

Dorota Angutek
Uniwersytet Zielonogórski

Paranaukowe interpretacje Heideggerowskiej kategorii przestrzeni w geografii humanistycznej Yi-Fu Tuana i semiotyce Władimira Toporowa

Zamysł przedstawianego artykułu opiera się na rekonstrukcji i krytyce domniemanej przeze mnie jako błędnej interpretacji filozofii przestrzeni Martina Heideggera, którą ogłosili niezależnie od siebie dwaj badacze, wyprowadzając z dzieł Heideggera identyczne wnioski. Są nimi amerykański geograf humanistyczny chińskiego pochodzenia Yi-Fu Tuan oraz przedstawiciel moskiewsko-tartuskiej szkoły semiotycznej Władimir Toporow. Podążając tropami myśli obu badaczy, którzy deklarują orientację fenomenologiczną w humanistycznie zorientowanych kierunkach obu nauk, zamierzam wykazać, że proponowany przez nich sposób ujęcia kategorii przestrzeni jest nietrafny. Tkwiący w tej propozycji błąd jest efektem mylnego odczytania Heideggerowskiej koncepcji tego egzystencjału. Wokół obnażania tych otwarcie, jak i tych milcząco przyjmowanych założeń gnozeologicznych, które prowadzą do epistemologicznych nadużyć w interpretacji filozofii Heideggera, będą się koncentrowały moje rozważania. Bliźniaczo podobne interpretacje Yi-Fu Tuana i Toporowa dotyczą myśli Heideggera z okresu *Bycie i czasu*¹; przede wszystkim jednak odnoszą się do późniejszych esejów niemieckiego myśliciela, zamieszczonych w znanym polskiemu czytelnikowi zbiorze *Budować, mieszkać, myśleć*², jak też artykułów *Holzwege* i *Die Kunst und der Raum*³. Możliwe, że Tuan i Toporow, nie tylko odwołują się do wymienionych prac Heideggera, ale także opierają się na jakiejś przemilczanej, już wcze-

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005 [1927].

² M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, red. K. Michalski, przeł. K. Michalski, K. Poman i in., Czytelnik, Warszawa 1977.

³ M. Heidegger, *Ścieżki lasu*, przeł. [1963]; *Die Kunst und der Raum*, Sankt Gallen 1969.

śniej gdzieś wyłożonej, propozycji interpretacji tych pism; stąd odnotowane przeze mnie podobieństwo między nimi⁴. Nie znając ostatecznego źródła tych podobieństw zrekonstruuje i poddam ocenie interpretacje obu badaczy tak, jakby były jednaką propozycją, gdyż w moim przekonaniu są one podobne, tyle tylko, że Toporow przedstawił swoją propozycję obszerniej.

Kwestionując rozumienie filozofii Heideggera proponowane przez Tuana i Toporowa odwołuję się do odmiennego jej odczytania i opracowania. W tym względzie opieram się w pewnej mierze na interpretacji Anny Pałubickiej⁵ oraz na własnych ustaleniach, które potwierdziły wyniki przeprowadzonych przeze mnie etnograficznych badań terenowych na Krajnie. Przebiegały one pod kątem pytania o charakter recepcji krajobrazu pojmowanego m.in. jako układ przestrzenny⁶. Wówczas to poddałam weryfikacji i potwierdziłam większość tez filozofii Heideggera w dokonanej wcześniej przeze mnie interpretacji.

Prezentację poglądów Yi-Fu Tuana i Władimira Toporowa poprzedzę krótką charakterystyką wybranych kategorii egzystencjalnych, którymi posługuje się Martin Heidegger w *Byciu i czasie* oraz w artykule *Budować, mieszkać, myśleć*. Przedstawię ich własną wykładnię, co ułatwi czytelnikowi zrozumienie zasadności zakwestionowania przeze mnie interpretacji dokonanej przez Tuana i Toporowa.

I

Do kardynalnych pojęć stosowanych przez Heideggera a pomocnych do rozwikłania istoty kategorii przestrzeni należą według mnie następujące określenia: „jestestwo”, „bycie-w-świecie”, „narzędziowość”, „poręczność”, „zatroskanie”, „prześwit” oraz „miejsce”, „zamieszkiwanie”, „odstęp”. Swego rodzaju egzegezę tych egzystencjałów warto rozpocząć od przytoczenia wymownego fragmentu z *Bycia i czasu* dotyczącego charakteru i recepcji przestrzeni. Do podanego poniżej cytatu odnoszą się także inne uwagi umieszczone w dalszych partiach artykułu. Niemiecki filozof o postrzeganiu, doświadczaniu i wartościowaniu przestrzeni pisze w następujących słowach:

⁴ Niestety, badacze nie wykazują tego w spodziewanych odsyłaczach bibliograficznych, nie powołują się też wzajemnie na siebie.

⁵ A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2006.

⁶ D. Angutek, *Kulturowy wymiar krajobrazu. Antropologiczne studium recepcji krajobrazu na Krajnie*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań [w druku].

Konstytutywną dla bycia-w-świecie możliwością napotykanego bytu z wnętrza świata jest „u-przestrzennienie”, które nazwiemy także za-siedleniem przestrzeni. Wydaje ono to, co poręczne, co do jego przestrzenności. Owo zasiedlenie jako odkrywająca wstępna ekspozycja możliwego, określanego przez powiązanie całokształtu miejsc, umożliwia faktyczną aktualną orientację. Jestestwo jako przeglądowe zatroskanie światem tylko dlatego może „przesiedlać”, „wysiedlać” i „zasiedlać”, że jego byciu-w-świecie przysługuje pojęte jako egzystencja zasiedlanie przestrzeni. W polu widzenia wszelako nie rysuje się wyraźnie ani wcześniej odkrywana strona, ani w ogóle aktualna przestrzenność. Jest ona wśród niezauważalności tego, co poręczne, w zatroskanie o co przegląd się zanurza, dla tego przeglądu postronna. Wraz z byciem-w-świecie w tej przestrzenności zostaje dopiero odkryta przestrzeń. Na podstawie tak odkrytej przestrzenności poznawaniu staje się dostępna sama przestrzeń.

Ani przestrzeń nie jest w podmiocie, ani świat w przestrzeni. Przestrzeń nie znajduje się w podmiocie, ani ten nie traktuje świata, „jak gdyby” był on w przestrzeni, lecz ontologicznie dobrze pojęty „podmiot”, jestestwo, jest przestrzeny. Ponieważ zaś jestestwo jest w opisanym sensie przestrzenne, przestrzeń pokazuje się jako *a priori*. Ten ostatni termin nie oznacza jednak czegoś w rodzaju przysługiwania już z góry pozbawionemu jeszcze świata podmiotowi, który wyłaniałby z siebie przestrzeń. „Aprioryczność” znaczy tu: pierwotność spotkania przestrzeni (jako strony) w trakcie aktualnego spotykania w otoczeniu czegoś poręcznego.⁷

Z przytoczonego obszernego fragmentu pracy fryburskiego filozofa wynika, że miarę dla interpretacji przestrzeni kroi ludzka świadomość, ale nauczyliśmy się myśleć, że jesteśmy zanurzeni w przestrzeni fizycznej; że zewnętrzna wobec każdego z nas przestrzeń mieści nas tak, jak dzban wodę. Anna Pałubicka, której propozycję do pewnego stopnia akceptuję, interpretuje owo „zanurzenie” w „bycie-w-świecie” jako wynik socjalizacji i wyuczony kulturowo sposób uczestniczenia we własnej kulturze⁸. Pozostając w zgodzie z interpretacją Pałubickiej twierdzę zatem, że przestrzeń ma różne modalności zależne od przebytej enkulturacji — zmienia się ona w zależności od typu kultury i historycznego okresu jej wystąpienia. Jednakże Heidegger nie wybiegał myślą poza nasz krąg kulturowy. Uwzględniał jedynie europejskie realia kulturowe i jego roszczeń do zbudowania „ontologii fundamentalnej” nie można zignorować. Ontologię tę rozumiem jako filozofię o ambicjach obiektywistycznych i uniwersalistycznych. Zdolność do postrzegania przestrzeni i jej własności proponuję wobec tego interpretować za wczesną myślą

⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 142-143.

⁸ A. Pałubicka, *op. cit.*, s. 30.

Heideggera jako rozciąganie przestrzenności jaźni, czyli świadomego siebie jestestwa, na wszystkie kulturowe formy.

Samo „jestestwo” nie wyczerpuje się w swej subiektywności jako przestrzenna jaźń. Heidegger przyznaje jestestwu częściową zdolność do poznawania rzeczywistości innej niż własna samoświadomość. Dzięki „byciu-w-świecie” człowiekowi dane jest doświadczanie „prześwitu”, czyli świadomości zdolnej ujawniać więcej niż tylko siebie, także to, co jest poza nią samą. „Prześwit” umożliwia swobodne działanie w jakimś zewnętrznym wobec nas świecie i otwieranie się przestrzenne, która obejmuje podmiot wraz z innymi fizycznymi obiektami⁹. Te rozbłyśki świadomości istnienia „świata”, tradycyjnie nazywanego „zewnętrznym” w sensie fizycznym, interpretuję jako „zobiektywizowany” aspekt i źródło postrzegania przestrzeni. Choć więc przestrzeń bierze początek niejako we wnętrzu człowieka, w jego sposobie bycia i w sensie logicznym jest uniwersalnym *a priori*, to rozumiemy dopiero teraz, dlaczego Heidegger twierdził, że przestrzeń nie jest do końca ani w nas, ani na zewnątrz nas, lecz mieści się równocześnie wewnątrz jaźni i istnieje dana w odległościach, jakie powstają w świecie fizycznych rzeczy: „Ani przestrzeń nie jest w podmiocie, ani świat w przestrzeni”¹⁰.

Egzystencjał przestrzeni ma jeszcze trzeci ważki aspekt w Heideggerowskiej filozofii z lat 20. XX w. Przestrzeń zmienia swoje rozmiary i zabarwienie aksjologiczne także w sensie praktycznym w zależności od tego, co w danej chwili jest „zatraskaniem” człowieka. Istotą działania praktycznego jest „troska” o to, by dany użytkowy bądź użyteczny cel osiągnąć. Praktyczne bycie człowieka działającego narzędziowo i poręcznie, nazywany przez Heideggera „troską”, pozbawione jest w jego filozofii wszystkich wzniosłych uczuć i współczucia w aspekcie etycznym, które najczęściej przypisuje się temu zaangażowaniu człowieka. Według Heideggera „troskamy się” o to, co jest konieczne z praktycznego i użytkowego punktu widzenia i stosujemy środki, czyli narzędzia, które w najbardziej prosty i niezawikłany/niezawily sposób zawiodą nas do osiągnięcia wyznaczonego celu. Czynności prowadzące do takich celów Heidegger nazwał w *Byciu i czasie* „narzędziowymi”, a użyte do jej realizacji środki fizyczne, czyli „narzędzia”, stają się w tym jego sposobie bytowania „poręczne”.

Heidegger ustalił, że to, co wydaje się najbardziej „poręczne” w danej chwili, umyka naszej świadomej percepcji i refleksji. Dostrzegamy to jako takie dopiero wtedy, gdy uświadomimy sobie jasno pytanie tkwiące *implicit* u podstaw użycia „narzędziowego” i „poręcznego” każdego przedmiotu oraz motywów naszego działania. Brzmiałoby ono mniej więcej tak: „do

⁹ Por. M. Heidegger, *Budować, mieszkać...*, s. 343-344.

¹⁰ *Ibidem*.

czego« dany byt ma być użyty i jak determinują go realia technologiczne, fizyczne, przyrodnicze?”. Z tego powodu Heidegger twierdzi, że nasze nastawienie względem rzeczywistości jest właśnie „narzędziowe” i „zatroskane”. Przyczyną niedostrzegania „poręcznego” aspektu naszych działań jest praktyczny, niedyskursywny sposób pojmowania rzeczywistości, który ukrywa się pod płaszczem określonego kulturowego oglądu świata. Jawna interpretacja podejmowanych działań zwykle jest inna lub bardziej zawiła w stosunku do oszczędnych rozwiązań umysłu praktycznego i „zatroskanego”. Przestrzeń w tym odniesieniu do „świata” jest modelowana w zależności od realizowanego celu, a więc to, co fizycznie może być bardzo dalekie, z tego punktu widzenia będzie bliskie, co zaś jest niejako bliższe przestrzennie, może być dalsze z praktycznego punktu widzenia. Z tego powodu fryburski myśliciel mógł twierdzić, że okulary na nosie wydają się być czymś dalszym, ponieważ wówczas, gdy są one przez nas używane, nie postrzegamy ich w sposób uświadomiony; jednak gdy staną się one obiektem naszego świadomego namysłu, to nasz umysł przedstawia sobie okulary w oddaleniu podobnym do warunków ich „realnego” percepcyjnego oglądu. Podobnie most, którym posługujemy się tylko instrumentalnie, jest bardzo blisko nas, tak blisko, że będąc narzędziem do pokonywania jakiejś przeszkody jest niedostrzegany, lecz gdy nabiera symbolicznego wymiaru, jest bliski nam, tak jak rzecz, do której żywimy sentyment. Z rozważań tych płynie wniosek, że rzeczy najbardziej „poręczne” i praktycznie wykorzystywane znajdują się tak blisko naszych zmysłów, że ich świadomie nie reflektujemy. Przestrzeń użytkowa jest poza świadomością człowieka, a jeśli jest poza nią, to traci się poczucie jej istnienia.

Inaczej nieco kształtuje się przestrzeń, którą sobie uświadomiamy i postrzegamy. Jest ona bardzo plastyczna i jej własności ulegają zmianom w zależności od naszej uwagi¹¹. Na przykład drzwi wyjściowe w sali wykładowej mogą się wydawać bliskie mimo znacznej fizycznej odległości dzielącej nas od nich, jeśli przeniesiemy naszą świadomość w tamto odległe od katedry miejsce „Gdy idę do wyjścia z sali, jestem już tam. Nie mógłbym w ogóle iść w tamtą stronę, gdybym — będąc — nie był tam zarazem”¹². Posłużmy się jakże instruktywnym dla naszego rozumienia cytatem:

Gdy my — my wszyscy — myślimy teraz i tu o starym moście w Heidelbergu, myślenie skierowane ku tamtemu miejscu nie jest wyłącznie przeżyciem zawartym w obecnych tu osobach. Do istoty naszego myślenia o wspomnianym moście należy raczej to, że samo to myślenie stoi już przy tamtym dalekim miejscu. Będąc tu jesteśmy tam przy moście, a nie [tylko

¹¹ *Ibidem*, s. 326-330.

¹² *Ibidem*, s. 329.

— D. A.] przy treści przedstawieniowej w naszej świadomości. [...] Nigdy nie jestem tylko tu, jako to szczelnie zamknięte ciało.¹³

Najistotniejszym czynnikiem kształtującym zmiennie rozmiary przestrzeni i nadającym jej określony walor praktyczny i aksjologiczny pozostaje ludzka świadomość.

Dla trafnej interpretacji tej koncepcji i jej pojęć należy rozdzielić to, co jest po prostu ograniczone praktycznymi warunkami, od tego, co przynosi wymierną korzyść utylitarną, a więc od tego, co ma wymiar materialistyczny — współcześnie najczęściej są to rozmaite postaci tzw. światopoglądu konsumpcyjnego. Stwarzanie nowych przedmiotów, czy używanie tych dobrze już znanych jest procesem o tyle instrumentalnym, że opiera się na praktycznych realiach, motywach i okolicznościach naszego działania, ma zatem charakter użytkowy nie zaś tylko materialny. Z tego punktu widzenia takie czynności, jak: wznoszenie w górach domu z mocno spadzistym dachem lub budowanie wiaty na dworcu kolejowym są „poręczne”, oparte w tych konkretnych przykładach na zasadach ergonomii, ponieważ uwzględniają warunki klimatyczne (duże opady śniegu, częste deszcze). Zachowanie tego typu nie jest hedonistycznie utylitarne, bowiem człowiek przez wzgląd na warunki klimatyczne nadaje kształt bryłom i wcale nie musi łączyć się np. z wielkim metrażem domostwa i użyciem ekskluzywnych materiałów. Dwa ostatnie wskaźniki nie są już „poręczne”, lecz byłyby probierzem zamożności ich właściciela i w tym sensie spełniałyby utylitarne, materialne wartości światopoglądu konsumpcyjnego nowobogackich.

W późnym okresie swojej działalności filozoficznej Heidegger przedstawił koncepcję przestrzeni, która może być interpretowana dwojako: albo jako zaprzeczenie wersji z *Bycia i czasu*, albo jako ujęcie przestrzeni z odwrotnej perspektywy niż zaproponowanej przeze mnie. Rozumiem tę drugą wersję Heideggerowskiej wykładni przestrzenności i przestrzeni jako uzupełniającą wersję z *Bycia i czasu*. Jeśli bowiem ta pierwsza koncepcja przestrzeni z okresu powstania *Bycia i czasu* jest swego rodzaju ekstrapolacją świadomego siebie „jestestwa”, to druga — zaprezentowana w eseju *Budować, mieszkać, myśleć*, wychodzi od „miejsca”, a więc czegoś, co jest wokół nas lub tego, co rozpościera się „na zewnątrz” (we frazeologii fizykალnej) subiektywistycznie rozumianego „jestestwa”. Były to, mówiąc przenośnią, drugi „kraniec” przestrzenności, choć oba, oczywiście, nie mają dla Heideggera krawędzi, o czym świadczy przytoczony cytat. Odległości, mimo, że w aspekcie fizycznym są zewnętrzne wobec człowieka, to w eseju *Budować mieszkać, myśleć* nie są rozpatrywane jako stałe, niezmiennie i obiektywne. Dla niemieckiego

¹³ *Ibidem*.

filozofa odległości nie stanowią mierzalnych, fizycznych dystansów, lecz są to „odstępy” powstające między „podmiotem” i/lub między obiektami, gdy „odstępują” one, czyli udzielają miejsca przestrzeni, jednocześnie ją ograniczając. Przestrzeń wyznaczają obiekty fizyczne „przyznając” jej miejsce, tam gdzie swą masą już nie sięgają, a więc w sensie fizycznym nie „zawłaszczają” przestrzeni pojętej realistycznie¹⁴.

Heidegger stwierdza, że „przestrzenie otrzymują swą istotę od miejsc, a nie od własności »przestrzeni«”¹⁵. Nie istnieje więc przestrzeń jako próżnia; nawet odległości, które powstają wzajemnie między miejscami oraz człowiekiem, nabywają swego charakteru od cech ograniczających je miejsc i obiektów własności miejsc oraz obiektów ograniczających owe miejsca, których zresztą udziela im przeżywający człowiek. Rozważmy przykład domostwa i jego otoczenia — miejsca dla każdego najbardziej oswojonego i nader ważnego. Udziela ono poczucia bezpieczeństwa i życiowej stabilności. Domostwo, którego zbudowanie w sensie procesualnym zakresiło duży odcinek czasu, udziela nam „spokoju”; etymologicznie jest powiązane z rzeczownikami „przestrzeń” i „przestworza”¹⁶. Tak więc „spokój” i „przestrzeń” łączą się w określeniu zajmowanego miejsca jako przestrzeni ograniczonej (ogrodzonej), ale dającej wolne miejsce i wolność czy swobodę jej posiadaczowi¹⁷. Taka przestrzeń domostwa nie może istnieć jedynie w sensie terytorialnym, poza swym aksjologicznym kontekstem. Przestrzeń zamieszkiwana wyzwala uczucia i nabiera moralnych cech stosownie do funkcji jakie pełni dla „jeststwa”. Zauważmy, że łatwo tę późną interpretację przestrzeni z lat 50. XX w. pogodzić z „narzędziowym” użyciem bytów w rozciągliwej lub na przemian kurczącej się przestrzeni przedstawionej w 1927 r. w *Byciu i czasie*.

Reasumując można powiedzieć, że przestrzeń u Heideggera, w obu omawianych pracach, jest interpretowana w egzystencjalnym, praktycznym oraz aksjologicznym aspekcie. Najbardziej uderzającą jej własnością jest duża plastyczność i zmienność, na które wpływają przyjmowane cele życiowe, praktyczne użycie przedmiotów, świadome lub nie, skupienie uwagi, albo ich światopoglądowa funkcja. Heidegger uważał, że przestrzeń kurczy się wraz z poręcznym użyciem przedmiotów, a rozciąga się, gdy przenosimy świadomość rzeczy na nie same. Te same przedmioty, w zależności od stopnia ich wykorzystania i roli dla życia wewnętrznego, emocjonalnego, mogą być bliższe lub oddalone.

¹⁴ *Ibidem*, s. 326.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, s. 320.

¹⁷ *Ibidem*, s. 320-321.

II

Sposób odczytania i zinterpretowania przeze mnie własności Heideggerowskiej przestrzeni różni się całkowicie od interpretacji dokonanych przez dwóch tytułowych „egzegetów” koncepcji freiburskiego myśliciela. Krótkie streszczenie ich poglądów i komentarz do nich poprzedzę kilkoma etymologicznymi uwagami ujawniającymi ograniczoną, a nawet wypaczoną świadomość obu badaczy na temat tego, czym jest fenomenologia jako orientacja teoretyczna i że istnieją jej autorskie, bardzo różniące się od siebie wersje. Następnie podam kilka informacji faktograficznych, które pozwolą odpowiednio zlokalizować refleksję obu badaczy w strukturach naukoznawczych.

Yi-Fu Tuan i Władimir Toporow zgodnie twierdzą, że ich ujęcia nawiązują do tradycji fenomenologicznej Edmunda Husserla i późniejszych egzystencjalistów, a w ostatecznym rozrachunku przede wszystkim do filozofii Martina Heideggera. Jest kwestią sporną, czy filozofia Heideggera jest fenomenologią, choć niemiecki filozof rzeczywiście takim mianem ją opatrywał. Zauważmy, że ten merytoryczny błąd ciągle jeszcze popełniają komentatorzy jego dzieł, w tym także niektórzy polscy filozofie, choćby Maciej Potępa¹⁸, czy Hanna Buczyńska-Garewicz¹⁹. Błąd ten potęguje się jeszcze, gdy Tuan i Toporow, nieświadomie zapewne, powołują się na różnych autorów, którzy odmiennie widzieli swoje związki z Husserlem. Krótko mówiąc, Tuan i Toporow nie dostrzegają odmienności między sednem fenomenologii filozoficznej Edmunda Husserla i Maurice’a Merleau-Ponty’ego a egzystencjalizmem Gabriela Marcela, Sørensa Kierkegaarda oraz filozofii Martina Heideggera, którą nazywam hermeneutyką egzystencjalną. W poznańskim środowisku kulturoznawczym, z którego się wywodzę, i z którym się utożsamiam, twórczość Martina Heideggera otrzymuje właśnie kwalifikację „hermeneutyki egzystencjalnej”, pojęcia dobrze oddającego zarówno egzegetyczne nachylenie jego myśli, jak i ważki egzystencjalny walor jego filozofii. Podstawowy zarzut wobec geografów humanistycznych i Toporowa jest w tym względzie taki, że o ile egzystencjalizm można historycznie wyprowadzać z fenomenologii, o tyle myślowej orientacji Heideggera nie sposób istotowo powiązać z idealizmem fenomenologii jego nauczyciela, Husserla. Dla Heideggera termin „fenomenologia” jest stosowany w tym sensie, że wskazuje na etos badanych zjawisk, bez względu na to, jaki ten etos jest — „fenomenologia” to tyle, co świat fenomenów źródłowych. A to, że Heidegger w przeciwieństwie do Hus-

¹⁸M. Potępa, *Fenomenologia faktycznego życia — Martin Heidegger*, Wydawnictwo Genesis, Warszawa 2004.

¹⁹H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2005.

serla nie zakłada dla owych fenomenów innej, nadrzędnej rzeczywistości idealnej, uwiarygodnia ją terminologię. Termin „fenomenologia” oznacza zatem w filozofii Heideggera tylko tyle, co „filozofia źródeł”, „dociekanie podstaw”, jednak sama „ontologia fundamentalna”, jak również nazywał on czasem fenomenologię, gdzie indziej lokuje ową podstawę niż chciał Husserl.

Jest pewne, że w geografii humanistycznej pomysł wykorzystania filozofii Heideggera nie wyszedł od Yi-Fu Tuana, najbardziej znanego jej przedstawiciela. Prawie równocześnie z „fenomenologicznymi” propozycjami Tuana z lat 70. XX w. pojawiło się w periodykach wiele ważnych dla geografów humanistycznych artykułów z zakresu tej dziedziny. Moda na tę „fenomenologię” w geografii humanistycznej i semiotyce najbujniej rozwijała się właśnie w latach 70. XX w., na które przypadają wydania pierwodruków omawianych prac Tuana i Toporowa. O całą dekadę wcześniej niż omawiane tu prace Tuana *Topophilia*²⁰ oraz *Przestrzeń i miejsce*²¹ pojawiły się próby adaptacji „fenomenologii” Heideggera do nauk matematyczno-przyrodniczych kooperujących z przedstawicielami nauk społecznych. Do nich należą choćby artykuły innych geografów, przyrodznawców, antropologów fizycznych ujęte wraz z artykułami socjologów i filozofów w zbiorach *An Invitation to Phenomenology*, wydanym pod redakcją Jamesa M. Ediego²², czy zredagowanej przez Grace’a de Lagunę *On Existence and the Human World*²³. Jednym z ważkich dla geografów artykułów jest też tekst Christiana van Passena, zatytułowany w polskim tłumaczeniu *Geografia człowieka w świetle antropologii egzystencjalnej*²⁴. Co dziwi, ani razu nie pojawia się w nim nazwisko Yi-Fu Tuana. Wskazuje to albo na niezależność pomysłów Van Passena, albo na jego nierzetelność w dokumentowaniu źródeł. Powierzchnowa to zresztą adaptacja rzekomej „fenomenologii” w porównaniu z dociekaniami Amerykanina, choćby dlatego, że jest ona wewnętrznie sprzeczna z punktu widzenia metodologii klasycznych nauk o kulturze, ponadto nie sięga, jak twierdzą, sedna przesłania Heideggerowskich dzieł.

Po zapoznaniu się z treściami prac Yi-Fu Tuana i Władimira Toporowa można łatwo się zorientować, że obaj badacze nie oddzielają uwarunkowanej kulturowo przestrzeni od jej fizycznego wymiaru i dość karkołomnie łączą

²⁰ Y.-F. Tuan, *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes, and values*, New Jersey, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs 1974.

²¹ Y.-F. Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, PIW, Warszawa 1987 [1977].

²² J.M. Edie (ed.), *An Invitation to Phenomenology: studies in the philosophy of experience*, Quadrangle Books, Chicago 1965.

²³ G.A. de Laguna (ed.), *On Existence and the Human World*, Yale University Press, New Haven 1966.

²⁴ Ch. van Passen, *Geografia człowieka w świetle antropologii egzystencjalnej*, przeł. H. Humięcka i A. Gocłowski, „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”, nr 3, 1979, s. 129-142.

oba te aspekty „przyprawiając” dodatkowo gnostyckim rozumieniem relacji ciała do umysłu. Podstawowym rozminięciem się z myślą Heideggera, poza izomorficznym traktowaniem ciała i świadomości, jest przyjęcie jedynie ontologicznego wymiaru „jestestwa” z pominięciem pragmatycznych uwikłań w „bycie-w-świecie”. Jest to istotne zniekształcenie i zubożenie koncepcji Heideggera, a właśnie tak czynią bohaterowie mojego artykułu, wyprowadzający przestrzeń jedynie z subiektywnych przeżyć podmiotu-ciała. Sedno interpretacji Toporowa i Tuana tkwi w skojarzeniu Heideggerowskiego podmiotu, czyli „jestestwa”, z egocentrycznie i cielesnie przeżywanym ego. Z tego względu „poręczność” i „narzędziowość” jest interpretowana jako ukierunkowanie na samopoznanie własnej cielesności, a jestestwo-jaźń jest zwrotnie skoncentrowane na sobie. Poznanie świata staje się ekstrapolacją własności ciała oraz — rozumianych na sposób Junga — symboli-archetypów na świat zewnętrzny, co pozwala wyjść ku światu, ale nie wyzwala nas z narcystycznej natury jaźni (narcystycznej w tym sensie, że energię życiową kieruje się do wnętrza). Zbliża to zresztą omawiane koncepcje do niektórych dalekowschodnich odmian gnozy, takich jak joga lub tantra.

Według Władimira Toporowa i Yi-Fu Tuana gnoza medytacyjna jest rzekomo naturalnie narzucającym się jaźni ludzkiej przeżyciem, które skutkuje np. zdolnością do odróżniania lewej strony ciała i prawej jego części, czy też tyłu i przodu ciała. Następnie te podstawowe doświadczenia ciała są przenoszone na cechy zewnętrznej wobec niego przestrzeni. Dla przykładu przytoczę dwa fragmenty z pracy Toporowa na temat następstw „pamięci prenatalnej”, pod wpływem której ma się kształtować opozycja wewnętrzne/zewnętrzne:

We wspomnieniach tego rodzaju zarysowują się motywy czysto przestrzenne i materialno-przestrzenne: centrum i peryferia, nieskończoność przestrzeni, kołyszące ruchy na prawo — na lewo, naprzód — do tyłu, opuszczanie na dół „ziemi” [...], płyn i zagęszczenie i tym podobne. Sam poród jako początek ukierunkowanego ruchu płodu, który wyprowadza go z wewnętrznej, zamkniętej przestrzeni do zewnętrznej, otwartej, mógł być „zapamiętywany” właśnie w „przestrzennym” kodzie nie tylko jako opis dwóch różnych przestrzeni, lecz także jako operacja przesiadania z jednej strefy do innej. [...] wreszcie pamięć „prenatalna” mogła być może utrwalac odmiennosc dwóch „przestrzeni — zewnętrznej i wewnętrznej” również inaczej: poprzez aktualizację idei ciała (zarodka) jako granicy, oddzielającej wewnętrzną „brzuszną” przestrzeń (wewnętrzna jama ciała) od zewnętrznej (to, co jest na zewnątrz ciała).²⁵

²⁵ W.N. Toporow, *Przestrzeń i tekst*, przeł. B. Żyłko, [w:] *idem*, *Przestrzeń i rzecz*, Universitas, Kraków 2003, s. 42.

Rytuał odtworzenia kreacji pozwala połączyć *t u i t e r a z* z pierwotnym aktem i to połączenie jest możliwe tylko w centrum przestrzenno-czasowym, w tym *ś r o d k u*, gdzie znajduje się *s e r c e* danej tradycji (por. położenie serca w ciele), w stosunku do którego urzeczywistnia się cała orientacja: por. system przyimków typu „nad” (‘w górę od’), „pod” (‘w dół od’); ‘na czele’, ‘z tyłu’, ‘z boku’ i tym podobne, w wielu tradycjach tworzonych od nazw określonych części ciała — głowa, noga, czoło (twarz), potylica (plecy, tylna część), bok, serce, brzuch i tym podobne.²⁶

Toporow chcąc utwierdzić nas w przekonaniu o powinowactwie swojej monistycznej idei z filozofią Heideggera stosuje, jak widzimy, argumenty z zakresu etymologii, nie ma jednak ona nic wspólnego z hermeneutyką niemieckiego filozofa. Jeśli bowiem dla Heideggera słowo niosło ze sobą zawsze swój egzystencjalny ładunek oparty na pragmatycznych realiach i ewentualnie aksjologicznym przeżyciu, to u Toporowa, jak również u Tuana, słowo tłumaczy wcześniejszą od niego orientację przestrzenną ciała, lecz nie ma ono, według nich, żadnej wartości w sensie aksjologicznym, tego zaś właśnie wymiaru słowa nie uronił Heidegger. Na przedstawionej w cytacie zasadzie wyprowadzają oni podstawową w geografii kategorię przestrzeni, a w semiotyce elementarne dane orientacyjne wyrażane w takich opozycjach, jak *prawe/lewe*, *czy góra/dół*.

Obaj badacze wiążą wartościowanie przestrzeni z rzekomo uniwersalną umiejętnością człowieka do rozeznawania cech jakoby immanentnie tkwiących w fizycznym „ego” i projektowaniu ich na otoczenie. Stąd biorą się m.in. pozytywne i negatywne wartościowania pewnych obszarów (*lewe/prawe* = *przód/tył* = *jasne/ciemne* = *dobro/zło* itd.), nie jest to natomiast wynik kulturowo zdeterminowanej pracy umysłu człowieka. Wobec tego, zwłaszcza według Tuana, który poświęca więcej uwagi zagadnieniom relatywizmu kulturowego niż Toporow, to nie kultura wpływa na interpretację przestrzeni, ale nasze obiektywne, biologicznie dane umysłowi i zmysłom przeżywanie cech jej trójwymiarowości²⁷. Nie chcąc radykalnie zakwestionować pewnych uniwersalnych cech myślenia ludzkiego sądzę, że podobieństwo wymienionych opozycji w wielu kulturach należałoby tłumaczyć raczej procesami historycznych kontaktów i dyfuzji dobrze udokumentowanych przez etnografię, językoznawstwo i archeologię.

Kolejną konfuzję wywołuje autor pracy *Przestrzeń i tekst*, gdy z przestrzeni geometrycznej czyni paradoksalnie zjawisko całkowicie obiektywne, a jak wcześniej wykazałam, przyjmuje, że podstawy dla niej tkwią w subiek-

²⁶ *Ibidem*, s. 52.

²⁷ Y.-F. Tuan, *Topophilia a study...*, s. 5-29; Y.-F. Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, s. 20-21. W.N. Toporow, *op. cit.*, s. 49-50.

tywnie przeżywanej symetrii ciała. Według Toporowa przestrzeń jest tekstem analogii „zapisanych” w anatomicznie pojmowanym ciele:

Relacja przestrzeni i tekstu może być rozumiana rozmaicie, ale jakby jej nie pojmować, oba jej człony powinny mieć coś wspólnego, jednoczącego (tu i teraz w centrum uwagi znajduje się właśnie ten aspekt, a nie aspekt różnicy). Ten wspólny, jednoczący element zaznacza się w korelacji przestrzeni i rzeczy (przedmiotu) — w ich wzajemnej przychylności, sympatii, akceptacji. Przestrzeń jest przygotowana na przyjęcie rzeczy, jest chłonna i oferuje sobie rzeczom, odstępując im formę i proponując w zamian swój porządek, swoje reguły rozkładania rzeczy w przestrzeni. Absolutna nierozróżnialność („niemota”, „ślepotą”) przestrzeni ukazuje swoją treść poprzez rzeczy [...]. Jednocześnie zrealizowana (zaktualizowana poprzez rzeczy) zgodnie z tą koncepcją powinna być pojmowana jako sam tekst, czyli rezultat nałożenia na równą, szeroką, otwartą przestrzeń pewnej sieci, plecionki, tekstury jako materii w jej „uprzestrzennionej” formie. (‘tekst’, właściw. ‘tkanina, związek, konstrukcja’, por. także ‘styl’ od *textere* ‘tkać, pleść, budować, u-stawiać, kojarzyć, łączyć, ale też ‘tworzyć, pisać’).²⁸

Istnieją zatem dwie korelacje tekstu i przestrzeni: przestrzeń zewnętrzna wobec podmiotu oraz przestrzeń wyobraźni — wewnętrzna; obie w jakimś mistycznym i gnostyckim sensie spotykają się ze sobą.

Można te poglądy zinterpretować następująco: choć wyobrażenia nie zajmują fizycznej przestrzeni, to tworzą tzw. przestrzeń kontemplacji, która skądinąd warunkuje fakt, że postrzegamy również przestrzeń zewnętrzną, fizyczną²⁹. Świadome Ja jest zdolne percypować świat zewnętrzny, gdyż nastraja się do zewnętrznego świata i uwewnętrznia go. W istocie, Toporow stara się rozwikłać jedną z najtrudniejszych kwestii związanych z percepcją i odczuwaniem wrażeńowym, co wiele trudności przysporzyło — jak pamiętamy — Husserlowi w ostatnim okresie jego twórczości, wskutek czego zrezygnował on z idealizmu³⁰, a następnie stanowiło problem dla Merleau-Ponty’ego. Zarówno Husserl, jak i Merleau-Ponty byli jednak dalecy od ucieczki w monizm. Stanowisko monizmu nie pozwala uchwycić ewentualnych „krawędzi” przestrzeni geometrycznej lub topograficznej i ludzkiej osoby oraz jej jaźni. Co prawda Heidegger również nie zakreślił granic między taką przestrzenią i „jestestwem”, jednak w jego wypadku trudność ta wynika nie z monizmu, czy szczególnie pojmowanego narcystycznego egocentryzmu, lecz są one wypadkową indywidualnej jaźni powiązanej dzięki „prześwitowi” z otoczeniem fizycznym, ale bez jakichkolwiek analogii z anatomią ciała.

²⁸ W.N. Toporow, *op. cit.*, s. 88-89.

²⁹ *Ibidem*, s. 15-17.

³⁰ Zob. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Haag 1954.

Heidegger nie pozbył się kłopotu z „przekładaniem” wrażeń zmysłowych na wewnętrzną przestrzeń — katalizatorem obu jest „poręczność” i związana z nią „troska”, i nie należy szukać wskazówek dla prawidłowej interpretacji w etymologicznie rozumianym sensie powiązanych z nimi słów. Tymczasem Toporow łączy na sposób magii sympatycznej treść słów z ich metonimicznymi odpowiednikami³¹. Ponadto zupełnie ignoruje się lub otwarcie walczy się z przekonaniem większości antropologów kulturowych, kulturoznawców i socjologów, popartych wieloletnimi badaniami empirycznymi, że aktom percepcji nawet własnego ciała, towarzyszą skomplikowane procesy interpretacji i rozumienia, które budują ludzki świat zwany kulturą, odmienną w każdej grupie etnicznej. Na marginesie dodam, że ciekawą ilustracją tego ostatniego sądu jest historyczna praca kanadyjskiej antropolożki Constance Classen (1993)³², a także książki z serii „Przygody ciała” ukazujące się pod szyldem gdańskiego wydawnictwa „Słowo/obraz terytoria” i zawierające, paradoksalnie, zupełnie przeciwstawne deklaracje teoretyczne zbieżne z trafnymi rozpoznaniem właściwymi relatywizmowi kulturowemu³³. W gruncie rzeczy są oni rozdarci między narzucającymi się logicznie tezami relatywizmu, rozmachem i prostotą idei uniwersalistycznych oraz uwikłani w mętne wyjaśnienia, na które współczesny przedstawiciel nauk społecznych się nie decyduje. Chętnie przy tym posługują się oni etnograficznymi „świadectwami” empirycznymi, powtarzając błędy jeszcze ewolucjonistyczne, polegające na sumarycznym traktowaniu zjawisk etnograficznych pochodzących z najrozmaitszych, niespowinowaconych historycznie kultur. Nadają oni więc swoim aksjologicznym przesądom niedorzecznie status faktów obserwowalnych empirycznie. Ostatecznie, ich twierdzenia uniwersalistyczne, relatywistyczne i monistyczno-mistyczne wchodzą ze sobą w kolizję.

Zarówno rozumowanie, jak i dobór argumentów obu badaczy zbliża proponowane przez nich interpretacje do gnozy. W ich przypadku nie jest ona praktykowaną wiedznią tajemną, czyli medytacją, która ma doprowadzić do wyzwolenia z ograniczeń uwarunkowanej czasoprzestrzeni egzystencji cielesnej, lecz odwrotnie: znane systemy gnozy dostarczają im podstawy do eksplanacji źródeł i ontologicznego charakteru ludzkiej rzeczywistości. Jeśli np. rozmaite systemy jogi wskazują na ciało jako podstawę doświadczenia tej rzeczywistości, to Tuan i Toporow interpretują

³¹ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczowski, t. 1, PIW, Warszawa 1971, s. 90-91 i n.; A. Pałubicka, *O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej*, „Studia Metodologiczne”, nr 24, 1985, rozdz. II.

³² C. Classen, *Worlds of sense. Exploring the senses in history and across cultures*, Routledge, London — New York 1993.

³³ Y.-F. Tuan, *Przestrzeń i miejsce...*, s. 79 i n.; W.N. Toporow, *op. cit.*, s. 51-52.

owe związki jako konieczne i oczywiste. Niemożność zniesienia oczywistości istnienia ludzkiego ciała i płynących z niego wrażeń jest ostatecznym argumentem wspierającym racje za odwoływaniem się do niego jako pierwotnego faktu sankcjonującego treści świadomości. Z tak rozumianej pra-przyczyny wyrasta istota rzeczywistości w sensie rzekomo fenomenologicznym; *de facto* jest to „czystej wody” monizm i mistycyzm. W naszych czasach przybiera on najrozmaitsze wcielenia w postaci licznych prądów i ruchów New Age, do których zaliczyłabym także i tę adaptację „fenomenologii”, stawiając ją obok prac np. Fritjofa Capry, takich jak *Punkt zwrotny*³⁴, *Tao fizyki*³⁵, czy *Czas plemion* Michela Maffesolego³⁶. Nurty Nowej Ery (New Age) zwanej czasami Erą Wodnika, jak wiadomo, wiele czerpią z filozoficzno-religijnych systemów Wschodu, w których samopoznanie możliwości własnego ciała ma doprowadzić do wyzwolenia się jaźni z jego więzów. Do tego dąży się np. w jodze lub tatrze. Ezoteryczne dziedzictwo Wschodu w przypadku Yi-Fu Tuana jest właściwie uzależnione od jego rodzinnych tradycji kulturowych. Jego źródła są bardziej zastanawiające w przypadku Toporowa — być może wypływa ono z bliskowschodniej „techniki” kultu ikon, bowiem granica między organizmem fizycznym a ikoną nie istnieje lub jest niewyraźna, ale uchwytana w mistycznym doświadczeniu. Dla wskazanego przeze mnie „sylogizmu” szukają oni następnie potwierdzenia w fenomenologicznej idei źródła zjawisk fizycznych, ale nie rozumieją jego istoty. Źródło zewnętrzne wrażeń zmysłowych, ciało oraz jego interpretacja są w wypadku koncepcji Tuana i Toporowa tożsame. Gnoza nie rozdziela organizmu fizycznego i obrazu-symbolu przeżywanego w ciele: jaźń wyłania się z rozumienia własnego ciała. W klasycznej gnozie sednem i celem wiedzy tajemnej jest samopoznanie i zrozumienie własnej istoty, by tą drogą osiągnąć wreszcie wyzwolenie z więzów uwarunkowanej fizycznej egzystencji, czyli „samozbawienie”. Pisze o tym składnie Guilles Quispel w pracy *Gnoza*:

Prezentację nauki gnostyckiej trzeba rozpocząć, nie bez poważnych racji, od antropologii. W ostatecznym rozumieniu gnoza jest antropologią: człowiek znajduje się w centrum zainteresowania gnostyków. Mity i doktryny gnozy opisują pochodzenie człowieka i jego istotę, aby wiedział on, jaką drogą powinien iść — mianowicie drogą prowadzącą do samego siebie, do zbawienia³⁷.

³⁴ F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, przeł. E. Woydyłło, PIW, Warszawa 1987.

³⁵ F. Capra, *Tao fizyki: W poszukiwaniu podobieństw między współczesną fizyką a mistycyzmem Wschodu*, przeł. P. Macura, Dom Wyd. Rebis, Poznań 2001.

³⁶ M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

³⁷ G. Quispel, *Gnoza*, przeł. B. Kita, IW Pax, Warszawa 1988, s. 86.

Zauważalne są związki tytułowych bohaterów artykułu z systemami myślowymi Carla Gustawa Junga³⁸ i wzorującego się na nim Mircea Eliadego³⁹. Przeszczepili oni sposób dociekania prawdy z dalekowschodniej gnozy. Posługiwali się przy tym pojęciem „archetypu”, czyli symbolu izomorficznie złączonego z ludzkim ciałem. Przede wszystkim Jung stosował swoją psychoanalizę w wymiarze praktycznym, zarówno w swoim zawodzie psychoanalityka, jak i w życiu prywatnym. Tymczasem, naszych tytułowych bohaterów do gnozy przybliżyła umieszczenie prawdy wewnątrz istoty ludzkiej, pomijają oni jednak jej eschatologiczny i soteriologiczny wymiar — wyzwolenie z więzów ciała. Każda gnoza w pełnym znaczeniu głosi, że u zarania świata dusza, rzucając się głową w dół ku pokusie cielesnej rozkoszy, została pochwycona przez materię i uwięzła w ciele fizycznym. Duch lub dusza wzniecane są poprzez rozumowy wysiłek człowieka, który kieruje najpierw uwagę w medytacyjnej zadumie na swoje ciało, po czym ekstrapoluje to doświadczenie na zewnętrzną w stosunku do niego rzeczywistość. Przyjmując milcząco takie przekonania, omawiani badacze zakładają jednocześnie, że wskutek tego upadku w cechach cielesnych doczesnego człowieka tkwi źródło znaków i symboli, którymi posługuje się każdy z nas. Zauważmy przy okazji, że takie wyprojektowanie symbolu z ciała zbliża tę koncepcję trochę do Marshalla McLuhana⁴⁰ idei przedłużeń ciała w przekaznikach elektronicznych i Edwarda T. Halla (1984)⁴¹ transpozycji tej koncepcji nazywanej teorią ekstensji, tj. przedłużeń zmysłów w użytkowanych przedmiotach, a ogólnie do prac amerykańskich antropologów ze „szkoły” Palo Alto. Nie zawiera ono jednak tak charakterystycznych dla myśli Heideggera aspektów hermeneutycznych i egzystencjalnych. Zakładająca dualizm gnoza staroirańska i gnoza antycznych kultur basenu Morza Śródziemnego jest pod tym względem odmienna od gnozy dalekowschodniej. Tantryczna medytacja, jak i sama joga indyjska oraz praktyki buddyzmu tantrycznego Wadźrajany i Bonpo, Zen czy dżinizmu, uczą mozolnej medytacji, która ma przywrócić człowiekowi jego duchowy wymiar. Możemy się domyślać, że sugerowane przez Toporowa i Tuana doświadczenie przestrzeni w pełnym wymiarze manifestuje się i wyczerpuje w czynności zwanej „medytacją”⁴².

³⁸ C.G. Jung, *Podróż na Wschód*, przeł. W. Chełmiński i inni, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1989.

³⁹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1993.

⁴⁰ M. McLuhan, *Galaktyka Gutenberga*, przeł. E. Różalska, J. M. Stokłosa, w: *idem*, Wybór pism, red. E. McLuhan, F. Zingrone, Zysk i S-ka, Poznań 2001. M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. N. Szczucka, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004.

⁴¹ E.T. Hall, *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, PWN, Warszawa 1984.

⁴² Pragnę wprowadzić własne odróżnienie terminów *m e d y t a c j a* i *k o n t e m p l a c j a*. Pierwszy z terminów odnoszę do dalekowschodnich praktyk gnostyckich, drugi zaś do euro-

Potwierdzeniem „magicznego” aspektu poglądów Toporowa w postaci mistycyzmu gnozy, jest obecność przekonania typowego dla wielu umysłów matematycznych, że z egocentryczną przestrzenią jednostki współistnieje stechniczowana i odhumanizowana przestrzeń geometryczna, choć jej istnienie nie jest czymś obojętnym dla ludzkiej transcendencji⁴³. Warto jednak odwołać się do Zygmunta Baumana, który wykazuje, że i ta z pozoru pozbawiona cech aksjologicznych przestrzeń powstała jako następstwo współczesnych zmian społeczno-kulturowych, a nie dyktatu jakiejś rzeczywistości obiektywnej, mimo, że pojęciem tak rozumianej przestrzeni posługują się nauki matematyczno-przyrodnicze. Nawet najbardziej odhumanizowana przestrzeń ukształtowana jest przez okoliczności historyczne i społeczno-polityczne, jak dowodzi Zygmunt Bauman. Podaje on następujące wyjaśnienie tego rodzaju zależności w odniesieniu do kartografii i cech przestrzeni urbanistycznej współczesnych miast:

Koncepcja perspektywy leży w pół drogi między wizją przestrzeni silnie zakorzenioną w zbiorowej i indywidualnej rzeczywistości, a jej późniejszym, nowoczesnym wykorzenieniem [...]. Teraz [współcześnie — D.A.] nie miało już znaczenia, kim byli widzowie; ważne było jedynie to, by patrzyli z danego punktu [...]. Odtąd o przestrzennym rozmieszczeniu rzeczy decydowały już nie cechy widza, ale dające się wyliczyć położenie punktu obserwacji, umieszczonego w abstrakcyjnej i pustej przestrzeni, w której nie ma ludzi; bezosobowej przestrzeni [...]. Koncepcja perspektywy dokonała podwójnej sztuki, wprzegając prakseomorficzną naturę odległości w służbę

pejskich i bliskowschodnich praktyk, głównie, monastycznych. Różnica między nimi polega na tym, że medytacja ma charakter haptycznego (czyli dotykowego inaczej zwanego taktylnym) wczucia się w ciało, a owo taktylne wczucie wyprzedza refleksję, natomiast kontemplacja w religijnych kulturach Europy i Lewantu polega na zawieszeniu uwagi na myślowych procesach abstrahowania i próbach rozumowego zdystansowania się do własnych uczuć, które w medytacji przebiegają symultanicznie z przeżyciami haptycznymi. Jeśli więc medytacja skupia się na przeżyciu tzw. energii umysłu, to kontemplacja nadaje im dyskursywny charakter. Skoro zaś medytacja jest zatapianiem jaźni w przeżyciach cielesnych, to kontemplacja towarzyszy zastanowieniu i wydobywaniu z ciała treści i stanów zracjonalizowanych. Pierwsza ma charakter introwertyczny, druga jest kontrolowana przez ekstrawertycznie ukierunkowaną świadomość. Pierwszą, zgodnie z etymologicznym obrazowaniem, należy kojarzyć z mediacyjnym rozpraszaniem w przestrzeni wewnątrz umysłu (tzw. „rozpuszczanie” świadomości), drugą zaś w skupieniu i konstruowaniu myśli, co często oddaje się poprzez okoliczniki „wznoszenia się ku czemuś”, „pięcia się po wieży”. Swoiste pogodzenie kontemplacyjnego rozważania i medytacyjnego przeżycia „energetycznego” dokonało się po raz pierwszy w pitagoreizmie i prawosławnym kulcie ikon. Dlatego też medytacja jest przede wszystkim „praktykowaniem” gnozy, natomiast duch religii kultur basenu Morza Śródziemnego jest kontemplacyjny. Proponowane przeze mnie odróżnienie godzi m.in. w sedno przesłania słynnej pracy Rudolfa Otto *Mistyka Wschodu i Zachodu* (2000), w której sławny fenomenolog znosi różnice między hinduizmem i chrześcijaństwem każdego odłamu.

⁴³ W.N. Toporow, *op. cit.*, s. 19-20.

nowej jednorodności propagowanej przez nowoczesne państwo. Uznając subiektywną względność map, jednocześnie ją zneutralizowała: konsekwencje, jakie pociągała za sobą subiektywizm leżący u źródeł percepcji, zostały odpersonalizowane niemal tak radykalnie, jak Husserlowskie znaczenie zrodzone z „transcendentalnej” subiektywności.⁴⁴

Gdyby zatem nawet źródła wszelkich miar i wartościowania przestrzeni tkwiły immanentnie w biopsychicznej naturze człowieka, jak sugerują Toporow, to ostatecznie przypisywane im „zimne”, odhumanizowane wartości pochodzą i są utwierdzone w realiach kulturowych, społecznych i politycznych. Adekwatnym potwierdzeniem tych słów jest choćby koncepcja wyjaśniania urbanistycznych rozwiązań u starożytnych Greków, kształtujących się pod wpływem występujących tam struktur społeczno-politycznych, która została nakreślona przez Jeana-Paula Vernanta w *Źródłach myśli greckiej*. Na przykład centralne umieszczenie agory było socjomorficznym następstwem demokracji⁴⁵. Determinowanie przez kulturę urbanistycznej przestrzeni dostrzega częściowo Tuan, gdy wiąże postulowane uniwersalne cechy przestrzeni z politycznymi strukturami chińskich, starogreckich, rzymskich i średniowiecznych miast. Ponadto Tuan jest znacznie bardziej skłonny szukać zrelatywizowanych kulturowo cech przestrzeni ludzkiej, niż czyni to Toporow⁴⁶.

Kulturoznawcze koncepcje Baumana i Vernanta można łatwo powiązać z Heideggerowską koncepcją pragmatycznie rozumianej przestrzeni, a dzięki temu wesprzeć tę koncepcję, albowiem „ujarzmianie” przestrzeni dokonuje się poprzez „bycie-w-świecie”. Za Anną Pałubicką transponuję „bycie-w-świecie” jako „uczestnictwo w kulturze”. Taką przestrzenną świadomością człowiek obejmuje przedmioty i podświadomie otacza je zabarwioną pragmatycznie „troską”. Pozorna ludzka beznamiętność w zagospodarowywaniu przestrzeni współczesnych miast i w rozwiązaniach kartograficznych jest odwzorowaniem stanu anonimowości jednostek w zbiorowościach miejskich oraz wynika z ekologicznych i topograficznych ograniczeń tych ekumen, które rozważał marksizujący antropolog Maurice Godelier (1977)⁴⁷, o których także pisali szwedzcy geografowie humanistyczni, tacy jak m.in. Tommy Carlstein (1980)⁴⁸, wzorujący się

⁴⁴ Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, PIW, Warszawa 2000, s. 40-41.

⁴⁵ J.-P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, L. Brogowski, Wyd. Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998 s.37-38. Por. D. Angutek, *Magiczne źródło filozofii greckiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2003, s. 97-98.

⁴⁶ Y.-F. Tuan, *Topophilia a study...*, s. 175-191.

⁴⁷ M. Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

⁴⁸ T. Carlstein, *Time Resources, Sociology and Ecology: On the Capacity for Human Interaction in Space and Time*, „Avhandlingar” LXXXVIII, Part 1: *Preindustrial Societies*, Department of

na ekologicznej orientacji międzywojennej amerykańskiej socjologii miejskich grup lokalnych. Wystarczające to chyba argumenty, aby obalić teorię przestrzeni geometrycznej interpretowanej przez Toporowa jako obiektywne zjawisko, jak też wywodzenie przestrzeni z biopsychicznych cech człowieka i wreszcie imputowanie obu wymiarów — matematycznego i naturalistycznego — Heideggerowskiemu rozumieniu przestrzeni. Ta trójaspektowa charakterystyka przestrzeni ludzkiej jest nie tylko błędna z punktu widzenia antynaturalizmu współczesnych nauk o kulturze, ale nade wszystko wewnątrznie sprzeczna.

Upatrywanych przeze mnie paranaukowym cechom interpretacji pism Heideggera nie towarzyszy adekwatna względem pewności wyrażanych sądów obu badaczy kompetencja epistemologiczna w zakresie współczesnych nauk o kulturze — mieszają oni różne poziomy doświadczenia i teorii w sposób niefachowy i naganny. Ani Toporow, ani Tuan nie zdają sobie sprawy z tego, że najistotniejszą różnicą między naukami matematyczno-przyrodniczymi a społecznymi jest przede wszystkim deklarowany w tych ostatnich antynaturalizm, zwłaszcza w wymiarze ontologicznym. Wszystkie wyrażane *explicite*, jak i zrekonstruowane wcześniej epistemologiczne argumenty sytuują ujęcia obu autorów na pograniczu nauk matematyczno-przyrodniczych, społecznych i parapsychologii.

Dorota Angutek

Para-Scientific Interpretations of the Heideggerian Space Category by a Humanistic Geographer Yi-Fu Tuan and a Semiotician Vladimir Toporov

Abstract

The author presents the interpretation of the Heideggerian category of space as put forward by Yi-Fu Tuan and Vladimir Toporov. The first part of the article is dedicated to the presentation of the author's own understanding of Heidegger's philosophy, and the subsequent one critically assesses Tuan's and Toporov's approaches, which is shown to be based on a misunderstanding of this category. It is shown that both Tuan and Toporov misrepresented the sense of this category and made it a part of a monistic viewpoint, which harks back to their culturally inherited "humanist coefficient" and is related to the efforts aimed at defending a para-scientific notion of space.

Author voices her care and disagreement to what essentially is an appropriation of this existential by humanist geographers and other human disciplines, who, following Tuan and Toporov, try to imbue the Heideggerian notion of space with ill-informed interpretations.

Keywords: Heideggerian Space Category, Tuan's humanistic geography, Toporov's semiotics, para-science, monism.

Geography of the Royal University of Lund, Lund 1980.