

Krzysztof Wieczorek

Przestrzeń w nowej jaskini Platona : o niespójności wyobrażeń przestrzeni w kulturze współczesnej

Studia Etnologiczne i Antropologiczne 4, 17-28

2000

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.

Krzysztof Wieczorek

Uniwersytet Śląski

Przestrzeń w nowej jaskini Platona

O niespójności wyobrażeń przestrzeni w kulturze współczesnej

„Przestrzeń i miejsce są zasadniczymi składnikami naszego świata; uważamy je za oczywiste. Kiedy jednak zaczniemy się nad nimi zastanawiać, dostrzeżemy niespodziewane znaczenia i pojawią się pytania, o których nie myśleliśmy przedtem”¹ – tymi słowami zaczął przed dwudziestu laty swą książkę *Space and Place* Yi-Fu Tuan, amerykański profesor egzotycznego pochodzenia, reprezentujący równie egzotyczną wówczas dyscyplinę: geografę humanistyczną. Istotnie, uprawiana od stosunkowo niedawna naukowa i filozoficzna refleksja nad związkami, jakie łączą człowieka z przestrzenią, ujawnia wiele ważnych problemów. Jednym z nich jest historyczna zmienność kształtowanych w naszej kulturze wyobrażeń przestrzeni. „Prowadzone pod tym kątem obserwacje udowadniają, że przestrzeń jest znacząca sama w sobie i w zetknięciu z nami. Przypuszczać należy, że fakt ten nie zaistniałby w naszej świadomości, gdyby w badaniach nazwanych przez Halla proksemicznymi nie odkryto przed paroma laty, że w każdej kulturze przestrzeń jest inaczej zorga-

¹ Y i F u T u a n: *Przestrzeń i miejsce*. Tłum. A. M o r a w i ń s k a. Wstęp K. W o j c i e c h o w s k i. Warszawa 1987, s. 13.

nizowana i w jej obrębie człowiek może się inaczej zachowywać”² – zauważa Maria Ostrowska. Warto więc w tym kontekście postawić sobie pytanie, jakie wzorce kulturowe wyobrażeń przestrzennych ma do dyspozycji człowiek żyjący na przełomie XX i XXI wieku.

Na podstawie codziennych doświadczeń, dyskusji i przemyśleń możemy bez trudu spostrzec, że we współczesnym świecie wzrasta zainteresowanie najbliższym otoczeniem, w którym ludzie poruszają się na co dzień, i że potęguje się tendencja do dostrzegania w tym otoczeniu specyficznych wartości – wartości przestrzennych³; zarówno pozytywnych, które nas cieszą, jak też negatywnych, budzących niechęć i skłaniających do poszukiwania sposobów zmiany na lepsze. To zjawisko ma wiele pozytywnych konsekwencji – przykładowo: podnosi jakość życia dzięki odkrywaniu wartości znajdujących się w najbliższym zasięgu, takich jak piękno krajobrazu i architektury, bogactwo szaty roślinnej, dogodność technicznych rozwiązań kształtujących nasze środowisko; powoduje wzrost troski i poczucia odpowiedzialności za wartości przestrzenne wymagające ochrony; sprzyja odradzaniu się idei samorządności terytorialnej.

Zarazem jednak w dążeniu do repartykularyzacji przestrzeni kryje się poważne niebezpieczeństwo, jeśli nie będzie mu towarzyszyć równoczesna reintegracja, czyli umiejętność dostrzeżenia, iż owa bliska przestrzeń, „skrojona na miarę człowieka”, dana w codziennym konkretnym doświadczeniu, wpisuje się w sposób naturalny w poszerzający się kontekst coraz ogólniejszych doświadczeń przestrzeni wraz z właściwymi im sądami wartościującymi. Tymczasem wydaje się, że coraz rzadziej potrafimy sięgać sercem i wyobraźnią poza najbliższe otoczenie. Na przykład powszechnie znanym zjawiskiem jest dziś zanik ideału patriotyzmu – postawy (nie tylko uczuciowej, lecz i aksjologicznej) identyfikacji z ojczyzną, rozumianą m.in. jako określone terytorium przestrzenne. Podobnie aktualna dziś kwestia poszerzenia Unii Europejskiej o nowe kraje – w ich liczbie i Polskę – postrzegana jest obecnie przede wszystkim w kategoriach ekonomicznych i politycznych; bardzo rzadko natomiast wspomina się w tym kontekście o poszerzeniu wspólnej kulturowej „przestrzeni zamieszkania”⁴. Najbardziej tragicznymi przykładami resentymentu w zakresie wartości przestrzennych są obecne dziś w wielu miejscach naszego kontynentu (i nie tylko) dążenia separatystyczne, które stają się czasami zarzewiem krwawych wojen.

Reintegracja przestrzeni to wszakże nie tylko dostrzeganie relacji pomiędzy najbliższym otoczeniem a jego umiejscowieniem w obrębie większych całości

² M. Ostrowska: *Człowiek a rzeczywistość przestrzenna*. Szczecin 1991, s. 11–12.

³ Zob. *Przestrzeń i wartości. Studia i materiały waloryzacji przestrzeni Górnego Śląska*. T. 1. Red. B. Buzman, M. Popczyk, K. Wieczorek. Katowice 1996, s. 5–6 i 11.

⁴ Zob. M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*. Wybór i oprac. K. Michalski. Warszawa 1977, s. 316–334. Por. także J. Tischners: *Filozofia dramatu*. Kraków 1998, s. 228–230.

terytorialnych – regionu, kraju, kontynentu czy nawet całej planety. To tak¿e ŹwiadomoŹ, ¿e nasze zakorzenie przestrzenne obejmuje jeszcze wiksz¿ skal¿ wielkoŹci. JesteŹmy przecie¿ mieszkaŹcami wszechŹwiata, ktorego granic – o ile istniej¿ – nie jesteŹmy sobie w stanie wyobrazi¿.

Utrata zainteresowania niezmiernymi przestrzeniami kosmicznymi jest zjawiskiem stosunkowo nowym. Jeszcze tak niedawno fascynowaliŹmy si¿ pionierskim romantyzmem pozaziemskich wypraw. DziŹ raczej tylko garstka uczonych i hobbystów zastanawia si¿ nad tym, jakie zagadki kryj¿ w sobie wielkie kosmiczne przestrzenie i jakich nowych odkry¿ dokonaj¿ sondy mi¿dzyplanetarne. Trudno si¿ powstrzyma¿ od przypuszczenia, ¿e zaw¿czenie typowych wyobra¿eŹ przestrzeni do rozmiarów wlasnego podwórka (i od czasu do czasu jeszcze widoku z okien trzygwiazdkowego hotelu gdzieŹ na Wyspach Kanaryjskich) jest tak¿e dotkliwym zubo¿eniem myŹlowych horyzontów, ktoremu podlega niepokoj¿co wielu naszych bli¿nich.

Filozofowie odkryli, ¿e czlowiek ¿yj¿c poŹród trójwymiarowych przedmiotów poslu¿uje si¿ dwójakiego rodzaju wyobra¿eniem przestrzeni: konkretnym i abstrakcyjnym. Pierwsze jest wynikiem nieustannych doŹwiadczeŹ, zwi¿zanych z poruszaniem si¿ poŹród rzeczy rozci¿głych⁵, dzieki czemu nabywamy praktycznej orientacji w kierunkach i odlegloŹciach. Drugie jest zapewne rezultatem intelektualnej ekstrapolacji struktur poznawczych o charakterze idealizacyjnym, maj¿cych swe empiryczne podstawy w synchronizacji zmyslowego i kinestetycznego doŹwiadczenia⁶. Stanem po¿adany jest połącznie obu rodzajów percepcji przestrzeni w jeden spójny i niesprzeczny logicznie model, ksztaltuj¿cy nasze przekonania o relacjach przestrzennych.

Kulturowa przewaga czlowieka nad innymi mieszkaŹcami naszej wspólnej planety wyra¿a si¿ m.in. w tym, ¿e mamy mo¿liwoŹ zharmonizowania naszych naturalnych, biologicznie uwarunkowanych postaw wobec rzeczywistoŹci z rezultatami głąbszego, teoretycznego namyŹlu⁷. Niestety, nie zawsze chcemy lub potrafimy z tej mo¿liwoŹci skorzysta¿.

Pierwszym europejskim filozofem, ktory wyraźnie zwrócił uwag¿ na niepo¿adane konsekwencje rozbie¿noŹci pomi¿dzy Źwiatem, pojmany jako przedmiot odniesienia konkretnych działaŹ i praktycznej orientacji, a rzeczywistoŹci¿ ujmowan¿ abstrakcyjnie dzieki spekulatywnemu myŹleniu, był zapewne Platon. Owo dramatyczne napi¿cie opisał chyba najtrafniej w siódmej ksi¿dce *PaŹstwa*, w słyennej metaforze jaskini. Przeciwstawił tam sobie dwie radykalnie

⁵ „Ludzie dochodz¿ do utworzenia pojecia przestrzeni wychodz¿c od obserwacji rzeczy i ich wzajemnego porz¿dku” – zauwa¿a M. Heller przy okazji omawiania pogl¿dów G. W. Leibniza. M. Heller: *WszechŹwiat – Czas – Kosmos*. Kraków 1990, s. 49.

⁶ Por. S. J u d y c k i: *Niektóre problemy Husserlowskiej teorii konstytucji przestrzeni*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 1981, T. 29, z. 2.

⁷ Pisał o tym m.in. J. O r t e g a y G a s s e t: *Czlowiek i ludzie*. W: T e g o Ź: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*. Przeł. P. N i k l e w i c z. Warszawa 1982, s. 344 nn.

różne postawy: „kajdaniarzy osobliwych”, przykutych „w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini”⁸, obserwujących grę cieni na ścianie groty i zupełnie zadowolonych ze swego losu, oraz filozofa, który pokonuje liczne przeszkody, by z owej jaskini wydostać się na światło słońca i napaść oczy widokiem świata bożego. Kontrast ten – dowiadujemy się na samym początku cytowanej książki – „przedstawia obrazowo naszą naturę ze względu na kulturę umysłową i jej brak”⁹. Zamierzona wymowa dzieła jest jasna i jednoznaczna: powinnością miłośników mądrości jest odwrócić się od złudnej gry pozorów i dążyć do światła prawdy, które możemy dojrzeć jedynie dzięki rozumowi.

Bardzo podobnie widział relację pomiędzy teorią a praktyką jeden z dwudziestowiecznych miłośników Platona, Karl Raimund Popper, który pisał: „Pierwsze teorie – to znaczy pierwsze próby rozwiązania problemów – i pierwsze problemy musiały jakoś powstać równocześnie”, bo „praktyczne problemy powstają dlatego, że coś się nie udało, ponieważ zdarzyło się coś nieoczekiwanego. Znaczy to jednak, że organizm – człowiek [...] dostosował się już uprzednio (może nie najlepiej) do swego środowiska, wytwarzając w sobie jakieś oczekiwanie czy jakąś inną strukturę. Takie przystosowanie jest przedświadomym sposobem formułowania teorii, a ponieważ każdy praktyczny problem staje się problemem z uwagi na takie przystosowanie, problemy praktyczne są zasadniczo przeniknięte teoriami.”¹⁰

Nasze teoretyczne poglądy i praktyczne przeświadczenia powinny się więc wzajemnie przenikać. Czy dzieje się tak w odniesieniu do naszej wiedzy o przestrzeni?

W dziejach kultury europejskiej dwukrotnie, jak dotąd, udało się stworzyć taki obraz przestrzeni, który pozwalał na owo przenikanie, dostarczając możliwości spójnej interpretacji praktycznych reguł orientacji przestrzennej zgodnie z abstrakcyjnymi zasadami teorii kosmologicznej. Pierwszy doskonale zintegrowany model wszechświata powstał w średniowieczu; drugi zaczął się kształtować w epoce renesansu, lecz dojrzał ostatecznie i uzbroił się w odpowiednią aparaturę naukową w dobie oświecenia.

Krótką i z konieczności mocno uproszczoną rekonstrukcją modelu średniowiecznego przedstawia się następująco:

Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię – czyli *przestrzeń* – którą następnie sukcesywnie wypełniał bytami: cielesnymi, duchowymi i cielesno-duchowymi. Człowiek, będąc istotą cielesno-duchową, jest podporządkowany jednocześnie dwóm porządkom przestrzennym: „według ciała” i „według ducha” (jak nazwał je św. Paweł). Porządek cielesny, inaczej doczesny, związany jest z tym, co

⁸ P l a t o n: *Państwo*. T. 2. Przeł. W. W i t w i c k i. Warszawa 1994, s. 57.

⁹ Tamże.

¹⁰ K. R. P o p p e r: *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*. Przeł. A. C h m i e l e w s k i. Kraków 1997, s. 186.

przyziemne. Przestrzeń ziemską rozciąga się horyzontalnie jako niezmierna płaszczyzna, która swym przyciąganiem z niepokonaną siłą wiąże człowieka z ziemskimi sprawami. Na tej płaszczyźnie rozgrywają się sprawy codzienne, doczesne, które ludzka nas pozorami świetności, lecz w istocie to „marność nad marnościami i wszystko marność”. Niezbędnym dopełnieniem doczesności jest „wymiar pionowy”¹¹ – w nim rozgrywają się sprawy ostateczne. Wymiar pionowy to kierunek w górę lub w dół. Pionowa postawa ciała człowieka – jedyne na świecie *homo erectus* – symbolizuje jego przynależność do tego wymiaru. Kaznodzieje i moralisci średniowieczni często zwracali uwagę, że nienaturalna dla człowieka postawa horyzontalna wydaje go na pastwę żywiołów ziemi, sprzyja grzechom (zwłaszcza lenistwa i cudzołóstwa, które łączą się wyraźnie z postawą leżącą!) i symbolizuje słabość, a nawet śmierć (bo kto kiedy widział stojącego nieboszczyka?).

W górze nad ziemią rozpościera się niebo, które jest domeną niepodzielnej władzy Boga. To Jego potęga sprawia, że słońce wstaje i zachodzi. On swą mocą porusza księżyc, gwiazdy i sfery niebieskie. Niebo jest też królestwem czystych duchów i zbawionych dusz świętych. W dole zaś, w trzewiach ziemi, płonie wieczny ogień piekielny. Tam, na dół, ciągną człowieka z przemożną siłą złe moce.

W literaturze wczesnośredniowiecznej (na przykład w pismach manichejskich) spotkać można nawet dosłownie zmysłową interpretację, w której słońce, księżyc i gwiazdy to eony, czyli czyste duchy nadziemskie, podobne do aniołów. Wyobrażano sobie także, że zjawiska oglądane na niebie są znakami Boga: pioruny i błyskawice oznaczają gniew Boży; komety, zaćmienia słońca i krwawe zorze to zapowiedzi mających nadejść nieszczęść; tęcza to łuk przywierza; erupcje wulkanów to wylewający się z otchłani ogień piekielny, w którym płoną dusze potępione.

Dwa podstawowe wymiary – poziomy (doczesny) i pionowy (eschatologiczny) – układają się w czytelny i wymowny dla każdego chrześcijanina znak: znak krzyża. Syn Boży, który zawisł na krzyżu, by umrzeć i zmartwychwstać, pogodził zarazem ze sobą te dwa wymiary – odkupił świat, uświęcił zatem doczesność i otworzył nam drogę do nieba; lecz ta droga wiedzie jedynie przez krzyż, który nieść musi każdy z nas.

Taki oto plastyczny, zrozumiały i przemawiający do wyobraźni model świata obowiązywał przez kilkaset lat; w czytelny sposób łączył wizję struktury całego wszechświata, przepojonego Duchem Bożym, z regułami interpretacji codziennych doświadczeń człowieka przebywającego w przestrzeni fizycznej. Ruinę jego spowodowały odkrycia geograficzne i astronomiczne doby nowożytnej, w których świetle musiała nastąpić gruntowna przebudowa stosunku człowieka do przestrzeni.

¹¹ Por. S. P a s i e r b: *Pionowy wymiar kultury*. Warszawa 1970.

Model nowożytny nie odwoływał się już do bezpośrednich związków z rzeczywistością nadprzyrodzoną; stopniowo kosmologię teocentryczną zaczęło wypierać myślenie scjentyistyczne, które doprowadziło do ukonstytuowania się matematyczno-mechanistycznego modelu wszechświata. Najkrótszą chyba, a zarazem imponująco trafną charakterystykę owego modelu zanotował w swych wspomnieniach Albert Einstein: „A teraz o fizyce, jak się ona wtedy przedstawiała: [...] na początku Bóg (jeśli istniał) stworzył prawa ruchu Newtona razem z niezbędnymi masami i siłami. To wszystko; reszta wynika z rozwijania odpowiednich metod matematycznych drogą dedukcji.”¹²

Istotnie, Bóg nie musiał istnieć, by uprawomocnić ów geometryczno-fizyczny obraz wszechświata. Dzięki uniwersalności matematycznych narzędzi „hipoteza Boga przestała być potrzebna”, jak stwierdził w swej słynnej replice Pierre de Laplace. Rola Boga została zredukowana co najwyżej do funkcji „zegarmistrza świata”, który raz wprawiwszy w ruch najdoskonalszy z możliwych światów (jak twierdził Gottfried Wilhelm Leibniz), mógł się nim już więcej nie interesować. Ewentualnie można mu było jeszcze przydzielić stanowisko dobrodusznego i nieskończenie miłosiernego sędziego, który rozstrzyga ludzkie dylematy moralne (jak proponował Voltaire). Natomiast wszechświat stał się podobny do wielkiego mechanizmu, czegoś na kształt nakręcanej zabawki. Wszystkie ciała materialne są umieszczone w nieskończonej, nieograniczonej, izotropowej, trójwymiarowej, euklidesowej przestrzeni geometrycznej. Jedynym atrybutem materii jest rozciągłość, która polega na tym, że każde ciało fizyczne jest trójwymiarową bryłą geometryczną, zajmującą w danym momencie czasu określone miejsce w przestrzeni, ograniczone powierzchnią zamkniętą dającą się opisać matematycznie. Ruch – podobnie jak rozciągłość nierozdzielnie związany z umiejscowieniem ciał w przestrzeni geometrycznej (toteż niektórzy filozofowie, na przykład Fryderyk Engels, decydują się uznać go także za atrybut materii) – można analitycznie rozłożyć na proste ruchy bezwymiarowych punktów materialnych. Dzięki temu wszystkie zjawiska czasoprzestrzenne w przyrodzie są wyrażalne w języku matematyki, a wszystkie problemy odnoszące się do kształtu, położenia i ruchu ciał fizycznych są (przynajmniej potencjalnie) rozwiązywalne na drodze układania i rachunkowego rozwiązywania odpowiednich równań. Laplace sformułował hipotezę, że całą historię, teraźniejszość i przyszłość wszechświata można zapisać w postaci jednego równania stanu wszechświata, którego przestrzeń rozwiązań stanowią wszystkie rzeczywiste chwile. Możliwość podania konkretnych rozwiązań takiego równania, odpowiadających kompletnym opisom stanu fizycznego świata w wybranej chwili, będzie zależeć wyłącznie od dwóch czynników: empirycznej umiejętności dokonania precyzyjnego pomiaru wielkości zmiennych pa-

¹² A. E i n s t e i n: *Zapiski autobiograficzne*. Przeł. J. B i e r o Ń. Kraków 1996, s. 18.

rametrów oraz matematycznej umiejętności obliczenia szukanych wartości liczbowych.

Hipoteza Laplace'a była wyrazem przekonania, że świat jest ściśle zdeterminowany przyczynowo, a zatem w pełni przewidywalny (Benedykt de Spinoza napisał w swym *Traktacie o poprawie umysłu*, że „to, co nazywamy przypadkiem, jest tylko inną nazwą dla naszej niewiedzy”). W takim świecie umiejętność racjonalnego myślenia (rozwiązywania równań) i trafnej obserwacji (dokonywania dokładnych pomiarów) jest gwarancją naukowego, a więc maksymalnie wiarygodnego rozwiązania stopniowo wszystkich problemów.

Niestety, ten model wszechświata podzielił los swego poprzednika. On także nie wytrzymał konfrontacji ze stale dokonującym się rozwojem nauki. To, co – zgodnie z przytoczonym świadectwem Einsteina – fizyka głosiła z pełnym przekonaniem jeszcze w ostatnich dekadach XIX stulecia, pod wpływem najnowszych odkryć i teorii (m.in. tegoż Einsteina) musiało ulec głębokim przeobrażeniom. U progu XX wieku fizycy, którzy chcieli przywrócić zgodność naukowego modelu wszechświata z wynikami najnowszych badań, stanęli przed nie lada zadaniem.

Najważniejsze dla nowej tożsamości fizyki okazały się dwa metodologiczne zakazy o daleko idących konsekwencjach, także w dziedzinie kosmologii: zakaz przekraczania prędkości światła (z czym wiąże się zakwestionowanie idei natychmiastowego działania na odległość, a w dalszej konsekwencji – konieczność rezygnacji z pojęcia absolutnej równoczesności zdarzeń) oraz zakaz równoczesnego pomiaru pędu i położenia cząstki (czyli zasada nieoznaczoności Heisenberga). Najważniejszym skutkiem pierwszego była konieczność zastosowania geometrii nieeuklidesowej do opisu realnej czasoprzestrzeni fizycznej, drugiego zaś – przejście od oświeceniowego modelu praw ściśle deterministycznych do opisu probabilistycznego.

Wskutek owych dość radykalnych przeobrażeń okazało się z jednej strony, że nauka radzi sobie zadowalająco z zaistniałą sytuacją, gdyż matematyka potrafi dostarczyć precyzyjnych i posłusznych narzędzi myślowych, umożliwiających konstruowanie formalnych modeli coraz lepiej opisujących rzeczywistość fizyczną – w tym także naturę przestrzeni, w której żyjemy – lecz z drugiej strony pojawiło się kilka nieprzyjemnych cech nowych naukowych rozwiązań (zupełnie niezależnie od ich piękna, elegancji, pomysłowości i prostoty z metodologicznego punktu widzenia). Te niezbyt sympatyczne cechy to na przykład:

- nieintuicyjność: ustalenia współczesnej nauki nie odnoszą się w sposób bezpośrednio zrozumiały do naszych potocznych, codziennych doświadczeń związanych z obcowaniem z przedmiotami opisywanymi przez naukę; brak w tej chwili nawet śladu owych spójnych powiązań, które łączyły teorię z praktyką w opisanym epokach historycznych;

- niewspółmierność: poszczególne teorie, którymi posługują się uczeni, wyjaśniając różne zjawiska rzeczywistości, wzajemnie wykluczają się logicznie, gdyż nie mogą być równocześnie prawdziwe w tej samej dziedzinie przedmiotowej, a to natychmiast prowadzi do przypuszczenia, że nasze teorie są co najwyżej grubymi przybliżeniami niepojętej w istocie rzeczywistości;
- niezrozumiałość: dla kogoś, kto nie posiada gruntownego wykształcenia matematycznego na poziomie akademickim i nie dysponuje wyćwiczoną sprawnością myślenia na najwyższym stopniu abstrakcji, XX-wieczne teorie naukowe nie mają żadnej wartości poznawczej; nie wyjaśniają świata, ponieważ same są w najwyższym stopniu niejasne¹³.

Kulturowy efekt tej sytuacji przedstawia się w przybliżeniu następująco: o ile szeroka, jako tako wykształcona publiczność zdołała sobie jeszcze przyswoić fakt utraty autorytetu przez fizykę klasyczną, pojmującą wszechświat jako trójwymiarową euklidesową przestrzeń absolutną, w której jednostajnie płynie jednowymiarowy czas absolutny, o tyle powody owej refutacji są czytelne już tylko dla nielicznego grona wtajemniczonych; światopoglądowe inspiracje nowych rozwiązań naukowych są natomiast praktycznie znikome lub – co gorsza – opierają się na paru zasadniczych nieporozumieniach. Te ostatnie wzięły się być może z nazbyt pochopnej oceny epistemologicznych skutków obowiązywania wspomnianych dwóch zakazów metodologicznych. I tak, upowszechnił się kompletnie mylny pogląd, iż teoria względności dostarcza niezbitych argumentów naukowych na rzecz względności prawdy, a zatem nie istnieje prawda absolutna; z kolei zasada Heisenberga bywa często przywoływana jako „naukowy argument” wspierający przekonanie, że wszystkie nasze sądy są nieuchronnie subiektywne, zatem zrelatywizowane do indywidualnej perspektywy oglądu rzeczywistości. Tego typu „interpretacje” są co prawda jaskrawo sprzeczne ze stanowiskiem współczesnej fizyki, lecz do ich trwałości i popularności przyczynia się sprzyjający skądinąd klimat intelektualny epoki postmodernizmu. Wydaje się, że ludzie żyjący w XX wieku są świadkami zgoła nietrywialnej przemiany kulturowej: rozkładu idei prawdy w funkcji regulatywnej dla naszego postrzegania świata.

Władysław Tatarkiewicz zauważył we wstępie do swej monumentalnej *Historii filozofii*, że dotychczas mieliśmy do czynienia z naprzemiennym następstwem dwóch rodzajów epok: bądź nacechowanych optymizmem poznawczym i zorientowanych maksymalistycznie (na przykład na tworzenie uniwersalnych systemów filozoficznych), bądź odznaczających się pesymizmem i sceptycyzmem, nastawionych minimalistycznie i antysystemowych. W pierwszych myśl ludzką

¹³ Wszystkim zaprzysięgłym humanistom polecam tytułem przykładu urywek popularnego tekstu Alberta Einsteina, napisanego z myślą o przystępnym wyjaśnieniu roli równań Maxwella dla pola elektromagnetycznego: „Są to najprostsze równania niezmiennicze względem przekształcenia Lorentza, które da się sformułować dla tensora antysymetrycznego wyprowadzonego z pola wektorowego” – A. E i n s t e i n: *Zapiski autobiograficzne...*, s. 37–38.

ożywiała wiara w niezakłóconą zdolność ludzkiego rozumu do trafnego odkrywania i rozpoznawania prawdy; w drugich sądzono, że prawda jest przed nami ukryta, być może na zawsze, i jeśli nie odsłoni jej przed nami cud lub objawienie, wówczas trzeba żyć i decydować, zadowolając się tylko jej słabym refleksem bądź odpryskiem.

Obecna epoka wydaje się wszakże wyłamywać z tego schematu. Dziś można głosić jawnie, że prawdy w ogóle nie ma!

Owszem, w różnych kontekstach współczesnych ideologii i modnych światopoglądów pojęcie prawdy pojawia się często, lecz w postaci, chciałoby się rzec, karykaturalnej. Jeżeli prawda jest nieusuwalnie względna i nieuchronnie subiektywna, to znaczy, że prawda nie jest prawdą; albowiem „jeśli zrezygnujemy z idei apodyktycznie pewnej (a nie analitycznej) prawdy, nie potrzebujemy, a nawet nie jesteśmy w stanie zbudować w ogóle żadnego pojęcia prawdy; jeśli nie możemy powiedzieć, jaki świat być musi, nie możemy też powiedzieć, jaki jest [...]; gdy znika absolutna prawda i metafizyczna pewność, prawda *tout court* znika również; gdy odrzucimy zdania syntetyczne a priori, pojęcie prawdy staje się puste”¹⁴.

Jeśli wierzyć wnikliwym, choć staroświeckim (bo nie rezygnującym z wiary w prawdę) analitykom współczesnej rzeczywistości, to odrzucenie regulatywnej funkcji idei prawdy przyczyniło się do powstania kilku bardzo niebezpiecznych zjawisk społeczno-kulturowych. Warto przyjrzeć się im pokrótce.

„Logika” myślenia bez prawdy absolutnej prezentuje się z grubsza następująco: nie istnieje prawda bezwzględna, lecz są za to prawdy partykularne. Brak nadrzędnych kryteriów rozstrzygnięcia pomiędzy partykularnymi prawdami powoduje, że jedyną drogą walki o prawdę (a raczej: o przewagę *mojej* prawdy nad *inną* prawdą) staje się osobiste zaangażowanie, siła wiary (nie argumentów!) i skuteczność przekonywania. Na tak ukształtowanym polu bitwy zwycięża fanatyzm i fundamentalizm lub cynizm i brak skrupułów. Skoro miarą prawdy nie jest rzeczywistość, to siła wiary i przywiązania do *mojej* prawdy staje się jedyną jej miarą. W ślad za tą siłą bardzo często idzie siła fizyczna jako najskuteczniejszy (z braku filozoficznych) argument rozstrzygający o tym, kto ma rację. I choć z jednej strony może się wydać imponujące, jak wiele przedsięwzięto w naszym stuleciu, by upowszechnić ideę dialogu i negocjacji w miejsce przemocy, to ostatnie wydarzenia na świecie pokazują niestety ograniczoną skuteczność pokojowych rozwiązań.

Rozpad regulatywnej funkcji prawdy powoduje w następstwie utratę zainteresowania nią. Pojęcie prawdy faktycznie staje się puste i traktujemy je z rosnącą obojętnością, tym bardziej iż stopień organizacji życia społecznego jest w naszej cywilizacji tak wysoki, że każdy z nas jest praktycznie zwolniony z konieczności podejmowania takich życiowo ważnych decyzji, które oparte

¹⁴ L. K o ł a k o w s k i: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa 1987, s. 8.

byłyby na rzetelnym i prawdziwym rozeznaniu sytuacji. Toteż umiejętność odróżniania prawdy od fałszu w życiu codziennym staje się właściwie coraz bardziej bezużyteczna: bo ważne decyzje podejmują za nas fachowcy, przed katastrofalnymi skutkami własnej głupoty broni nas globalna racjonalność struktur, w których obrębie funkcjonujemy i które po prostu nie dopuszczają całego szeregu działań, do jakich mogłaby nas skłonić bujnie się rozwijająca głupota, a nam w zasadzie pozostaje wybór gatunku gumy do żucia czy nowej, rewelacyjnej formuły proszku do prania. Taka jest cena życia w cywilizacji *foolproof*, czyli durniodopornej¹⁵. W tej sytuacji trudno się dziwić, że najpopularniejszym celem życia stało się „przeżywanie” (wrażeń, najlepiej mocnych) i „używanie”¹⁶. Jako echo intelektualne towarzyszy temu renesans myślenia mitycznego¹⁷. Człowiek poddany tym procesom nie kieruje się w życiu żadną mniej lub bardziej spójną ideą prawdy, lecz stara się kształtować swój los, sięgając po wzorce do współczesnych mitów, których pod dostatkiem oferuje przemysł mass mediów.

Przejście od struktur adekwatnej wiedzy o rzeczywistości ku strukturze mitu powoduje kolejne zjawisko, znane nam z codziennych obserwacji i socjologicznych raportów: skłonność do świadomego zacierania granic między rzeczywistością a fikcją. Dodatkową siłą napędową tego mechanizmu jest stałe podnoszenie rangi zabawy w naszym życiu oraz perfekcjonizm technologiczny w uzyskiwaniu coraz doskonalszych złudzeń. Podobnie jak jeden z głośnych postmodernistów XX wieku zdobył sławę dzięki temu, że odkrył „kontynent prędkości” i napisał historię cywilizacji pod kątem doskonalenia środków przyspieszających przebywanie przestrzeni¹⁸, tak też można by napisać dzieje doskonalenia iluzji: od opowieści, legend i baśni, które wymagały od słuchacza potężnej dawki wyobraźni, poprzez książkę, teatr (gdzie wszystko działo się „prawie jak w życiu”¹⁹), sztuki wizualne – malarstwo, fotografia, fotoplastikon, stereografia, kinematograf, telewizja, holografia – aż po symulowaną komputerowo rzeczywistość wirtualną. Dziś w zasięgu naszych możliwości technicznych znajduje się iluzja doskonała, czyli sztuczne pobudzanie percepcji,

¹⁵ Por. K. W i e c z o r e k: *Zamyślenia o prawdzie u schyłku XX wieku*. „Przegląd Powszechny” 1997, nr 7–8, s. 29–30.

¹⁶ Oto przykład graffiti, widniejącego na murze pewnej wakacyjnej miejscowości:

Był jest krótki, wierz tej tezie.

Zamiast w głupiej tkwić ascezie

Żyj, używaj ile wlezie.

¹⁷ Por. M. E l i a d e: *Mity współczesnego świata*. Tłum. K. K o c j a n. „Znak” 1988, nr 9, s. 42 nn.

¹⁸ Mowa o Paulu Virillio i jego książce *Estetyka znikania* (1980), lansującej ideę „dromologii”, czyli nauki o prędkości.

¹⁹ Por. J. O r t e g a y G a s s e t: *Idea teatru*. W: T e g o ż: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Przeł. P. N i k l e w i c z. Warszawa 1980, s. 443.

które byłyby subiektywnie nieodróżnialne od przebywania w realnym świecie; lecz ironia losu spowodowała, że tymczasem zdążyliśmy już na serio zwątpić w to, czy w ogóle istnieje jakiś realny świat...

Wydaje się, że szybko postępujący w naszej kulturze proces utraty poczucia rzeczywistości dotyczy przede wszystkim sfery abstrakcyjnych powiązań, scalających pojedyncze przeżycia i doświadczenia w sensowną, inteligibilną całość. Stajemy się poniekąd mistrzami w „sztuce faustycznej”: w aktywnym i intensywnym przeżywaniu ulotnej, bezwymiarowej chwili, której potrafimy nadać nieomal wymiar absolutu, natomiast coraz skuteczniej tracimy z pola widzenia potrzebę zintegrowanej wizji całości. Sytuacja ta żywo przypomina stan społeczeństwa ateńskiego sprzed ponad dwóch tysięcy lat, nakreślony tak sugestywnie przez Platona w alegorii jaskini. Platon przestrzegał, że wyjście z jaskini wymaga ogromnego wysiłku przeorientowania myślenia ku filozoficznym abstrakcjom i ich harmonijnym związkom z codzienną rzeczywistością, ale zarazem – iż jest to pilna konieczność. I rzeczywiście – czasy Platona zaowocowały wspaniałymi, niezapomnianymi osiągnięciami w filozoficznym i naukowym rozjaśnianiu tajemnic bytu. Dzisiejsi natomiast filozofowie, jak się wydaje, preferują – jak „Sokrates tańczący” w znanym wierszu Juliana Tuwima – beztrudnie pląsy po cudnych manowcach postmodernizmu. Na szczęście nie wszyscy. A do zrobienia jest rzecz bardzo konkretna: zbliżenie stanowisk między współczesnymi teoriami naukowymi, którym udało się sięgnąć dalej niż kiedykolwiek przedtem w głąb tajemnicy istnienia i struktury rzeczywistości, a codziennym stylem myślenia żyjących na świecie ludzi. Czyżbyśmy więc czekali na nowego Platona?

**Space in Plato's new cave
On the incoherence of spatial representations in modern culture**

S u m m a r y

People's perception of space, and of the spatial values connected therewith, is in many ways culturally conditioned, as the results of the recently conducted research in the field of proxemics has shown. In the European tradition, the systems of beliefs concerning the spatial structure of reality have changed several times. In keeping with Plato's perception, it is the task of philosophy and science to produce a coherent model of space that would harmoniously combine theoretical postulates with an interpretation of the everyday practical experience of moving in the spatial environment. Also K. R. Popper, a modern philosopher and methodologist of science, believes that the theoretical and practical attitude towards reality should permeate each other. The cultural models of spatial representation managed twice in European history to meet perfectly this demand: in the Middle Ages and in the period of the Enlightenment. At present

we have to do with a growing discrepancy between the scientific knowledge on space and time, on the one hand, and the world-view systems that shape the attitudes of particular people, on the other. The cultural models of the concluding years of the 20th c. bring a series of disquieting phenomena such as the diminution of the authority of science, decay of the regulative function of the idea of the truth, renewal of mythical thinking, relativisation and particularisation of convictions, and the blurring of the dividing line between fact and fiction. These features of culture, in combination with a rather hermetic and highly specialised nature of modern science, are responsible for the fact that we do not have any coherent, and universally accepted model of the relationship between man and space that would harmoniously combine the achievements of science with the everyday life practice.

**Der Raum in der neuen Hölle von Platon
Über die Inkohärenz der Raumvorstellung in der gegenwärtigen Kultur**

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die menschliche Perzeption des Raumes und damit verbundener Raumwerte wird auf eine mannigfaltige Weise durch die Kultur bedingt, wie dies die Resultate neulich durchgeführter Forschungen unter Beweis gestellt haben. In der Tradition der europäischen Kultur wandelten sich mehrmals die Systeme der Anschauungen über die räumliche Struktur der Wirklichkeit verhältnismäßig gründlich. Nach Platon besteht die Aufgabe der Philosophie und Wissenschaft in dem Entwerfen eines zusammenhängenden Modells der Welt, das in sich abstrakte Postulate der Theorie mit der Interpretierung der alltäglichen Erfahrungen des Verkehrs in der räumlichen Umgebung vereinigen könnte. Auch der gegenwärtige Philosoph und Methodologe der Wissenschaft K. R. Popper vertritt die Meinung, daß sich die theoretische und praktische Einstellung der Realität gegenüber gegenseitig durchdringen sollten. In den kulturellen Mustern der Raumvorstellungen wurde das Postulat während der Geschichte Europas vollkommen zweimal realisiert: im Mittelalter und in der Aufklärung. Gegenwärtig bemerken wir immer häufiger eine zunehmende Dissonanz zwischen dem wissenschaftlich fundierten Wissen über Zeit und Raum und den Systemen der Weltanschauungen, die die Haltungenweisen einzelner Menschen bestimmen. Die kulturellen Muster am Ausgang des 20. Jahrhunderts beinhalten viele beunruhigende Erscheinungen wie: Verfall der Autorität der Wissenschaft, Absterben der regulativen Funktion der Idee der Wahrheit, Renaissance des mythischen Denkens, Relativierung und Partikulierung der Anschauungen, Verschwimmen der Grenzen zwischen der Wahrheit und der Fiktion. Diese Merkmale der Kultur tragen zusammen mit einer gewissen Verslossenheit und einer hohen Spezialisierung der gegenwärtigen Wissenschaft dazu bei, daß es heutzutage kein zusammenhängendes allgemein anerkanntes Modell der Relationen zwischen dem Menschen und dem Raum gibt, das harmonisch die Erkenntnisse der Wissenschaft mit den Erfahrungen des Alltags verbinden könnte.