

Rafał Koschany

Zamieszkiwanie jako interpretacja : uwagi na temat hermeneutyki miasta

Studia Kulturoznawcze nr 1 (5), 65-78

2014

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.

RAFAŁ KOSCHANY

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa

Zamieszkiwanie jako interpretacja. Uwagi na temat hermeneutyki miasta

1. Czy możliwa jest hermeneutyka miasta?

Do stwierdzenia Yi-Fu Tuana, iż „[w]szyscy ludzie czynią wysiłki, by zmienić amorficzną przestrzeń w artykułowaną przestrzeń geograficzną”¹, można dodać kolejne przekonanie: wszyscy czynią również wysiłki, by „amorficzną przestrzeń” miasta uznać za przestrzeń sensowną i znaczącą. Znaczącą w ramach indywidualnych potrzeb, ale także w ramach celów rozmaitych miejskich kultur. Ów imperatyw interpretacji dałoby się też z powodzeniem zastąpić pytaniem: Czy można wyobrazić sobie kulturową relację człowieka i miasta inną niż o charakterze interpretacyjnym?

Wyjściowa dla poniższych ustaleń sytuacja interpretacyjna – wszechstronnie w XX wieku opisana – zarysowała się między podmiotem interpretującym a dziełem sztuki, niejako zewnątrznie w stosunku do owego podmiotu usytuowanym. To na tym gruncie wykształciły się odpowiednie teorie interpretacji – odpowiednie dla każdej z dziedzin sztuki oraz przyjętej dla danej teorii podstawy metodologicznej. Trudność w opisie miasta jako przedmiotu interpretacji polega m.in. na tym, że jest ono i nie jest zarazem podobne w tej sytuacji do dzieła sztuki. Interpretujący podmiot zawsze przecież w jakiś sposób należy, chociażby ze względu na przestrzenną relację, do przedmiotu swej interpretacji.

Przyjęcie założenia, że miasto ma „tekstowy” charakter, w dużej mierze zdecydowało o rozwoju dwóch tradycji epistemologicznych w procesie jego badań i interpretacji, jako najporęczniejszych i najsilniejszych zarazem: semio-

¹ Y.-F. Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, PIW, Warszawa 1987, s. 112.

tyki i hermeneutyki². W obu tych tradycjach miasto jest jakąś książką, którą chcemy przeczytać, choć trzeba pamiętać, że tryb lektury będzie tu ze zrozumiałych względów inaczej wyglądał, a samo miasto (czasem nawet: to samo miasto) będzie w każdym z tych trybów po prostu inną książką.

Wygląda więc na to, że w mieście są dwa miasta: jedno, które odpowiada starannie wyrysowanym w planach przebiegom ulic, w którym życie jest ściśle regulowane administracyjno-komunikacyjnymi dyrektywami, i drugie – które odsłania się dopiero uważnemu spojrzeniu, w którym wspomniane regulacje ulegają zmiennym przemianom³.

Uwaga Tadeusza Sławka, zapisana wprawdzie w nieco innym kontekście, z powodzeniem może stać się drogowskazem dla dwóch interpretacyjnych dróg, w tradycji interpretacji miasta najczęściej eksplorowanych.

O ile semiotyka miasta jest metodą (warto podkreślać właśnie jej metodyczny charakter) interpretacji dość dobrze ugruntowaną, często w badaniach nad miastem wykorzystywaną (dziś może bardziej jako inspiracja) w celu analizy kolejnych warstw znaczących przestrzeni miasta, o tyle hermeneutyka miasta nie została nigdy zawężona do zestawu określonych metodycznych procedur. Wszystkie jak dotąd próby napisania hermeneutyki miasta polegały na kolejnych aplikacjach poszczególnych myśli czy tekstów, m.in. Heideggera, Ricoeura, Gadamera, Vattima do analizy miejskich fenomenów – konkretnych, fizykalnych zjawisk lub przedmiotów albo ogólnych, abstrakcyjnych kategorii. A zatem: o ile „semiotyka miasta” to dość obszerny rozdział studiów nad miastem, który na potrzeby współczesnych kulturowych studiów miejskich domaga się przeformułowania i aktualizacji⁴, o tyle „hermeneutykę miasta” – jak się wydaje – trzeba dopiero napisać, mimo że istnieje wiele rozpoczętych już wątków tego przedsięwzięcia⁵.

W próbie odpowiedzi na pytanie, czy hermeneutyka miasta w ogóle istnieje, należy najpierw powrócić do myśli Martina Heideggera – z dwóch co najmniej względów. Po pierwsze, sprzeciw wobec cywilizacyjnego tempa rozwoju miast wyznaczył pewien stan, który trwa do dziś: hermeneuta boi się miasta, w związku z tym niechętnie się nim zajmuje. W konsekwencji trudno doszukiwać się jakiejś wyraźnej linii w rozwoju tego sposobu myślenia o mieście

² E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Universitas, Kraków 2005, s. 21.

³ T. Sławek, *Miasto. Próba zrozumienia*, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, Universitas, Kraków 2010, s. 23.

⁴ Próbę taką podjąłem w artykule *Semiotyka miasta: od lektury „tekstu” do interpretacji jako praktyki miejskiej*, „Studia Kulturoznawcze” 1 (3)/2013, ss. 109–124.

⁵ W książce *Rethinking Architecture* teksty Heideggera, Gadamera i Vattima umieszczone zostały w części fenomenologicznej. N. Leach (red.), *Rethinking Architecture. A reader in cultural theory*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 1997.

(o interpretacji miasta). Po drugie, fragmenty rozpraw Heideggera poświęcone przestrzeni, miejscu czy zamieszkiwaniu, wraz z ich wysokim, wzniosłym wręcz tonem, sprawiły, że to, co nazwalibyśmy dziś hermeneutyką miasta, zawiera w sobie dwie nakreślone właśnie tendencje: poszukuje się tu miasta przyjaznego, ewentualnie jego wartościowych miejsc, w których owo zamieszkiwanie może dojść do skutku, a także dba się o odpowiednią otoczkę owego myślowego przedsięwzięcia: perswazyjny i wartościujący język, a co ważniejsze – metafizyczne (w filozoficznym znaczeniu) zaplecze.

Podniesienie kwestii Heideggerowskiego stylu nie jest tu tylko filozoficzno-filologicznym uproszczeniem. O wadze języka w hermeneutycznej tradycji świadczy choćby jej „mitologiczny” patron, Hermes, jako pośrednik między bogami a ludźmi, tłumacz obcej, niezrozumiałej mowy na język „ludzki”. W teoriach interpretacji hermeneutycznej pojawia się on jako *alter ego* kogoś, kto pomaga w procesie „lektury”. Dotyczy to zwłaszcza dzieł sztuki, a więc sytuacji, gdy proces poznawczy zostaje w pierwszej chwili zawieszony – człowiek staje przed dziełem sztuki i nic nie rozumie, albo raczej: nie wie, jak wypowiedzieć to, czego właśnie doświadczył. Rzecz jasna, przemiany miasta (tu: jako niezrozumiałego z początku dzieła sztuki) określają również przemiany samej sytuacji hermeneutycznej i Hermesa jako tłumacza:

[...] paternalistyczny bóg umieszczony w centralnym punkcie stworzenia, bóg ogólnego koncentrycznego projektu zostaje zastąpiony przez lokalnych bogów skrzyżowań, miejsc przejścia, pasaży, których mitologiczną figurą jest Hermes, kamień graniczny, herma, przybierający w nowoczesnym wydaniu postać słupa ze światłami sygnalizacyjnymi⁶.

Jak twierdzi Hanna Buczyńska-Garewicz, „[o]taczający świat (*Umwelt*) jest zawsze światem rozumianym, a badanie sensów rzeczy można nazwać hermeneutyką przestrzeni”⁷. W najogólniejszej definicji hermeneutyka, utożsamiana z wszelką formą rozumienia, staje się synonimem każdego uważnego, pogłębionego, uwzględniającego historyczny kontekst poznania, a w rezultacie – synonimem interpretacji w ogóle⁸. Z kolei przez swą kilkusetletnią tradycję (począwszy od ojców Kościoła, przez Schleiermachera i Diltheya, do XX-wiecznych autorytetów tej miary co Heidegger, Gadamer i Ricoeur), ale przede wszystkim przez wielokrotnie podkreślaną pewność siebie co do odkrycia prawdy, hermeneutyka stała się również swego rodzaju suprainterpretacją – instancją nadrzędną w procesach rozumienia świata, człowieka i „tekstów”, które wy-

⁶ T. Stawek, *Akro/nekro/polis: wyobrażenia miejskiej przestrzeni*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta – czytanie miasta*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 37.

⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2006, s. 86.

⁸ G. Vattimo, *Hermeneutyka – nowa koiné*, tłum. B. Stelmaszczyk, „Teksty Drugie” 1/1996.

tworzył. W ten sposób doszło do usankcjonowania hermeneutyki jako metody o szczególnej mocy heurystycznej, jako klucza otwierającego wszystkie bramy, także – by pozostać przy tej metaforze – bramy miasta.

Ilekoć jednak pojawiają się próby napisania hermeneutyki miasta, od razu narażone są na pewną dysproporcję – pomiędzy rozbudowanym aparatem teoretycznym i filozoficznym a samą analizą konkretnych miejskich fenomenów. Pozostaje też pytanie: co w rzeczywistości jest celem interpretacji hermeneutycznej miasta – konkretny tekst czy też sam proces dochodzenia do źródła sensu?

2. Zamieszkiwanie jako interpretacja

Na wstępie rozważań pojawiła się analogia – wcale nieoczywista – miasta i dzieła sztuki. Na czym polega owa nieoczywistość? Specyfikę teorii interpretacji przestrzeni człowieka, w tym konkretnej przestrzeni, jaką jest miasto, stanowi swoiste skażenie interpretującego podmiotu doświadczeniem interpretowanej przestrzeni. To nie tylko rodzaj połączenia z przedmiotem interpretacji, które hermeneuci nazwaliby fuzją horyzontów (Gadamer) czy tożsamością narracyjną (Ricoeur), ale fizyczna, cielesna, egzystencjalna obecność w tym, co interpretowane. W kontekście interpretacji przestrzeni najważniejsze będzie wyróżnienie jednej z cech zaistniałej sytuacji – zatarcie dystansu. W rzeczywistości zatem interpretacja dotyczy zarówno interpretującego podmiotu, jak i przedmiotu interpretowanego, czyli miejsca, z którego wydobywa się interpretacja. Z pewnością można tu mówić o „prywatyzacji” lub „doświadczeniowości” interpretacji (sytuacja ściśle hermeneutyczna), ale przede wszystkim o zakłóceniu homeostazy: człowiek interpretuje – jak dzieło sztuki – miejsce, które jest dla niego także „zwykłym” miejscem życia, przebywania czy – jakby powiedział Heidegger – zamieszkiwania. „Mieszkanie nie jest możliwe bez myślenia, czyli bez rozumienia ukonstytuowanych znaczeń przez tego, kto mieszka. Mieszkańcem jest tylko ten, kto konstytuuje dom, czyli wytwarza cały system więzi pomiędzy sobą a miejscem” – podsumowuje ten problem Hanna Buczyńska-Garewicz⁹. W konsekwencji oprócz stwierdzenia, że interpretacja miasta jest jakąś formą użycia (interpretując tak a nie inaczej, chcemy osiągnąć konkretny cel¹⁰), ważniejsza okazuje się sytuacja odwrotna – użycie miasta jako interpretacji, na którą jesteśmy skazani przez swą codzienną lub okazjonalną w nim egzystencję. W przypadku interpretacji miasta, czyli w sytuacji gdy interpretujący podmiot jest jednocześnie podmiotem zanurzonym

⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice...*, s. 130.

¹⁰ R. Rorty, *Kariera pragmatysty*, w: U. Eco i in., *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, tłum. R. Bieroń, Znak, Kraków 1996.

w żywo! interpretowanej przestrzeni, dochodzi zatem do pewnego osłabienia pojęcia interpretacji. Warto zadać także pytanie o reakcję zwrotną: Czy wszyscy mieszkańcy miasta i turyści miejscy są – w jakiejś mierze – interpretatorami przestrzeni, w której przebywają?

Dla Heideggera w konstruowaniu triady: budować – mieszkać – myśleć punktem wyjścia są konkretne tendencje w rozwoju miast, jednak ostatecznie chodzi o wniosek, że skoro życie człowieka ma przestrzenny charakter (*Das Dasein ist räumlich*), powinien on tę przestrzeń traktować refleksyjnie.

Ludzie nie są czymś istniejącym obok *przestrzeni* [...]. Związek człowieka z miejscami, a poprzez nie z przestrzeniami, polega na zamieszkiwaniu. Stosunek człowieka i przestrzeni jest nie czym innym jak istotowo myślanym zamieszkiwaniem¹¹.

Zamieszkiwanie – pojęcie oddalone przez filozofa od dosłownego znaczenia – wraca jednak do niego chętnie, lecz już z uwzględnieniem dalszych ustaleń w kontekście filozoficznej refleksji nad miastem. Włączenie w ten proces również uwag z tekstu „...poetycko mieszka człowiek...”¹², gdzie dodatkowo „myślane zamieszkiwanie” uzyskuje konkretny, bo poetycki, językowy status, prowadzi do wniosku natury bardzo ogólnej – zamieszkiwanie jako refleksyjne egzystowanie w mieście jest swego rodzaju interpretacją.

Problem przestrzeni stoi w centrum Heideggerowskiej filozofii bycia. Z jednej strony, myślenie prawdy bycia na nowo określa przestrzeń, z drugiej zaś, język przestrzeni staje się istotny dla nowego sposobu myślenia o byciu¹³.

Dzięki adaptacji na potrzeby kulturowych studiów miejskich rozważań Heideggera, który wcześniej – w *Byciu i czasie* – hermeneutykę jako sztukę rozumienia wprowadził w obszar codzienności, doprecyzowania wymaga jeszcze jeden aspekt hermeneutycznej interpretacji miasta – jej często autobiograficzny charakter. O ile w literaturze pięknej, nawet otwarcie fikcjonalnej, tego rodzaju stosunek do miasta nie podlega kontrowersjom, a wręcz staje się osobnym interpretacyjnym problemem (kontekstem), o tyle dziwić może w przypadku fachowych, akademickich badań. Szczególnie wyraźnie widać ten mariaż w propozycjach z początku lat 90. XX wieku (ale i późniejszych), o czym pisze Elizabeth Wilson¹⁴, przytaczając kilka znamienitych przykładów: *City of Quartz* Mike’a Davisa (1990), *The Conscience of the Eye* Richarda Sennetta

¹¹ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. J. Mizera, w: idem, *Odczyty i rozprawy*, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2002, ss. 138–139.

¹² M. Heidegger, „...poetycko mieszka człowiek...”, tłum. J. Mizera, w: idem, *Odczyty i rozprawy*, s. 167.

¹³ H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice...*, s. 85.

¹⁴ E. Wilson, *Looking backward. Nostalgia and the city*, w: S. Westwood, J. Williams (red.), *Imagining cities. Scripts, signs, memory*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 1997, s. 127.

(1990), *Roissy Express* François Maspero (1993). Mniej ważne są metodologiczne przyporządkowania tych książek, zaś nie ulega wątpliwości, że można je połączyć z założeniami koła hermeneutycznego – podczas interpretacji dochodzi również do swego rodzaju samopoznania.

W kontekście zamieszkiwania i autobiograficznego charakteru interpretacji przestrzeni pierwszy z jej elementów, najbliższy cielesnej egzystencji człowieka, w sposób bezpośredni zapewniający mu schronienie, to dom (a także więcej: czas dzieciństwa)¹⁵. Perspektywa interpretacyjna jest tu już zwykle „dorosła”, związana z poczuciem straty, a zatem cały proces poznania polega najczęściej na próbie rekonstrukcji miejsca i czasu, włączenia siebie obecnego w pewien zakres prywatnej (ale nie tylko) dziejowości. Z tej potrzeby bierze się z pewnością niezwykła kariera literatury (fikcjonalnej i „dokumentu osobistego”), której podstawowym wyróżnikiem tematycznym jest miasto rodzinne okresu dzieciństwa, zwane często małą czy prywatną ojczyzną, w literaturze przedmiotu z kolei pieczętowane zwykle określeniem *genius loci*. Zastosowany tu proustowsko-heideggerowski język adekwatny jest do opisów tego stanu w kontekście miejsca – miasta – przestrzeni: mowa w nich bowiem często o „wygnaniu metafizycznym”¹⁶, „bezdomności egzystencjalnej”¹⁷ czy „kształcie niezamieszkania”¹⁸.

Wydawałoby się, że trudno znaleźć pomost między domem, rozumianym tu szerzej: jako symbol schronienia, bezpieczeństwa, duchowego zadomowienia, a tym, co bezpośrednio należy do miasta. Chris Barker pisze, że „[i]stnieje tendencja do ukazywania miasta w kategoriach przestrzeni publicznych, w odróżnieniu od przestrzeni domowych”¹⁹, zaś Christian Norberg-Schulz stwierdza:

[...] zasadniczo dom wprowadza nas „do wewnątrz”. Istotą domu jako obiektu architektury jest zatem *przeźródź wewnątrzna*. W mieście wciąż pozostajemy „na zewnątrz”, choć opuściliśmy otwarty krajobraz. W domu jesteśmy sami ze sobą, wycofaliśmy się. Gdy otwieramy drzwi innym, jest to nasza niezależna decyzja; zamiast patrzeć na świat na zewnątrz, pozwalamy mu do nas przyjść²⁰.

¹⁵ Por. Y.-F. Tuan, *Przeźródź i miejsce*, ss. 180–181; Ch. Norberg-Schulz, *Bycie, przeźródź i architektura*, tłum. B. Gadomska, Murator, Warszawa 2000, s. 19.

¹⁶ E. Rybicka, *Modernizowanie miasta*, Universitas, Kraków 2003, s. 207.

¹⁷ Zob. M. Słonka, *(Do)chodzenie w Nowym Jorku. Perypatetyczne doświadczenie miasta w „Szklanym mieście” Paula Austera*, w: T. Pyzik (red.), *Wielkie tematy literatury amerykańskiej. III. Miasteczka, miasta, metropolie*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006, s. 202.

¹⁸ M. Michałowska, *Kształt niezamieszkania*, w: P. Wołyński (red.), *Formy zamieszkiwania. Publiczne i prywatne przestrzenie miasta*, Wyd. Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu, Poznań 2010.

¹⁹ Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 431.

²⁰ Ch. Norberg-Schulz, *Bycie, przeźródź...*, s. 88.

W istocie jednak odbywa się tu nieustająca dialektyka między wnętrzem i zewnątrzem²¹, a pojęcie zamieszkiwania (i rzeczywista kwestia zamieszkiwania) zaciera granicę pomiędzy tymi przestrzeniami.

Thomas Merton na pytanie: „Czy ulica może być przestrzenią zamieszkaną?” odpowiada:

Jakość miasta zależy od tego, czy te przestrzenie są „zamieszkane” czy „zajęte”. Charakter miasta jest określony przez sposób, w jaki żyje się w tych pokojach, przez sposób, w jaki żyje się w tych budynkach, oraz przez to, co dzieje się na ulicy²².

Odwołuje się więc do metafizycznych skojarzeń kluczowego tu słowa – „zamieszkane” to, jak tłumaczy, „wypełnione życiem”, „zajęte” zaś to „zapełnione czymkolwiek”. Hermeneutyka miasta często chce być jednocześnie jego aksjologią, co przejawia się na poziomie codziennej egzystencji i może być nazwane – za Michelelem de Certeau – twórczością:

Ulica może stać się zamieszкана, jeśli ludzie mieszkający tam złączą czynić swe życie wiarygodnym poprzez zmianę swojego środowiska. Życie i zamieszkiwanie jest czymś więcej niż uległością: jest tworzeniem [podkr. – R. K.]. Żyć i mieszkać znaczy stwarzać własny świat jako przestrzeń osobistego szczęścia²³.

Punktem dojścia w tym fragmencie było przywołanie kategorii zamieszkiwania jako rodzaju działania czy tworzenia, ale przede wszystkim jako interpretacji, to znaczy świadomego, refleksyjnego podjęcia problemu swojej sytuacji przestrzennej, którą można zobrazować w formie rozszerzających się kręgów – począwszy od jej językowych uaktywnień (rola przyimków w opisie przestrzennego usytuowania człowieka²⁴), poprzez jej cielesny wymiar (tu także rola zmysłów), aż do próby rozumienia znaczących miejsc: domu – okolicy – miasta wreszcie jako pewnej całości złożonej z owych znaczących miejsc.

²¹ Por. G. Bachelard, *Dialektyka zewnątrz i wnętrza*, tłum. J. Skoczylas, w: W. Karpiński (red.), *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*, Czytelnik, Warszawa 1974; R. Sennett, *The Conscience of the Eye. The Design and Social Life of Cities*, Faber and Faber, Londyn 1991, ss. 10–19.

²² T. Merton, *Ulica jest miejscem świętowania*, tłum. W. Grzybowski, w: A. Gleń, J. Guttorow, I. Jokiel (red.), *Miasto. Przestrzeń, topos, człowiek*, Wyd. Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2005, s. 295.

²³ Ibidem, s. 297.

²⁴ Analiza przyimków to kwestia orientacji w przestrzeni, ale i coś więcej: przyimek to „przy imieniu”, a zatem określenie konstytutywnej dla egzystencji relacji: człowiek a rzecz. Por. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*; idem, „...poetycko mieszka człowiek...”; idem, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2005; Ch. Norberg-Schulz, *Bycie, przestrzeń...*, s. 9.

3. Miejsce i miasto

Zgodnie z hermeneutycznym przekonaniem język stanowi podstawę wszelkiego rozumienia, także ze względu na zachowaną w nim pamięć kultury. W polszczyźnie skojarzenie miejsca i miasta będzie wyjątkowo ważne, zwłaszcza gdy wcześniej wyodrębnimy jeszcze miejsce (konkretne, namacalne, jakieś) z abstrakcyjnie pojętej przestrzeni²⁵.

Miejsce zatem, także w zastosowaniach hermeneutycznych, będzie rozumiane jako wycinek przestrzeni, któremu nadana jest dodatkowa wartość²⁶, podtrzymywana w ramach rozmaitych celów różnych kultur miejskich i wspólnot interpretacyjnych, ale również wartość o ściśle indywidualnym charakterze, niepodlegająca procesowi intersubiektywizacji. Oczywiście w przypadku miasta w naturalny sposób może dochodzić do przesuwania granic pomiędzy wartością miejsca „wspólnego” i „prywatnego”. To, co jest prywatną wartością miejsca, nie zawsze okazuje się wartością dostrzeganą przez innych, co więcej – właśnie w nakładaniu się prywatnych wartości przypisywanych miejscu można dostrzec najciekawsze procesy, czyli konstituowanie się owych miejskich kultur i interpretacyjnych wspólnot.

Norbert Leśniewski w analizie miejsca i miasta, kategorii określonych jako „wspólna przynależność”²⁷, formułuje definicję tego, czym mogłaby być hermeneutyka miasta w ogóle (nazywana tu „uniwersalną metafizyką miasta”):

W takim metafizycznym czytaniu miasta najistotniejsze są miejsca wspólne (wspólnej pamięci, wspólnych przechadzek, wspólnego rodowodu), których pojęcie z konieczności jest (tylko) ogólne, ponieważ dotyczy spraw powszechnych (*quaestiones infinitae*), tematów ogólnych (gr. *théseis*), mitów, symboli, a w efekcie komunałów, stereotypów i banałów. Miasto odczytane w ten sposób nadal jest tym, czym było, z tą tylko różnicą, że staje się jeszcze bardziej powszechnie znane – staje się wspólnie posiadanym miejscem, uniwersalnym wymiarem wspólnego Ducha (czy może już teraz „zjawy”, która dla każdego może być czymś innym). Ustanowiony tym samym uniwersalno-teoretyczny porządek miasta rodzi oczywistość co do duchowego charakteru swoich miejsc – nie ma już żadnych wątpliwości, że „tu-oto” tkwi jego istota, że całe to miasto jest takie jak duch tego właśnie miejsca. Budowana jednoznaczność, pilnie strzeżona przez miejskich kronikarzy, materializuje się w postać pomników, nazw ulic, placów itd., które są najważniejszymi obiektami troski miejskich służb porządkowych²⁸.

²⁵ Badacze idą tu przede wszystkim śladem Yi-Fu Tuana (*Przestrzeń i miejsce*).

²⁶ M. Madurowicz, *Hermeneutyka miejsca w świetle fenomenologii przestrzeni*, w: B. Gutowski (red.), *Fenomen genius loci. Tożsamość miejsca w kontekście historycznym i współczesnym*, Muzeum Pałac w Wilanowie, Warszawa 2009, s. 3.

²⁷ N. Leśniewski, *Miasto i jego miejsca. Próba ujęcia radykalno-hermeneutycznego*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta...*, s. 52.

²⁸ Ibidem, s. 58.

W narracji badacza pojawiają się kluczowe dla tej tradycji określenia, takie jak „tajemnicza moc miejsca”, „Duch miejsca” i „»u-duchowanie« miejsca” czy też „metafizyka u-duchowionych miejsc”²⁹. Przede wszystkim jednak trzeba podkreślić, że w miejscu następuje spotkanie przestrzeni, czasu (bo tylko czas zaświadcza o przestrzeni, czyni ją wyjątkowym, znaczącym miejscem) i człowieka (miejsce jest zawsze miejscem interpretowanym z perspektywy podmiotu: egzystencjalnie ważnym, wyróżnionym, aksjologicznie nacechowanym). „E.S. Casey usytuował wręcz miejsce (kategoria terażniejsza) w triadzie – obok pamięci (kategoria przeszła) i wyobraźni (kategoria przyszła)”³⁰. Niezależnie od tego, czy miejsce jest swego rodzaju projektem, czy też akumuluje w sobie pamięć przeszłości, jego charakter (bycie miejscem) zależy od interpretacyjnej pracy. Tak jak według Odonu Marquarda hermeneutyka *tout court* jest „repliką na przemijalność i cieszy się tym większą koniunkturą, im szybciej następują przemiany rzeczywistości, prowadząc w ten sposób do coraz większej utraty poczucia zadomowienia”³¹, tak hermeneutyka miasta staje się dziś rehabilitacją miejsca, w pewien sposób próbą odzyskania owej „tajemniczej mocy miejsca” – przypomnienia jej w ogóle (przeszłość), czasem także – powtórnego naznaczenia (przyszłość).

Na klasyczną, ontoteologiczną hermeneutykę miejsca nakładają się nowe ustalenia, czynione już w ramach jej radykalizacji, czyli – najkrócej mówiąc – odmetafizycznienia³². Tak pisze o tym Leśniewski:

Radykalno-hermeneutyczne czytanie miasta postępuje więc wedle hipotetyczno-partykularnego porządku jego miejsc wyróżnionych. Już nie powszechnie znany Duch miejsca, ale aktywne, wciąż na nowo ponawiane i bez końca powtarzane, szczególne rozumienie wyróżnia i wyznacza to, co w mieście wyjątkowe. Nigdy nie ostateczny, a więc zawsze niedookreślony sens tych miejsc umożliwia fragmentaryczny, częściowy jedynie obraz miasta [...]”³³.

Przejście do interpretacji radykalnej jest więc jednocześnie oddaleniem od tego, co *a priori* wspólne (intersubiektywne), a co następnie wprost prowadzi do demokratyzacji interpretacji, zarówno w znaczeniu pewnej wolności, jaką uzyskuje podmiot (wolny od wyróżnionych miejsc i metodycznych wskazań),

²⁹ Ibidem, ss. 52, 56.

³⁰ M. Madurowicz, *Hermeneutyka miejsca...*, s. 6; por. E. S. Casey, *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Indiana University Press, Bloomington 1993.

³¹ O. Marquard, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, w: idem, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 133.

³² Por. Z. Dziuban, *Obcość, bezdomność, utrata. Wymiary atypii współczesnego doświadczenia kulturowego*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2009.

³³ N. Leśniewski, *Miasto i jego „miejsca”...*, s. 61.

jak i „wolności” przedmiotu – w tym kontekście miejsca, które jest „przypadkowo napotkane”. Interpretacja miejsca/miasta zostaje włączona w rytm życia i staje się codziennością.

Nie ma natomiast aż tak „radykalnej” różnicy między klasyczną hermeneutyką a tym, co w drugiej części przytoczonego fragmentu opisuje Leśniewski. Zarówno powtarzający się z konieczności proces rozumienia (koło hermeneutyczne), swoista aktywność interpretującego podmiotu (rola przedśwądów i samopoznania w trakcie interpretacji), jak i konieczne zdziwienie tym, co inne, należą do stałych założeń szkoły hermeneutycznej. Można powiedzieć, że bycie w mieście – ze względu na zmienny charakter samego (tego samego) miasta – w pewnym sensie ma zawsze charakter implikujący: jest to od razu „bycie interpretujące”. Chodzi o interpretację rozumianą – po gadamerowsku – jako niekończące się zadanie lub rozmowa, a wspólne będą tu: ciągłość, ruch po kole bądź spirali oraz sprzężenie zwrotne, interakcja powodująca odkładanie się kolejnych warstw sensu. Na marginesie można jeszcze dodać skojarzenie, nieodparte w momencie łączenia epistemologicznych metafor z charakterem funkcjonowania w mieście, że koło hermeneutyczne w mieście wprost przekłada się na rozmaite sposoby jego perypatetycznego doznawania i poznawania³⁴.

4. Miasto daje do myślenia

Anna Zeidler-Janiszewska we wstępie do pracy *Pisanie miasta – czytanie miasta* powołuje się na Jacques’a Derridę (który interpretuje *Herb miejski* Kafki):

Miasto – twór z natury niedokończony, zobowiązuje do stałych zabiegów de-re-konstrukcyjnych, w różnych swoich planach i na różnych poziomach. Nie jest bowiem tylko „miejscem, które ma imię własne i gdzie teraz mieszkamy”, ale także siedzibą pokoleń minionych i przyszłych. Ich „głosy” winny być tak samo obecne i słyszalne, jak nasze³⁵.

W ujęciu hermeneutycznym miasto widziane jest jako obszar napięć, których zniesienie wymaga interpretacji – nieustającej i odpowiedzialnej pracy myśli wszystkich biorących udział w mieście.

Nawiązanie w tytule niniejszego fragmentu do sformułowania Paula Ricoeura („symbol daje do myślenia”) ma na celu dwie procedury: włączenie w obręb interpretacji hermeneutycznej pojęcia symbolu oraz pokazanie, że sam tryb rozważań o nim (jaki zaproponował Ricoeur) może w jakiś sposób

³⁴ Por. M. Słonka, *(Do)chodzenie w Nowym Jorku...*

³⁵ A. Zeidler-Janiszewska, *Słowo wstępne*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta...*, s. 8.

odnosić się do hermeneutyki miasta. I tak po pierwsze, wieloznaczny symbol pojawia się w myśleniu hermeneutycznym zamiast binarnego, a więc arbitralnego w doborze znaczeń znaku. Aleksander Wallis³⁶ nazwał miasto „wielkim siedliskiem symboli”, w których zachowały się przekazy zarówno z przeszłości, jak i teraźniejszości³⁷. Zresztą całą „opowieść” o mieście i symbolu – o zależności pomiędzy nimi – można by zawrzeć w przypomnieniu egipskiego hieroglify „miasto”, który oznaczał także „matkę”³⁸.

Po drugie, w formule „miasto daje do myślenia” zawiera się przekonanie, że niezależnie od naszego usytuowania względem miasta (zaangażowanego bądź zdystansowanego) jesteśmy włączeni w proces jego poznawania, rozumienia i interpretacji. Przyjmuje się tu więc założenie o językowym/tekstowym charakterze miasta, ale język nie ma już systemowego charakteru, a w każdym razie systemowość ta jest mniej oczywista. Miasto ciągle jest księgą, ale innego rodzaju i w inny sposób czytana, np. przez Waltera Benjamina w *Ulicy jednokierunkowej* (fragment *Przesyłki drobne: spedycja i pakowanie*):

Wczesnym rankiem jechałem przez Marsylię samochodem na dworzec i podczas gdy wyłaniały się przede mną po drodze miejsca znane, potem nowe, nieznane lub jeszcze inne, które tylko niejasno umiałem sobie przypomnieć, miasto stało się książką w moich rękach. Szybko jeszcze zajrzałem do niej kilkakrotnie, zanim miała zniknąć mi z oczu, kto wie, na jak długo, w paczce, na półce magazynu³⁹.

Język staje się czymś więcej niż tylko narzędziem jednostronnej lektury. To bardziej medium rozmowy – pomiędzy różnymi podmiotami i szerzej: kulturami miejskimi. Jak pisze Ewa Rewers:

Hermeneutyczny wysiłek polega zatem na przywróceniu pojęciom zadomowienia w żywym języku rozmowy, dokonaniu przemiany pisma w mowę, a tekstu w język⁴⁰.

W sformułowaniu *the city as a community of interpretation* (w 1913 r. Josiah Royce zaadaptował w ten sposób teorię interpretacji Peirce’a), rozumianym jako „wspólnota interpretacyjna” czy może lepiej: „interpretacyjna społeczność”, chodzi o podkreślenie elementu rozmowy: kontekstowej i fragmentarycznej, żywej i ciągle w ruchu, nieskończonej – zarówno przestrzen-

³⁶ A. Wallis, *Definicja miasta. Symbole* [1967], w: M. Malikowski, S. Solecki (red.), *Socjologia miasta. Wybór tekstów*, Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 2001.

³⁷ M. Pirveli, *Architektura „mówi” językiem symboli*, w: B. Jałowiecki, A. Majer, M. S. Szczepański (red.), *Przemiany miasta. Wokół socjologii Aleksandra Wallisa*, Scholar, Warszawa 2005, s. 97.

³⁸ Por. Ch. Norberg-Schulz, *Bycie, przestrzeń...*, s. 30.

³⁹ W. Benjamin, *Ulica jednokierunkowa*, tłum. A. Kopacki, Sic!, Warszawa 1997, s. 58.

⁴⁰ E. Rewers, *Post-polis...*, s. 31.

nie, jak i czasowo⁴¹, transdyscyplinarnej oraz – jakby z założenia – niespójnej i niekompletnej⁴².

Owa rozmowa, traktowana tu jako metafora interpretacji, odbywa się na bardzo różnych poziomach: od „zwykłej”, międzypodmiotowej rozmowy i wszelkich form czy prób „dogadywania się” w mieście, a zatem – w konsekwencji – ustalania intersubiektywnego znaczenia w ramach wspólnot interpretacyjnych, do hermeneutycznej rozmowy między podmiotem a miastem jako dziełem sztuki. Pozostawiając na marginesie założenie przedsądów w procesie interpretacji, akcentujemy dialogiczny ruch odbywający się między podmiotem a przedmiotem, powodujący nawarstwianie się kolejnych znaczeń oraz obopólne korzyści z tej relacji płynące. W hermeneutycznej interpretacji miasta obowiązuje również Marquardowska zasada: pytanie – odpowiedź⁴³. Jak ujął to Marco Polo, bohater *Niewidzialnych miast* Itala Calvina:

Miasta również uważają się za dzieło umysłu lub przypadku, ale ani umysł, ani przypadek nie wystarczają do podtrzymania ich murów. To, co sprawia ci radość w mieście – to nie jego siedem czy siedemdziesiąt siedem cudów, ale odpowiedź, jakiej udziela na twoje pytanie⁴⁴.

Znów nie bezpośrednio, jak to było w przypadku obecności Heideggera w kontekście kulturowych studiów miejskich, ale na prawach uzasadnionej adaptacji, pojawia się w tym miejscu nawiązanie do hermeneutyki radykalnej Gianniiego Vattimo, a w szczególności do jego koncepcji hermeneutyki jako nowej *koiné*⁴⁵. Mniej istotny jest tu konkretny kontekst wystąpienia filozofa (koiniec lat 80. XX wieku i swoista zmiana warty – z dominujących wcześniej dotąd w humanistyce *koiné* marksistowskiej i strukturalistycznej na – uwzględniającą „wymóg historyczności” – *koiné* hermeneutyczną), ważniejsze natomiast źródła samej koncepcji jako szczególne uzasadnienie adaptacji. Otóż *koiné* to, po pierwsze, rodzaj wspólnego języka. W kontekście greckiej polis trzeba by w tym sensie mówić nawet o „języku ulicy”, co pozwala także odwołać się do współczesnych globalnych miast (i samego procesu globalizacji), w których mówi się wieloma językami, a zarazem tworzy się język wspólny, będący dziś najczęściej jakąś charakterystyczną odmianą języka angielskiego. Po drugie, co już w konsekwencji sugeruje Vattimo, *koiné* to oznaczenie statusu hermeneutyki jako głównego odniesienia w humanistyce i „wspólnego stylu myślenia”⁴⁶.

⁴¹ Por. M. Singer, *Semiotics of Cities, Selves, and Cultures: Explorations in Semiotic Anthropology*, Mouton de Gruyter, Berlin 1991, ss. 81–83.

⁴² Por. J. Eade, Ch. Mele, *Understanding the City*, w: J. Eade, Ch. Mele (red.), *Understanding the City: Contemporary and Future Perspectives*, Blackwell, Oxford 2002, ss. 3–4.

⁴³ O. Marquard, *Pytanie o pytanie...*

⁴⁴ I. Calvino, *Niewidzialne miasta*, tłum. A. Kreisberg, Czytelnik, Warszawa 1975, s. 34.

⁴⁵ Por. G. Vattimo, *Hermeneutyka...*

⁴⁶ Ibidem, s. 122.

Dotyczy to przede wszystkim, oprócz wspomnianej historyczności podmiotu, przyjętej teorii interpretacji jako „zdarzenia dialogicznego, w którym interlokutorzy są jednakowo poddani kształtującej ich grze. [...] myśl hermeneutyczna kładzie nacisk na usytuowanie obserwowanego i obserwowanego w obrębie wspólnego horyzontu oraz naprawdę jako zdarzenie, które w dialogu między dwójką interlokutorów »uruchamia dzieło« i modyfikuje zarazem ten horyzont”⁴⁷.

Wszystkie elementy prezentowanego tu stanowiska, czyli wspólny język („język ulicy”), dialogiczny i zdarzeniowy charakter interpretacji oraz bezpośredni w niej udział interpretującego podmiotu, prowadzą do wniosku, że hermeneutyka miasta w swej „zradykalizowanej” formie polega przede wszystkim na szeregu „osłabień”: mocy języka (wcześniej była mowa o jego konstytutywnej roli w procesie rozumienia i „wysokim tonie” interpretacji hermeneutycznej) oraz przekonania o odkrywanej w procesie interpretacji prawdy. Radykalna hermeneutyka miasta to już nie teoria dialogu (tak jeszcze u Gadamera), ale – jakby powiedział Vattimo – „sam dialog”⁴⁸, a więc – *nolens volens* – żyjąc w mieście, uczestniczymy w procesie jego interpretacji. Chociażby ze względu na obecność w nim innych ludzi – ich spotkanie będzie rodzić zawsze nowe interpretacyjne konteksty, ryzyko, przygodę⁴⁹.

Przykłady

Jako przykłady badań, które można by umieścić w polu prób zastosowania założeń hermeneutycznej interpretacji miasta, proponuję prezentację dwóch projektów studenckich, zrealizowanych w Instytucie Kulturoznawstwa UAM w roku akademickim 2012/2013. Są to dwie różne propozycje i żadna z nich nie odwołuje się do hermeneutyki miasta bezpośrednio, co tylko poświadcza jedną z tez niniejszego tekstu, że mamy raczej do czynienia z szeregiem inspiracji raczej niż z metodycznym wykładem i zbiorem konkretnych wskazówek do interpretacji.

1. Kornelia Krajewska, autorka projektu „Miejsce do mieszkania”, prosząc rozmówców o zrobienie fotografii z zamieszkiwanej przestrzeni, czyli reprezentację tej przestrzeni, reprezentację także w znaczeniu wyboru tego, co charakterystyczne i znaczące, pytała o swoiste znaki przynależności. Dlaczego to miejsce zamieszkiwania jest szczególne, dlaczego te, a nie inne przedmioty są ważne i dlaczego umieszczamy je w tym właśnie miejscu? Zarówno w opisie projektu, jak i w krótkiej ankiecie oraz samych

⁴⁷ Ibidem, s. 125.

⁴⁸ Ibidem, s. 129.

⁴⁹ Por. Z. Bauman, *Wśród nas, nieznanomych – czyli o obcych w (po)nowoczesnym mieście*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta...*, s. 145.

odpowiedziach pojawiają się kluczowe dla hermeneutyki miasta pojęcia: zamieszkiwanie, udomawianie i osvajanie przestrzeni, odciskanie piętna, poczucie przynależności i bycia „jak u siebie”, „domowość”, wreszcie samo miejsce. Wśród wniosków pojawia się konieczność „znakowania przestrzeni jako własnej” oraz – niewypowiedziana wprost, a właściwie sprowokowana przez autorkę – potrzeba narracji o owej własnej przestrzeni, a tym samym – jej interpretacja uwzględniająca kontekst zwykłej codzienności.

2. Wśród „znaczeń kulturowych”, które Karol Wysmyk, autor projektu „Jakie znaczenie kulturowe mają naniesione na jeżyckie mury i elewacje napisy – komunikaty w formie graffiti?”, wydobywa na podstawie wywiadów z artystami ulicznymi oraz interpretacji samych graffiti, pojawia się również – pośrednio – szereg inspiracji myślą hermeneutyczną i prób przeniesienia jej na grunt kulturowych studiów miejskich. A zatem malujący artysta pozostawia po sobie ślad, który jednocześnie – już na poziomie realizacji plastycznej – stanowi refleksyjną próbę nawiązania dialogu z przestrzenią i jej otoczeniem społecznym. Artyści graffiti próbowali, zgodnie z interpretacją badacza, miejską przestrzeń oznaczyć, uczynić ją swoją, czego przyczyną była albo chęć dominacji, albo potrzeba udomowienia owej przestrzeni. Wszelkie znaki pojawiające się w mieście (tekstowe bądź ikoniczne) są tego miasta językiem – służą komunikacji i szukaniu wspólnoty, potwierdzeniem przynależności do grupy bądź wykluczenia z niej. Wreszcie, co wydaje się szczególnie ciekawe w tym projekcie z punktu widzenia tradycji hermeneutycznej (i służy temu odpowiednie przywołanie Heideggera), graffiti może służyć jako „obrona” pustki, rozumianej nie jako „nic” lub „brak”, ale jako „projektująco-poszukujące ustanawianie miejsc”.

Summary

Inhabiting as Interpretation.

Comments on the Hermeneutics of the City

In this article, the author intends to adapt the achievements of the hermeneutics – as an epistemological tradition and an original but already well established method of interpreting works of art – to the research on the city. In this context, the philosophy of Martin Heidegger serves a great inspiration. For him, the life of people, in a way condemned for interpreting their own existence, has also a spatial nature (“Das Dasein ist räumlich”). The following terms appear to be crucial in the text: inhabiting (as reflectively raising the issue of one’s spatial situation), place (separated from the space and marked with special values) and language (as a medium of conversation between different urban entities).

Słowa kluczowe: zamieszkiwanie, miejsce, *genius loci*, *koiné*, język, interpretacja

Keywords: inhabiting, place, *genius loci*, *koiné*, language, interpretation