

Agnieszka Bzymek

Gdańskie modi co-vivendi z perspektywy psychoanalitycznej

Rocznik Gdański 7576, 111-126

2015/2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

AGNIESZKA BZYMEK¹

GDAŃSKIE *MODI CO-VIVENDI* Z PERSPEKTYWY PSYCHOANALITYCZNEJ

Gdańskie bycie ze sobą, współistnienie w przestrzeni miasta, gdzie miasto jako przestrzeń jest materia, która może symbolicznie karmić, uzupełniać, jest zagadnieniem, które stało się przyczynkiem tego tekstu, oraz przeprowadzonych badań w ramach projektu *WSPÓLNY POKÓJ GDAŃSK. Ku miejskim modi co-vivendi*, zrealizowanym przez Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Wydział Nauk Społecznych i Humanistycznych Uniwersytetu Gdańskiego, Akademię Sztuk Pięknych i Muzeum Historyczne Miasta Gdańska, pod kierunkiem prof. Marii Mendel. Fragmenty poniższego artykułu znajdują się w opublikowanej monografii „Miasto jak wspólny pokój. Gdańskie *modi co-vivendi*”, wieńczącej projekt². Do poniższego tekstu przyczynił się wreszcie udział w Międzynarodowej Konferencji Naukowej Danziger Naturforschende Gesellschaft, Kulturwerk Danzig, organizowanej przez wspomniane towarzystwo oraz Gdańskie Towarzystwo Naukowe, w Travemünde, w dniach 26–29.05.2016, co okazało się cennym uzupełnieniem w postrzeganiu przestrzeni miasta przez byłych jego mieszkańców, których losy mocno wpisały się w mury gdańskie. Tak oto poruszana przeze mnie problematyka odżyła na nowo i zyskała dodatkowy element w postaci obrazu Gdańska zachowanego w pamięci tych, których wojna zmusiła do ucieczki. I nie sposób nie nawiązać tu do cytowanych w artykule słów Adama Baglajewskiego: „*Duch miejsca* ujawnia się w rozchwianiu ontologicznym, to jednocześnie odkrywanie *prze-strzeni niemieckiego Danzig w Gdańsku* i obcowanie z własnym *ja* poznającym – swoim lękiem, ciekawością”³. W związku z powyższym, gorąca potrzeba poruszenia kwestii miasta – pokoju wspólnego, skłoniła mnie do ponownego odwołania się do licznych fragmentów mojej publikacji.

¹ ATENEUM Szkoła Wyższa w Gdańsku, e-mail: a.bzymek@ateneum.edu.pl.

² A. B z y m e k, *Psychoanaliza miasta. Ku modi co-vivendi*, [w:] *Miasto jak wspólny pokój. Gdańskie modi co-vivendi, monografia naukowa*, red. M. M e n d e l, Gdańsk, 2015, s. 328–346.

³ M. B a g ł a j e w s k i, *Miasto – palimpsest*, [w:] *Miejsce rzeczywiste. Miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca w przestrzeni kultury*, red. M. K i t o w s k a-L y s i a k, E. W o l i c k a, Lublin 1999, s. 330.

Podjęcie się problematyki z pogranicza psychoanalizy, przestrzeni miasta i obecności w niej człowieka, kieruje mnie ku teorii Zygmunta Freuda. Zgodnie z jego wywoływaniem, pełną osobowość człowieka wyraża harmonia między *id*, *ego* i *superego*⁴. Psychoanalytyk podkreśla, że poprawność działania *ego* istnieje, gdy jednocześnie zadawala ono wymogi *id*, *superego* i rzeczywistości⁵. Idąc dalej, można uznać, że w jego koncepcji *dojrzałość* przejawia się w zdolności do miłości i efektywnej pracy, co pozostaje w ścisłym związku między spójnością trzech komponentów ludzkiego umysłu. Godne zwrócenia uwagi staje się ponadto w tym miejscu twierdzenie badacza, mówiące, że człowiek współczesny jest znacznie mniej szczęśliwy i bardziej podatny na nerwice niż człowiek pierwotny, przeżywa bowiem frustracje popędowe ograniczone kulturą, których człowiek pierwotny nie odczuwał⁶. Człowiek dojrzały, jak uznaje ten filozof i psychoanalytyk, potrafi osiągnąć poziom genitalny, a zatem realizować siebie zarówno w sferze kontaktów społecznych, wykonywania pracy i równocześnie osiągać seksualne zaspokojenie⁷. Teoria Freuda dowodzi, że człowiek rozwija się przez wspomniany rozwój libido oraz rozwój człowieczych związków z innymi ludźmi. Te ostatnie zaś opierają się na właściwie przeżytej w dzieciństwie relacji z obiektem pierwotnym⁸, jaką stanowi kontakt z matką zaspokajającą potrzeby karmienia, pielęgnacji i ochrony⁹. Tym samym, zdrowy, bezpieczny kontakt z matką i ojcem pozwala jednostce w dorosłym życiu uzyskać niezależność i samostanowienie.

Jakie znaczenie ma przestrzeń miejska dla człowieka ponowoczesnego, którego kultura, idąc tropem Freuda, okraja i frustruje swymi ograniczeniami? A może jednak daje ona szansę na swoiste zaspokojenie potrzeb? A jeśli tak, czy możliwe staje się nasylenie braków zaistniałych w czasie relacji z *obiektem pierwotnym* w mieście? I gdzie odbywa się ta kompensacja głodu ludzkiego? Gdzie dokonuje się Freudowski rozwój *człowieczych związków* z innymi? Gdzie człowiek poszukuje autoterapii? Czy miasto może się stać obszarem, w którym głód może zostać nasycony czy chociaż zaspokojony do pewnego stopnia? Pytania te odżyły ponownie, podczas konferencji, gdy byli mieszkańcy Gdańska wracali wspomnieniami do miasta dzieciństwa i młodości. Żywo komentując architekturę Głównego i Starego Miasta, komentowali elementy jego przestrzeni umożliwiające autoterapię.

Problematyka ciała i miasta skłoniła mnie do próby stworzenia wspólnej dla obu przestrzeni – cielesnej i miejskiej drogi. Motywem przewodnim czynię tu pojęcie miasta jako podmiotu, które dzięki zabiegowi archetyfizacji Carla Gustava Junga staje się personifikacją matki¹⁰, oraz ciała człowieka, który dzięki pierwotnym relacjom z matką doświadcza rozwoju osobowości bądź jego regresu. Elementem wiążącym obydwie zagadnienia czynię tu hermeneutykę, którą rozumiem jako interpretację (od gr. *hermēneuein* – tłumaczenie, rozumienie); *hermēneia* zaś to wypowiedzanie

⁴ Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 2000, s. 101.

⁵ *Tamże*.

⁶ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, Warszawa 1992, s. 117.

⁷ Z. Freud, *Psychologia nieświadomości*, Warszawa 2007, s. 193–195.

⁸ *Tamże*.

⁹ *Tamże*.

¹⁰ Homer, *Hymn do Hermesa*, [w:] *Ymnoi omhpkoi czyli hymny homeryckie*, tłum. W. A p p e l, Toruń 2011, s. 123.

myśli, bywa wiązana z mitologiczną postacią Hermesa, posłańca Bogów, doręczyciela wskazującego sens, czyniącego wiadomość zrozumiałą. W *Hymnie do Hermesa* postać ta przedstawiana jest jako: „[...] bogów zręczny posłaniec, dawca radości i szczęścia oraz władca Kylleny i Arkadii w trzody bogatej”¹¹.

Zatem ciało i miasto łączy wspomniana hermeneutyka. A jeśli hermeneutyka, to i Hermes, który właśnie w Gdańsku znajduje miejsce znaczące, bo przecież figura Hermesa wpisała się w tradycję architektoniczną i żywo wspomniana była podczas obrad w Travemünde przez jej niemieckich uczestników. Oto wspomniana postać na dachu, nad wejściem do otwartej w 1651 r., piwnicy ratuszowej. Kolejny jego wizerunek: malowidło na suficie Czerwonej Sali Ratusza Głównego Miasta „Apoteoza gdańskiego handlu”, gdzie pośród handlarzy z Polski, Anglii, Holandii i Rosji, miejsce znajduje również Hermes ze swymi insygniami. Hermes jest wreszcie przedstawiany jako pośrednik małżeński, łączący boginię płodności pól, Ceres, z bogiem morza – symbolem Gdańska – Neptunem.

Hermes to także „przemysłny i pełen wykrętów, / Snów przewodnik i krów złodziejsek, a także rozbójnik, / Nocy strażnik wszystko wiedzący i czujny odźwierny”¹². Z kolei zgodnie z filozofią grecką, hermeneutyka to sztuka interpretacji.

Tekst, tradycyjnie związany z językiem werbalnym, dzięki interakcjonizmowi symbolicznemu i Jacques’owi Derridzie zyskał znaczenie szersze, jako wytwór kultury przekazujący komunikat. Tekst „używany” zaczyna żyć, a zatem czytanie staje się pisaniem: „Dopiero przeczytane [znaki języka] nabierają znaczenia, stają się tekstem”¹³. Można by spojrzeć na to jeszcze szerzej: „To, co potocznie określamy mianem tekstu, okazuje się przede wszystkim pretekstem do poznania samego siebie; zaś czytanie, które jest źródłem samowiedzy, staje się aktem terapeutycznym, oczyszczającym”¹⁴.

HERMENEUTYKA MIASTA

Podążając za myślą Carla Gustava Junga, spoglądam na Gdańsk jako miasto archetypiczne, gdzie ukrywa się archetyp *Matki* w mieście (*die Stadt* – rodzaj żeński). To miasto niczym matka obejmuje nas, nosi i chroni¹⁵. Jest opiekunką – piastunką gwarantującą poczucie sytości i bezpieczeństwa w jego granicach tworzących ramy codziennego funkcjonowania.

Adam Bałajewski w tekście *Miasto – palimpsest* stwierdza, że Gdańsk jako miasto o palimpsestowej strukturze odkrywa się poprzez inicjację w kulturę obcą¹⁶. W jego opinii „Gdańsk to miasto życiowej klęski i głębokiego [...] ontologicznego nieprzystosowania; to przestrzenna metafora obcości uniemożliwiającej odczucie egzystencjalnej pełni”¹⁷.

Natomiast Andrzej C. Leszczyński pisze: „Miasto to *civitas*, żywa i odczuwająca tkanka duchowa, społeczność i formy antropologiczne. To *agora*, przestrzeń spotkania,

¹¹ *Tamże*.

¹² *Tamże*.

¹³ A. C. Leszczyński, *Owoc tamtego grzechu*, Gdańsk 2013, s. 104.

¹⁴ *Tamże*, s. 112.

¹⁵ C. G. Jung, *Symbole przemiany*, Warszawa 1998, s. 265–268.

¹⁶ M. Bałajewski, *Miasto – palimpsest...*, s. 329–330.

¹⁷ *Tamże*, s. 327.

którego nie sposób zadekretować w urzędniczy czy [...] urbanistyczno-architektoniczny sposób¹⁸. Dodaje również: „Kultura miasta to kultura ludzi, mieszkańców – obywateli. [...] Miasto budowane jest przez wyrazy twarzy, spojrzenia, sposoby chodzenia, określone książki i gazety w rękach, sposoby mówienia (stonowane i życzliwe albo wyrastające z lęku, podniesione i krzykliwe), ubiory, reakcje na to, co piękne, szpetne, odnoszenie się do innych ludzi (odpowiadanie na uśmiech uśmiechem, albo agresją jak na zaczepkę). To klimat duchowy i związany z nim klimat akustyczny, chroniący przed hałasem i pornofonią¹⁹”.

W ujęciu Adama Bağlajewskiego miasto stanowi pewnego rodzaju zagadkę epistemologiczną, gdzie „[...] poznawanie miejsca formułuje *ja* poznające²⁰”.

Poznanie wymaga wchodzenia w świat nieznany, obcy, nierzadko okrutny, bądź co najmniej – niejednoznaczny, niedookreślony – podobnie jak wchodzenie dziecka w kolejny etap rozwojowy, wiążący się z nabywaniem nowych kompetencji rozwojowych. Rezygnacja z wchodzenia we wnętrze miasta oznacza nie tylko brak poczucia miejsca, ale i brak samopoznania: „*Duch miejsca* ujawnia się w rozchwianiu ontologicznym, to jednocześnie odkrywanie *przestrzeni niemieckiego Danzig w Gdańsku* i obcowanie z własnym *ja* poznającym – swoim lękiem, ciekawością²¹”.

A zatem wchodzenie w głąb może być okazją do postrzegania *miasta jako tekstu*²², które według Vladimira Toporowa ma swój język: „Przemawia swoimi ulicami, placami, wodami, wyspami, parkami, gmachami, pomnikami, ludźmi, historią, ideami i może być rozumiane jako swego rodzaju heterogeniczny tekst [...]”²³.

Wobec tego warto być może spojrzeć na *ja poznające* jako na *ja człowieka – ja miasta*, a nawet dalej jeszcze idąc, uznać, że psychoanaliza człowieka staje się psychoanalizą miejsca, gdzie wchodzenie w miasto jest wchodzeniem w siebie samego, gdzie kluczenie po mrocznych i krętych ulicach jest kluczeniem po własnym wnętrzu – tam gdzie ukrywa się to, co niejasne, brudne, ciemne, wyparte i niechciane. Przypomina to zmaganie się z Jungowskim archetypem *cienia* – oswajaniem „złego” – negatywnego aspektu osobowości²⁴. Dojrzałe życie z *cieniem* w rozumieniu Junga²⁵ oznacza zaakceptowanie go, przeciwdziałanie tłumieniu – w każdym bowiem człowieku tkwią mroczne instynkty i jest on skazany na współlistnienie z nimi, podobnie jak z własnym cieniem.

HERMENEUTYKA CIAŁA

Andrzej C. Leszczyński w zbiorze esejów *Owoc tamtego grzechu* pisze o ciele, które *czyta świat*²⁶. Dowodząc, że przeżycia zapisują się w ciele, a ich doznanie pojawia się dużo szybciej niż ich zwerbalizowanie, włącza się w psychologiczny

¹⁸ A. C. Leszczyński, *Owoc tamtego...*, s. 282.

¹⁹ *Tamże*, s. 283.

²⁰ A. Bağlajewski, *Miasto – palimpsest...*, s. 329.

²¹ *Tamże*, s. 330.

²² V. Toporow, *Miasto i mit*, Gdańsk 2000, s. 36.

²³ *Tamże*.

²⁴ C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, Warszawa 1993, s. 68–69.

²⁵ *Tamże*.

²⁶ A. C. Leszczyński, *Owoc tamtego...*, s. 202.

dyskurs o ciele będącym *podmiotem czytania*²⁷, odbiorcą wszelkich bodźców płynących ze świata zewnętrznego, zwłaszcza w okresie niemowlęcym. Ciało staje się mapą do odczytania.

Niemowlę, które się rozwija, komunikuje się z otoczeniem poprzez równoczesne reakcje ciała i psychiki, płacząc i sygnalizując potrzeby ciałem. Według Katarzyny Schier, rozwój regulacji emocji, polegający na radzeniu sobie ze stanami trudnymi, oznacza przejście od reakcji ciała do reakcji psychiki. Zjawisko to, określane jako *desomatyzacja*, wyznacza przejście od somy do psyche²⁸, co wymaga dojrzałej roli rodzica wyprowadzającego trudne emocje z poziomu ciała do umysłu. Brak procesu *desomatyzacji* skutkuje zaburzoną regulacją uczuć i – w konsekwencji – zakłóca werbalne wyrażanie emocji uwięzionych w ciele.

„Noworodek w ogóle nie odróżnia siebie od swoich uczuć. Kiedy poczuje głód, niejako cały staje się głodem i dlatego płacze. To, co czuje, jest *wszechogarniające*. W miarę rozwoju [...], podejmujący decyzję ośrodek wolitywny, zaczyna się oddalać od ośrodka uczuciowego: gdy dwulatek jest głodny, nie będzie już płakał, choć trzeba szybko mu dać jeść. Dziecko starsze może (...) nauczyć się dłużej odczuwać głód, i wbrew reklamom telewizyjnym, nie zaspakajać go natychmiast. [...] w ten właśnie sposób *JA* oddala się od *CZUJE*, aż do tego stopnia, że człowiek czując śmiertelny głód, może oddać ostatni kawałek chleba komuś potrzebującemu, jeśli miłość go do tego popycha. Heroizm miłości nie byłby bez tego oddzielenia uczuć od *JA* [...]”²⁹.

Ponaddziesięcioletnie badania eksperymentalne prowadzone przez ośrodki naukowe z Izraela i Stanów Zjednoczonych, pod kierownictwem profesor Ruth Feldman z Bar-Ilan University, dowodzą, że opiekuńcze reakcje matki w czasie pierwszego półrocza życia dziecka determinują jego zachowania uczuciowe jeszcze w dziesiątym roku życia, ponadto wpływają na zdolności poznawcze oraz wykonawcze. Brak z kolei bliskiego kontaktu z matką skutkuje problemami z wyrażaniem emocji i podatnością na nerwice oraz stany lękowe³⁰.

Deprywacja dotyku i ciepła fizycznego dla niemowlęcia jest traumatycznym doświadczeniem. Zgodnie z rozwojem faz cielesnych³¹, kształtowanie *ja* dokonuje się najpierw poprzez doświadczenia *propryceptywne*, odczuwane za pomocą receptorów umiejscowionych w skórze, mięśniach i stawach. To dłonie matki określają granice powierzchni ciała niemowlęcia odbierającego najmniejszy dotyk. Wzajemne dostrojenie dziecka z matką empatycznie doń nastawioną pozwala na odbiór sygnałów płynących z ciała dziecka. Dziecku towarzyszy nierzadko fantazja posiadania jednego ciała z matką – *one-body fantasy*³², wywodzącego się z okresu wewnątrzplodowego. Jego wspomnienia dotykowe są trwale zapisane w ciele.

I tak, doświadczenie braku reakcji opiekuna na potrzeby niemowlęcia skutkuje jego ukierunkowaniem na szukanie zaspokojenia w świecie zewnętrznym, nie dającym

²⁷ Tamże.

²⁸ K. Schier, *Piękne brzydactwo. Psychologiczna problematyka obrazu ciała i jego zaburzeń*, Warszawa 2009, s. 12–16.

²⁹ M. M. Gajda, *Rozwój. Jak współpracować z laską?*, Goleniów 2012, s. 85–86.

³⁰ M. Mejsner, *Ważny kontakt z matką*, [w:] „Charaktery”, 3/2014, s. 10.

³¹ K. Schier, *Piękne brzydactwo...*, s. 12–16.

³² Tamże.

jednak możliwości kompensacji. Bywa, że pomostem między ciałem a umysłem stają się choroby psychosomatyczne czy intensywna stymulacja ciała oraz samouszkodzenia. W kolejnej fazie zaś, trwającej do około drugiego roku życia, dziecko odkrywa własne granice ciała i dokonuje rozróżnienia między doznaniem wewnętrznymi i zewnętrznymi. Wówczas jego doświadczenia stają się bardziej spójne, a poczucie rzeczywistości staje się większe, obejmuje zewnętrzne granice ciała oraz stany wewnętrzne³³. Ponadto człowiek zaczyna prowadzić bezsłowny dialog w postaci intencjonalności własnych ruchów. Istotne staje się wówczas ukształtowanie zrębów *indywidualności* rozumianej jako różnicowanie się, dystansowanie, tworzenie własnych granic i zmniejszanie zaangażowania w relacji z matką oraz stan separacji przejawiający się wewnętrzną autonomią, rozwojem spostrzegania, pamięci i myślenia³⁴. W ten oto sposób uwewnętrznia się relacja z obiektem (matką) – a nie sama osoba matki w życiu jednostki³⁵. Co więcej, preferowane przez matkę sposoby uspokajania i stymulowania dziecka są przez nie przejmowane na zasadzie asymilacji. Zatem dziecko doświadcza głaskania i przytulania bądź ich braku lub reakcji negatywnych, skutkujących wytworzeniem mechanizmów obronnych, i dalej, zakłóceniem rozwoju *ja* cielesnego, identyfikowania i różnicowania stanów wewnętrznych³⁶.

Katarzyna Schier wspomina, że obraz ciała wymaga oddzielenia reprezentacji psychicznej *ja* i wewnętrznego obrazu opiekuna³⁷. Wymaga to stworzenia w umyśle „stałości obiektu”, a zatem, utrzymania wewnętrznego obrazu opiekuna pod jego nieobecność oraz połączenia „dobrego” i „złego” obiektu w jedną, pełną reprezentację³⁸. Nawet jeśli obiekt – matka nie gratyfikuje potrzeb, wywołując tym samym poczucie dyskomfortu i napięcie, nie musi być on zamieniony na inny – dzięki temu możliwe staje się budowanie spójnego obrazu ciała niezależnie od opinii innych czy zewnętrznych okoliczności. Innymi słowy, psychiczna reprezentacja ciała prowadzi do rozwoju *ja* psychicznego, jednoczącego ciało i umysł. Jeszcze silniej wyraża to następująca opinia: „Tylko wtedy, gdy dana osoba podejmie próbę odseparowania się, oddzielenia od wewnętrznego obiektu, którego dobry wizerunek często przez większość swego życia chroniła, może odzyskać swoje ciało, a co za tym idzie – jego piękno”³⁹.

Doznanie bólu utraty czy sytuacji braku bezpieczeństwa psychicznego, a nawet lęku przed samotnością i śmiercią powoduje, iż jednostki rzadko decydują się na ów krok⁴⁰.

Gordon Allport twierdził, że poczucie własnego ciała stanowi „kotwicę naszej samoświadomości”⁴¹, jest aspektem dojrzałej osobowości człowieka. Opinię Allporta można odnaleźć u wielu teoretyków i praktyków zajmujących się psychoterapią. Według Aleksandra Lowena wsparciem w powrocie do siebie samego, staje się poczucie

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 224.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ G. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 39.

własnego ciała dokonujące się dzięki nawiązaniu kontaktu ze sobą, doznania nierząd-ko zamrożonych od dziesiątek lat emocji⁴². Chroniczne napięcia ciała, zachowywanie stałej sztywności będące efektem braku miłości rodzicielskiej wymaga wypełnienia leczącym dotykiem, którego zaznanie staje się możliwe dzięki *body psychotherapy*⁴³, wywodzącej się od pierwszego psychoterapeuty ciała, Pierre'a Janeta. Terapia ta opiera się między innymi na założeniu, że ciało kumuluje emocje zapamiętane w somatyczny sposób oraz stanowi ono źródło informacji o stanie człowieka⁴⁴.

Wreszcie, istotne znaczenie ma praca z ciałem, na przykład gimnastyka, masaż, taniec, pływanie, techniki relaksacyjne i rozluźniające, joga czy tai-chi, praca z głosem mająca na celu „obudzenie” skrytych emocji, choreoterapia i muzykoterapia, dogoterapia, pływanie będące doświadczeniem „wewnętrznego dotyku”, bycia trzymanym, utrzymywanym – zawierzenia wodzie, obcowania z nagą skórą, doznawania ciepła i zimna⁴⁵.

Wsparciem jest również budowanie intymnej relacji z partnerem: „[...] relacja miłosna jest jednym z gwarantów zdrowia fizycznego i psychicznego”⁴⁶. Bycie w relacji stanowi szansę na wzajemny rozwój, wzrastanie przez uczenie się drugiego, otwieranie się na całe spektrum uczuć dotychczas zamkniętych w ciele.

W STRONĘ BADANIA

Poszerzając moje rozważania, zadaję pytanie, gdzie znajduje się terapeutyczny pokój, miejsce dające szansę na integrację ciała i psyche człowieka – ciała i psyche miasta? Gdzie znajduje się punkt pozwalający ocalić *ja* człowieka i *ja* miasta od dezintegracji, rozszczepienia? Gdzie ten punkt zaspokojenia deprivacji pierwotnych wciąż poszukujących nasycenia i niemożliwych do ukrycia pod pozorami?

Szukam zatem odpowiedzi, gdzie jest są pokoje kompensacji braków Gdańszczan? Gdzie znajdują swoje miejsce? Gdzie odbywa się ich terapeutyczna integracja ciała i psyche? Wysiłek znalezienia odpowiedzi na to pytanie skłonił mnie do działań badawczych, które przedstawiam w dalszej części artykułu.

KOMENTARZ METODOLOGICZNY

Przedmiotem mojego badania stały się przestrzenie miejskie, w których istnieniu dostrzegam leczenie ciała za pomocą terapii miastem. Innym słowy, próbuję jako badacz szukać przestrzeni miasta, w których człowiek ma możliwość *terapeutyzowania* siebie przez miasto. Odwołuję się tu przede wszystkim do opisanej w części teoretycznej *desomatyzacji* Katarzyny Schier, koncepcji miasta – tekstu Vladimira Toporowa oraz pojęć archetypu Matki i *cienia* Carla Gustava Junga.

Edmund Husserl, którego fenomenologia stała się przyczynkiem do podejścia fenomenograficznego, pisał, że: „Prawda jest nazwą wieloznaczną. Jej wieloznaczność

⁴² A. Lowen, *Duchowość ciała. Jak uleczyć ciało i duszę*, Warszawa 2006.

⁴³ K. Schier, *Piękne brzydactwo...*

⁴⁴ A. Lowen, *Duchowość ciała...*

⁴⁵ *Tamże*.

⁴⁶ *Tamże*, s. 225.

polega na transmisji znaczeń i dlatego zakłada pierwotne pojęcie prawdy, z którego wszystkie inne dają się wyprowadzić⁴⁷.

Zainteresowany fenomenem intencjonalności zjawisk psychicznych filozof dowodził, że każdy akt intencjonalny jest zawsze na coś skierowany; każda myśl jest myślą o czymś, każde pragnienie jest pragnieniem czegoś⁴⁸. Toteż jego badania fenomenologiczne kierują uwagę na znaczenia aktów intencjonalnych⁴⁹. Husserl twierdził, że „[...] każdemu przedstawieniu przysługuje pewna zawartość znaczeniowa”⁵⁰.

Fenomenografia jest podejściem metodologicznym stosowanym od lat siedemdziesiątych zeszłego stulecia w Szwecji. To postępowanie badawcze rozumiane jest jako opis rzeczy, zjawisk ujawniających się w bezpośrednim doświadczeniu. Ference Marton, rozwijający tę metodę, rozumie ją jako „empiryczne studium niewielkiej liczby jakościowo różnych możliwości rozumienia, postrzegania, konceptualizowania, doświadczenia zjawisk otaczającego świata”⁵¹. Alicja Jurgiel pisze z kolei, że: „rezultatem poznawczym fenomenografii jest rysowanie przez badaczy mapy ujawniającej różne sposoby doświadczenia zjawisk przez badanych”⁵².

Użyczenie sformułowań „rysowania” i „mapy” pozwala mi na określenie mojej procedury badawczej, w której poszukuję działania terapii jednostki (rysowanie) dokonującej się w przestrzeni galerii sztuki (mapa). Wreszcie jeszcze inaczej patrząc, to mapa galerii gdańskich i mapa-tekst, który rysują i odczytują badani, szukający terapii.

Fenomenografia zatem to odczytywanie znaczeń nadawanych zjawisku, gdzie człowiek doświadczający stanowi część poznawczej rzeczywistości. Istotne staje się w tym rozumieniu poznanie sposobów doświadczenia samego zjawiska, tu: fenomenu wernisażu w galerii sztuki. Stąd moje spojrzenie w kierunku fenomenografii, której zastosowanie stwarza szansę odczytania sposobów doświadczenia wernisażu w przestrzeni miasta. W związku z tym fenomenografia jest sposobnością dostrzeżenia wagi terapii ciała za pomocą terapii miastem, które *mówi* galerią sztuki, ta z kolei – wernisażem.

Wywiad fenomenograficzny stanowi sposób zbierania danych empirycznych, jego kwestionariusz zaś obejmuje kilka pytań służących do prowadzenia rozmowy. Jako badacz skupiam się przede wszystkim na uważnym słuchaniu i rozumieniu punktu widzenia każdego z uczestników biorących udział w badaniu. Jak zaś wskazuje praktyka badawcza, badanie tworzące mapę znaczeń danego zjawiska nie wymaga realizowania na dużych próbach, ponieważ jakościowo odmienne znaczenia przestają się wylaniać⁵³.

⁴⁷ E. Husserl, *Przedmioty intencjonalne*, [w:] D. Łukasiewicz, *Sąd i poznanie w fenomenologii E. Husserla*, Bydgoszcz 2008, s. 209.

⁴⁸ *Tamże*.

⁴⁹ *Tamże*.

⁵⁰ *Tamże*, s. 169.

⁵¹ F. Marton, S. Booth, *Learning and awareness*, Mahwah, New Jersey 1997.

⁵² A. Jurgiel, *O możliwościach poznawczych feneomenografii*, „Pedagogika Kultury”, nr V, Lublin 2009, s. 98.

⁵³ L. Kopiciewicz, *Feneomenografia jako metoda badań kultury w jej wymiarze codziennym*, „Pedagogika Kultury”, nr V, Lublin 1998, s. 110–112.

BADANIE FENOMENOGRAFICZNE

Przedmiotem analiz fenomenograficznych jest tekst będący rekonstrukcją wypowiedzi badanych⁵⁴. Mając na uwadze problematykę badań fenomenograficznych, na podstawie studiów literaturowych określłam przestrzeń gdańskich galerii sztuki, ulokowanych w centrum miasta jako miejsce badania. Pozostając badaczem – uczestnikiem wernisaży – wszedłam w kontakt z badanymi regularnie spotykanymi w galeriach.

Na podstawie omówionej problematyki postawiłam pytania:

1. Czym dla ciebie jest galeria sztuki?
2. Co dla ciebie znaczy uczestniczenie w wernisażach?
3. Jakie galerie/wernisaże wybierasz? Czym podyktowany jest twój wybór?

Inaczej ujmując: jako badacz próbuję znaleźć odpowiedź na pytanie o to, jak miasto *terapeutyzuje*?

Oznacza to, że istnieją miejsca, w których mieszkańcy Gdańska mogą dokonywać próby terapii siebie w przestrzeni stwarzającej ku temu możliwość. Tym samym uznaję, że przestrzeń galerii sztuki staje się nie tylko obszarem doznań *stricto* artystycznych, ale polem przeżyć związanych z potrzebą zaspokojenia różnych potrzeb, które opisałam w dalszej części rozdziału. Moim poszukiwaniom przyświeca wreszcie chęć określenia *złaknień* czy kategorii głodu, które każą kierować kroki mieszkańców w stronę galerii sztuki.

Spotkania i wywiady z badanymi zostały zrealizowane w gdańskich galeriach sztuki usytuowanych w centrum miasta – w sercu Starówki i okolicach. Rozmowy z uczestnikami odbyły się jesienią (październik – listopad) 2014 r. Na potrzeby badania uczestniczyłam w wernisażach, obserwując uczestników i proponując im anonimowy wywiad otwarty, w którym zadawałam wymienione już pytania. Przeprowadzone dziesięć wywiadów zostało poddane analizie. Uczestnicy wywiadów nie okazywali niechęci związanej z zaproponowaną rozmową, nie spotkałam się również z odmową wzięcia udziału w badaniu. Chętnie udzielali odpowiedzi, najczęściej w trakcie wernisażu lub po jego zakończeniu, pozostając ze mną w kularach. W dwóch wypadkach zostałam poproszona o udzielenie informacji dotyczących kwestii przeze mnie poruszanych. Wiek rozmawiających wynosił 28–81 lat. Z kolei pod względem płci badanych podział był równy na pięć kobiet i pięciu mężczyzn. Na potrzeby analizy koduję wypowiedzi respondentów, używając wielkich liter: K i M na określenie płci oraz podaję wiek. Badanie zostało wzbogacone rozmową przeprowadzoną 1 grudnia 2014 r. z profesorem ASP w Gdańsku Markiem Modelem, dydaktykiem akademickim, wieloletnim członkiem Gdańskiego Towarzystwa Przyjaciół Sztuki.

ANALIZA WYWIADÓW

Dokonując prezentacji wyników badań fenomenograficznych, przyjmuję porządek metody, której koncepcja jest kluczowym sposobem rozumienia fenomenu. Opis ten nazywany jest „analizą drugiego rzędu”⁵⁵, ponieważ szuka się dzięki niemu odpowiedzi

⁵⁴ A. Jurgiel, *O możliwościach poznawczych...*, s. 98.

⁵⁵ *Tamże*.

na pytanie o świat doświadczany badanego. Tu przede wszystkim istotne są nie tylko konkretne wypowiedzi uczestników, ale i sam sposób ich uzasadnienia. Fenomenografia, doszukując się *wiedzy niewidocznej*, pozwala na konceptualizację w postaci opisu, tworzącego „przestrzeń wynikową” o sposobach doświadczania zjawiska⁵⁶. W tym celu dokonują kolejnych kroków, zgodnie ze studiami literaturowymi⁵⁷:

- zapoznanie się z tekstem wywiadów, kilkukrotne odczytanie;
- *kondensacja* rozumiana jako wyselekcjonowanie fragmentów rozmowy z tekstów wypowiedzi dotyczących opisywanego zjawiska uczestniczenia w wernisażach, z zachowaniem ostrożności własnych przedzałożeń;
- porównywanie wyłonionych na etapie kondensacji fragmentów wypowiedzi tak, by możliwe było sprecyzowanie fenomenu, wniesionego przez uczestników do rozmowy oraz określenie tego, w jaki sposób jego aspekty są przez badanych doświadczane;
- grupowanie odpowiedzi na podstawie pojawiających się podobieństw i różnic przy uznaniu, że świadomość jest pochodną zarówno jednostkowego doświadczenia, jak i wspólnotowego bycia w społeczeństwie⁵⁸;
- ustalanie kryterium (istoty) pojawiających się w poprzednim etapie podobieństw i różnic;
- nazywanie kategorii w taki sposób, by nazwa odpowiadała domenie opisywanego zjawiska oraz różnorodnym sposobom jego doświadczania (rozumienia) przez uczestników;
- odniesienie wyłonionych kategorii opisu do teorii i metaperspektyw dotyczących analizowanego zjawiska; istotne jest tu postrzeganie jednostkowego i jednocześnie kolektywnego charakteru kategorii w celu poszukiwania różnic i podobieństw w stanowiskach udzielających wywiadów.

Można zatem przyjąć, że to sam badacz ustala ideę organizującą koncepcję, a następnie dokonuje uprawomocnienia tego wyboru. Tym samym należałoby ustosunkować się do problematyki rzetelności badania fenomenograficznego. Otóż w opinii cytowanego Ference Martona zadawanie pytań o trafność w wypadku takiej metody oznacza brak rozumienia *świata*, z którego owe badania pochodzą, a także samego celu badania, którym jest identyfikacja różnych sposobów doświadczania zjawisk i sytuacji przez podmioty⁵⁹.

Biorąc pod uwagę wspomniane treści z obszaru badań fenomenograficznych stwierdzam, że nie ma innego świata jak ten, którego doświadczamy. Przekonana o słuszności tego stwierdzenia weszłam w kontakt z uczestnikami galerii sztuki podczas odbywających się w nich wernisaży. Dzięki mojemu badaniu umieszczonemu w nurcie fenomenograficznym udało mi się zrekonstruować kolektywny sposób rozumienia zjawiska terapii ciała za pomocą terapii miastem. Tutaj – ciało rozumiane jako podmiot doświadczający – dokonuje swoistej *terapii* poprzez terapeutyczne działanie galerii zakotwiczonych w centrum Gdańska.

⁵⁶ *Tamże*.

⁵⁷ *Tamże*.

⁵⁸ L. Kopiciewicz, *Fenomenografia jako metoda...*, s. 110.

⁵⁹ A. Jurgiel, *O możliwościach poznawczych...*, s. 102.

PRÓBA PSYCHOANALIZY MIASTA

Dokonana przeze mnie struktura analizy wynika przede wszystkim z potrzeby dostosowania się do kategorii opisu o sposobach doświadczania zjawiska, obecnych w badaniu fenomenograficznym. W rozdziale zaprezentowałam poszczególne kategorie analityczne, które wyróżniłam w trakcie dokonywania analiz wywiadów. Ponadto analizę własną uzupełniłam opinią profesora Marka Modela.

W wyniku analiz wyróżniłam następujące kategorie na potrzeby badania:

- głód samooceny – zaproszenie do godności;
- głód *sacrum* – nakarmić duszę;
- głód miłości – nakarmić ciało;
- głód rozwoju – nakarmić wiedzą;
- głód społeczny – nakarmić relacjami.

Głód samooceny – zaproszenie do godności

W moim odbiorze wernisaż stanowi perspektywę przestrzeni otwartej oraz powszechnie dostępnej. Jest zatem obszarem, gdzie każdy może przyjść, niezależnie od statusu, wykształcenia, pochodzenia, zasobów ekonomicznych. Idąc dalej, może stać się on ogromną szansą dla człowieka szukającego wzmocnienia poczucia wartości, nierzadko osamotnionego, szukającego lustrzanego odbicia dowodzącego, że uczestnictwo w wernisażu potwierdza szerokie horyzonty, dobry gust i znajomość sztuki przez człowieka. Ponadto wystawa może stawać się znakomitą okazją do zaistnienia, poczucia „jestem ważny, znaczący”, toteż doświadczenie sytuacji, o której wspomina cytowany uczestnik, powoduje utratę owej okazji czy szansy:

„Nie lubię na przykład X (galeria), bo tam są strażnicy, którzy traktują człowieka jak esesmani. Lubię galerie, przyprowadził mnie znajomy i pokazał, że tak można przychodzić i tak zacząłem” [AB, M 30].

Inny z kolei określa wprost wiele pobudek kierujących do galeryjnych drzwi: „Mam ochotę poszerzać swoje horyzonty [...] żeby sobie prestiż podwyższyć. Mieć jakąś pozycję. Nie jestem żonkoś ani dzieciaty, więc jestem dyspozycyjny. Planuję szkolenia z rachunkowości. Tymczasowo mieszkam u rodziców, ale wstydę się tego” [AB, M 28].

Głód *sacrum* – nakarmić duszę

Jeśli wziąć pod uwagę funkcjonowanie w rzeczywistości ponowoczesnej typu *supermarket kultury*, o której pisał Gordon Mathews⁶⁰, to życie wydaje się stanowić „ciąg zasadniczo rozwiązywalnych problemów, możliwych do rozwiązywania wyłącznie za pomocą środków dostępnych na półkach sklepowych”, jak pisał Zygmunt Bauman⁶¹. Anthony Giddens zauważa z kolei, że konsumpcja zaczyna zastępować właściwy rozwój tożsamości, środki masowego przekazu zaś rutynowo prezentują pożądane modele życia, do których należy pretendować⁶². W konsekwencji doprowadza to do

⁶⁰ G. Mathews, *Supermarket kultury*, Warszawa 2005, s. 18.

⁶¹ Z. Bauman, *Płynne życie*, Kraków 2007, s. 138.

⁶² A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2002.

kreowania siebie na podstawie wzorca *ja* powszechnego w *kulturze terapeutycznej*⁶³. Kultura ta, związana z tradycją indywidualizmu ekspresyjnego relatywizującego porażkę i cierpienie, wprowadza model terapii na wzór konsumenckiej wolności⁶⁴, pozwala zatem podtrzymywać iluzję, że człowiek może dokonywać przemian własnego *ja* na zasadzie doboru wybranych składników, niczym produktów z półek sklepowych. Tożsamość jednostki ma być wynikiem selekcji, a nie przyjęcia trudnych fragmentów utkanych z przeszłości, historii własnej, pochodzenia czy więzi rodzinnych. W związku z tym wernisaż ukazuje silną potrzebę jednostki doświadczania transcendencji w codzienności, w prozie zmaterializowanego życia, jakim zalewany jest świat kultury komercyjnej. Wernisaż staje się poniekąd wyspą oporu wobec świata przesyconego masową konsumpcją. Odzwierciedlenie myśli powyższej odnajduję w wypowiedziach badanych:

„Usłyszałam kiedyś takie określenie *przytulić się do sztuki* – ja się tak przytuliłam...” [AB, K 63].

Niezwykłym zabiegiem jest tu na pewno używanie przez uczestników – w odniesieniu do sztuki – pojęć odnoszących się do świata żywych – oto można się do niej *przytulić*, ale również przychodzi się do niej, jak do realnej osoby: „Żeby nakarmić duszę” [AB, M 67].

Twórczość artystyczna umożliwia ponadto, niczym człowiek, stan wewnętrznego pokoju: „Poznaję sztukę jako obrazy, nie mam komputera, tak chłonę sztukę. Ogromnie interesuję się starym malarstwem, ono daje mi dużo wewnętrznego ukojenia. Długo myślę o tym, co widziałam, na przykład rosyjskich malarzy, potem nie mogę spać” [AB, K 75].

Sztuka bywa wreszcie stosowana prozaicznie, niczym remedium na ludzkie dolegliwości: „Chodzę, aby przetrwać, bo nie mam lepszego pomysłu na życie. Sam nie umiem nic stworzyć, bo w życiu trzeba być konstruktorem, coś stworzyć, ja nie potrafię, więc oglądam sztukę. Żeby uśmierzyć ból, nie cierpieć” [AB, M 55] oraz: „(...) Żeby odciąć się od codzienności” [AB, M 28].

Głód miłości – nakarmić ciało

Pojawiający się głód miłości, jeżeli odnieść się do teorii Katarzyny Schier, omawianej przeze mnie, poprzedniej części artykułu, wydaje się wyrastać z wnętrza człowieka. „Najedzenie się” wydaje się przypominać zaspokojenie potrzeby relacji z obiektem pierwotnym, „zjeść” wydaje się być tutaj kategorią głodu wewnętrznego, pojęciem tożsamym z nasyceniem, wypełnieniem, połknięciem czy nawet pochłonięciem. W odniesieniu zaś do wspomnianej desomatyzacji – zaspokojenia pierwotnej relacji z matką – nasycenie głodu staje się podstawową kategorią warunkującą prawidłowy rozwój psychiczny dziecka i możliwość dokonania późniejszej separacji, odejścia od obiektu pierwotnego w stanie sytości emocjonalnej i psychicznej. Zatem odczuwanie głodu fizycznego, niemożliwego do samodzielnego nasycenia, skłania do poszukiwań tere-
nu „nakarmienia się” – miejsc przybierających formę autoterapii, chwilowej ulgi, wytchnienia, czy po prostu – stanu sytości:

⁶³ M. Jacyño, *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2007, s. 243–245.

⁶⁴ *Tamże*.

„Ja lubię wypić, mój mąż nie pije. Nie ma w domu ani grama alkoholu. Mój mąż kupuje tylko na święta lub urodziny, sama nie próbowałam kupić, bo sama nie piłabym” [AB, K 58].

W podobnym tonie jest kolejna wypowiedź, ukazująca równocześnie, jak silna determinacja stoi za jednostką: „Chodzę tam, gdzie jest dobra konsumpcja. Nieważne, w jakim miejscu, bo mam bilet metropolitalny. A w ogóle to masz tupet, bo zadajesz mi pytania, a nawet lampką wina mnie nie poczęstujesz. To jest bezczelność” [AB, M 55].

Czasem potrzeby pierwszego rzędu określane są przez uczestników w sposób dobitny: „Są tacy, co przychodzą, żeby się napić i najeść. Znam jednego takiego, półbezdolny, przychodzi zjeść i wypić” [AB, M 67], czy wręcz stają się roszczeniem, co do liczby zastawy stołowej podczas wernisażu: „Wino czasem skąpią, w X na przykład, ale w ogóle tam jest nepotyzm. Kryzys kryzysem, ale czasem nawet zakąski nie ma” [AB, M 28].

Głód rozwoju – nakarmić wiedzą

Erich Fromm dowodził, że tylko nieustanne zadawanie sobie pytań, dziwienie się, jak również uświadamianie dychotomii istniejących w życiu ludzkim i własnych zdolności do rozwoju pozwalają na sukces bycia sobą i dla siebie oraz osiąganie szczęścia przez rozum, miłość i pracę produktywną⁶⁵. Tym samym jednostka dokonuje swoistego nadawania sensu swojemu znaczeniu. Sama zaś produktywność w ujęciu badacza jest postawą oraz zdolnością człowieka do używania swoich sił i możliwości⁶⁶. Natomiast u Abrahama Masłowa jednostka dojrzała to przede wszystkim jednostka samorealizująca się, gdzie samorealizacja wyraża się między innymi w kreatywności, ekspresyjności, pomysłowości, ale i w patrzeniu w twórczy sposób na otaczającą rzeczywistość⁶⁷. Masłow zwraca ponadto uwagę na dystans wobec kultury wiążący się z oporem wobec wchłonięcia przez nią⁶⁸. Jest to zatem świadomość wobec pewnych mechanizmów kulturowych, samosterowność czy autonomiczność własnych wyborów. W takim rozumieniu obcowanie z kulturą wysoką, dostarczaną w przestrzeniach miejskich podczas wernisaży jest zapewne egzemplifikacją tego stanu. I tak, u badanych uczestników łatwo dostrzegalne staje się pragnienie samorozwoju, doskonalenia, jak również spełnienia niezrealizowanych dotychczas potrzeb w obszarze kształcenia, które mają szansę zaistnienia w wieku okołoemerytalnym:

„Teraz mam czas na sztukę, całe życie pracowałam zawodowo i prowadziłam dom, a przeczytałam, że zainteresowanie sztuką osób starszych pozwala zachować aktywność umysłową” [AB, K 81].

Chęć rozwoju towarzyszy też i młodym uczestnikom wernisaży: „Mam ochotę poszerzać swoje horyzonty” [AB, M 28].

Galeryjne spotkania bywają także odszukiwaniem po latach, zapomnianych czy niezrealizowanych pasji, marzeń: „Minęłam się z powołaniem, studiowałam chemię, ale odkryłam, że uwielbiam prace plastyczne. Szydelkowanie, rysunek, ozdabianie,

⁶⁵ E. F r o m m, *Niech się stanie człowiek*, Warszawa–Wrocław 1999, s. 44.

⁶⁶ *Tamże*.

⁶⁷ A. H. M a s ł o w, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990.

⁶⁸ *Tamże*.

prace ręczne. Chodzę na warsztaty plastyczne, interesuje mnie sztuka. Na wernisaże przychodzę, bo chcę wiedzieć, co dzieje się w sztuce, co teraz tworzą młodzi artyści. To moje niezrealizowane powołanie” [AB, K 63].

Być może powołanie bywa również zastępowane kontynuacją dotychczasowej pracy zawodowej: „Interesuje mnie to, lubię oglądać dzieła sztuki, zresztą od 55 lat należę do GTPS-u, więc mam wieloletni kontakt ze sztuką. Pracowałam w farbach drukarskich, w Zakładzie Farb Graficznych, przychodzili artyści po farby, więc tak naprawdę miałam kontakt ze sztuką” (uśmiech) [AB, M 72].

Głód społeczny – nakarmić relacjami

Zgodnie z myślą Alfreda Adlera, dzięki ogromnej roli matki, która stoi „na progu rozwoju poczucia wspólnoty”⁶⁹, jednostka rozwija się, otrzymuje biologiczną spuściznę ludzkiego poczucia wspólnoty. W jego opinii człowiek powinien dążyć do osiągnięcia stanu *Gemeinschaftsgefühl*⁷⁰ – poczucia więzi społecznej, czy inaczej mówiąc, zainteresowania społecznego. Osiągnięcie tego stanu w rozumieniu psychologa oznacza stan poczucia jedności z ludźmi przy jednoczesnym szacunku dla nich, braku potrzeby rywalizacji. Zatem inny człowiek nie stanowi zagrożenia dla jednostki ani też nie służy do realizowania własnych celów. Stan ów bierze swój początek w procesie wychowawczym, miłości matczynej, tworzonej z nią relacji. Adler zauważa, że to *macierzyńskie uczucie kontaktu* buduje poczucie wspólnoty. Zbyt słaby bądź zbyt intensywny pierwotny kontakt z matką zaburza rozwój dziecka i kształtowanie postawy poczucia wspólnoty. Adlerowskie poczucie wspólnoty staje się prawdą absolutną⁷¹, sensem, do którego jednostka powinna dążyć w procesie własnego rozwoju. U badanych uczestników obecność na wernisażach stanowi szansę kontaktów, pozwala wreszcie zaspokajać potrzebę bycia wśród ludzi, zwłaszcza w wypadku samotnych osób (tu nie tylko osób mieszkających samotnie, ale i badanych nie mających relacji z domownikami w obszarze dzielenia sposobów spędzania czasu wolnego). Dobitnie wyraża to Erich Fromm uznając, że poczucie osamotnienia wymusza na człowieku silną potrzebę bycia w związkach⁷². Z kolei sami uczestnicy wywiadu wspominają, jak poniższa uczestniczka, z nostalgią nawiązując do minionych czasów:

„To (...) potrzeba bycia na gościnie, kiedyś ludzie gościli się, pamiętam z dzieciństwa, odwiedziły gości i zapraszanie do siebie, bycie z ludźmi. Dziś już tego nie ma” [AB, K 63].

Kolejna osoba odnosi się do potrzeby bycia w relacji: „Lubię wernisaże, tam gdzie jest dobra atmosfera, przyjaźni ludzie (...). Nie lubię na przykład X (galeria), bo tam są strażnicy, którzy traktują człowieka jak esesmani” [AB, M 30].

Dla niektórych uczestnictwo wiąże się wręcz z poczuciem obowiązku, który jednocześnie staje się przyjemnością bycia w relacji: „Chyba ze względów koleżeńskich, znam niektórych ludzi, wypada u nich być, spotkać się towarzysko. Trochę bym powiedział, że to obowiązek towarzyski, żeby komuś nie sprawić zawodu. (...) Ma znaczenie,

⁶⁹ A. Adler, *Sens życia*, Warszawa 1986, s. 201.

⁷⁰ *Tamże*, s. 232.

⁷¹ *Tamże*.

⁷² E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji*, Poznań 2000, s. 169.

jaka galeria, znaczenie emocjonalne (...). Znam to miejsce, wielu ludzi. To trochę historia mojego życia, obecność kolegów, wielu już z nich nie żyje” [AB, M 71].

Inny bywalec wyraża swą determinację i wręcz przymus czy poczucie obowiązku: „Chodzę prawie na wszystko, co jest w Gdańsku. Czasem jestem zmuszony jechać do Sopotu, bo coś jest tam ciekawego. (...). To było moje marzenie, żeby zwiedzać, spotykać się z ludźmi, rozmawiać z nimi” [AB, M 28].

Pewną konkluzją powyższej kategorii zdaje się być wypowiedź kobiety: „To też oczywiście kontakt ze znajomymi, z którymi spotykam się regularnie, można sobie pozartować. To też giełda, źródło informacji o imprezach w Gdańsku. To jest sposób życia na emeryturze, bodziec, żeby ruszyć się z domu, tak, to bym siedziała, czytała książki albo oglądała TV. Mój mąż nie żyje, moje dzieci nie interesują się specjalnie sztuką” [AB, K 72].

AD VOCEM

Kończąc, stawiam samej sobie pytanie, w jakim stopniu miasto dokonuje terapii człowieka za pomocą miejsca takiego jak galeria? Wernisaż jako wydarzenie dokonuje swoistego karmienia *głódów* człowieka. Wystawa będąca wytworem ludzkiej aktywności nie ma jednak mocy wypełnienia pustej przestrzeni w człowieku, wejścia w deprywację, która dokonała się w minionym okresie. W Ewangelii św. Jana zauważa to Nikodem, pytając: „Jakżeż może się człowiek narodzić będąc starcem? Czyż może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?”⁷³.

Okres krytyczny minął, kiedy dziecko całkowicie zdane na matkę oczekiwało zaspokojenia potrzeb pierwotnych. Deprywacja wpisała się w pamięć ciała i skazała jednostkę na nieustanne poszukiwanie nasycenia. Tym jednak, co możliwe staje się dzięki miastu (tu: galerii sztuki), jest sycenie, karmienie – nie zaś nasycenie, nakarmienie. Miasto wobec tego *mówi* – jak chciał, wspominany przeze mnie Toporow – do *złaknień* człowieka, przemawia do nich, oferując wernisaż, zapraszając do galerii z intencją współbiesiadowania uczestników, karmienia i wypełniania w nich deficytów miłości, poczucia wartości i godności, wiedzy, sztuki, a nade wszystko – tworzenia relacji społecznych i bycia z drugim człowiekiem. Miasto mówi wreszcie swoją przeszłością, woła tych, którzy choć nieobecni cieleśnie – swoją pamięcią miejsca – nadal pozostają w jego przestrzeni. Stąd niezwykle ważnym okazała się moja prezentacja podczas konferencji w Travemünde, gdzie żywe wspomnienia Gdańska pozostawały dosłownie pod powiekami tych, którzy wyjechali. I ich nieobecność fizyczna nie wydawała się być przeszkodą, by wracać pamięcią do ulic i domów Danzig – terapeutycznego pokoju – w którym zamknął się ich fragment historii.

⁷³ Ewangelia św. Jana, 3,4 [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1990.

Streszczenie

Artykuł jest nawiązaniem do projektu *WSPÓLNY POKÓJ GDAŃSK. Ku miejskim modi co-vivendi*, zrealizowanym przez Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Wydział Nauk Społecznych i Humanistycznych UG oraz Akademię Sztuk Pięknych, Muzeum Historyczne Miasta Gdańska pod kierownictwem prof. dr hab. Marii Mendel.

Inspiracją niniejszego artykułu była próba poszukiwania pokoju kompensacji w Gdańsku – wspólnym pokoju. Innymi słowy, poszukiwałam terapeutycznego pokoju w przestrzeni Gdańska. Poznawałam i wyjaśniałam źródła motywacji uczestnictwa w wernisażach sztuki. Galeria sztuki okazała się miejscem psychoanalizy człowieka. Zastosowane badanie fenomenograficzne, na podstawie teorii *desomatyzacji* Katarzyny Schier, ukazało wielość potrzeb badanych, szukających kompensacji w przestrzeni sztuki. W artykule nawiązuję również do archetypu Wielkiej Matki Carla Gustawa Junga i koncepcji miasta – tekstu Vladimira Toporowa.

Słowa kluczowe: wspólny pokój, wernisaż, kompensacja, miasto – tekst, *desomatyzacja*, Gdansk modi co-vivendi in psychoanalytic perspective

Abstract

This article is to hark back to the project *COMMON ROOM GDANSK. Towards city modi co-vivendi* realized by Gdansk Scientific Society, The Faculty of Social Sciences and the Faculty of Humanities of Gdansk University, and the Academy of Fine Arts in Gdansk, Gdansk History Museum. The project is coordinated by Professor Maria Mendel.

The inspiration was to find the rooms of compensations of people needs in Gdansk as a common room. In other words, I was looking for a therapeutic room in Gdansk space. I find out and explain a motivational drive behind the need to attend opening art exhibitions. The art gallery was a space for psychoanalysis of human being. The research method applied was phenomenographic analysis based on Katarzyna Schier's desomatization theory, and it showed a variety of needs among the subjects of the study, who were looking for a compensation in the realm of art. In this article I refer also to the archetype of the Great Mother by Carl Gustav Jung and the conception of the city as a text by Vladimir Toporow.

Key-words: common room, opening art exhibition, compensation, city as a text, *desomatization*