

Jacek Lejman
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

Człowiek a przestrzeń – przebywanie w przestrzeni (o filozofii „spacjocentrycznej” uwag kilka)

Wstęp

Człowiek jest istotą przestrzenną. Funkcjonuje i działa w przestrzeni. Ta pierwotna wiedza zostaje jednak w trakcie jego dziejów zagubiona. On sam w trakcie teoretycznych (filozoficznych) rozważań na temat własnej osoby jakby zatracił ten punkt widzenia. Postrzega zatem siebie, a tak przynajmniej jest w tradycji myślenia zachodnioeuropejskiego, nade wszystko jako istotę temporalną. Dopiero w ostatnich latach dostrzegamy tak w nauce jak i w filozofii nawrót do traktowania nas jako istot przestrzennych, niezwiązanych z fizykalnym obrazem człowieka czasoprzestrzennego. Niniejszy artykuł traktuje zatem o tym, jak na gruncie różnych dziedzin wiedzy postrzega się człowieka jako zorganizowaną przestrzennie istotę. Co ważne, owe nurty wymienionych poniżej badań dowodzą, że przestrzeń życia ludzkiego, jest po pierwsze zorganizowana, po drugie zaś, że jest częścią pewnej dyspozycji psychofizycznej, przynależnej do naszej (głębokiej) natury. Omawiane poniżej koncepcje są tylko fragmentem rodzącej się większej całości – przestrzennej teorii człowieka (antropologii przestrzeni). Szczególne uznanie należy tu przyznać prekursorskim na gruncie polskim badaniom nad przestrzenią społeczno-kulturową, prowadzonymi przez Stefana Symotiuka i Jacka Lejmana w obrębie tzw. teorii „spacjocentrycznej”. Jej zarysowi poświęcony będzie końcowy fragment pracy.

Przebieg w tradycji filozoficznej i pozafilozoficznej

Języki europejskie są mniej niż inne nasycone konotacjami przestrzennymi, kosztem konotacji czasowych lub czasowo-przestrzennych. Benjamin Lee-Whorf tak o tym pisze:

Doszedłem do wniosku, że bezzasadne jest twierdzenie, jakoby Indianin Hopi, znający tylko własny język i kulturowe zaplecze swej społeczności, miał te same co my pojęcia czasu i przestrzeni, które uważa się za intuicyjne i na ogół traktuje jako uniwersalne. W szczególności nie rozporządza on żadnym ogólnym pojęciem czy

też wyobrażeniem czasu jako dziejącego się równomiernie continuum, gdzie każde zdarzenie wyłania się z przyszłości i poprzez teraźniejszość zatapia się w przyszłości, albo też - odwracając obraz - gdzie obserwator daje się nieprzerwanie unosić strumieniowi trwania od przeszłości ku przyszłości.¹

W efekcie język Hopi jest całkowicie pozbawiony słów, form gramatycznych i wyrażań, które odnosiłyby się bezpośrednio do czasu.

Oczywiście teza ta oparta jest na założeniu, że język wyraża rzeczywistość (zasada relatywizmu językowego). Innymi słowy, nasza percepcja rzeczywistości i obraz świata zależne są od struktury języka (w nim też są wyrażane), w ramach którego dokonujemy owej percepcji. A skoro tak, to rzeczywistość ta nie jest nam raz na zawsze dana, ale możemy ją w naszych umysłach kształtować.

Nie ma zatem idei jednej przestrzeni i jednego czasu, są przestrzenie i czas, kształtowane przez sposób postrzegania świata narzucony przez środowisko i/lub kulturę, w których zostaliśmy ukształtowani. Odmienne środowiska ludzkiego życia generują zatem (pośrednio) różnice w postrzeganiu także czasu i przestrzeni.

Jednak nie można wnosić, że dana kultura opisuje rzeczywistość wyłącznie w kategoriach przestrzennych, inna zaś wyłącznie temporalnych. Jest to raczej kwestia nasycenia języka konotacjami czasowymi bądź przestrzennymi, rozłożenia akcentów spacialnych i temporalnych, zaś wskazane powyżej skrajne przypadki są jedynie teoretycznymi krańcami wachlarza kultur.

Sugestia Lee-Whorfa prowadzi do tezy, że europejski sposób myślenia różni się od sposobu myślenia innych kultur będąc nastawionym bardziej na czas (relacje czasowe), podczas gdy np. u opisywanych przez niego Indian Zuni na przestrzeń (relacje przestrzenne).

Jeśli prawdą byłoby to, co powiedziane zostało powyżej, a wskazują na to badania innych antropologów kultury, z różnych zresztą szkół (np. L. Levy-Bruhl, E.T. Hall, U. Eco)², niosłoby to za sobą poważne konsekwencje dla funkcjonowania (w tym i w przyszłości), tzw. cywilizacji zachodniej, ale, być może, także tłumaczyłoby jej niezwykłe, w porównaniu do innych cywilizacji progresywny charakter. Należy zatem rozważyć, jak funkcjonuje kategoria przestrzeni w myśli europejskiej, szczególnie zaś w wyrażającej tę myśl filozofii.

W tradycji myślenia filozoficznego ukształtowały się cztery główne koncepcje rozumienia/postrzegania przestrzeni:

- absolutystyczna (metafora pudełka). Wedle tej koncepcji przestrzeń (i czas) jest miejscem, w którym znajdują się rzeczy (Platon, Newton), bądź co najwyżej miejscem, w którym znajdują się miejsca na rzeczy (Arystoteles, Bruno), swoim uniwersum rzeczy rozciągłych (Kartezjusz). Można ją nazwać **ontologiczną koncepcją przestrzeni**.
- subiektywistyczna (metafora okularów). Przestrzeń (i czas) jest kategorią

¹ B. Lee-Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1995, s. 98

² Zob.: L. Levy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, PWN, Warszawa 1992, s. 172-220; E. T. Hall, *Bezgłośny język*, tłum. R. Zimand, A. Skarbińska, PIW, Warszawa 1987, s. 105-111. U. Eco w swej *Historii brzydoty* natomiast powiada o relatywnym - względem tak kultur jak i epok - charakterze kategorii brzydoty/piękna: U. Eco, *Wprowadzenie [do:] U. Eco (red.), Historia brzydoty*, tłum. zbior., Rebis, Poznań 2007, s. 10.

ludzkiej umysłowości, sposobem oglądu rzeczywistości (Kant), swoistą matrycą nakładaną każdorazowo na rzeczywistość (Cassirer). Nazwijmy ją **epistemologiczną koncepcją przestrzeni**.

– relatywistyczno-atrybutywistyczna (metafora układu współrzędnych). Wedle tej koncepcji przestrzeń (i czas) będąc atrybutami samej materii, stanowią układ współrzędnych dla relacji między rzeczami (Einstein). Nazwijmy ją **fizykalną koncepcją przestrzeni**.

– relacyjna (metafora „kamień - jaszczurka - człowiek”). Tutaj przestrzeń, podobnie jak w koncepcji subiektywistycznej, jest tworem człowieka, lecz nie jako kategoria oglądu, ale sposób doświadczania świata (Heidegger, Husserl, Patocka). Nazwijmy ją **antropocentryczną (antropologiczną) koncepcją przestrzeni**, lub **hermeneutyczną koncepcją przestrzeni**. Co ważne, tylko w niej przestrzeni nie wiąże się z czasem – może być ona rozpatrywana niezależnie od istnienia relacji czasowych, zaś sama przestrzeń „jest spostrzegana przez relacje między rzeczami”. w efekcie następuje tu „de-absolutyzacja przestrzeni”³.

Przyjrzyjmy się bliżej ostatniej z wymienionych koncepcji, która stanowić będzie teoretyczną podstawę dla kwestii przedstawianych w dalszej części wywodu. Szczegółowo opisuje ją Buczyńska-Garewicz w swojej książce *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*. Według autorki idzie w niej o relacyjne ujęcie przestrzeni i rzeczy w stosunku do człowieka. Według Heideggera, na którego się powołuje, wiąże się to z nade wszystko z innym niż każda tradycja arystotelesowska rozumieniem miejsca, gdzie to nie miejsce warunkuje i poprzedza rzecz, ale to rzecz przez swoje istnienie określa i konstytuuje miejsce. Takie miejsce jest zatem niejako od początku wypełnione przez ową rzecz jakościowo (rzecz uprzestrzenia miejsce), tzn. miejsce staje się kategorią jakości a nie ilości, określane jest przez swa treść, a nie wielkość.⁴ Nie idzie wszakże – jak przypomina Buczyńska-Garewicz – o każdą rzecz, ale „rzecz pod ręką” (Zuhandene) – taką, która jest w użyciu przez człowieka, a więc w teorii Heideggera zostaje zrelatywizowana do niego, bierze udział w jego życiu, stanowi jego otoczenie. W efekcie relacyjność przestrzeni to otoczenie skoncentrowane wokół ludzkiego bycia, doświadczona, która stanowi istotę relacyjności (jako nie-absolutności)⁵. Relacja zaś między człowiekiem a miejscem/przestrzenią jest rodzajem zharmonizowanego współistnienia, gdzie następuje wzajemne współokreślanie się (określane przez autorkę jako zamieszkiwanie, lub nowa relacja przestrzenna)⁶.

Także Husserl, do którego koncepcji odwołuje się Buczyńska-Garewicz, zdaje się przychylić do takiego rozumienia przestrzeni. W cytowanym przez nią artykule *Pytanie o początek geometrii jako problem intencjonalno-historyczny* twierdzi, że geometria oparta jest na bezpośredniości przedgeometrycznej (nadbudowana nad naocznością). W efekcie rozważań na temat ostatniej z wymienionych koncepcji istotnym i teoretycznie płodnym okazało się tu, pisze Buczyńska-Garewicz, szczególnie stwierdzenie, że geometria (jako model ontologicznej przestrzeni) to jeden, ale nie jedyny sposób nie

³ H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Wyd. Universitas, Kraków 2006, s. 69, 52.

⁴ Tamże, s. 25-26.

⁵ Tamże, s. 26.

⁶ Tamże, s. 36.

tylko doświadczenia, ale i wyrażania oraz opisu relacji przestrzennych. „Poza i przed przestrzenią geometryczną istnieje przednaukowe doświadczenie przestrzenności, czyli praprzestrzeń obecna w ludzkim świecie życia”⁷, dotyczące bezpośredniego doświadczenia pewnych zjawisk przestrzennych, które zarazem jest trwałym momentem ludzkiej aktywności, obecnym zarówno w przeszłości, jak i w obecnym życiu codziennym. W ten sposób – podobnie jak Heidegger – odróżnia on przestrzeń mierzalną od przestrzeni przeżywania, nadając, jak powiada Buczyńska-Garewicz „nowy sens filozofii przestrzeni”⁸. Przestrzeń taka, dodajmy, „jest spostrzegana przez relacje między rzeczami”⁹. Otwiera to możliwość badania sensów przestrzennych niegeometrycznych jako sensów tkwiących w praprzestrzeni otaczającej człowieka, nie tylko zresztą, jak zobaczymy, w obrębie fenomenologii przestrzeni.

Kontynuując opis omawianej koncepcji przestrzeni autorka odwołuje się do Ernsta Cassirera. I tak Cassirer w swej koncepcji przestrzeni mitycznej powiada, że przestrzeń to forma syntezy organizująca wrażenia i warunkująca percepcje. W związku z tym wymienia, jak pisze autorka, trzy postacie świadomości przestrzennej: zmysłową, geometryczną i mityczną¹⁰. Innymi słowy wynika z tego, że w postrzeganiu przestrzeni mamy moment przedgeometryczny (mityczny według Cassirera) i geometryczny (naukowy), które – dodajmy – Lucien Levy-Bruhl nazwał wcześniej – niezbyt fortunnie – umysłowością prelogiczną i umysłowością logiczną, co zresztą spotkało się z ostrą krytyką w gronie antropologów (Levy-Strauss), a także w samym obozie durkheimistów (Mauss). W wydaniu Levy-Bruhla umysłowość prelogiczna charakteryzuje się nie myśleniem w kategoriach logicznych (sylogistycznych) następstw, ale jest regułą partycypacji przestrzeni, jej obrazu raczej niż wymiaru, a więc charakterystyką jakościową nie zaś ilościową¹¹. Poprzedza też, podobnie jak u Cassirera myślenie naukowe.

Powracając do rozważań Buczyńskiej-Garewicz, w tym też tkwi różnica między przedstawioną wcześniej propozycją Husserla i Heideggera, a koncepcjami Cassirera (nieokantysta), i Levy-Bruhla (durheimista). Dla Husserla „romantyczne dzielenie myśli ludzkiej (czy kultury) na mityczną i naukową jest relatywizowaniem rozumu, a zatem prawdy”, prowadzącym w prostej drodze do sceptycyzmu¹². W ujęciu Husserla (podobnie jak u Heideggera) – powiada Buczyńska-Garewicz – przestrzeń przedgeometryczna to przestrzeń zmysłowo naoczna, z którą mamy do czynienia również w obecnie w życiu codziennym. Według Cassirera zaś przestrzeń mityczna poprzedza w porządku logiczno-czasowym przestrzeń geometryczną (teoretyczną), będąc specyficzną formą myślenia i odczuwania życia. Różni się ona od teoretycznej (i zmysłowo-naocznej) nieodłącznym od niej zabarwieniem emocjonalnym i wartościującym zarazem. Nie ma w niej ciągłości (homogeniczności), nieskończoności, teoretycznej jednolitości, formalności. „Położenie, kształt czy odległość nie są rodzajami relacji abstrahującymi od konkretnej zawartości materiałowej, lecz są przez tę zawartość określane.”¹³. Wydaje się, powiada omawiana autorka, że teoretycznie bardziej płodna dla dalszych badań

⁷ Tamże, s. 46.

⁸ Tamże, s. 47.

⁹ Tamże, s. 69.

¹⁰ Zob.: Tamże, s. 76.

¹¹ Zob. L. Levy-Bruhl, dz. cyt., s. 58, 72, 83, 153.

¹² Zob.: H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 78.

¹³ Tamże, s. 79.

okaże się myśl Husserla.

Podsumowując pracę Buczyńskiej-Garewicz, wydaje się, że zauważenie, iż geometryczny (ilościowy) obraz-model przestrzeni nie jest jedynym możliwym, to przewrót w rozważaniach nad przestrzenią, umożliwiającym mówienie nie tylko o przestrzeni, ale i o przestrzeni człowieka. W efekcie przestrzeń człowieka nie jest li tylko pewną geometryczną miarą rzeczy (Kartezjusz), ale raczej wyobrażeniem (np. społecznym - durkheimiści). To z kolei prowadzi do tezy, że nie tylko przestrzeń kształtuje człowieka (geografia, ekologia przestrzeni), ale to człowiek kształtuje przestrzeń i to nie tylko w znaczeniu fizycznym, ale i mentalnym.

Jakie wcześniejsze idee utworowały drogę takiemu sposobowi myślenia? Po pierwsze, sięgające starożytności rozważania nad ludzkim ciałem i jego ukonstytuowaniem przestrzennym. Badania nad ludzkim ciałem posiadają długi rodowód, sięgający swymi korzeniami starożytności. Już Arystoteles w swej *Fizjonomice* podejmuje polemikę z bliżej nieokreślonymi fizjonomistami, twierdząc, że charakter człowieka da się określić na podstawie - i per analogiam z wyrazem zwierząt - jego wyglądu. Pisz on zatem:

Uspodobienia zależą od ciała i nie są same przez się obojętne wobec zmian w ciele [...] usposobienia ulegają zmianom pod wpływem dolegliwości ciała. Odwrotnie też ciało bywa w sposób oczywisty uczestnikiem doznań duszy, takich jak pożądania, leku, udręki i przyjemności, nadto zaś w tym, co się dokonuje dzięki sprawnościom wrodzonym, może każdy zobaczyć łatwo, że między ciałem i duszą jest taka wzajemna współzależność, iż one, jedno dla drugiego, są przyczynami większości stanów i doznań, [...] takiemu oto ciału odpowiada takie oto usposobienie.¹⁴

Wątek ten pojawia się także w starożytnym Rzymie, gdzie również mamy do czynienia z „uprawianiem” fizjonomiki. Wieki średnie wydają się być pozbawione tego typu problemów. Ludzkie ciało traci tu na znaczeniu, a wątki nas interesujące odnajdujemy dopiero w schyłkowej dla epoki myśli św. Franciszka z Asyżu w związku z kategorią „brata-ciała”. Jak powiada autor wstępu do tomu kwartalnika „Ethos” poświęconego kategorii ciała, do czasów Jana Pawła II teologowie nie zajmowali się cielesnością jako odrębnym tematem w ramach refleksji nad człowiekiem¹⁵. Odrodzenie przywraca zainteresowanie ludzką cielesnością. To tutaj wiedza o ludzkim ciele i przestrzeni je otaczającej staje się cenionym motywem badań tak sztuki jak i filozofii (da Vinci, Durer, Montaigne, della Porta, Morus, Campanella, Montaigne). W następnych wiekach aż po wiek XVIII, zapewne w związku z dominacją filozofii kartezjańskiej, problematyka ludzkiej przestrzenności zdaje się być marginalizowana, pewnie z uwagi na przekonanie wyrażone właśnie przez Kartezjusza, że sfera *res extensa* nie ma charakteru znaczącego - jest uniwersum mechanizmów (mechanicznych relacji przyczynowo-skutkowych). Dopiero na przełomie XVIII i XIX wieku, wraz z reformą teatru, podjęto próby oszacowania ludzkiej gestyczności i zachowań przestrzennych. W dziedzinie teorii tańca czynili tak Rameau i Carlo Blasis, zaś w dziedzinie tzw. chironomii (teorii gestu wyrazistego) Austin w Anglii, Lessing i Engel w Niemczech, wreszcie Delsarte i jego uczeń Giraudet we Francji. Ci ostatni, szczególnie zaś Delsarte, stworzyli nawet oryginalny

¹⁴ Arystoteles, *Fizjonomika*, tłum. L. Regner, [w] *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 4, PWN, Warszawa 1993, s. 314.

¹⁵ Zob.: *Od Redakcji* (P. M.), *Ślad Stwórcy*, „Ethos” nr 2-3, Lublin 2008, s. 6.

system gestyczny dla mówców, śpiewaków i aktorów. Rozróżniali oni semiotykę jako naukę o znaczeniu gestu od statyki i dynamiki jako nauk o prawach rządzących równowagą ludzkiego ciała i jego ruchem., rozpoczynając w zasadzie systematyczne badania nad ludzkim zachowaniem jako elementem kultury, które w istotny sposób różniły się od dokonań fizjonomistów¹⁶.

Po wtóre, w obrębie tego, co później nazwane zostanie ekologią duchową (J. Ruskin, Th. Lessing), istotna będzie filozofia J. J. Rousseau, a w zasadzie nade wszystko ten jej fragment, w którym francuski filozof wyraźnie stwierdza, że otoczenie ma znaczenie dla rozwoju mentalnego człowieka (dla jego poczucia wolności). „Ludzie nie są ukształtowani – powiada w *Emilu* – do skupiania się w mrowiska, ale do tego, żeby żyć w rozrzuceniu po ziemi, którą powinni uprawiać. Im bardziej się skupiają, tym bardziej „się psują. Kalectwa ciała, zarówno jak zepsucie duszy, są nieuchronnym skutkiem tego nazbyt licznego skupienia. Ze wszystkich zwierząt człowiek najmniej nadaje się do życia stadnego [...] Miasta są otchłanią rodu ludzkiego.”¹⁷. W zatłoczonym mieście zatem czuć się będzie człowiek nieswojo, poza nim odzyskuje wigor i witalność. W ten sposób Rousseau jednoznacznie wskazuje, że charakter przestrzeni wpływa znacząco na nasze samopoczucie, ale także na zmysł moralny, kreatywność. Rozwijając idee ekologii duchowej J. Ruskin wiązać będzie przestrzeń z jej indywidualnie postrzeganymi walorami estetycznymi (tą drogą pójdzie w swym *Walden* H. D. Thoreau), zaś Lessing w pracy *Europa i Azja. Zanik Ziemi przez ducha* podąży drogą krytyki cywilizacji (kultury) zachodniej, dostrzegając w niej bodaj jako pierwszy tak wyraźnie („hoministyczny sens kultury zachodniej”) zagrożenie nie tylko dla samego człowieka, ale i świata¹⁸.

Po trzecie bez wątpienia wpływ na kształtowanie się omawianej myśli będzie miała filozofia Immanuela Kanta i kontynuatorów jego myśli (Cassirer). Kant sądził, że przestrzeń (i czas) nie odnosi się do rzeczy samej w sobie, ale jedynie do zjawisk, będąc podmiotowym warunkiem wszelkiego postrzegania, aprioryczną (obdarzoną cechą konieczności) formą naszej zmysłowości (zmysłu zewnętrznego). W ten sposób przestrzeń przestała być postrzegana jako wielkość niezależna od człowieka, a stała się sposobem – najogólniej rzecz ujmując – jego postrzegania świata. Stała się zatem kategorią antropologiczną. Jak powiada Buczyńska-Garewicz, konstruowanie przestrzeni przez ludzkie bycie rodzi się jako problem, po odrzuceniu absolutnego bytu przestrzeni na rzecz jej relacyjnego rozumienia¹⁹.

To prowadzi nas do kolejnego ze źródeł nowego modelu przestrzeni, którym są antropologia kulturowa i paleoantropologia. Badania przedstawianej już szkoły Sapira-Whorfa, durkheimistów, Mircea Eliadego i innych badaczy wnoszą o istnieniu społeczeństw (kultur), w których przestrzeń i szerzej – zachowania przestrzenne mają inny wymiar (charakter) niż w naszej kulturze. Wskazują też na istnienie wyobrażeń przestrzennych zdecydowanie odmiennych od naukowego modelu wypracowanego przez kulturę zachodnią. W efekcie doprowadzą (proksemika E. T. Halla) do wypracowania koncepcji relatywizmu (wariabilizmu) kulturowego opartego na kategorii przestrzeni i

¹⁶ Szerzej na ten temat zob.: K. Pleśniarowicz, *Przestrzenie deziluzji*, Wyd. Universitas, Kraków 1996.

¹⁷ J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, Zakład im. Ossolińskich, Wyd. Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1955, t. 1, s. 42.

¹⁸ Zob.: H. D. Thoreau, *Walden*, tłum. H. Ciepłińska, Biblioteka Gazety Wyborczej, Warszawa 2005; Th. Lessing, *Europa i Azja (zanik Ziemi przez ducha)*, tłum. A. Tom, Wyd. J. Przeworskiego, Warszawa 1935, s. 23-24.

¹⁹ Zob.: H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 10.

jej różnym postrzeganiu przez różne kultury.

Zatrzymajmy się na dłużej przy tej kwestii. Kategoria przestrzeni była jednym z najważniejszych przedmiotów badań szkoły E. Durkheima. Jak powiada w swojej pracy Banaszczyk, zainteresowani nią byli Durkheim, Mauss, ale to Levy-Bruhl, Granet, Hertz, Halbwachs, Czarnowski i sympatyzujący ze szkołą Gurvitch zajmowali się tą kategorią bezpośrednio. Celem zaś było, w zamyśle Durkheima, przewyżczenie na gruncie antropologii subiektywizmu teorii Kanta poprzez wprowadzenie pojęcia wyobrażenia zbiorowego. Był to zatem dla nich problem swoiście antropologiczny, wymagający łączenia w badaniach trzech elementów: ciała, ducha i społeczeństwa. W ujęciu Maussa byłby to człowiek całościowy (zależny od kultury) widziany z trzech perspektyw: anatomiczno-fizjologicznej, psychologicznej i socjologicznej²⁰. Szczególnym polem do dyskusji, powiada dalej Banaszczyk, była praca Hertza o wyższości ręki prawej nad lewą, w której dowodził, że prawa ręka jest symbolem tego co dobre (arystokracji, władzy, świętości, sacrum, nadziei), lewa zaś tego co złe (plebsu, nierzędu, nieczystości, świeckości, profanum, strachu). Abstrahując od trafności tego typu zestawień, które zresztą poddał krytycznej analizie 24 lata później Granet, wykazując, że u Chińczyków nie ma absolutnej przeciwstawności prawego i lewego, a jedynie podział funkcji - istotne z punktu widzenia naszych analiz jest wszakże stwierdzenie, że określenia przestrzenne poprzedzają określenie treści ludzkiego ciała, a także, że wywodzą się z myślenia religijnego²¹. Mamy zatem do czynienia z, jak powiada autor *Studiów o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej*, „różniczkowaniem jakości” przestrzennych (lewego i prawego), które zresztą w toku rozwoju współczesnej cywilizacji zdaje się zanikać („mamy dwie prawe ręce”). Mauss z kolei poddał krytyce tę właśnie tezę Hertza, uznając, że ciało to pierwsze narzędzie człowieka i jego naturalny środek techniczny²². Czarnowski z kolei w swym słynnym tekście pytał, dlaczego akty religijne są umiejscowione na ściśle określonych wycinkach przestrzeni, odpowiadając, że przestrzeń nie jest formą poznania a priori, ani też nie jest homogeniczna całością, ale prezentuje się jako system jakości konkretnych i niesprowadzalnych (aksjologicznie) do siebie²³. Jakości te są funkcją miejsca świętego, układając się wokół niego w formy koncentryczne, kierunkowo zorientowane regiony. W tak zorientowanej przestrzeni pojęcia abstrakcyjne pojawić się nie mogą, albowiem wymagają one przestrzeni homogenicznej. W efekcie nasze wyobrażenie przestrzeni jest podyktowane względami religijnymi i/lub praktycznymi.

Nie od rzeczy będzie tu wspomnieć także o paleoantropologii, która pośrednio przyczyniła się do ugruntowania tezy o istnieniu, jakby powiedział Robert Ardrey, terytorialnego imperatywu w życiu ludzi pierwotnych²⁴. Tutaj na szczególną uwagę zasługują badania A. Leroi-Gourhama (i jego uczeń A. Laming) na temat przestrzennego modelu świata jaskiń, ale także rozważania na temat trybu życia (wzorców behawioralnych) człowieka prehistorycznego (hipoteza pożegnania z Afryką - afrykańskiego Exodusu, badania R. Lekaey), przypuszczalnych wzorców behawioralnych. Zdaniem

²⁰ Zob.: T. Banaszczyk, *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1989, s. 132-133.

²¹ Zob.: Tamże, s. 139.

²² Tamże, s. 140.

²³ Zob.: Tamże, s. 141.

²⁴ Zob.: R. Ardrey, *Territorial Imperative*, A Delta Book, New York, s. 5.

Leroi-Gourhama świat prehistorycznej jaskini jest uporządkowany celowo – nie jest on chaotycznym zbiorem wizerunków ściennych, ale światem symboli (żeńskich i męskich) zorganizowanym wedle wyobrażeń ludzi tam żyjących, gdzie każdemu wizerunkowi zwierzęcemu przyporządkowana jest określona symbolika seksualna. O tym też świadczy sztuka paleolityczna (mobilna i ścienna), która w młodym paleolicie sięgnie przedstawień figuralnych. W ten sposób przestrzeń (jaskini i nie tylko) stanowi odmienny od filozoficznego, ale system porządkujący świat²⁵. Nie dotyczy to tylko przestrzeni samej jaskini, ale także przestrzeni ludzkiego ciała. W pracy Gesty i mowa Leroi-Gourham powiada, że kopanie grobów, ich lokalizacja z dala od jaskiń i ich dekorowanie świadczą o trosce o ciało człowieka prehistorycznego, ale także o pewnym, powiązanym z przestrzenią-miejscem zmysłem estetycznym. „W istocie zdobienie ciała, magia sympatyczna, symbolizm metafizyczny nakładają się na siebie często w taki sposób, że niepodobna ich odróżnić”²⁶. Jeszcze dobitniej ujmie to Laming: „Odnosi się wrażenie, że to, co usiłują wyrazić sanktuaria paleolityczne, nie jest ostatecznie niczym innym, jak pierwszym systemem przyrodniczym, próbą zrozumienia organizacji żyjącego świata.”²⁷.

Oczywiście takie badania wymagają pewnego podłoża teoretycznego. W ten sposób dochodzimy do kolejnego źródła nowej koncepcji przestrzeni, jaki stanowi darwinizm (wraz z etologią i socjobiologią). Można rzec, że nowa era w badaniach nad rolą i znaczeniem gestów i wyrazów ciała rozpoczyna się w zasadzie od wspomnianej, niewielkiej, wydanej w 1871 roku pracy Karola Darwina *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*. W pracy tej Darwin sugerował istnienie przestrzennych wzorców behawioralnych, będących podstawą życia społecznego. Szczególnie rzecz dotyczyła gestów i póz stanowiących podstawę komunikacji tak gatunkowej jak i międzygatunkowej. W niej to twórca nowoczesnej teorii ewolucji tłumaczy genezę i rodowód ludzkich gestów poprzez odwołanie się – znowu per analogiam – do podobnych póz u zwierząt. Pisze m. in.: „U człowieka niektóre formy wyrazu, jak stroszenie się włosów pod wpływem niezmiernej bojaźni, wyszczerzanie zębów w przyływie najwyższego gniewu, objaśnić się nie dają inaczej, jak przyjąwszy przypuszczenie, że człowiek istniał poprzednio w niższym, do zwierząt podobnym stanie”²⁸. W latach 30-tych XX wieku doprowadzi to do powstania i rozwoju etologii, której badania dotyczyły z początku zachowań zwierząt w ich naturalnych środowiskach (np. terytorializm u zwierząt, efekt przegęszczenia), a następnie (lata 60' XX w.) etologii człowieka, która w tzw. III fazie rozwoju przenosi ich metodologię na gatunek ludzki (D. Morris, I. Eibl-Eibesfeldt, K. Lorenz). W związku z powyższym programem Desmond Morris napisze: „Badacz człowieka jest obserwatorem pola ludzkich działań, a owo pole jest wszędzie – na przystanku autobusowym, w supermarkecie, w porcie lotniczym, na ulicy, przyjęciu czy meczu piłkarskim. Wszędzie tam, gdzie ludzie zachowują się, tam obserwator człowieka uczy się czegoś – czegoś o innych ludziach, w szczególności o sobie samym”²⁹. W pewnym sensie – kontynuuje Morris – wszyscy jesteśmy takimi obserwatorami. Zapamiętujemy poszczególne

²⁵ Zob.: A Leroi-Gourham, *Religie prehistoryczne*, tłum. J. Dewitz, Warszawa 1966, s. 67.

²⁶ A. Leroi-Gourham, *Religie...*, dz. cyt., s. 12.

²⁷ A. Laming, *Skarby w grocie Lascaux*, PIW, Warszawa 1968, s. 17.

²⁸ Pierwsze, cytowane tu polskie wydanie: K. Darwin, *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. K. Dobrski, Warszawa 1873, s. 15.

²⁹ D. Morris, *Manwatching. A Field Guide to Human Behaviour*, Jonathan Cape Thirty Bedford Square, London 1978, s. 8.

postawy lub gesty, zastanawiamy się, skąd się biorą, i co znaczą. Reagujemy na nie, często emocjonalnie, choć nie mamy na ich temat żadnej (teoretycznej) wiedzy. „Lecz poważny obserwator człowieka chce wiedzieć, dlaczego pojawiają się te uczucia. Chce wiedzieć, jak dochodzi do działania, które wykonujemy. A to oznacza, że wykonuje żmudną pracę i patrzy na ludzi w nowy sposób.”³⁰. Myśl tę rozwinie w latach 70-tych za sprawą J. Fasta tzw. „szkoła body language”, skupiona wprawdzie wokół ośrodka w Louisville (Birdwhistler i inni), ale mająca swych przedstawicieli i w innych krajach (np. A. Pease w Australii). W odróżnieniu od niej etologia człowieka ma charakter wybitnie empiryczny i zajmuje się biologicznymi determinantami zachowań ludzkich (we wcześniejszej fazie czysto etologicznej – analogicznie – także wzorcami zachowań zwierząt). Szczególnie ważne jest tu podkreślenie znaczenia środowiska (naturalnego) jako swoistego – jakby powiedział Kurt Lewin (ekologia psychologiczna) – pola psychologicznego jako pewnej struktury kognitywnej (strukturalnej przestrzeni życiowej), której dynamicznymi komponentami są przestrzeń i cielesność³¹. Prowadzi to w połączeniu z psychologią zwierząt do powstania (T. A. Sebeok) zoosemiotyki (zoopragmatyki, zoosemantyki, zoosyntakty) jako jednego z działów etologii zwierząt, badającego ich systemy komunikacyjne³².

Nie wyczerpuje to jednak całego spectrum XX-wiecznych badań nad ludzką gestycznością, a szerzej, nad zachowaniem przestrzennym człowieka. W ramach szerokiego programu tzw. „szkoły body language” interesującą nas problematykę podejmą wspomniani badacze języka ciała: Julius Fast, Ray L. Birdwhistler, Warren Lamb, Elisabeth Watson, Allan Pease, Jan-Peter de Ruiter i inni. Idąc drogą wyznaczoną pracą Darwina pracują oni nad ustaleniem systematyki ludzkich gestów, określeniem wzorca genetycznego i kulturowego (gesty wrodzone a wyuczone), powiązaniem z zależnościami przestrzennymi (L. L. Cavalli Sforza). W pierwszym z wymienionych aspektów, dotyczących genezy ludzkiej mowy za prekursorską dla wymienionych powyżej XX-wiecznych osiągnięć subdyscyplin humanistycznych może być uznana myśl G. H. Meada, który w pracy *Umysł, osobowość, społeczeństwo*. wywodzi nasz język mówiony z pierwotnego języka gestów³³.

Aktywny w tym względzie będzie także nurt brytyjski, reprezentowany przez tzw. psychologiczną szkołę oksfordzką (M. Argyle, J. Dean, P. Collet), która prowadziła behawioralne badania nad zachowaniem się przestrzennym ludzi, zmierzające do ustalenia trwałych bądź względnie trwałych wzorców takiego zachowania, a także wspomnianego Morrisa, który w serii prac „-watching” (*Manwatching, Bodywatching, Babywatching, Dogwatching, etc.*), w niezwykle barwny sposób opisuje zarówno ludzkie jak i zwierzęce sposoby posługiwania się ciałem, a także we współpracy z Colletem, P. Marshem i M. O’Shaughnessy przedstawia to, co nazywa mapą gestów (*Gestures: Their origins and distribution*, Londyn 1979)³⁴.

³⁰ Tamże, s. 8.

³¹ Zob.: K. Lewin, *Field Theory in Social Science*, Harper & Brothers Publishers, New York 1953, s. 175, 252.

³² Zob.: T. A. Sebeok, *Komunikacja w świecie zwierząt*, „Studia Filozoficzne” nr 2, 1966; zob też: U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, tłum. A. Weinsberg, PIW, Warszawa 1972, s. 362.

³³ Zob. G. H. Mead, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, PWN, Warszawa 1975, s. 128, 165-166.

³⁴ Zob.: P. Collet, P. Marsh, D. Morris, M. O’Shaughnessy, *Gestures: Their origins and distribution*, Cape, London 1979.

Wreszcie nie od rzeczy będzie wspomnieć o wywodzącej się pierwotnie z socjologicznej szkoły chicagowskiej tzw. ekologii małych grup społecznych, która ma czołowego swego przedstawiciela w osobie Roberta Sommera, badającej reakcje grup ludzkich w przestrzeni uformowanej z grupy liczącej do kilkunastu członków.³⁵ Ekologia małych grup społecznych jest obecnie dziedziną wchodząca w skład szkoły *body language*, choć pierwotnie określana była jako dział psychologii społecznej lub socjologii. Jej przedmiotem jest analiza wzajemnych relacji w obrębie małych (co najwyżej kilkunastoosobowych) grup, stopnia dominacji i reakcji na przegęszczenie, dystansów społecznych. W tym ostatnim względzie bliższa jest ona jednak humanologii, socjobiologii, proksemii.

Z obydwu tych źródeł (antropologii i psychologii) wyrośnie w latach 70-tych XX wieku własna myśl proksemiczna. Proksemika to dziedzina wiedzy, która zdaniem jej twórcy E. T. Halla koncentruje się na pozawerbalnych i czysto kulturowych formach przekazu przestrzennego. Hall przeświadczony jest bowiem o istnieniu operującej własnymi kodami „ukrytej kultury”³⁶. Podstawowym zaś kodem jest kod przestrzenny, zwany przez Halla „ukrytym wymiarem” (*Hidden Dimension*) lub „bezgłośnym językiem” (*Silent language*).³⁷ Korzystając z osiągnięć wyżej wymienionych subdyscyplin naukowych, Hall wskazuje nade wszystko na zrelatywizowany kulturowo charakter ludzkiej przestrzeni, dowodząc, że owe najczęściej ukryte kody kulturowe mogą być przyczyną konfliktów i nieporozumień między przedstawicielami różnych kultur.

Powyższe wyliczenia nie wyczerpują oczywiście listy badaczy zajmujących się kategorią przestrzeni, tak wcześniej, jak i obecnie. Na gruncie antropologii kultury prym w tym względzie wieść będzie wspomniana we wstępie szkoła Sapira-Whorfa, na gruncie antropologii filozoficznej badania takie podejmie – nawiązując, chcąc, nie chcąc do prac H. Spencera (*Fizjologia śmiechu*) i H. Bergsona (*O śmiechu*) Helmuth Plessner (*Pytanie o conditio humana*), zaś na gruncie rodzącej się geografii humanistycznej Yi-Fu Tuan (*Przestrzeń i miejsce*), wreszcie interesująca jest też, nie tylko z socjologicznej perspektywy widziana praca E. Goffmana *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Interesujące są też semiotyczne analizy Umberto Eco (*Pejzaż semiotyczny*) i szkoły Tartu-Moskwa³⁸.

Podsumowując, dorobkiem ostatnim kilkunastu lat jest to, że przestrzeń zaczęto wiązać z człowiekiem lub szerszej: z organizmem żywym (biologia przestrzeni, ekologia krajobrazu), Tworzy on (mapping) przestrzenny obraz-model świata, którego centrum stanowi on sam. Przy czym mapuje a nie adekwatnie odbiera ową przestrzeń. Istotne bowiem jest skuteczne w niej się poruszanie, stąd do sposobu orientacji przestrzennej (pamięć topograficzna) przystaje bardziej pragmatyczna koncepcja prawdy. Innymi słowy, to jak zwierzęta i ludzie skutecznie poruszają się w przestrzeni, podyk-

³⁵ Zob.: R. Sommer, *Personal Space. The Behavioral Basis of Design*, Prentice Hall Inc., New Jersey 1969, s. 58-76.

³⁶ Zob.: E. T. Hall, *Poza kulturą*, tłum. A. Goździał, PWN, Warszawa 1984, s. 34.

³⁷ Zob.: E. T. Hall, *Bezgłośny...*, dz. cyt., zob. też.: tenże, *Ukryty wymiar*, tłum. T. Hołówka, Warszawskie Wyd. Literackie MUZA S.A., Warszawa 1997.

³⁸ Zob.: H. Spencer, *Fizjologia śmiechu*, [w] tenże, *Szkice filozoficzne*, t. 2, PWN, Warszawa 1983; H. Bergson, *Śmiech. Studium o komizmie*, Nakł. Księgarni H. Altenberga, Księgarnia pod firmą E. Wende i Spółka, Lwów-Warszawa 1902; H. Plessner, *Uśmiech*, tłum. Z. Krasnodębski, [w] H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, PIW, Warszawa 1988, s. 207-222; Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, PIW, Warszawa 1987; E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, PIW, Warszawa 1981; U. Eco, *Pejzaż...*, dz. cyt.; *Semiotyka dziejów Rosji*, B. Żyłko (red., tłum.), Wyd. Łódzkie, Łódź 1993.

owane jest skutecznością działania w niej się odbywającego, a nie jej adekwatnym (ontologicznym) modelem-obrazem.

Badania nad przestrzenią człowieka można prowadzić w dwóch kierunkach, proponujących dwa różne ujęcia: statycznym i dynamicznym. W pierwszym przedmiocie badań stają się wszelkie relacje między osobami, grupami osób a przestrzenią, która ich otacza. W ujęciu drugim tematyka ta zostaje poszerzona o aspekt wzajemnych interakcji między grupami/osobami/jednostkami „zachowującymi się” w danej przestrzeni w określony sposób. Podziałowi tej semiotyki przestrzeni – używając terminologii Delsarte’a, a następnie przejętej przez Eco i Halla – w praktyce badań odpowiada podział na kinezykę i proksemikę. Kinezyka zajmuje się badaniem gestów i ruchów ciała mających konwencjonalne znaczenie. Często traktuje się ją jako część paralingwistyki³⁹. Badania Birdwhistella, Pease’a, Morrisa i innych każą jednak coraz bardziej, coraz wyraźniej oddzielać te dwie dziedziny, przy czym w ostatnich latach XX wieku coraz częściej zaczyna się mówić raczej o tzw. „szkole body language”, jako łączącej w sobie elementy kinezyki, etologii człowieka (humanetologii), psychologii (w tym psychologii ewolucyjnej).

Jak więc widać, współcześnie o przestrzeni człowieka dyskutuje się na wielu frontach badań i w wielu dziedzinach wiedzy. Za najciekawsze należy uznać:

- w dziedzinie antropologii/aksjologii przestrzeni: semiotykę przestrzeni Umberto Eco, geografie humanistyczną Yu-Fu Tuana, filozoficzne rozważania na temat roli i znaczenia póz i postaw gestycznych, takich jak np. uśmiech (Goffman, Plessner), rozważania fenomenologów na temat przestrzeni nie-geometrycznej (przed-geometrycznej), religioznawcze studia na temat przestrzeni mitycznej (aż po paleoantropologię). W dziedzinie filozofii kultury powstają interesujące prace związane z teorią ruchu scenicznego (przestrzenie deziluzji), przestrzenią sztuki współczesnej i architektury krajobrazu (*przestrzeń w sztuce*). Wreszcie, począwszy od manifestu M. McLuhana (wioska elektroniczna, Galaktyka Gutenberga) poprzez powłokę kultury De Kehrhove’a⁴⁰, rozpoczynają się rozważania na temat przestrzennych uwarunkowań komunikacji społecznej, które z czasem przybiorą postać dyskusji na temat przestrzeni globalizacji (Z. Bauman, D. MacCannell). W dalszym też ciągu badania swe kontynuuje szkoła body language, etologia człowieka i proksemika. Wreszcie dochodzą też nowe wątki, jak choćby te związane z dyskusjami memetycznymi (*Wirus umysłu* R. Brodiego)⁴¹.

- w dziedzinie biologii przestrzeni: zoosemiotykę Sebeoka oraz pokrewną jej biogramatykę Foga i Tigera (za źródło jej uważać można ideę etogramu Counta), a także etologiczne rozważania na temat terytorializmu u zwierząt i generalnie ich zachowań przestrzenno-ruchowych (efekt przegęszczenia) oraz społecznych (socjobiologia).

Lubelski spacjocentryzm

Także w Polsce za sprawą i z inspiracji Andrzeja Nowickiego powstaje koncepcja filozofii przestrzeni, nawiązująca w najważniejszych założeniach do osiągnięć Odrodze-

³⁹ Zob.: U. Eco, *Pejzaż...*, dz. cyt., s. 364.

⁴⁰ Por.: D. de Kerckhove, *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, tłum. W. Sikorski, P. Nowakowski, Wyd. Mikon, Warszawa 1996.

⁴¹ Zob.: Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2000; D. MacCannell, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, tłum. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, Warszawskie Wyd. Literackie MUZA s.p., Warszawa 2002; R. Brodie, *Wirus umysłu*, tłum. T. Niwiński, TeTa Publishing, Łódź 1997.

nia, mieszcząca się (poprzez inkontrolację) w szerszym systemie filozoficznym tegoż autora. Rozwija się też socjologia przestrzeni związana nade wszystko z zagadnieniem socjologii miasta (A. Wallis, M. Czerwniński), architektonicznym ładem przestrzennym (B. Szmidt) i estetyką przestrzeni⁴².

Filozofia przestrzeni to termin stworzony przez A. Nowickiego w roku 1985⁴³. Jej przedmiotem jest badanie (i wartościowanie) przestrzennych wymiarów kultury w jej aspekcie nade wszystko inkontrolologicznym (jako części teorii spotkań). Jej rozwinięciem zaś jest spacjocentryzm Stefana Symotiuka. Zawiera on kilka momentów definiujących.

Po pierwsze wywodzi z filozofii przestrzeni Nowickiego przeświadczenie, że interesującym przedmiotem filozoficznych analiz ustanowić można (głównie bądź jedynie) kulturowe (także cywilizacyjne w wydaniu Symotiuka) przejawy ludzkich działań przestrzennych. Po drugie – i to jest istotne *novum* tej koncepcji, docenione, bądź dostrzeżone przez innych dopiero niedawno – że w wachlarzu (łuku) ludzkich kultur mamy do czynienia też z takimi, gdzie kategorią centralną jest przestrzeń. W efekcie to nie tylko wymiar czasowy determinuje nasze działania, naszą kulturę, ale i przestrzeń (wersja umiarkowana), bądź też (wersja skrajna) to przestrzeń (a nie czas) jest podstawowym wymiarem naszej kultury.

Konsekwencją przyjętych tez wyjściowych będzie podjęcie przez Symotiuka szeroko zakrojonych, często interdyscyplinarnych badań nad wyróżnionymi aspektami ludzkiej przestrzenności. Tworzą kilka grup tematycznych: humanistyczną ekologię przestrzeni, proksemikę, filozoficzno-kulturową refleksję nad geografiami humanistyczną, antropologię przestrzeni, quasi-humanetologię, semiotykę przestrzeni, przestrzenie zorientowaną (ekologia małych grup) dydaktykę filozoficzną, aż po integralną teorię przestrzeni (humanistycznych i naukowych), której zaczątkiem było organizowanie (wspólnie z S. Nowakiem) corocznych interdyscyplinarnych konferencji *Przestrzeń we współczesnej nauce*⁴⁴.

Ekologia przestrzeni humanistycznej mieści się w spacjocentrycznym systemie Symotiuka w programie tzw. „mini filozofii” (mikro filozofii), którego składowymi są drukowane na łamach „Akcentu” kolejne ejdetyki: uśmiech, bramy, etc. (zebrane one zostały w tomiku *Filozofia i genius loci*)⁴⁵. Rozważa w nich Symotiuk w niezwykle barwny, literacki momentami sposób wybrane elementy przestrzeni człowieka jako swoiste metafory jego losów. W ten sposób Symotiuk z jednej strony nawiązuje do idei ruskinowskich, z drugiej zaś wpisuje się też w pejzaż zarówno tzw. ekologii krajobrazu, jak i współczesnej estetyki przestrzeni.

Z tym ostatnim wiąże się drugie ze wskazanych zagadnień, czyli proksemika. Proksemiczność systemu Symotiuka zauważalna jest, gdy analizuje wzajemne relacje i powiązania między przestrzennym wymiarem ludzkich artefaktów a człowiekiem swoich czasów, dostrzegając zarazem związek między wyróżnionymi częściami prze-

⁴² Zob.: *Wizje i re-wizje. Wielka księga estetyki w Polsce*, K. Wilkoszewska (red.), Kraków 2007.

⁴³ Zob.: A. Nowicki, *Przestrzeń spotkań. Prolegomena do inkontrolologicznej filozofii przestrzeni*, [w] *Filozofia przestrzeni*, A. Nowicki (red.), Wyd. UMCS, Lublin 1985, s. 7, 28.

⁴⁴ Ich efektem były cztery pokonferencyjne tomy: *Przestrzeń we współczesnej nauce*, S. Symotiuk, G. Nowak (red.), Wyd. UMCS, Lublin T. I 1998, T II 1999, T. III 2000, T IV (współred. W. A. Kamiński) Wyższa Szkoła Zarządzania i Administracji w Zamościu, Zamość 2003.

⁴⁵ Zob.: S. Symotiuk, *Filozofia i genius loci*, Instytut Kultury, Warszawa 1997.

strzeni (budynki, sceny, amfiteatr etc., ale także góra/dół, odległy/bliski, lewa/prawa), a adekwatnie do nich dobudowanymi kulturowymi wzorcami zachowań. W ten sposób powstaje swoista semiotyka przestrzeni, która wyraża się nie tylko poprzez architekturę i rzeźbę, ale też malarstwo. Przykład takiej proksemicznej analizy przestrzeni dzieła malarskiego odnaleźć można m. in. w artykule Symotiuka i Lejmana *Kontury i konfiguracje przestrzeni mikrosocjologicznej*⁴⁶. Poddaliśmy w nim analizie możliwość badań nad obrazem Malczewskiego *Szypry* ze względu na jego wartość proksemiczną czyli gestyczno-przestrzenny charakter związków między występującymi na nim osobami. Kontynuacją tej metody będzie artykuł Lejmana *Wprowadzenie do antropologii przestrzeni*, gdzie punktem wyjścia stanowi *Uczta* Platona i wpływ przestrzennego umiejscowienia mówców na kształt i przebieg dyskusji⁴⁷.

Antropologiczne rozważania na temat przestrzeni ludzkiego ciała podejmuje Symotiuk już w swej pierwszej z ejdetyk (*Ejdetyka uśmiechu*)⁴⁸. Wzorem H. Plessnera rozważa w niej znaczenie i genezę uśmiechu/śmiechu jako typowo ludzkiej formy wypowiedzi pozajęzykowej (gestycznej i wyrazistej zarazem). Kontynuacją tego typu myślenia może być tekst o genezie zjawiska mody⁴⁹. Przedstawia w nim analogiczny do Morrisowskiego (*Manwatching*) pomysł prześledzenia kształtowania się pojęcia mody europejskiej ze względu na jej tak statyczny (jako ozdoba-oznaka) jak i dynamiczny (semantyczny) wyraz⁵⁰. W efekcie ta, szkicowo zarysowywana w artykule, „ewolucja mody” może stanowić (w połączeniu z intuicjami Morrisa) przyczynek do tak ważnych obecnie rozważań na temat modelu i tempa zmian współczesnej kultury masowej.

Jednym z najbardziej oryginalnych pomysłów spacjocentryki symotiukowej jest, zarysowany w dwóch artykułach model podziału kultur-cywilizacji na fauniczne, floryczne i mineralne, gdzie punktem wyjścia jest hipoteza środowiskowa. Innymi słowy, to przestrzeń jako jakość życia czyni kulturę taką a nie inną⁵¹.

Podsumowując: Symotiuk podkreśla, że kategoria przestrzeni humanistycznej, choć ważna, w filozofii europejskiej była dotąd pomijana, marginalizowana, zaś prace badawcze nad nią zaniechiwane. Tymczasem, jest to problemowy, ważki, filozoficzny, godny dalszego penetrowania, zwłaszcza w chwili obecnej obszar, gdzie wraz z powstawaniem nowej niebiologicznej powłoki kultury, jaką jest postmcluhanowska globalna wioska, rola i znaczenie tak przestrzeni, jak i ludzkiej gestyczności ulegają niebezpiecznej deformacji. Używając terminu zapożyczanego od Mikołaja z Kuzy, nieskończoność i punkt stają się tym samym (zgodność przeciwieństw).

Podsumowanie

Biorąc pod uwagę powyższe, rozważania o przestrzeni można prowadzić w wielu kierunkach, jako: - ontologię przestrzeni (dotyczy wszelkich bytów), - biologię

⁴⁶ Zob.: S. Symotiuk, J. Lejman, *Kontury i konfiguracje przestrzeni mikrosocjologicznej*, „Principia”, t. II, Lublin 1990, s. 43-55.

⁴⁷ Zob.: J. Lejman, *Wprowadzenie do antropologii przestrzeni (na przykładzie „Ucztę” Platona)*, [w] *Wokół antropologii kulturowej*, M. Haponiuk, M. Rajewski (red.), Wyd. UMCS, Lublin 1999, s. 305-313.

⁴⁸ Zob.: S. Symotiuk, *Ejdetyka uśmiechu*, „Akcent” nr 4, 1987, s. 23-30.

⁴⁹ Zob.: S. Symotiuk, *Kultura jako warsztat mód*, [w] *Filozofia warsztatu*, A. Nowicki (red.), Wyd. UMCS, Lublin 1987, s. 177-213.

⁵⁰ Por.: D. Morris, *Manwatching*, dz. cyt., 220-221.

⁵¹ Zob.: S. Symotiuk, *Cywilizacje floralne, fauniczne i mineralne – status dzisiejszy i przyszłość*, [w] *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu*, J. Bańka (red.), Wyd. UŚ, Katowice 1999, s. 76.

przestrzeni (dotyczy organizmów żywych), - ekologię przestrzeni, - zoosemiotykę, - socjobiologię przestrzeni, - antropologię przestrzeni (dotyczy człowieka), - socjologię przestrzeni, - aksjologię przestrzeni, - semiotykę przestrzeni, - część ekologii humanistycznej lub ekologii człowieka.

Język wyraża rzeczywistość przestrzenną, ale niekoniecznie geometryczną (Heidegger, Husserl, Bachelard). Możemy zatem mówić o rzeczywistości czasowej i rzeczywistości przestrzennej. Czasowy (temporalny) model jest nastawiony na ruch i zmianę podczas gdy spacjalny (przestrzenny) raczej na trwanie (stagnację). Powstaje wszakże problem dwoistości natury ludzkiej jako zarazem czasowej i przestrzennej (oscylującej) i co za tym idzie takowego podziału kultur. Człowiek bądź zmienił się, uległa zmianie jego natura ludzka głęboka lub płytka, bądź też tylko żyje w źle dopasowanym do jego natury (przestrzennej) świecie/środowisku. Powstaje więc potrzeba dopasowania instytucji społecznych do wymogów przestrzennych naszej natury – problem globalizacji (Bauman), ekologii przestrzeni, tak by nieskończoność internetu nie zamieniła się w punkt.

Dostrzegam też możliwość i potrzebę rozwijania spacjocentrycznej wizji człowieka o wątki nie poruszone, lub poruszane marginalnie w tym wykładzie. Należą do nich: nade wszystko kwestia tzw. ludzkiej natury głębokiej (socjobiologia), statusu kultury (jej spacjocentrycznego modelu dyfuzyjnego), systematyka ludzkiej wyrazistości (gestyczności) i związany z tym problem kulturowego relatywizmu (w tym, wariabilizmu przestrzennych kodów) naszych zachowań społecznych/przestrzennych, wreszcie kwestia zwierzęcej przestrzenności jako genezy naszych zachowań przestrzennych.

Filozofia przestrzeni preradzając się w filozofię spacjocentrycznie zorientowaną musi bowiem – o ile chce zyskać status systemowy – podjąć na równi problem biologiczny/kulturowy, określić, w jakim stopniu i na jakich zasadach dokonuje się zmiana wzorca przestrzennego, podjąć trud stworzenia własnej nie tylko antropologii ale i aksjologii przestrzeni, uwzględniając wylaniający się z jej badań problem relacyjności i względności owych wzorców (i ich genezy), wreszcie określić, co, jak, i dlaczego obejmuje swym programem. Uniwersalna teoria „człowieka panprzestrzennego” jest bowiem, niemożliwa. Prowadzi w prostych krokach, jak niestety dowiodła tego część humanetologii (przykładem Morris) do teoretycznego banału. Zdaje się tego unikać filozoficzny projekt Symotiuka, kosztem jednak swoistej „metodologicznej mozaikowości”. Dlatego tak ważnym wydaje się uwzględnienie powyższych uwag.

Резюме

Яцек Лейман

Человек и пространство - быть в пространстве (о философии «спациоцентристской», несколько замечаний)

В статье, на основе работ философских, антропологических, психологических, этологических, экологических Автор пытается показать изменения в способах признания отношений человек-пространство. В рамках этих отношений пытается представить взгляды польских авторов по вопросам с тем тесно связанным, а именно: 1) отношения человека понимаемого индивидуально и коллективно к пространству, 2) место и роль человека к другим компонентам пространственного мира.

Summary

Jacek Lejman

The Man and the space - being in space (few remarks of a "spatiocentrics" philosophy)

In this paper based on the work of philosophy, anthropology, psychology, ethological, ecological author try to show changes in the ways of recognizing the human-space. As part of this relationship outlined by trying to present the views of Polish authors on issues closely related to it, namely: 1) the relation of man conceived individually and collectively to space, 2) the place and role of man to the other components of the spatial world.

