

Sytuacje przestrzenne literatury

Cezary Rosiński

ORCID: 0000-0002-6136-7186

Ponad czterdzieści lat temu Janusz Sławiński pisał, że pod wspólnym hasłem „przestrzeń” gromadzą się w literaturoznawstwie tak różne zjawiska, że język ich opisu nie może być hermetyczny¹. Dziś – po kilku dekadach prób formułowania nowych terminów – mimo intensywnej pracy teoretycznej i analitycznej zbiorów wypracowanych formuł ciągle nie wydaje się kompletny. W badaniach literackich powinno pojawić się jeszcze kilka nowych określeń z zakresu studiów spacji. Poniżej spróbuję zaproponować pojęcie „sytuacji przestrzennych” jako dogodnego sposobu ujmowania literackich zapisów doświadczenia przestrzeni. Najpierw przedstawię zwięzłą definicję pojęcia, potem jego uzasadnienie metodologiczne, wreszcie opiszę możliwe wykorzystanie w literaturoznawstwie.

Sytuacja przestrzenna to ufundowane na kategorii uważności specyficzne doświadczenie podmiotu ludzkiego, który znajduje się w konkretnej lokalizacji geograficznej, współdzieli to usytuowanie z miejscem kumulującym heterochronię i zostaje wystawiony na sprawstwo materii.

Ta skondensowana definicja złożona jest z wzajemnie oświetlających się zagadnień. Są nimi heteropieczna natura przestrzeni, ujęcie podmiotu w kontekście otaczającej go materialności, obecność i sprawczość miejsc w wymiarze posiadania właściwości uobecniających się w rzeczywistości, przeplatające i ścierające się ze sobą pojęcia znaczenia i obecności (zarówno

¹ Zob. Janusz Sławiński, „Przestrzeń w literaturze. Elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości”, w *Przestrzeń i literatura. Studia*, red. Michał Głowiński i Aleksandra Okopień-Sławińska (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1978), 10–11.

w wypadku bezpośredniego kontaktu z przestrzenią, jak i zapośredniczone przez medialną materialność druku) oraz uważność jako fundamentalna jakość ludzkiego życia.

1. Heterotopiczność przestrzeni

Centralnym pojęciem *Innych przestrzeni* Michela Foucaulta jest kategoria heterotopii. Francuski filozof wiąże ją ze zmianami postrzegania przestrzeni w XX wieku, gdy „usytuowanie (*emplacement*) zastąpiło rozciągłość, która sama wcześniej zastąpiła umiejscowienie. Usytuowanie określone jest przez stosunki bliskości między punktami lub elementami”². Zainteresowanie zagadnieniami spacjalnymi tworzy z XX wieku epokę przestrzeni, zestawiającą ze sobą rzeczy bliskie i dalekie, współistniejące w rozproszeniu, oraz formułującą rzeczywistość jako połączenie punktów i przecinanie się poplątanych odnóg.

Mimo że francuski badacz nie skorzystał z tego kontekstu, to warto zauważyć, że heterotopia funkcjonuje także jako termin medyczny, oznaczający przesunięcie organu lub jego części z właściwej mu pozycji w inne miejsce³. Chiazmatyczny charakter heterotopii widoczny jest zatem na dwóch polach. Z jednej strony uwidacznia swą wielokrotność jako pojęcie wspólne dla biologii, medycyny, architektury oraz humanistyki, a z drugiej – jest terminem wewnątrznie niespójnym, odnosi się bowiem nie tylko do przestrzeni wyobrażonych i realnych, ale także wewnętrznych i zewnętrznych. Łączliwy charakter heterotopii polega na osobliwej właściwości pozostawiania „w relacji z wszystkimi innymi miejscami, ale w taki sposób, że zawieszają, neutralizują lub odwracają zastany układ relacji, który jest przez nie wskazywany czy odzwierciedlany”⁴. Heterotopie dla Foucaulta to miejsca inne niż wszystkie pozostałe,

które wyznaczane są wraz z tworzeniem się społeczeństwa, które są czymś w rodzaju kontr-miejsc (*contre-emplacements*), rodzajem efektywnie odgrywanej utopii, w której wszystkie inne rzeczywiste miejsca (*emplacements*), jakie można znaleźć w ramach kultury, są jednocześnie reprezentowane, kontestowane i odwracane. Miejsca (*lieux*) tego typu są poza wszystkimi miejscami, chociaż nie jest wykluczona możliwość wskazania ich lokalizacji. Ponieważ miejsca (*lieux*) te są absolutnie odmienne od wszystkich miejsc (*emplacements*), które odzwierciedlają i o których mówią, nazwę je, w przeciwstawieniu do utopii, heterotopiami⁵.

Próby wyjaśnienia specyfiki heterotopii, która zbudowana jest z zestawionych ze sobą konkretności i wyobrażenia oraz realności i reprezentacji, podjął się Dariusz Czaja we wstępie do *Innych przestrzeni, innych miejsc. Map i terytoriów*, rozważając, jakie zadania stawiano społecznie przed heterotopiami. Miały one na przykład wytwarzać przestrzeń iluzji, która demaskowała rzeczywistą przestrzeń jako złudę (taka była między innymi rola burdelu) lub – to *casus* kolonii – tworzyć w stosunku do naszej realności kompensację. Badacz notuje, że heterotopie to miejsca, będące

² Michel Foucault, „Inne przestrzenie”, tłum. Agnieszka Rejniak-Majewska, *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, nr 6 (2005): 118.

³ Zob. bardziej szczegółowe rozważania na temat heterotopii w medycynie: Aleksandra Wójtowicz, *Metamorfozy Pałacu Staszica* (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo, 2017), 172 oraz historii pojęcia: Peter Johnson, „Brief History of the Concept of Heterotopia”, 2012, <https://tinyurl.com/y6hknaae> (dostęp: 30.09.2020).

⁴ Foucault, „Inne przestrzenie”, 120.

⁵ Foucault.

w pewien sposób poza wszystkimi miejscami, choć można wskazać ich lokalizację. Są od nich w istotnym znaczeniu odmienne (*heteros*), inne, osobliwe. Heterotopie przyjmują bardzo różne formy i najprawdopodobniej trudno byłoby znaleźć jakiś ich uniwersalny wariant. Heterotopia znajduje się w pół drogi między oswojonym i znanym miejscem rzeczywistym (*topos*), a miejscem pozbawionym realnej przestrzeni, istniejącym jako byt wyobrażony, pomyślany (*ou-topos*). Heterotopia jest, ale istnieje inaczej niż miejsca rutynowo dostępne, odwiedzane i doświadczane. Pozostaje w relacji niewspółmierności z resztą otaczającej ją przestrzeni. Funkcjonuje w niej jako byt inny, osobny, wyróżniony. Jest wyrwą w uporządkowanej strukturze przestrzennej. Heterotopia, choć w istocie jest „tu”, jest uchwytna, dotykalna i może stać się częścią możliwego doświadczenia, to realnie zawsze pozostaje „gdzie indziej”. Jest koncesjonowanym przez kulturę wyjątkiem od reguły⁶.

Heterotopia to zatem miejsce istniejące materialnie w rzeczywistości, które obok swojej absolutnej realności jest również absolutnie nierealne, ponieważ może być postrzegane jako odmienne od samego siebie. Heterotopia byłaby więc inicjalnie miejscem, do którego można trafić, które można znaleźć na mapie, wskazując bezbłędnie jego lokalizację, a następnie odwiedzić, lecz w drugiej odsłonie stawałaby się obecnością nieobecnego, nienamacalną treścią skonkretyzowanego formalnie miejsca. Skutecznie tę dwoistość wyjaśnia na przykładzie lustra Foucaulta. Obok swojej materialności jest ono jednocześnie odbiciem otaczającej je przestrzeni, dzięki czemu staje się własną nieobecnością, uobecniającą inną przestrzeń⁷. Podobny mechanizm wytwarzany jest na scenie teatralnej. Wydzielona i namacalna powierzchnia w przestrzeni teatralnej podczas odgrywania sztuki w bardzo łatwy sposób staje się miejscem innym od samego siebie, materializując artystyczne treści w krótkotrwałym akcie iluzji⁸.

Prawdziwie interesujące jest spotkanie tej przestrzennej niedookreśloności z konkretnym ludzkim doświadczeniem, gdyż to właśnie zewnętrzne otoczenie „drażny nas i żłobi” i w nim „następuje erozja naszego życia”. Dlatego też warto odnotować uwagę Czaja na temat zbyt statycznego charakteru heterotopii, rozumianego jako jej niezmiennosc względem czasu i historii. Potrzeba przesunięcia w stronę przestrzeni imaginacyjnych tłumaczona jest logicznymi i nieuniknionymi przemianami tego, co materialne w pojęciu Foucaulta. Ten pomysł zdaje się przywracać równowagę między materialnymi i niematerialnymi aspektami heterotopii. W swoim pomysle Czaja zbliża refleksję Foucaulta do słownika pojęciowego Augé⁹, domagając się obecności pojęcia „transformacji miejsc”, która dynamizuje losy przestrzeni, najczęściej przez degradację, dysfunkcjonalność i ich zniszczenie¹⁰.

⁶ Dariusz Czaja, „Nie-miejsca. Przybliżenia, rewizje”, w *Inne przestrzenie, inne miejsca. Mapy i terytoria* (Wołowiec: Wydawnictwo „Czarne”, 2013), 14.

⁷ Zob. Foucault, „Inne przestrzenie”, 120.

⁸ Zob. Foucault, 122.

⁹ Zob. Marc Augé, „Nie-Miejsca. Wprowadzenie do antropologii nadnowoczesności (fragmenty)”, tłum. Agnieszka Dziadek, *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, nr 4 (2008): 127–140; Czaja w swoim tekście idzie o krok dalej. Zestawiając ze sobą heterotopie i nie-miejsca, wskazuje na to, że są one „sobie pokrewne w tym, co najistotniejsze: rozpoznaniu wyraźnej (...) inności pewnych fragmentów doświadczanej przez nas przestrzeni. Inności wobec obszarów ją otaczających. Jeśli pozbawić nie-miejsca negatywnego wartościowania, a heterotopie wyposażać w parametr chronologiczny, to można zbliżyć je do siebie i wykorzystać jako pożyteczną kategorię operacyjną”. Czaja, „Nie-miejsca. Przybliżenia, rewizje”, 22.

¹⁰ Zob. Czaja, „Nie-miejsca. Przybliżenia, rewizje”, 18–19. Zastanawiający jest ten jednoznacznie negatywny wymiar zmian przestrzennych, będący swego rodzaju podsumowaniem XX-wiecznych losów przestrzeni odprzeestrzennionej.

Spośród wszystkich zasad wyjaśniających specyfikę heterotopii, które Foucault skrupulatnie odnotowuje – 1) nie ma na świecie kultury, która nie tworzyłaby heterotopii; 2) społeczeństwo może zmienić sposób funkcjonowania heterotopii; 3) heterotopia może zestawiać w jednym realnym miejscu liczne przestrzenie; 4) heterotopie powiązane są z warstwami czasu; 5) heterotopie zawsze zakładają system otwarcia i zamknięcia, który jednocześnie je izoluje i czyni przepuszczalnymi; 6. heterotopie pełnią określone funkcje w stosunku do pozostałej przestrzeni – największą badawczą pokusę otwiera wspólne rozważenie zasad trzeciej i czwartej.

Z tych właśnie reguł wysnuć chcę podstawową cechę każdej przestrzeni, za którą uznaję heterotopiczność. W odróżnieniu od Foucaulta nie traktuję heterotopii jako typu przestrzeni, ale wyodrębniam z niej cechę konstytutywną i przyjmuję za składową każdej przestrzeni, która staje się dzięki temu magazynem nawarstwień czasu. Odchodzę od myślenia modelowego na rzecz mówienia o cechach, jakościach, intencjach, właściwościach oraz o uobecnianiu, przenikaniu, wykraczaniu i pojawianiu się. Ufundowana zostaje perspektywa radykalnego otwarcia i próba uchwycenia podobieństw obecnych w szeregu różnych praktyk. Heterotopiczność, jako cecha konstytutywna Foucaultowskiej heterotopii, uobecnia się w każdej przestrzeni. Każde miejsce – obok swojej materialności – nosi zatem potencjał stania się miejscem innym niż jest, na przykład historyczną wersją samego siebie. W swojej realności gromadzi materialne ślady historii, będące przyczynkiem do licznych wirtualnych przestrzeni. Fenomen heterotopiczności rozciągam na wszystkie przestrzenie, uznając tę kategorię za uniwersalną cechę spacjalną.

2. Materialność rzeczywistości

Skoro miejsca związane są z następstwem czasu, to w każdym z nich można odnaleźć różne temporalności. Foucault twierdzi, że „nie żyjemy w jakiejś pustce, wewnątrz której można by sytuować jednostki i rzeczy”¹¹, czym zwraca uwagę zarówno na materialny aspekt istnienia miejsc, jak i na materialny wymiar egzystencji człowieka. Podobną myśl formułuje jeszcze raz: „Nie żyjemy wewnątrz pustki zabarwiającej się różnymi refleksami światła, żyjemy w sieci relacji, wyznaczających miejsca (*emplacements*) wzajemnie do siebie nieredukowalne i absolutnie nie dające się jedno na drugie nakładać”¹². Przestrzeń jest więc zarówno zbiorem znaczeń, jak i realnym elementem rzeczywistości, magazynującym wcześniejsze jej wersje lub wyobrażenia na jej temat. Przeżycie heterotopiczności daje się osiągnąć jedynie wtedy, gdy następuje absolutne zerwanie z tradycyjnym czasem. Dopiero osłabienie teraźniejszości pozwala odsłonić palimpsestowy charakter przestrzeni, w której nawarstwia się czas¹³, i zaproponować perspektywę bycia-w-przestrzeni.

Zarówno Foucaultowska materialność przestrzeni, jak i materialny wymiar istnienia pośród niej zbliżają to stanowisko do postawy realistycznej, która zakłada, że w świecie obok człowieka, roślin i zwierząt istnieje tzw. kultura materialna. Wszystkie istniejące byty współdzielą zatem pewne

¹¹Foucault, „Inne przestrzenie”, 119.

¹²Foucault.

¹³Heterotopiczność zbliża się zatem do Bachtinowskiego chronotopu, oznaczającego nierozłączność przestrzeni i czasu, a w literackiej czasoprzestrzeni artystycznej umożliwiające zespolenie oznak przestrzennych i czasowych w sensownej i konkretnej całości. Zob. Michaił M. Bachtin, „Czas i przestrzeń w powieści”, tłum. Jerzy Faryno, *Pamiętnik Literacki* 65, nr 4 (1974): 273.

czysto fizyczne właściwości, a ich obecność w świecie wytwarza określoną różnicę, także dla pozostałych bytów. Owe byty, jak w książce *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów* twierdzi Bjørnar Olsen, „są, oczywiście, odmienne, wręcz demonstrują – wobec i pośród siebie – skrajnie zróżnicowane formy bycia, które konstytuują podstawę zbiorowego działania”¹⁴. Postawa realistyczna oznacza zatem akceptację istnienia materialnego świata, którego poszczególne elementy konstytuują podstawowy i stały fundament ludzkiej egzystencji. Rzeczy i miejsca mają konkretne własności oddziałujące i kształtujące nie tyle ludzką percepcję, ile ludzi z rzeczami, materiałami, krajobrazami i przestrzeniami współzamieszkiwanie¹⁵. A mówiąc wprost: rzeczy, miejsca, krajobrazy i przestrzenie istnieją niezależnie od człowieka, one już-tam-są.

To wyraźnie antykartezjańskie stanowisko doprowadza do przesunięcia na dwóch płaszczyznach. Pierwsza wskazuje, że podmiot jest częścią szerszego porządku, a nie oddalonym od niego obserwatorem. Wchłonięcie w obręb systemu prowadzi do drugiej zmiany – dotychczasowy dystans ufundowany na zdolnościach rozumowych zostaje zastąpiony niejednorodną siecią, w której występują zarówno czynniki intelektualne, jak i te zmysłowe czy materialne. Wzrastają więc kompetencje ludzkiej cielesności, a umieszczenie jej w określonych lokalizacjach wiąże się z czymś, co moglibyśmy nazwać uprzedmiotowieniem podmiotu. Mylne jest przecież wrażenie, które zakłada, że ciało ludzkie jest jedynym ciałem na świecie, i dodatkowo, że to żywe ciało przenosi się z miejsca na miejsce zgoła nieograniczone przez inne rodzaje istnień¹⁶. Olsen ostrzega przed antropocentrycznym postrzeganiem materialności. W refleksji na temat ciała nie może zabraknąć tego, co ludzkie ciało otacza: „rzeczy, do których ciało się odnosi i z którymi się łączy, czyli mówiąc krótko, materialnych komponentów świata, wśród których ono istnieje”¹⁷. Materialny potencjał cielesności należy odnieść nie tylko do rzeczy, których ciało dotyczy i z którymi się łączy, słowem: pośród których istnieje, ale także do miejsc – zasiedlonych, zamieszkanymi i doświadczanych.

Doświadczenie przestrzeni musi zostać związane z fenomenologiczną percepcją, zakładającą dwa niezwykle ważne spostrzeżenia: jesteśmy zależni od świata poprzez włączenie w sieć bytów ludzkich i pozaludzkich oraz wchodzimy w relacje ze światem zarówno jako myślące podmioty, jak i przedmioty cielesne¹⁸. Nie do utrzymania jest tutaj kartezjańska opozycja pasywnej i bezwładnej materii oraz aktywnego i usposobionego kracjonistycznie ludzkiego umysłu. Nasza egzystencja jest zaangażowana, „jesteśmy-w”.

Przestrzeń, z którą spotyka się cielesny podmiot, istnieje bez niego i jest uprzednia względem doświadczenia¹⁹, które wydarza się podczas ich spotkania. Miejsce wymyka się próbie ciągłego zapośredniczenia materialności w granicach ludzkiego rozumowania, nie jest więc ani Kantow-

¹⁴Bjørnar Olsen, *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, tłum. Bożena Mądra-Shouldcross (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo, 2013), 19.

¹⁵Olsen, 11.

¹⁶Zob. Olsen, 18.

¹⁷Olsen. Warto to zagadnienie naświetlić m.in. kontekstem „pamięci nawykowej” Henriego Bergsona: Henri Bergson, *Materia i pamięć. Esej o stosunku ciała do ducha*, tłum. Romuald Jakub Weksler-Waszkinel i Marek Drwięga (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2006), 67 i nast.

¹⁸Zob. Bergson, *Materia i pamięć*, 109.

¹⁹Zob. Graham Harman, *Traktat o przedmiotach*, tłum. Marcin Rychter (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013); Marcin Lubecki, „Grahama Harmana ontologia przedmiotu poczwórny”, *Estetyka i Krytyka*, nr 2 (2013): 221–230.

skim fenomenem, a więc poznawalnym „przedmiotem zmysłów”, nie jest również „rzeczą samą w sobie”, a więc przedmiotem transcendentnym, o którym nic wiedzieć nie możemy, ani nawet Husserlowskim przedmiotem intencjonalnym, będącym efektem redukcji fenomenologicznej.

Miejsce jako palimpsestowa struktura nawarstwiających się czasów może być uważane za materialny zapis przeszłości. Laurent Olivier, wykorzystując Bergsonowską koncepcję trwania, notuje, że „obecny stan teraźniejszości [...] składa się zasadniczo z palimpsestu wszystkich trwał z przeszłości, które zostały zapisane w materii”²⁰. Składowe przestrzeni to nie tylko ślad lub osad odległej przeszłości, gdyż są także efektywnie włączane w tworzenie i różnicowanie okresów. Olsen zauważa, że rzeczy (a zatem i miejsca) „czynią przeszłość obecną i dotykającą, stale opierając się reżimowi, który podporządkowuje czas jego popularnemu wizerunkowi jako czegoś chwilowego i nieodwracalnego”²¹.

3. Sprawczość miejsc

Sprawczość materii nie polega na powielaniu aktywności podmiotu, lecz na unikatowej właściwości zasadzającej się na wskazywaniu własnej odrębności²². W czym więc tkwi specyfika oddziaływania rzeczy? Ewa Domańska w „*Zwrocie performatywnym*” we współczesnej humanistyce notuje, że w związku z krytyką antropocentryzmu i posthumanizmem wielu badaczy rozszerza sprawczość na byty nie-ludzkie, jednak w żadnym z projektów nie chodzi o przypisywanie bytom nie-ludzkim intencji bądź zastąpienie ludzkich podmiotów sprawczych nie-ludzkimi, lecz o zwrócenie uwagi na sytuację, w której „zmiany w rzeczywistości są efektem procesów i kooperacji różnego rodzaju podmiotów sprawczych”²³. Badaczka, komentując²⁴ teorię aktora-sieci w ujęciu Bruno Latoura²⁵, wskazuje, że intencjonalność jest elementem różnicującym sprawczość ludzką od sprawczości rzeczy. Nieintencjonalna sprawczość podmiotów nie-ludzkich polegałaby zatem na intensywnie zauważalnej obecności, która poprzez samo istnienie wymusza ustosunkowanie się do nich podmiotów ludzkich. Nie jest więc intencją miejsca wywieranie wpływu na człowieka, przestrzeń „nie zakłada”, „nie postanawia” i wreszcie „nie chce wpłynąć” na podmiot ludzki, ale przez własną materialną obecność staje się mimowolnie elementem sieci zależności i wymaga ustanowienia wobec siebie relacji.

Alfred Gell w książce *Art and Agency*, przyglądając się oddziaływaniu rzeczy i temu, w jaki sposób odnoszą się one do ludzi, wskazuje na zapośredniczanie relacji międzyludzkich w materii. Definiując sprawczość jako „relacyjną i zależną od kontekstu”²⁶, jest już o krok od włączenia do tej sieci bytów nie-ludzkich. Dzięki takiemu założeniu sprawczość staje się mimowolną interakcją między istnieniami, zaproszeniem do współpracy, bardzo delikatnym, choć

²⁰Laurent Olivier, „Duration, Memory and the Nature of the Archaeological Record”, w *It's about Time. The Concept of Time in Archaeology*, red. Håkon Karlsson (Göteborg: Bricoleur Press, 2001), 61.

²¹Olsen, *W obronie rzeczy*, 169.

²²Zob. Olsen, 60.

²³Ewa Domańska, „«Zwrot performatywny» we współczesnej humanistyce”, *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, nr 1–2 (2007): 57–58.

²⁴Zob. Ewa Domańska, „Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami”, *Kultura Współczesna*, nr 3 (2008): 19.

²⁵Zob. Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. Aleksandra Derra (Kraków: Universitas, 2010).

²⁶Alfred Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 19–22.

zauważalnym wymuszeniem „odniesienia-się-do-mnie”. Działająca materia, która odgrywa rolę mediatora to element koncepcji afordancji Jamesa Gibsona, definiowanej jako możliwość działania²⁷. Sprawczość materii polegałaby w tym ujęciu na dostarczaniu swych właściwości i gotowości-do-działania w niezapośredniczony sposób²⁸. Afordancja miejsc odpowiadałaby zatem za wachlarz określonych możliwości, które dostępne są w takiej, a nie innej konstelacji rzeczy. Zupełnie innym doświadczeniem przestrzennym będzie zejście do zaciemnionej piwnicy podczas eksploracji ruin aniżeli oglądanie miasta z najwyższego punktu widokowego. Oba miejsca dostarczają ograniczonej liczby perspektyw, aktualizują odmienne scenariusze, wystawiają podmiot na inne bodźce i mają odrębne heterotopiczności.

Skoro zatem podmiot ludzki jest ograniczony w swoich możliwościach, a jego aktywność jest zapośredniczona również w materii, która zajmuje konkretną lokalizację w rzeczywistości, to – cytując Maurice’a Merleau-Ponty’ego – „poruszać swoim ciałem to zmierzać dzięki niemu ku rzeczom, to pozwalać mu odpowiedzieć na ich wezwanie, które dociera do niego bez żadnego przedstawienia”²⁹. Ten responsywny charakter możemy z pewnością znaleźć w podstawowej cesze rzeczy, którą jest według Martina Heideggera poręczność, oznaczająca intuicyjną umiejętność posługiwania się nimi³⁰:

im mniej tylko się przyglądamy młotkowi-rzeczy, im sprawniej go używamy, tym bardziej źródłowy staje się stosunek do niego [...] „Teoretycznemu” jedynie spojrzeniu na rzeczy brak rozumienia poręczności³¹.

Bezrefleksyjne eksploatowanie rzeczy i miejsc, korzystanie z wyprodukowanych narzędzi i używanie ich zgodnie z przeznaczeniem, użytkowanie miejsc jako pojemnika dla naszych codziennych działań sprawiają, że stają się one niewidoczne. Odmiernym sposobem ich istnienia jest obecność, która ucieleśnia się za sprawą utraty poręczności. Jak pisze Hubert Dreyfus³², obecność związana jest z określonym zaniepokojeniem i zakłóceniem. Gdy używamy rzeczy i działają one w sposób zgodny z naszym zamierzeniem, są one dla nas niewidoczne, ale kiedy tracą poręczność i przestają spełniać swoją funkcję, to zaczynamy je zauważać. Poluzowany obuch młotka lub przebita opona czy odnalezione dawno zapomniane pomieszczenie przykuwają dużo większą uwagę niż rzeczy i miejsca cechujące się poręcznością. Utrata poręczności miejsc i ich uobecnienie związane są z zaburzeniem ich terażniejszej roli i uaktywnieniem heterotopiczności jako konstytutywnej cechy przestrzeni. Miejsce przestaje być areną zwykłych czynności, a staje się uobecnieniem tego, co nieobecne, zaczyna być zauważalne, urasta do miana nieoczywistego, a stąd już tylko krok do skorzystania z zaproszenia do eksplorowania jego rozwarstwienia.

²⁷Termin pojawił się po raz pierwszy w artykule James J. Gibson, „The Theory of Affordances”, w *Perceiving, Acting, and Knowing: Toward an Ecological Psychology*, red. Robert Shaw i John Bransford (Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1977), 67–82, a szczegółowo został opisany w książce James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception* (Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1986).

²⁸Zob. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 127 i nast.

²⁹Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001), 157–158.

³⁰Zob. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008), 88.

³¹Heidegger, 88–89.

³²Zob. Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger’s „Being and Time”* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 70–83.

4. Uważnie z przestrzenią

Utrata poręczności miejsc jest niczym zaproszenie. Aby na nie odpowiedzieć, trzeba być uważnym. Zofia Król, autorka *Powrotu do świata. Dziejów uwagi w filozofii i literaturze*, definiuje uwagę jako relację podmiotu percypującego i przedmiotu percypowanego, w której podmiot jest przede wszystkim świadomy i przekonany o wadze procesu percepcji oraz wierzy, że to, czego doznaje, jest właśnie takie, jakim się jemu jawi³³. Komentatorka książki, Joanna Krajewska, zauważa, że w wywodzie Król „gra toczy się o stawkę dużo wyższą niż nowatorskie ujęcie, systematyczny wykład, atrakcyjne interpretacje. Niezbywalną cechą [...] stanowi uwaga wobec rzeczy”³⁴. *Powrót do świata* wprost opowiada o rozbudowanej wersji aktu uwagi, w którym kontakt z utraconym światem (także ze względu na dystans czasowy) zostaje ponownie nawiązany, a sam przedmiot może zostać ocalony przed działaniem przemijania³⁵.

Być uważnym to mieć nadwyżkę świadomości, która zakłada wezwanie przez Innego. Dlatego właśnie dla Hansa Ulricha Gumbrechta uwaga oznacza „otwartość umysłu na świat («umysł» i «świadomość» są bardziej pojemnymi pojęciami w porównaniu do «uwagi», którą definiuje się jako specyficzną funkcję świadomości)”³⁶. Niezbywalną cechą uważności jest otwartość na pojęcia wywołane w naszym umyśle, ale także na efekty i produkty działania wyobraźni w splątaniu z ciałem i zmysłami. Podobnie jak pod wpływem prozodii pojęcia wywołane przez słowa, a więc formy treści, stają się wyobraźnią, czyli substancją treści, tak każda sytuacja uważności, umożliwiająca uchwycenie pewnych form (np. architektura, artefakty przeszłości), pozwala na wchłonięcie ich i przekucie w substancję. Nie oznacza to wprawdzie zatrzymania wewnętrznego czasu świadomości i zdominowania jej przez wskazane treści, ale pozwala przeszłości obecnej w naszym umyśle dzięki przedmiotowi uwagi uobecnić się w wyobraźni, nie jako znaczenia, ale właśnie jako substancja³⁷.

W przestrzeni coś już jest i należy to, skrupulatnie odsłaniając, poznać. „Odkąd kupiłem tę pocztówkę – notuje Gumbrecht – wciąż podejrzewam, że tkwi w niej jakaś uśpiona opowieść, której nikt nie umiałby wymyślić. Prawdziwy dramat, złożony i zapewne bolesny – historia oszpecenia albo zdrady, nawet zbrodni; nigdy jej nie usłyszymy, nawet przeczuwając jej obecność”³⁸. Choć uważne wsłuchiwanie się w materialną przestrzeń nie gwarantuje poznania jej, to przecież kreowane przez nas i otaczające nas sensory – nawet jeśli nie formują naszej rzeczywistości – to integrują konkretną materialność i uobecnienie podmiotu w świecie w akcie światotwórczości. Ten bergsonowski rys udowadnia, że znaczeniotwórczość oparta na kulturze sensu i logosie będzie miała inne źródła niż światotwórczość w ujęciu kreacji pewnego rzeczywistego wydarzenia, opartego na zetknięciu, dotykalności, ale przede wszystkim na jednoczesnej i topograficznie identycznej obecności podmiotu i miejsca.

³³Zob. Zofia Król, *Powrót do świata. Dzieje uwagi w filozofii i literaturze XX wieku* (Warszawa: Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria, Instytut Badań Literackich PAN. Wydawnictwo, 2013), 10.

³⁴Joanna Krajewska, „Poza poezją nie ma zbawienia? Kilka pytań do Zofii Król”, *Forum Poetyki*, nr 3 (2016): 97.

³⁵Zob. Król, *Powrót do świata*, 10.

³⁶Hans Ulrich Gumbrecht, „Jak podchodzić do «poezji jako rodzaju uwagi?»”, tłum. Joanna Krajewska, *Forum Poetyki*, nr 3 (2016): 43.

³⁷Zob. Gumbrecht, 49.

³⁸Hans Ulrich Gumbrecht, *Po roku 1945. Latencja jako źródło współczesności*, tłum. Aleksandra Paszkowska (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015), 40.

Powyższe propozycje pozwalają widzieć w przestrzennym doświadczeniu ten rodzaj uważności, który pozwala wykorzystać heterotopiczność miejsc, dzięki czemu przywraca to, co ukryte i nieobecne. Wyczulenie na sprawczość materii nie oznacza oczywiście przywrócenia dawnej formy miejsc, nie zastąpi teraźniejszości przeszłością, ale pozwoli na odczucie obecności tego, co minione, utracone lub obce. Dzieje się to za sprawą podobieństwa uwagi do zaklęć i praktyk magicznych³⁹. Funkcja uwagi w przeważającej mierze jest więc magiczna – uobecnia rzeczy, osoby, ale także przestrzenie początkowo nieobecne. Gumbrecht wyjaśnia, czym w istocie jest uobecnienie, szuka w tradycyjnej teologii Eucharystii, „gdzie Eucharystia jest rytmem, magią, dzięki której dokonuje się realna obecność Boga”⁴⁰. Czym innym bowiem jest Eucharystia, jeśli nie rytuałem tworzenia prawdziwej obecności Boga, Jego rzeczywistym uobecnieniem. Mowa tu przecież wprost o tym, że ciało i krew Chrystusa stają się substancjami w „formie” chleba i wina⁴¹. To właśnie wtedy, gdy wypowiedziane zostają słowa „to jest bowiem ciało moje”, realna obecność Boga staje się faktem⁴².

Dochodzi tu do gry niuansów między wytwarzaniem „substancji treści”, czyli wyobrażenia połączonego z somatyczną reakcją, i „formy treści”, która zmienia wyobraźnię w wiedzę i znaczenie⁴³. To reakcja, która pozwala połączyć psychosomatyczne doświadczenie z wykorzystaniem utrwalonych znaczeń i spaja to, co przedrefleksyjne, z efektami namysłu. Myślę, że intensywne doświadczenie przestrzennej uważności zasilane jest obiema tymi strategiami. Być może taką właśnie aktywność miała na myśli Król, pisząc, że „praca radykalnej uwagi polega zatem także na powrocie do owej utraconej prostoty myślenia, i przez to – do bliskości bycia”⁴⁴.

Dopiero uważny podmiot, substancjalnie współobecny z heterotopiczną przestrzenią, która akcentuje zarówno swój materialny aspekt, jak i nagromadzone wewnątrz „wspomnienia” minionych czasów, może stanąć w obliczu „treściwych momentów wyobraźni i przeszłych chwil, które pojawiają się jakby wyczarowane”⁴⁵. Tym, co słuchacz i obserwator przestrzeni mogą wnieść do jej bogactwa, jest nie tylko „ważna otwartość na «Bycie» i wyobraźnię, gdy te się jeszcze nie ukazały”⁴⁶, ale również kreatywne współtworzenie przestrzeni za pomocą różnych strategii: praktyk codzienności, preposteryjności, postpamięci, wspomnień, przeczuć lub fantazji.

Uważność przestrzenna polega na tym, by nie odrywać się od świata i by dążyć nie do ocalenia, lecz do fragmentarycznego uobecnienia miejsca odpowiadającego swoją specyfiką i kształtem zmaterializowanej heterotopii. Przestrzenne przeżycie jest świadomym zerwaniem z poręcznością materialnej okolicy, to także próba uchwycenia szansy na to, by pozwolić miejscu zaprezentować wszelkie składowe elementy zmagazynowanych heterochronii. Uważność to pewien rodzaj wyczulenia i zorientowanie na detalu oraz chęć aktywnego poszukiwania czegoś, co

³⁹Gumbrecht, „Jak podchodzić do «poezji jako rodzaju uwagi?»”, 44.

⁴⁰Hans Ulrich Gumbrecht, „Użyteczność historii (uobecnianie i odkupienie)”, w *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych. Antologia przekładów*, red., tłum. Ewa Domańska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002), 123.

⁴¹Hans Ulrich Gumbrecht, *Produkcja obecności. Czego znaczenie nie może przekazać*, tłum. Krzysztof Hoffmann i Weronika Szwebs (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016), 53.

⁴²Gumbrecht, „Użyteczność historii (uobecnianie i odkupienie)”, 123.

⁴³Zob. Gumbrecht, „Jak podchodzić do «poezji jako rodzaju uwagi?»”, 48.

⁴⁴Król, *Powrót do świata*, 63.

⁴⁵Gumbrecht, „Jak podchodzić do «poezji jako rodzaju uwagi?»”, 50.

⁴⁶Gumbrecht.

kryje się za śladami pozostawionymi przez miejsce, to podążanie za tropem i w żadnym razie nie bagatelizowanie tego, co w miejscu się uobecnia.

5. Znaczenie i obecność przestrzeni

Olsen pisze, że rzeczy materialne „nie trwają spokojnie w oczekiwaniu na wcielenie ich do społecznie ukonstytuowanych znaczeń”⁴⁷. Sprzeciwia się więc koncepcji, że „rzeczy i świat bez interwencji człowieka, czyli jako byty ponad oraz poza naszym poznaniem, są same w sobie pozbawione znaczenia” i że stają się znaczące „dopiero, gdy zostają wpisane w nasz byt społeczny i intencje”⁴⁸. Jako przykład takiego myślenia może posłużyć Baudrillardowskie przeświadczenie, że przedmioty stają się znakami i konsumowane są jako znaki, a ich istota to wartość znakowa⁴⁹. Oznaczałoby to dla sytuacji przestrzennych, że wszelkie wytwarzane sensy kreowane byłyby nie tyle w sieci wzajemnych relacji intencjonalności podmiotów ludzkich i sprawczości bytów nie-ludzkich, lecz wewnątrz uprzestrzennionego podmiotu. Strach towarzyszący wejściu do zrujnowanej i zaciemnionej piwnicy miałby związek nie z brzydkim zapachem rozkładających się trucheł zwierząt, wyczuwalną wilgotnością ścian, dyskomfortem z powodu obniżonego stropu, lecz z grą skojarzeń pochodzących z tekstów kultury i własnych przeżyć.

Warunkiem, na którym zasadza się ta idea, jest przeświadczenie, że materialność i rzeczywistość bez interwencji człowieka same w sobie są pozbawione znaczenia. Zyskują je dopiero wtedy, gdy zostają wpisane w społeczny kontekst. Dlatego właśnie Olsen może napisać, że „gdy na naszej drodze natrafiamy na wystrój domu, ubiór, megalit czy krajobraz, konfrontujemy się właściwie z niczym więcej niż materialnym odzwierciedleniem nas samych i naszych stosunków społecznych”⁵⁰. Norweski badacz ilustruje to niezwykle sugestywnym przykładem zaczerpniętym z Henry’ego Glassiego:

Małżeństwo z Niemiec kupuje dywan na Wielkim Bazarze w Istambule. Staje się on suwenirem z ich podróży do Turcji, który przypomina o słońcu i plaży, oraz jednym z elementów wystroju ich domu, częścią kolekcji sygnalizującej ich gust. Ich syn przechowuje go jako rodzinną pamiątkę. Dla niego dywan oznacza dzieciństwo. Tak Turcję zastępują Niemcy. Wspomnienia tkacza o wiejskim życiu ustępują wspomnieniom starzejącego się psychiatry w Monachium, któremu dywan przypomina spokojne chwile w deszczowe popołudnia, kiedy leżał na nim i dyrygował swymi kolorowymi cynowymi żołnierzami. Następnie jego syn, widząc, że dywan jest wytarty, związa go w legowisko dla psa, a znów jego syn, znajdując podarty dywan w posiadłości ojca, wyrzuca go⁵¹.

Ślad wiejskiego życia, pamiątka z wyprawy czy wspomnienie dzieciństwa są sposobami „czytania” materialności, które wynikają z jednej strony z przeświadczenia, że rzeczywistość można traktować jako tekst, z drugiej – że odczytanie jest uzależnione od odbiorcy i kreowane w akcie percepcji. Takie istnienie rzeczy i przestrzeni ma swoją genezę w strukturalizmie i poststrukturalizmie oraz

⁴⁷Olsen, *W obronie rzeczy*, 21.

⁴⁸Olsen, 61.

⁴⁹Zob. np. Jean Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, tłum. Sławomir Królak (Warszawa: Sic, 2006).

⁵⁰Olsen, *W obronie rzeczy*, 61–62.

⁵¹Henry H. Glassie, *Material Culture* (Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 1999), 58. Tłumaczenie: Bożena Shallcross.

związane jest z przekonaniem, że „nie ma nic poza tekstem”, zachęca także do połączenia świata i jego tekstowej reprezentacji. Dzięki temu każdy element przestrzeni jest obdarzony uprzednio nadanymi znaczeniami, które należy zdekodować. Oglądanie w ten sposób miejsc zasadza się na rozdziwieniu między składowymi znaku w koncepcji Ferdinanda de Saussure’a. Podczas gdy materialne znaczące może charakteryzować się stałością, pojęciowe znaczone jest nieprzerwanie wytwarzane w kolejnych aktach lektury⁵². Jeśli *signifiant* służy jedynie temu, by umożliwić pojawienie się *signifié* jako jedynego właściwego sensu, to efektem jest niezwykła dysproporcja między materialnym i pojęciowym, która prowadzi do destrukcji znaczącego, podczas ukonstytuowania się znaczonego, bowiem *signifiant* zanika jako nieistotny element. Pomimo całego procesu myślowego transformującego znaczące w znaczone, materialne pozostaje jednak obecne właśnie jako materialne. Wytwarzanie znaczeń nie oznacza przecież neutralizacji elementów rzeczywistości.

Zarysowane wcześniej stanowisko nie zważa na odmienną materialność oraz na to, że są one w pewnym sensie niezależne względem społecznego życia ludzi: „każdy, kto próbował iść przez miasto, żeglować łodzią czy złożyć półkę z IKEI – powiada Olsen – doświadczył, że rzeczy nie są jedynie posłusznymi i plastycznymi bytami, gotowymi wcielać nasze mentalne tabelki lub imperatywy naszych społecznych wyobrażeń”⁵³. Oczywiście jest zatem, że miasta, domu, krajobrazu nie doświadczamy w ten sam sposób, w jaki czytamy tekst. Nie oznacza to jednak, że intelektualne zaangażowanie w percypowanie tekstu nie może być elementem somatycznego doświadczenia przestrzeni.

Traktowanie związku człowieka z kulturą materialną jako intelektualnego zadania zbliżonego do świadomej lektury znaków i tekstów redukuje je do wymiaru niematerialnego i pozbawia ich odrębności. Studiowanie rzeczy i miejsc nie może prowadzić jedynie do odsłonięcia „czegoś więcej” i traktowania jako niepełnej reprezentacji przeszłości. Kluczowe są więc tutaj materialność, fizyczność, cielesność, obiektywność, rzeczywistość i faktyczność. A stąd już tylko krok do odmiennego od de Saussure’owskiego ujęcia znaku, które znajdziemy w pomysle Arystotelesa. U antycznego filozofa koncepcja znaku nie jest oparta na rozróżnieniu między materialnym znaczącym, konotującym powierzchnię, i niematerialnym znaczeniu pojmowanym jako głębia. Arystoteles łączy substancję rozumianą jako „to, co jest obecne, ponieważ wymaga przestrzeni”, z formą, która jest „tym, za pośrednictwem czego substancja staje się postrzegalna”. Nie ma tutaj niematerialnego znaczenia, które uwalnia się od zmaterializowanej w znaczącym genezy i istnieje samodzielnie⁵⁴. Nie uwolnienie od materialności, lecz przywrócenie jej roli pozwala zbliżyć się do znaczenia. Skoro dopiero połączenie tego, co potrzebuje miejsca, z tym, co umożliwia bycie widocznym, oferuje „zbliżenie się do naszych ciał”, to uznanie materialności miejsca, którego forma wywołuje somatyczną reakcję na realną przestrzeń, nie może zniknąć z pola zainteresowania, jak by to miało miejsce w teorii znaku de Saussure’a. Miejsce znaczy poprzez swoją substancję i formę.

Gumbrecht w *Produkcji obecności* posiłkuje się teorią znaku, która rehabilituje materialny aspekt znaczenia, przez co czyni znaczenie obecnym także w wymiarze materialnym. Obecność w pierwszej kolejności odnosi się nie do temporalnych związków z rzeczywistością, lecz do relacji przestrzennych, bardziej liczy się bowiem „tu” aniżeli „teraz”. Obecne jest to, co

⁵²Zob. Olsen, *W obronie rzeczy*, 81.

⁵³Olsen, 66.

⁵⁴Gumbrecht, *Produkcja obecności*, 53.

możliwe jest do dotknięcia i co dotyka mnie (zarówno fizycznie jak i metaforycznie). Słowo „produkcja”, uzupełniające tytuł książki, odnosi się do „wydawania” przedmiotu w przestrzeń. Autor ma jednak na myśli nie wytwarzanie, ale różnego rodzaju procesy lub zdarzenia, prowadzące do wzmożonego wpływu tego, co obecne, na ludzkie ciała⁵⁵.

Jednym z zadań, które stawia przed sobą Gumbrecht, jest próba wprowadzenia efektów obecności do zdominowanej przez interpretację i znaczenie humanistyki zniewolonej przez hermeneutykę. Decyduje się przeto przeprowadzić czytelnika przez ponadtysięczną historię kultury zachodniej, która odeszła od obecności w stronę znaczenia. Najwyraźniejszy przykład transformacji kulturowej widzi w różnicy postrzegania Sakramentu Eucharystii między teologią katolicką a teologią protestancką:

Na skutek intensywnych kilkudziesięcioletnich teologicznych dyskusji teologia protestancka zredefiniowała obecność ciała i krwi Chrystusa w przywoływanie ich „znanie”. Stopniowo zatem „jest” w zdaniu „to jest ciało moje” musiało być rozumiane jako „to oznacza” albo „to zastępuje” moje ciało. Znaczenia ciała i krwi Chrystusa przywoływały wydarzenie Ostatniej Wieczerzy, ale nie miały jej ponownie uobecnić⁵⁶.

To symboliczne przejście od „jest” do „to oznacza” staje się dla Gumbrechta linią demarkacyjną pomiędzy dwoma tradycjami, dlatego omawiane przez siebie pojęcia decyduje się wpisać w dualistyczną typologię „kultury znaczenia” i „kultury obecności”. Niemożliwe jest jednak zaistnienie jednego tylko typu, dlatego zachęca, by rozpatrywać sposoby przeplatania się cech tych dwóch modeli. Sytuacje przestrzenne zasilane więc będą zarówno efektami znaczenia, jak i efektami obecności.

Autor *Produkcji obecności* twierdzi, że – po pierwsze – pierwotnym samoodniesieniem człowieka w kulturze znaczenia jest umysł, podczas gdy w kulturze obecności jest to ciało. Oznacza to, że – po drugie – zewnętrzne postrzeganie samego siebie względem świata zostaje zestawione z uznaniem własnych ciał jako integralnych elementów egzystencji. Te uwagi pozwalają rozpatrywać sytuację przestrzenną w porządku obecności. To jednoznaczne odczytanie problematyzuje jednak punkt trzeci, w którym Gumbrecht wskazuje, że w kulturze znaczenia wiedza stwarzana jest w akcie interpretacji świata, a w kulturze obecności zostaje zwykle objawiona, innymi słowy „po prostu się dzieje”. To, co zbliża sytuacje przestrzenne do obecnościowego ujęcia wiedzy, to fakt, że wiedza nie ma wyłącznie charakteru pojęciowego oraz pojawia się jako gotowa substancja i nie wymaga interpretacji rozumianej jako modyfikacji w znaczenie. Ten rozdźwięk przypomina zatem dwufazowość doświadczenia przestrzennego, podczas którego początkowe wystawienie się na działanie miejsca, które samą swoją obecnością objawia się w swojej materialności, uzupełnione może zostać intelektualną próbą zgłębienia jego elementów składowych i związania z istniejącymi kulturowymi znaczeniami. Dlatego też – i to (niezwykle ważny) punkt czwarty – relacja przestrzenna może być zbudowana z dwóch odmiennych koncepcji znaku. W zasilanej rozważaniami de Saussure’a kulturze znaczenia mamy do czynienia z rozpowszechnionym dwuelementowym znakiem, na który składa się znaczące i znaczone. W procesie dekodowania znaku materialne znaczące przestaje być przedmiotem zainteresowania, gdy rozpoznane zostanie znaczone. Obecność posługuje się z kolei Arystotelesowską definicją znaku, według której łączy się w nim substancja i forma. Dopiero zrośnięcie tego, co potrzebuje miejsca, z tym, co umożliwia bycie

⁵⁵Gumbrecht, 23.

⁵⁶Gumbrecht, 53.

widocznym, oferuje „zbliżenie się do naszych ciał”. Uznanie materialności miejsca, które – nawet po pierwszej, bardzo somatycznej reakcji na realną przestrzeń – nie znika z pola zainteresowań i ciągle jest obecne, pozwala widzieć w nim substancję i formę. Z tego powodu właśnie – po piąte – doświadczenie przestrzenne umożliwia wpisanie własnego ciała w szerszy porządek niestałości tego, co materialne. Odczucie obecności tego, co obce, pokazuje, że ciągłość może być nagle zaburzona, że następstwo czasów nie musi budować harmonijnej wizji całości albo działania czy – jak chce tego Gumbrecht – „przekształcania”, które zakłada zbiór niezmiennych jakości, podatnych na ulepszenia bądź upiększenia. „Działanie” znaczenia zestawione zostaje z „magią” obecności rozumianą jako sprawianie, że nieobecne staje się obecne (niczym pojawianie się różnych przestrzeni w heterotopycznym miejscu). I dlatego właśnie – po szóste – przestrzeń jest dla kultury obecności pierwotnym wymiarem, w którym ustalane są wszelkie relacje w rzeczywistości.

Trudny do rozpatrzenia w kontekście sytuacji przestrzennych jest punkt siódmy, zgodnie z którym w kulturze obecności relacje cielesne mogą zmienić się w przemoc ciał przeciw innym ciałom. Przemoc jest jednym z tych pojęć Gumbrechta, które w *Produkcji obecności* zostały poddane redefinicji⁵⁷, dlatego należy je uznać za nieusuwalny składnik relacji opartej na obecności. W tym sensie przemoc rozumiana jako bezpośredni fizyczny wpływ cielesnej formy zbliża się w pewnym sensie do ujęcia relacji międzyludzkich przez egzystencjalistów, którzy każdą próbę kontaktu między istnieniem a istnieniem określali mianem układu między katem i ofiarą⁵⁸. Kulturę znaczenia charakteryzuje z kolei permanentne odracanie rzeczywistej przemocy i przekształcanie jej we władzę.

Tematem punktu ósmego jest pojęcie zdarzenia lub zdarzeniowości, które w kulturze znaczenia związane jest z innowacyjnością i efektem zaskoczenia, a więc pewnego rodzaju nieprzewidywalnością. Gumbrecht dla kultury obecności zdaje się kategorię zdarzeniowości rozszerzać w takim stopniu, jaki pozwala pomieścić ten rodzaj przemian, który jest spodziewany a wręcz oczekiwany. Innymi słowy – każdy brak ciągłości związany z uobecnieniem substancji „uderza nas” nawet w sytuacji, w której się tego spodziewaliśmy⁵⁹.

W punkcie dziewiątym mowa jest o kulturze oficjalnej lub codziennej i jej negatywności. W kulturze znaczenia owym odwróceniem będą gry i fikcja, które – w miejsce motywacji uczestników tego procesu – wprowadzają reguły. Negatywem codziennych relacji w kulturze obecności będzie karnawał jako wyjątek, który „okazuje się pełen chaosu, sprzecznych i bezsensownych elementów”⁶⁰.

Sytuacja przestrzenna byłaby zatem rytuałem quasi-magicznym, sprawiającym, że dzięki fizycznej obecności materialności w postaci cielesnego podmiotu i urzeczywistnionej przestrzeni sformalizowana substancja miejsca staje się obecna jako centralna część przeszłej sytuacji. Podczas sytuacji przestrzennej wytwarzana jest rzeczywista, rozwarstwiona niczym palimpsest obecność. Sytuacja przestrzenna, choć tak silnie związana z kulturą obecności, zasilana jest również elementami znakowymi w postaci intelektualnej uważności oraz pozamaterialnej

⁵⁷O redefinicji tego i innych pojęć pisze we wstępie do książki: Tomasz Mizerkiewicz, „Ku manifestacji. Hansa Ulricha Gumbrechta problematyka obecności”, w Hans Ulrich Gumbrecht, *Produkcja obecności. Czego znaczenie nie może przekazać*, tłum. Krzysztof Hoffmann i Weronika Szwebs (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016), 13.

⁵⁸Zob. Jerzy Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1971), 42.

⁵⁹Zob. Gumbrecht, *Produkcja obecności*, 101.

⁶⁰Włodzimierz Bolecki, „Język. Polifonia. Karnawał”, *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, nr 3 (1977): 19.

wiedzy na temat miejsc. To, co w swoim inicjalnym charakterze jest jedynie doznaniem obecności, może też okazać się przyczynkiem do dalszych poszukiwań zasilanych efektami znaczenia.

Obecność zawsze naznaczona jest brakiem. Rozdarta między istnieniem a nieistnieniem jest z konieczności efemeryczna, a oznacza to, że w kulturze, która zbudowana jest przede wszystkim na znaczeniu, może istnieć tylko w formie „efektów” obecności. Nie sposób więc nie zauważyć, że obecność i znaczenie zjawiają się razem oraz że zawsze istnieje pomiędzy nimi napięcie. To znowu nic innego jak Foucaultowskie „czasy symultaniczności, epoka zestawiania, epoka rzeczy bliskich i dalekich, jednego obok drugiego, rozproszonego”⁶¹. Współwystępowanie nie oznacza oczywiście komplementarności. Zanurzeni jesteśmy raczej w przestrzeni nieustannej walki i wydzierania sobie zrębów ludzkiej aktywności przez obie siły.

Podobnie zatem jak w wypadku efektów obecności, które nie znikają pod naporem znaczenia, próbującego unicestwić materialne elementy rzeczywistości, fizyczna obecność nie jest w stanie stłamsić wymiaru znaczeniowego. Nie o stabilną strukturę wzorca, w którym znaczenie i obecność występują obok siebie i wzajemnie się uzupełniają, chodzi, lecz o ciągły ruch między efektami obecności i znaczenia, który wytwarza niepokój i – poprzez swoją wewnętrzną chwiejność – wyposaża przedmiot doświadczenia w wywrotową jakość⁶². Oznacza to, że sytuacje przestrzenne byłyby nie tylko przykładem „momentów intensywności”⁶³, w których Gumbrecht łączy ilościową nadwyżkę z temporalną fragmentaryzacją oraz wyjaśnia, że są to chwile, które oferują zamiast przesłania i nauki „odczucie wysokiego poziomu funkcjonowania [...] władz poznawczych, emocjonalnych, a może nawet fizycznych”⁶⁴, ale istniałyby także jako ich zaprzeczenie. Sytuacje przestrzenne, będące „procesami ekstensywności”, to nic innego jak próba zwalczania efektów obecności przez efekty znaczenia, ulotne zwycięstwo funkcji poznawczych, wnioskowania, skojarzeń, wiedzy i intelektu, a także okazja, by zbudować przesłanie i poprzez pracę pojęciową nauczyć się czegoś. Dopiero jednoczesna dwoistość znaczenia i obecności odsłania nasze faktyczne związki z przestrzenią. To zdroworozsądkowe i inkluzywne stanowisko Gumbrechta zachęca, by ponownie przemyśleć konsekwencje, jakie wytworzyła wyłączna dominacja światopoglądu kartezjańskiego.

6. A co z literaturą?

Nie sposób wyobrazić sobie praktyk humanistycznych bez udziału interpretacji. Jako elementarna i najprawdopodobniej nieunikniona praktyka intelektualna jest ona niezbędna. Nie oznacza to jednak, że nie można zaproponować takiej siatki pojęć, która pozwoliłaby humanistyce odnieść się

⁶¹Foucault, „Inne przestrzenie”, 117.

⁶²Gumbrecht, *Produkcja obecności*, 123.

⁶³W pojęciu „momentów intensywności” można znaleźć wyraźny wpływ Merleau-Ponty’ego. W doświadczeniu rzeczy widział on „pełne” doświadczenie cielesne, którego nie sposób osiągnąć metodami kontemplacji lub „wzięcia w nawias naszego codziennego i skomplikowanego współzamieszkania z rzeczami”. Olsen, *W obronie rzeczy*, 204. Za sprawą materialnego podobieństwa ludzkie ciało mimowolnie inicjuje bezpośrednie relacje z rzeczami. Tylko ciało „może nas zaprowadzić do samych rzeczy, które same też nie są bytami płaskimi, lecz głębokimi, niedostępnymi dla podmiotu unoszącego się wysoko ponad światem, otwartymi tylko dla takiego podmiotu (...), który współistnieje wraz z nimi w tym samym świecie”. Maurice Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. Małgorzata Kowalska (Warszawa: Fundacja Aleitheia, 1996), 140.

⁶⁴Gumbrecht, *Produkcja obecności*, 114.

do rzeczywistości w sposób bardziej złożony niż jedynie poprzez przypisywanie światu znaczenia⁶⁵. Nie jest więc przypadkiem, że w podtytule swojej książki Gumbrecht wprost wskazuje na te humanistyczne fenomeny, które nie są w żaden sposób „przekazywalne” przy użyciu znaczenia. Trudności wynikające z tej rewolucyjnej zmiany myślenia, przed którą ostrzega Gumbrecht, wiążą się z oskarżeniem o filozoficzną naiwność i nienaukowość terminów, takich jak „substancjalizm”, „rzeczywistość” lub „Bycie”⁶⁶. Jak zatem – inaczej niż za pośrednictwem znaczenia – odnieść się do świata?

Otwarcie nowej linii myśli humanistycznej współczesności w odniesieniu do literaturoznawstwa oznaczałoby próbę odpowiedzi na pytania o istnienie twórczości literackiej odbywające się nie tyle bez pojęcia interpretacji, ile z czasowym jej zawieszeniem; o możliwość istnienia wiedzy, która powstała w poznającym podmiocie nie w akcie interpretacji, lecz poprzez możliwą zgodność między przyswajaniem świata za pomocą pojęć oraz obserwacji go przy użyciu zmysłów⁶⁷, czy może nawet polegającą na obecności; o materialność komunikacji i powiązanie kompleksu znaczeniowego z tym, w jaki sposób zjawia się ono na zadrukowanej stronie; o wykorzystanie obecności jako okazji do sformułowania nowych pojęć i wyjścia poza tautologiczne „jest czymś, co jest”⁶⁸.

Gumbrecht zachęca niejako, by oglądać literaturę jako *nomen omen* przestrzeń, która zamiast porzucać lub zapominać, próbuje zaproponować relację ze światem opartą na obecności. Literatura w tym ujęciu będzie traktowana jako miejsce, w którym ścierają się ze sobą efekty obecności i efekty znaczenia. Na tym jednak nie koniec, gdyż odbiór literatury (i celowo nie używam tutaj słowa „czytanie”) musi poddać się tym samym prawidłowościom. Pisanie o twórczości literackiej siłą rzeczy zostaje zobowiązane, by zaakceptować aspekt obecnościowy, realizujący się przez powtórzenia wyznaczające rytm pisania i czytania, nachalne (niczym materialna obecność) powracanie do tych samych wątków, przeplatanie uporządkowanej argumentacji z wyartykułowaną intuicją. Konwencjonalna opowieść, obecność analizy i interpretacji oraz poddanie się regułom narracyjnym ustępować będą czasem musiały sieciom i konstelacjom, poczuciu bliskości lub odległemu dystansowi, równoczesności (nawet w postaci wielokrotnych prób odczytania tego samego tekstu lub zwielokrotnionego zastosowania podobnych narzędzi czy pojęć), a przykłady literackie, konteksty, nawiązania oraz tropy spajając będą powtórzenia i powroty.

Próba innego odbioru literatury wiązałaby się z czasowym zawieszeniem interpretacji na rzecz obecności. Ta z kolei, trudna do uchwycenia i zdefiniowania, dostępna byłaby jedynie w „momentach intensywności”. Prowadzi to zatem do próby zakorzenienia sztuki w substancji, której forma pojawia się i znika. Literatura byłaby w tym ujęciu bliska rozbłyskującym na niebie fajerwerkom, które pojawiają się, by za chwilę zgasnąć. Twórczość rozumiana jako Adornowskie *apparition* to zjawisko: „Jeśli *apparition* oznacza rozbłysk, przelotne dotknięcie, wówczas obraz jest paradoksalną próbą uchwycenia tego, co najmniej trwałe. W dziełach sztuki dokonuje się transcendencja chwilowości”⁶⁹. Komentujący estetykę Adorna Karol Sauerland zaznacza, że inność zwią-

⁶⁵Zob. Gumbrecht, 73.

⁶⁶Zob. Gumbrecht, 73–74.

⁶⁷Zob. Gumbrecht, 62–63.

⁶⁸Zob. Gumbrecht, 12–13, 37.

⁶⁹Theodor W. Adorno, „Ästhetische Theorie”, w *Gesammelte Schriften*, t. 7 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972), 130; Zob. także Karol Sauerland, „Kilka pojęć z estetyki Theodora W. Adorno”, tłum. Anna Wołkowicz, *Miesięcznik Literacki*, nr 7 (1981): 52.

zana ze zjawiskowością, a nie z wizerunkowością sztuki „dociera raz po raz do świata naszych wyobrażeń”⁷⁰, ale mimo to pozostaje nieuchwytna, bo jest zaledwie przecuciem Nieistniejącego.

Obecność w badaniach literackich zagadnień przestrzennych, które z natury są interdyscyplinarne, musi wiązać się z oglądem umożliwiającym transfer wiedzy z analiz miejsc fikcyjnych lub biograficznych na realną przestrzeń i doświadczanie jej oraz wykorzystanie relacji przestrzennych, mających miejsce w literaturze, jak i poza nią⁷¹. Zależność jest więc dwustronna, choć jej skomplikowanie nie realizuje się w prostej dwukierunkowej wymianie. Relacja może przyjąć formę refrakcji i traktować literaturę jako pryzmat⁷², który przekształca autentyczne miejsce w miejsce literackie, lub zakładać, że konkretne miejsca stają się przestrzenią twórczą, która umożliwia działalność literacką, lub też założyć komplementarność literatury i przestrzeni oraz literatury i miejsca. Otwarcie się literaturoznawstwa na taką perspektywę pozwala na nową i konstruktywną lekturę dzieł literackich.

Refleksja spacjałna spod znaku sytuacji przestrzennych jest próbą stworzenia takich pojęć, które dają humanistycy szansę odniesienia się do świata w sposób bardziej złożony aniżeli jedynie przez przypisywanie mu znaczenia⁷³. Mowa zatem o mechanizmach wykraczających poza myślenie o literaturze jako „tej drugiej rzeczywistości”, będącej autonomiczną formą życia. Nie o odbicie epoki i społeczeństwa w znakach ani o nierozzerwalność sfery estetyki i rzeczywistości społecznej chodzi, lecz o akceptację istotowej zależności literatury od tego, co materialne. Dlatego zamiast niezależności doświadczenia estetycznego, stającego się zasadą nowej formy życia zbiorowego⁷⁴, należałoby szukać sprzężenia doświadczenia estetycznego i jego przestrzennego oraz materialnego umocowania.

Wykorzystanie kategorii obecności oznacza nie tylko odejście od kartezjańskiego rozdzielenia podmiotu poznania i poznawanej rzeczywistości, lecz także rezygnację z zamknięcia w problemach języka, narracji oraz autonomii świata przedstawionego. Dopiero akceptacja materialnej i przestrzennej realności, która obecna jest przed dziełem literackim, towarzyszy jego powstawaniu i odbiorowi, umożliwia sformułowanie ożywczych i inspirujących tez. Takie właśnie sugestie można znaleźć w rewelatorskim artykule Pawła Tomczoka zatytułowanym *Realność pośrednika*⁷⁵. Głównym celem tego wystąpienia jest przedstawienie propozycji alternatywnych wobec założeń dotychczasowych badań narratologicznych. Tomczok dąży do zmiany paradygmatu mentalistycznego na model realistyczny, który oferuje nową teorię opowiadania uwzględniającą ważną rolę obiektów współtworzących narrację. Wyalienowanie materialności podczas czytania sprawia, że literatura zostaje oderwana od rzeczywistości i szczelnie zamknięta w systemie rządzącym się własnymi prawami⁷⁶.

⁷⁰Sauerland, „Kilka pojęć z estetyki Theodora W. Adorno”, 53.

⁷¹Zob. postulaty badań przestrzennych z wykorzystaniem literaturoznawstwa: Wójtowicz, *Metamorfozy Pałacu Staszica*, 186 i nast.

⁷²Jest to pomysł Roberta Packarda, zob. Elżbieta Rybicka, *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich* (Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, 2014), 36.

⁷³Zob. Olsen, *W obronie rzeczy*, 73.

⁷⁴Na temat relacji estetyki i rzeczywistości społecznej oraz literatury jako „symptomatologii społeczeństwa, przeciwstawiającej się zgiełkowi i ułudzie sfery publicznej” zob. Jacques Rancière, *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, red. Magda Pustoła i Kuba Mikurda, tłum. Maciej Kropiwnicki i Jan Sowa (Kraków: Korporacja Ha!art, 2007), 50–98.

⁷⁵Paweł Tomczok, „Realność pośrednika”, *Forum Poetyki*, nr 15–16 (2019): 6–23.

⁷⁶Zob. Tomczok, 21.

Tomczok chce, aby refleksja literaturoznawcza uwzględniła – ujawniającą swoją obecność na zasadzie Heideggerowskiej skrytości – „makietywość” świata przedstawionego każdego dzieła literackiego oraz ukrytą materialność czy cielesność narratora. Jego propozycja wspiera zatem czytanie literatury rozumiane jako uczestnictwo w proponowanych przez nią sytuacjach przestrzennej uważności, gdyż dla badacza realne są owa przestrzeń i jej potencjał sytuacyjnych otwarć, realny jest narrator i realne jest kształcenie uważności kogoś obcującego z makietą realnego świata.

Przyzwolenie na pojawienie się w refleksji filologicznej sposobów odnoszenia się przez literaturę do świata w inny sposób niż za pośrednictwem znaczenia – a zatem wprowadzających na scenę badań literackich pojęcia jednoznacznie implikujące materialność i obecność – nie musi oznaczać filozoficznej naiwności. Próba wprowadzenia do literaturoznawstwa bycia, obecności, sprawstwa bytów nie-ludzkich czy wreszcie łączących te kategorie sytuacji przestrzennych, implikujących możliwość powrotu do Arystotelesowskiej substancji⁷⁷, ma szansę doprowadzić do przełomu teoretycznego, który pozwoli lepiej zrozumieć i odczuć sieć zależności między literaturą a tym wszystkim, co jest obok niej.

⁷⁷Zob. Gumbrecht, *Produkcja obecności*, 73–74, 96.

Bibliografia

- Adorno, Theodor W. „Ästhetische Theorie”. W *Gesammelte Schriften*, T. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- Augé, Marc. „Nie-Miejsca. Wprowadzenie do antropologii nadnowoczesności (fragmenty)”. Przetłumaczone przez Agnieszka Dziadek. *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, nr 4 (2008): 127–140.
- Bachtin, Michaił M. „Czas i przestrzeń w powieści”. Przetłumaczone przez Jerzy Faryno. *Pamiętnik Literacki* 65, nr 4 (1974): 273–311.
- Balcerzan, Edward. „W stronę genologii multimedialnej”. *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, nr 6 (1999): 7–24.
- Baudrillard, Jean. *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*. Przetłumaczone przez Sławomir Królak. Warszawa: Sic, 2006.
- Bergson, Henri. *Materia i pamięć. Esej o stosunku ciała do ducha*. Przetłumaczone przez Romuald Jakub Weksler-Waszkinel i Marek Drwiega. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2006.
- Czaja, Dariusz. „Nie-miejsca. Przybliżenia, rewizje”. W *Inne przestrzenie, inne miejsca. Mapy i terytoria*, 7–26. Wołowiec: Wydawnictwo „Czarne”, 2013.
- Domańska, Ewa. „Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami”. *Kultura Współczesna*, nr 3 (2008): 9–21.
- . „Zwrot performatywny» we współczesnej humanistyce”. *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, nr 1–2 (2007): 48–61.
- Dreyfus, Hubert L. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's „Being and Time”*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Foucault, Michel. „Inne przestrzenie”. Przetłumaczone przez Agnieszka Rejniak-Majewska. *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, nr 6 (2005): 117–125.
- Gell, Alfred. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Gibson, James J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1986.
- . „The Theory of Affordances”. W *Perceiving, Acting, and Knowing: Toward an Ecological Psychology*. Zredagowane przez Robert Shaw i John Bransford, 67–82. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1977.
- Glassie, Henry H. *Material Culture*. Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 1999.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. „Jak podchodzić do «poezji jako rodzaju uwagi?»”. Przetłumaczone przez Joanna Krajewska. *Forum Poetyki*, nr 3 (2016): 42–53.

- . *Po roku 1945. Latencja jako źródło współczesności*. Przetłumaczone przez Aleksandra Paszkowska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.
- . *Produkcja obecności. Czego znaczenie nie może przekazać*. Przetłumaczone przez Krzysztof Hoffmann i Weronika Szwebs. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016.
- . „Użyteczność historii (uobecnianie i odkupienie)”. W *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych. Antologia przekładów*. Zredagowane i przetłumaczone przez Ewa Domańska, 117–126. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.
- Harman, Graham. *Traktat o przedmiotach*. Przetłumaczone przez Marcin Rychter. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Przetłumaczone przez Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.
- Johnson, Peter. „Brief History of the Concept of Heterotopia”, 2012. <https://tinyurl.com/y6hknaae>.
- Kossak, Jerzy. *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1971.
- Krajewska, Joanna. „Poza poezją nie ma zbawienia? Kilka pytań do Zofii Król”. *Forum Poetyki*, nr 3 (2016): 96–99.
- Król, Zofia. *Powrót do świata. Dzieje uwagi w filozofii i literaturze XX wieku*. Warszawa: Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria, Instytut Badań Literackich PAN. Wydawnictwo, 2013.
- Latour, Bruno. *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Przetłumaczone przez Aleksandra Derra. Kraków: Universitas, 2010.
- Lubecki, Marcin. „Grahama Harmana ontologia przedmiotu poczwórnego”. *Estetyka i Krytyka*, nr 2 (2013): 221–230.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia percepcji*. Przetłumaczone przez Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001.
- . *Widzialne i niewidzialne*. Przetłumaczone przez Małgorzata Kowalska. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1996.
- Mizerkiewicz, Tomasz. „Ku manifestacji. Hansa Ulricha Gumbrechta problematyka obecności”. W Hans Ulrich Gumbrecht, *Produkcja obecności. Czego znaczenie nie może przekazać*. Przetłumaczone przez Krzysztof Hoffmann i Weronika Szwebs, 7–18. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016.
- Olivier, Laurent. „Duration, Memory and the Nature of the Archaeological Record”. W *It's about Time. The Concept of Time in Archaeology*. Zredagowane przez Håkon Karlsson, 60–71. Göteborg: Bricoleur Press, 2001.
- Olsen, Bjørnar. *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*. Przetłumaczone przez Bożena Mądra-Shallcross. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo, 2013.
- Rancière, Jacques. *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*. Zredagowane przez Magda Pustoła i Kuba Mikurda. Przetłumaczone przez Maciej Kropiwnicki i Jan Sowa. Kraków: Korporacja Ha!art, 2007.
- Rybicka, Elżbieta. *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, 2014.
- Sauerland, Karol. „Kilka pojęć z estetyki Theodora W. Adorno”. Przetłumaczone przez Anna Wołkowicz. *Miesięcznik Literacki*, nr 7 (1981): 49–59.
- Sławiński, Janusz. „Przestrzeń w literaturze: elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości”. W *Przestrzeń i literatura. Studia*. Zredagowane przez Michał Głowiński i Aleksandra Okopień-Sławińska, 9–22. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1978.
- Tomczok, Paweł. „Realność pośrednika”. *Forum Poetyki*, nr 15–16 (2019): 6–23.
- Włodzimierz Bolecki. „Język. Polifonia. Karnawał”. *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, nr 3 (1977): 7–33.
- Wójtowicz, Aleksandra. *Metamorfozy Pałacu Staszica*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo, 2017.

SŁOWA KLUCZOWE:

heterotopiczność przestrzeni

sytuacje przestrzenne
literatury

ABSTRAKT:

Artykuł omawia kategorię sytuacji przestrzennej – ufundowanego na pojęciu uważności specyficznego doświadczenia podmiotu ludzkiego, który znajduje się w konkretnej lokalizacji geograficznej, współdzieli to usytuowanie z miejscem kumulującym heterochronię i zostaje wystawiony na sprawstwo materii. Termin rozpatrywany jest na podstawie heterotopii Michela Foucaulta, powrotu do materialności Bjørnara Olsena oraz kultury znaczenia i kultury obecności Hansa Ulricha Gumbrechta.

uważność

kultura znaczenia i kultura obecności

SPRAWCZOŚĆ MATERII

NOTA O AUTORZE:

Cezary Rosiński – dr nauk humanistycznych, dokumentalista i specjalista ds. danych w Instytucie Badań Literackich PAN. Autor książki *Ocalić starość. Literackie obrazy starości w polskiej literaturze najnowszej* (Lublin 2015). Uczestnik projektów *TRIPLE (Targeting Researchers through Innovative Practices and multiLingual Exploration)*, *Global trajectories of Czech Literature since 1945* i *Cyfrowa infrastruktura badawcza dla humanistyki i nauk o sztuce DARIAH-PL*. Stypendysta Czeskiej Akademii Nauk. Do jego zainteresowań badawczych należy najnowsza proza polska, zagadnienie przestrzeni w literaturze oraz humanistyka cyfrowa. |