

ANDRZEJ WÓJTOWICZ

„CO JEST MIĘDZY KTO I GDZIE...”

Z FENOMENOLOGII KRAJOBRAZU

ANDRZEJ WÓJTOWICZ

Profesor dr hab., socjolog, autor dziewięciu książek i ponad stu rozpraw z socjologii ogólnej, socjologii kultury, socjologii religii, ostatnio opublikował: *Ezoteryzm i nowoczesność* (2018) i z Wojciechem Klimskim *Pluralizm religijny, odmiany ezoteryzmu* (2019). Zatrudniony w Instytucie Socjologii UKSW od 2000, z przerwą na kierowanie Katedrą Socjologii w SGGW w latach 2008–2013. ORCID: 0000-0002-0000-1113.

EPIFANIA KRAJOBRAZU

W paragrafie, w którym Max Scheler w *Zum Phänomen des Tragischen* omawia problem „tragiczności i smutku”, Roman Ingarden, tłumacz dzieła, w przypisie czwartym dodaje: „Należy zaznaczyć, że nie chodzi tu o smutek jako stan psychiczny pewnego indywiduum, lecz o charakter (jakość) smutku, który może zachować np. i krajobraz”¹. Według Schelera „smutek może leżeć w jakimś krajobrazie”². Pojawia się pytanie o krajobraz i jego możliwe jakości, o miejsce na jakimś terytorium fizycznym, geograficznym, pejzażowym, jeśli jest ono przedmiotem szczególnego, naocznego spojrzenia. Konstelacja warunków jego doświadczenia i myślenia jest otwarta na wszystkie aspekty świata przeżywanego³. Jak owa

1 R. Ingarden przypis 4. na s. 62, do M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, [w:] Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*, tłum. z języka greckiego, angielskiego, niemieckiego W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewicz, R. Ingarden, wybór, przedmowa i opracowanie W. Tatarkiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976.

2 M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, dz. cyt., s. 63.

3 W wykładach *Wstęp do fenomenologii Husserla* Roman Ingarden tęzę sformułuje następująco: „już pierwszy akt spostrzegania jest szczególnym sposobem życia, jest przenikaniem samego siebie (*das Sichselbstdurchdringen*). Proste życie świadome, np. spostrzeganie zewnętrzne – jeśli abstrahujemy od tego, że jest ujmowaniem pewnej rzeczy i doznawaniem jej wyglądu – nie jest już «doznawaniem» (*Erleben*), lecz niejako świadomym życiem w akcie, «przeżywaniem» (*Durchleben*)... w *cogito* występuje ostateczna identyczność samorzutnego życia świadomego” (R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974, s. 122–123).

konstelacja pracuje, jak jest widoczna na terenie warunków poznania, gdy jego przedmiotem jest krajobraz? Krajobraz dzieje się w tym, kto go spostrzega⁴. Jego formy, warstwy, wyglądy, profile, kolory, głębie i powierzchnie, jego piękno i brzydota, jego góra i dół, głębokość, wypukłość i wklęsłość, szerokość, jego proksymika, długość, jego prawo i lewo, bliskie i odległe, jego cisza i dźwięki, jego barwy, kształty, linie, światła, kompozycje geometryczne, konfigurowane ukształtowaniami geologicznymi, geograficznymi, meteorologicznymi, astronomicznymi, florą i fauną, architekturą oraz bioarchitekturą i ich wszystkich wagą graniczną⁵ są zjawiskami z wnętrza podmiotu i stanowią jego pole fenomenalne. Pojawia się ono wraz z jego historią, z seriami wieloznaczności jego możliwych struktur sensownych. Okoliczność ta szczególnie aktywna jest w fenomenologii percepcji Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Wewnątrz pola fenomenalnego obraz kraju jest krajobrazem, to znaczy jest ikoną *ego* w relacji ekologicznej. Jest *imago que non solum videamus, sed etiam cogitemus* poprzez *figura cuncta videntis*⁶: obrazem widzenia z doświadczenia myślenia poprzez kształtowanie wszechwidzącego spojrzenia. Tak dokonuje się ikoniczne dookreślanie siebie przez zagospodarowane sobą miejsce. Ono, w przeciwieństwie do obrazu jako dzieła sztuki, jest zawsze określone, gdy to drugie jest zawsze – jak w estetyce fenomenologicznej Romana Ingardena – niedookreślone⁷; pierwsze jest zawsze uschematyzowane, podczas gdy „schematyczność nie należy... do istoty każdego dzieła sztuki w ogóle”⁸. Krajobraz jest *imago*, dzieło sztuki jest *tabella*. Krajobraz zakłada jakąś perspektywę, dystans i harmonię. Wystacza się z procesu doznawania i poznawania zarazem. Ikoniczność krajobrazu ustanawia problem określania jakiegoś *ego*. Rozumie to wyraziście Merleau-Ponty: „Problem polega na zrozumieniu tych szczegółowych relacji, które zawiązują się pomiędzy różnymi fragmentami pejzażu albo między nim a mną jako wcielonym podmiotem, a poprzez które postrzegany przedmiot może skoncentrować na sobie całość wizji albo stać się *imago* całego fragmentu życia”⁹. Rozpoznawanie krajobrazu jest krajobrazowaniem. Wyczekuje poniekąd momentu, w którym jego obecność jako tła przemienia się w warunek obecności egzystencji świadomej siebie. Krajobraz jest dyskrecją konstytuowania się poszczególnego ja. Oczekuje odkrycia.

UWAŻNE POMINIĘCIA

Nie chodzi o pejzaż w doznaniach i wyobrażeniach w dziejach kultury ani o jego reprezentacje w sztukach rozmaitych. Taka problematyka ma liczne w historii,

4 Ch. Tilley, *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths, and Monuments*, Berg, Oxford–Providence 1994, s. 11–14.

5 Terminy „bioarchitektura” i „waga graniczna” rozumiane za M. Ostrowska, *Człowiek a rzeczywistość przestrzenna*, Autorska Oficyna Wydawnicza „Nauka i Życie”, Szczecin 1991, s. 13, 85.

6 Figura cyceroniańska i łacińska w debatach piętnastowiecznych z ruchu *via moderna* versus *via antiqua* zob. między innymi Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo „Aletheia”, Warszawa 2014, s. 6.

7 R. Ingarden, *O budowie obrazu*, [w:] tegoż, *Studia z estetyki*, t. 2, wyd. II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 6–115.

8 Tamże, s. 161.

9 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, posłowie J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 71–72.

teorii i krytyce sztuki opracowania, liczne estetyki z nieodparcie nadal inspirującym studium Jacka Woźniakowskiego *Góry niewzruszone*¹⁰. Władysław Tatar-kiewicz wiąże doniosłość i genezę pewnych form sztuki greckiej z krajobrazem, w jakim sztuka ta demonstrowała swe idee artystyczne, i pisze: „na kulturę artystyczną Greków mogła mieć wpływ regularna i harmonijna budowa greckiej przyrody, greckiego krajobrazu: mogła przyczynić się do tego, że wzrok Greków przywykł do regularności i harmonii i że je dlatego tak konsekwentnie stosowali w swej sztuce”¹¹. Obok nich warto postawić filozofie z pojęciami *natura naturans* – *natura naturata*, co się wadziły od średniowiecza o relacje bytu stwarzającego (*natura naturans*) i stworzonego (*natura naturata*), a w sławnych antynomiach spinozańskich dotarły do panteizmu¹². Ich pytania i autorzy celują w kwestie filozofii przyrody (*physis*) i warunki/możliwości metafizyki (*metaphysis*), jak pierwotnie w arystotelesowskim rozróżnieniu fizyki i metafizyki. Podjęte w XVII stuleciu za sprawą Keplera, Newtona, Hooke’a badania były arystotelesowskiego paradygmatu krytyką, która w ramach Nowej Nauki wyzwaliała, umożliwiała w języku geometrii, fizyki i matematyki ustanowienie innego spojrzenia ku przestrzeniom dostępnym od tej pory dzięki użyciu aparatu matematycznego¹³.

Nie chodzi także o wizualną pamięć pejzażu lub jego miejsc, kształtów, kolorów, nastrojów emocjonalnych, słowem: jakości i atrybutów sensorycznych krajobrazu i jego obiektów badanych procedurami obserwacji i eksperymentów w naukach kognitywnych lub poddanych rekonstrukcji tomograficznej w komputerowych operacjach 3D. Dane te są podstawą modelowania percepcji i pamięci pejzażu w procesach neurologicznych i psychodynamicznych. Rachunki rozmaitych teorii wykrywania i pamięci pejzażu sugerują ciągły model kodowania percepcyjnego. W tych modelach każdy zakodowany element jest wewnątrznie reprezentowany przez ciągłą zmienną, zwykle z dodanym współczynnikiem szumu, zakłóceń, hałasów neuronowych z rozkładu Gaussa¹⁴, który działa w wielowymiarowej przestrzeni percepcyjnej. Przyjmuje się zwykle w krytycznej analizie tych modeli, że percepcja i pamięć to wielowymiarowy proces. Wizualne światy i światy wizualizacji, których dokumentacja zalega biblioteki kultur wizualnych, są tematami licznych tomów z zakresu socjologii, historii, teorii kultury. Ich problematyzacje krążą wokół wizualizacji jako uniwersalnej kategorii doświadczenia. Bezsprzecznie, od czasu gdy opracowano perspektywę liniową w technologiach obrazowania, owej „skopii” widocznej w rozmaitych zastosowaniach od mikroskopu do noskoppii czy orthoskopii na zajęciach chirurgii, gdy po raz pierwszy pojawiły nowe

10 J. Woźniakowski, *Góry niewzruszone. O różnych wyobrażeniach przyrody w dziejach nowożytnej kultury europejskiej*, Czytelnik, Warszawa 1974.

11 W. Tatar-kiewicz, *Historia estetyki*, t. 1., wyd. III, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 21.

12 L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, wyd. II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 93–103.

13 A.R. Alexander, *Geometrical Landscapes: The Voyages of Discovery and the Transformation of Mathematical Practice*, Stanford University Press, Stanford 2002; *Mathematical Practitioners and the Transformation of Natural Knowledge in Early Modern Europe*, red. L.B. Cormack, S.A. Walton, J.A. Schuster, Springer Verlag, Dordrecht 2017.

14 Chodzi o rozkład normalny, inaczej zwany rozkładem Gaussa, gdzie krzywa Gaussa jest najważniejszym rozkładem teoretycznym prawdopodobieństwa.

formy wizualne, nowe systemy ich dystrybucji, reprodukcji oraz nowe ich potrzeby i rynki mają doniosłe konsekwencje w każdej dziedzinie ludzkiej aktywności, łącznie z przekształceniem fizjologii i „historii oka”¹⁵. Niepodobna zaprzeczyć ich skutkom i zjawiskom swoście negatywnym, co warunkują całości kultury, których analizy w rozmaitych koncepcjach filozofii krytycznych mają spore wzięcie¹⁶.

Nie wchodzi również w rachubę przestrzeń w terminach środowiska naturalnego, którego badania rosną lawinowo od początku XXI wieku w naukach przyrodniczych i w naukach społecznych, żywione apokaliptyką zmian klimatycznych z poziomu planetarnego. Bez wątplenia mają one znaczny wpływ na elementarne konfiguracje przedmiotowe, metodologiczne i teoretyczne tych nauk. Apokaliptyka jest stronicza ze swej istoty. Rzecz w tym wszelako, że jej ruch na terenie wiedzy socjologicznej i filozoficznej gromadzi, oprócz zawsze interesującej anegdoty i ezoterycznej pewności wtajemniczonych autorów, dzieła ekstremalne w postulatach kompletnej zmiany we wszystkim, czym do tej pory te nauki były. Dowieść, że – powiedzmy – w socjologii Émile’a Durkheima, antropologii Bronisława Malinowskiego, filozofii George’a Santayany lub Ralpa W. Emersona ich wyjściowe kategorie ufundowane były na łączności i jednocześnie różnicy społeczeństwa i natury, jest zadaniem i zagadnieniem historyków myśli społecznej podejmowanym już wielokrotnie. Uznać, jak Bruno Latour, że wiek XXI wywrócił te relacje do góry nogami i zagroził ich unicestwieniem, jest kwestią metafizyki szabrującej wśród procesów rzeczywistych zmian, co za katastrofy uchodzą¹⁷.

Nie bierze się także pod uwagę przestrzeni zdefiniowanej geograficznie, jeśli treść definicji lub wynikających z nich określeń dotyczy relacji danej przestrzeni lub poszczególnej jej własności z innymi jej atrybutami: ekonomicznymi, politycznymi, społecznymi, psychologicznymi czy kulturowymi. Geografia kulturowa ma wiele do powiedzenia. Jest podobszarem w geografii człowieka. Jako studium akademickie pojawiła się na początku XX wieku w wersji alternatyw teorii deterministycznych środowiska przyrodniczego głoszących, iż ludzie, społeczeństwa i kultury są kontrolowani przez środowisko, w którym się rozwijają. Geografia kulturowa zainteresowała się krajobrazami kulturowymi. Carl O. Sauer, zwany ojcem geografii kulturowej, odwrócił perspektywę i – miast badać wcześniej określone regiony, stosując klasyfikacje środowiskowe – podjął pytanie o klasyfikacje kulturowe i społeczne oraz kształtowanie geografii¹⁸.

Geografowie, czerpiąc z tej tradycji, postrzegają kultury i społeczeństwa jako rozwijające się z lokalnych krajobrazów. Interakcja między krajobrazem

15 Wyrażenie „historia oka” to rzecz prosta tytuł książki, zob. G. Bataille, *Historia oka i inne historie*, tłum. i wstęp T. Komendant, Oficyna Literacka, Kraków 1991. Wydanie tej książki w wydawnictwie Słowo/obraz terytoria opatrzone ołśniewająco analitycznym posłowiem Tomasza Swobody, zob. T. Swoboda, *Jedna historia jednego oka*, [w:] G. Bataille’a, *Historia oka i inne historie*, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 299–346.

16 Zob. T.W. Adorno, *Przemysł kulturalny. Wybrane eseje o kulturze masowej*, tłum. M. Bucholc, wstęp do wydania polskiego T. Maślanka, R. Wiśniewski, wstęp J.M. Bernstein, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2019.

17 Zob. M. Kaczmarczyk, *An invasion of tricksters. Critical remarks on Bruno Latour’s social theory and its Polish reception*, „Studia Socjologiczne” 4(235)/2019, s. 5044.

18 C.O. Sauer, *The Morphology of Landscape*, University Press, Berkeley 1925. Zob. D. Derek, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan Education, London 1985, s. 9–19.

naturalnym a ludźmi tworzy krajobraz kulturowy. To ustalenie jest podstawą geografii kulturowej i kształtowania krajobrazów kulturowych z wykorzystaniem planowania ładów przestrzennych, co jest troską i beztróską w polskich i europejskich instytucjach samorządowych. W licznych studiach i praktycznych przedsięwzięciach zostało to rozszerzone o bardziej dopracowane i złożone koncepcje kultury, zaczerpnięte z szerokiego zakresu dyscyplin, w tym antropologii, socjologii, teorii literatury i feminizmu. Żadna pojedyncza definicja kultury nie dominuje w ich języku. To decyduje o jej wielostronności w geografii kulturowej. Jej programom zawdzięczamy dziesiątki inicjatyw: od studiów nad kulturowymi i społecznymi formami kształtowania krajobrazu w przeszłości po turystykę krajobrazową i nowoczesne koncepcje ekologii w skali globalnej. Geografom kulturowym czasem zdarza się – wtedy, gdy są artystami (albo artystom, gdy są geografami) – pokazać krajobraz w tym, czym jest on w nowoczesnej kulturze filistra, to znaczy jako „magię produktu lokalnego”, jak szydzi Michel Houellebecq w *Mapie i terytorium*¹⁹.

EPIFANIA KRAJOBRAZU ZDWOJONA MITOLOGICZNIE

Oprócz tych rozróżnień przyroda – Physis – jest boginią, personifikacją natury, figurą w kultach orfickich, porównywalną z Thesis. Obie wyszły, jak Hydros, bóstwo wód, z Chaosu. Chaos jest synem Kronosa, uosobieniem mętu i zamętu, pustkowiecia, potencjalności, której Physis (Thetis *resp.* Thesis) użycza mocy stwarzającej, formy bytu przyrody. Chodzi o przyrodę w konkretnej przestrzeni, jej tu i teraz, o to, jak się ona pokazuje w doświadczeniu filozofa, a także o spojrzenie z miejsca, które ma dwoistą historię: historię miejsca i historię jego oglądu, historię spojrzenia. Physis jest *natura naturans* w tym, czym jest *natura naturata* uformowana przyrodą. Pokrewna jest Phanesowi (Fanesowi). Phanes jest *protogenos*, pierwszym z bogów w kosmologii orfickiej. Stwarza życie, podtrzymuje je we wczesnym kosmosie, reprodukuje jego formy. Sam wyklął się z jaja świata, pierwotnej mieszanki pierwiastków podzielonej na części przez Kronosa (Czas) i Ananke (Nieuchronność). Phanes jest pierwszym królem wszechświata. Przekazuje berło królewskie swojej córce Nyx (Noc), która z kolei oddaje je swojemu synowi Uranosowi (Niebo). Schwytany przez tytana Kronosa, a następnie wchłonięty przez Zeusa, ostatecznego władcę kosmosu, jest czynny w jego licznych potomstwie mocą znaczenia formą. Mówią, że Zeus pożarł Phanesa, aby uzdolnić nowe pokolenia bogów olimpijskich sztuką przejawiania się pod różnymi postaciami. Orficy zrównują Phanesa z Erosem (Pragnienie) – tak twierdzi Hezjod w swych *Teogoniach*. Phanes zbiera w sobie aspekty Physis, Thesis, Ofiona, także wchłoniętej przez Zeusa Metis, bez której nie ma inteligencji, złośliwości i zwodniczości poznania. Jest opisywany jako piękne hermafrodytyczne bóstwo o złotych skrzydłach, owinięte splotami węża. Jego imię oznacza „wydobyć na światło” lub „ukazać się”, od greckich czasowników *phanaō* i *phainō*. Przyroda jest faniczna, ukazuje się pod jakąś postacią. Jest „epi-faniczna” – objawiająca. Jest tym,

¹⁹ M. Houellebecq, *Mapa i terytorium*, tłum. B. Gepert, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2011.

co jest między kto i gdzie. A między kto i gdzie pojawia się wartość krajobrazu i krajobraz jako wartość. Czy ta okoliczność umożliwiała rzymskim augurom z okresu archaicznego, ale także królewskiego, republikańskiego i cesarskiego, wyznaczanie granic w przestrzeni, gdzie miały się aktualizować decyzje bogów, wolno przypuszczać historykom religii: ze skutkiem ważnym w studiach historii, antropologii czy socjologii religii? Znaki i wydarzenia boskie mają swoją geografie uprzywilejowaną, owe miejsca „wyznaczone i wyzwolone” (*effatum et liberatum*), wiążące ludzi we wszystkich ich działaniach, pragnieniach, interesach. Miejsce świątyni (*templum*), terytorium jakiegoś kultu, położenie jakiegoś domu boga, bóstwa, ale także usytuowanie miasta są funkcją woli bogów i zdolności ich odczytania, które dochodzą do głosu w opowieściach mitu, w rolach charyzmatu urzędowego (kapłani) lub osobistego (wezwanie, prorocy, ojcowie założyciele, patriarchowie, święci), w szczególności w natchnieniu i kompetencji kolegium augurów. Poprawne stosunki z bogami uwzględniają wymagania krajobrazu skategoryzowanego ich wolą.

Jakie kategoryzacje pojawiają się w doświadczeniu krajobrazu, gdy jest ono źródłowo dane w badaniach filozoficznych? Krajobraz to przedmiot doświadczenia, którego badanie reprezentuje warunki fenomenologicznej metody w ogólności. Co i jak je konkretyzuje?

TODTNAUBERG

Martina Heideggera (1889–1976) i Ludwiga Wittgensteina (1889–1951), równolatków, łączy zainteresowanie fanicznością miejsca. Lubo filozoficzne troski Wittgensteina były w szczególny sposób publiczne, konkretyzowały się w samotności pobytu w jego chatce w Skjolden w Norwegii. Troski Heideggera były samotne w sposób właściwy dla prawdy jego filozofii. Były „naprawdę samotne”, to znaczy nie angażowały się w jakiś dialog sokratejski na agorze. Ich samotność uobecnianiana w pobliżu wioski Todtnauberg w górach Szwarcwaldu w Niemczech, to doświadczenie wchodzenia w „bliskość” tego, co najważniejsze we wszystkim: bliskość świata.

Dom na uboczu, miejsce samotnego odosobnienia, wyzwala myślenie o idei samotności. Samotność, odosobnienie, ów ideał modernistów z przełomu wieków XIX i XXI, umożliwiają filozofom postawienie pytań o fenomen samotności w dziejach myśli. W historii filozofii istniał precedens z *maison du Philosophe* Jeana-Jacques’a Rousseau. Był to niewielki kamienny budynek zaoferowany na mieszkanie dla Rousseau przez René Louis de Girardina w jego posiadłości w Ermenonville we Francji w 1778 roku. Gerard van den Broek zauważa, że Rousseau „lubił towarzystwo, ale od czasu do czasu doceniał samotność”²⁰. W kamiennej chatce, znanej również jako *la cabine de Rousseau*, filozof „spędzał całe dni, odpoczywając... jednocześnie paląc kłody w prymitywnym kominku”²¹. Tak oto pojawia się chatka, realizacja pierwotnego odosobnienia współczesnego myśliciela.

²⁰ G. van den Broek, *Rousseau’s Elysium: Ermenonville Revisited*, Sidestone Press, Leiden 2012, s. 67. Zob. B. Baczeko, *Samotność i wspólnota*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 729.

²¹ G. van den Broek, *Rousseau’s Elysium...*, dz. cyt., s. 6.

Heidegger w drewnianym domku, zbudowanym w latach dwudziestych ubiegłego wieku, doświadcza, „gdy wiatr, szybko się zmieniając, wałęsa się po krokwiach, a pogoda grozi paskudą”²², specyfiki miejsca dla myśli o nim i o naturze bycia w świecie, czasowości jego istoty, zakorzenieniu w fizycznym doświadczeniu konkretnego miejsca, jego odniesieniu do procesu tworzenia znaczeń uniwersum życia ludzkiego. Otto Pöggler w eseju *Todtนาuberg* zauważa: „Dla Heideggera chata była miejscem odosobnienia i skoncentrowanej pracy powiązanej z życiem w tych prostych, ale wyraźnych relacjach, z których wyłonił się jako filozof”²³. Natchnienie, intuicja, wyobraźnia i poczucie zrozumienia intymności i bliskości świata poprzez język przenikają jego pisarstwo, podobnie jak znaczenie i szczególność miejsca. Heidegger udziela „szczególnej legitymacji” tej małej drewnianej chacie (około 6 x 7 metrów), zbudowanej dla niego w północnej stronie doliny skierowanej na południe, w górach Szwarzwaldu, na południe od Fryburga i niedaleko wsi Todtนาuberg.

Bywało, że to miejsce i otaczający je krajobraz były interpretowane w terminach ucieczki filozofa od dolegliwości problemów akademickich i politycznych; miejsce intensywnej rutyny życia, myślenia, pisania i pracy, oraz ważnych historycznych spotkań. Andrew Benjamin w prologu do studium Adama Sharra *Heidegger's Hut* sugeruje, że „chata, bardziej niż dosłowne przeżywanie odosobnienia, wsi i prowincji, wiąże się z doświadczeniem związku filozofii i miejsca”²⁴; Adam Sharr zaś dowodzi, że „ład chaty Heideggera wydaje się w znacznym stopniu zgodny z jego filozoficznym pisaniem. Jej oszczędny komfort podkreślał kontakt z dramatyzacją przyrodniczej charakterystyki gór, wymagając natychmiastowego, bezpośredniego, fizycznego i intelektualnego kontaktu ze światem”²⁵.

Chatka w Todtนาubergu to ascetyczny budynek w porównaniu z bardziej luksusowymi wygodami mieszczańskimi, których Heidegger i jego rodzina zakosztowali w Marburgu i Fryburgu, gdzie nauczał Heidegger. Ten niewielki drewniany domek okazał się idealnym miejscem, by skryształizować jego myślenie o elementarnych połączeniach ziemi z niebem i o mieszkaniu, budowaniu i bytowaniu²⁶. Częściowo zasłania go niewielki drzewostan posadzony w prawym rogu i bardziej obszerny zagajnik po lewej stronie posesji.

Co jest tam tak wyjątkowe? Może szansa na odzyskanie i zachowanie zagubionych idiomów, doświadczenie wciąż solidnego sposobu życia i refleksji po zawilosciach biografii? Być może otwartość na nieznaną i możliwość przyjęcia wtajemniczonych obcych jako doświadczenie przynależności? A może

22 M. Heidegger, *Letters to His Wife*, wybór i red. G. Heidegger, tłum. z niemieckiego A. Hofstadter, Polity Press, Cambridge 2008, s. 8.

23 O. Pöggler, *Todtนาuberg*, [w:] *Martin Heidegger and the Holocaust*, red. A. Milchman, A. Rosenberg, Prometheus Books, New York 1997, s. 103.

24 A. Benjamin, *Prolog*, [w:] A. Scharr, *Heidegger's Hut*, MIT Press, Cambridge 2006; A. Scharr, *The Professor's House: Martin Heidegger's house in Freiburg-im-Breisgau*, [w:] *Constructing Place: Mind and the Matter of Place-Making*, red. S. Menin, Routledge, London 2003, s. XIX.

25 A. Scharr, *Heidegger's Hut*, dz. cyt., s. 133.

26 M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje*, tłum. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1975. Zob. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo „Aletheia”, Warszawa 2007.

„obdarowanie” regionem, jego lokalizacją, dialektem, splecionymi naturą i wspólnymi rytmemi: dawanie i przyjmowanie współprzynależności, które ustanawiają dom i powrót do domu? W eseju *Dlaczego pozostajemy na prowincji* w 1934 roku Heidegger notował: „Na stromym zboczku szerokiej górskiej doliny w południowym Szwarzwaldzie, na wysokości 1150 metrów, stoi mała chatka górska. Powierzchnia piętra mierzy sześć na siedem. Niski wiszący dach obejmuje trzy powierzchnie: kuchnię, która jest również salonem, sypialnią i gabinetem. W szerokich odstępach wzdłuż wąskiej podstawy doliny i na równie stromym zboczku naprzeciwko leżą domy wiejskie z dużymi wiszącymi dachami. Wyżej, na zboczku łąki, pastwiska prowadzą do lasu z ciemną jodłą, starą i wyniosłą. To jest mój świat pracy”²⁷. W nim zaś myślenie i pisanie pośrodku pracy chłopów, w miejscu oryginału tworzenia i zamieszkiwania świata, gdzie wszystko czerpie swoją moc i ciągłość w szczególności z krajobrazu, w którym jest uziemione i osłonięte. Chata i jej lokalizacja są przesiąknięte troską o autentyczność i zakorzenienie, o budowanie i zamieszkiwanie. W *Dlaczego pozostajemy na prowincji* Heidegger pisał: „Kiedy w głęboką zimową noc zamieć śnieżna hula gwałtownie wokół chaty, kiedy wszystko przesłania i zakrywa, wtedy wybija właściwy czas filozofii. Jej pytania stać się muszą wówczas proste i istotne. Przepracowanie każdej myśli nie może być inne, jak twarde i ostre. Wysiłek językowego wytłaczania jest niczym opór jodeł przeciwko nawałnicy”²⁸. W tych notatkach słychać głos romantyzmu, fascynację miejscem i regionem. Krajobraz przemówił do filozofa, a skromna fizycznie chata zintensyfikowała interakcję jego mieszkańca z otoczeniem. Czy to wyzwoliło pytania o podstawowe okoliczności bycia jako problemu ontologii? Wolno takie kwestie zostawić w rozmaitości odpowiedzi.

KRAJOBRAZ Z DOŚWIADCZENIA EKOSYSTEMU

Krajobraz Todtนาubergu idzie w stronę fenomenologii osoby i świata, jak każdy, który domaga się odsłonięcia swego *eidos* w pracy czyjejś percepcji. Przepracowana percepcja krajobrazu indywidualizuje formę istnienia świata i sposób istnienia osoby. Ontogeneza percepcji pochodzi z procesu inwencji (formy), która jest równocześnie rozwiązaniem nierównowagi między organizmem i jego środowiskiem. Owo formowanie świata jest „inter-wencją” (od *intervenio*, *intervenire* – przyjść, zjawić się znienacka) i „in-wencją” (od *invenio*, *invenire* – znaleźć, wynaleźć, wymyślić), co na poziomie treści percepcji pojawia się w postaci jakiegoś napięcia psychicznego. Percepcja jest aktem indywidualuacji, jak jest nią każda inwencja. Jest nieoddzielna od swej przyrodniczej podstawy. Oto pojawia się uwarunkowanie efektywnego pola percepcji. Jest ono aktywne w antropologii podwójnej natury człowieka, z której wnętrza metastabilizuje, oswaja i rozwiązuje wewnątrz siebie problem trwałej asymetrii ze światem, kwestie emocji patrzenia, słyszenia krajobrazu, swoistej stereoskopowej, czyli dwuocnej perspektywy, która jest obecna we francuskim słowie *disparation*, oznaczającym zwodniczą

²⁷ M. Heidegger, *Dlaczego pozostajemy na prowincji*, tłum. C. Wodziński, „Przegląd Filozoficzny” 4/1995, s. 216. Zob. Heidegger: *The Man and the Thinker*, red. T. Sheehan, Transaction Publishers, New Brunswick–London 2010, s. 27.

²⁸ M. Heidegger, *Dlaczego pozostajemy na prowincji*, dz. cyt., s. 216; Heidegger..., dz. cyt., s. 27–28.

podwójność obrazu. W pojęciu tym zawarta jest pewna obserwacja z *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty'ego na temat widzenia obuocznego. Merleau-Ponty w analizie tego, co nazywa syntezą dwóch różnych obrazów siatkówki oka, podkreśla znaczenie otwartej i nieskończonej jedności w ucieleśnionym schemacie percepcji. W percepcji wzrokowej, w której konstituowanie widzenia obuocznego (lub w percepcji wzrokowej tego, co nazywa on obiektem lornetkowym) realizuje się, w kategoriach ucieleśnionego procesu, synteza percepcyjna. Jest ona syntetycznym przyswajaniem różnych obrazów monokularowych. Tak pojawia się inwencyjne rozwiązanie zdwojonego wymiaru różnicy: rozwiązaniem tym jest znaczenie (sens) różnicy obecnej między podwójnością danych widzenia. Rzeczywistość zdwojona w percepcji podlega integracji sensownej. Możliwość ta konstituuje nowy wymiar formowania w percepcji danego obiektu. Krajobraz tworzy się w ruchu przedstawień, nieustannej wymiany i nakładania się różnic jego obrazów. Gdy zachodzi w doświadczeniu zamieszkiwania, ustanawia jego kategorie.

Zamieszkiwanie jest powiązane z doświadczeniem wolności. Zamieszkuje ten, kto ma własny kąt w wolności przebywania w nim. Heidegger martwił się problemem zamieszkiwania i wiązał go z pytaniem o myślenie²⁹. Rozróżnił zamieszkiwanie i mieszkanie u siebie. „Mieszkać znaczy tylko, że mamy tam swój kąt”³⁰. Krajobraz w doświadczeniu zamieszkiwania i krajobraz z doświadczenia mieszkania, czyli bycia u siebie, wiążą różne fenomeny. Pierwszy nie wyklucza bezdomności. Drugi ją problematyzuje w terminach wolności. Bezdomność jest byciem w jakimś zagubieniu, może nieładzie, jest jakimś *cerritulus* – szaleństwem (od *cerritus*, Ceres – naznaczona gniewem Cerery?) w dotknięciu nieswojącością miejsca. Bezdomność likwidowana widokiem krajobrazu w rozmaitych artefaktach daje poczucie możliwego zadowolenia w miejscu, w którym wszystko jest najlepsze, a przynajmniej lepsze i bardziej wyjątkowe niż własny dom. Rozerwany związek między widzeniem i refleksją rekompensowany jest odnotowaniem nowego doznania. Jego podmiot jest nieświadomy swej obecności w ekosystemie i wycofuje go z wrażliwości własnej. Już ani nim, ani w nim nie żyje, ale go reprodukuje w obrazkach/opakowaniach zastępczych. Krajobraz zamieszkiwania ma wszakże i inne perspektywy. Wylania się z doświadczenia ekosystemu. W studiach tego tematu pojawia się więc rozterka, jak doszło do zerwania wzajemności patrzenia, widoku, krajobrazu z obecnością w ekosystemie.

UWAGI KOŃCOWE. KRAJOBRAZ W RUCHU ZAMIESZKIWANIA/MIESZKANIA

Rozwiązanie jest w języku, w krajobrazie języka – jak postuluje David Abram³¹. Wiąż ludzi ze swoim naturalnym otoczeniem, wzajemność zależności, charakterystyczna dla środowisk kultur autochtonicznych, trybalnych i silnie lokalnych,

²⁹ Podobnie jak Merleau-Ponty, choć w innym nastawieniu, zob. M. Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior*, tłum. z francuskiego A. Fisher, Beacon Press, Boston 1963.

³⁰ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] *Odczyty i rozprawy*, dz. cyt., s. 140.

³¹ D. Abram, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, Vintage Books, New York 2017, s. 117–179.

wystawiona jest w kulturze Zachodu na rozdwojenia, katastrofy, nieuchronne pęknięcia. W jaki sposób cywilizacja zachodnia zerwała z animistycznym lub partycypacyjnym trybem doświadczenia znanym wszystkim rodzimym kulturom bazującym na zasadzie krajobrazu lokalnego miejsca, kultury lokalnego miejsca (*place-based culture*)? Miejsce lokalne, w szczególności mała ojczyzna (*Heimat*), obecne w studiach regionalności³² znaczy więcej niż jego relacje z wymiarami ekonomicznymi, politycznymi czy społecznymi. Jest koncentracją stale aktywnego animizmu w doświadczeniu krajobrazu. W istocie animizm nigdy nie został pozbawiony znaczenia. Jest jak litera z rodzimego alfabetu. Transferuje i transformuje w rozmaitych konfiguracjach krajobraz w formy elementarnej zakorzeniania kultury. Doświadczenie krajobrazu z ekosystemem udziela mu znaczenia we wzajemności oddziaływań. *Imago* jakiegoś *ego*, jakiegoś poszczególnego ja, i ekologiczne rozpoznanie wzajemności *ego* i jego krajobrazowego miejsca znaczą kulturę w pierwszym sensie tego słowa, to znaczy kulturę jako uprawę (*cultura*). Wzajemność uwarunkowań wskazuje na odpowiedzialność. Partycypacyjna skłonność w akcie krajobrazowania pochodzi z głębi przeżywanego świata i jest przekładana na język. Ta swoista synestetyczna transdukcja zmysłów daje im życie, animizuje język. Rzecz w tym, że słowa pisane, co bada Sokrates w *Fajdrosie*, zdają się mówić z samooczywistą zrozumiałością, choć wymagają widzenia i słyszenia w jakimś znaku, druku czy mowie, fonetycznej formie. Zmysły wzroku i słuchu są w zmowie synestetycznej, pracują razem i są tak głęboko uwikłane w formy pisane, jak niegdyś były ze swoim przyrodniczym otoczeniem, z drzewem, krukiem czy księżycem. „Jak niegdyś wzgórza i falujące trawy przemawiały do naszych przodków, tak litery pisane i słowa przemawiają do nas” – podtrzymuje tę tezę Abram³³. Choć w tej lub innej kulturze występują różne hierarchie zmysłów, ich szczegółowe wyróżnienia są zwykle – co podkreśla nieoceniony i pierwszy pod względem zasług dla tej dziedziny badań Christopher Tilley – nieszczęsnym uproszczeniem³⁴. Krajobraz jest mikrokosmosem, ucieleśnioną tożsamością miejsca i ludzi w zespoleniu ich znaczeń, emocji, rozumienia, zaangażowania, troski, interpretacji, wspólnotą ziemi, serc i ducha.

W *Antropologii krajobrazu* Tilley opowiada historię wrzosowiskowego krajobrazu w południowo-zachodniej Anglii oraz pokazuje, w jaki sposób angażują się weń różne osoby i grupy społeczne. Wedle tego badania, krajobraz jest

32 H. Skorowski, *Regionalizm w XXI wieku*, [w:] *Czy jest miejsce dla regionalizmów w kontekście integracji europejskiej*, red. A. Grzyb, K. Kleina, J. Zajac, „Zeszyty Zespołów Senackich” 13/2013, s. 11–41; R. Huggins, P. Thompson, *Culture and place-based development: a socio-economic analysis*, „Regional Studies” 1(49)/2014, s. 130–159.

33 D. Abram, *The Spell of the Sensuous...*, dz. cyt., s. 138.

34 Ch. Tilley, *Interpreting Landscapes: Geologies, Topographies, Identities. Explorations in Landscape Phenomenology 3*, Routledge, London–New York 2010, s. 29. W tytule owo „3” jest ważne, ponieważ studium to jest kolejnym dziełem Tilleya, po *A Phenomenology of Landscape...* (Berg, Oxford 1994) oraz *Body and Image: Explorations in Landscape Phenomenology 2* (Left Coast Press, Walnut Creek 2008), nie licząc wielu innych, w tym: Ch. Tilley, *Phenomenological archeology*, [w:] *Archeology: The Key Concepts*, red. C. Renfrew, P. Bahn, Routledge, London–New York 2005, a także Ch. Tilley, K. Cameron-Daum, *An Anthropology of Landscape. The Extraordinary in the Ordinary*, UCL Press, London 2017. Tilley jest przede wszystkim antropologiem, archeologiem i historykiem, reprezentantem tak zwanego postprocesualizmu w naukach społecznych, teorii ugruntowanej na pojęciach interpretacji i znaczenia podmiotowości jednostki, idei filozofii krytycznej ze szkoły Theodora Adorno i neomarksizmu szkoły frankfurckiej.

zmysłową formą materialną, wewnątrz której realizuje się najważniejszy dla tożsamości ludzi, natury i kultury związek z emocjami. Rozróżnijmy „krajobraz zadań” i „krajobraz wypoczytku”. Z perspektywy różnych grup ich użytkowników umożliwiają one odmienne strategie i wzory ich osvajania. Osoby zarządzające i zainteresowane krajobrazem, literaci, inżynierowie i architekci, ekologzy, archeolodzy, etnografowie i socjologowie, wojsko, administracja, planiści, geografowie specjalizujący się w geografii społecznej i kulturowej, antropologowie, pracownicy sektora przemysłu wydobywczego itp., mieszkańcy i turyści, cykliści, rajdowcy, ludzie pracy i obiboki, ogrodnicy, rybacy, rolnicy, farmerzy, wczasowicze, kuracjusze, przejezdni, artyści, łowcy motyli i performerzy, obcy i swoi, osoby zainteresowane ochroną przyrody, polityką historyczną i polityką przyrody, polityką tożsamości i antropologią map i terytoriów uczestniczą w doświadczeniu i kreowaniu krajobrazu w danym ekosystemie. Różnorodność ich zajęć świetnie się obywa bez jednoznacznej definicji przedmiotu. Krajobraz w wieloznaczności określeń, podejść badawczych wystawia na próbę wszelkie metodologie nauk społecznych. Czyni z siebie temat niewyczerpanych odkryć, rozszerza pola konceptualizacji. Bardziej splata w kłęzcza, niż zakorzenia rozmaite pytania i perspektywy. A te pojawiają się zniecacka w nieprzewidywalnych dla ich autorów okolicznościach i możliwościach systematyzacji teoretycznych i empirycznych.

Jest tedy krajobraz skrytą obecnością, objawia się jakimś zjawiskiem, jest dany zjawiskowo, czy to za sprawą mód badawczych czy trosk usprawiedliwionych praktycznymi problemami. Wszelako w fenomenologii i antropologii krajobrazu, „gdy tradycyjnym dorobkiem badań w dziedzinie antropologii społecznej i kulturowej była monografia etnograficzna, w ostatnich dwu dekadach nie pojawiła się warta roztrząsań jakaś ich reprezentacja”³⁵. Są, rzecz prosta, wyjątki rozsiane w licznych studiach szczegółowych. Ich często metaforyczne ujęcia przy okazji obserwacji skoków z urwisk klifowych, ekstremalnego surfingu czy miejskiego parkouru z ich okazałymi wyczynami traserów (mężczyzn) i traserek (kobiet) koncentrują uwagę sytuacyjnych zainteresowań i fascynacji. Niemniej istota badań należy do analiz doświadczenia różnych form obecności w krajobrazie, obecności poddanej analizom fenomenologii. W jej technice badania formy materialne krajobrazu w nieskończonych relacjach swych dyskursów i przedstawień, czyli piktorialnych i tekstualnych gatunków przedstawień fizycznej przestrzeni zamienionej w miejsce ukonkretnione obecnością żywiołu ludzi, stanowią pole priorytetu wiedzy filozoficznej, socjologicznej, a w szczególności kulturoznawczej. Ich dziedziny badań, kultury materialne i swoiście preferowane materialistyczne podejście wymagają osobliwego zaangażowania percepcyjnego. Wyróżnia je poczwórna, fenomenologicznie badana swoistość.

Po pierwsze: przejście od reprezentacji materialnej krajobrazu do materialnej uciążliwości codziennego życia i serii drobiazgowych praktyk, które go tworzą. Między kto i gdzie jest doświadczenie krajobrazu. W przeciwieństwie do artefaktu

35 Ch. Tilley, K. Cameron-Daum, *An Anthropology of Landscape...*, dz. cyt., s. 2.

nie można go chwycić w dłoń ani poruszać nim do woli. Tworzy materialne medium, w którym żyjemy, poruszamy się i myślimy. Krajobraz jest częścią jakiegoś podmiotu, czymś, w czym zamieszkuje, mieszka i myśli. Jego miejsca, zapachy i dźwięki, rytmy dobowe i sezonowe, usytuowania i ścieżki oraz formy kulturowe i budowle architektury poprzez zróżnicowane ich doświadczenie konstytuują różne jego tożsamości. Krajobraz jest częścią tego, kto go w swym doświadczeniu konstytuuje. Jest interpretacją siebie samego przez kogoś, kto jest z nim w jakiejś uwyraźnionej relacji naocznego spostrzeżenia.

Po drugie: praktyka *embodiment* – ucieleśnienia, centralna kategoria fenomenologicznego badania znosząca dualizm ciała i umysłu. Ucieleśnienie sprawia, że obie strony podmiotu doświadczenia mają równorzędny status praktyczny i metodologiczny. Krajobraz jest utworem refleksyjnej aktywności. Refleksyjność i obiektywizacja krajobrazu to produkt procesualnej ich wzajemności w ruchu jego zamieszkiwania/mieszkania. Ów moment wzajemności ustanawia szczególne warunki jego poznania fenomenologicznego. Krajobraz jest ucieleśniającym się przedmiotem doświadczenia w praktyce jego zamieszkiwania. „Krajobraz działa w ucieleśnieniu, ponieważ jest upośredniczony przez nasze ciała” – troskliwie zauważa Tilley³⁶. Dodać warto: w upośredniczeniu relacji wzajemności ludzi w danej kulturze. Paradygmat ucieleśniania w doświadczeniu krajobrazu ma – rzecz prosta – swych krytyków³⁷.

Po trzecie: aktywność kontekstualizacji krajobrazu. Kontekstualizacja widzenia krajobrazu wymuszana jest systematyką struktury społecznej, jej napięciami, polem wartości i trosk. Pole fenomenalne krajobrazu jest poddane systematyzacji ściśle kontekstualizowanej strukturalnie. Idzie o jej odkrycie.

Po czwarte: swoistość emocji w konstytuowaniu doświadczenia krajobrazu. Od pewnego czasu jej znaczenie jest – jako przedmiot badań – coraz z częściej stosowane w naukach społecznych bez wyróżniania ich zauważalnych różnic empirycznych i teoretycznych. Ich konkluzje krążą wokół obserwacji, iż emocja jest pierwotnym typem reakcji na przyrodę. Ma tedy status wyjątkowy i jej osobliwości są integrowane kulturowo. W kulturach tradycyjnego społeczeństwa przyroda nie jest czyjąkolwiek indywidualną własnością. Jest kategoryzowana w terminach *sacrum*. Krajobraz jest siedliskiem duchowym i każdorazowo wskazuje na współmierny sobie animizm. Kultury nowoczesne, w szczególności kultury tak zwanego Zachodu, zdepersonalizowały krajobraz i usunęły zeń możliwość moralnej odpowiedzialności. Głos emocji przywraca poniekąd pierwotność integracji z naturą i odpowiedzialności za naturę, to znaczy integracji z krajobrazem i odpowiedzialności zań.

W kręgu tradycji kultury japońskiej i języka japońskiego stosuje się pewną praktykę zwaną *shinrin-yoku* – kąpiel w powietrzu lasu. To popularna forma

³⁶ Tamże, s. 7.

³⁷ Wśród nich istotne, zwłaszcza dla socjologii, kwestie podnosi Bruno Latour, zob.: B. Latour, *How to talk about the body? The normative dimension of science studies*, „Body and Society” 2–3(10)/2004; B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnačka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009. Por. M. Kaczmarczyk, *An invasion of tricksters...*, dz. cyt., s. 5–44.

relaksu. Służą redukcji napięć negatywnych, stresu, stanów depresyjnych, wrogości. Cztery osobliwości fenomenologii krajobrazu zdają się scalać na ścieżkach *shinrin-yoku*.

Gdy przestrzeń staje się miejscem, krajobraz staje się domem, ucieleśnionym pragnieniem wolności, byciem u siebie.

BIBLIOGRAFIA

Abram, David. *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Vintage Books, 2017.

Gregory, Derek, John Urry. *Social Relations and Spatial Structures*. London: Macmillan Education, 1985.

Heidegger, Martin. *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje*. Tłum. Krzysztof Michalski. Warszawa: Czytelnik, 1975.

Heidegger, Martin. „Budować, mieszkać, myśleć”. W: Martin Heidegger. *Odczyty i rozprawy*. Tłum. Janusz Mizera. Warszawa: Wydawnictwo „Aletheia”, 2007.

Heidegger, Martin. „Twórczy krajobraz. Dlaczego pozostajemy na prowincji”. Tłum. Cezary Wodziński. *Przegląd Filozoficzny* 4 (1995).

Huggins, Robert, Piers Thompson. „Culture and place-based development: A socio-economic analysis”. *Regional Studies* 49, 1 (2014).

Ingarden, Roman. „O budowie obrazu”. W: Roman Ingarden. *Studia z estetyki*. T. 2. Wyd. II. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966.

Ingarden, Roman. *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974.

Latour, Bruno. „How to talk about the body. The normative dimension of science studies”. *Body and Society* 10, 2–3 (2004).

Latour, Bruno. *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*. Tłum. Agata Czarnacka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2009.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia percepcji*. Tłum. Małgorzata Kowalska, Jacek Migaśiński. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001.

Ostrowska, Maria. *Człowiek a rzeczywistość przestrzenna*. Szczecin: Autorska Oficyna Wydawnicza „Nauka i Życie”, 1991.

Tilley, Christopher. *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths, and Monuments*. Oxford: Berg, 1994.

Tilley, Christopher. *Interpreting Landscapes: Geologies, Topographies, Identities. Explorations in Landscape Phenomenology* 3. London–New York: Routledge, 2010.

Tilley, Christopher, Kate Cameron-Daum. *An Anthropology of Landscape*. London: UCL Press, 2017.

Data wpłynięcia: 28 lutego 2020 r. Data zatwierdzenia do druku: 31 lipca 2020 r.

■

**'WHAT, BETWEEN WHOM AND WHERE...'
FROM THE PHENOMENOLOGY OF LANDSCAPE**

The question about landscape, its possible qualities and place in the physical, geographical, and panoramic territory, when studied as a subject of a specific visual inspection, falls within the research repertoire of phenomenology. The constellation of conditions for its experiencing and thinking about it remains open for all aspects of the experienced world. How does this constellation operate? How does it reveal itself in terms of cognition when landscape is the studied object? As a phenomenon that occurs in those who perceive it, landscape comes from within the subject. It emerges along with the subject's history and its ambiguities embedded in all possible meaningful combinations that result from it. Within the phenomenal field, the image of the state manifests itself as a landscape – the environmental icon of the ego. Our image is defined through the place we occupy and cultivate. Landscape is an imago, it implies a certain perspective, distance, and harmony. It emerges out of the process of experiencing and learning. The iconic nature of landscape poses the problem of defining the ego. This article offers an insight into studying landscape from the vantage point of Maurice Merleau-Ponty's phenomenology of perception and Christopher Tilley's phenomenology of landscape.

SŁOWA KLUCZOWE: fenomenologia, epifania krajobrazu, Todtnauberg, doświadczenie ekosystemu, ucieleśnienie

KEY WORDS: phenomenology, landscape epiphany, Todtnauberg, ecosystem experience, embodiment