

Oksana Oleksiivna Salata*

orcid.org/0000-0003-2498-1483

Bolesław Stelmach**

orcid.org/0000-0002-8392-5353

O potrzebie ontologii. Wypisy z lektury *Architecture of thought* Andrzeja Piotrowskiego

On the Need for Ontology: Notes on Andrzej Piotrowski's *Architecture of Thought*

Słowa kluczowe: dziedzictwo kultury, filozofia przestrzeni, ontologia, aksjologia, architektura myśli, dialektyka negatywna

Keywords: cultural heritage, philosophy of space, ontology, axiology, architecture of thought, negative dialectics

Wstęp

Wśród badaczy problematyki przekształcania przestrzeni rzadkością są rozważania o niewerbalnym doświadczaniu, analizowaniu i opisywaniu architektury. Współczesne badania, tak ważne dla dziedzictwa kultury, coraz częściej sięgają do obszarów na pograniczu filozofii, socjologii, antropologii czy nauk eksperymentalnych, jak bionika czy biofizyka. Książką, która wybija się pod tym względem na tle prób opisywania, systematyzowania czy epistemologicznego spojrzenia na odbiór przestrzeni, posługujących się z zasady werbalnymi narzędziami komunikacji i informacji, jest *Architecture of thought* Andrzeja Piotrowskiego, wykładowcy Uniwersytetu Minnesota¹.

Ze względu na niezwykle erudycyjny i obszerny zakres prezentowanych badań – od Bizancjum VI stulecia po XIX-wieczną Anglię czy Le Corbusiera, od kultur mezoamerykańskich, poprzez reklamy w Londynie epoki uprzemysłowienia po Frederica Jamesona i Charlesa Jencksa, teoretyków postmodernizmu w latach osiemdziesiątych XX wieku – niniejszy szkic może pomieścić tylko parę uwag. Skoncentrują się one na najbardziej znanych i bliskich nam pojęciowo i te-

Introduction

Scholars who explore the transformation of space rarely deliberate on the non-verbal experience, analysis and documentation of architecture. Contemporary studies, so significant to cultural heritage, increasingly often explore areas on the borders of philosophy, sociology, anthropology or experimental sciences such as botany or biophysics. One book that stands out in these terms, especially against the background of other attempts at documenting, systematizing or presenting an epistemological perspective of the reception of space that, by principle, uses verbal tools of communication and information, is *Architecture of Thought* by Andrzej Piotrowski, an Associate Professor of the University of Minnesota.¹

Due to the highly erudite and extensive scope of the presented study—from sixth-century Byzantium to nineteenth-century England or Le Corbusier, from Mesoamerican cultures, through London industrial-era advertisements, to Frederic Jameson and Charles Jencks, 1980s Postmodernism theorists—this sketch can only fit a handful of remarks. These remarks will focus on the most well-known and notionally and con-

* prof. dr, Wydział Historyczno-Filozoficzny Kijowskiego Uniwersytetu Borysa Grinchenki

** dr hab. inż. arch., Wydział Budownictwa, Architektury i Inżynierii Środowiska Politechniki Łódzkiej

* Prof. Ph.D., Borys Grinchenko Kyiv University

** Ph.D. D.Sc. Eng. Arch., Faculty of Civil Engineering, Architecture and Environmental Engineering, Łódź University of Technology

Cytowanie / Citation: Salata O.O., Stelmach B. On the Need for Ontology: Notes on Andrzej Piotrowski's *Architecture of Thought*. *Wiadomości Konserwatorskie – Journal of Heritage Conservation* 2021, 66:121–133

Otrzymano / Received: 22.03.2021 • **Zaakceptowano / Accepted:** 13.04.2021

doi: 10.48234/WK66ONTOLOGY

Praca dopuszczona do druku po recenzjach

Article accepted for publishing after reviews

rytorialnie zjawiskach. Z tego powodu niestety na inną okazję trzeba zostawić jego niezwykle aktualne rozważania o kreowaniu konsumpcyjnych potrzeb poprzez kulturę kapitalistycznego rynku, której częścią stała się architektura.

Intencje badań, które znajdujemy w książce Piotrowskiego, są bardzo rzadkie i cenne, zwłaszcza pod kątem epistemologii zabytków, w tym dóbr kultury współczesnej². Współczesna architektura, bez reszty zaanektowana przez kulturę popularną, unika refleksji, szczególnie refleksji fenomenologicznej. Historia kultury jest postrzegana przez naukowo definiowany pryzmat werbalny, a badacze przyjmują jako oczywiste założenie Heideggera: „Nie ma rzeczy, gdzie nie znajdziesz słowa”³. „Zakłada się, że procesy werbalne grają dominującą rolę w przekazywaniu komunikatów, które kształtują kulturowe interakcje”⁴. One je predefiniują. Stanowczość komunikatów opisujących, co to jest architektura i jak powstaje, wypacza to, co czyni architekturę zjawiskiem tak wyjątkowym.

Andrzej Piotrowski nie chce podążać tą ścieżką. Theodor W. Adorno określił taką postawę jako „przywilej krytyki przywileju”, do której zdolni są tylko ci, którzy są w stanie oprzeć się duchowo światu, „który nie do końca ich wymodelował”⁵. Piotrowski problematyzuje ją w obszarze badań niewerbalnych. Uważa też, że „Budynki i przestrzenie miejskie mają niewyczerpaną zdolność unaoczniania śladów niedostrzeganych wcześniej zjawisk kulturowych i politycznych. Wygląda to tak, jakby materialne konstrukty, które otaczają ludzi i stanowią ramę dla ich interakcji, zapisywały życie w jej najpełniejszej złożoności”⁶. Jednym z najpowszechniejszych założeń badaczy i odbiorców architektury jest, że sztandarowe dzieła kultury wysokiej zdają się powstawać dzięki znakomitości twórców – architektów i oświeconych mecenasów. „To ich zdolność łączenia abstrakcyjnych zagadnień z rozwiązaniami problemów technicznych ma owocować wyjątkową spójnością koncepcji, która rzekomo symbolizuje najwyższe zrozumienie danej kulturowej rzeczywistości”⁷. Zakłada się w ten sposób, że architektura „wyraża intencje jej twórców”.

Bardzo frapujące jest zauważanie, że ściśle wiąże się z tym podział na architekturę z obszaru kultury wysokiej i tę prowincjonalną, której częścią – jak chcą niektórzy badacze – jest „architektura wernakularna”⁸. Ta ostatnia, kształtowana przez klimat, lokalne materiały i dostępne techniki, której spójność zapewniałaby doskonalenie nieuniknionych rozwiązań. Nie potrzebuje architektonicznych teorii, bo powstaje poprzez nagromadzenie lokalnej wiedzy, a jej zmiany generują incydentalne eksperymenty – jak mutacje genomu. „Monumenty architektury i budynki wernakularne wspólnie decydują, że do określenia co jest, a co nie jest architekturą, wystarczy wiedza techniczna i artystyczna kreatywność. W tym modelu epistemologicznym budynki, którym brakuje tej klarowności, jawią się jako pośrednie i zasługują na mniej uwagi”⁹. Zakłada się też powszechnie, że architektura odpowiada na potrzeby

ceptually familiar phenomena. Because of this, we must unfortunately leave out his highly relevant thoughts on creating consumer needs via capitalist market culture, which architecture has become a part of, for a different occasion.

The intentions behind the study found in Piotrowski's book are very rare and valuable, especially in terms of monument-focused and contemporary cultural asset epistemology.² Contemporary architecture, completely annexed by popular culture, avoids reflection, especially phenomenological reflection. The history of culture is perceived by an academically defined verbal prism, and scholars accept Heidegger's assumption that “Where words break off nothing may be.”³ “It is assumed that verbal processes play a dominant role in the transmission of messages that shape cultural interactions.”⁴ They predefine them. The steadfastness of messages that describe what architecture is and how it is created perverts that which makes architecture such an exceptional phenomenon.

Andrzej Piotrowski did not want to pursue this path. Theodor W. Adorno described this attitude as a privilege of criticizing privilege, affordable only to those who are able to spiritually resist the world, who have not been fully modeled by it.⁵ Piotrowski problematizes it in the field of non-verbal studies. He also argued that “Buildings and urban spaces have an inexhaustible capacity to reveal the traces of previously overlooked cultural and political phenomena. It is as if material constructs that surround people and frame their interactions record life in its fullest complexity.”⁶ One of the most common assumptions made by scholars and consumers of architecture is that standard works of high culture appear to emerge due to the brilliance of their creators—architects and their enlightened sponsors. “Their ability to bring together abstract issues and solve technical problems results in a unique conceptual integrity, which symbolizes, they say, a superior understanding of that cultural reality.”⁷ It is assumed that architecture “articulates intent,” the intent of its designers.

It is a highly striking observation that this is closely tied with the division into high-culture architecture and provincial architecture, of which “vernacular architecture”⁸—as some scholars argue—is a part of. The latter is shaped by the climate, local materials and available techniques, whose cohesion would ensure the perfection of unavoidable solutions. It needs no architectural theories, as it is created via the accumulation of local knowledge and its transitions are generated by incidental experiments—akin to a genome's mutations. Together, monuments of architecture and vernacular buildings determine how technical knowledge and artistic creativity suffice to define what architecture is or is not. In this epistemological model, buildings lacking this kind of clarity are inferior and deserve less attention.⁹ It is also generally assumed that architecture is to satisfy peoples' needs and desires. To do so, it takes on the most proper, and there-

i pragnienia ludzi. W tym celu przybiera najbardziej właściwe, a więc odpowiednie i najpiękniejsze formy. „Architekci konkurują, ponieważ rynek nieustannie obserwuje jakość ich pracy i wynagradza tych, którzy dają lepsze, a raczej bardziej spektakularne odpowiedzi na porównywalne programy, lokalizacje i budżety. Takie podejście nie byłoby jednak możliwe bez mniej oczywistego założenia – bezkrytycznej wiary w to, że ludzie są faktycznie świadomi swoich potrzeb i umieją wyrazić swoje pragnienia. Wiara ta wywołuje np. wrażenie, że moda w architekturze jest nieszkodliwa, że tylko jest wyrazem wolności wyboru i kaprysów klientów w kwestii preferencji estetycznych. Takie odczytanie roli klienta i projektanta oraz pojęcia usług architektonicznych prowadzi do zagubienia kwestii związanych ze współczesnymi budynkami – ich nasycenia znaczeniami i udziału w kształtowaniu ludzkiej tożsamości i aspiracji”¹⁰. Obok tradycyjnego spojrzenia na badania architektury pojawia się myślenie, że pojęcie przestrzeni, jej kryteriów lub jej funkcji przedstawionej musimy np. za Michелеm Foucaultem uznać za społecznie i politycznie uwarunkowane¹¹.

Założenie badawcze, że „architektura jest tożsama z wysiłkiem organizowania myśli”¹², stoi w opozycji do powszechnych paradygmatów redukujących przekształcenie przestrzeni do znanych i akceptowanych programów, których narzędziem ma być architektura jako część dziedzictwa kultury. W analizach kulturalna funkcja budynków musi być zaprezentowana z innymi sposobami produkcji kultury, z której „wyrósł” te domy. Wywód Piotrowskiego obejmuje pewne „monumenty”, ale i mało znane budynki, przestrzenie domowe, dekoracje wnętrz czy budowle przemysłowe. Owe konstrukty przestrzenne zostają przeanalizowane w „kontekście rozpowszechnionych obrazów, szkiców koncepcyjnych, rzeźb i ceremonii religijnych, elementów stroju, magazynów ilustrowanych, książek i dyskursów teoretycznych”¹³. Architektura bowiem nie wynika ani z konstrukcji, ani z funkcji, „architektura wynika z kultury”, jak mawiał Henryk Drzewiecki. „Ważne jest przekonanie, że architekci i budowane przez nich domy zawsze służą czemuś [...] potężniejszemu od nich samych, zwykle czemuś bezosobowemu (instytucji lub abstrakcyjnemu pojęciu), co zawsze nie ma kształtu, dopóki nie odnajdzie go w budynku”¹⁴.

Niezwykle istotne jest, że Andrzej Piotrowski posługuje się warsztatem właściwym architektowi, badając rysunki, modele, które pozwalają nam na fenomenologiczne zetknięcie się z projektowanym zjawiskiem, jak chcą tego Rasmussen czy Pallasmaa¹⁵. Łączy doświadczenie przestrzeni z jej (założymy) obiektywną – architektoniczną analizą. Metodologia badań jest tożsama w tym zakresie z metodami projektowymi, które w istocie powinny polegać na projektowaniu doświadczenia przestrzeni.

Warto też pamiętać, że „uczestnicy kształtują nie tylko materialną budowlę, lecz także sposoby myślenia o niej”¹⁶. Piotrowski podkreśla, że „proces koncepcyjny rozciąga się poza moment wybudowania. Architektu-

fore the most suitable and beautiful forms. “Architects compete because the market constantly monitors their performance and rewards those who produce better, or rather more spectacular, responses to comparable programs, sites, and budgets. This approach would not be possible, however, without a less obvious assumption: an uncritical trust that people are actually aware of what they need and can articulate what they desire. This trust produces an impression that, for example, architectural fashion is benign, a mere expression of the freedom of choice and somehow capricious attitude that clients have toward aesthetic preferences. Complex issues of contemporary buildings—ways in which they are infused with meanings and partake in shaping people’s identities and aspirations.”¹⁰ Alongside the traditional perspective on studies of architecture there appears a mode of thinking that the notion of space, its criteria or its presented function, must be, following Michel Foucault, acknowledged as socially and politically conditioned.¹¹

The research assumption that “architecture becomes synonymous with the effort to organize thinking itself”¹² stands in opposition to generally accepted paradigms that reduce the transformation of space to well-known and accepted programs, in which architecture, as a part of the heritage of culture, is to be a tool. In analyses, the cultural function of buildings must be presented with other means of producing culture from which the houses “sprouted from.” Piotrowski’s argument covers certain “monuments” as well as poorly known buildings, domestic spaces, interior decorations or industrial structures. These spatial constructs are analyzed in “disseminated images, conceptual sketches, religious sculptures and ceremonies, elements of apparel design, illustrated magazines, books, and theoretical discourses.”¹³ Architecture is a product of neither structure nor function, it is “an expression of culture,” as Henryk Drzewiecki used to say. It is asserted that architects “are always in the service of something that is in some way more powerful than them—usually something impersonal (institutional or abstract) and always formless until it has been given an embodiment in building.”¹⁴

It is essential to note that Andrzej Piotrowski used techniques typical of architects, examining drawings, models that allow us to phenomenologically come into contact with the phenomenon under design, as Rasmussen or Pallasmaa would want it.¹⁵ He combined an experience of space with its (assumingly) objective, architectural analysis. His research methodology is similar in these terms with design methods, which should, in essence, be based on designing an experience of space.

It is also worth remembering that “participants shape not only the physical structure but also the ways of thinking about it.”¹⁶ Piotrowski highlighted that conceptual processes continue beyond the moment of physical construction. “Architecture and urban spaces have mediated the thoughts of those who made, inhabited, interacted with, interpreted, and acted on them

ra i przestrzenie miejskie zapośredniczają myśli tych, którzy je stworzyli, zamieszkiwali, wchodzili z nimi w interakcję, interpretowali i działali na nich. Budynki wchodzą w relację z innymi budynkami i wszystkimi właściwościami rzeczywistości materialnej, społecznej i politycznej, które tworzą ramę dla codzienności. Najlepsze przykłady architektury nie skupiają uwagi na sobie, lecz odsłaniają lub czynią możliwymi do pomyślenia złożoność relacji ze swoim fizycznym otoczeniem i społeczeństwem. Budynki nie tylko podkreślają problemy i postawy, które wyniknęły w trakcie projektowania, lecz także przyswajają przemiany kulturowe i zwroty w myśleniu¹⁷. Chociaż musimy przyjąć, że domy raczej nie kształtują racjonalnego doświadczenia, przy wszystkich możliwościach zmiennych interpretacji. Trzeba też zgodzić się z tym, że „w każdej epoce i w każdym miejscu budynki wyrażają znacznie więcej, niż potrafią wyjaśnić ich autorzy”¹⁸. Przypomina to powiedzenie Milana Kundery, że są pisarze mądrzejsi od swoich powieści i powieści mądrzejsze od swoich autorów.

Andrzej Piotrowski pisze, że takie redukcjonistyczne założenie „wyklucza nie tylko inne budynki, lecz także – co istotniejsze – całe spektrum myśli architektonicznej funkcjonujące poza dominującymi strukturami kontroli [...] niektóre budynki, które w tradycyjnej historii architektury uchodzą za prowincjonalne, a pod względem stylu – wewnętrznie sprzeczne, odegrały jednak między XVI a XVIII wiekiem istotną rolę w procesie kształtowania się tożsamości wielokulturowych i religijnie różnorodnych państw Europy”¹⁹.

Dla zilustrowania poszukiwań niewerbalnych znaczeń Piotrowski sięga do odbioru przestrzeni bizantyjskiego Katholikon w greckim klasztorze Osios Lukas, zbudowanym pod koniec X lub na początku XI wieku. Głęboko symboliczne i „multisensoryczne” ukształtowanie przestrzeni tej bizantyjskiej świątyni przypisuje myśli Pseudo-Dionizego Areopagity²⁰. Rozważania Pseudo-Dionizego o „niepodobnych podobieństwach” chyba warto przytoczyć za św. Tomaszem: „Bóg zapatruje potrzeby wszystkich stosownie do ich natury; otóż w naturze człowieka leży to, że wznosi się od tego, co zmysły spostrzegają, ku temu co myślą poznawalne. [...] Zdaniem Dionizego bardziej zgodne z duchem Pisma świętego jest uzmysłowienie spraw bożych za pomocą podobieństw lichych ciał, niż ciał szlachetnych, a to z trzech powodów: Pierwsze, bo dzięki temu człowiek łatwiej uniknie błędu, jasno bowiem widzi, że nie mówią o Bogu we właściwym sensie [...]. Drugie, bo ten właśnie sposób bardziej odpowiada takiej znajomości Boga, jaka w obecnym życiu jest dla nas dostępna; ukazuje nam bowiem raczej to, czym Bóg nie jest, niż czym jest; dlatego też podobieństwa tych rzeczy, które w hierarchii bytu dalej stoją od Boga, rodzą w nas prawdziwsze i jaskrawsze przekonanie, że Bóg jest ponad tym, co o Nim mówimy lub myślimy. Po trzecie, bo tego pokroju figury chronią sprawy boże przed niegodziwością ludzką”²¹. Cytat ten pokazuje, jak neoplatonicki namysł Areopagity był integralnie związa-

in some way. Buildings engage other buildings and all those attributes of the material, social, and political world that frame everyday life. Without focusing attention on themselves, the best examples of architecture reveal or make thinkable the complexity of relationships within their physical surroundings and societies. Buildings not only continue to highlight issues and attitudes that were distilled during the design process but they also absorb cultural changes and shifts in thinking.”¹⁷ Nevertheless, we must assume that houses do not shape rational experience, even with all the possible and changing interpretations. We must also agree that “buildings of every time and place manifest much more than what their designers can explain.”¹⁸ This reminds us of Milan Kundera’s saying that there are writers who are wiser than their novels and novels wiser than their authors.

Andrzej Piotrowski wrote that this reductionist assumption “dismisses not only other buildings but also, and more importantly, the whole spectrum of architectural thought that functioned outside of the dominant structures of control. [...] certain buildings, which the traditional history of architecture considers provincial phenomena or stylistically conflicted, actually played a significant role in the processes of shaping the identity of multicultural and religiously diverse states in Europe between the sixteenth and eighteenth centuries.”¹⁹

To illustrate the pursuit of non-verbal meanings, Piotrowski reached to the reception of the space of the Byzantine Katholikon in the Greek monastery of Hosios Loukas, built towards the end of the tenth or at the start of the ninth century. Piotrowski associated the deeply symbolic and “multisensory” design of the space of this Byzantine temple with the thought of Pseudo-Dionysius the Areopagite.²⁰ Pseudo-Dionysius’s deliberations on “unsimilar similarities” should properly be cited after St. Thomas: “God provides for everything according to the capacity of its nature. Now it is natural to man to attain to intellectual truths through sensible objects, because all our knowledge originates from sense. [...] As Dionysius says, (Coel. Hier. i) it is more fitting that divine truths should be expounded under the figure of less noble than of nobler bodies, and this for three reasons. Firstly, because thereby men’s minds are the better preserved from error. [...] Secondly, because this is more befitting the knowledge of God that we have in this life. For what He is not is clearer to us than what He is. Therefore similitudes drawn from things farthest away from God form within us a truer estimate that God is above whatsoever we may say or think of Him. Thirdly, because thereby divine truths are the better hidden from the unworthy.”²¹ This quote demonstrates how the Areopagite’s Neoplatonic thought was integrally linked with a vision of light and beauty (or proportions and beauty, as translated from Latin by Tatarkiewicz), an opinion which, at the time and later on, was quite widely shared by the Church Fathers, such as Athanasius the Great or Basil the Great. Even though it is an interpretation of

ny z wizją światła i piękna (czy proporcji i piękna, jak z łaciny tłumaczy Tatarkiewicz), dosyć powszechnie wtedy i później podzielaną przez Ojców Kościoła, jak choćby Atanazy Wielki czy Bazyli Wielki. A przecież jest to interpretacja neoplatońskich emanacji zawartych w *Elementach teologii* poganina Proklosa²².

Piotrowski zauważa fenomen „magicznej obecności” – interakcję pomiędzy figuratywnymi mozaikami a pustą, oświetloną przestrzenią Katholikonu, którą otaczają: „Fakt, że frontalnie ukazane postacie otaczają pomieszczenie ze wszystkich stron, sprawia, że pustka pomiędzy nimi staje się przynależnym im fragmentom rzeczywistości”²³. Cytuje Otto Demusa, który dopatruje się w tej przestrzennej kompozycji „przestrzennej ikony”, która wytwarza „atmosferę przestrzennej rzeczywistości”. Zatem magia polega na bezpośrednim uczestnictwie – zanurzeniu się w nadprzyrodzony wymiar rzeczywistości. Ta sama przestrzeń i ten sam symboliczny proces rozciągają się na całe wnętrze kościoła. Wierni stają się częścią tej „uświęconej przestrzeni” przez sam fakt obecności w kościele²⁴. Jest to przestrzeń, „w której obecność Boga stawała się odczuwalna, a raczej możliwa do pomyślenia”²⁵. Piotrowski szczegółowo analizuje materię przestrzeni Katholikonu, przywołując dociekania istotnych badaczy. Co ważniejsze, wprowadza w rozważania własne doświadczenie tej przestrzeni, rozbudowane o wiedzę specjalistyczną – modelowanie przestrzenne, rzuty, przekroje, unikalne komputerowe analizy światła. Wszystkie one dają niezwykle unikalny obraz fenomenologicznej refleksji. To istotny namysł nad niewerbalnym odbiorem tej przestrzeni.

Przy użyciu podobnego instrumentarium Piotrowski analizuje przestrzeń gotyckiej katedry Saint-Denis. Pokazuje przy tym historyczno-krytyczne ujęcia gotyku, odwołując się do analiz Erwina Panofsky’ego. Natomiast w konkluzji pisze, że rozumienie słów Areopagity zostało całkowicie wypaczone przez opata Saint Denis Sugera, tak jak gotyk wypaczył niewerbalną głębię i symbolikę właściwą Bizancjum. „Wszystkie elementy symbolicznego dorobku Sugera – symboliczny konstrukt fizycznie istniejącej budowli, tomy jego pism, motywy, uzasadnienia i faktyczne informacje, a także ściśle kontrolowane praktyki przestrzenne, takie jak starannie zaprojektowana ceremonia konsekracji, stworzyły przednowoczesny system symboliczny, który był bardziej przełomowy, niż sugerowski ‘wynałazek’ tak zwanego ‘stylu gotyckiego’”²⁶. Natomiast błyskotliwe jest stwierdzenie, że „architektura uzgadnia różnice pomiędzy dwiema kulturami”²⁷. Wnikliwa analiza fenomenologiczna wymiaru różnic pomiędzy doświadczeniem przestrzeni ortodoksyjnego kościoła i gotyckiej katedry jest ważną wskazówką metodologiczną. Pokazuje, na jakim poziomie wrażliwości powinna odbywać się debata o przekształcaniu przestrzeni. Doświadczenie przestrzeni musi być widziane w środowisku ludzi, którzy go doświadczają. Jakże inna była mentalność i odbiór przestrzeni przez człowieka Bizancjum czy średniowiecza niż przez nas. Epistemologiczne kategorie postępu zawodzą choćby przy ele-

the Neoplatonic emanations included in the *Elements of Theology* by Proclus, a pagan.²²

Piotrowski noted the phenomenon of “magical presence”—an interaction between figurative mosaics and the empty, illuminated space of the Katholikon, which they surround: “The fact that the frontal figures surround the room on all sides makes the empty space in the middle seem their real domain.”²³ He quoted Otto Demus, who saw a “spatial icon” in this composition, which produces an “atmosphere of spatial reality.” The magic is thus based on direct participation—in immersion in the supernatural dimension of reality. The same space and the same symbolic process extend to the entire interior of the church. The worshipper becomes a part of this “sacralized space” merely by being present in the church.²⁴ It is a space where “God’s presence became perceivable, or rather, thinkable.”²⁵ Piotrowski analyzed the matter of the Katholikon’s space and cited studies by essential scholars. What is even more important, he introduced his own experience of this space into this discussion, expanded to include specialist expertise—spatial modeling, floor plans, cross-sections, unique computer-aided light analyses. They all contributed to an extraordinarily unique image of his phenomenological reflection. It is an essential reflection on the non-verbal reception of this space.

Piotrowski used a similar range of instruments to analyze the space of the Gothic Cathedral of Saint-Denis. While doing so, he presented historical and critical views of the Gothic style, referencing Erwin Panofsky’s analyses. In the conclusions, he wrote that Abbot Suger of Saint-Denis completely twisted the Areopagite’s words, just as the Gothic style had twisted the non-verbal depth and symbolism inherent in the Byzantine style. “All aspects of Suger’s symbolic production, the symbolic construct of the material church, the volumes of his writings, motivations, rationales, and factual information—as well as highly controlled spatial practices, such as the carefully designed ceremony of consecration—created a proto-modern symbolic system more groundbreaking than his ‘invention’ of the so-called Gothic style.”²⁶ His observation that “architecture negotiated exchanges between those two cultures”²⁷ can be considered brilliant. The in-depth phenomenological analysis of the dimension of differences between experiencing the space of an Orthodox church and a Gothic cathedral is an important methodological indication. It demonstrates the level of sensitivity at which the debate on transforming space should be held. The experience of space should be seen in the environment of the people who experience it. The mentality and reception of space by people from Byzantium or the Middle Ages were so fundamentally different from ours. Epistemological categories of progress fail us even at the most elementary comparison of Pseudo-Dionysius the Areopagite’s views with the explorations of his teacher, Proclus. Which of the two were more progressive and open?

mentarnym zestawieniu poglądów Pseudo-Dionizego Areopagity z dociekaniem jego nauczyciela Proklosa. Które były bardziej postępowe, otwarte?

W istocie nie ma powodów wątpić, że „duchowe doświadczenie przeżywane we wnętrzu Katholikonu”²⁸ nie różni się wiele od duchowego doświadczenia w gotyckiej katedrze Saint-Denis opata Sugera. Jak słusznie zauważa Piotrowski, ważni teoretycy, jak Erwin Panofsky, czy jego krytycy, jak Peter Kidson, ograniczali się do analizy werbalnych aspektów związków kulturowych tych przestrzeni²⁹. Dzisiaj dostrzegamy inne ujęcia. Natomiast wydaje się, że autor *Corpus Dionysiacum* w pełni akceptowałby późniejsze o sześć wieków słowa opata Sugera z Saint Denis: „Materialne światła, zarówno te rzucane przez przyrodę w przestworza, jak i wytwarzane na ziemi dzięki ludzkiej przemyślności, to obraz pojmowalnych światła, a przede wszystkim samego Światła Prawdy”³⁰ oraz jego „dzieło – gotyk” pod względem ideowym i materialnym.

W istocie bowiem wiara w Boga zgodnie z ukształtowanymi na kolejnych soborach dogmatami i zasadami była i dla anonimowego filozofa teologa z Syrii na przełomie V i VI wieku, i dla opata Saint-Denis z początków XII w. wartością nadrzędną. Imiona i postacie Boga wynikały przede wszystkim z ich głębokiej wiary, a dopiero potem były przedmiotem filozoficznej spekulacji. Więcej ich łączy, niż dzieli, nawet jeżeli subiektywny odbiór współczesnego wyrafinowanego badacza przestrzeni, które je z nimi identyfikuje, stawia ich w opozycji. Nie wiemy, jak tę przestrzeń doświadczali jej współcześni. Jak chce Paul Feyerabend, trzeba żyć z tymi ludźmi, aby móc poznać ich sposób kształtowania i doświadczania przestrzeni. Dzisiaj doświadczamy, myślimy i werbalizujemy z naszej perspektywy, ich perspektywa jest nam niedostępna. A tylko owa pozwalałaby na formułowanie zasadnych sądów epistemologicznych. Andrzej Piotrowski sugeruje właśnie taki model poznania³¹.

Przykładami na jego rozumienie architektury są tak różne obiekty, jak: kaplica zamku lubelskiego, ratusz w Chełmnie, kaplica Boimów we Lwowie czy kamienice Mikołaja i Krzysztofa Przybyłów w Kazimierzu Dolnym. Piotrowski, posługując się opisanym instrumentarium, udowadnia, że w istocie obiekty te charakteryzuje wysublimowane badanie możliwości odkształcania architektonicznych, przedstawionych i symbolicznych porządków, właściwych dla tzw. sztuki wysokiej. „W sumie wydaje się, że odniesiono się tu do przyjętych włoskich konwencji tylko po to, by je zakwestionować”³². Owo negocjowanie uznanych porządków wynikających w oczywisty sposób z wyznaniowych dogmatów z nakładanymi na nie porządkami z innych wyznaniowych przesłanek daje niezwykle bogaty i głęboki wyraz. W tym kontekście pisze o lubelskim renesansie: „Jeśli zgodzić się z ogólnym przekonaniem, że renesans lubelski był stylem regionalnym, prowincjonalną modyfikacją importowanych zasad wyrażających kulturę wysoką, w takie założenie wbudowana jest powierzchowność tych praktyk symbolicz-

In essence, there is no reason to doubt that “the spiritual experience of a person in the interior of the Katholikon”²⁸ does not differ much from the spiritual experience in the Gothic cathedral of Saint-Denis by Abbot Suger. As Piotrowski rightly observed, important theorists like Erwin Panofsky, or his critics, such as Peter Kidson, confined themselves to analyzing the verbal aspects of cultural links between these spaces.²⁹ Today, we recognize other perspectives. Meanwhile, it appears that the author of the *Corpus Dionysiacum* would fully accept the words of Abbot Suger of Saint-Denis, uttered six centuries later: “The material lights, both those which are disposed by nature in the spaces of the heavens and those which are produced on earth by human artifice, are images of the intelligible lights, and above all, of the True Light Itself.”³⁰ and his “work—Gothic” in ideative and material terms.

In essence, faith in God following the dogma and precepts formulated at the successive ecclesial councils was of supreme importance both to the anonymous philosopher-theologian from Syria from the turn of the sixth century, and the abbot of Saint-Denis from the start of the twelfth century. The names and persons of God stemmed primarily from their deep faith first and were the subject of philosophical speculations second. They have more in common than not, even if the subjective perception of the contemporary, sophisticated scholar of the spaces he identified them with, places them in opposition. We do not know how this space was perceived by its contemporaries. As Paul Feyerabend would want it, we would have to live with these people to learn their way of shaping and experiencing space. Today, we experience, think and verbalize from our own perspective, and theirs is unattainable to us. It is only this perspective that would have allowed us to formulate reliable epistemological judgements. Andrzej Piotrowski suggested this very model of cognition.³¹

Examples of his understanding of architecture include an entire array of vastly different buildings, including: the chapel of the Lublin Castle, the Town Hall in Chełmno, the Boim Chapel in Lviv or the townhouses of Mikołaj and Krzysztof Przybył in Kazimierz Dolny. Piotrowski, using the instruments presented, proved that, in essence, these buildings are characterized by a sublime investigation of the potential to deform architectural orders, presented and symbolic, that belong to so-called high art. “Altogether, it appears that references to the proper Italian conventions were made only to question them.”³² This negotiating of acknowledged orders that obviously stemmed from religious dogma and the orders that were layered on them as a result of other religious considerations provide an exceedingly rich and deep expression. In this context, Piotrowski wrote of the Lublin Renaissance: “If one agrees with the general belief that Lublin Renaissance was a regional style, a provincial modification of imported principles manifesting a high culture, the superficiality of these symbolic practices is built into

nych. Łatwo myśleć o dodanej dekoracji jako intelektualnie czy stylistycznie podrzędnej względem systemu integrującego wszystkie elementy i właściwości budynku. Uważam jednak wręcz przeciwnie, że właśnie skupienie się na wyrazie architektonicznym pozwoliło krytycznie wykorzystać stare systemy³³.

Natomiast trudno falsyfikowalna jest teza, że „architekci musieli opracować złożone metody subtelnego sugerowania swoich poglądów ideologicznych”³⁴. Na jej poparcie można oczywiście przypomnieć, że w epoce neoklasycyzmu zajmowanie się „postępowymi” strukturami architektonicznymi miało wymiar społecznej naprawy państwa. „Reforma architektury otwierała przed nimi pole praktycznych działań, w których racjonalność i pragnienie harmonii myśli (zwłaszcza myśli racjonalnej) z działaniem były możliwe bez lęku przed oskarżeniem przez prokuratora”³⁵. Joseph Rykwert odnosi historię architektury nie tylko do kwestii politycznych (np. Francji Ludwika XIV czy Anglii Karola I), ale i idei wolnomularstwa – masonerii, co nie jest tak znane. Chociaż trzeba w kontekście pozytywistycznej epistemologii przypomnieć źródłową, dla tej tradycji, opinię Giambattisty Vico, interpretowaną na wiele sposobów, że poznanie prawdy, w znaczeniu *scienza*, jest nam niedostępne. Możemy posługiwać się jedynie *consienza* oryginałów konstruktów poznawczych, którymi operujemy nie istnieją. Tylko Bóg, ich Stwórca, może je poznać, my musimy pozostać w świecie poznania zapośredniczonego³⁶.

Dokonane przez Piotrowskiego badania kamienic Przybyłów w Kazimierzu nad Wisłą czy kaplicy Boimów we Lwowie, znanych z badań konserwatorskich i historycznych, mają charakter pionierski. Piotrowski odkrywa niezauważalne, pominięte lub wyparte warstwy znaczeniowe, np. związki „renesansu lubelskiego” z muratorami włoskiego pochodzenia, protestanckimi emigrantami z nad jeziora Como (tzw. Komaskami albo Toskańczykami)³⁷. Pokazuje, że w tych „prowincjonalnych” obiektach można widzieć niespotykane nigdzie indziej negocjacje przestrzeni z wartościami, których źródłem były różne kultury: katolicka i protestancka. Umieszcza je w ten sposób intelektualnie obok światowego przykładu dialogu kultur prawosławnej i katolickiej – kaplicy zamkowej Trójcy Świętej w Lublinie. Dla Katholikonu i kaplicy zamkowej charakterystyczne jest zaburzenie wewnętrznej kolorystyki surowością ceglanej struktury zewnętrznej – nieomal tak lokalną, jak organiczne struktury geologiczne. Piotrowski poszukuje problemu w pojawieniu się tzw. stylu gotyckiego, a potem stawia go w opozycji nie tylko w stosunku do „multisensorycznych” przestrzeni bizantyńskich, lecz także do przekształcania przestrzeni przez postępowych protestantów, których dzieło było „dynamiczne i otwarte”.

Nawet jeżeli zgodzimy się, że protestantyzm położył wielkie zasługi w kreowaniu fundamentów kapitalistycznego rozwoju, to wiara w postęp wydaje się epistemologicznie wątpliwa. Wydaje się, że jest to myślenie ahistoryczne o aksjologicznym, żeby nie powiedzieć

such an assumption. It is easy to think about an added decoration as intellectually or stylistically inferior to a system that integrates all building attributes and elements. In contrast, I believe that it was exactly the focus on architectural articulation that helped critically engage old systems.”³³

The argument that “Architects had to develop complex ways of subtly suggesting their ideological convictions” is difficult to falsify.³⁴ In its favor, we can of course note that during the Neoclassicist period, engaging in “progressive” architectural structures had a dimension of the social repair of the state. Joseph Rykwert claimed that architectural reform had opened before them a field for practical action in which rationality and the desire for a harmony of thought (especially rational thought) with action would be possible without fear of persecution.³⁵ Rykwert referred the history of architecture not only to political matters (e.g. Louis XIV’s France or Charles I’s England) but the idea of freemasonry, which is not as well known. However, in the context of positivist epistemology, we should note the opinion by Giambattista Vico, which is a source for this tradition and is interpreted in numerous ways, that it is unattainable for us to know truth, in the sense of *scienza*. We can only use *consienza*, as the originals of cognitive constructs we operate with do not exist. Only God, their Creator, can know them, while we must remain in a world of mediated cognition.³⁶

Piotrowski’s studies of the townhouses of the Przybyłów in Kazimierz nad Wisłą or the Boim Chapel in Lviv, known from conservation and historical studies, are pioneering. Piotrowski discovered the unobservable, ignored or negated semantic meanings—for instance, he noted the links between the Lublin Renaissance and masons from Italy, Protestant migrants from the area around Lake Como (the so-called Komaski or Tuscans).³⁷ He showed that, in these “provincial” buildings, we can see negotiations between space and values sourced from different cultures: Catholic and Protestant, that can be found nowhere else. He thus intellectually placed them alongside the global case of dialogue between Orthodox and Catholic cultures—the Castle Chapel of the Holy Trinity in Lublin. The Katholikon and the Castle Chapel both feature a distinctive distortion of the internal color scheme with the austerity of the outer brick structure—which is almost as local as organic geological structures. Piotrowski explored the issue in the appearance of the so-called Gothic style and later set it in opposition not only to “multisensory” Byzantine spaces, but also to the transformation of spaces by progressive Protestants, whose work was “dynamic and open.”

Even if we agree that Protestantism contributed greatly to laying the foundation for capitalist development, faith in progress appears epistemologically doubtful. It appears that this is ahistorical thinking, with an axiological, not to say pedagogical, tint. Theodor Adorno remarked that thinking in epistemologi-

pedagogicznym zabarwieniu. Theodor Adorno zauważa, że myślenie w kategoriach epistemologicznych łatwo ześlizguje się w moralizatorstwo. Trudno oprzeć się wrażeniu takiego ahistorycznego i moralizującego wartościowania, gdy czyta się, że: „Projektanci pracujący na wschodzie Europy należeli do najbardziej postępowych na kontynencie”³⁸. Tylko dlatego, że byli wyznania protestanckiego, a nie katolickiego. Dzisiaj wiemy, że sztuka nie zna kategorii postępu. Wątpimy też w innej sferze, że rozstrzygniemy, czy wolna elekcja w Polsce (1572–1764), słabość władzy królewskiej i wymuszane na niej przywileje szlachty i magnaterii, w tym wolność wyznaniowa, była dla Polski postępową, bo doprowadziła do rozbiorów Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Czy z tego punktu widzenia postępowe były absolutyzmy – protestancki, prawosławny czy katolicki, które wspólnie te rozbiory spowodowały, czy wielowyznaniowość³⁹.

Co do relacji przestrzeni „dogmatycznie katolickich” i protestanckich, warto te opinie zestawić z tekstami, które znajdujemy choćby u Wojciecha Bałusa: „katolicy widzieli w gmachu kościelnym mieszkanie Boga, zgodnie ze słowami Chrystusa [...] ‘nie wiedzieliście, iż w tych rzeczach, które są Ojca mego, potrzeba żebym był’”⁴⁰. Fakt ów potwierdzało przechowywanie we wnętrzu Najświętszego Sakramentu. To mieszkanie Boga było też miejscem sprawowania kultu o określonej, bogatej oprawie liturgicznej, a także przestrzenią, w której znajdowały się relikwie świętych. Natomiast dla protestantów kościół był jedynie miejscem zebrań gminy. Według Jana Kalwina: „Boga nie można ująć świątyniami widzialnymi”, Martin Luther zaś twierdził: „Tam, gdzie głosi się Ewangelię, tam mieszka Bóg [...] i ten dom modlitwy [...] jest domem bożym, nie z powodu murów, lecz przez słowo, które Bóg do nas mówi”. Dla niemieckiego reformatora nie istniało więc „pojęcie *sacrum* Kościoła, w ostateczności kazania mogą być wygłaszane w przysłowiowej stodole (Scheunenkirche)”⁴¹.

Zasługującą na oddzielne rozważanie jest kwestia nawiązania przez Andrzeja Piotrowskiego do „możliwości pomyślenia”, którą, jego zdaniem, sprobował Theodor W. Adorno jako „niemożność pomyślenia”⁴². Jej interpretacja jest o tyle zaskakująca, że marksistowska myśl Adorna jest całkowicie poza doświadczeniem egzystencjalnym, które jest domeną architektury i przekształcania przestrzeni, tak istotnego dla dzisiejszego postrzegania dziedzictwa kultury. Jest to też apologia ugruntowanej dzisiaj tezy, że kultura jako wytwór społeczeństwa hamuje emancypacyjne dążenia jednostki poprzez kształtowanie jej potrzeb⁴³. Dzieło Adorna jest eksploatacją paradoksów poznania, jak np. rozwiązania o „filozofii, która receptywna wobec przedmiotów, stawałaby się substancjalna. Tradycja pragnęła tego, z czego tradycja rezygnuje. [...] Bezsilne jest idealistyczno-tożsamościowe filozoficzne zapewnienie, że wchodzi ona [substancjalna analiza, O.S. i B.S.] bez reszty do owej dialektyki”. Zapośredniczenie między całością a pojedynczą rzeczą jest „treściowe, następuje przez totalność społeczną”⁴⁴. I dalej: do tego, co ogólne, doświadczenie filozoficzne ma dostęp wy-

cal categories easily slips into moralizing. It is difficult not to get the impression of ahistorical and moralizing assessment when one reads that Protestants “working in the eastern territories were among the most progressive in Europe.”³⁸ Purely because they were of a Protestant and not a Catholic denomination. Today, we know that art does not know the category of progress. We also raise doubt that we can, in a different sphere, determine whether the free elections in Poland (1572–1764), the weakness of royal government and the privileges of the nobles and magnates forced upon it, including freedom of religion, was progressive for Poland, as it led to the partitions of the Commonwealth of Both Nations. Were not the absolutisms that jointly caused these partitions—the Protestant, Orthodox or Catholic—not progressive from this standpoint, or was it multi-denominationality.³⁹

As for the relation between “dogmatically Catholic” spaces and Protestant ones, it would be valuable to compare these opinions with the writings of, say, Wojciech Bałus: “Catholics saw the church building as the residence of God, as per Christ’s words [...] ‘didn’t you know I had to be in my Father’s house?’”⁴⁰ This fact was confirmed by the storage of the Holy Sacrament inside. This residence of God was also a place of worship that had a specific, rich liturgical ceremony, as well as a space in which the relics of saints were stored. Meanwhile, to Protestants, the church was merely a meeting place for a community. According to the words of John Calvin: “God cannot be contained in visible temples,” while Martin Luther stated that “God lives wherever the Gospel is preached [...] and this house of prayer [...] is a house of God, not because of walls, but the Word that God speaks to us.” The German reformer did not acknowledge the “notion of a Church’s sacredness, as ultimately sermons could be delivered in the proverbial shed (Scheunenkirche).”⁴¹

Piotrowski’s reference to “thinkability” that Theodor W. Adorno problematized as “unthinkability”⁴² merits a separate discussion. Its interpretation is insofar surprising as Adorno’s Marxist thought is completely beyond existential experience, which is the domain of architecture and the transformation of space, which is so essential to today’s perception of cultural heritage. It is also an apology of a now-established argument that culture, as a product of society, hinders the emancipatory pursuits of the individual by shaping their needs.⁴³ Adorno’s work is an exploration of the paradoxes of cognition, such as the discussion on “a philosophy receptive to the objects, a philosophy that would substantialize itself. What tradition tells, tradition wanted. [...] The idealistic-identitarian avowals that the first absorbs the second are unconvincing; but objectively—not just through the knowing subject—the whole which theory expresses is contained in the individual object to be analyzed. What links the two is a matter of substance: the social totality.”⁴⁴ And further: to that which is general, the philosophical experience can gain access solely through what is specific. “It does not constitute a posi-

łącznie przez to, co szczególne. „Nie stanowi ono pozytywnego telos, w którym poznanie znalazłoby zaspokojenie. Negatywność tego, co ogólne, ze swej strony zespala poznanie z tym, co szczególne, jako tym, co należy uratować. ‘Prawdziwe są tylko te myśli, które same siebie nie rozumieją’ [...] myślenie potrafi krytycznie rozpoznać immanentny mu charakter przymusu; jego własny przymus stanowi medium jego wyzwolenia”⁴⁵.

Theodor W. Adorno – „Pensjonariusz Grand Hotelu Abuss” (to metafora luksusowego hotelu na skraju przepaści) – nieprzejednany krytyk kapitalizmu korzystający z uroków kapitalistycznego dobrobytu, pisał w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku o niemożności pomyślenia, „że śmierć miałaby być tym, co absolutnie ostateczne”. „Niemożność pomyślenia” Adorna krystalizuje się pod wpływem katastrofy holokaustu. Rozważania o śmierci w *Dialektyce negatywnej* mają przekonać nas, że „uczucie, które po Oświęcimiu burzy się przeciw wszelkim twierdzeniom o pozytywności istnienia, jako świętoszkowatej gadaninie [...], przeciw temu, by z losu ofiar wyciskano jakikolwiek [...] sens, znajduje swój moment obiektywny po wydarzeniach, które konstrukcję sensu immanencji promieniującego z afirmatywnie ustanowionej transcendencji, skazuje na urągowisko”⁴⁶. „Czy po Oświęcimiu można jeszcze żyć, a zwłaszcza, czy ma do niego prawo ten, kto przypadkowo Oświęcimia uniknął, a w zasadzie powinien być stracony. Jego dalsze życie wymaga już chłodu, podstawowej zasady burżuazyjnej subiektywności [...]; drastyczna wina oszczędzonego”⁴⁷. „To, a nie co innego zmusza nas do filozofowania”⁴⁸. Jednocześnie powtarza za Heglem: „nie ma innej możliwości uświadomienia sobie transcendencji niż dzięki przemianiu; wieczność nie przejawia się jako taka, ale w przełamaniu poprzez to, co najbardziej przemijające”⁴⁹.

Niemożność „pozytywnego myślenia” po Oświęcimiu jest u Adorna tylko potwierdzeniem aporycznego cierpienia jednostki uwikłanej społecznie. To heglowska tragedia myślenia jako pokonywania oporu, która u Adorna zmienia się w niemożność wolności jednostki uwarunkowanej społecznie: „cierpienie jest wyrazem uwikłania podmiotu w obiektywności społecznej. Jest zrozumiałe jako jakość zrodzona z zapośredniczonej struktury bytu społecznego. Stanowi ono formę określonego bytu ludzkiego, z perspektywy której zrozumiałą staje się historia. Jako określoność zapośredniczenia przez inne określoności cierpienie czyni zrozumiałym samo sobie, a ono czyni zrozumiałymi owe inne określoności”⁵⁰. Adorno twierdzi, że: „myślenie jest samo w sobie, jeszcze przed wszelką treścią szczególną, jest negocjowaniem, oporem przeciw temu, co jest mu narzucone; myślenie przejęło to w dziedzictwie od swego pierwowzoru, to znaczy stosunku pracy do materiału. [...] Wysilek, który zawiera się implícite w samym pojęciu myślenia, jako przeciwieństwo biernego oglądu, jest już negatywny, jest oporem przeciw pretensji każdej bezpośredniości do tego, aby się przed nią uginać”⁵¹. W innym miejscu mówi: „Samo pojęcie społeczeństwa mówi, że stosunki między ludź-

tive telos that would quench cognition. The negativity of the universal in turn welds cognition to the particular as that which is to be saved. ‘Only thoughts which cannot understand themselves are true.’ [...] The coercive character that is immanent in our thinking can be critically known; the coercion of thought is the medium of its deliverance.”⁴⁵

Theodor W. Adorno—“a Guest at Grand Hotel Abyss” (a metaphor for a luxury hotel at the edge of an abyss)—an implacable critic of capitalism who also made full use of the benefits of capitalist prosperity, in the 1940s and 50s wrote about the unthinkability that “in death the individual is obliterated absolutely.” Adorno’s “unthinkability” crystallized under the influence of the holocaust. The discussion on death featured in *Negative Dialectics* was to convince us that “after Auschwitz, our feelings resist any claim of the positivity of existence as sanctimonious, [...] they balk at squeezing any kind of sense, however bleached, out of the victims’ fate. And these feelings do have an objective side after events that make a mockery of the construction of immanence as endowed with a meaning radiated by an affirmatively posited transcendence.”⁴⁶ He asked whether it was possible to go on living “after Auschwitz [...] especially whether one who escaped by accident, one who by rights should have been killed, may go on living. His mere survival calls for the coldness, the basic principle of bourgeois subjectivity, without which there could have been no Auschwitz; this is the drastic guilt of him who was spared.”⁴⁷ “This, nothing else, is what compels us to philosophize.”⁴⁸ At the same time, he repeated after Hegel: “No recollection of transcendence is possible any more, save by way of perdition; eternity appears, not as such, but diffracted through the most perishable.”⁴⁹

The “inability to think positive” after Auschwitz was, in the case of Adorno, merely a confirmation of the aporic suffering of a socially-entangled individual. This Hegelian tragedy of thinking as overcoming resistance, which in Adorno’s case transformed into an impossibility of freedom of a socially-conditioned individual: “suffering is an expression of the subject’s entanglement in social objectivity. It is understandable as a quality borne of a mediated structure of social existence. It is a form of a specific human existence, from the perspective of which history becomes understandable. As the specificity of mediation by other specificities, suffering makes itself understandable, making other specificities understandable as well.”⁵⁰ Adorno argued that “Thought as such, before all particular contents, is an act of negation, of resistance to that which is forced upon it; this is what thought has inherited from its archetype, the relation between labor and material. [...] The effort implied in the concept of thought itself, as the counterpart of passive contemplation, is negative already—a revolt against being importuned to bow to every immediate thing.”⁵¹ In another passage, he stated: “Society’s own concept says that men want their relations to be freely established,”⁵² which stands in oppo-

mi powinny mieć oparcie w wolności⁵², co pozostaje w sprzeczności z oczywistą wiedzą (od czasów Platona), że społeczeństwo to – z definicji – organizacja przymusu, to zaprzeczenie wolności.

Zgodnie z tradycją niemieckiego idealizmu – u Hegla w analizie jednostki, a u Marksa w analizie społeczeństwa kapitalistycznego – relacje tego, co szczególne, do tego, co ogólne, tożsamość i jej destrukcja w społeczeństwie, są podstawowymi kategoriami opisu relacji pomiędzy historią a przyrodą. „Potrzeba ekspresji cierpienia jest warunkiem wszelkiej prawdy. Bowiem cierpienie jest obiektywnością, która ciąży na podmiocie; To, czego podmiot doświadcza, jako czegoś najbardziej subiektywnego, jego ekspresja jest zapośredniczane obiektywnie⁵³. Kluczem do zrozumienia historii w ujęciu Adorna jest uświadomienie sobie coraz większego konfliktu pomiędzy panowaniem a wolnością jednostki. Panowanie nad przyrodą oznacza w istocie rosnącą przemoc człowieka nad człowiekiem. Natomiast przyroda pozostaje czymś elementarnym, amorficznym, niepoznawalnym i jako taka jest całkowicie z sobą tożsama. Bardzo to przypomina heglowskie uzasadnienie absolutu, jako tożsamości absolutnej i względnej, które wzajemnie warunkuje wzajemna potrzeba.

W kontekście aksjologicznych analiz Piotrowskiego, zgubnego wpływu katolickiej doktryny na kulturę Mezoameryki i Europy trzeba przypomnieć choćby heterotopie Michela Foucault, który pisze o „cudownych absolutnie uporządkowanych” przestrzeniach i organizacji jezuickich wiosek w Paragwaju, „w których efektywnie osiągnięta była ludzka doskonałość. A [...] codzienne życie jednostek regulowane było nie za pomocą gwizdka, ale biciem dzwonu⁵⁴. Nie można z naszym bagażem pojęć i wiedzy oceniać przeszłości. W ten sposób znajdujemy się w kręgu kontrindukcjonizmu⁵⁵. Warto sięgnąć więc do źródła i zacytować Paula Feyerabenda: „zarozumiałością jest zakładać, że posiada się rozwiązania odpowiednie dla ludzi, z którymi nie dzieli się życia i których problemów się nie zna. Niemądrze jest zakładać, że takie ćwiczenie w humanizmie na odległość przyniesie efekty zadowalające zainteresowanych. Od zarania zachodniego racjonalizmu intelektualności uważają siebie za nauczycieli, świat za szkołę, a ludzi za posłusznych uczniów⁵⁶.”

Trudno też zgodzić się z Adornem, że metafizyka to rodzaj zsekularyzowanej teologii, podobnie jak nie można podzielić jego sądu, że „autonomiczny Beethoven jest bardziej metafizyczny niż bachowski porządek⁵⁷. Bliżej nam do doświadczenia Emila Ciorana, który w Arii – pierwszych frazach *Golbergowskich wariacji* – słyszał „dźwięki z innego świata⁵⁸. Zygmunt Mycielski mówił wręcz, że „chodzi o to, czy w tej muzyce jest Bóg, czy nie⁵⁹. Najważniejszą częścią *Dialektyki negatywnej* jest próba definiowania pustki duchowej z wyłącznie racjonalistycznych pozycji, niezależnie od zasadnego, chociaż natrętnego wypominania filozofowi z Heidelberga jego fascynacji Hitlerem⁶⁰. *Przeciw metodzie* pokazuje w błyskotliwy sposób, jak taka ahisteryczna wiara w postęp bardziej jest wiarą niż postępem.

sition with the obvious knowledge (since Plato's times) that society is—by definition—a form of coercion, it is an antithesis of freedom.

Following the tradition of German idealism—in the analysis of the individual in Hegel's case and of capitalist society in Marx's—the relations between what is specific with that which is general, identity and its destruction in society, are fundamental categories of describing relations between history and nature. “The need to lend a voice to suffering is a condition of all truth. For suffering is objectivity that weighs upon the subject; its most subjective experience, its expression, is objectively conveyed.”⁵³ The key to understanding history, as presented by Adorno, is acknowledging the increasing conflict between sovereignty and the freedom of the individual. Sovereignty over nature in essence denotes growing violence between people. Meanwhile, nature remains something that is elementary, amorphous, unknowable and as such completely self-equivalent. This is highly similar to Hegel's justification of the absolute as absolute and relative identity, which are mutually conditioned by mutual need.

In the context of Piotrowski's axiological analyses and the disastrous impact of Catholic doctrine on Mesoamerican and European cultures, we should recall Michel Foucault's heterotopies. He wrote of “marvelous, absolutely regulated” spaces and the organization of Jesuit villages in Paraguay, “in which human perfection was effectively achieved. [...] The daily life of individuals was regulated, not by the whistle, but by the bell.”⁵⁴ We cannot, with our burden of notions and knowledge, judge the past. We thus find ourselves in the sphere of counterinductionism.⁵⁵ We should thus reach to the source and quote Paul Feyerabend: “It is conceited to assume that one has solutions for people whose lives one does not share and whose problems one does not know. It is foolish to assume that such an exercise in distant humanitarianism will have effects pleasing to the people concerned. From the very beginning of Western Rationalism intellectuals have regarded themselves as teachers, the world as a school and ‘people’ as obedient pupils.”⁵⁶

It is also difficult to agree with Adorno that metaphysics is a type of secularized theology, just as we cannot consent to his judgement that “The autonomous Beethoven is more metaphysical, and therefore more true, than Bach's ordo.”⁵⁷ We are closer to the experience of Emil Cioran, who, in his *Aria*—in the first phrases of *The Goldberg Variations*—heard “sounds from another world.”⁵⁸ Zygmunt Mycielski even said that “this is about whether there is God in this music or not.”⁵⁹ The most important part of *Negative Dialectics* is the attempt to define spiritual emptiness from purely rationalistic positions, independently of the justified, yet obtrusive pointing out of the Heidelberg philosopher's fascination with Hitler.⁶⁰ *Against Method* brilliantly demonstrates how such an ahistorical belief in progress is in itself more akin to faith than progress itself. To Adorno's saying that “The ontological need

Powiedzenie Adorna, że „potrzeba ontologiczna nie gwarantuje tego, czego pragnie, jak męka ginącego z głodu nie zapewnia potrawy”⁶¹, można skwitować, że chodzi o głód Ducha w rozumieniu Jedni i Dualizmu Platona⁶². Chociaż wie, że „w filozofii pytania mają inną wagę niż w naukach szczegółowych, gdzie likwiduje się je poprzez rozwiązanie, podczas gdy ich filozoficzno-historyczny rytm jest raczej rytmem trwania i zapomnienia”⁶³, to stwierdza, że: „pojęcia funkcjonalne coraz bardziej wyparły pojęcia substancji. Społeczeństwo stało się totalnym związkiem funkcji. [...] Wysilek teoretycznego uprawomocnienia ‘człowieka’, ‘bytu’ i ‘czasu’ jako prafenomenów nie ma wpływu na los obudzonych idei”⁶⁴.

Musimy powtórzyć za Heideggerem: „rzucającym w projektowaniu nie jest człowiek, ale sam byt, który posyła człowieka w egzystencję bycia – tutaj jako swoją istotę”⁶⁵. Dla nas „budować, mieszkać, myśleć” pozostaje fundamentalnym namysłem nad przekształcaniem przestrzeni w jego egzystencjalnym – ciągle aktualnym dla nas – wymiarze. Namacalnie czujemy, że „zasłona bycia” codziennie, co chwila przesłania nam byt. Refleksja nad architekturą, jako medium negocjacji pomiędzy owym bytem a byciem, musi pojawić się w tej „szczelinie”, której dotyczy myśl Martina Heideggera⁶⁶. Bez istotowego namysłu nad tym fenomenem trudne do przyjęcia wydają się wszelkie epistemologiczne, a w istocie aksjologiczne analizy architektury. Martin Heidegger nie dlatego wracał do presokratejskiej Grecji, że przypisywał jej sentymentalne idealistyczne wyobrażenia, lecz dlatego, że „inne narody mają świętych, Grecy mieli mędrców”, jak ujął to Fryderyk Nietzsche⁶⁷. Pytania, które zadawali presokratycy, są do dzisiaj aktualne. Dla nas to pytania o byt w naszym czasie, tak bez reszty zasłoniętym przez bycie pod zredukowanym do komercyjnego wymiaru, architektonicznym niebem. Poprzestawanie na ideach zrodzonych w historii nie może zastąpić namysłu fundamentalnie ontologicznego, którego sensem jest pytanie, tak ważne dla dziedzictwa kultury.

can no more guarantee its object than the agony of the starving assures them of food,”⁶¹ we can respond that it is about a starvation for the Spirit in the understanding of Plato’s Unity and Dualism.⁶² Although he knew that “the weight of questions in philosophy differs indeed from the weight they have in special sciences, where the solution of questions removes them, while in philosophical history their rhythm would be more that of duration and oblivion,”⁶³ he stated that “concepts denoting function have more and more replaced the concepts denoting substance. Society has become the total functional context [...] The effort to justify ‘man’ and ‘being’ and ‘time’ theoretically, as primal phenomena, cannot stay the fate of the resurrected ideas.”⁶⁴

We must repeat after Heidegger “the caster in the projection is not man, but the being itself that sends man into the existence of being—here, as its essence.”⁶⁵ To us, “to build, live, think” remains a fundamental reflection on the transformation of space in its existential—and to us, ever-relevant—dimension. We tangibly feel that the “veil of being” shrouds being from us every day. The reflection on architecture, as a medium of negotiation between this being and existence, must appear in the “slit” that Martin Heidegger’s thought concerns.⁶⁶ Without an essential reflection on this phenomenon, all epistemological and essentially axiological analyses of architecture appear difficult to accept. Martin Heidegger did not return to pre-Socratic Greece because he associated sentimental and idealistic visions to it, but because “other nations have saints, while the Greeks had wisemen,” as stated by Friedrich Nietzsche.⁶⁷ The questions asked by the Presocratics remain relevant to this day. To us, they are questions about being in our time, so exhaustively shrouded by being under an architectural sky that is reduced to a commercial dimension. Relying on ideas borne of history cannot replace a fundamentally ontological reflection, whose sense lies in the question that is so important to the heritage of culture.

Bibliografia / References

Teksty źródłowe / Source texts

Pismo Święte Łk. 2,49.

Opracowania / Secondary sources

Adorno Teodor W., *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.

Ballantyne Andrew, *Architecture as evidence*, [w:] *Rethinking architectural historiography*, red. Dana Arnold, Elvan Altan Ergut, Belgin Turan Özkaya, London 2006.

Batus Wojciech, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX w.*, Toruń 2011.

Berlin Isaiah, *A Note on Vico’s Concept of Knowledge*.

Białkiewicz Andrzej, Stelmach Bolesław, Żychowska Maria J., *Dobra kultury współczesnej. Zarys problemu*

ochrony, „Wiadomości Konserwatorskie – Journal of Heritage Conservation” 2020, nr 63.

Cioran Emil, *Zeszyty 1957–1972*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 2004.

Demus Otto, *Byzantine Mosaic Decoration: Aspects of Monumental Art Of Byzantium*, New Rochelle, 1976.

Feyerabend Paul, *Przeciw metodzie*, przeł. Stefan Wiertlewski, Wrocław 1996.

Foucault Michel, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komendant, Warszawa 1993.

Heidegger Martin, *Kant a problem metafizyki*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 1990.

Heidegger Martin, *Platons lehre von der wahrheit*, Bern 1954.

Heidegger Martin, *W drodze do języka*, przeł. Janusz Mizera, Warszawa 2007.

- Ingarden Krzysztof, *Jakimi mówimy językami?*, Kraków 2017.
- Kasprzysiak Stanisław, *Będziesz poznawał*, [w:] Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. Stanisław Kasprzysiak, Warszawa–Kraków 1991.
- Mycielski Zygmunt, *Listy Mycielski do Ludwika Erhardta*, Warszawa 2014.
- Ott Hugo, *Martin Heidegger, W drodze do biografii*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa 2013.
- Pallasmaa Juhani, *Oczy skóry*, przeł. Michał Choptiany, Kraków 2012.
- Piotrowski Andrzej, *Architecture of thought*, Minneapolis 2011.
- Piórczyński Józef, *Sprzeczność i jej zniesienie w filozofii Theodora W. Adorno*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 11.
- Proklos, *Elementy teologii*, 29.30.31.32, przeł. Robert Sawa, Warszawa 2002.
- Rasmussen Steen Eiler, *Odczuwanie architektury*, przeł. Barbara Gadomska, Kraków 2015.
- Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2012.
- Rykwert Joseph, *The First Moderns: The Architects of Eighteenth Century*, Cambridge MA–London 1980.
- Stępień Tomasz, *Pseudo-Dionizy Areopagita, chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2010.
- Suger, [w:] *Erwin Panofsky, about Suger on the Abbey Church of St.-Denis and its treasures*, Princeton 1979.
- Tomasz św., *Suma Teologiczna*, I,1, art. 9, przeł. o. Pius Bełch, Londyn 1960.
- Wodziński Cezary, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007.
- Wójtowicz Aleksandra, *Metamorfozy palacu Staszica*, Warszawa 2017.

Źródła elektroniczne

- Feyerabend Paul, *Przeciw metodzie*, www.bazhum.muzhp.pl/media/files/Nowa_Krytyka https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Nowa_Krytyka/Nowa_Krytyka-r1995-t6/Nowa_Krytyka-r1995-t6-s105-178/Nowa_Krytyka-r1995-t6-s105-178.pdf.
- Foucault Michel, *Inne przestrzenie*, przeł. Agnieszka Rejniak-Majewska, http://teoriaarchitektury.blogspot.com.

- ¹ A. Piotrowski, *Architecture of thought*, Minneapolis 2011; wszystkie tłumaczenia cytatów z książki *Architecture of thought* w artykule pochodzą z maszynopisu w tłum. G. Piątek, w posiadaniu Narodowego Instytutu Architektury i Urbanistyki, 2020.
- ² Por. A. Biańkiewicz, B. Stelmach, M.J. Żychowska, *Dobra kultury współczesnej. Zarys problemu ochrony*, „Wiadomości Konserwatorskie – Journal of Heritage Conservation” 2020, nr 63, s. 152–162.
- ³ „Nie będzie rzeczy, gdzie brakuje słowa”, cyt. z wiersza S. Georga, *Słowo*, [w:] M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 201.
- ⁴ A. Piotrowski, *Architecture of thought*, Minneapolis 2011, wstęp s. XI.
- ⁵ T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 61.
- ⁶ Ibidem, s. XI.
- ⁷ Ibidem, s. XII.
- ⁸ Por. K. Ingarden, *Jakimi mówimy językami?*, Kraków 2017.
- ⁹ A. Piotrowski, op. cit., s. XII.
- ¹⁰ Ibidem, s. XIII.
- ¹¹ Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 240–272 i in.
- ¹² A. Piotrowski, op. cit., s. XIV.
- ¹³ Ibidem.
- ¹⁴ A. Ballantyne, *Architecture as evidence*, w: *Rethinking architectural historiography*, red. D. Arnold et al., London 2006, s. 41.
- ¹⁵ S.E. Rasmussen, *Odczuwanie architektury*, tłum. B. Gadomska, Kraków 2015; J. Pallasmaa, *Oczy skóry*, tłum. M. Choptiany, Kraków 2012.
- ¹⁶ A. Piotrowski, op. cit., s. XV.
- ¹⁷ Ibidem, s. XVI.
- ¹⁸ Ibidem, s. 31.
- ¹⁹ Ibidem, s. 93.
- ²⁰ Dionizy Areopagita (Pseudo-Dionizy, Dionysius), chrześcijański neoplatonik, autor *Corpus Dionysiacum*, zapewne mnich syryjski, prawdopodobnie uczeń Proklosa, pierwszy biskup Aten, żył na przełomie V i VI w.; por. ks. T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita, chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2010.
- ²¹ Święty Tomasz, *Suma Teologiczna*, I,1, art. 9, tłum. O.P. Bełch, Londyn 1960, s. 40–41.
- ²² Proklos, *Elementy teologii*, 29.30.31.32, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002, s. 46–48.
- ²³ O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration: Aspects of Monumental Art in Byzantium*, New Rochelle 1976, s. 44.
- ²⁴ A. Piotrowski, op. cit., s. 9.
- ²⁵ Ibidem, s. 22.
- ²⁶ Ibidem, s. 29–30.
- ²⁷ Ibidem, s. 24.
- ²⁸ Ibidem.
- ²⁹ Ibidem, s. 276.
- ³⁰ Suger, [w:] *Erwin Panofsky, about Suger on the Abbey Church of St.-Denis and its treasures*, Princeton 1979, s. 19.
- ³¹ A. Piotrowski, op. cit., s. 33.
- ³² Ibidem, s. 108.
- ³³ Ibidem, s. 109.
- ³⁴ Ibidem, s. 118.
- ³⁵ J. Rykwert, *The First Moderns: The Architects of Eighteenth Century*, Cambridge MA–London 1980, s. 229.
- ³⁶ Por. I. Berlin, *A Note on Vico's Concept of Knowledge* (s. 371 i in.).
- ³⁷ A. Piotrowski, op. cit., s. 106–116.
- ³⁸ Ibidem, s. 116.
- ³⁹ Por. A. Wójtowicz, *Metamorfozy palacu Staszica*, Warszawa 2017, s. 174–176 i in.; A. Wójtowicz, odwołując się do heterotopii Michela Foucaulta, pokazuje inne działanie wiary katolickiej, stającej w opozycji do prawosławia narzuconego Polakom jako panujące wyzwanie rosyjskiego okupanta. Nie chodzi więc o katolicyzm, prawosławie, protestantyzm czy wierzenia mezoamerykańskie, lecz o opresyjne – z zasady – działanie każdej wiary, która przybiera zorganizowaną społecznie, a więc polityczną formę.

- ⁴⁰ Pismo Święte Łk. 2,49.
- ⁴¹ W. Bałus, *Gotyki bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX w.*, Toruń 2011, s. 13–14.
- ⁴² T.W. Adorno, op. cit., s. 521.
- ⁴³ To jedno z założeń przenikających całą dojrzałą twórczość T.W. Adorno (op. cit., s. XLII, 125, 298 i in.); por. *Gesammelte Schriften*, F/M 1975, t. 8, s. 369.
- ⁴⁴ T.W. Adorno, op. cit., s. 7.
- ⁴⁵ Ibidem, s. 71.
- ⁴⁶ Ibidem, s. 506–507.
- ⁴⁷ Ibidem, s. 509.
- ⁴⁸ Ibidem, s. 511.
- ⁴⁹ Ibidem, s. 506.
- ⁵⁰ J. Piórczyński, *Sprzeczność i jej zniesienie w filozofii Theodora W. Adorno*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 11.
- ⁵¹ T.W. Adorno, op. cit., s. 30.
- ⁵² Ibidem, s. 124.
- ⁵³ Ibidem, s. 28.
- ⁵⁴ M. Foucault, *Inne przestrzenie*, tłum. A. Rejniak-Majewska, <http://teoriaarchitektury.blogspot.com> (dostęp: 19 III 2021).
- ⁵⁵ Por. P. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertelwski, „Nowa Krytyka” 1995, nr 6, s. 10–178.
- ⁵⁶ Ibidem, https://bazhum.muzhp.pl/media//files/Nowa_Krytyka/Nowa_Krytyka-r1995-t6/Nowa_Krytyka-r1995-t6-s105-178/Nowa_Krytyka-r1995-t6-s105-178.pdf (dostęp: 24 III 2021).
- ⁵⁷ T.W. Adorno, op. cit., s. 558.
- ⁵⁸ E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, tłum. I. Kania, Warszawa 2004, s. 684.
- ⁵⁹ Z. Mycielski, *Listy Mycielski do Ludwika Erhardta*, Warszawa 2014, s. 29.
- ⁶⁰ Por. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007. Wyczerpująco pisał też o tym H. Ott, [w:] *Heidegger, W drodze do biografii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2013.
- ⁶¹ T.W. Adorno, op. cit., s. 91.
- ⁶² G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2012, t. 2, s. 345–365.
- ⁶³ T.W. Adorno, op. cit., s. 88.
- ⁶⁴ Ibidem, s. 92.
- ⁶⁵ M. Heidegger, *Platons lehre von der wahrheit*, Bern 1954, s. 81.
- ⁶⁶ Idem, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1990, s. 253–254.
- ⁶⁷ S. Kasprzysiak, *Będziesz poznawał*, [w:] C. Giorgio, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa–Kraków 1991, s. 12.

Streszczenie

Wśród badań przekształcania przestrzeni brakuje analiz z perspektywy niewerbalnej – fenomenologicznej. Do wyjątkowych prób należy książka Andrzeja Piotrowskiego, Associated Professor University of Minnesota, *Architecture of thought*. Jego badania posługują się bezpośrednim doświadczaniem przestrzeni i wszystkimi instrumentami wiedzy architektonicznej, wzbogacając naszą wiedzę o dziedzictwie kultury czy historii zabytków. Ogniskują się wokół „nagromadzenia myśli” – przyczyny sprawczej budowania, jako odwrotności „niemożliwości pomyślenia” Theodora W. Adorno. Artykuł, doceniając i szanując wiedzę i perspektywę badawczą autora, polemizuje z epistemologicznymi, a w istocie aksjologicznymi tezami. Proponuje spojrzenie na przekształcanie przestrzeni przez pryzmat ontologii fundamentalnej Martina Heideggera.

Abstract

There is a lack of analysis from a non-verbal perspective—a phenomenological perspective—among studies on the transformation of space. The book *Architecture of Thought* by Andrzej Piotrowski, Associated Professor of the University of Minnesota, is one such extraordinary attempt. His study utilizes direct experience of space and all the instruments of architectural knowledge, enhancing our understanding of the heritage of culture or the history of monuments. It is focused on “the accumulation of thoughts”—the driving cause behind building as a reversal of Theodor W. Adorno’s “unthinkability.” This paper, while expressing appreciation for and respect for the author’s knowledge and perspective, argues with his epistemological and essentially axiological arguments. It proposes an outlook on the transformation of space through the prism of Martin Heidegger’s fundamental ontology.