicją.

Tak więc, przestrzeń doświadczoną odnaleźć możemy obok własnej intuicji również w zobiektywizowanych bytach kultury, jakimi są dzieła literackie. Te dwa źródła są w gruncie rzeczy jednym i tym samym, nie tylko nie wykluczają się nawzajem, lecz przeciwnie, w sposób istotny uzupełniają. Proust trafnie to podkreślał pisząc:

Rzecz w tym, że to, co należy wyciągnąć, wydobyć na światło dzienne, to nasze uczucia i nasze namietności, czyli uczucia i namietności powszechne. (...) Każdy czytelnik jest, kiedy czyta, czytelnikiem samego siebie – swoim własnym. Dzieło pisarza to tylko rodzaj instrumentu optycznego zaofiarowanego czytelnikowi, aby mógł rozeznaczyć się w tym czego, gdyby nie książka, nie dostrzegłby może. Rozpoznanie w samym sobie, przez czytelnika, tego, co mówi książka, to dowód jej prawdy.⁴

Niefizyczny sens przestrzeni, o jakim tu mowa w związku z przestrzenią doświadczoną, znajduje również swój wyraz w wielu przykładach powszechnego używania słowa *przestrzeń* w znaczeniu niefizycznym. Tak więc na przykład Bachelard mówi o poetyce przestrzeni w swej książce rozważającej archetyp przeżycia domu jako miejsca bezpiecznego i szczęśliwego.⁵ Poetyka przestrzeni nie jest dlań jednak prostym katalogiem wierszy dotyczących tematycznie domu, lecz rozważa on sposoby poetyckiego wyrazu bliskości i szczęśliwości pewnego miejsca przestrzennego, jakim jest dom. Rozpatruje więc sens przestrzeni od strony jej swojskości lub obcości, czyli bada jakościowe treści miejsc, a nie ich formalno geometryczne charakterystyki. Poety-

⁴ Marcel Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, przeł. Julian Rogoziński, Warszawa 1960, t. 7, s. 278, 283.

⁵ Gaston Bachelard, *La poetique de l'espace*, Paris 1967.

ka przestrzeni mówi o tym, jak szczęśliwa przestrzeń jest reprezentowana w obrazach poetyckich, jak wyrażana jest jej jakość duchowa. Bada ona treść doświadczenia domu. Z kolei Blanchot pisze o przestrzeni literackiej⁶ używając tego terminu na określenie tego wszystkiego, co należy do literatury, co się w niej mieści, co ją charakteryzuje. *Przestrzeń* ma więc tu sens pomieszczenia, w którym coś przebywa, lecz nie jest to pomieszczenie materialne, lecz tematyczne i znaczeniowe. Literatura okazuje się przestrzenią wzajemnego współzawodnictwa siły mówienia i siły słuchania⁷. Określenie obszaru, na którym rozgrywa się literatura, ma być sposobem dotarcia do jej istoty. Swoistość przestrzeni literatury jest rozumiana jako istotny wyróżnik wobec innych dziedzin.

To tylko wybrane spośród wielu możliwych przykłady szerokiego, niefizycznego znaczenia słowa *przestrzeń*.

Najogólniej rzecz biorąc przestrzeń doświadczona jako byt ukonstytuowany w ludzkim istnieniu i rozumieniu ma kilka wyraźnych cech różniących ją od materialnej przestrzeni fizyki. Przestrzeń doświadczona jest dana przed i niezależnie od geometrycznego jej pojęcia. W odróżnieniu od pojęcia przestrzeni mitycznej nie jest ona jednak naiwna w swej istocie ani wynikająca z niedorozwoju myślenia przednaukowego, lecz jest naturalnym otoczeniem człowieka, z którym styka się on *zrazu i zwykle*, czyli źródłowo i zawsze. Przestrzeń doświadczona jest okolicą człowieka, czymś związanym z jego sposobem bycia i przezeń ukonstytuowanym. Ma charakter relacji zamieszkiwania (jest swojska lub obca, *bliska* lub *daleka*); jest więc względna, a nie absolutna. Przestrzeń doświadczona ma zawsze charakter jakościowy, wyznaczają ją określone treści i znaczenia. To system znaczeń, a nie relacji formalnych. Jej miejsca są niepowtarzalne, heterogeniczne, jakościowo indywidualnie zróżnicowane. Nie istnieje w niej pustka. Jest fizycznie nieciągła, lecz za to ciągła znaczeniowo. Kształtuje się w niej swoista topografia duchowa, mapa miejsc

⁶ Maurice Blanchot, *L'espace litteraire*, Paris 1955.

⁷ *Ibidem*, s. 31-32.

pięknych lub inaczej znaczących. Przestrzeń doświadczona ma niezbywalny aspekt subiektywny. Nie tworzy absolutnego uniwersum jednolitego dla wszystkich. Wolna jest jednak od czyisto arbitralnej dowolności: wchodząc w szeroką dziedzinę znaczeń duchowych jej sensy stają się transsubiektywne. Dlatego jej subiektywna relatywność nie może być interpretowana jako jakiś jej brak czy niedoskonałość, lecz jest jej pozytywną cechą, która warunkuje egzystowanie w niej. Jednakże w związku z tym wymyka się ona wszelkim próbom ujęcia jej w teorię. Nie znaczy to jednak, że intersubiektywna komunikacja jest w jej zakresie wykluczona, ona tylko poprostu odbywa się na innym poziomie niż teoretyczny; przykładem tego poezja i literatura. To także przestrzeń zawsze skończona, niezbywalnie mająca swe granice. Skończoność jednakże nie znaczy jej zamknięcia. Przeciwnie, z istoty swej jest otwarta i zakresowo stale zmienna; jej ruchomy horyzont czerpie swą siłę rozszerzania z podmiotowej natury egzystencji.

2. MIEJSCE

Miejsce jest jedną z głównych kategorii języka przestrzeni. Rozumienie, 'definiowanie' miejsca dokonuje się różnie w różnych koncepcjach przestrzeni.

Arystoteles pisze, że filozof przyrody musi posiadać wiedzę nie tylko o nieskończoności, ale także o miejscu. Zasadniczym problemem filozofa jest więc pytanie czy miejsce istnieje, w jaki sposób istnieje i czym ono jest. Przypomnijmy kilka zasadniczych momentów tego rozumienia miejsca, które głęboko tkwi u podłoża naszych współczesnych nawyków językowych i często określa nadal potoczne o nim myślenie. Wszak czym jest miejsce każdy wie mówiąc, że nie ma już miejsca na półce na tę nową książkę, nie zdając sobie jednak sprawy, że sens do jakiego się odwołuje wywodzi się z Arystotelesa.

Arystoteles pisał o miejscu w następujący sposób. „Istnienie miejsca wydaje się faktem oczywistym; wskazuje na to możli-

wość zmiany położenia.”⁸ Rzeczy istniejące muszą gdzieś być, a ich ruch polega na zmianie ich miejsca. Bycie gdzieś i zmiana, to dwa argumenty na rzecz miejsca. Istnienie rzeczy polega na tym, że gdzieś się ona znajduje, tylko rzeczy nieistniejące, jak sfinks, mogą nie mieć swego miejsca. Ciało jest trwale związane ze swym miejscem. „Każde ciało dąży do właściwego sobie miejsca.”⁹ Miejsce i ciało w nim, to dwa różne, lecz skorelowane pojęcia. „Miejsce jest czymś innym niż ciała i każde ciało będące przedmiotem percepcji zmysłowej znajduje się w jakimś miejscu.”¹⁰

Arystoteles, cytując Hezjoda: *Ze wszystkich rzeczy najpierw powstał chaos, a następnie ziemia z szeroką piersią*, podkreśla pierwszeństwo miejsca wobec rzeczy. Jeżeli jest tak, jak pisze Hezjod to „musi się wydawać cudowną owa potencjalność miejsca i wśród innych rzeczy winna zająć naczelną pozycję. Wszak to, bez czego nic nie może istnieć, a samo może istnieć bez innych rzeczy, musi być na pierwszym miejscu; a miejsce nie ginie, gdy znajdujące się w nim rzeczy przestają istnieć.”¹¹ Miejsce stanowi warunek istnienia rzeczy, poprzedza ją i umożliwia jej byt. O ile rzecz jest uwarunkowana przez miejsce, o tyle miejsce jest od niej niezależne, może istnieć samo, niewypełnione, jak gdyby gotowe na przyjęcie rzeczy. Wzajemny sposób istnienia ciała i miejsca został więc wyraźnie określony, a ontologia egzystencjalna miejsca zarysowana.

„Jeżeli zgodzimy się na to, że miejsce istnieje, wyłoni się trudność z odpowiedzią na pytanie: czym ono jest.”¹² Przedstawiając szczegółowo czym jest miejsce Arystoteles wymienia następujące jego cechy:

1) A więc posiada ono trzy wymiary, ograniczające każde ciało: długość, szerokość i głębokość. Jednakże niemożliwe, by miejsce było ciałem, albowiem w tym samym punkcie przestrzeni znajdowałyby się dwa ciała. 2) Jeżeli ciało ma swoje miejsce, czyli jakąś przestrzeń, to również z tego samego względu

⁸ Arystoteles, *Fizyka. Dzieła wszystkie*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 83.

⁹ *Ibidem*, s. 83.

¹⁰ *Ibidem*, s. 84.

musi istnieć miejsce dla powierzchni i dla innych granic ciała; bo tam, gdzie była przedtem powierzchnia wody, będzie teraz powierzchnia powietrza. Nie możemy jednak dostrzec żadnej różnicy między punktem a miejscem punktu. (...) 3) Czymże więc według naszej opinii ma być miejsce? Mając taki rodzaj natury, miejsce nie może być ani elementem, ani tworem złożonym z elementów, ani materialnym, ani niematerialnym, bo mając rozmiary nie jest ciałem. (...) 4) Można z kolei zapytać: czego przyczyną jest miejsce w istniejących rzeczach? Żadna bowiem z czterech przyczyn nie przysługuje mu. (...) 5) Jeśli jest jakimś bytem, to gdzie się znajduje? Trudność na jaką natrafił Zenon, domaga się przedyskutowania. Jeżeli bowiem wszystko, co istnieje, zajmuje jakieś miejsce, to również miejsce musi mieć swoje miejsce i tak dalej w nieskończoność. 6) Co więcej, jeżeli wszelkie ciało znajduje się w jakimś miejscu, to również wszelkie miejsce musi zawierać jakieś ciało. A co powiemy o rzeczach powiększających się?¹³

Wobec tych kwestii Arystoteles wraca znów do pytania, czy miejsce w ogóle istnieje i czym jest. Wyjaśnia, że miejsce, wbrew pozorom, nie jest ani materią ani formą: jako granica otaczająca ciało może się wydawać formą, a jako rozciągłość wielkości jawi się jako materia. Nie jest zatem ani jednym ani drugim. Forma nie da się oddzielić od rzeczy, a miejsce daje się oddzielić, natomiast jako obejmujące jest ono czymś innym niż materia. Przywołuje też rozważania Platona z *Timajosa*, gdzie mowa o identyczności materii i przestrzeni, uważając, że wszyscy godzą się z tym, że miejsce jest *czymś*, ale tylko jeden Platon próbował odpowiedzi *czym* ono jest. W *Timajosie* Platon twierdzi, że przestrzeń to *zbiornik*. Miejsce lub przestrzeń to coś, w czym się coś innego znajduje. Dzięki Platonowi wyobrażenie zbiornika, pomieszczenia, zostaje na trwałe związane z przestrzenią. Rzeczy, ciała, są w miejscu jako w swym zewnętrznym pomieszczeniu. Arystoteles następnie rozpatruje różne możliwe sensy *bycia w czymś*. Wskazana przez niego wieloznaczność określenia *bycie w czymś* (części w całości, całości w częściach, spraw greckich w rękach króla, etc) skłania do dalszej precyzacji czym jest *bycie w miejscu* i do konkluzji, że „w najwłaściwszym sensie: rzecz jest

¹¹ *Ibidem*, s. 84.

¹² *Ibidem*, s. 84.

¹³ *Ibidem*, s. 84-85.

‘w’ naczyniu, ogólnie: ‘w’ miejscu.”¹⁴ Warto pamiętać w tym momencie, że w kilkadziesiąt wieków później Heidegger zaczynał *Bycie i czas* rozważa różne sensy *bycia w czymś* i dodaje do nich zupełnie nowy, nieznamy Arystotelesowi sens *bycia-w-świecie*, jako szczególnego sposobu ludzkiego istnienia, dzięki któremu to nie miejsce poprzedza rzecz w nim się znajdującą, lecz przeciwnie to *rzeczy pod ręką* konstytuują, czyli poprzedzają, miejsca. To ze współoddziaływania człowieka i świata rodzi się miejsce. Sens miejsca wyjaśnia analityka egzystencjalna. Nowy sens *bycia w czymś* staje się podstawą do radykalnego odrzucenia ciągnącej się przez wieki (m.in. poprzez Kartezjusza utożsamiającego przestrzenność z rozciągłością ciał) tradycji Arystotelesowskiego sensu miejsca.

Najlepszym wyobrażeniem rzeczy i miejsca jest dla Arystotelesa amfora i wino: rzeczy są w przestrzeni w taki sposób, w jaki wino jest w dzbanie. To powtórzenie Platońskiej koncepcji przestrzeni jako zbiornika. Ten obraz zostaje także przełożony na język teoretyczny, wtedy gdy Arystoteles formułuje swą definicję miejsca.

Przyjmujemy więc, że 1) miejsce jest tym, co otacza bezpośrednio to, czego jest miejscem; 2) nie jest częścią rzeczy; 3) bezpośrednio miejsce danej rzeczy nie jest ani mniejsze, ani większe od niej; 4) miejsce może być z każdej rzeczy opróżnione i od niej oddzielone. A w dodatku: 5) każde miejsce ma górę i dół, a każde ciało z natury dąży do właściwego sobie miejsca, tzn. bądź do góry, bądź w dół i tam trwa.¹⁵

Znamienne także dla myślenia Arystotelesa o miejscu jest związanie jego sensu z kwestią ruchu: spostrzegamy miejsca dzięki temu, że istnieje ruch. „Miejsce nie mogłoby się stać przedmiotem dociekań, gdyby nie istniał ruch względem miejsca. (...) Na tym opieramy swoje przypuszczenia, że niebo zajmuje miejsce, ponieważ znajduje się w ciągłym ruchu.”¹⁶ Do tej myśli Arystotelesa odwoływał się później Patocka w swych fenomenologicz-

¹⁴ *Ibidem*, s. 87.

¹⁵ *Ibidem*, s. 88.

¹⁶ *Ibidem*, s. 89.

nych rozważaniach, w których próbował interpretować źródłowe przeżycie przestrzenności jako ruchowe doświadczenie ciała ludzkiego, a ludzki sposób istnienia w świecie jako bycie podmiotu cielesnego; była to próba budowania pomostu między Arystotelesem a Heideggerem, co wydaje się raczej niemożliwe do dokonania.

Arystoteles rozważa i definiuje również pojęcie próżni, pisze: „to, co istnieje jest ciałem, a ponieważ wszelkie ciało znajduje się w miejscu, wobec tego próżnia jest miejscem, w którym nie znajduje się żadne ciało”¹⁷. Próżnia to „to, co nie jest wypełnione”¹⁸.

Przez wieki te definicje były w obiegu, i mimo że przybierały różne kształty, dobrze zakorzeniły się w języku i historycznej świadomości. Arystotelesowskie rozumienie przestrzeni stało się też zasadniczą podstawą dla wszelkich form jej absolutyzacji. Ta absolutność przestrzeni została przez niego wyrażona w określeniu miejsca jako *tego, bez czego nic nie może istnieć, a samo może istnieć bez innych rzeczy*. Przypisuje ta definicja przestrzeni byt absolutny, a wszystkim innym bytom istnienie jedynie względne wobec niej. To rozróżnienie bytu absolutnego i względnego było przez wiele wieków stale obecne w rozumieniu przestrzeni jako atrybutu boskiego. Myśl o relatywności przestrzeni została w ten sposób przez Arystotelesa zasadniczo wykluczona.

Fenomenologiczne pojęcie przestrzeni doświadczonej przynosi natomiast całkowicie odmienne rozumienie sensu miejsca. Najogólniej rzecz biorąc ze zbiornika fizycznego na ciała przekształca się miejsce w pewien indywidualny byt duchowy intencjonalnie ukonstytuowany w procesie historycznego ludzkiego współistnienia ze światem. Miejsce też traci swój absolutny sens czegoś, co samo może istnieć bez innych rzeczy, które z kolei nie mogą istnieć bez niego. Miejsce ponadto staje się kategorią jakości, a nie ilości, jest określane przez swą treść, a nie przez swą wielkość lub oddalenie od innych miejsc. Dyskusja wokół sensu miejsca jest zasadnicza w filozofii przestrzeni.

¹⁷ *Ibidem*, s. 95.

¹⁸ *Ibidem*, s. 96.

Heidegger sformułował wyraźnie koncepcję miejsca odmienią od Arystotelesowskiej. Wedle niej to nie miejsce poprzedza i warunkuje rzecz, lecz przeciwnie, rzecz przez swoje istnienie określa i konstytuuje miejsce. Miejsce zatem od początku jest wypełnione jakościowo przez obecną w nim rzecz. To rzecz uprzedzenia miejsce (udziela miejsca), a nie miejsce warunkuje istnienie rzeczy. Do ukazania tak odmiennego sensu miejsca przyczyniła się zasadniczo analiza *rzeczy pod ręką*. Pojęcie *rzeczy pod ręką* (czyli narzędzi używanych przez człowieka) ujmuje rzecz relacyjnie w jej stosunku do człowieka. Rzecz zostaje pierwotnie określona przez jej udział w sposobie bycia człowieka. Stanowi ona fragment otaczającego świata, wobec którego człowiek *jest w*, czyli z którym współlistnieje. W codziennym byciu poprzez związki instrumentalne z rzeczami kształtuje się otoczenie człowieka, na które składają się *rzeczy pod ręką* (*Zuhandene*). To pojęcie przeciwstawia się absolutnemu sensowi rzeczy jako ciała. *Rzecz pod ręką* ma bowiem z istoty swej sposób bycia zrelatywizowany do bycia człowieka. W tym byciu instrumentalnym zarysowuje się też już cała relacyjność przestrzeni jako otoczenia skoncentrowanego wokół ludzkiego bycia. Instrumentalnej relatywizacji rzeczy towarzyszy bowiem zarazem instrumentalizacja miejsc rzeczy. Rzecz pod ręką, by być właśnie taką, musi znajdować się w pobliżu używającego go człowieka, jej położenie należy do jej 'podręczności'. Miejsce rzeczy związane jest więc z jej istotą: rzeczy muszą mieć jednoznacznie określone miejsca, by nie utracić swej dyspozycyjności wobec człowieka. Ich *gdzie* jest momentem ich istoty. Miejsce tym samym okazuje się zrelatywizowane do rzeczy, a poprzez nią do sposobu bycia właściwego człowiekowi. Ani rzecz ani miejsce nie mają charakteru absolutnego. Co więcej, miejsce jest wtórne wobec rzeczy pod ręką i jej instrumentalności. W ten sposób Heidegger dokonuje refutacji przeświadczenia, że miejsce musi poprzedzać i warunkować rzecz.

Zasadniczą więc własnością miejsca okazuje się to, że stanowi ono otoczenie ludzkie, czyli że należy do świata, wobec którego człowiek *jest w*. Mamy tu wyraźnie relacyjny, a nie absolutny sens miejsca. Miejsce jest konstytuowane w ludzkiej egzystencji i ze względu na tę egzystencję. Z tej perspektywy źródłową po-

stacją miejsca jest *gdzie* rzeczy pod ręką, czyli będących w dyspozycji człowieka. W późnych pracach Heidegger określał miejsce relacyjnie nie przez jego stosunek do egzystencji, lecz przez związek z byciem, jednak samo rozumienie miejsca w jego stosunku do rzeczy nie zmieniło się przez to.

Przestrzeń, czyli miejsca otaczające człowieka, nazywa Heidegger *okolicą* (*Gegend*). jest to adekwatne określenie tego, czym jest przestrzeń doświadczona, której istotę stanowi relacyjność, a nie absolutność. Okolica to coś, co jest wokół człowieka, co konstytuuje się ze względu na niego, co dobrze znane i bliskie, wobec czego występuje związek zażyłości. Okolicą są miejsca wyróżnione ze względu na bycie ludzkie.

Okolica jest także zawsze bytem rozumianym. Bez rozumienia nic się okolicą stać nie może, bo nie może wyjść ze swego stanu obcości i oddalenia, ani pojawić się wokół, w pobliżu, w atmosferze poczucia pełnej swojskości. Zdolność przybliżania rzeczy i miejsc ma tylko byt rozumiejący. Zarazem jednak to rozumienie nie jawi się jako abstrakcyjne czy myślowe poznanie, lecz ma wiele różnych postaci, od zachowania ciała żywego poczynając. Wiążąc miejsce z jego rozumieniem fenomenologia przestrzeni doświadczonej otwiera tym samym dziedzinę rozważań i badań dotyczących treści i znaczeń miejsc. Miejsca jako duchowe treści i znaczenia mogą stać się tematem hermeneutyki.

Pojęcie okolicy gra ważną rolę nie tylko w analityce egzystencjalnej, lecz jest dla Heideggera istotną kategorią także w jego późnej filozofii prawdy bycia. *Okolica* jest wtedy terminem pozwalającym mówić o bliskości człowieka wobec prawdy. Myśl ludzka, która nie wykracza poza pragmatyczną manipulacyjność techniki zawęża okolicę obecną w rozumieniu. Historyczna okolica człowieka myślącego technicznie kurczy się i pomniejsza, pewne treści z niej znikają, a prawda bycia jest w niej nieobecna. Innymi słowy, prawda ta nie należy do okolicy człowieka techniki. Świat maleje, zaś z nim maleje i sam człowiek przebywający w takim świecie.

Relacyjna natura miejsc i okolic pozwala Heideggerowi na stosowanie pewnych metafor przestrzennych. Najważniejszą z nich jest ta związana ze słowem *prześwit*. *Prześwit* jest nazwą

miejsca obdarzonego widocznością, miejsca, które w porównaniu z innymi wyjątkowo odznacza się panującą w nim jasnością. To miejsce jedyne i wyjątkowe, a nie jedno z serii homogenicznych pomieszczeń. Rozumienie miejsca poprzez jego treść jest zatem przesłanką konieczną stosowania metafory prześwitu. Metafora ta mówi o zdarzeniu jawności bycia przy pomocy określenia miejsca tego zdarzenia, którego imieniem jest *prześwit*. Podkreśla tym samym pewną niezwykłość zdarzenia wskazując, że to w prześwicie bycie wychodzi ze swej skrytości, natomiast poza tym wyjątkowym miejscem pozostaje w ukryciu. Gra skrytości z nieskrytością ukazuje się momentalnie i fragmentarycznie tylko w jedynym szczególnym miejscu. Takie wyróżnione przez swój sens miejsce jest możliwe jedynie na gruncie relacyjnego pojmowania miejsca. Z tym jednak, że tutaj miejsce jest zrelatywizowane do bycia jako takiego, a nie do egzystencji ludzkiej, jak to było w *Byciu i czasie*. Prześwit jest okolicą dla myśli rozumiejącej prawdę bycia, innymi słowy, gdy takie rozumienie następuje, wtedy bycie należy do okolicy (otaczającej myślącego człowieka), jeśli nie, usuwa się z niej.

Jedyność, szczególność i wyjątkowość, miejsc jest stałym momentem przestrzeni doświadczonej. Znana człowiekowi od zawsze i ucieleśniona w bogatej historii kultury. Życie toczy się wśród miejsc indywidualnych wyposażonych we własne znaczenia. Mekka jest jedyna, podobnie jak jedyny jest Rzym. Czym jest indywidualność miejsca dobrze rozumiał Proust rozmyślając nad imionami miejscowości (osobowość miejsca jest wyrażona w jego *nom du pays*). Miejsce, jak człowiek, ma swe imię, w którym zawiera się cała jego indywidualność, czyli swoista treść duchowa. Doświadczenie z przestrzenią Prousta jest warte uwagi bowiem w sposób rzadki połączyła się w nim wyjątkowa wrażliwość odczuwania z wystudiowaną wiedzą o miejscach. Słyszymy niewątpliwie głos samego Prousta w scenie powieściowej, gdy esteta Swann zapytany czy zna Balbec (fikcyjna miejscowość symbolizująca swoistość starych miast Normandii) odpowiada: „Czy znam Balbec? Spodziewam się, że znam! Kościół w Balbec, zabytek XII i XIII wieku, jeszcze na wpół romański, to może najciekawszy wzór normandzkiego gotyku. To jest coś osobliwe-

go, można by rzec: sztuka perska.”¹⁹ W zdaniu tym obecny jest zachwyt i wiedza, wzajemnie się uzupełniające i stanowiące podstawę zwięzłej pewności w sprawie tego, czym jest Balbec. Balbec jako miejsce zostaje tu utożsamione z tym, co posiada najcenniejszego, ze swoim obiektem starej architektury i sztuki, cała treść imienia miasta wypełnia się przeżyciem artystycznym i duchowym związanym z rzeczą posiadaną przez Balbec. Nazwa ta nic więcej dla Swanna nie oznacza, błyskawicznie identyfikuje on jej treść. Balbec jest sobą przez swój kościół. Też dzięki temu jest niepowtarzalny. Zarazem jako takie właśnie wchodzi w pewne związki z innymi miejscami przez podobieństwa lub różnice wobec nich, stając się tym samym elementem szerszej topografii piękna normandzkiej romańszczyzny. Lub może wejść także w szerszą jeszcze topografię łączącą je z podobnymi, lecz innymi, wytworami romańszczyzny lombardzkiej. Treść miasta Balbec jest dla Swanna określona przez jedną rzecz i związana z nią nierozdzielnie. Balbec odarte z tej treści zachowa może być materialny, lecz stanie się nieobecny w świecie ducha.

Proust sam w młodości poświęcił wiele czasu na studiowanie i bezpośrednie poznawanie miejsc, a w późniejszej narracji powieściowej ukazał obrazy przekazujące bezpośrednie żywe doznania miejsc poprzez opisy nastrojów Narratora. Na obu poziomach refleksji odwoływał się do tożsamości imienia i miejsca. W imieniu ucieleśnia się niepowtarzalna indywidualność miejsca, jest ona zawarta w nim potencjalnie do odczytania.

Począwszy od roku 1900 Proust odbywa szereg podróży do Italii, Burgundii i Normandii, kierując się podczas nich w oglądaniu miejsc historycznymi pracami Ruskina. Spędza trzy tygodnie w Wenecji z książką *Stones of Venice* w rękę mając Ruskina za przewodnika. Zaczyna wtedy tłumaczyć prace Ruskina na francuski. Ruskin staje się dla niego wzorem krytyki artystycznej, w której historia i piękno łączą się nierozdzielnie. W bazylice San Marco spędza długie godziny patrząc na mozaiki i rzeźby oraz przekładając teksty Ruskina. Wiedza historyczna i bez-

¹⁹ Marcel Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, przeł. Boy Żeleński, Warszawa 1956, t. 1, s. 463.

pośrednia naoczność wiąza się w jego doświadczeniu w jedną całość, a jako dwa różne aspekty tego samego bycia w Wenecji także określają się wzajemnie. Wiedza sama bez wizji byłaby pusta, wizja zaś niepewna i zagubiona bez wiedzy historycznej, dopiero razem kształtują się w głębokie przeżycie rozumiejące miejsce i jego duchowe znaczenie. Podobnie rzecz się ma z pobytami w Normandii. Tłumacząc *Biblię Amiens* odwiedza Proust tamtejszą katedrę i utożsamia z nią znaczenie nazwy miejsca, tak jak później przedstawia to w powieściowej wypowiedzi Swanna o Balbec. Również w podróżach po Holandii i Belgii sztuka, zabytki ducha stają się wyznacznikami topografii miejsc. Żywe Delft nabiera znaczenia poprzez obraz Vermeera je przedstawiający. W doświadczeniu Prousta konstituuje się całe uniwersum piękna i historii, czyli przestrzeń doświadczona wypełniona treścią duchową.

Znajdujemy zatem u Prousta pewien rodzaj źródłowego przeżycia przestrzeni. Zarazem widzimy, że źródłowość ta nie jest niczym naiwnym ani prymitywnym, przeciwnie mieści się w niej zarówno estetyzm, jak intelektualna wiedza, jak i doraźna przyjemność. Dwa są u Prousta sposoby wyrazu doświadczenia przestrzeni. Pierwszy, wcześniejszy, niedoskonały jeszcze i zapożyczony u Ruskina, w jego wczesnych artykułach i publikacjach oraz w pełni oryginalny, własny, wysublimowany ostatecznie w postaci dzieła literackiego. Są one różne lecz uzupełniające się, często zachodzące nawzajem na siebie i noszące wyraźne ślady pochodzenia z jednej jaźni. Jak twierdzi biograf Prousta nic z jego podróży ani ze studiów nad Ruskinem i historią sztuki nie zmarnowało się, wszystkie istotne momenty żywego doświadczenia miejsc weszły na końcu do powieści²⁰. Tak więc, wczesny pobyt w Wenecji z Ruskinem w ręku wzmiankowany w wielu artykułach zostaje wykorzystany potem w *Nie ma Albertyny*, podobnie jak opisy kościołów Normandii.

Proust w długiej przedmowie do swego tłumaczenia Ruskina *Biblii Amiens* opisuje Amiens z jego katedrą; widzimy w tym tek-

²⁰ Jean-Yves Tadie, *Marcel Proust*, Gallimard, Paris 1996, rozdział 9, 10.