
Na placu. Widma przestrzeni

Adam Lipszyc

TEKSTY DRUGIE 2016, NR 2, S. 72–86

DOI: 10.18318/td.2016.2.5

Niniejszy tekst powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/B/HS2/05729.

*Każda zamieszkała przestrzeń
jest przestrzenią nawiedzoną.*

Michel de Certeau

Jacques Derrida nauczył nas, że każda dekonstrukcja jest autodekonstrukcją. Nauczył nas również, że im uczciwszy i bardziej przenikliwy myśliciel, tym śmieiej jego teksty odsłaniają załączki własnego demontażu. Modelowym przykładem takiego tekstu jest – tego także nauczył nas Derrida, o ile oczywiście nie wiedzieliśmy tego wcześniej – platoński *Timajos*, gdzie platonizm aż nadto jawnie demontuje się w tym samym momencie, w którym stara się ukonstytuować. Ten demontaż jest nie tylko wzorcowy i nader czytelny, lecz także pozwala uwypuklić wymiar samego projektu dekonstrukcyjnego, który Derrida podkreślał od samego początku swojej działalności: że w dekonstrukcji idzie o przestrzeń¹.

Adam Lipszyc – eseista i tłumacz, pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, uczy w Szkole Nauk Społecznych, w Collegium Civitas oraz na Uniwersytecie Muri im. Franza Kafki. Zajmuje się pograniczami filozofii, teologii i literatury. Laureat nagrody „Literatury na Świecie” im. Andrzeja Siemka, nagrody Allianz Kulturstiftung i Nagrody Literackiej Gdynia. Kontakt: adamlipszyc@gmail.com

¹ Zob. Platon *Timajos*, zwłaszcza 48a-52b, w: tegoż *Timajos. Kritias*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986. W poniższej dekonstrukcyjnej rekonstrukcji podążam za klasycznym odczytaniem zaproponowanym przez Derridę. Zob. J. Derrida *Chora*, przeł. M. Gołębiowska, Altheia, Warszawa 1999.

Rzeczywiście, w *Timajosie* zasadniczym problemem dla konstytuującego się platonizmu okazuje się przestrzeń, a nie czas. Cokolwiek sędzimy o Platońskiej koncepcji czasu – która skądinąd wydaje się przecież mocno niewystarczająca – autorowi *Timajosa* przynajmniej nominalnie udaje się wtłoczyć wymiar temporalny w ramy dualistycznej metafizyki idei i zjawiska. Skonfrontowany z pytaniem, czy istnieje coś takiego jak idea czasu, Platon wykonuje chytry unik, sądząc najwyraźniej – i nie bez racji – że twierdząca odpowiedź na to pytanie przemyciłaby wirus ruchu i zmiany do lodowato statycznego królestwa form. Nie, nie ma idei czasu, strefa idei jest strefą wieczności. Czas, stwierdza Platon ustami Timajosa, jest owej wieczności ruchomym obrazem w świecie fenomenalnym – obrazem, który wieczny byt stara się zastąpić nieograniczonym następstwem kolejnych, zjawiskowych postaci idee naśladowujących i w ideach uczestniczących.

Wydaje się zatem, że problem czasu nie zaburza dualistycznej metafizyki, którą tym samym można by uznać za kompletną: demiurg stwarza zjawiska na podstawie idei i dualistyczna szafa gra. Tymczasem, nie po raz pierwszy wykazując się sarkastycznym i chyba całkiem świadomie autoironicznym poczuciem humoru, Platon każe swojemu Timajosowi zatrzymać się i zacząć wszystko od nowa. Okazuje się bowiem, że jeśli myśleć świat podle reguł inteligibilności, dopiero co dopełniona konstrukcja byłaby poprawna. Jeśli jednak myśleć go według reguł konieczności, trzeba przemyśleć rzecz raz jeszcze. To dziwne rozróżnienie: czy konieczność i inteligibilność nie są tym samym? Wygląda na to, że jednak nie. Wygląda na to, że istnieje jakaś konieczność, którą można i należy starać się racjonalnie opisać, która wszakże wymyka się perspektywie inteligibilności, ogarniającej świat jako dobrze skonstruowany system. Cofnąwszy się do początku, Timajos musi spojrzeć na ów system ponownie, musi go zrewidować i wprowadzić doń zasadniczą korektę – wówczas jednak system ulega dekompozycji. Okazuje się mianowicie, że – niczym w kalkulacjach hiszpańskiego inkwizytora ze skeczu Monty Pythona – nie można się doliczyć podstawowych elementów świata: wydawało się, że jest ich dwa (idee i zjawiska), teraz jednak mocą konieczności należy wprowadzić jeszcze jakiś „trzeci rodzaj”. Następujące wkrótce potem rozwlekłe i niezręczne próby geometrycznego opisu drobin czterech żywiołów, które miałyby jakoby postać czterech wielościanów foremnych, nie są w stanie zatrzeć tej fundamentalnej, arytmetycznej korekty, prowadzącej do załamania systemu. Prócz tego, że próby te są nieporadne, są też chybione u samego źródła, ponieważ wydają się zakładać, że świat zjawiskowy, do którego należą żywioły, ulokowany jest w jednorodnej, inteligibilnej przestrzeni, gdzie rzeczy mogą

składać się z małych trójkątów. Tymczasem tak być nie może. Paradoksalnie bowiem, arytmetyczna katastrofa dotyczy w istocie podstaw geometrii, jako że trzecim rodzajem uzupełniającym system jest *chora*, czyli właśnie przestrzeń. Owa zaś przestrzeń, która wciska się tutaj na trzeciego, musi mieć nader osobliwy status i nader osobliwą naturę, zarówno pod względem epistemologicznym, jak i ontologicznym.

Choć system nie przewidywał takich cudów, przestrzeń Platona nie jest poznawalna ani zmysłowo, ani rozumowo, a jedynie za pomocą jakiejś dziwacznej, nieprawej racjonalności, która pozwala postrzec ją jedynie niczym we śnie. Innymi słowy, obraz przestrzeni, który przedstawia ją jako krystalicznie czystą i jednorodną, nie może być właściwy. Paradoksalnie, adekwatny może być tylko obraz niedokładny, rozmazany, rozproszony. Przestrzeń nie jest inteligibilna, ale istnieje, i to mocą konieczności, relacja o niej wymyka się zatem racjonalności geometrycznej dedukcji, a zarazem – jak słusznie zauważa Derrida – nie jest relacją mityczną, trzyma się bowiem tego, co konieczne. Jako nieinteligibilna przestrzeń nie jest ideą, nie jest idealną przestrzenią geometryczną. Jako poznawalna za pomocą nieprawego rozumu nie jest też jednak postrzeganiem zmysłowo zjawiskiem. Wieczna, lecz nieidealna, przestrzeń nie poddaje się dualistycznym kategoryzacjom.

Przestrzeń musi istnieć jako dziwny, trzeci rodzaj, ponieważ dzięki niej istnieją zjawiska odróżnione od idei, zjawiska, które owe idee naśladują i którym owo naśladownictwo nadaje warunkowy byt. Przestrzeń jest tym, co w zjawiskach zjawiskowe i nieinteligibilne. Jeśli idea jest ojcem, a zjawisko dzieckiem, przestrzeń jest matką, która przyjmuje formę i umożliwia pojawienie się fenomenalnego dziecka podobnego do ojca, uczestniczącego w ojcowskiej formie. Jeśli wszelako dziecko nie ma być tożsame z ojcem, przestrzeń musi interweniować jako trzeci rodzaj i radykalnie zakłócać transmisję podobieństwa, przerywać kanały uczestnictwa, które później – eliminując odwieczną *chorę* – Plotyn utożsamia z kanałami świetlistej emanacji. Przestrzeń zarówno umożliwia podobieństwo, jak i czyni je niemożliwym. Jest zasadą podobieństwa i niepodobieństwa. Za jej sprawą istnieją rzeczy zjawiskowe, lecz jeśli nazwy i przypisania gatunkowe rzeczy przysługują im mocą uczestnictwa w idei, to żadna z rzeczy zrodzonych w przestrzeni nie ma prawa nosić swego miana, żadna nie przynależy do swojego gatunku, żadna nie podpada pod ogólną ideę, żadna nie może w idei uczestniczyć. Rzeczywistość uprzestrzenniona nie uczestniczy w logosie i nie jest logosem przeniknięta, konieczność przestrzeni rozprasza w niej bowiem każdą inteligibilność. Jeśli mają istnieć zjawiska, przestrzeń nie może być neutralna i homogeniczna,

musi być anarchiczną, nieopanowaną zasadą rozsunięcia i rozplenienia, która powołuje rzeczy do życia, a zarazem rozbija je i spektralizuje. Przechylenie sprawia, że zjawiska mogą być tylko zjawami, widmami o różnej gęstości i rozmaitym uwarstwieniu, splatającymi w sobie różne echa lub antycypacje tożsamości. Ostatecznie więc zamiast stabilnej, dualnej metafizyki, w ramach której zjawiska – owszem, przemijające – przypisane jednoznacznie do poszczególnych nazw, klas i gatunków odzwierciedlają wieczne idee w liniowym porządku czasu, uzyskujemy metafizykę triadyczną, w której trzeci element – przestrzeń – nie jest wszakże po prostu dodatkowym składnikiem, lecz destabilizuje, przerywa relację idee – zjawiska, uruchamiając nieskończoną grę widmowych, pleniących się fenomenów. Pytanie o status i istnienie samych idei staje się w tej sytuacji nader drażliwe, wykracza jednak poza zakres niniejszych rozważań².

Nie korzystając z Platońskich źródeł, ani – przynajmniej bezpośrednio – z Derridiańskich inspiracji, ideę właściwie pojętej przestrzeni jako „trzeciego rodzaju”, który rozsadza domknięte dualne struktury, rozwija Edward Soja w głośnej książce *Thirdspace*. Soja czerpie inspirację z dzieła Henri Lefebvre’a, w szczególności z jego *La production de l’espace*, i najlepszy rozdział jego książki wypełnia twórcza, klarowna interpretacja pewnych aspektów monumentalnej rozprawy Lefebvre’a o wytwarzaniu przestrzeni³. Rozwijając myśl Lefebvre’a, w miejsce syntetyzującej przeciwieństwa logiki dialektycznej, Soja wypracowuje logikę triadyczną, w której trzeci element – właśnie – komplikuje i destabilizuje relacje między pozostałymi dwoma, kwestionuje wyłączność dualistycznego podziału, otwiera pole nieprawej racjonalności i nowe możliwości ruchu. W duchu tej logiki Soja proponuje myśleć o naturze przestrzeni, w samej tej logice upatrując zarazem i całkiem trafnie logiki destabilizującego uprzestrzennienia.

Przed wszystkim zatem, idąc za Lefebvre’em, autor *Thirdspace* poddaje krytyce „podwójne złudzenie” dotyczące samej natury przestrzeni. Z jednej strony zatem można ulec „złudzeniu przejrzystości”, które polega na redukcji wszelkiej rozciągłości do przestrzeni mentalnej, tj. idealnej przestrzeni geometrycznej, która pozostawałaby doskonale inteligibilna. Z drugiej strony

2 Na ten temat zob. K. Rapacki *Idea jako imię, zjawisko jako zjawia*, Wydawnictwo UMFK, Warszawa 2014, s. 37-74.

3 Zob. E.W. Soja *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Blackwell, Cambridge, MA 1996, zwłaszcza s. 53-82. Por. H. Lefebvre *The Production of Space*, trans. D. Nicholson-Smith, Blackwell, Malden, MA 1991, zwłaszcza s. 1-67.

można by ulec „złudzeniu realistycznemu”, które polega na redukcji przestrzeni do przestrzeni fizycznej, tj. całkowicie obiektywnej i zewnętrznej wobec człowieka, rządzącej się pewnymi obiektywnymi prawidłami, a zatem także, przynajmniej potencjalnie, doskonale poznawalnej. Oba złudzenia, obie redukcje, oznaczają w istocie eliminację przestrzeni jako problemu dla naszego umysłu, eliminację przestrzeni jako „trzeciego rodzaju”, który kwestionuje inteligibilność, uprzestrzennia, rozsuwa, spektralizuje stabilne obrazy i dopuszcza jedynie niedokładne, zamazane, dynamiczne ujęcia nieprawy racjonalności. Jedna i druga redukcja odłącza też przestrzeń od człowieka, raz czyniąc ją sprawą całkowicie idealną, raz całkowicie obiektywną. Tymczasem przestrzeń – tego nie dowiedzieliśmy się od Platona – jest sobą, tym dziwnym, niestabilnym żywiołem, kiedy jest przestrzenią ludzką. Nie oznacza to jednak, że – na modłę kantowską – mielibyśmy uczynić z niej formę naoczności zmysłowej, raz jeszcze dokonując stabilizującej redukcji. Przestrzeń jest nasza i nie nasza zarazem, to my czynimy ją przestrzenią, ona wszakże w tym samym ruchu ogarnia nas i przytłacza jako zawsze szersza od naszych ciał. Jest naszym tworem, lecz zawsze już wyobcowanym. Stąd też trzecim rozumieniem przestrzeni – po przestrzeni mentalnej i fizycznej – jest dla Lefebvre’a i Soji przestrzeń społeczna. Lefebvre’owska krytyka podwójnego złudzenia każe w istocie przyjąć, że jest to rozumienie właściwe i że tylko przestrzeń społeczna jest naprawdę przestrzenna, jest tym, co uprzestrzennia, co tworzymy i co nas więzi, w czym rodzą się poznawane przez nas fenomeny, by w tym samym ruchu, mocą niesfornej przestrzeni, ulec destabilizacji.

Triadyczna logika służy Soji w co najmniej trzech kolejnych momentach wywodu. Po pierwsze, autor *Thirdspace* zwraca uwagę, że przestrzenność ludzkiego życia bywała zaniedbywanym wymiarem w badaniach humanistycznych, ograniczających się często do synchronicznego wymiaru społecznego i diachronicznego wymiaru historycznego. Interwencja wymiaru przestrzennego, uprzestrzennienie struktury społecznej i rozprzestrzennienie rzekomo liniowych dziejów destabilizuje i komplikuje zbyt spójne, systemowe obrazy ludzkiego życia i jednolite narracje historyczne, jawnie bądź milcząco scentrowane zwykle wokół jakiegoś obszaru stanowiącego ośrodek kolonialnej czy neokolonialnej dominacji. Ten postulat „zwrotu przestrzennego” stał się już dziś w znacznej mierze komunałem, choć zapewne warto o nim co jakiś czas przypominać. Po drugie, odwołując się do kategorii Lefebvre’a, Soja wskazuje trialektyczną relację między „przestrzenią postrzeganą”, „przestrzenią pojmowaną” i powstającą na ich przecięciu, w efekcie ich wzajemnej

dekonstrukcji i dynamicznego zderzenia „przestrzenią przeżywaną”. Tej triadzie odpowiada wreszcie, po trzecie, trójka kategorii samego Soja, opisująca zarówno wymiary przestrzennej egzystencji, jak i perspektywy krytyczno-badawczej aktywności: *firstspace*, *secondspace* i *thirdspace*. Pierwszoprzestrzeń to, z grubsza, porządek materialny, drugoprzestrzeń zaś to porządek wyobrażeń i ideologii. Trzecioprzestrzeń natomiast nie jest osobną strefą: przyjmując perspektywę trzecioprzestrzenną, perspektywę, która ma uchwycić to, co „rzeczywiste-i-wyobrażone”, musimy inicjować konstelacyjne kolizje między elementami pierwszoprzestrzeni i drugoprzestrzeni, konfrontować wyobrażenia o przestrzennym wymiarze życia z porządkiem materialnym – a także zderzać ze sobą różne fragmenty królestwa wyobrażeń. O ile perspektywy pierwszo- i drugoprzestrzenne ostatecznie eliminują dziwaczność przestrzeni, na poziomie analizy przestrzeni społecznej powtarzając w istocie gesty „podwójnego złudzenia”, o tyle perspektywa trzecioprzestrzenna pozwala uchwycić dynamiczny charakter przestrzeni ludzkiego życia, dostrzec przestrzenną grę materialnych sił i ideologicznych wyobrażeń, potrafi oferować cząstkowe i chwilowe obrazy przestrzeni ze świadomością, że opis kompletny nie będzie możliwy i że każdy opis trzecioprzestrzenny jest zarazem aktem krytycznej interwencji i przeobrażenia układu sił. Przywołując na pomoc Michela Foucaulta i proponując konkretne analizy przestrzeni miejskiej, Soja stara się pokazać, że ujęcie trzecioprzestrzenne pozwala dostrzec w pozornie jednorodnej, gładkiej przestrzeni społecznej miejsca władzy, potrafi też jednak dopomóc w konstrukcji przeciwprzestrzennych, heterotopijnych punktów kwestionujących istniejące porządki i stabilne podziały, wyzwolić władzę poszczególnych miejsc⁴.

Jak jednak ten sposób myślenia o przestrzeni – w szczególności o przestrzeni miejskiej, na której skupia się Soja – wiąże się z kategorią widma? Aby to zrozumieć, warto zajrzeć do prac nieco mniej znanego geografa, Steve’a Pile’a, autora książek *The Body and the City* oraz *Real Cities*. Jeśli Soja w najlepszych momentach swojej książki korzysta przede wszystkim z twórczości Lefebvre’a i Foucaulta, główną zasługą Pile’a jest idea, by inspirowane Lefebvre’em analizy przestrzeni miejskiej połączyć z perspektywą psychoanalityczną. We wcześniejszej książce o „ciele i mieście” Pile kreśli trajektorię rozwoju geografii człowieka, by wskazać pożytki, jakie mogą płynąć ze wzbogacenia

4 Zob. tamże, s. 145-163 oraz M. Foucault *Inne przestrzenie*, przeł. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie” 2005 nr 6, s. 117-125.

dyscypliny o idee zaczerpnięte z dzieła Zygmunta Freuda i Jacques'a Lacana⁵. Wskazuje zatem, że w reakcji na osuwającą się w pozytywizm geografiją behawioralną narodziły się perspektywy geografii humanistycznej inspirowanej fenomenologią i hermeneutyką oraz geografii radykalnej inspirowane marksizmem. Jeśli jednak ta reakcja wydaje się Pile'owi sensowna, dowodzi on, że każda z nich potrafi wychwycić tylko jeden moment, który umyka pozytywizmowi: moment znaczeń, jakimi ludzie nasycają otaczającą ich przestrzeń (geografia humanistyczna), oraz moment sił, które ową przestrzeń rozdierają (geografia radykalna). Pile wskazuje – i to spostrzeżenie wydaje mi się nader trafne – że perspektywa psychoanalityczna potrafi ująć oba momenty naraz. W stronę takiej kombinacji zmierzał też z pewnością Soja ze swoją koncepcją perspektywy trzeciprzestrzennej, lecz jeśli u autora *Thirdspace* moment siły opisywany jest – za Foucaultem – jako moment władzy, Pile, czerpiący inspirację z tradycji psychoanalitycznej, potrafi wzbogacić ów obraz o moment pragnienia.

Sposób, w jaki autor *The Body and the City*, wprowadza w życie swój zasadniczy postulat metodologiczny, pozostawia wiele do życzenia, niemniej kilka zasadniczych pomysłów zasługuje na uwagę i rozwinięcie. Pile zwraca uwagę, że z psychoanalitycznego punktu widzenia nie zamieszkujemy neutralnej przestrzeni, lecz przestrzeń wypełnioną płataniną sił i znaczeń, opisywaną przez echa, powidoki i rekombinacje rozmaitych mitów, sensownych opowieści o naturze pragnienia, przede wszystkim mitu Narcyza i mitu Edypa. Jeśli jednak ulokowani jesteśmy wśród mitów, to owe mity same ulokowane są w przestrzeni (każdy *myth* jest *placed*, usytuowany), która je materializuje, a zarazem rozrywa na strzępy, komplikuje i niuansuje. Zarazem, jak wskazuje Pile, wedle psychoanalizy, żyjąc w przestrzeni, jesteśmy także *misplaced*, zawsze nie tam, gdzie trzeba, nigdy w centrum, wykolejeni, zawsze gnani dojmującym pragnieniem w przestrzeni naznaczonej konstytucyjnym brakiem, utratą fundamentalnego obiektu definiującego naszą egzystencję. Freud uczył nas, że choć kultura i społeczeństwo są naszym jedynym żywiołem, że stajemy się ludźmi wchodząc w dramat relacji z innymi, gdy biologiczny instynkt staje się popędem o najdziwniejszych losach, to zarazem jesteśmy zawsze i nieuchronnie ze społeczeństwem skłócenii, a w kulturze odczuwamy *das Unbehagen*, dyskomfort, poczucie niedopasowania. Idąc za refleksją Pile'a, możemy teraz dostrzec, że w kontekście geografii człowieka psychoanaliza pozwała też mówić o *das Unbehagen im Raum*, o dyskomforcie w przestrzeni,

5 Zob. S. Pile *The Body and the City*, Routledge, London–New York 1996.

o uwięzieniu i dosłownym niedopasowaniu, które każe nam wciąż coś przemieszczać i przeobrażać. Z tej perspektywy przestrzeń jest polem afektywnych sił, rewirem wypełnionym upragnionymi i groźnymi obiektami, powidokami, antycypacjami i fałszywymi kopiami tego, co najważniejsze, a czego zawsze brakuje⁶.

W późniejszej książce *Real Cities* Pile niemal całkowicie porzuca Lacana i Lefebvre'a, do których nawiązywał wcześniej, trzymając się jednak Freuda, a swój arsenał inspiracji wzbogaca o dzieło Waltera Benjamina oraz perspektywę psycho geograficzną, przede wszystkim Guy Deborda i sytuacjonistów⁷. Przyjmuje tutaj całkiem rozsądnie, że uchwycenie „realnego miasta” wymaga nie tyle opisu namacalnych elementów przestrzeni, ile przepływu wyobrażeń, wspomnień, lęków i pragnień przetaczającego się przez ową przestrzeń i zderzającego się z jej materialnymi elementami. Jeśli zgodnie z zasadniczym aksjomatem Lefebvre'a przestrzeń społeczna jest społecznie wytwarzana, to wedle Pile przestrzeń miejska wytwarzana jest mocą „pracy” analogicznej do opisanej przez Freuda pracy marzenia sennego, drogą przemieszczeń, kondensacji i opracowań wtórnych. Przestrzeń jest materiałem, medium, a zarazem efektem nieustannej roboty, w której zderzają się ze sobą rozmaite siły, znaczenia i – jak teraz dodaje Pile – afekty. Miasta, mówi autor *Real Cities* za Italo Calvino, są jak sny, Freudowskie układanki, z których można odczytać nasze lęki, pragnienia i nadzieje⁸. Analizując fragmenty społecznej przestrzeni kilku miast i próbując uwypuklić zwłaszcza ich wymiar afektywny, Pile wyróżnia właściwe momenty sensne związane z marzeniami mieszkańców, momenty magiczne, wampiryczne, wreszcie zaś momenty widmowe, związane przede wszystkim z wciąż niepokojącymi,

6 Wydaje się, że zadowalająca koncepcja przestrzeni na gruncie tradycji psychoanalitycznej mogłaby pojawić się w wyniku stosownej modyfikacji klasycznej koncepcji „przestrzeni potencjalnej” zaproponowanej przez Donalda Winnicotta. Przestrzeń potencjalna to obszar między dzieckiem a odchodzącą matką, wypełniony zastępującymi ją „obiettami przejściowymi”. Przy poprawnym rozwoju obszar ten rozszerza się na całe pole kulturowe. Ta z pewnością nazbyt łagodna wizja, dopuszczająca spokojne zamieszkiwanie przestrzeni kulturowych znaczeń, otwarta jest na możliwe komplikacje, które wprowadzałyby w obręb tej przestrzeni napięcia i konflikty, krystalizujące się w grze obiektów o różnym statusie ontologicznym (czy widmonologicznym) i pozostające w rozmaitych relacjach do obiektu pragnienia. Zob. D.W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, przeł. A. Czownicka, Imago, Gdańsk 2011.

7 Zob. S. Pile *Real Cities*, Sage Publications, London 2005. Na temat psycho geografii sytuacjonistycznej zob. P. Mościcki *My też już mamy przeszłość*. Guy Debord i historia jako pole bitwy, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2015, s. 89-131.

8 Zob. S. Pile, *Real Cities*, s. 25.

nieprzepracowanymi przypadkami minionej utraty i krzywdy. Idąc szlakiem przetartym przez Benjamina i Derridę, pokazuje, że nawet jeśli nowoczesność ufna w swoją racjonalność czasem jeszcze wierzy w stworzenie przestrzeni wolnej od widm, to posuwając się naprzód i demontując dawne struktury wyobrażeń, nieustannie produkuje widma nowe, stąd też powidoki dawnych przeświadczeń, utraconych form życia, krzywd i zawiedzionych nadziei nieustannie nawiedzają przestrzeń nowoczesnych miast. Rzeczywiście, każda zamieszkała przestrzeń jest przestrzenią nawiedzoną: im bardziej nasza przestrzeń jest *heimlich*, swojska i swoja, tym bardziej też jest *unheimlich*, tym bardziej czujemy się w niej nieswojo, tym gęściej w niej od widm.

Realne miasta widać tylko z perspektywy trzecioprzestrzennej wzbogaconej o myślenie psychoanalityczne. Widać je tam, gdzie zderzamy porządek materialny, przebieg ulic, architekturę domów, kształt placów z porządkiem narracji i samoopisów, gdzie między neutralną przestrzenią fizykalną a gładką ideologią czy bezmyślnie reprodukowanymi obrazami naszego życia ukazują się wyrwa, dająca wgląd w buzowanie społecznych afektów, splot lęków, smutków, pragnień i nadziei. Gdzie kołdra porządku symbolicznego okazuje się za krótka, gdzie symbolizacja staje dęba i odmawia posłuszeństwa, gdzie alternatywne języki opisu popadają w konflikt. Wówczas przestrzeń, Platowska *chora*, raz jeszcze okazuje się dziwnym, chorobliwym żywiołem, rzeczy ulegają spektralizacji, raz jeszcze stabilne zjawiska przeradzają się w zjawy, które krążą wokół miejsc krzywdy lub odsyłają do punktów pragnienia. Miasto odsłania wówczas nawiedzone obszary afektywnych zawężeń, gdzie – anarchicznie i anachronicznie – nakładają się na siebie różne czasy, gdzie czas wypada z ram, gdzie jednak zarazem wykołaja się także przestrzeń, zaburzona w swej pozornej jednorodności i ciągłości⁹. Dla Pile'a kategoria widma odnosi się przede wszystkim do tego, co minione, do minionej utraty i krzywdy, widmo jest zatem sygnałem nieprzepracowanej żałoby i poczucia niesprawiedliwości. Być może też jednak – w duchu Derridy – należałoby myśleć o widmach przyszłości. Prędzej zresztą niż o jakimś odrębnym gatunku widm, trzeba by mówić o antycypacyjnym, przyszłościowym wymiarze tego, co nawiedza. Jeśli sami nie wpadliśmy na to wcześniej, od Waltera Benjamina i Jacques'a Derridy mogliśmy się nauczyć, że to, co nadchodzi, rodzi się w łonie minionego, że kierunek utopijnej przyszłości wskazują minione krzywdy, utraty i zawiedzione nadzieje, że zatem tylko studiując nawiedzone

9 Zob. tamże, s. 132.

miejsca żałoby i niesprawiedliwości, możemy zacząć myśleć o tym, jak sprawy mogłyby wyglądać¹⁰.

Jeśli jest jakieś nawiedzone miejsce, w którym szczególnie łatwo zobaczyć, jak przestrzeń się wykojeja, jak czasy się nakładają, a rozmaite afekty ulegają zawężeniu, to byłby nim z pewnością plac Grzybowski w Warszawie. Gdy minie się budynek powstańczej Pasty na Zielnej i przejdzie Próżną – po lewej budynki z nowoczesnymi wnętrzami i dawną fasadą, po prawej zdumiewająca dziura po dawnym budynku Austriackiego Forum Kultury i nieodnowiona kamienica zasłonięta wielką planszą pozorującą fasadę, tak by nie razić oka turysty – przy odrobinie szczęścia można dostać się na dach domu na rogu Próżnej i samego placu. A wtedy widać wszystko równocześnie: nowoczesny biurowiec, który rozpycha się na dawnym podwórku na tyłach Próżnej, gdzie w latach 80. wydłubywało się z ziemi cegłę i łuski, dom przy Świętokrzyskiej 30, ten z Delikatessami „Porto”, gdzie 3 maja ’82 przez bramę wpadł na niemal opustoszałe podwórko zomowiec i z furią pałował niedobitych demonstrantów i zbłąkanych pijaczków, peerelowskie domy na Bagnie nieudolnie markujące znikniętą ulicę, Pałac Kultury, wieżowce nieporadnie próbujące go zasłonić, kościół Wszystkich Świętych (działał w getcie dla żydowskich katolików, potem w podziemiach odbywały się lekcje religii i pokazywano ambitne filmy, a całkiem niedawno, od innej strony, mieściła się tam antysemita księgarnia), ulica Twarda, ze szkołą w miejscu domu, gdzie powołano do życia Krajową Radę Narodową (szkołę mają wkrótce zburzyć, bo znalazł się właściciel gruntów), monstrualna Gołda Tower u wylotu Emilii Plater, Teatr Żydowski, widmo samego siebie sprzed marca ’68, z tyłu synagoga, rząd ostatnich sklepików ze śrubkami, z tyłu bloki, teraz pełne Wietnamczyków, na dole sam plac, na którym stał ratusz Grzybowa, stracono kilku powstańców styczniowych, gdzie kiedyś był postój dorożek, a potem pętla tramwajowa. To w największym skrócie.

Jako punkt, w którym nakładają się różne niepokoje, złe wspomnienia, myśli o utracie, krzywdzie i katastrofie, jako miejsce zagęszczenia mrocznych afektów ukazuje się plac Grzybowski w brawurowej prozie wielkiego psychogeografa Mirona Białoszewskiego zatytułowanej *Transy*, a pomieszczonej w *Szumach, zlepiach, ciągach*. Wprawiony w trans, puszczając

¹⁰ Zob. W. Benajmin *O pojęciu historii*, przeł. A. Lipszyc, w: tenże *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc i A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 311–324. J. Derrida *Specters of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning and the New International*, trans. P. Kamuf, Routledge, New York–London 2006, s. 69 i 227–228.

się w brzmieniowo-znaczeniowy dryf po słowach, punktach miasta i czasach, w translacji, przejściu, przemieszczeniu, z rozregulowanym, „świecącym duchem”, Białoszewski nasłuchuje muzyki Haendla i medytuje nad teologiczno-kosmiczną wizją katastrofy, „która jest od dawna”, bo „była początkiem”. Ten apokaliptyczny afekt prowadzi jego świecącego ducha z placu Dąbrowskiego, gdzie „deszcz moczy wodę” fontanny, na plac Grzybowski:

Sama nazwa Wszystkich Świętych ma w sobie zawieruchę i ostateczność. Kościół Wszystkich Świętych nad placem Grzybowski. Grzyby. Kolor jurydyki Grzybów. Żydów. Handlów. Błota. Zupy. Mocny smak. Plac w trójkąt długi, jeszcze są szyny. Tu moje spacer, procesje, bębny, szum, rewolucje, krzyki, lecenia w kościół, getto, i powstanie 44 roku, rozłupywanie... Rozłupało się niecałe. Odbudowali. Na dwóch wieżach wysokich anioły z trąbami na wszystkie strony. Ileś ich spadło, roztrzaskało się. Z trąbami. Z wezwaniami.¹¹

Ale to nagromadzenie minionych katastrof dziejowych, zarówno własnej, jak i cudzej przeszłości historycznej, którą też – jak wiadomo – niedobrze jest mieć, bo zupełnie nie wiadomo, jak ma wyglądać praca żałoby, gdy nawiedzają nas nieswoje widma, to nagromadzenie zatem wzbogacone jest o jeszcze jeden wymiar, całkiem osobistego nieszczęścia, powracającego, niejasnego wspomnienia o dawnym, dręczącym smutku:

Często tu było pochmurno. Chociaż i upały. Tak. Tak. Smętki. Przed wojną. Ja piętnastoletni. Jedenasta rano. Słońce. Niedziela. Wielkanocna. Już po kulminacjach, rezurekcjach. Rodzina? Nie mam tego, co chcę. Wybranych. Na skwerku babka naprzeciw frontu z aniołami wysoko – ona niziutko, bledziutko śpiewała z ręką wyciągniętą: „Wesoły nam dzień nastał...” Co za smutek we mnie wtedy, rozkwitał od środka, w całym środku się rozził, rozobrał. Anioły któreś, jeden, dwa, może nawet trzy. Są, stoją. Trąbią. Na Sąd Ostateczny. Po innych są tylko żelazne szturce, byli nadzie- wani, wciągani na pal, no, przecież nikogo to nie bolało, ja żartuję. Trąbią, wzywają. Sąd idzie. Sąd idzie. Nie słyhać ich?¹²

11 M. Białoszewski *Szumy, zlepy, cioggi*, PIW, Warszawa 1989, s. 255-256.

12 Tamże, s. 256.

Tadeusz Sobolewski, który zwrócił mi uwagę na te fragmenty i który w roku 1975 przemierzał z Białoszewskim plac Grzybowski podczas „majowego przejścia” opisanego w *Rozkurzu*¹³, sugeruje, że snując te medytacje przepędzone wizjami sądu, winy i kary, obrazami wbijanych na pal, a dziś już przepadłych i jedynie widmowych aniołów, Białoszewski wspomina swoje wczesne, skrywane przed rodziną przygody erotyczne i niepokoje związane z odkryciem swojej seksualności (krytyk zwraca uwagę, że przed wojną na placu istniała ponoć gejowska pikieta)¹⁴. To z pewnością wiarygodna hipoteza, zwłaszcza że w *Transach* podczas przejazdu obok Pałacu Mostowskich Białoszewski wspomina niemal równocześnie pierwsze instrukcje poetyckie otrzymane z ust Ludwika Heringa, żydowskie dziecko z getta śpiewające na ulicy i przesłuchania na milicji w ramach represji wymierzonych w homoseksualistów¹⁵. Jakkolwiek by się sprawy miały, plac okazuje się miejscem nawiedzonym przez widma z rozmaitych rejestrów, przywołujące rozległy repertuar nieszczęść. Stąd też pisze Białoszewski: „Dobrze, że to, co było potem, już było. A co będzie, to będzie. To się nie wie. I dobrze, że to nie niedziela. Nie po rezurekcji. Nie ja piętnastoletni. Nie wiem, co mnie jeszcze spotka. Ale to, co było, już nie!”¹⁶.

Sobolewski zdaje się też sugerować, że pisząc tę prozę, Białoszewski doszedł już do ładu ze swoimi widmami. Być może. Być może do takiego ładu dochodzi z nimi dopiero w akcie pisania, kiedy nie trzeba już tego wszystkiego przeżywać, a jedynie, w transie, można wszystkie te widma przywołać i przytoczyć, zacytować niczym na nieosądzającej nikogo rozprawie. Być może też moment zapisu jest zapowiedzią dobrej śmierci, o którą pisarz modli się na koniec: „A ty, święty dniu dzisiejszy, dniu łaski i wszystkiego najlepszego, dniu mój, mojego bycia i zapamiętania, ześlij mi jeszcze kiedy swoje odbicie, swojego następcę, i mignij do góry brzuchem, deszczem, nad moją śmiercią, zawiej tym wszystkim dobrym. Przewróć mnie. Ja zdrętwieję. I już. Po trąbie, po babce”¹⁷.

Być może. Większości z nas jednak, którzy nie potrafimy tak pisać, tego rodzaju pojednanie z widmami dane nie jest. Nie każdy ma też swoją żywą

13 Zob. M. Białoszewski *Rozkurz*, PIW, Warszawa 1980, s. 36-40.

14 Zob. T. Sobolewski *Nieodkryty Białoszewski*, „Topos” 2013 nr 3, s. 9-15.

15 Zob. M. Białoszewski *Szumy, zlepy, ciągi*, s. 250.

16 Tamże, s. 256.

17 Tamże, s. 256-257.

wodę na placu Dąbrowskiego. Pewnie dlatego na placu Grzybowskiem potrzebna była inna fontanna: *Dotleniacz* Joanny Rajkowskiej. Ten efemeryczny projekt wchodził w kontakt z widmami placu, nie starał się ich jednak wyegzorcyzmować, lecz próbował dotlenić atmosferę i wykonać ruch w stronę pojednania, które Theodor Wiesengrund Adorno definiował jako odpornienie wielości i współistnienie tego, co różnorodne¹⁸. *Dotleniacz* czynił to po trosze w trybie desperackiego, literalizującego żartu – „już nie wiem, co z wami zrobić, więc zrobię wam trochę tlenu” – po trosze inicjując wtargnięcie żywiołu naturalnego pomiędzy dziejowe widma, po trosze wreszcie – dzięki sztucznym pagórkom otaczającym fontannę – w zaskakujący sposób ruszając w trzeci wymiar, a tym samym radykalnie zaburzając dotychczasową fakturę placu. Dzięki temu ostatniemu posunięciu wielkie zgęszczenie afektów wypełniających plac i krążących po nim bezładnie uległo przeobrażeniu: przestrzeń uzyskała nienachalany, niehegemoniczny, świadomie zdecentrowany ośrodek zasysający afektywny ładunek, a następnie uwalniający go w przeobrażonej, rozproszonej postaci. Bajkowy charakter przedsięwzięcia nieomal z konieczności uruchomił też moment komiczny: widywało się tam ludzi, którzy wyraźnie przybyli tam niczym do świętego źródła, być może w oczekiwaniu cudu. Ale trudno się dziwić. Ta efemeryczna interwencja w przestrzeń, koncentrująca i rozpraszająca zarazem, była bezbłędnym gestem zmierzającym w stronę utopijnego pojednania widm.

Ale *Dotleniacza* już nie ma. W ramach tzw. rewitalizacji placu Grzybowskiego zainstalowano natomiast jego symulakrum: wodny parczek przywodzący na myśl podobne konstrukcje w martwych hallach monstrialnych hoteli, otoczone ławkami o zbyt głębokich siedziskach, tak by starsi ludzie mogli się na nich poczuć dostatecznie upokorzeni. Przy całej swojej beztrójce – trudno zaprzeczyć, czterolatki uwielbiają to miejsce – nowa fontanna ma w sobie coś upiornego. Dokładniej zaś upiorna jest w tym miejscu całkowita nieobecność widm, które przynajmniej tymczasowo wydają się skutecznie wyparte. Jeśli Marc Augé definiował miejsce jako wycinek przestrzeni naznaczony inskrypcjami zbiorowej historii i więzi społecznej, jeśli przez „nie-miejsce” proponował rozumieć obszar, z którego tego rodzaju inskrypcje zostały wymazane lub które je skutecznie odrzuca, to w samym środku placu Grzybowskiego unosi się w powietrzu metaliczna woń nie-miejsca, rewiru, który w mocnym sensie nie jest zamieszany, nie jest więc także nawiedzony¹⁹. Z teoretycznego

18 Zob. T.W. Adorno *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986, s. 12.

19 Zob. M. Augé *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chym-

punktu widzenia to ciekawa sytuacja. Rozmaici filozofowie przestrzeni, począwszy przynajmniej od Martina Heideggera i Maurice'a Merleau-Ponty'ego, przekonywali nas, że koncepcja przestrzeni jako abstrakcyjnej i jednorodnej jest albo niewystarczająca, albo wprost fałszywa, i próbowali wypracować wizję czy wizje przestrzeni antropologicznej, przestrzeni, która staje się sobą dopiero, gdy współkonstruuje ją człowiek jako psychocieleśna całość²⁰. Ale nie-miejsce, którego posmak czuć na placu Grzybowski, jest właśnie tym, co zgodnie z takimi ujęciami istnieć nie powinno. Tylko człowiek, w samym centrum cywilizacyjnego i dziejowego rewiru, potrafi skonstruować coś doskonale nie-ludzkiego: przestrzeń abstrakcyjną i jednorodną, pozbawioną wymiaru zamieszkiwania, a zatem i wymiaru widmowego, przestrzeń wolną zarówno od wszelkiej *Heimlichkeit*, jak i *Unheimlichkeit*, która jest tylko rewersem czy innym imieniem tej pierwszej. Ale cudów nie ma. Prędzej czy później widma, jak to mają w zwyczaju, powrócą na plac i będą domagać się pojednania. Zapewne warto się na to przygotować.

kowski, PWN, Warszawa 2010.

20 Zob. M. Heidegger *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 144-161; M. Merleau-Ponty *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 265-322.

Abstract

Adam Lipszyc

INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

On the Square: Spectres of Space

Examining deconstructionist readings of Plato's philosophy of space, Lipszyc reveals the close relationship between spatiality and spectrality. Space, properly understood, turns out to be a subversive dimension that provides room for phenomena even as it transforms them into apparitions. This statement becomes particularly significant in relation to urban space, which Lipszyc analyses with reference to geography theorists such as Edward Soja and Steve Pile, as well as with reference to the psychoanalytical perspective. This analysis is then complicated in the confrontation with a particular point on the map of Warsaw, namely Plac Grzybowski, a point where spectres are dense, as described in the prose of Miron Białoszewski.

Keywords

spectre, space, city, psychoanalysis, Miron Białoszewski