



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Oikologia : powrót

**Author:** Aleksandra Kunce, Tadeusz Sławek

**Citation style:** Kunce Aleksandra, Sławek Tadeusz. (2020). Oikologia : powrót. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Tadeusz Sławek, Aleksandra Kunce

# OIKOLOGIA POWRÓT



# OIKOLOGIA ■ POWRÓT

Prace Naukowe



Uniwersytetu Śląskiego  
w Katowicach  
nr 3845

TADEUSZ SŁAWEK, ALEKSANDRA KUNCE

# OIKOLOGIA ■ POWRÓT

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego ■ Katowice 2020

Redaktor serii: Komparatystyka Literacka i Kulturowa  
Tadeusz Sławek

Recenzenci  
Jarosław Ławski, Paweł Marcinkiewicz

# SPIS TREŚCI

## Część I Miejsce – Miasto

Tadeusz Sławek Miasto bez <i>miejsca</i> , czyli Marcovaldo. Próby oikologiczne . . . . .	9
--	---

## Część II Miejsce – Dom

Aleksandra Kunce Na uboczu. Powrót do oikologii . . . . .	133
Aleksandra Kunce Źródło i dom. Przyczynki do oikologii . . . . .	161
Aleksandra Kunce Wmyślenie się w miejsce postindustrialne . . . . .	195
Indeks nazw osobowych . . . . .	227
Summary . . . . .	233
Zusammenfassung . . . . .	235
Streszczenie . . . . .	237





Część I

**MIEJSCE – MIASTO**



TADEUSZ SŁAWEK



## MIASTO BEZ MIEJSCA, CZYLI MARCOVALDO PRÓBY OIKOLOGICZNE

*Jest pełno  
wolnych  
miejsc.  
W miasteczku  
istnieje drugie  
miasteczko*

Darek Foks: *Miasteczko*. W: Idem: *Kronstadt*. Poznań: WBPiCK 2017, s. 8.

*Skończyliśmy po północy. Nie wzięłam taksówki.  
Miasto latarnie bredziło, kamienice, lipy.  
Bramy broczyły bełkot. Nie miał ognia przechodzień.  
Siwoty świt pisał na brudno kolejny dzień.*

*Że tyle żaru jest, tyle żaru: trudno to unieść,  
mnie samej.*

Natalia de Barbaro \*\*\*. W: Eadem: *Tkanka*. Kraków: WL 2017, s. 48.

*Miasta to nie kolekcje budynków, ulic i placów. To suma  
ludzkich istnień, które w nich mieszkają.*

Sadiq Khan i Ada Colau w liście otwartym do dziennika „The Guardian”. „Gazeta Wyborcza”, 12 stycznia 2019, s. 20.

„Nie opiszę naszego »własnego domu«, bo opisy topograficzne są nudne”<sup>1</sup>. To zdanie wyjęte z autobiograficznej prozy Sándora

---

<sup>1</sup> S. MARAI: *Wyznania patrycjusza*. Przeł. T. WOROWSKA. Warszawa: Czytelnik 2005, s. 230. Dalsze cytaty pochodzą z tego wydania i będą oznaczone jako W z numerem strony.

Máraiego daje do myślenia. Zawiera bowiem poważne zastrzeżenie wobec lokalizującego opisu; wszak opowiadający zwykle chce czynić wszystko, by w nudę nie popaść. Nie tyle więc samo *miejsce*, ile jego słowne wyobrażenie byłoby potencjalnym źródłem nudy. Można nawet postąpić krok dalej: fascynująca nieodczowność *miejsca* stanowiącego niezbywalny element wszystkiego, co się wydarza i co tworzy moją egzystencję, znajduje się w dotkliwej dysharmonii z językiem, który nie potrafi oddać jej znaczenia. Rzecz tym bardziej zajmująca, że dotyczy nie neutralnego otoczenia, lecz domu rodzinnego, jak mówi Márai, „własnego”. To, co najbliższe, dom najbardziej *domowy* z domowych, tym bardziej wymyka się naszym wysiłkom zmierzającym do *dania mu wyrazu*. Egzystuję „w domu”, czyli tam, gdzie nie sięga opis; mogę opisać, *co* się wydarza, ale wobec *gdzie* mowa pozostaje bezsilna. Czy należy więc zrezygnować z takich starań, a może Márai sugeruje, że „dom własny”, o ile w ogóle jest *miejscem*, to szczególnego rodzaju. Sprawia kłopot, stawia opór, wypowiada posłuszeństwo domowej mowie; zatem jemu również trzeba wypowiedzieć posłuszeństwo.

Oba człony terminu „topografia” stają się problematyczne. *Topo-* odnosi się do nieopisywalnego lub trudno opisywalnego miejsca; *-grafia* to newralgiczny problem języka kapitulującego przed *miejscem*, nawet „własnym” – o ile wypowiedź, poprzez to, że nieuchronnie popada w „nudę”, nie ma skompromitować fascynującego charakteru tego, co jest *miejscem*. Możemy więc co najwyżej mówić o *topodysgrafii*. Ale fascynujący charakter przestrzenności naszego istnienia rzuca na nas swój czar (łacińskie *fascino* to właśnie „rzucać urok”); nie da się łatwo wymknąć spod jego wpływu. Ledwo wyznawszy czytelnikowi, że nie opisze swego domu, Márai jednak częstuje nas długim, podrzędnie złożonym zdaniem: „Znajdował się tu ponad tuzin pokojów o łukowych sklepieniach i wszystko było niezwykle wytworne; w ogrodzie pluskała wśród fal fontanna jak w romansowej opowieści, z barierki przy korytarzu zwisały na podwórko pnące kwiaty, nad bramą widniał wyrzeźbiony w szarym piaskowcu rodzinny herb (W, 230)”. Czy ucieczka przed szczegółami opisu

w stronę wyrażen („wszystko było niezwykle wytworne”) mających (ironicznie) oddać ogólny klimat domu jest wynikiem nudy właściwej temu miejscu, czy też stanowi wyraz bezsilności języka, który nie mogąc sprostać szczegółom, zadowala się ogólnikowością?

Zastanówmy się nad następującą odpowiedzią: co utrudnia pracę nad dyskursywnym opisem domu, to, paradoksalnie, jego rzucający się w oczy, nachalnie *widzialny*, bezpardonowo *widoczny* kształt, poddający się wszelako pewnemu łatwo wyczuwalnemu wzorowi. Rząd podobnie wyglądających pokoi, ogród zaprojektowany zgodnie ze wzorem obowiązującej mody, arystokratyczny herb wpisujący budynek w ziemiańskie obyczaje – w ten sposób ostentacyjna widzialność przesłania tajemnicę. Widzialność to szczególnie, gdyż wystawiając na widok elementy architektoniczne, jednocześnie zasłania życie toczące się w jej murach czy też *za* jej murami. Stąd dwa spostrzeżenia. Pierwsze jest takie, że problem z opisem topograficznym polega na tym, że przywykli do spekularyzmu kultury poznawczej, ulegamy jej presji, jakby zapominając, że mowa nie jest w stanie dać jej stosownego wyrazu. W tej sytuacji opis spekularno-językowy musi zamilknąć; *miejsce* zaczyna znaczyć wtedy, kiedy ujawnia się w innym niż wzrokowy porządku zmysłów. *Miejsce* jest przestrzenią życia poza standardowym opisem tego, co widzimy. Dlatego Márjai napisze: „Gdy chciałem poczuć »zapach domu«, szedłem do starej kamienicy – ojciec trzymał tam swoje biuro [...]” (W, 231).

Zapach i dotyk („opierałem się o poręcz »Betlejem« i patrzyłem na rozległe podwórze” W, 231), a dopiero w drugiej kolejności wzrok – w ten sposób topografia usiłuje wymknąć się nudzie, a tym samym uczynić zadość fascynującemu charakterowi *miejsca*. Fizyczności świata bronią teraz nie wyraziście zarysowane kontury przedmiotów, jakie postrzegamy i utrwalamy, zapisując; fizyczność przedmiotów ulatnia się, pozostawiając doznania najmniej materialne – smak i zapach. To, co naprawdę, istotowo i głęboko domowe, jawi się jako wrażenie ulotne, wspomnienie, przeszłość nagle przywołana zrzędzeniem przypadku i to za

sprawą zmysłów innych niż wzrok. Ten rodzaj doznania domu wymaga ode mnie zatrzymania się, niespiesznej uwagi, dzięki której przestrzeń nie jest już zbiorem przedmiotów i *miejsc* określających moją lokalizację, marszrutę. Nie jest czymś *do pokonania* (najlepiej jak najszybciej); przeciwnie – *zatrzymuje* mnie, sprawiając, że nie tylko *patrzę*, ale przede wszystkim *smakuję* konstelację przedmiotów, a właściwie to, co z nich emanuje: „Kontury przedmiotu – podobnie jak jego sposób oddziaływania na mnie – jakby się rozmywały, pogrążając się w atmosferze subtelnego uroku, który się z nich wydziela i którym ja się delektuję”<sup>2</sup>. „Subtelny urok” pozwala wymknąć się z pułapki topodysgrafii: nie opisujemy, *delektujemy się*.

Drugie spostrzeżenie powie nam coś o charakterze opisanego topograficznie życia. Ukryte w ścianach rodzinnego domu nie ujawnia się jako *życie*, lecz jako wypełnianie określonych czynności w stosownych porach i miejscach. Deficyt *życia* udomowia egzystencję, pozbawiając ją fascynacji. Osąd ten nabierze dodatkowej wagi, gdy będziemy pamiętać o fonetycznej i etymologicznej bliskości przymiotnika „fascynujący”, w której wspomniane już *fascino*, w znaczeniu rzucania uroku, spotyka *fascinum* oznaczające fallusa. Ucieczka przed opisem jest przede wszystkim ucieczką przed domem rodzinnym jako miejscem Ojca, który jest władcą form ustabilizowanego, zatrzymanego w biegu życia. Tak, jakby miejsce domowe możliwe było do opisania jedynie jako zaklęty, *fascynujący* rewir Ojca z wszystkimi atrybutami władzy i przymusu wcielonymi w procedury codziennego życia. Oto jak mówi o tym Márai: „Pamiętam tylko uczucie, że nie wytrzymam tu dłużej, muszę stąd uciec; muszę odejść na zawsze i bezpowrotnie, wyrwać się z tej rodziny, spomiędzy krewnych [...]” (W, 194). Ale właśnie z tak możliwego opisu należy się wywikłać, aby nie zapaść się w „nudę”, a więc nie zadać kłamu temu, co w „domu” najintymniejsze i najistotniej „domowe” i co czyni go *miejscem*.

---

<sup>2</sup> E. MINKOWSKI: *Smak*. Przeł. M. POLAK. „Kronos” 2010, nr 3(14): *Montaż człowieka*, s. 122.

Owo doświadczenie wywikłania się to także ucieczka przed językiem, który nagle traci swoją dotychczasową moc. To, co dzieje się w języku, nosi wszelkie znamiona gwałtownej choroby („uderzenie to dotknęło mnie niespodzianie”), utraty przytomności („leżałem nieruchomo na podłodze”, „wszystko robi się mroczne”). Choroba ta polega na odsłonięciu deficytu życia w ściśle określonych formach i właściwych im lokalizacjach szczyjących się tym, że (jak „dom” i „mowa ojczysta”) są owego życia najwyższymi przejawami. Po takim „ataku” pozostaje już tylko droga („wyszedłem na drogę około jedenastej [...]. Szedłem tak do wieczora”). Nie można więc opisać (przynajmniej nie tak, by nie narażać się na zarzut nudy) *miejsca* tak długo, jak długo pozostaje ono osadzone w reżimie miejsca wyłącznie doraźnie, obecnie domowego, „własnego”. Także własnego języka. Doświadczamy miejsca domowego jako przeszłego, oddalonego zdarzenia, którego echo pobrzmiwa w odległych i dalekich od potocznych znaczeniach dobrze znanych słów. Ruch przedmiotów przesuujących się i przesuwanych w przestrzeni nie jest – jak się okazuje – ruchem jedynym. Oprócz niego odkrywam teraz ruch dokonujący się w przestrzeni, którą nazwę *duchową*. W niej to ja *jestem niesiony*.

### **Marcovaldo 11: Trujący królik**<sup>3</sup> (s. 63–74)

Marcovaldo przebywa w anonimowej przestrzeni nie tylko dlatego, że nie potrafi wyzwolić się spod działania trucizn rozprzestrzeniających się w mieście i stanowiących podbudowę jego materialnego i systemowego istnienia; **jest bez miejsca, gdyż nie może odpowiedzieć zorganizowanej przemocy trucizn równie zdecydowanym zorganizowaniem własnego gniewu**. Pograżony w stanie niemal permanentnej cierpiętności, nie przeobraża jej w zdecydowany sprzeciw wobec nękającej go rzeczywistości, lecz poddaje się jej instytucjom nienależącym do „jego własnego świata”. Szpital nie jest w istocie miejscem ozdrowienia, lecz zdiag-

---

<sup>3</sup> I. CALVINO: *Marcovaldo czyli pory roku w mieście*. Przeł. A. KREISBERG. Warszawa: 2013. Dalej sygnowane jako *M* z numerem strony.



nozowania i pogłębienia się choroby. Wyzdrowiały (*guarito*), co prawda, Marcovaldo opuszcza lecznicę, jednak jego stan ducha jest daleki od tego, jaki zwykle towarzyszy pacjentom wychodzącym z kliniki, czującym, że „tam, na zewnątrz, jest znowu [ich] własny świat”. Wszelako wyzdrowienie Marcovalda sprowadza się w gruncie rzeczy do usunięcia symptomów, lecz nie przyczyn schorzenia polegającego na utracie radości życia. Czekając na lekarza, nasz pacjent „starał się rozbudzić w sobie entuzjazm na myśl, że zaraz to wszystko opuści, ale nie zdołał doznać spodziewanej radości”. Nie przeoczymy dwóch skromnych słów: „to wszystko”, *tutto quanto*. Wiele nam mówią o naturze schorzenia Marcovaldo: słabuje, cierpi na fizjologiczną i egzystencjalną anemię, „to wszystko” bowiem, które miał zostawić za sobą jako stan patologicznego osłabienia, jest niemal dokładnie „tym [samym] wszystkim”, które będzie otaczało go po wyjściu ze szpitala. Jest egzystencjalnie i społecznie *słaby*, gdyż nie potrafi odmienić owego „wszystko”, które – pozostając takie samo, zmieniając czasami tylko sposoby pojawiania się – osacza go w całej rzeczywistości. Jest chory; nie może być inaczej – wszak „to wszystko” jest chore. Jest zatruty, ponieważ „to wszystko” nasączone jest trucizną. Gniew mógłby uczynić Marcovalda gotowym do myśli o odmianie, ale właśnie gniew jest stanem, do którego nie jest zdolny. **Miejsce rozbłyskuje dlatego, że odróżnia się od „tego wszystkiego”; to punkt, w którym „to wszystko” doznaje przemiany, a przemiana taka wymaga fazy gniewu.**

Trzeba więc być zdolnym do odczuć. „W tym, co przeżywam, nie ma wcale podziału na czynniki emocjonalne, racjonalne, lub inne; jest jedna całość, i właśnie ta całość stanowi szczególne dążenie mojej duszy w przestrzeni, która się przed nią otwiera. Nawet jeśli później rozłożymy to dążenie, rozkład taki nie pozwoli nam wyczerpująco opisać tego, co naprawdę mamy przed oczami, ani tym bardziej nie pozwoli nam tego odtworzyć; albowiem to, co rządzi opisywaną sceną, jest niczym innym, jak ruchem, który

mnie niesie<sup>4</sup>. To, co mamy *naprawdę* przed oczami, wymyka się opisowi, stanowi bowiem pewną *całość*, z którą uczestniczę w jednym ruchu. Przedmioty spletają się z moimi pragnieniami i nie mogąc ustać (się) w miejscu, zostają porwane w drogę. Wzorem postaci niesionej takim nieodpartym ruchem jest Don Kichot *zauroczony* księgami rycerskimi, *delektujący się* przestrzenią, która nigdy nie da się zredukować do materialnych przedmiotów, ale zawsze osnuta jest duchową atmosferą, w której dzielny hidalgo pragnie dorównać Amadisowi z Walii. Dlatego Don Kichot zostaje *porwany* w drogę. W tej drodze „krąży, targana porywami iluzorycznego, powietrznego wiru, dusza Don Kichota, lekka niczym puszek. I tam też będzie się zawsze kłębić cała pozostała jeszcze w świecie prostolinijność i cierpienie<sup>5</sup>”.

*Miejsce fascynuje*, gdy wyłamując się spod wyłącznej jurysdykcji miejsca „domowego”, zyskuje dostęp do *życia*. Do tego nieodzowne jest to, co *niedomowe*. *Niedomowe* jest *inne* właśnie dlatego, że jest nie tylko *życiem innego*, ale że będąc *innym* życiem, demonstruje niedoskonałość naszych domowych form życia. Tak też odbiera to Márjai, spoglądając na stojącą w bezpośrednim sąsiedztwie „robotniczą kamienicę”, której mieszkańcy „żyli wesoło; a jeśli nawet nie było im wesoło, to przynajmniej z każdym oddechem wciągali w płuca haust życia, swobodnie, bez względu na to, co »wypada«, i gwizdząc na klasową solidarność” (W, 233). Fascynacja = czar + wyswobodzenie sfery erotycznych doznań. *Fascino* + *fascinum*: w robotniczej kamienicy „po galerii całymi dniami włóczyły się niekompletnie ubrane, rozczochrane pannice, hałasowały, odpchlały się przy otwartych oknach, prezentowały swoje wdzięki podczas ubierania i rozbierania się, i bez skrępowania przyjmowały wizyty lekkomyślnych i coraz to nowych kawalerów” (W, 233). Nic dziwnego, że doświadczenie zbliżania się do (niemal dosłownie) nagiego życia opisane jest

<sup>4</sup> E. MINKOWSKI: *Przestrzeń pierwotna*. Przeł. M. POLAK. „Kronos” 2010, nr 3(14): *Montaż człowieka*, s. 105.

<sup>5</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Medytacje o Don Kichocie*. Przeł. J. WOJCIESZAK. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA 2008, s. 108.

jako nagłe ujawnianie i wyswobodzenie się zwierzęcego żywiołu; „Zacząłem krzyknąć na całe gardło, jak zranione zwierzę, i z całej siły [...] rzuciłem się do zamkniętych na klucz drzwi” (W, 193).

*Lesprit familier* demonstruje nie ten, kto zamieszkuje jego centrum, lecz ten, kto nawiedza dom spoza, a właściwie z *głębi* jego obszaru. Nie wiem, kim/czym jest ów *inny*, ale stykając się ze mną, z tym, co zawsze uważałem za swoje *ja*, dokonuje gruntownej jego transformacji. **Strój głosu innego** („Głos głęboki jest i pewny” – Baudelaire w wierszu *Koty*) **zmienia ustrój „ja”**. Przejmuje władzę, ale zasada tego przewrotu nie jest rewolucyjna. Nie następuje proste odwrócenie ról dwóch dobrze znanych i jednoznacznie określonych sił. Przeciwnie – wszystko pozostaje, lecz zostaje opatrzone znakiem zapytania. Co prawda, *inny*, ten, który jest ogromem świata, ale przychodzi z mego wnętrza, i który przyjmuje często kształt zwierzęcia, obejmuje władzę, ale czyni to nie „po ludzku”, to znaczy nie w swoim imieniu i nie dla własnych interesów. Zmiana dokonuje się na rzecz *miejsca*: *inny* jest „duchem domowym”, a ściślej: duchem miejsca – *l'esprit familier du lieu*<sup>6</sup>. Więcej, nowy władca nie ma oznaczonej tożsamości: „Może jest wieszczem, bogiem może?”, pyta Baudelaire; Lewiatan państwa, skonkretyzowany w ludzkiej maszynie władzy<sup>7</sup> upamiętnionej w słynnym frontyście Hobbessowskiego dzieła, chwiewie się pod naciskiem siły *nie-ludzkiej*, pozbawionej wyznaczników ludzkiej, arcy-ludzkiej polityki.

<sup>6</sup> Polski przekład jest mylący w silnym akcentowaniu praw ludzkiego świata. „*Lesprit familier du lieu*” to „duch domowy w mej komorze”, co więcej, dwa wersy niżej czytamy, iż „sądzi i włada w mym jestestwie”, gdy autor oryginału skupia się na niezależności siły *innego* uwolnionego spod jurysdykcji ludzkiego protagonisty wiersza: „Il juge, il préside, il inspire / Toutes choses dans son empire”. Ten przykład jest szczególnie ciekawy, gdyż polska wersja swym przywiązaniem do władczości człowieka zdecydowanie odbiega od francuskiego oryginału.

<sup>7</sup> Carl Schmitt przedstawia Lewiatana, twór manieryzmu, jako symbol „obecny w czterech postaciach, zarazem jako śmiertelny bóg, wielki człowiek, wielkie zwierzę i doskonała maszyna”. Patrz: C. SCHMITT: *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*. Przeł. M. FALKOWSKI. Warszawa: Prószyński i S-ka 2008, s. 125.

„Miejsce” fascynuje, gdy nas rani. W momencie „ataku”, zranienia, neutralna przestrzeń staje się *miejscem*. Oznacza to, że znajduje się ono niejako poza dobrem i złem. Protagonista Máraiego *dosłownie* ucieka z domu („Uciekłem nie tyle z domu, ile z majątku mojej ciotki, gdzie przebywaliśmy na letnisku”, W, 188), i choć czyni to przerażony nagłym błyskiem raniącym jego ciało i umysł, jednak zachowuje głębokie związanie z przestrzenią, z której uchodzi. Oto opis tej chęci: „Myślę, że chciałem raczej zostać, liczyłem na cud; ale wiedziałem jednocześnie, że cud nie nastąpi [...]” (W, 188). Gdyby „cud” nastąpił, *miejsce* zniknęłoby zastąpione jakimś rodzajem przestrzeni, w której mógłbym się doskonale umościć, jakby przychodząc „na gotowe”, czyli adaptując się do zastanego stanu rzeczy („zapewne znalazłoby się tam dla mnie biurko, może nawet wygodny fotel”, W, 200). *Miejsce* nie należy jednak do porządku tego, co gotowe; daje się myśleć jako element nieustannego przepływu i przemiany, w którym „gotowe” nie jest nic. Gdy układamy przestrzeń w gotowe formy (prze)życia, *gotujemy* przestrzeń, zmieniając właściwy jej *surowy* smak. Tak następuje stopniowa eliminacja natury, niepodległego i często nieprzewidywalnego, a w każdym razie niepodlegającego ścisłemu planowaniu żywiołu.

Kiedy w 1868 roku Victor Fournel ogłasza swą książkę na temat przyszłości Paryża, wydaje się przejęty tym, że nowoczesne miasto jest układanką gotowych elementów, które można przestawiać dowolnie w przestrzeni. I tak, administracja nie aranżowała skwerów, czekając na działanie siły natury, lecz kupowała je gotowe: „Drzewa z malowanej dykty, kwiaty z tafty grały główne role w tych oazach<sup>8</sup>”, a umieszczone w listowiu sztuczne ptaki udalnie naśladowały śpiewy prawdziwych. Jak podsumowuje Fournel: „W ten sposób zachowano to, co w przyrodzie przyjemne, eliminując wszystko, co w niej nieforemne i brudne<sup>9</sup>”. Ponieważ upłynęło ledwie 17 lat od pierwszej wystawy światowej

<sup>8</sup> Cyt. za: W. BENJAMIN: *Pasaże*. Przeł. I. KANIA. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2005, s. 444.

<sup>9</sup> Ibidem.

w Londynie, można założyć, że produkcyjnym ideałem miasta stała się przestrzeń wystawiennicza. Mówi o tym sam Fournel, kreśląc wizję Paryża jako „miasta wystawowego, całego pod szkłem”<sup>10</sup>. Podsienia miast renesansowych dawały schronienie przed słońcem i deszczem, lecz ponieważ o *schronienie* chodzi, kamienne lub ceglane łuki sklepień przyjmowały na siebie presję natury, stając się jej częścią. Były *zbudowane*, lecz ich źródło stanowiła obserwacja naturalnego życia, a nie jego *produkcja*. Dlatego należały do porządku *miejsca*. **Miejsca nie da się bowiem wyprodukować.**

**Marcovaldo 15: Deszcz i liście** (s. 98–196)

**Nowoczesność coraz bardziej zbliża to, co sztuczne, i to, co naturalne.** Arcydzieła powieści modernistycznej konstruuja skomplikowane struktury składniowe (Proust, ale i Bernhard), powołują do życia wymyślone języki (Joyce i jego *Finneganów tren*), zdają się na przypadkową interwencję czytelnika mającego jeśli nie *napisać*, to na pewno *prze-czytać* dzieło za każdym razem na nowo (*Nieszczęśni* B.S. Johnsona), a wszystko po to, aby owa sztuczność nadała kształt temu, co najbardziej *naturalne* – biegowi myśli szukającej swych podpowierzchniowych źródeł. Literatura udaje się na poszukiwanie *miejsca* i nieprzypadkowo tyle tych dzieł to studia konkretnych miejskich przestrzeni. W coraz bardziej *wyprodukowanym* mieście sztuka swym dyskursem stara się odnaleźć to, co *niewyprodukowane*, nakłuwą sferę wyprodukowanych przedmiotów i lokalizacji (np. dzielnic), aby odsłonić i ochronić to, co nie podlega reżimowi produkcji. Rozpocząć jednak trzeba od rozpoznania tego momentu zetknięcia się, niemal przemieszania, naturalnego i sztucznego. To, co naturalne, zostaje tym płynniej i skuteczniej wciągnięte w obieg zjawisk tworzących rzeczywistość, im mniej razi swą „naturalnością” i im bardziej upodabnia się do tego, co sztuczne. Tak rzecz się ma z rośliną „zdobiącą”

<sup>10</sup> Ibidem.

firmę, (donica stoi „przy wejściu”), w której Marcovaldo pełni banalne obowiązki pracownika „do wszystkiego”. „Była to jedna z tych roślin, które trzyma się w domu, z prostym i cienkim pnem, z którego po obu stronach, na długich szypułkach, wyrastały szerokie błyszczące liście: krótko mówiąc, jedna z tych roślin tak dalece w kształcie rośliny, o liściach tak bardzo w kształcie liści, że wydają się sztuczne”. Warto przyjrzeć się temu opisowi, a zwłaszcza zakończeniu. To, co *sztuczne*, jest także *nieprawdziwe* – *non sembrano vere*, pisze Calvino. A więc reżim produkowania obowiązujący w firmie (*in ditta*) operuje, kontaminując nie tylko naturalne ze sztucznym, ale także udawane z prawdziwym.

Kto odnajduje i powiększa szczelinę między tymi dwoma porządkami, z biegiem czasu przekonuje się, że to, co naturalne, nie może znaleźć swojego kąta w mieście, które w coraz mniejszym stopniu zachowuje doświadczenie *miejsca*. Ubolewając nad żalonym stanem liści drzewka, Marcovaldo zabiera je do domu, ale już sama lokalizacja („W domu – mansardzie wychodzącej na dachy”) jest *nienaturalna* dla tak dużej rośliny, która wyraźnie zawadza domownikom („Już i tak w tym domu jesteśmy ściśnięci jak sardynki – zaburczała Domitilla. Jak nam wstawisz drzewo, to my będziemy się musieli wynieść”), a kiedy ozdrowiałe i wybijałe drzewo powróci do firmy, znów okaże się *nie na miejscu*. Drzewo sięga już drugiego piętra: „A co teraz? – rozżłościł się szef. – Jak zdołamy postawić ją w holu? Nie zmieści się w drzwiach!”.

„Myślę, że chciałem raczej zostać, liczyłem na cud; ale wiedziałem jednocześnie, że cud nie nastąpi [...]” (W, 188). Żeby „dom” stał się *miejscem*, potrzebne są te dwa doświadczenia zespolone w paradoksalnym związku sprzecznych pragnień: ucieczki i pozostania. Oddalenie się jest nieodzowne, aby wywikłać się z gotowych form życia; pozostanie jest równie konieczne, to w nim bowiem wyraża się podświadomy szacunek dla owych form, bez których codzienność rozpadłaby się na fragmenty. „Cud”, o którym wspomina pisarz, oznaczałby wszelako zwycięstwo owych

form i przyniosłoby rodzaj optymistycznej rezygnacji, pogodzenia się z losem, dostosowania się do zastanego stanu rzeczy. *Miejsce* nie mogłoby się wówczas zarysować, ponieważ – jak wiemy – jego relacja z gotowymi formami życia jest szczególna: darzy je szacunkiem, lecz odmawia bezwarunkowego wobec nich posłuszeństwa. Nie pozostaje na służbie tych form i właściwych im przestrzeni oraz instytucji, poszukuje własnych form i własnego języka. Głosy gotowej, „domowej” wspólnoty teraz cichną, dobiegają z oddali i nagle czujemy się pozbawieni pomocy. Pozostawieni sami sobie, *w drodze*, możemy liczyć tylko na cud, ale ten nie może nastąpić, gdyby się bowiem wydarzył, zniszczyłby *zaczyn miejsca*. *Miejsce* – tam, gdzie zderzają się nasze pragnienia.

Miasto rzuca zawsze wyzwanie; w przeciwieństwie do *miejsca*, które zawdzięcza wszystko nietrwałości nieustającego przepływu oraz delektowaniu się atmosferą szczególnego *fascinans*, miasto jest siedliskiem polityki wpływów i oddziaływania. Greckie *polis* i włoskie renesansowe republiki miejskie organizowały własne życie, ale także oddziaływały na życie innych miast, toczyły z nimi wojny, zdobywały je, broniły własnych murów. Inaczej niż *miejsce*, które zawsze tylko ulotnie *zarysowuje* (się), miasto jest zawsze czymś konkretnym do zdobycia lub równie konkretnym do obrony. Miasto to obszar zmagania, walki o władzę i wpływy, o poszerzenie terytorium; walki to zażarte, wszak – jak dowodzi historia – trudno o bardziej krwawe i bezwzględne boje niż te toczone w mieście o każdy dom i każdą ulicę. System ekonomiczny miasta również nie daje tu schronienia, będąc tylko inną formą prowadzenia zmagania. Utopia nowoczesnego miasta jako *wystawy* zakłada, że to teren walki i okazji do szybkiego, acz niełatwego triumfu, którego skala mierzy się majątkiem i pokonaną konkurencją. Tak myślą bohaterowie Balzaca, spoglądając na Paryż, i Dickensa, przemierzając zaułki Londynu. Miasto jest polem walki. Niekiedy (jak Frankfurt dla Goethego) może być zbiorem martwych, pokonanych form.

**Marcivaldo 16: Marcovaldo w supermarketce** (s. 107–113)

„Miasto rozpościerało się przed nimi, migocząc światłami okien i reklam i iskier z kabłąków tramwajowych [...]. Niżej

zapalały się i obracały wielobarwne neony, zachęcające do zakupu wyrobów sprzedawanych w supermarkecie”. Widok jest tym bardziej uderzający, że niespodziewany. Marcovaldo wraz z rodziną dopiero co krążył po alejkach supermarketu; teraz przez dziurę w murze wyszedł na rusztowanie służące rozbudowie sklepu. I jedna, i druga przestrzeń, zarówno miasto, jak i wielki magazyn sklepowy, stoją w opozycji do *miejsca*. To, co przeciwdziała *miejsca*, to eliminująca wszelkie emancypujące dążenia grawitacja systemowo uporządkowanego życia. Jawi się ono nie tylko jako wtłoczone w koleiny rutynowych działań i przydzielonego im czasu, ale także jako poddane nieustannej eskalacji tego rodzaju presji. To zniewolone życie, wciśnięte w gorset władzy rozproszonej, a więc tym bezwzględniejszej i groźniejszej, trudnej bowiem do zdefiniowania, to życie niejako na terytorium „okupowanym”, oddanym w ręce przeciwnika, którym wszelako okazujemy się my sami. Dokładniej – my sami w takim stopniu, w jakim nie możemy się zdobyć na stawienie oporu „okupującym” siłom. Tak zaczyna Calvino szesnasty rozdział swej miejskiej sagi: „O godzinie szóstej wieczorem miasto wpadało w ręce [*cadeva in mano*] konsumentów”. Owo przejście władzy i związana z nim zmiana rytmu (z produkcji na konsumpcję) dokonują się nagle, a nagłość ta nosi wszelkie znamiona sprawnie funkcjonującego mechanizmu: „O pewnej godzinie, jak za naciśnięciem guzika, przestawali produkować i, jazda, rzucali się wszyscy konsumować”. Podczas gdy *miejsce* nie znosi tego rodzaju nagłości, a tym samym musi pozostać w dyskusyjnej relacji z reżimami produkowania i konsumowania, miasto będące przestrzenią wystawy całkowicie powierza się tego rodzaju mechanizmowi łączącemu natychmiastową i nieznoszącą sprzeciwu nagłość z precyzją funkcjonowania sprawniej maszyny. Tłum konsumentów „sięgał wszystkich stoisk, popędzany szturchańcami wszystkich wymierzonymi w żebra wszystkich jak ciągłymi uderzeniami tłoka”. Ponieważ mowa jest o „nieprzerwanym sznurze ludzi”, który „wił się



po wszystkich chodnikach” po to, by „burzyć obgryzać macać plądrować”, wizja przestrzeni życia staje się wizją piekielną. W tej przestrzeni życie polega na nieprzerwanym konfrontowaniu się z rzeczami, a zatem w konsekwencji na konieczności wyliczania; nie tyle „katalogowania”, bo to zakładałoby porządek klasyfikacyjny, ile sporządzania spisów całkowicie przygodnych przedmiotów. Wszystko, co *wpadnie nam w ręce*, musi zostać wciągnięte na listę, tylko tak bowiem można funkcjonować w świecie, który *wpadł w ręce, cadeva in mano*, na przemian producentów i konsumentów. **Świat, który przechodzi z rąk do rąk, nie sprzyja miejscu; ono bowiem sprzyja rękom pustym, wyciągniętym, lecz niechwytającym.**

Ale już Campanella w swej utopii tak silnie fortyfikuje miasto murami, iż „jeśliby kto zechciał szturmem zdobyć to miasto, musiałby je zdobywać siedmiokrotnie”<sup>11</sup>, ale „nawet pierwszego kręgu nie podobna wziąć, gdyż bronią doń dostępu szeroki wał z ziemi, bastiony, wieże, bombardy i fosy”<sup>12</sup>. Ta kunsztowna demonstracja siły, będąca popisem *homo faber* i jego umiejętności, ma za zadanie wypreparowanie miasta z procesu stawania się właściwego naturze. Nawet w tym względzie, że celem tej inżynierii militarnej jest powstrzymanie naturalnej agresji człowieka i jego instytucji zmierzających do poszerzenia stanu posiadania. Ciekawe, że uczony Kalabryczyk nie waha się przed wprowadzeniem namiastek natury do swej idealnej *polis*. To, co naturalne, obecne jest jako „próbka”, natomiast upowszechnia się jako efekt artystycznej produkcji: „Na wewnętrznej stronie muru trzeciego kręgu odtworzono wszelkie gatunki drzew i ziół; niektóre rosną w doniczkach na występach zewnętrznej ściany budynków”<sup>13</sup>. Wszystko zaś zostaje podporządkowane zamiarowi stworzenia

---

<sup>11</sup> G. CAMPANELLA: *Miasto Stońca*. Przeł. M. i L. BRANDWAJNOWIE. Wrocław: Ossolineum 1955, s. 4.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 11.

rygorystycznie spójnego systemu: „W objaśnieniach podano, gdzie je po raz pierwszy odkryto, jaką mają moc i właściwości, jakie podobieństwo do zjawisk niebieskich, do metali, do części ciała ludzkiego [...], jak się je stosuje w medycynie”<sup>14</sup>.

Wiek mieszczańskich triumfów kapitalistycznej maszynierii produkcji i handlu wyznaczały trzy procesy. To, co naturalne, ustępowało przed sztucznym, „prawdziwe” – przed „nieprawdziwym”; naturalne traciło *miejsce*, stając się ornamentem, okazem lub próbką. Następstwem takiej sytuacji była pogłębiająca się specjalizacja; nieprzewidywalną i zaskakującą naturę zastępowały reguły panujące w określonej dziedzinie produkcji czy handlu. Świat nie jest do objęcia, ale pole produkcyjnego lub handlowego działania już tak. Ponieważ, jak widzieliśmy, *miejsce* fascynuje i zaskakuje, nie może przeto poddać się reżimom specjalizacji. Stąd, i to trzeci proces, *miejsce* domaga się ustanowienia relacji z innymi miejscami, przyzywa je i przywołuje, gdyż *miejsce* nie ma nic wspólnego z klaustrofobiczno-ksenofobicznym izolacjonizmem. Nadmierna, skrajna lokalność paradoksalnie okazuje się niszcząca dla *miejsca*. Efekt tych trzech procesów udokumentował szczegółowo Balzac, którego bohaterowie wychodzą z założenia o fundamentalnej roli handlu. Oto krótka próbka szczególnej teologii nowoczesnego świata: „Dogadamy się, skoro szanujesz handel. E, bo i czemuż miano by nim gardzić? Świat od niego się zaczął, toć Adam przehandlował raj za jabłko. Ale, do licha, kiepski zrobił interes!”<sup>15</sup>.

Balzac zarejestruje wszystkie te procesy, portretując rodzeństwo Sylwii i Dionizego Rogronów. Postępujący regres życiowej żywołowości: ojciec był jeszcze człowiekiem „rozbuchanej tuszy”, w rysach syna dopatrzymy się już tylko „śmiesznej oklapłości”. Deficytowi energii życia towarzyszy klaustrofobiczne zamknięcie przestrzeni zapowiadające już duszne kancelarie Kafkowskich oficjalistów. „Flaczasta siność” fizjonomii jest „charakterystyczna

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> H. BALZAC: *Dom pod Kotem z Rakietką*. W: IDEM: *Bal w Sceaux*. Przeł. J. ROGÓŹSKI. Warszawa: Czytelnik 1955, s. 43.

dla ludzi, których życie upływa w nieprzewietrzanych izdebkach za sklepem, w okratowanych budkach zwanych kasami". Ograniczenie przestrzeni to także zacieśnienie pola widzenia do czynności i przedmiotów właściwych wąsko rozumianej profesji: rodzeństwo jest całkowicie pochłonięte „przez znajomość ich branży”<sup>16</sup>, przez „nici, igły, wstążki, szpilki, guziki, dodatki krawieckie”<sup>17</sup>. I wreszcie rzecz ostatnia: nieprzenikalność granicy własnego domu i najbliższego otoczenia, najciaśniej pojmowana lokalność: „Poza swoją branżą nie wiedzieli absolutnie nic, nie znali nawet Paryża. Paryż był dla nich czymś, co rozpościerało się wokół ulicy Świętego Dionizego. Dla tych ciasnych umysłów polem działania był jedynie ich sklep”<sup>18</sup>. **Miejsce to postawa wobec przestrzeni i jej przedmiotów podcinająca zapędy do ustanowienia w tejże przestrzeni jakiegokolwiek hegemonicznej dominacji.**

*Miejsce*, będące rozbłyskiem emancypacji, ujawnia, że jest dalekie od jedności i harmonii, że nie o homogeniczność i jednorodność w nim chodzi. Przeciwnie – jest grą napięć między siłami o sprzecznych interesach, w których silniejsza strona nie zawsze musi zwyciężać. W tym sensie *miejsce*, gdy próbujemy o nim opowiedzieć, może mieć charakter baśni lub utopistycznej wizji. Jak powiedzieliśmy, *miejsce* nigdy *nie stoi w miejscu*; nie zadowala się i nie przyjmuje za dobrą monetę utrwalonego kształtu, a wszelkie granice są w nim płynne i ruchome. Wzorem dla opowieści o *miejscu* byłyby więc obie części przygód Alicji z ich nieustannie przepływającymi kształtami osób, zwierząt, przedmiotów. W sklepie Owcy Alicja usiłuje na próżno uchwycić wzrokiem przedmiot, który „chwilami wyglądał jak pudełko do robótek, a czasami jak wielka lalka”<sup>19</sup>. *Miejsce* jest nim o tyle, o ile działają w nim siły sprzeciwiające się ustalonemu porządkowi rzeczy. Nawet wtedy, a można twierdzić, że zwłaszcza wtedy, kiedy siły owe biorą górę

<sup>16</sup> H. BALZAC: *Piotrusia*. W: IDEM: *Bal w Sceaux...*, s. 141.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> L. CARROLL: *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*. Przeł. M. SŁOMCZYŃSKI. Warszawa: Czytelnik 1972, s. 75.

i zdają się obejmować niekwestionowaną przez nikogo kontrolę. *Miejsce* przypomina, że zawsze w świecie odnajdziemy źródła potencjalnego sprzeciwu wobec hegemonicznych tendencji. Mogą one być marginalne, wydawać się absurdalne i mało znaczące, ale stanowią iskrę nadziei na to, że może być-inaczej-niż-jest.

Jedynie małym drukiem, jaki przystoi dygresji, odnotujmy ciekawą łączliwość kotów i elektryczności. Kot jest zwierzęciem elektryzującej tajemnicy, która zdaje się rozbłyскиwać iskrami na jego futrze. Baudelaire powie o ciele kota, iż to „ciało elektryczne” (*corps électrique*), a polski przekład ukonkretni to w obrazie iskry – to ciało, z którego „biją iskry”<sup>20</sup>. W innym, bodaj najsłynniejszym „kocim” wierszu czytamy: „Po ich lędzwiach rodzajnych płyną skry magiczne / I gwiazdnymi pyłami, jak piach migoczący, / Połyskują ich błędne źrenice mistyczne”<sup>21</sup>. *Étincelles magiques* – to iskry nadziei właściwe „miejscu”, czyli przestrzeni, w której, cytując dalej Baudelaire’a o kotach, „dumy nie umiemy poświęcić służbie”. Nie jest to nadzieja na nic konkretnego, na sukces tego, czy innego przedsięwzięcia; mówimy o nadziei jako o ukrytym nurcie niepozwalającym ustać się powierzchni, niespodziewanie pojawiającej się i znikającej zjawy (przypomnijmy Kota z Cheshire) zakłócającej bieg rzeczy. Georges Perec wpisał ów niepokój do samego tekstu o kotach, poświęcając im sonet bez litery „e”: oto „kot” zakłócający ład alfabetu, uprawiający wywrotową zabawę z językiem. Nieprzypadkowo Perec w tym wierszu nazwie koty „przyjaciółmi Wiedzy Radosnej”<sup>22</sup> (*Amis du Gai Savoir*). Bo też duch Nietzschego jest jedną ze zjaw nawiedzających „miejsce”.

Na tym zasadza się owa wywrotowa siła *miejsca*, które nigdy nie opowie się za rewolucją, natomiast nigdy nie zrezygnuje z tej słabości („Błogosławieni cisi i pokornego serca”), która nie obalając porządku rzeczy, utrudni mu życie, zmniejszy jego skuteczność, unieczynni niektóre jego przepisy i procedury. Jak mówi św. Paweł: „[...] w Prawie nikt nie osiąga usprawiedliwienia przed

<sup>20</sup> Ch. BAUDELAIRE: *Kot*. Przeł. M. LEŚNIEWSKA. W: Ch. BAUDELAIRE: *Kwiaty zła*. Wybór K. LEŚNIEWSKA i J. BRZOWSKI. Kraków: Wydawnictwo Literackie 1990, s. 93.

<sup>21</sup> Ch. BAUDELAIRE: *Koty*. Przeł. A. MIĘDZYRZECKI. W: Ch. BAUDELAIRE: *Kwiaty zła...*, s. 179.

<sup>22</sup> Cyt. za: J. DELABROY: *Baudelaire: Fleurs du mal. Texte et contextes*. Paris: Marnard 1990, s. 239.

Bogiem” (Ga 3:11), a powtórzy to mocniej w *Liście do Rzymian*: „[...] jako że z uczynków Prawa żaden człowiek nie może dostąpić usprawiedliwienia w Jego oczach. Przez Prawo bowiem jest tylko większa znajomość grzechu” (Rz 3:20). W *miejscu* działa inna logika usprawiedliwienia: nie polega ona na objaśnianiu uczynków w ich stosunku do litery prawa, lecz na szukaniu ich sensu wytyczonego i bronionego, a więc *usprawiedliwiającego*, przez to, co starsze od Prawa i co powoduje, że strach (nieodzowna sprężyna sprawiedliwości kodeksowej) zostaje zastąpiony *nadzieją*. Ta zaś pokonuje strach, opierając się na relacji przyjaźni lub, jak utrzymuje Erich Fromm, „czułości” stojących w kontrze do kalkulacyjnego rozumu kapitalistycznej gospodarki: „W doświadczeniu czułości od drugiego człowieka nie oczekuje się niczego, nawet wzajemności. Czułość nie ma żadnego szczególnego celu, [...] nie jest przypisana do określonej płci ani wieku”<sup>23</sup>.

Pytanie o możliwość ustanowienia *miejsca* jest więc palące; wszak to tam dochodzi do wyswobodzenia (przynajmniej tymczasowego) jednostki spod uciążliwych rygorów ustanowionego porządku *rzeczy*. **Miejsce jest domeną emancypacji.** Można zastanawiać się, do jakiego stopnia słuszne byłoby twierdzenie, że specyfiką (późno)nowoczesnego świata jest to, że ewentualne strategie emancypacji dokonują się w znacznej mierze za sprawą i pod kontrolą sił odpowiedzialnych za instalowanie i utwierdzanie obowiązującego stanu *rzeczy*. Chodzi bowiem o potrójne wzmocnienie kategorii „*rzeczy*”. Najpierw odnosi się ona najszerszej do prawnych i ekonomicznych ram, w których jednostka musi umieścić swoje życie. Po drugie, „*rzecz*” wyznacza podstawowy azymut owej orientacji życiowej kierującej się w stronę powiększenia stanu posiadania. Jesteśmy ludźmi *rzeczowymi* mniej w sensie trafnego nazywania problemów i znajdowania dla nich właściwego wyrazu, bardziej natomiast w znaczeniu poddawania się dominacji przedmiotów, których hierarchie wyznaczają aktualne tendencje produkcji i konsumpcji. Po trzecie wreszcie,

<sup>23</sup> E. FROMM: *Filozofia nadziei. W stronę uczłowieczonej technologii*. Przeł. A. KOCHAN. Kraków: Vis-a-Vis 2013, s. 96.

to, o czym i *jak* mówimy, mowa, którą „trzymamy”, czyli *rzecz* (tak odczytujemy pytanie „o czym rzecz idzie?”), odpowiada dobrze utartym wzorom społecznej konwersacji na temat dóbr.

Nawet jeśli, jak to dzieje się u Prousta, przedmioty wydają się nieobecne lub nieważne, to jest to w dużej mierze nieobecność pozorną. Przesunięte do domeny pamięci, rzeczy odgrywiają dalej swoje role i to nawet swobodniej niż w materialnej rzeczywistości rynkowej. Przeplývają od formy do formy, przesuwają się onirycznie od jednej chwili do drugiej, a narrator śledzi je niestrudzenie w tych wielorakich formach tak, jak czyni to Alicja, której Lewis Carroll kazał nieskutecznie tropić bezustannie przemieszczające się przedmioty w sklepie Starej Owcy. W tym sensie każda rzecz jest pojemnikiem wielu innych rzeczy, a Proust istotnie, jak pisze Benjamin, ma w sobie coś z detektywa: porusza się tropem rzeczy i śledzi pozostawione na nich ślady. Ale to przesunięcie czy też wzlot przedmiotów w niematerialną sferę pamięci na swój sposób je uwydatnia, mówi bowiem – w duchu Thorsteina Veblena – o tym, że posiadacze tych przedmiotów nie muszą o nie zabiegać. „Proust opisuje klasę, która w całości zobowiązana jest do kamuflowania swej bazy materialnej i właśnie dlatego przesiąknięta jest feudalizmem, który nie posiadając znaczenia ekonomicznego, tym bardziej może służyć wielkiej burżuazji jako maska”<sup>24</sup>. Miasto rozwija także techniki uwypuklenia znaczenia przedmiotów przez ich kamuflowanie.

Te naciski ograniczają emancypującą energię *miejsca*. Właściwa dla niego indywidualizacja dróg i celów przemieszczania się zostaje wyparta przez generalnie obowiązującą mapę eliminującą nie tylko jednostkowe wybory, ale przede wszystkim wymuszającą obowiązujące powszechnie cele. Doświadczenie *miejsca* polega w znacznej mierze na zawieszeniu precyzyjnych punktów dojścia; pytanie: „dlaczego idę tu, a nie tam?” – pozostaje bez odpowiedzi, czego starannie wystrzega się przestrzeń społeczno-ekonomicznych przepływów i regulacji niezbędnych

---

<sup>24</sup> W. BENJAMIN: *Do wizerunku Prousta*. Przeł. J. SIKORSKI. W: W. BENJAMIN: *Twórca jako wytwórca*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 1975, s. 287.

do ich kontrolowania. Wymaga ona dobrze oznaczonych, „ometkowanych” punktów docelowych, opisanych kodami cyfrowymi określającymi ich niepodlegającą negocjacji wartość. Nawet przeceny i „czarne piątki” są tylko wynikiem korporacyjnych decyzji. Ekonomia od dawna odstąpiła od praktyki „dobijania targu”; przestrzeń publiczna jest najdosłowniej *rzeczowa*: tyczy się rzeczy i ogranicza dyskurs do koniecznej procedury regulowania należności. Uwaga skupiona jest na informacjach dotyczących wartości przedmiotu, natomiast strony będące biegunami owego obiegu (kupujący i kasjer/kasjerka) powinny pozostać dla siebie całkowicie obojętne, jakby niewarte jakiegokolwiek uwagi poza tą, która czyni z nich błędnych rycerzy konsumpcji (kupujący) i strażników u bramy zamku (kasjerka).

***Marcovaldo 16: Marcovaldo w supermarkecie*** (s. 107–113)

Mnożą się spisy „bujnego rozkwitu”: „czerwone kiełbasy, wieże porcelanowych talerzy wzniosły się do sufitu, bele tkanin rozłożyły draperie jak pawie ogony, [...] arkusze kwiecistego papieru wznosiły trzepoczące skrzydła, zawijając zakupy w paczuszki a paczuszki w paczki a paczki w paki [...]. I paki paczki paczuszki torebki portmonetki wirowały w zatorze koło kasy”. Niech nas nie zmyli brak przecinków; w pospiesznym pładrowaniu nie ma czasu na szczegóły wyodrębniające jeden przedmiot od drugiego. Wszystkie one zlewają się w jeden ciąg rzeczy, wśród których, zdyszani, przemykamy, nie mając czasu nawet na wstawienie przecinka. W ten sposób zachowujemy złudzenie niekończącego się procesu; każdy znak przestankowy otwierałby możliwość zatrzymania owego gromadzenia i konieczność ostatecznego *podliczenia*, postawienia finalnej kropki. Ale dawałby także sposobność do zatrzymania się i namysłu, czego obieg towarów pragnie za wszelką cenę uniknąć.

Bezładne *wyliczanie* zostanie usystematyzowane dopiero przy kasie, stając się *podliczeniem*. Dysproporcja między *wyliczaniem* a *rozliczaniem* jest probierczym momentem babelicznej przestrzeni: okres *wyliczania* stwarza iluzję bezkarnego

(bowiem bezkosztowego) uczestnictwa w konsumpcji. Marcovaldo, wkładając do wózka przypadkowe towary, „był pewien, że postępując delikatnie, może przez dobry kwadrans napawać się radością człowieka, który umie wybrać produkt, nie płacąc złamanego grosza”. Dlatego trzeba trzymać się z dala od kasy, tego złowrogiego posterunku wyznaczającego kres królestwa iluzji. „W tył zwrot! Szybko! Z dala od kasy! – wykrzyknął Marcovaldo”, a jego bieg przez aleje supermarketu to wycofywanie się żołnierza na polu bitwy: „[...] ruszył pędem, zgięty w pół, jak pod wrogim ostrzałem”. Zresztą nic dziwnego, na każdym piętrze bowiem natyka się na owe placówki *podliczenia* będące niczym innym jak bunkrami, z których bezpiecznie prowadzi się ostrzał: „Rodzina ze swoimi zakupami wchodziła i schodziła po kręcących się ruchomych schodach i na każdym piętrze natrafiała na obowiązkowe przejścia, w których kasjerka na warcie mierzyła, jak z karabinu maszynowego, z trzaskającej kasy automatycznej we wszystkich, którzy kierowali się ku wyjściu”. W miarę zbliżania się do kasy przestrzeń zmienia swój charakter: to, co do tej pory było zachęcające i kuszące, teraz przedstawia się jako zagrożenie straszące *obliczalnymi* konsekwencjami.

Najlepsza literatura „podróżnicza” zmagają się z konsternacją ogarniającą wędrowca, gdy przychodzi mu odpowiedzieć na pytanie: „dlaczego?”. *Miejsce* jest przestrzenią bez „dlaczego?”, w której dotychczasowe opisy celów tracą na znaczeniu i *nie zostają* zastąpione nowymi. Oto znamienity fragment z opowieści Petera Matthiessena odnoszący się do początku drogi przez Płaskowyż Tybetański: „Ale dlaczego ja tam idę? Czego się po tej podróży spodziewam?”. A dalej już przykładowa konfrontacja bezradności właściwej *miejscu* z dobrze oznaczonymi celami pragmatycznej rzeczywistości, co ciekawe, przenikającej nawet rejony fantazmatyki (*rzecz* dotyczy bowiem *naukowego* projektu mającego *na celu* wytropienie yeti): „Wzruszyłem bezradnie ramionami. Stwierdzenie, że interesuję się błękitnymi owcami czy



panterą śnieżną, czy też nawet odległymi klasztorami lamów to żadna odpowiedź, chociaż to wszystko jest prawdą; wyznanie, że idę na pielgrzymkę, wydało mi się głupie i wymijające, chociaż to też w pewnym sensie prawda. Toteż przyznałem, że nie wiem. Jak mogłem przyznać się, że chcę zgłębić sekret gór w pogoni za czymś, co, jak yeti, może umykać właśnie przed tą pogonią?”<sup>25</sup>. **Miejsce to ukłucie inwokujące stan, w którym nie mogę przystać na prawdy proklamowane przez zastany stan rzeczy.**

**Marcovaldo 16: Marcovaldo w supermarketcie** (s. 107–113)

„A dlaczego ta pani to bierze?“, pytają dzieci, widząc dokonujące zakupów klientki supermarketu. Jest jeszcze i inna przyczyna tego pytania: z racji niskich zarobków ojca cała rodzina skazana jest na *patrzenie* („Marcovaldowi płaca [...] kończyła się zaraz jak ją tylko podjął. Ale mimo to było na co popatrzeć, zwłaszcza jeśli się chodziło po supermarketcie”), a rzeczywistość jest obłożona zakazem dotykania i chwytania. W świecie wydanym „w ręce” (do tej frazy powrócimy niebawem) produkcji i konsumpcji nakaz powstrzymania się od używania rąk jest szczególnie dokuczliwy. Pytanie: „dlaczego?” nie odnosi się więc do zamiarów kupujących, lecz ma na względzie własne zubożenie. Mniej wyraża ciekawość, dlaczego inni coś kupują, bardziej natomiast domaga się wyjaśnienia tego, że ja sam kupić nie mogę. Jeśli *miejsce* daje się pojąć jako przestrzeń, w której „dlaczego?” obdarzone jest specjalnym statusem pytania poza odpowiedzią, supermarket jako przestrzeń babeliczno-wystawiennicza („supermarket był duży i splełany jak labirynt”) stanowi karykaturę *miejsca*. I tam nie pojawia się odpowiedź na pytanie: „dlaczego?”, ale z zupełnie innych przyczyn: nie chodzi o zawieszenie pewności, z jaką wiedza pozwala sobie odpowiedzieć, objaśniając przyczyny i cele jakiegoś działania, przeciwnie – nie objaśniam, dysponuję bowiem dokładną wiedzą, dla-

<sup>25</sup> P. MATTHIESSEN: *Śnieżna pantera*. Przeł. B. KUCZBORSKA. Poznań: Wydawnictwo Zysk 1999, s. 123.

czego nie mogę sobie pozwolić na zakupy. Płaca Marcovalda jest niska, co „przy licznej rodzinie i długach do spłacenia” oznacza nieustanne restrykcje nabywcze. W *miejscu* przyznaje, że nie wiem *dłaczego*, ale mimo to działałam, nawet jeśli nie prowadziłyby to do żadnych konkretnych rezultatów. W przestrzeni babeliczno-wystawienniczej *wiem „dłaczego”*, ale unikam artykułowania tych przyczyn albo dlatego, że są upokarzające, albo dlatego, że wolę przyjąć warunki narzuconej gry, udając sam przed sobą, że są one satysfakcjonujące. Dlatego Marcovaldo „zaleciwszy żonie i dzieciom, ażeby niczego nie dotykały, skręcił szybko w przecznicę między półkami, wycofał się z zasięgu wzroku rodziny, i wzięwszy z półki paczkę daktyli, włożył ją do wózka. Chciał tylko doznać przyjemności jeżdżenia z nią przez dziesięć minut, obnoszenia się ze swoimi zakupami tak jak inni, a potem odłożyć ją na miejsce”. To, co odróżnia *miejsce* od babeliczno-wystawienniczej przestrzeni, to właśnie osłabienie dyspozycji do dystansowania się do sytuacji, w której się znajdujemy. Niewytrzymujący presji towarów i nabywczego entuzjazmu Marcovaldo uganiania się z wózkiem po supermarkecie, jakby całe miasto wtopiło się w piętrzące się góry opakowań. Nie istnieje dla niego podwójność miasta: nie ma miasta „Bożego”, jest tylko świeckie miasto konsumentów (to według św. Augustyna), nie ma miasta-Słońca, jedynie księżycowy labirynt opętańców (to według Giovanniego Campanelli). Taka natomiast podwójność umożliwia powstanie *miejsca* jako przestrzeni krytycznej refleksji na temat tego-co-jest z otwarciem horyzontu na to-co-może-być.

I ostatnia uwaga: w mieście babeliczno-wystawienniczym będącym skrzyżowaniem miasta rynkowego z przemysłowym (według nomenklatury Luca Boltanskiego) pytanie: „dłaczego?” nie znajduje odpowiedzi, ponieważ wykracza poza wszelkie logiki uzasadnień w sytuacji, w której działanie jednostki dokonuje się w wyniku regresu do sfery pierwotnych namiętności. Już nie wola, rozsądek czy potrzeba, lecz *pokusa* jest motorem czynności. Dzieci pytają: „dłaczego-”

go?” „na widok tych wszystkich niewiast, które wstąpiły tylko po dwie marchewki i kawałek selera, ale nie mogły się oprzeć pokusie, i widząc piramidy puszek – bum! Bum! Bum! – gestem trochę roztargnionym, a trochę zrezygnowanym zgarniały puszki pomidorów, kompoty brzoskwińowe, sardynki w oleju, które bębniły w wózku”. Zakupy nie znajdują *logicznego* uzasadnienia; tłumaczy je *pokusa*, ta zaś nie poddaje się racjonalnym objaśnieniom, natomiast w konsekwencji wpisuje całą sytuację w porządek grzechu i przewiny.

Krażenie po supermarkecie to ruch widmowy, z dwóch powodów. Po pierwsze, kto nie przejdzie przez kasę, nie zostanie uprawomocniony w swym istnieniu konsumenta. Pozostanie widmem, tak jak widmowy jest charakter przedmiotów, które oglądał, być może włożył do koszyka, by chwilowo zaspokoić *pokusę*. Po drugie, ten, kogo nie stać na określone towary, kto nie może dać się uwieść *pokuszeniu*, zyskuje status szczególnego bytu – skazanego na margines, ale pozbawionego drogi do świętości. Ta wymaga bowiem dobrowolnego odrzucenia pokusy, siły woli i decyzji w imię wartości innych niż te uznane przez zastany stan świata, podczas gdy człowiek biedny, ten, kto doznaje *pokusy*, ale kogo nie stać na jej zaspokojenie, marginalizuje się dlatego, że to, iż nie ulega pokuszeniu, jest powodem jego żalu i resentymentu. Chciałby uczestniczyć w wielkim spektaklu konsumpcji, ożywia go duch kapitalizmu, który uprawomocnia ową chęć uczestnictwa, ale nie ma odpowiedniej siły, by duchowi owemu sprostać. Siłę tę określamy siłą nabywczą, a ponieważ człowiek bez środków płatniczych jest nową wersją człowieka bez właściwości, przeto snuje się niczym widmo, niezauważany przez innych, dostrzegany jedynie przez oko kasjera pełniącego obowiązki egzorcyisty odpowiedzialnego za tropienie widm.

**Marcovaldo 10: Podróż z krowami** (s. 57–62)

Pozostajemy pod władaniem liczby. Tyle można powiedzieć o naszym życiu w przestrzeni stawiającej opór *miejscu*. Przede wszystkim władztwo liczby dysponuje potężną mocą

grupowania ludzi i ich kategoryzowania, przy czym proces dotyczy nie tyle *możliwości*, ile przeciwnie – zablokowania tychże. To, co łączy, to wspólnota niemocy. Pocąc się w letnie noce w swej suterenie (*seminterrato*), nasłuchując odgłosów ulicy, „W każdym ludzkim istnieniu Marcovaldo rozpoznawał ze smutkiem brata, tak jak on przykutego, w okresie urlopowym, do tego cementowego pieca, wypalonego i pełnego kurzu, przez długi, obciążenie rodziną, ubogą pensję”. Braterstwo w świecie liczby skupia tych, których liczba pogiębia niczym instrumentarium autorytarnej władzy. To braterstwo zniewolonych, ludzi „przykutych” (*inchiodato*) i „obciążonych”. Owo przykucie jest szczególne; z jednej strony odnosi się do dosłownego zamknięcia w ograniczonej, ciasnej i dusznej przestrzeni, w której nie tylko *miejsce* nie jest do pomyślenia, ale w której władza liczby ścieśnia ludzi właśnie po to, by nie było dość miejsca dla *miejsca* (przypomnijmy politykę „nadmetrażu” prowadzoną w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych przez komunistyczne władze Polski, polegającą na ścisłym ograniczeniu metrów kwadratowych przypadających na osobę i bezwzględny dokwaterowywaniu kolejnych lokatorów w razie, gdy liczba tychże metrów była zbyt duża). Z drugiej strony, musimy także pamiętać o zamknięciu w gorsecie długu (*debiti*) niepozwalającym na opuszczenie ciasnych granic, o długu odgrywającym rolę gwoźdźcia przebijającego ciało dłużnika, niemal unieruchamiającego go, blokującego bowiem wszelkie ruchy wykraczające poza granice „ubogiej pensji”. *Inchiodare* oznacza „przygwoździć”, „przykuć”, a w wersji zwrotnej *inchiodarsi* to tyleż „zadłużyć się”, co „zablokować się”, a zatem mówimy o blokadzie nie tylko ekonomicznej i topograficznej, ale także o teologicznym aspekcie bycia złożonym w ofierze w akcie śmierci długiego konania, jakim było ukrzyżowanie.

Ale wszystko spotyka się w metaforze ciasnej, osaczającej przestrzeni. To ona stanowi przeciwieństwo tego, czym jest, czym może być, *miejsce*. Dół kontrastuje z górą, sutere-

na z wysokimi górami. Zmęczony upałem Marcovaldo „czuł się jak na dnie studni (*in un pozzo*), w której otworze, w górze – jak mu się zdawało – lśniły korony klonów i kasztanów i rozbrzmiewało brzęczenie dzikich pszczół”. Tam, wśród wysokich gór, znalazł się Michaś, syn Marcovalda, który pewnej nocy ruszył na górskie pastwiska ze stadem krów. W górach, „tam wysoko”, jest się „rozleniwionym i szczęśliwym, otoczonym mlekiem i miodem i jeżynami”. „Tam wysoko”, w rozrzedzonym powietrzu górskich łąk, władza liczb słabnie – to nadzieja ludzi pozbawionych możliwości, „przykuty” do swej ciasnej, niemal więziennej przestrzeni.

Historia nowoczesności to dzieje dwóch kierunków, w jakich rozbiega się przestrzeń. Rozbudowujące się rezydencje rozciągają ją i anektują na potrzeby ogrodów i parków oraz działalności gospodarczej. Życie – przynajmniej jeden z jego strumieni nadający ton całej epoce mieszczańskiej apoteozy produkcji – by mogło się toczyć, potrzebuje coraz więcej miejsca. Poprawmy się: ten strumień życia potrzebuje coraz więcej *przestrzeni*, ale łączy się to z zadziwiającym deficytem *miejsca*. Walter Benjamin pisze o wielkopańskim umeblowaniu rozrastających się aż do dziesięciu wielkich pokoi mieszkań, które, z jednej strony, składają świadectwo ekonomicznej żywotności właścicieli, lecz z drugiej – dopiero *trup* jest niezbędny, aby *tchnąć w nie życie*. „Bezduszny przepych umeblowania nabiera zalet prawdziwej wygody dopiero wtedy, gdy pojawia się trup. [...] Za ciężkimi podwieszanymi kilimami pan domu odbywa swoje orgie z papierami wartościowymi, może się czuć jak wschodni kupiec, jak podejrzany pasza w chanacie podejrzanego interesu, aż ów sztylet na srebrnym pendencie nad sofą położy pewnego pięknego popołudnia kres jego sjeście i jemu samemu”<sup>26</sup>. Dylemat nowoczesności: dopiero transgresja symbolizowana zbrodnią złamie monopol *dusznej* „bezduszności” i zarysuje *miejsce*.

<sup>26</sup> W. BENJAMIN: *Ulica jednokierunkowa*. Przeł. B. BARAN. Warszawa: Aletheia 2011, s. 30.

Ale aby ów anektujący ruch *bezduszości* był możliwy, niezbędne okazuje się ściąganie i redukcowanie przestrzeni *innego* życia, które aby *prze-żyć*, musi zajmować coraz mniej miejsca. Lektura pierwszego tomu *Kapitału* dostarcza poruszających przykładów tego, że ścieśnianie przestrzeni spełniało dwie podstawowe funkcje: robotnikom potaniało koszty utrzymania, właścicielom umożliwiało zwiększanie zysków, w niektórych bowiem zawodach część produkcji odbywać się mogła w domach będących jednocześnie warsztatami pracy. W 1863 roku, podczas pospiesznych przygotowań do dworskiego balu, modniarka Mary Anne Walkley zmarła z przepracowania, a raport lekarski nie pozostawiał wątpliwości co do przyczyny zgonu. Był nią nie tylko nadmierny wysiłek, ale przede wszystkim owo ścieśnienie przestrzeni stanowiące jedną z zasad rozwiniętego kapitalizmu, *bez-duszość* instalująca *duszną* ciasnotę jako warunek *prze-życia*. Kompresja przestrzeni, jej eksploatacja ponad wszelką miarę, zatarcie różnicy między terytorium pracy i domu: wszystko to pozbawia człowieka *miejsca* i czyni z niego niewolnika. W dziesięciopokojowym mieszkaniu, wśród ciężkich kredensów i kilimów pozorujących szczęście i pomysłność czaiła się zbrodnia: w ciasnym pokoiku podzielonym przepierzeniem już leżał trup.

Sięgnijmy po dłuższy cytat: „Mary Anne Walkley pracowała bez wytchnienia przez 26 i pół godziny wraz z sześćdziesięcioma innymi dziewczętami, po trzydzieści w izbie zawierającej zaledwie 1/3 niezbędnej kubatury powietrza, a noce spędzały po dwie na jednym posłaniu w norach, w których sypialnię przegradza się tylko przepierzeniami z desek”<sup>27</sup>. Inny raport lekarski mówi o ludziach „rzucanych to tu, to tam przez falę życia społecznego, bądź to do swej izdebki mieszkalnej, gdzie przymiera bądź prawie przymiera głodem, bądź to do pracowni, gdzie pracuje przez 15, 16, a nawet 18 godzin na dobę w duszności prawie nie do zniesienia”<sup>28</sup>. Gdy świat robi się coraz „mniejszy” z racji sprawniejszych środków lokomocji, produkcja wciąż stawia na ciasną

<sup>27</sup> K. MARKS: *Kapitał*. T. 1. Warszawa: Książka i Wiedza 1970, s. 287 i 288.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

przestrzeń pozbawiającą człowieka oddechu. Prowizoryczna segmentacja dusznej przestrzeni systemem przepierzeń i parawanów stwarza złudzenie prywatności, a jednocześnie umożliwia pilną wzajemną obserwację. W ten sposób przestrzeń staje się rodzajem labiryntu, w którym człowiek zostaje przeprogramowany: ściąganie domu i warsztatu w jedną przestrzeń sprawia, że wszelki odpoczynek i nuda stają się niewybaczalnym grzechem, a praca i jej wymogi są niczym nieustannie ostrzeliwująca człowieka artyleria, przed której pociskami coraz trudniej się chronić.

**Marcovaldo 10: Podróż z krowami** (s. 57–62)

Oto wniosek płynący z opowieści Calvina: marzenie o *miejscu*, jego projektowanie przez ludzi pozbawionych mocy, kończy się restytucją ograniczającej władzy liczby i *podliczania*. Tak wymyślane *miejsce* nie tylko nie sprzyja postawie oporu wobec ustanowionego stanu rzeczy, ale wzmacnia go, rozszerza jego wpływ, zyskuje mu nowych zwolenników. Nie da się więc projektować *miejsca* z pozycji zniewolenia, wirus ten bowiem zainfekuje ów alternatywny projekt; powrót do zdrowia okaże się wzmocnieniem stanu choroby. Na pytanie: „Ładnie jest w górach?”, Michaś odpowie wyliczeniem codziennej żmudnej harówki: „Harowałem jak wół”, „zawsze było coś do roboty. Z mlekiem, ze ściółką, z gnojem”. Przypomni też o wszechwładzy liczby i *podliczania*: „A potem, wcześniej rano, toczyć bańki do ciężarówek, które je wożą do miasta... I liczyć, bez przerwy liczyć: bydłaki, baniaki, a jak się pomylisz...”. Zataczamy koło i wracamy do „ubogiej pensji” Marcovalda. Pytanie: „za ile?” jest widmem nawiedzającym wszelkie doświadczenie. Zawiera w sobie niezmiennie tę samą odpowiedź – „za mało”: „I za ile? Pod pretekstem, że nie miałem umowy, co mi płacili? Grosze”. I na koniec ostateczny triumf władzy liczby: nikt się nie wyrwie spod jej jurysdykcji, wszelka empatyczność i bezinteresowność nikną w mrocznej mgłę pytania „za ile?”, z której zawsze wyłania widmo tej samej odpowiedzi – „za mało”. Oto co Michaś ma do przekazania rodzinie: „Ale jak

myślicie, że wam to [zarobione pieniądze – T.S.] dam, to się mylicie”. **Gdzie nie ma miejsca, liczba staje się wszechwładna.** Nawet czas to tylko liczby przeliczające zyski<sup>29</sup>.

Ciasnota jest nie tyle właściwa liczbom, ile celom, jakim liczby podporządkowaliśmy. Doświadczenie *miejsca* przywracałoby liczbom nieskończoność, którą na co dzień odebraliśmy im, zamieniając w kolejne pozycje na kasowych wydrukach czy bankowych operacjach. Można w sposób całkowicie usprawiedliwiony twierdzić, że tyrania liczb pozbawionych nieskończoności, liczb określających wyłącznie dokuczliwe i doraźne zobowiązania (nieustanne zatroskanie Marcovalda narastającym długiem) nie daje zwykłym ludziom momentu wytchnienia od ciężących na nich trosk. Rządy miejskie to władza księgowych i administrujących zobowiązaniami. Nie tylko tłumi ona swobodniejszy oddech człowieka doznającego przyjemności i naturalności, ale przerzuca na jednostkę konieczność stałego monitorowania dostępnego jej kapitału, co w praktyce oznacza restrykcyjne samoograniczenia. To zaś z kolei wymusza nieustanną uwagę, jaką indywiduum musi skupić na obserwowaniu, czy nie przekracza się dopuszczalnych granic. W takiej sytuacji losy wspólnoty stają się trudne. Można ją *pomyśleć*, można jej nawet *pragnąć*, ale w przestrzeni całkowicie spenetrowanej i zawłaszczonej przez kapitał da się ją powołać do życia tylko w bardzo ograniczonym zakresie.

Fundowany przez kapitał sposób organizacji świata stawia w ostrej opozycji rzeczywistość, do której jednostka musi się dostosować, by przetrwać, oraz jej pragnienia i marzenia, których nie może porzucić, jeśli chce zachować swą indywidualność. W ten sposób w przestrzeni miejskiej to, co zwiemy najogólniej *światem*, z jego ładem i właściwymi mu normami, nie daje się uzgodnić z *życiem* jako otwartą perspektywą nadziei. *Świat* nieprzerwanie wyprojektowuje siebie w przyszłość, powiela zastany stan rzeczy, poddając go jedynie niezbędnym modyfikacjom technicznym, opierając się natomiast ze wszystkich sił istotnej *przemianie*. *Życie*

<sup>29</sup> Ibidem, s. 275.



przeciwnie – jego zasadą jest nieprzewidywalność, zaskoczenie czymś, co nie mieści się w dotychczasowym schemacie. Potoczne powiedzenie doskonale chwyta tę różnicę – wszak mówimy, że „spodziewamy się czegoś od *życia*”, a nie od *świata*, a w powiedzeniu tym słychać wyraźnie ograniczenie nadziei związanych z funkcjonowaniem społecznych instytucji. Dopiero – myślimy sobie – to, co nie mieści się w praktykach tych instytucji przedłużających się brutalnie w naszych codziennych uczynkach, dopiero to tajemnicze, mityczne *coś* może odpowiedzieć naszym pragnieniom i marzeniom. Dzięki niemu moglibyśmy, marzymy, uniknąć wszechwładzy nikczemności panującej w *świecie*.

Podważamy więc, że *miejsce* zarysowuje (się) wtedy, kiedy dostrzegamy to napięcie między *światem* i *życiem*. *Miejsce* da głos *życiu*, pozwalając mu wydobyć się ze stanu dotychczasowego zagłuszenia. W konsekwencji *miejsce* będzie służyło *porozumieniu*, a nie mechanicznemu *zarządzaniu*. Oznacza to, że nasze bycie wydobywa się spod władzy *zarządzania* i właściwych mu kategorii księgowości; tam, gdzie zarysowuje (się) *miejsce*, istniejemy *inaczej* niż tam, gdzie jesteśmy *zarządzani*. Barbara Skarga mówi, że „trzeba być ‘inaczej’”, a to, co jest *ponad* byciem, to nic innego, jak „dobro”<sup>30</sup>. *Miejsce*, które (się) zarysowuje, to *dobro*, dodajmy – wspólne. Czytając dalej Skargę, powiemy, że *miejsce* nie jest oczywiście całkowicie odporne na nikczemność *świata*, ale umożliwi rozbłyśnięcie tego, co *światu* nie chce być posłuszne, a tym samym, na krótką choćby chwilę, *uwalnia życie*: „Faktem jest bowiem, że postulaty społecznej jedności, zrozumienia i porozumienia rozsypują się gdzieś w proch, że na co dzień patrzymy na siebie z nieufnością, jakby każdy spotkany czymś groził i mógł zachwiać naszym życiem. [...] Nikczemności pełno jest w społecznym byciu”<sup>31</sup>. Jest więc *świat* jako stan rzeczy i naszego urzeczowionego życia, i jest *życie* będące istnieniem *inaczej*. Między nimi zarysowuje (się) *miejsce*.

<sup>30</sup> B. SKARGA: *Kwintet metafizyczny*. Kraków: Universitas 2005, s. 116.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 118.

**Marcovaldo 1: *Grzyby w mieście*** (s. 5–9)

Nikczemności pełno jest w życiu, nikt temu nie zaprzeczy, ale równocześnie trudno zaprzeczyć, że szczęśliwie nie pozbyliśmy się pragnienia czynienia dobra. Wobec nieuchronności zła przypominanie sobie o nieuchronności dobra jest jedyną nadzieją na poprawę naszego losu.

„Tkwimy więc w rozdarciu nieuleczalnym, nie do pokonania, między utopijnymi marzeniami, pragnieniem braterstwa, bliskości innych, doskonałości społecznych form, choć ta nigdy nie była nam dana, a toczącym je nurtem złościwości, nienawiści, tragicznych wojen, zła”<sup>32</sup>. Oczekujemy czegoś od *życia*, mało spodziewamy się od *świata*, w którym spełniamy funkcję nieznaczącego liczmana. To początek: jak nie porzucić nadziei na wydobyć się spod bezwarunkowego posłuszeństwa *świata*. Być może ci, którzy są najniżej w porządku *świata*, widzą to najostrzej. Tak jak Marcovaldo, o którym Calvino niestrudzenie powtarza, że był „niewykwalifikowanym robotnikiem” (*manovale*): „Marcovaldowi wydawało się, że otaczający go szary i marny świat zaobfitował naraz w ukryte bogactwa; że od życia można jeszcze oczekiwać czegoś więcej niż ustalonych wypłat stawki godzinowej, dodatku rodzinnego, drożyznianego i za wysługę lat”. Miasto z jego rytmem pracy i dostosowanymi do niego regulacjami prawnymi stojącymi na straży zysków i utrzymującymi w posłuszeństwie pracowników staje się bastionem *świata*, z którym nasze coraz bardziej skryte oczekiwania i dążenia toczą podziemną, partyzancką wojnę podjazdową pod sztandarem *życia*.

Zmagania te są „podziemne” nie tylko dlatego, że – nie mając szans w otwartym boju – muszą uciekać się do forteli, ale również dlatego, że spowinowacają bojowników z ziemią. Są więc *podziemne*: odczytują znaki *życia* przygłuszonego popisem urbanizacyjnego wzrostu. To, co miasto wynosi ponad powierzchnię („ogłoszenia, wystawy sklepowe,

<sup>32</sup> Ibidem.

reklamy, plakaty, sygnalizacja świetlna”) w ostentacyjnej eksplozji sztucznego *świata*, siły *życia* długo przygotowują pod ziemią do wyjścia na powierzchnię. Jako alternatywa dla wieżowców silących się na demonstracyjną widzialność, *życie* pozostaje skryte, a jego symbolem stają się grzyby: „[...] na skrawku jałowej i spękanej ziemi otaczającej uliczne drzewa: w pewnych miejscach, u nasady pni, zdawały się nabrzmiewać guzy, które gdzieś się otwierały, odsłaniając krągłe podziemne kształty”. **Żeby mogło zarysować (się) *miejsce*, niezbędne jest to napięcie dwóch sił o nierównych potencjałach – nadziemnego, agresywnie widzialnego *świata* i podziemnego *życia*, którego skrytość zapoczątkowuje możliwość krytycznego działania wobec *świata*.**

Czy napięcie to znajduje rozwiązanie będące wysyceniem konfliktu i prowadzące do uzgodnienia wspólnej płaszczyzny *świata* i *życia*, czy też te dwie sfery pozostaną w rolach hegemonu i zwasalizowanego narzędzia służącego jego interesom? Dylemat ten jest w istocie pytaniem o wspólnotę, która musiałaby lokować się między ustanowionym porządkiem rzeczy represjonującym dążenia i pragnienia jednostki a tymiż dążeniami, które także nie są wolne od wewnętrznych napięć. Nie mamy bowiem nigdy do czynienia z klarowną dychotomią dwóch jaskrawie odrębnych, „czystych” pojęć; każde z nich jest już „skażone” swym przeciwieństwem. Ustalony porządek rzeczy musi w takim względzie odnieść się do jednostkowych pragnień i marzeń, a te z kolei nie pozostają wyłącznie w monadycznej sferze indywiduum radykalnie odcinającego się od tego, co wspólne. W tym, co powszechne i hegemoniczne, drażą swe (podziemne) korytarze pragnienia jednostek; terytorium tych ostatnich nie jest jedynie domeną egoizmu usuwającego z drogi konkurencyjne jednostki. Problemem są nie tyle więzy wspólnoty, które w jakiejś formie (często zwyrodnialej, sprowadzającej się do nakazów i zakazów) kształtują *świat*, ile to, co ma stanowić podstawę owej wspólnoty, aby możliwe stało się *życie*.

Czy do pomyslenia jest wspólnota, której więzy nie byłyby odbierane głównie jako ograniczające *więzy*, w których wyniku działania „wspólne” to siła powstrzymująca pragnienia jednostki i często wywołująca wobec siebie odczucie resentymentu? Czy da się skonstruować wspólnotę *więzi* wyswobodzającej z ograniczeń, a w efekcie *więzi* sprzyjającej temu, co wspólne? Jeszcze inaczej rzecz ujmując: Czy da się powołać wspólnotę do *życia*, a nie tylko do *świata* i jego z góry ustanowionych norm? O ile *życie* i jego dążenia starają się zjednać jednostce przychylny bieg spraw, o tyle *świat* zmierza do poddania indywiduum rygorom dyscypliny, wykorzystując do tego nie tylko regulacje prawne, ale także wszelkiego rodzaju manipulacje. Pragnienia jednostki należą do libidinalnej sfery *uwodzenia* właściwego *życiu*; obowiązuje stan rzeczy nie cofnie się przed wykorzystaniem procedur *zwodzenia*, czego świetnym przykładem było dzieło Machiavellego. Nie istnieją tutaj żadne metody sprawowania władzy, które byłyby *złe*; są tylko metody adekwatne do interesów hegemonu lub takie, które nie są w stanie im sprostać. **Zarysowujące (się) *miejsce* ma swoją politykę: szuka ona sobie przestrzeni między indywidualizmem i masą, między *zwodzeniem* i *uwodzeniem*, *milczeniem intymności* i *retorycznym patosem*.**

To polityka, która nie zna dopełnienia. Jest obietnicą, pożądaną możliwością, czymś, co wygląda na wymarzony obraz stanu *świata*. Gdy polityka odpowiedzialna za obowiązujący stan rzeczy mierzy się skutecznością efektu, *miejsce* ożywia przyjemność pragnienia. Gdyby stało się ono pragnieniem powszechnym, natychmiast musiałoby uciec się do narzędzi polityki *świata*, te zaś w ostatecznym rozrachunku dążą do ograniczenia *życia*. Dlatego polityka *miejsca* będzie zawsze i tylko *lokalna*, a ta lokalność zwiąże ją z pragnieniem, które jest *osobowe* i *towarzyskie*, nie zaś *bezimienne* i *społeczne*. *Towarzyskość* jest ważną cnotą, pozycjonuje się bowiem pomiędzy uspołecznieniem poddanym administrowaniu zrównującemu wszystkich i subiektywizmem jednostki dążącej do zaspokojenia wyłącznie swoich unikatowych racji. Polityce *miejsca* grożą więc dwa niebezpieczeństwa: jedno

przynoszą usystematyzowane regulacje społeczne, limitujące jednostkę i ustawiające ją w sytuacji nieustannego porównywania się z innymi i dorównywania innym; drugie to presja indywidualium dążącego do odróżnienia się od innych, zachowania pełnej odrębności. Obowiązujący stan rzeczy wywiera więc na politykę *miejsca* silny nacisk. *Świat* mówi *miejscu* i jego polityce *życia* „tak...”, „ale...”. A siły owego „ale” są potężne.

### Marcovaldo 1: Grzyby w mieście (s. 5–9)

Trwa nieustanne napięcie między „tak...” i „ale...”. Zapobiega ono spełnieniu pragnienia indywidualium (co mogłoby sprzyjać interesom wspólnoty zorganizowanej zgodnie z wymogami zastanego stanu rzeczy), ale również stwarza, być może wąską, ale jednak dostępną, przestrzeń, w której możliwe jest wymknięcie się regułom system-*świata*. Taka wykładnia sprzyjałaby praktykowaniu polityki *miejsca*, polityki zawsze ulotnej, pozbawionej ścisłych administracyjnych reguł i ideologicznych programów. Problem polega na tym, że presja *świata* skutecznie coraz bardziej zawęża owo wolne pole dostępne impulsowi *towarzyskości*, tak że staje się ono nie więcej niż *impulsem* właśnie, rodzajem nostalgicznego wspomnienia lub ulotnego marzenia zamkniętego w kilkusekundowym trwaniu i natychmiast sprasowanego naciskami realiów *świata*. W ten sposób siły „ale...” reprezentujące zastany stan rzeczy biorą górę nad pragnieniami *życia* wypowiadającymi swoje „tak” dla dążeń jednostki. I odwrotnie: „ale...”, jakie indywidualium zgłasza w imieniu swoich pragnień wobec „tak...” *świata*, błędnie i staje się coraz słabsze, by łatwo ulec naciskom normalizacji.

Tego doświadcza Marcovaldo w pierwszej opowieści cyklu. Odkrywszy grzyby rosnące na miejskim trawniku, traktuje znalezisko jako zaczyn (1) altruistycznej postawy dzielenia się i (2) *towarzyskości*. Pierwsze pragnienie trwa krótko, gdyż „odkrycie, które początkowo przepełniło mu serce uniwersalną miłością do *świata*, teraz budziło w nim

żądze posiadania, napawało go lękiem zaprawionym zazdrością i nieufnością”. Zazdrość, nieufność, posiadanie – oto mechanika, za której pomocą *świat* organizuje życie, biorąc nad nim górę. Przystajemy *oczekiwać czegokolwiek od życia*. *Towarzystwo* również jest ledwie przebłytkiem. Nie z racji szczupłości zasobów („Grzybów starczyło dla wszystkich”), lecz z powodu ostatecznej instancji, za jaką indywiduum uznaje stan posiadania: „Ktoś powiedział: ‘Byłoby miło urządzić wspólną kolację!’, ale każdy wziął własne grzyby i poszedł sobie do domu”. To wierny zapis sytuacji, o której mówimy: *towarzystwo* radykalnie zredukowana przez presję *świata* wywieraną za pośrednictwem zdemonizowanego pojęcia własności oraz przez nieufność i zakłopotanie, jakie budzi obecność innych.

Napięcie między „tak...” i „ale...” jest nieusuwalne, i istotnie otwiera sposobność stawienia oporu *światu*. Jednak (po)nowoczesność nadaje siłom *świata* wielkie i nieznośzące sprzeciwu uprawnienia, tak iż zarówno „tak...” , jak i „ale...” tracą swój subwersywny potencjał, gubią owe trzy kropki [...] wyznaczające przestrzeń refleksji i namysłu, dopuszczając jedynie jedno wielkie TAK *świata*. **Rysujące (się) miejsce to próba (zawsze tylko próba) przywrócenia kreatywnego napięcia między „tak...” i „ale...”.** Restytucji owych trzech kropek, w których wiele może się nie tylko *wymarzyć*, ale także *wydarzyć*.

Opisana przez Itala Calvina scena daje do myślenia jeszcze z innego powodu: zbliża ludzi z ich *światem* do natury i jej *życia*. Już nie tylko sam Marcovaldo schyla się, by najpierw obserwować, a potem zbierać grzyby. Wcześniej pojawi się zamiatacz ulic wpatrzony w asfalt „w poszukiwaniu wszelkich śladów natury, które można by unicestwić miotłą”, a potem już duża grupa ludzi czekających na autobus, istny „sznur ludzi”. Akt zbierania grzybów wymaga schylenia się, które jest aktem symbolicznym: już nie chodzi o to, by „unicestwić miotłą”, lecz o pokorne pochylenie się, niemal oddanie czci temu-co-wzrasta-w-ciemności. Zupełnie

jakby *miejsce* wraz z przemianą relacji między *światem* i *życiem* odkrywało na nowo ślady świętości. Myśl o „wspólnej kolacji” nie tylko jest przebłytkiem *towarzyskości*; kryje się w niej wezwanie do odtworzenia tego posiłku, w którym dokonała się inauguracja nowej wspólnoty Mistrza i uczniów – nawet jeśli jednoczącym sakramentem są skromne grzyby (niewolne przecież od sakralnych odniesień i praktyk). Mechanika ludzi pochylających się ku ziemi niebędącej kamiennym chodnikiem i wzajemnie nawołujących się do uczestnictwa („Chodźcie ze mną! Wystarczy dla wszystkich”, wzywa Marcovaldo) odbiega od martwej rutyny czekających dzień w dzień na ten sam tramwaj.

W tych ruchach przejawia się coś innego niż schemat codziennych praktyk. Jest w nich ekscytacja bliska sytuacjonistycznym przewartościowaniom miejskiego bytowania. Ludzie odzyskują *życie*, a „wąski trawniczek” wzdłuż głównej ulicy nagle przeobraża się w strefę przygody. Botaniczka-poetka, obserwując mikroorganizmy, pisze: „Widzę, że w tych schematach ruchów rzęsek działa kinetyka i mechanika, ale nie potrafię zaprzeczyć, że panuje tam też fantazja i radość życia”<sup>33</sup>. To dobre przybliżenie tego, **co wydarza się, gdy zaczyna zarysowywać (się) *miejsce*: wraz z niezaprzeczalną mechaniką stanu rzeczy pojawia się radość.** „Tak...” dopuszcza i otwiera się na „ale...”, i obie te sfery na chwilę zawieszają wzajemną wrogość, przestają być dychotomiczne. Tak *zarysowuje* (się) (tylko taka nienachalna, delikatna forma jest możliwa, gdy mówimy o *miejscu*) demokracja jako wyraz dążenia polityki *miejsca*: demokracja *życia*, która nie zna wyjątków, ustanawia bowiem i odnosi się do wspólnoty bytów, które wynurzają się z ciemności, roją się, niczym pszczoły w swoim tańcu lub bakterie w wilgotnej ziemi. Czytajmy dalej: „Biliony bakterii, pierwotniaków czy sinic dotyka najbliższej istoty życia chyba w ogóle. Prawdziwe jądro stworzenia i przetworzenia. Dotyczy wszystkich od początku do końca”<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> U. ZAJĄCZKOWSKA: *Minimum*. Wrocław: Warstwy 2017, s. 22.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 54.

**Marcovaldo 1: Grzyby w mieście** (s. 5–9)

*Świat* broni się przed uznaniem praw *życia*; jego zimny ład nie może uwzględnić rojenia się właściwego *życiu*. Rozum kalkulacyjny, podstawowe narzędzie porządkowania rzeczywistości, uważałby za *rojenie* rozważania o radości i fantazji. Dlatego, paradoksalnie, pozwala jednostce *roić sobie* obraz rzeczy po to, aby obrócić owe rojenia przeciwko jej samej. Ów *urojony* obraz wynika z samego *status quo*, w którego utrzymaniu zainteresowany jest *świat*: biedak będzie skłonny, by marzyć o posiłku innym niż codzienna wydzielona racja, a by spełnić swe marzenie, dopasuje stan swojej wiedzy do własnych rojeń. Marcovaldo, „niewykwalifikowany robotnik”, „człowiek do wszystkiego” w firmie Sbv, obszernie opowiada dzieciom o grzybach, nie mając o nich najmniejszego pojęcia. Wygłodzony postną dietą wymuszoną marnym zarobkiem i długami, roi o „powabach różnych grzybowych gatunków, delikatności ich smaku”, a gdy pochyli się w geście zbieracza, zostanie to potraktowane jako dowód znawstwa. Amadigi, ów sceptyczny wobec natury zamiatacz ulic, już wie, patrząc na zbierającego grzyby Marcovalda, że „są jadalne”, i błyskawicznie rozpowszechni tę wiedzę („Powiem to krewnym, którzy tam stoją i dyskutują, czy je zbierać, czy nie”). Ignorancja udająca wiedzę leży w interesie *świata*, który zabiega o to, by wiedza jego mieszkańców dobrze osadzonych w aktualnym stanie rzeczy dotyczyła ich praktycznych zatrudnień. W ten sposób każda próba zapuszczenia się w strefę „radości i fantazji” będzie obarczona wielkim ryzykiem i wymuszonym powrotem skruszonych łowców przygód do matecznika zorganizowanego *świata* normalizacji. Klęska samodzielnych poczynań indywiduum jest instrumentem utwierdzenia instytucjonalnego porządku. Wspólnota może zaistnieć nie na prawach *miejsca*, lecz na prawach *świata*. Zbieracze grzybów rozpraszają się po własnych domach: „Jednak wkrótce wszyscy spotkali się ponownie, a ściśle mówiąc, tego samego wieczoru, w tej samej sali szpitalnej, po płukaniu żołądka, któ-



re uratowało ich od zatrucia – niegroźnego, bo zjedzonych grzybów wypadło niedużo na głowę”. Zazdrość i nieufność pokonują *towarzystwo*: „Marcovaldo i Amadigi leżeli na sąsiednich łózkach i patrzyli na siebie spode łba”.

Wspólnota dokonuje się jako własna karykatura; to zgromadzenie ludzi poszkodowanych, którzy padli ofiarą nagle wybuchającego pragnienia przerwania trybu życia wymuszanego przez instytucje organizujące stan rzeczy, lecz własna niewiedza oraz uleganie powszechnemu bezkrytycznemu zapałowi – każącemu im robić to, co robią inni – sprawiły, że muszą uciec się pod opiekę instytucji. Spotykają się na sali szpitalnej po tym, jak interwencja lekarzy przywróciła ich głodowi. Znow są niesyci, a więc spragnieni życia, odżywianie bowiem jest jego nieodzowną koniecznością. Teraz jeszcze wrażenie to zostaje wzmocnione medyczną interwencją: płukanie żołądka przywraca im zdrowie, ale po to, aby nie mogli z niego odpowiednio do swych pragnień skorzystać. Ich żołądki są puste i głodne, ale Marcovaldowi, a zapewne i licznym spośród pacjentów na sali, z racji chronicznego braku pieniędzy trudno będzie je zapełnić. A jeżeli już, to nie dobrymi, smacznymi daniami, lecz monotonnym i pozbawionym smaku wiktem biedaków. A ponieważ „smakowanie jest najbardziej ogólną aktywnością, względnie – postawą istoty ludzkiej wobec otaczającego życia”<sup>35</sup>, przeto choć *przywróceniu życia* w sensie medycznym, ludzie ci stają w sytuacji, w której życie owo się od nich oddala, jakby to inni żyli, oni zaś mogli tylko *przeżyć*.

Marcovaldo i Amadigi patrzą na siebie spode łba (*in cagnesco*), a to krzywe spojrzenie, niczym złe oko, jest rodzajem negatywnego uroku zarządzającego relacjami społecznymi. Rodzi się ów urok, uciążliwe i dokuczliwe *fascinans*, z nieustępliwej konkurencyjności nakazującej traktować otoczenie jako przeszkodę do pokonania, pretekst nie do *współ*-działania, lecz *przeciw*-działania, i w ten sposób wzmacnia obowiązującą strukturę rzeczywistości, której instytucje stają się regulatorami owego wyścigu konkuren-

<sup>35</sup> E. MINKOWSKI: *Smak...*, s. 121.

tów. To one wzmacniają swą władzę, reglamentując dostępność tego, co człowiek pragnąłby smakować jako podstawowy składnik codziennej radości życia. Smak ów dotyczy przede wszystkim kwestii gastronomii, ale sięga daleko poza jej granice, aż po sferę mądrego, dobrego życia: „Korzystać z rzeczy i rozkoszować się nimi, ile tylko można (tylko nie do przesyty, gdyż to już nie jest rozkoszowaniem się), to się nazywa być mądrym. Być mądrym, jest to krzepić się i odświeżać umiarkowanym i smacznym pokarmem i napojem, winnymi zapachami, urokiem kwitnących roślin, strojem, muzyką, ćwiczeniem w grach, widowiskami i innymi tego rodzaju rzeczami, z których każdy może korzystać bez czyjejsz szkody”<sup>36</sup>. Jeśli *smakujemy* coś w mieście, znaczy to, że zarysowało (się) *miejsce*.

**Marcovaldo 7: Menażka** (s. 42–46)

Jedzenie ma swoją chrono-topową logikę sprzężoną ze społecznym porządkiem ekonomicznym. Im wyższa pozycja w hierarchii zawodów i wynagrodzenia, tym bardziej praktyka gastronomiczna wpisuje się w uregulowany ład czasu i przestrzeni. Można wtedy pojechać do domu w przerwie obiadowej, aby zjeść posiłek w dobrze znajomym domowym otoczeniu rodziny i domowych sprzętów. Inaczej, gdy jest się, jak Marcovaldo, „niewykwalifikowanym robotnikiem”. Wtedy czas i miejsce posiłku odnoszą się do dopiero co przerwanej pracy, stanowią jakby jej chronologiczną i topograficzną kontynuację. Podczas przerwy Marcovaldo „siedzi na ulicznej ławce, blisko miejsca pracy; bo do domu jest daleko i jechać tam w południe to tylko strata czasu i dziurek w abonamencie tramwajowym”. Kulinarium musi dopasować się do tej sytuacji odcięcia od domowych wygód; nie ma przecież talerzy, zostaje jedynie menażka nadająca jedzeniu charakter przenośny, a więc poddany zasadzie ekonomizacji przestrzeni – wtłoczone do blaszanego pojemnika jedze-

<sup>36</sup> SPINOZA: *Etyka*. W: IDEM: *Traktaty*. Przeł. I. HALPERN-MYŚLICKI. Kęty: Antyk 2003, s. 616.

nie nawet jeśli wygląda „jak kontynenty i morza na mapach świata”, jest nieprzyjemnie „ugniecione” (*pigiato*). Nie ma też szklanek, zatem Marcovaldo „pije z fontanny”.

Życie „niewykwalifikowanego robotnika” to postępująca redukcja *smakowania*, tego, zdaniem Spinozy, ważnego elementu *radości* i *mądrości*. Jak wiemy, jedzenie jest „ugniecione”, „leżało upchane w naczyniu przez wiele godzin”, aluminiowa menażka nadała mu „metaliczny posmak”, czasami wystarczy sam zapach, „żeby odebrać człowiekowi apetyt”. Niepojęty „smutek” (*tristezza*) takiego jedzenia, w którego tle kryje się brak *miejsca*, a dokładniej – bolesna i niosąca rozczarowanie świadomość, że to, co uważane jest za *miejsce*, dom rodzinny, swojskie otoczenie, jest nim w jeszcze mniejszym stopniu niż miejska ulica. To ona, z „czerwonymi liśćmi spadającymi jesienią”, bezdomnymi psami wdzięcznymi za skórki z kiełbasy i wróblami wyjadającymi okruchy chleba, jest ostatnim bastionem *resztek* smaku. Tak myśli Marcovaldo podczas jedzenia. „Proletariusz nie ma ojczyzny” – pisali Marks i Engels w *Manifestie*.

Wspólnota *miejsca* jest zatem do pomyślenia jako ulotne porozumienie słabych i zmarginalizowanych. Porozumienie to nie ma charakteru skomplikowanej umowy; jest prostą wymianą stanowisk, bliską karnawałowego odwrócenia ról społecznych i ich atrybutów. Jedzący czwartego dnia to samo danie złożone z „tłustej i zimnej kiełbasy z rzepą” Marcovaldo wymienia się nim na „smażony mózdzek”, który oferuje mu chłopiec wychylający się z okna parteru „do statniej willi”. Wraz z kulinariami zmieniają się ich akcesoria: chłopiec, „nie posiadając się z radości”, przyjmuje prostą aluminiową menażkę, „niewykwalifikowany robotnik” – „majolikowy talerz z bogato zdobionym srebrnym widelcem”. Obie strony odzyskują radość *smakowania*: „[...] obydwaj się oblizywali, mówiąc sobie nawzajem, że nigdy nie kosztowali czegoś równie smacznego”. Obok wymiany dań dochodzi także do wymiany słów między domownikiem zasobnej willi a tym, który gnieździ się w mansardzie. Ale

wspólnota oparta na wymianie kulinariów i zdań jest *ulotna*, budzi bowiem sprzeciw przedstawicieli porządku pilnie strzegących tego, by do wymian takich nie dochodziło. Zza pleców chłopca wynurza się guwernantka, która każe mu wyrzucić nieodpowiednie jedzenie, nadając całej sprawie wymiar kryminalny. Marcovaldo jest przestępcą dokonującym zamachu na ustalony porządek własności. „Łapać złodzieja!” – rzuci z okna za oddalającym się niespiesznie robotnikiem, mimo że ten wcześniej odstawił na parapet serwisowy talerz i srebrny widelec. Nie o złodziejstwo zatem idzie we wspólnocie słabych, nie o odebranie przedmiotów, lecz o *wymianę* poszerzającą sferę dostępną życiu do tej pory monotonna ograniczonemu. Wszelka wymiana jako zapowiedź ewentualnej *zmiany status quo* musi zostać poddana językowemu opisowi, który nada jej odpowiednio penalizujący charakter. Jeśli nie dotknie on bezpośrednio tego, kto uczestniczył w tej próbie przemiany (choćby skarcone dziecko wybuchnie płaczem), z pewnością nie ominie przedmiotów, na których strażnik porządku zostawi ostrzegawczy ślad. Wyrzucone przez guwernantkę menażka i pokrywka toczą się po chodniku, a gdy Marcovaldo podniesie je, zobaczy, że „trochę się wykrzywiły, pokrywka już się dokręcała”.

Oto pozornie jednolita sytuacja: człowiek przechadza się miejską aleją, jak zapewne czyni to dzień w dzień. Pierwszym poruszeniem fałdującym gładką powierzchnię miejskiego ładu jest zachowanie mężczyzny zapewne odbiegające od normy: „Przechodnie widzieli mężczyznę, który spacerował z widelcem w jednej ręce i pojemnikiem z kiełbasą w drugiej, wyraźnie nie mogąc się zdecydować, żeby podnieść do ust pierwszy kęs”. Nie tylko ekscentryczna poza spacerującego budzi zdziwienie; przede wszystkim chodzi o zawieszenie decyzji odbierane jako skandal w świecie szybkich i zdecydowanych ruchów. Drugie sfałdowanie jest wynikiem dalszego rozklejania się jednorodnej sytuacji: teraz dostrzegamy rozbieżność między „robotni-

kiem niewykwalifikowanym” (*il manovale*), jakim jest Marcovaldo, i jego fabryczną lokalizacją a głosem dobiegającym go „z wysokiego parteru dostatniej willi”. Nie ma już homogenicznej przestrzeni, w której każdy czuje się „u siebie”; pojawia się napięcie między strefami przestrzeni i ich społecznymi i ekonomicznymi właściwościami, niedające się ograniczyć do jednego obszaru, lecz przenoszone z miejsca na miejsce. Trzecia fałda dotyczy gastronomii. Tak jak, wbrew pozorom, nie istnieje homogeniczna przestrzeń, tak dywersyfikują się jadłospisy. Marcovaldo je „kiełbasę z rzepą”, chłopiec z zamożnej rodziny odżywia się „smażonym mózdzkiem”.

W wyniku tego fałdowania przestrzeni i sytuacji dochodzi do *wymiany* idącej w poprzek wszystkich linii napięć. Wraz z wymianą dań na plan pierwszy wybija się *przyjemność* wywołana nie tylko kulinarną satysfakcją, ale także jej dalece nieoficjalnym charakterem. Wymiana mózdzka na kiełbasę z rzepą dokonuje się przez okno (przyjmując wszelkie znamiona przestępstwa). Co więcej – wymieniane kulinaria nie tylko nie równoważą się w gastronomicznej hierarchii, ale przede wszystkim należą do dwóch całkowicie nieprzyległych światów społecznych. „Chłopczyk nie posiadał się z radości. Podał mężczyźnie swój majolikowy talerz z bogato zdobionym srebrnym widelcem, a mężczyzna podał mu menażkę (*la pietanziera*) z widelcem cynowym”. Ale prawo wielkiej normalizacji nie rezygnuje ze swej władzy, a gdy powraca, wymazuje delikatny, ledwie widoczny *rysunek miejsca*. W oknie pojawi się „guwernantka”, walkiria normalizacyjnego ładu, stojąca na straży porządku gastronomicznego („Na miłość boską! Co panicz je?”) i ekonomicznego („A gdzie jest talerz panicza? A widelec?”), tropicielka wszystkich nieoficjalnych *wymian* traktowanych jako przestępstwo: widząc Marcovalda pochylonego nad wykwin-tnym talerzem, ze srebrnym widelcem w ręku, wykrzyknie: „Łapać złodzieja!”. Istotnie, *miejsce* jest złodziejem kryjącym się w oficjalnej przestrzeni miasta.

Człowiek w nowoczesnym mieście wikła się w nawiązania do dawnego, potężnego mitu – mitu prastarego, a więc z konieczności *nocnego*, ale okoliczności sprawiają, że próby te są nie tyle nieskuteczne, ile nieustannie towarzyszą im komentarze, glosy świata, który z mitami nie chce mieć nic wspólnego. Paradoks Oświecenia polega na tym, że władza światła (czy to filozoficznie rozumiana jako „światło rozumu”, czy też politycznie jako rządy „oświeconych” władców) ostatecznie dąży do zablokowania drogi do miejsca, z którego rozum ów wyprowadza swe narodziny – do ciemnej nocy metafory i metafory jako ciemnej nocy. Światło rozumu, które Edmund Husserl w 1936 roku nazwie „zbłąkanym racjonalizmem”, doprowadziło do wygaszenia tajemniczych źródeł światła w procesie, który Walter Muschg nazwał „zaciemnieniem tradycji ludowej”<sup>37</sup>, a co my zwiemy w naszej skromnej próbie mitem zapisanym znakami gwiazd na ciemnym niebie. Warunkiem niezbywalnym jest zachowanie owej źródłowej ciemności, a tego siły wyzwolone przez Oświecenie nie potrafiły zrobić: „Odrzucenie skrajności w imię pośredniego złotego środka, dążenie do rozumnego umiarkowania i zadowolenia umysłu”<sup>38</sup> to istota oświeceniowej formy, a niezrozumienie tragedii w tej epoce było „dworskim zapoznaniem *sacrum*”<sup>39</sup>.

#### **Marcovaldo 14: Księżyc i GNAC** (s. 90–97)

Nieskończoność dostępna liczbom zdolnym wymierzyć bezkresny wszechświat i nadać mu postać skomplikowanych równań i wzorów matematycznych, udostępnia się nam, nieobytym z finezją matematyki i metafizyką liczb, jako poetycka wizja nocnego nieba i jego gwiazd rozrzuconych po niedostępnej naszemu rozumowi przestrzeni, rozpiętych na niepojętych odległościach, które nasze oko spina w wizualne opowieści zwane konstelacjami. Problem polega na

---

<sup>37</sup> W. MUSCHG: *Tragiczne dzieje literatury*. Przeł. B. BARAN. Warszawa: Aletheia 2010, s. 379.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 362.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

tym, że niebo coraz rzadziej bywa rzeczywiście *otchłannie ciemne*, owe znaki sygnalizujące bujne, mitologiczne historie stają się coraz trudniejsze do wytropienia. Ich nikłe światło roztapia się w światłach wielkiego miasta; głos opowiadający niezwykle historie, niby zawieszony wysoko nad naszą głową, a w istocie dotykające najbardziej ludzkich, codziennych spraw, cichnie i zanika. Mity porządkują ludzkie życie, nadają mu orientację, pozwalając wymknąć się presji rzeczywistości w sposób niebędący zwykłą ucieczką. Mit, powiedzmy za Hansem Blumenbergiem, niczym przejście z lasu na otwartą sawannę, to „skok sytuacyjny, który odległy, nieogarnięty horyzont przekształcał w stałą możliwość zobaczenia czegoś, co dotąd nie znane”<sup>40</sup>. Opowieści zapisane gwiazdami konstelacji pozwalają uciszyć zamieć bezładnych namiętności ogarniających indywiduum: najstarsza córka Marcovalda, Isolina, już myśli o pierwszej miłości („serce jej topniało i najbardziej nawet przytłumione skrzywienie radia, dobiegające z niższych pięt, brzmiało w jej uszach jak dźwięki serenady”), Piotruś i Michaś lękają się nocy („dawali się ogarnąć ciepłemu i miękkiemu lękowi przed otaczającą ich puszcza pełną rozbójników”), melancholijny Hiacynt ulega pierwszym porywom romantycznego uczucia („widział słabo oświetlone okienko mansardy, a za szybą dziewczęcą twarzyczkę barwy księżycy”). Mit uspokaja jednostkę, wycisza namiętności, przedstawiając ich prastare wcielenia. Oto okoliczności, w których Marcovaldo „usiłował nauczyć dzieci położenia ciał niebieskich”.

Wszystko to rozwija się w mieście i tam się skupia. Los indywiduum był kształtowany formami ulic i stylów miejskiego życia, które nie ogniskowało się już na obronie przed oblegającym miasto przeciwnikiem; miasto nie zamykało się w sobie pierścieniem

---

<sup>40</sup> H. BLUMENBERG: *Praca nad mitem*. Przeł. K. NAJDEK, M. HERER, Z. ZWOLIŃSKI. Warszawa: Oficyna Naukowa 2009, s. 4.

murów obronnych, ale przeciwnie – otwierało się i rosło, przyjmując przybyszów: „Miasta stanowiły teraz ośrodki światowych wydarzeń; skupiały nowego rodzaju fortuny i ogromnie spotęgowaną samoświadomość. Zaczynały przybierać oblicze zmienione nie do poznania. Upadły pierścienie dawnych murów miejskich i miejskie bramy, przedmieścia rozrastały się szeroko. Wielkie metropolie stały się ruchliwymi mrowiskami, narodziły się masy”<sup>41</sup>. Miasto, które tyle zawdzięcza Oświeceniu, formuje ludzi niepotrafiących już odnaleźć się w micie, który zawsze otwiera przed nami drzwi do ciemnego świata, teraz już *ociemnionego* przez oślepiające światło racjonalności. Pytanie dla mieszkańców miasta: „Czy tak bardzo szukają tej jasności dlatego, że myślą zdecydowanie i przenikliwie, czy też dlatego, że boją się w ciemności [...] Wiadomo jedynie, że osiedlają się zawsze tam, gdzie rośnie mało lasów, lub że je karczują, pozostawiając przeredzony park; bo lubią też chłód gęstwiny, mówią jednak, iż muszą chronić dzieci przed jej niesamowitą ciemnością”<sup>42</sup>.

**Marcovaldo 8: *Las na autostradzie*** (s. 47–50)

Gdy powietrze robi się przenikliwie zimne, w nieogrzewanych mieszkaniach słowa zamarzają, stając się obłokami pary. Bieda zimą jest podwójnie bezsłowna: na słowa „nie-  
wykwalifikowanego robotnika” nikt nie zwraca uwagi („co on już tam sobie myślał to – po pierwsze – trudno odgadnąć, jako że był niezbyt komunikatywny, a – po wtóre – miało tak małe znaczenie, że było właściwie obojętne”, *M*, 123), a poza tym on sam i jego rodzina przestają mówić – „Już nic nie mówili; mówiły za nich obłoczki (*le nuvolette*): obłoczki żony były przeciągłe jak westchnienia, dzieci wypuszczały obłoczki skupione jak bańki mydlane, a Marcovaldo słał w górę obłoczki urywane jak genialne pomysły, które zaraz gasną”.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 379.

<sup>42</sup> H. BROCH: *Lumatycy*. Przeł. S. BLAUT. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie 1997, s. 371.



Teraz pojawia się las, niezbędna gęstwina, jako źródło materiału mającego dać ciepło. Problem polega na tym, że las nie jest już lasem, lecz podwójnym fantazmatem. Po pierwsze, zjawia się jako efekt lektury i to lektury szczególnej, bo odsyłającej do krainy, gdzie wszystko jest możliwe dzięki zaklęciom i nadzwyczajnym pomocnikom. Michaś, syn Marcovalda, właśnie „czytał książkę z bajkami (*un libro di fabie*) wypożyczoną ze szkolnej biblioteczki. W książce była mowa o chłopczyku, synku drwala, który chodził z siekierą do lasu po drzewo”. Po drugie, lasem może być cokolwiek, chłopiec bowiem „urodzony w mieście, gdzie spędził całe życie, lasu nigdy nie widział nawet z daleka”. Jeśli las istnieje, to jako projekcja niewiedzy i wyobraźni pobudzonej lekturą. W ten sposób lasem stają się wsparte na drewnianych podporach reklamowe billboardy, o których dzieci również nie mają pojęcia. **Nie-wiedza i lektura odgrywają rolę zaczynu *miejsca* jako tektonicznego ruchu bezinteresowności w świecie twardych pragmatycznych celów** („I bracia popatrzyli w zachwycie na księżyc, wschodzący wśród tych dziwnych cieni: – Jak tu pięknie...”), **którego dalsze zarysowywanie się zostaje przerwane dokuczliwą potrzebą** – „Michaś przypomniał im zaraz, po co tu przyszli: po drzewo. Zrąbali więc drzewko w kształcie kwiatu żółtej prymuli, pocięli je na kawałki i zanieśli do domu”.

Nie tylko zima ujawnia bezsłowność nędzy życia. Rzeczywistość przerywająca mit, niedopuszczająca do tego, by mógł pojawić się jako słowo w opowieści gwiazdnych konstelacji, to jeden z głównych mechanizmów życia w mieście bez *miejsca*. Aby opowieść gwiazd mogła dotrzeć do naszych uszu i nadać znaczenie naszemu życiu, niezbędne jest zakłócenie procesu owego paradoksalnego *ociemniania* światłem nadmiernie agresywnego komunikatu. Trzeba przenicować zwartą tkanę owych świetlnych komunikatów tworzących miasto, wypalić w nich dziurę, rozerwać ich tkaninę i dopiero wtedy będziemy mogli nadstawić ucha. A ponieważ komunikaty owe kształtują

życie, nie tylko nawołując do zaspokajania potrzeb, ale potrzeby te wywołując i tworząc, zatem konieczne byłoby odnalezienie jakiegoś innego stanowiska, innego punktu widzenia, z którego potrzeby te i odnoszące się do nich przekazy mogłyby zostać zrewidowane. Takie było zadanie, jakie postawił sobie Thoreau w czasie swego dwuletniego zamieszkiwania nad stawem Walden. Moglibyśmy powiedzieć, że *miejsce zaczyna się zarysowywać dopiero gdy – przyjrzawszy się otoczeniu – ujrzymy, do jakiego stopnia nasze w nim życie nie jest w istocie nasze, a świat okazuje się systemem znaków opowiadających nam nasze życie*<sup>43</sup>.

#### **Marcovaldo 14: Księżyc i GNAC** (s. 90–97)

Dopiero wtedy będziemy mogli usłyszeć opowieść gwiazd. Ale warunek to niełatwy do spełnienia, miasto bowiem i mechanizmy stylu jego życia jako konsumpcji wedle wytyczonych wzorów kierują całą swą świetlistą energię, by opowieści te zagłuszyć, a pole widzenia zaciemnić swymi rozbłyskami. Gdy Marcovaldo usiłuje pokazać dzieciom poszczególne konstelacje („To jest Wielki Wóz, jeden dwa trzy cztery, a tam jest dyszel. A tutaj Mały Wóz, a Gwiazda Polarne wyznacza północ”), szybko okaże się, że nie są w stanie odróżnić tego, co naturalne i odległe, od tego, co jest dziełem rzemieślniczej techniki i znajduje się na wyciągnięcie ręki. „A to tutaj co wyznacza?” – na to pytanie pada znacząca odpowiedź: „To wyznacza *ce*. Ale z gwiazdami nie ma nic wspólnego. To ostatnia litera słowa COGNAC”. Kosmiczny porządek gwiazd splątuje się z reklamowo-konsumpcyjnym łańcem społecznego obiegu towarów. Planetarne i gwiazdne orbity nie różnią się już od logistyczno-handlowych szlaków, po których krążą dobra podlegające prawu podaży i popytu. Dokonuje się dramatyczne zniekształcenie przestrzeni,

---

<sup>43</sup> H. Broch, opisując osuwanie się Huguenaua powagi właściwej „tłustości”, „sytości” i „powadze”, powie, że „w końcu nie wiedział już, czy to on przeżył owo życie, czy też zostało mu opowiedziane”. H. BROCH: *Lunacy...*, s. 835.

w której nie jesteśmy już w stanie wyodrębnić poszczególnych sfer odległości; wszystko stapia się w jedną magmę przedmiotów jednakowo bliskich i jednocześnie jednakowo odległych. Miarą decydującą o bliskości lub odległości jest zdolność nabywczą: bliskie jest to, co finansowo osiągalne, odległe to, co niedostępne. Marcovaldo sięgający po mitologiczne opowieści związane z konstelacjami pragnie nie tylko uporządkować bezładne życie swoje i rodziny („symbole muszą zapewniać jedność zdarzenia i spoistość świata, symbole, których istnienie jest konieczne, w przeciwnym razie wszystko widzialne rozpadłoby się tworząc bezimienny, nieważki, suchy układ zimnego i przejrzystego popiołu”<sup>44</sup>). Wpatrując się w nocne niebo, chciałby uciec przed upokarzającym poczuciem niedostatku; pokazać prawdziwą niedostępność, coś, czego nie można nabyć za żadne pieniądze, do czego nie zbliży nas żaden, nawet najszybszy i najdroższy, środek transportu.

Zaraz dojdzie do aktu sabotażu: dzieci zniszczą kamieniami neonowy napis. Dopiero wtedy, gdy „podniosło się nieoślepiiony już wzrok ku górze”, zostaje przywrócona ciemność i właściwa jej tajemnica. „Mroczna bariera” (*una barriera oscura*) oddziela od siebie dwa światy: jeden, w dole, wciąż podatny na złudną magię światła, acz ścieśniony w przepastnych kanałach ulic, drugi – wysoko, gdzie „rozpościerała się perspektywa przestworzy”, który rozszerza się nieprzerwanie, uciekając przed pułapką wszelkiej stałości: „[...] gwiazdozbiory rozrastały się w głąb, obracał się każdy punkt nieboskłonu, kuli, która mieści w sobie wszystko, a nie mieści się w żadnej granicy, i tylko przprzedzenie jej wątku, jak wyrwa, otwierało drogę ku Wenus [...]”. Tak zaczyna zarysowywać się *miejsce*: najpierw akt niezgody na to, co jest, wypowiedzenie posłuszeństwa obowiązującemu stanowi rzeczy, potem ucieczka od zakrzepłych form, a następnie przerwanie ciągłości materii świata, pojawienie się

---

<sup>44</sup> Ibidem, s. 847.

szczelin i wyrw (*breccia*), przez które prześwituje zarysowując się *miejsce*.

*Miejsce* nie ma trwałego bytu nie tylko z racji swego charakteru; cała logika miasta przeciwstawia się *miejscu*, by toczyć z nim boje. Ciemność po sabotażowym pozbyciu się reklam nie trwa zbyt długo. Tam, gdzie co kilkanaście sekund rozbłyskiwał neon zniszczony kamiennymi pociskami dzieci, niebawem pojawi się inny napis, tym razem jaśniejszy i wypisany „płomiennymi literami dwukrotnie wyższymi i grubszymi niż przedtem”, tym razem reklamujący COGNAC TOMAWAK. A sam Marcovaldo, rezygnując z roli anarchistycznego twórcy *miejsc*, przystaje do obozu zwycięzców: „Pół godziny później Marcovaldo podpisywał kontrakt z firmą Cognac Tomawak, główną konkurentką firmy Spaak. Dzieci miały za zadanie strzelać z procy w GNAC za każdym razem, kiedy z powodzeniem uruchamiano neon”.

*Miejsce* pada łupem rozgrywki między normalizującymi procesami społecznej ekonomii a anarchizującymi próbami jej zakłócenia. Jest na to skazane, gdyby bowiem owe próby okazały się skuteczne, niosłoby to ryzyko ustanowienia nowego reżimu, nowej konkurencyjności (tym razem o charakterze niszczącym, luddystycznym), a przed tym *miejsce* musi się obronić. Gdy mówimy, że sposobem istnienia – a może raczej pojawiania się – *miejsca* jest *zarysowywanie*, chcemy odnieść się do tego trudnego do przyjęcia faktu, że *miejsce* nie jest obdarzone *twardym* byciem, które nadawałoby mu konkretne cechy i znaki rozpoznawcze. W mieście *miejsce* niejako ledwie *majaczy* wśród solidnych konstrukcji rzeczywistości i przez to nadaje im przez chwilę inne znaczenie, wyłącza to, co aktualnie robimy, z okoliczności, w których zwykle czynność owa się odbywa. *Miejsce* obdarza wykonywaną czynność innym kolorem i smakiem; nie każe nam z niej zrezygnować, przeciwnie – podtrzymuje ją, i tak długo, jak długo trwa *zarysowywanie (się) miejsca*, inaczej łączy się ona z moim życiem. Zostaje odcięta od ciągu zwyczajnych okoliczności, w których teraz pojawia się szczelina, przerwa, „wyrwa” (*breccia*), w któ-

rej pozostają z wykonywaną przeze mnie czynnością niejako sam na sam.

**Marcovaldo 7: *Menażka*** (s. 42–46)

„Niewykwalifikowany robotnik” Marcovaldo w przerwie obiadowej zasiada do posiłku na ulicznej ławce. Mieszka za daleko, by jechać do domu; jest za ubogi, by marnować bilet tramwajowy na kolejną podróż. Poruszenie, które musimy odnotować: to, co związane integralnie ze sferą domu, zostaje przeniesione na zewnątrz, towarzyszy mu ruch i zamęt ulicy, a i samo jedzenie stanowi część systemu przenoszenia dóbr. Marcovaldo przynosi obiad w „menażce”, wybiera ławki, do których „dociera trochę promieni”, nie pije z filiżanki, lecz z „fontanny” między „bezdonnymi psami” i „wróblami” kłócącymi się o okruchy. Oto jak zaczyna *zarysowywać (się) miejsce*: następuje sfałdowanie świata zakłócające dotychczasowe ciągi zdarzeń. Przedmioty i czynności nie przylegają teraz do siebie wedle dobrze ustalonych wzorów, ale – za sprawą fałdującej się rzeczywistości – bliskie sobie do tej pory teraz oddalają się od siebie, odległe nagle zdumiewają się swoim sąsiedztwem. Marcovaldo medytuje nad prostą menażką, podnosząc do ust kawałki przygotowanego przez żonę dania. „Podczas jedzenia myśli: ‘Dlaczego smak kuchni mojej żony, kiedy odnajduję go tutaj, sprawia mi taką przyjemność, w domu natomiast, wśród kłótni, płaczów, długów, które powracają w każdej rozmowie, nie potrafię go docenić?’. A potem myśli: ‘Teraz sobie przypominam, to są resztki wczorajszej kolacji’. I znów ogarnia go niezadowolenie [...]”. Niech skromne słówko „wśród” (*tra*) nie ujdzie naszej uwagi. Wyłączenie owego *wśród* konstytuującego znaczenie codziennych czynności staje się warunkiem *zarysowywania (się) miejsca*. Dopiero gdy Marcovaldo ujmie w nawias zwyczajowe okoliczności, odnajdzie „przyjemność” (*piacere*) i „smak” (*sapore*) dania. I jedno, i drugie zostaje całkowicie stłumione, gdy zagarnie je fala normalizujących okoliczności wywierających presję ekonomiczną („długi”) czy psy-

chiczną („kłótnie”, „płacze”). *Miejsce* wydobywa się spod tych nacisków i daje nam moment wytchnienia. Lecz wciąż musimy pamiętać o tym, że możliwe jest jedynie *zarysowywanie (się) miejsca*, a ono samo musi wyrzec się dążenia do stanu permanencji. Wystarczy przypomnienie, że zawartość menażki to „resztki wczorajszej kolacji”, aby zniknął delikatny *rysunek miejsca*, powróciło nieznośne *wśród*, a wraz nimi „niezadowolenie” (*la scontentezza*).

Możemy myśleć *miejsce* jako rodzaj *święta*, z którym łączy je to wielokrotnie przez nas wspomniane *wstrząśnienie* światem ustanych w sobie form. W tej rzeczywistości nie jestem nigdy z czynnością, którą wykonuję, *sam na sam*. Ma ona znaczenie, a jej wykonanie spotyka się z uznaniem wtedy, kiedy czynność i jej efekt doskonale odpowiadają przewidzianej dla nich procedurze i normalizującym okolicznościom. Zdanie Rogera Callois trafnie ujmuje sedno zagadnienia: „Życiu potocznemu, upływającemu na codziennych pracach, spokojnemu, ujętemu w system zakazów, ostrożnemu, gdyż porządek świata opiera się na zasadzie *quieta non movere* – przeciwstawia się poruszenie, jakim jest święto”<sup>45</sup>. Tam, gdzie *zarysowuje (się) miejsce*, tam spokój zostaje zakłócony, niekoniecznie jakimś gwałtownym rewolucyjnym ruchem, natomiast zawsze pojawi się tam – wyzwolony owym poruszeniem – jakiś odmienny składnik rzeczywistości, do tej pory niedostrzegalny, co nie znaczy nieobecny. *Quieta non movere* – to zasada normalizacyjna; *miejsce* natomiast to sytuacja, w której uwalniają się duchy. To, co do tej pory było tak dotkliwie rzeczywiste, nagle staje się egzorcyzmowanym widmem; inne widmo pojawia się jako zwiastun przyjemności dotychczas ukrytej. ***Miejsce niepokoi spokojne, uśpione do tej pory lichy.***

Poruszenie właściwe zarysowującemu (się) *miejscu* wstrząsa także (choćby na krótki tylko moment) przyjętymi zasadami, z których najbardziej bezwzględna jest zasada obiegu dóbr

---

<sup>45</sup> R. CALLOIS: *Żywiół i ład*. Przeł. A. TATARKIEWICZ. Warszawa: PIW 1973, s. 121.

i związanego z tym zysku. *Miejsce* nie chce tej normy respektować bezwarunkowo; jej rolę przejmuje coś, co moglibyśmy określić najogólniej jako *wymianę*. Nie steruje nią dążenie do maksymalnego zbliżenia ekonomicznej wartości przedmiotów, by mogły zostać uznane za równoważne odpowiedniki; teraz to *przyjemność* staje się przedmiotem doświadczenia. Przyjemność ta pojmowana jest jako przerwa w monotonnym przebiegu codziennych czynności i ujednolicających presjach normalizacyjnych: „Organizm społeczny, komplikując się coraz bardziej, nie dopuszcza do przerw w normalnym toku życia. Wszystko musi się toczyć dzisiaj tak jak wczoraj i jutro tak jak dzisiaj”<sup>46</sup>. *Zarysowywanie (się) miejsca* oznacza przede wszystkim takie *poruszenie* okolicznościami, owym *pośród* stanowiącym otoczenie naszych działań, które prowadzi do *niuansowania* tego, czym jesteśmy i co robimy. Nie ma już jednej, powtarzającej się monotonnie, sytuacji; *poruszenie* sprawia, że zapada się ona do wnętrza, odślaniając mozaikę drobniejszych sytuacji. Między jej elementami pojawia się napięcie. W ten sposób *miejsce* skłania się ku dramaturgii.

**Marcovaldo 11: Trujący królik** (s. 63–74)

Osobliwe powinowactwo człowieka i zwierzęcia. W świecie produkcyjno-wystawienniczym natura jest jednym z wytworów człowieka. Laboratoryjny królik wyniesiony potajemnie przez Marcovalda ze szpitala i sam Marcovaldo dzielą ten sam los: urodzeni w zamknięciu, skazani na brutalne dokuczliwości losu marzą o tym, by nie doznawać strachu. Królik „był zwierzęciem urodzonym w niewoli: jego pragnienie swobody nie należało do szczególnie silnych. Jedynym dobrem, jakiego zaznał w życiu, były chwile, gdy nie odczuwał strachu”. Zwierzę, myśli Marcovaldo, „musi bardzo cierpieć, zamknięte w ciasnocie”, w dodatku na zewnątrz klatki leży marchewka, której „nie może zjeść”. Słabość Marcovalda polega na tym, że nie potrafi zauważyć

<sup>46</sup> Ibidem, s. 158.

w zwierzęciu swego własnego losu, osobnika – podobnie jak zamknięty w laboratoryjnej klatce królik – skazanego na ciasnotę („Jego mieszkanie składało się z jednego pokoju, w którym spała cała rodzina...”, *M*, 33) i przypatrywanie się na wystawach sklepowych dobrom, na które nigdy nie będzie go stać. Głód jest sceną, na której kształtuje się wspólnota losu człowieka i zwierzęcia. Dręczony głodem królik zjada kawałki marchewki, licząc się z tym, że podkładane mu kąski są pułapką mającą zaprowadzić go z powrotem do klatki. W tym samym czasie żona Marcovalda „dosłownie nie wiedziała, co włożyć do garnka”: „Pieniądzy nie ma; cała miesięczna płaca wyszła już na dodatkowe lekarstwa, za które nie zwraca kasa chorych; w sklepach nie chcą już dawać nam na kredyt”. Rzeczywistość miasta jest wytworem głodu; to on kieruje poczynaniami ludzi. Wszystko, co wygląda na dzieło empatii, jest w istocie maskowaniem konieczności zaspokojenia głodu.

Dramaturgia miast polega na tym, że część jego mieszkańców odbiera jego rytm za pośrednictwem rytmu własnego głodu. Jeżeli, jak pisze Waldemar Rapior, „specyfika miasta nie leży w miejscu, w położeniu, ale w tym, jak miasto przesywa ciała”, musimy przyznać, że głód jest ostrą igłą dokonującą owego przesywania. Zwłaszcza że nie występuje sam, lecz w otoczeniu wywołujących go lub intensyfikujących procesów, takich jak brak pracy, śmieciowe zatrudnienie, zadłużenie. A zatem „Ciało: mieszkańca, turysty, emigranta, etc. jest wrzucone w miasto. Wystawione jest na niebezpieczeństwo w świecie: emocje, cierpienie, rany, niekiedy śmierć, ale też radość i podniecenie. Pamięć miasta to rytm miasta dotykający ciała aż do głębi narządów organicznych”<sup>47</sup>. Marcovaldo jest *głodny*; tak miasto dotyka jego ciała.

---

<sup>47</sup> W. RAPIOR: *Miasto jest rytmem, rytm jest kapitałem*. W: *Sztuka – kapitał kulturowy polskich miast*. Red. E. REWERS i A. SKÓRZYŃSKA. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2010, s. 401.



**Miasto jest głodne.** Nawet gdy obdarza się kogoś swobodą, jest ona tylko formą ograniczenia, zaprzeczeniem wolności. Dzieci chcą ocalić królika przed śmiercią, ale puszczają go wolno tam, „gdzie rozpościerały się przed nim drogi dachów, strome i kanciaste morze”, gdzie czeka go niechybny koniec. **Ale nad wszystkim słyhać pieśń głodu wiodącą potencjalne kąski w śmiertelne pułapki.** „I ktoś, zerkając zza firanki, wystawił na parapet miszkę z sałatą, ktoś drugi rzucił na dachówki ogryzek gruszki obwiązany pętlą ze sznurka, ktoś inny jeszcze na gzymsie prowadzącym do swojej mansardy ułożył kawałki marchwi. A we wszystkich rodzinach zamieszkałych na poddaszach rozbrzmiewało jedno hasło: ‘Dziś na obiad potrawka z królika’ albo ‘Królik w sosie’, albo ‘Pieczeń z królika’”. Głód sprawia, że życie staje się nawigacją wśród skał niebezpiecznych podstępów, jedyny zaś wybór polega na decyzji, któremu z podstępów ulec. „Królik odwrócił się, poszukał dookoła znaków innych podstępów, żeby zdecydować, któremu z nich warto ulec”. A jednak niezdarne wędrówki królika gzymsami i esownicami dachów ma swoje znaczenie: jest zaczynem *miejsca*. Dwie są tego przyczyny. Najpierw ta, że po raz pierwszy istota żywa przestaje się bać („A teraz, jak może nigdy dotąd, mógł się poruszać i nic dookoła nie budziło w nim strachu”), i choć może to wrażenie ulotne, niemniej ma znaczenie przełomowe. A dalej, wszelka dotychczasowa wiedza nie przystaje do tej sytuacji, odmawia posłuszeństwa, pozostawiając indywiduum z doświadczeniem „niezwykłości” (*insolito*). Znamienne zdanie, które możemy potraktować jako źródłowe sformułowanie służące *miejscu*: „Miejsce było niezwykle (*Il luogo era insolito*), ale nie umiał uświadomić sobie dokładnie, czym ono jest i co w nim takiego niezwykłego”. **Miejsce: tam, gdzie opuszcza mnie strach będący sprężyną mej codzienności oraz gdzie tracą moc dotychczasowe definicje i wyznaczniki „normalności”.**

Paul Valéry rozróżnia „miejsce” i „naturę”; natura jest – pisze Valéry – „zwyčajnym życiem”, miejsce natomiast „śpiewa”. Chodzi zatem o sposób jawienia się świata: tam, gdzie stanowi on niezbędną otulinę przedmiotu, jego ledwie zauważalne otoczenie, w które przedmiot wtapia się w sposób niebudzący sprzeciwu ani zastanowienia, mamy do czynienia z „naturą”. Wtedy przedmiot jest jakby „u siebie”, przy czym oznacza to, że korzysta do woli z otaczającej rzeczywistości. Nie interesuje go zharmonizowanie się ze światem, lecz jego wykorzystanie (harmonijne lub przeciwnie – agresywne) do własnych potrzeb. „Natura” daje pojedynczemu bytowi poczucie tego, że za jej sprawą jest samowystarczalny; to, co zwiemy „naturą”, to nic innego jak system legitymizujący wszelkie poczynania poszczególnej istoty, której (naturalnym) zadaniem jest przetrwać, poszerzając stan posiadania: „Jednostka w stanie natury ma wrażliwość ograniczoną do samej siebie, nie ma żadnej świadomości stosunków łączących ją z otoczeniem [...]. Jednostka w pełni sobie wystarcza – potrzeby jej są ograniczone, a możliwości zgodne z potrzebami [...]”<sup>48</sup>. „Natura”, pomimo bogactwa swych głosów, stawia na głos pojedynczy, który nie musi być *śpiewny*, lecz *skuteczny* na miarę potrzeb.

Czym zatem jest ów „śpiew” nieodzowny do tego, by zaistniało *miejsce*? Czymś, co sprawia, że nagle odślaniają się bardziej zawile relacje łączące poszczególne istnienie z otoczeniem. Nie chodzi już tylko o „potrzeby” i „możliwości”, lecz o wciąż komplikujące się, labiryntowe niemal napięcia, w których nic nie wydaje się już „naturalne”, wszystko natomiast staje się *problematyczne*. W „naturze” przedmiot jest zawsze i nieodwołalnie „na swoim miejscu”; natomiast by można było mówić o *miejscu*, przedmiot musi się jawić jako „nie na miejscu” właśnie. Logika oddziaływania *miejsca* jest więc „operowa” w tym sensie, iż wypełnia postulat finałowych ansambli z oper Mozarta z ich koncepcją wspólnoty, „w której wszyscy mogą zachować swą indywidual-

---

<sup>48</sup> B. BACZKO: *Rousseau. Samotność i wspólnota*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2009, s. 85.

alność i tożsamość, własny motyw, metrum i linię melodyczną, będąc zarazem członkami zbiorowości<sup>49</sup>. Jednostki zachowują swą odrębność i rozwiązują konflikty bez szkody dla wspólnoty. Ta bowiem „nie miażdży ich ani nie pochłania, ale wspiera i pozwala zachować odrębność. Swe istnienie zawdzięcza ona właśnie konfliktom, które można rozwiązać w jej obrębie [...]”<sup>50</sup>. Dlatego *miejsce* zawsze *zaskakuje*: najpierw odsłaniając bardziej złożony, niż się nam wydawało, charakter relacji w nim zachodzących, a potem sprzyjając pojednaniu opozycyjnych stron.

Zarysowywanie (się) *miejsca* to rozbłykiwanie niezwykłego w zwykłym. *Miejsce* przekonuje do niecodzienności codziennego dnia. Warto przytoczyć pełne zdanie Valéry’ego, a brzmi ono następująco: „Miejsce śpiewa: jest w tym samym stosunku do natury, czym opera jest w stosunku do zwyczajnego życia”<sup>51</sup>. „Miejsce/opera” z jednej strony i „natura/zwyczajne życie” – z drugiej. Wiele kryje się w tym pozornie prostym zestawieniu. Najpierw to, że *miejsce* pozostaje w jakimś szczególnym stosunku do „zwyczajnego życia”; nie sprzeciwia się mu, ale również nie podlega całkowicie jego ograniczeniom i zwyczajom. *Miejsce*, jak opera, byłoby więc czymś nadwyzkowym, co nie podporządkowuje się bez reszty przyjętym sposobom organizacji życia, pozostając wszelako w ich obszarze. Być może trzeba by powiedzieć, iż *miejsce* jest outsiderem wobec ustalonego ramowania i planowania, jakim życie podlega na co dzień. Jeśli tak, zatem wymaga innego niż zwykle rozumienia „domu”, będącego tradycyjnie samą istotą i sercem owego ramowania. Teraz dostrzegamy, że potencjalnie przynajmniej kryje się w nim siła anarchiczna (zwierzęca?) zdolna do zdekonstruowania, a przynajmniej zakwestionowania panującego ładu lub gwałtownego poruszenia tym, co chciałoby się widzieć jako ustabilizowane i niewzruszone.

<sup>49</sup> S. ŽIŽEK, M. DOLAR: *Druga śmierć opery*. Przeł. S. KRÓLAK. Warszawa: Sic! 2008, s. 55

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> P. VALÉRY: *Rzeczy przemilczane*. Przeł. J. GUZE. Warszawa: PIW 1974, s. 111. Dalej oznaczone jako R z numerem strony.

**Marcovaldo 19: *Ogród upartych kotów*** (s. 128–141)

Jeśli cokolwiek pozostaje po owym rozbłysku, jeśli doświadczenie „miejsca”, „odmiennego miasta”, „antymiejsca” zostawia coś po sobie, nie będzie to miało wiele do czynienia z ludzkim działaniem. Jeśli jakaś siła ciągle kieruje się przeciwko presji ustanowionego biegu rzeczy, jeśli iskra oporu żarzy się jeszcze wśród szarości betonowych konstrukcji miasta „pionowego”, zawdzięczamy ją owemu ulotnemu momentowi wspólnoty *nagich bytów*, jaka złączyła na krótki czas człowieka i zwierzę. Po przywołaniu Marcovalda do porządku, pozostają już tylko zwierzęta. Powracamy do wędrówek Odyseusza. Dziewiętnasty fragment książki Calvina najbardziej zbliża się do greckiej atmosfery Homerskiego eposu. Dzieje się tak za sprawą narastającej *dziwności*, który to rzeczownik jest dalece nieobojętny. Dziwność rozpoczyna stopniowe wchodzenie, wślizgiwanie się, nawet można powiedzieć – przeciskanie się człowieka przez wąskie szczeliny w stronę kociej republiki. Obywatelstwo Marcovalda w tym szczególnym mieście zwierząt nie polega na prostej akceptacji. Niezależnie od stopnia wniknięcia w republikę koty zachowują czujność właściwą nieprzejezanym strażnikom osobliwej tajemnicy: „[...] Marcovaldowi wydawało się, że przeniknął już tajniki kociej społeczności: czuł, że przyglądają mu się bacznie źrenice, które zmieniają się w szparki, że obserwują go anteny naprężonych wąsów, a wszystkie koty wokół niego siedziały nieprzeniknione jak sfinksy [...]”. Gdy mowa o sfinksach, antyczność objawia swój groźny i tajemniczy charakter. Koty, podobnie jak Sfinks, który stanął na drodze Edypa, oblegają ludzką siedzibę, strzegą drogi dojścia i wyjścia. Zamieszkująca starą willę markiza jest więźniem kotów. Jak sama powie – jej los wyrzuca ją poza nawias społeczeństwa, wyłącza ją ze społecznego obiegu, czyniąc osobą (jak heroinę gotyckiej opowieści) wyjątkowo ciężko doświadczoną. „Nikt nie wie, co to znaczy! Być dniem i nocą więźniem tych wstrętnych bestii!”. Koty nie tylko pilnują domu, ale czynnie ingerują w losy

właścicielki, uniemożliwiając jej wyprowadzkę: „Żeby pan je zobaczył, te koty, kiedy przychodzą przedsiębiorcy, żeby zaproponować mi kontrakt! Wciskają się, wyciągają pazury, kiedyś wypłoszyły nawet notariusza! Pewnego dnia miałam przed sobą umowę, już ją miałam podpisać, kiedy wskoczyły przez okno, przewróciły kałamarz, podały wszystkie kartki!”.

Z zakończenia przedostatniego, dziewiętnastego, fragmentu *Marcovalda* wynika, że pomimo zwycięstwa wielkiej maszyny nowoczesnego długu i pionowego miasta, wciąż oddziałują siły, które nazwalibyśmy siłami małej apokalipsy. Gdy nowoczesność długu i pionu niesie zagrożenie wielką i powszechną apokalipsą, która będzie zakończeniem wszystkiego bez możliwości odnowy i ocalenia, mała apokalipsa poprzez marginesowe, przeszkadzające, utrudniające, wprowadzające drobne zniszczenia działania otwiera możliwość innego porządku, sposobność nie do zagłady, lecz zmiany i metamorfozy. Gdy zburzono już willę starej markizy, gdy na plac budowy wjechały maszyny porządku pionowego miasta, pozostają wciąż koty unieczynnijące niektóre prace. Koty, ptaki i żaby – **rzecznicy miejsca jako sprzeciwu wobec stanu-który-jest, i który mechanicznie przedłuża się w przyszłość, czyniąc z niej tylko powtórzenie tego-co-było**: „Koparki zeszyły głęboko, żeby zrobić miejsce na fundamenty, cement lał się do zbrojeń, ogromny dźwig podawał pręty robotnikom budującym rusztowania. Ale co ta za robota! Koty spacerowały po wszystkich pomostach, zrzuciły cegły i wiadra z wapnem, były się wśród stert piachu. Kiedy ktoś szedł wzniesić rusztowanie, zastawał zwiniętego na szczycie kota, który zaczynał wściekle prychać. Najbardziej podstępne koty wdrapywały się murarzom na barki, jakby zabierały się do mruczenia, i nie można było się ich pozbyć. A ptaki dalej wiły gniazda na wszystkich kratownicach, kabina dźwigu wyglądała jak ptaszarnia... I nie można było wziąć wiadra z wodą, żeby nie roiło się w nim od skrzeczących i skaczących żabek...”.

*Poruszenie niewzruszonym* wydaje się chwytać istotę syntagmatycznej bliskości miejsca i opery: *wzrusza* ona codziennym porządkiem (w jego administracyjnym i zwyczajowym znaczeniu) poprzez *wzruszenie* emocji (nagle obojętne dotąd elementy świata ogniskują się w palące punkty, zaogniają się i rozplamieniają). Nieuchronnie wiedzie nas to w pobliże śmierci jako momentu najbardziej poruszającego, wręcz sejsmicznie wstrząsającego. „Dom” zawsze chciał śmierć odstraszyć, zamknąć przed nią swe podwoje, tak by można było nie odpowiedzieć na jej pukanie. „Dom” pragnął pozostać *niewzruszony* przez śmierć. Tymczasem okazuje się, że śmierć już nawiedziła „dom” i przechadza się jego korytarzami. Długa jest lista bohaterów operowych, wokół których śmierci obudowują się libretto i muzyka. Począwszy od *Ariadny* Claudia Monteverdiego (słynna aria *Lamento d'Arianna* z opery wystawionej w roku 1608) po *Lulu* Albana Berga premierującą w roku 1937. *Wzruszenie* jest kluczem do opery, a zatem i *miejsca*. O wspomnianym lamencie *Ariadny* pisano, że został odśpiewany „z takim uczuciem i taką głęboką żalnością, że nikt, kto go słyszał, nie mógł pozostać niewzruszony, a wśród kobiet nie było takiej, która, słysząc skargi *Ariadny*, nie zalewałaby się łzami”<sup>52</sup>. ***Miejsce: tam, gdzie nie mogą pozostać niewzruszony.***

Powtórzmy: „[...] miejsce śpiewa: pozostaje w tym samym stosunku do natury, czym opera jest w stosunku do zwyczajnego życia”. „Śpiew” ten może wynikać z jeszcze innego rodzaju *wzruszenia*. Ów nadwyzkowy charakter *miejsca* wobec „zwyczajnego życia” wywołany jest inną opowieścią o życiu, jaką snuje opera/miejsce. Życie „naturalne” lokuje swoje opowieści w rejestrze codziennych zatrudnień. Jeśli rację ma Michel de Certeau, że „każda opowieść jest opowieścią o podróży”<sup>53</sup>, czyli „praktyką przestrzeni”, to opowieść „zwyczajnego życia” mieści się głównie w kilku gatunkach, które sam de Certeau wylicza

<sup>52</sup> S. ŽIŽEK, M. DOLAR: *Druga śmierć opery...*, s. 30.

<sup>53</sup> M. DE CERTEAU: *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Przeł. K. THIEL-JAŃCZUK. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008, s. 115.

jako „najprostsze wskazówki przestrzenne (‘to po prawej stronie’, ‘skręć w lewo’), „codzienne nowinki (‘Zgadnij, kogo spotkałem w piekarni?’), telewizyjne wiadomości, legendy [...] i opowiadane historie”<sup>54</sup>. Opowieść zmieniająca przestrzeń w *miejsce* (nie czas tutaj na obszerną polemikę z de Certeau, powiedzmy tylko, że jego typologia miejsca i przestrzeni przypisuje tym pojęciom wartości zgoła odmienne, niż czynimy to w naszej skromnej próbie), dokonuje natomiast czegoś ponadto. Taktyki codzienności nie tracą znaczenia, zyskują natomiast pewną głębię dzięki procesowi, który można by nazwać *mityzacją*. Wyimaginowana lub rzeczywista historia nadaje teraz inną fakturę przedmiotom i lokalizacjom.

To, co określone jednoznacznie geometrią przestrzeni rządzonych ściśle zaprojektowanymi prawami, teraz podlega modyfikacji, tak iż dana przestrzeń nabiera *życia*, które nie jest już bez reszty życiem „zwyczajnym”. Taki jest sekret powodzenia i oddziaływania opery, „coś, co można by nazwać odbitą bądź zapośredniczoną fantazją”<sup>55</sup>. Tak tworzy się wspólnota wyobrażona, która „wchłonęła niejako wspólnotę ‘rzeczywistą’”<sup>56</sup>. Wspólnota, o której mowa, fabularyzuje daną okolicę, tak iż staje się ona sceną wydarzeń, dla których granica między rzeczywistym a fantazmatycznym jest problematyczna. W przeciwieństwie do geometrycznych schematów taktyki codziennych prac opowieść ta jest wariacją na temat *Odysei*, wynika bowiem z odrzucenia zasady przemieszczania się prosto do celu po optymalnym kursie. Fabularyzacja będąca nerwem metamorfozy przestrzeni w *miejsce* nigdy nie jest klarownym, *nieporuszoną* widzeniem ani nie odbywa się po linii prostej. *Poruszenie* zamazujące proste linie to efekt *wzruszenia*: „Skręcamy w rue de Seine, gdyż Nadja wzbrania się dłużej iść po linii prostej. Jest znowu wytracona z równowagi i każe mi śledzić na niebie błyskawicę, którą zakreśla z wolna

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> S. ŽIŽEK, M. DOLAR: *Druga śmierć opery...*, s. 12.

<sup>56</sup> Ibidem.

jakaś ręka”<sup>57</sup>. **Miejsce nie należy do ładu linii prostej; bliżej mu do labiryntu, do którego wejście może być wszędzie.**

O takim wejściu mówi zdanie Valéry’ego „Miejsce śpiewa: jest w tym samym stosunku do natury, czym opera jest w stosunku do zwyczajnego życia”. Każde słowo może stać się wejściem do labiryntu nici tkających fabularyzująco-mitologizującą tkaninę *miejsca*. W ten sposób topografia miasta przekształca się w spłot urwanych, niedokończonych, przerwanych fabuł o niejasnych połączeniach, których punkt początkowy, najczęściej nieistotny pozornie detal, przygodny przedmiot lub słowo, jest zawsze bardzo precyzyjnie osadzony w przestrzeni: „Słowa BOIS-CHARBONS [...] natchnęły mnie pewnej niedzieli na spacerze z Soupaultem szczególną zdolnością wizjonerską: u wlotu do każdej ulicy musiałem przewidzieć, po której stronie i w którym miejscu znajduje się podobny sklepik z węglem i drwami. [...] Nie prowadził mnie halucynacyjny obraz wspomnianych słów, nie to odgadywałem, co innego: drewniane okrągłaki ukazane w przekroju w paru warstwach, ułożonych jedna na drugiej, jak to widać na malunkach zdobiących sklepową fasadę po obu stronach wejścia, a kolorem niewiele różniących się od ściemniałego tła. Po powrocie do domu ten obraz mnie prześladował. Również widok drewnianych kozłów ze skrzyżowania przy Medycejskiej nasuwał mi wrażenie tych samych okrągłaków”<sup>58</sup>.

Tak „zwyczajne życie” zasłuchuje się w operowy śpiew *miejsca*, które zaczyna się w określonej lokalizacji, lecz nie daje się do niej zawęzić; z wolna przesącza się w inne rejony. Za sprawą labiryntowej fabuły rzeczywistość, nie tracąc swych nazw i usytuowań, bywa nawiedzana przez szczegół, którego widmowa obecność jest nieprzewidywalna i nie podlega ograniczeniom geograficznym. Szczegół zaczyna mnie „prześladować” (*à me poursuivre*), iść za mną krok w krok, kryjąc się za załomami murów, nagle ujawniając się w niespodziewanych okolicznościach. Oto finał

<sup>57</sup> A. BRETON: *Nadja*. Przeł. J. WACZKÓW. Kraków: Oficyna Literacka 1993, s. 37.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 10.



tego epizodu *Nadji*: „W moim oknie upodobniała się do nich czaszka Jana Jakuba Rousseau, ilekroć spoglądałem na wznoszący się dwa lub trzy piętra niżej jego posąg, zwrócony do mnie plecami. Zdjęty strachem (*pris de peur*), cofałem się pośpiesznie w głąb pokoju”<sup>59</sup>. *Poruszenia* odpowiadające za zarysowywanie (się) *miejsca* pozwalają dojść do głosu emocjom i namiętnościom, a strach jest jedną z nich, dobrze wykorzystywaną w scenicznych przedstawieniach mechanizmami *deus ex machina*. *Miejsce* pozwala więc ujawnić się „innemu” mnie; nie wypadam ze świata ustalonego porządku rzeczy, ale widzę go inaczej, już nie tylko przez pryzmat pragmatycznych działań bez zastrzeżeń służących poleceniom kalkulacyjnego rozsądku.

Gdy czytamy, że „miejsce śpiewa”, oznacza to, że pozostaje ono w osobliwej relacji z „geometryczną”, administracyjno-legislacyjną formą miasta. Nie wyrzeka się jej, ale nie ma z nią wiele wspólnego. Tworzy własną siatkę punktów będących jedynie znakami przepływów fabularyzująco-mitologizujących historii. Mielibyśmy zatem trzy możliwości obcowania z miastem. Najpierw miasto geometrycznego ładu, który umożliwia praktykowanie taktyk codzienności. Po drugie, miasto przepływów fabularyzujących, w którym poruszam się w rytmie ich pojawień się i tego, jak oddziałują one na moje zachowanie i miejskie marszruty. Miasto nie musi respektować granic swych rogatek; może dowolnie przedłużać się, obejmując i wciągając w siebie inne miasta. Jednak swoboda ta nigdy nie jest całkowita; musi natrafić na ograniczenia, gdyż inaczej *miejsce* mogłoby łatwo ulec pokusie stworzenia własnego porządku, który mogłoby utrwalić i narzucić innym. Tymczasem to właśnie napięcie między porządkiem a jego zakłóceniem zarysowuje *miejsce*. Ograniczeniem takim jest forma narracyjnych opowieści porządkująca owe przepływy. *Miejsce* jako forma „śpiewu/opery” zakłada istnienie kogoś, komu *miejsce* opowiadamy/śpiewamy. Gdy nikt nie bierze owej mityzacji poważnie, *miejsce* nie będzie w stanie (się) zarysować.

---

<sup>59</sup> Ibidem.

**Marcovaldo 20: *Dzieci Świętego Mikołaja*** (s. 142–152)

To opowieść o micie, który nie chce niczego zakłócić, nie dąży do ustanowienia jakiegoś czasu wyjątkowego zawieszającego codzienne praktyki obowiązującego porządku rzeczy. Pragnie on podtrzymać *status quo*, wprowadzając do niego elementy pozornie odmienne, lecz faktycznie służące wzmocnieniu tego-co-jest. Mīt nie przerywa zatem biegu zdarzeń, nie spowalnia ich strumienia; przeciwnie – podsuwając namiastki odmiany, posługuje się nimi, by przyspieszyć i zintensyfikować tok wydarzeń. Nie proponuje zmiany, lecz zmierza do jeszcze większej sprawności i efektywności obowiązujących zasad. Ornamentalne składniki odnowy sugerujące wycofanie się z dotychczasowych pozycji stanowią zastrzyk dodatkowej energii dynamizującej te pozycje. W okresie Bożego Narodzenia „jedyną troską zarządzających jest to, by sprawić radość bliźnim”, ale radość ta nie ma nic wspólnego z Nietzscheańskim testem mitu, jakim jest wysiłek zmierzający do „strząśnięcia z siebie nadmiernej powagi”. W świecie mitu utrwalonego, mitu, który zatracił siłę czarnego znaku zapytania, radość polega na pogłębianiu stanu powagi. W tym wypadku powagę tę stanowi nieznośna lekkość dążenie do uzyskania najlepszych wyników ekonomicznych – „nowy wyścig: kto w najbardziej atrakcyjny sposób przedstawi najokazalszy i najoryginalniejszy podarek”. To z kolei oznacza dalsze rozpędzenie produkcji: „Każda firma czuje się w obowiązku zakupić od innej firmy pokaźny zapas wyrobów na prezenty dla innych firm; te z kolei kupują w innej firmie zapasy prezentów dla kolejnych firm”. Nie chodzi więc o *radość* jako postawę wobec życia – postawę, która zwalniałaby społeczeństwo z wszechwładzy wzrostu ekonomicznych zysków, lecz o *radość* jako zestaw zabiegów rozrywkowych mających stanowić rodzaj ozdobnej przesłony, weneckiej maski nałożonej na śmiertelną powagę produkcyjnych zmagających. Stąd propozycja, „żeby najbardziej szacownym osobom prezenty przynosił do domu człowiek w stroju Świętego Mikołaja”.

Jednak bezlitosna grawitacja system-świata sprawia, że to, co miało nosić wszelkie znamiona wyjątkowości, staje się powszechnym zjawiskiem. Co miało zadziwiać swoją niecodziennością, zaczyna wkrótce nudzić swoją powszechnością. Na widok kolejnego Mikołaja ze sztuczną brodą znudzone dzieci, „odwróciły się plecami, wracając do swych zabaw”. Dziecięce zabawy na klatce schodowej (tej osobliwej przestrzeni pośredniczącej między poszczególnymi punktami przeznaczenia, jakimi są mieszkania, przestrzeni jakby nieoficjalnej i niepoddawanej władzy obowiązującego stanu rzeczy) obnażają daremność obietnicy zabawy złożonej przez instytucjonalnie uporządkowany świat. Wszak „biura public relations wielu firm wpadły jednocześnie na ten sam pomysł, i zatrudniono całą masę ludzi, głównie bezrobotnych, emerytów, sprzedawców ulicznych, ubrano ich w czerwone kapoty i przyprawiono im brody z waty”. Wielki mit Narodzin nie tylko zamienił się w ceremoniał konsumpcji (nawet biedny Marcovaldo myśli o tym, jak z zarobionymi pieniędzmi „będzie mógł biegać po sklepach i kupować kupować kupować”; *Od-kupienie* przerodziło się w kupowanie); utracił także walor czasu *szczególne, wyjątkowej* chwili odmieniającej stan świata. Gdy rzeczywistość nie jest źródłem *miejsc*, wszystko staje się takie samo, nakłada na nas ograniczające więzy.

Dostrzega to Breton, pisząc w końcowym fragmencie *Nadji*: „Pozostawiam w zarysie ten krajobraz myślowy (*paysage mental*), zniechęcający mnie swymi ograniczeniami, mimo że zadziwiająco się przedłuża (*étonnant prolongement*) od strony Awinionu, gdzie pałac papieski nie ucierpiał od zimowych wieczorów i zacinających deszczów, gdzie stary most na koniec uległ piosence dziecięcej, gdzie jakaś cudowna i nieprzeniewiercza ręka nie tak dawno temu ukazała mi spory jasnoniebieski drogowskaz z napisem JUTRZNIE (*LES AUBES*)”<sup>60</sup>. Po trzecie, jak widać, miastu

<sup>60</sup> Ibidem, s. 54.

nie wystarcza owo „przedłużanie się” i całkowicie przechodzi ono do domeny, w której podmiot coraz bardziej rezygnuje ze swych formotwórczych zapędów. Geometria urbanistyki staje się melodią dziecięcej piosenki. Teraz miasto jawi się jako gra czystej wyobraźni, dzieło „wielkiej nieświadomości” (*la grande inconscience*): „Niechaj żywa i donośna wielka nieświadomość, inspirująca mnie wyłącznie do czynów sprawdzalnych, dysponuje po wsze czasy wszystkim, co jest mną!”<sup>61</sup>. Miasto jest teraz splątaniem *miejsc* o niegeometrycznym i nielogicznym przebiegu pozornie wyswobodzonym spod władzy ustalonego porządku rzeczy. „Pozornie”, ten bowiem, choć nagle przerwany, zawsze upomni się o swoje prawa.

**Marcovaudo 18: *Całe miasto tylko dla niego*** (s. 123–127)

Gdy zarysowuje się *miejsce*, następuje swoiste przejęcie władzy: „[...] wydawało się, że skoro tylko ludzie opuścili miasto, objęli je natychmiast we władanie inni mieszkańcy, którzy dotąd przebywali w ukryciu, a teraz zdobyli przewagę: trasa spaceru Marcovaudo biegła przez jakiś czas po linii przemarszu mrówek, potem zwrócił ją w inną stronę lot zbłąkanego żuka, potem jeszcze wlokła się śladem pokrętej drogi pędraka”. Trasy autobusów i tramwajów stają się ścieżkami zwierząt; na nienagannie czystych ścianach zaczyna pojawiać się pleśń, a „drzewka w doniczkach przed restauracjami usiłują wysunąć liście poza ramy cienia na chodniku”. Wyjście poza ramy (*fuori dalla cornice*) warunkuje zarysowywanie się *miejsca*. Jest ono przestrzenią *zarysowaną* także w znaczeniu bycia niedoskonałą, nadjedzoną, powstrzymaną w pędzie do niepokalanej czystości, nawet uszkodzoną, tak jak uszkodzony jest samochód z *zarysowanym* lakierem. Forma miasta zaczyna kruszyć się tak dalece, że uzasadnionym jawi się pytanie: „Ale czy miasto jeszcze istniało?”. Odpowiedź, jaką daje Calvino, skupia wszystko, co odróżnia miasto od *miejsca* i co sprawia, że miasto może

<sup>61</sup> A. BRETON: *Nadja...*, s. 10.

służyć życiu innemu niż to narzucone przez stan rzeczy. Ale dzieje się tak tylko pod warunkiem, że porzuci zamysł bycia przestrzenią „doskonałą”, a więc *domkniętą*, nieznoszącą sprzeciwu, a zatem wtedy, kiedy umożliwi *zarysowywanie się miejsc*. Przywołajmy stosowny fragment opowieści: „Ale czy miasto jeszcze istniało? Owo skupisko materiałów syntetycznych, w którego zamknięciu upływały dni Marcovalda, okazywało się teraz mozaiką niedobrych kamieni, różniących się w wyglądzie i w dotyku, odmiennych pod względem twardości, temperatury i konsystencji”.

Czas zmienia swój charakter, stając się niemal Schulzowską luką w kalendarzu. Czas będący kanwą, po której biegają nieustannie czółenka ludzkich zatrudnień, w wyniku których gęsta tkanina miasta zmienia nagle swój spłot, a tym samym miejska dzianina zaczyna strzępić się i rozsnuwać. **Kto sprzyja miejscu, postępuje jak Penelopa:** należąc do miasta i uczestnicząc w jego praktykach, tkając za dnia materię jego dziania się, potrafi także – by dzianie owo ocalić i zachować przed zawłaszczeniem przez „zalatne” porządki ustalonego biegu rzeczy – **rozluźnić spłot tkaniny, wprowadzić węć luki, rozpoczynając proces prucia.** Miasto pustoszeje. Oto moment *prucia się* tkaniny miejskiej przestrzeni. Moment wpisany w ustanowioną sekwencję zdarzeń, a więc odslaniający swój wywrotowy charakter jedynie tym, którzy – jak Marcovaldo – nie mogą podporządkować się owej sekwencji. W sierpniu rozpoczyna się exodus wakacyjny: „Nikt już nie kochał miasta: te same wieżowce, przejścia dla pieszych i parkingi, które jeszcze do wczoraj darzono wielkim uczuciem, budziły niechęć i irytację. Ludność pragnęła tylko jak najszybciej wyjechać...”. Marcovaldo, niewykwalifikowany robotnik, samotny Robinson w mieście, *pruje* dzianinę miasta na dwa sposoby. Pierwszy jest stosunkowo prosty: polega na poruszaniu się po mieście w sposób do tej pory niemożliwy i niedopuszczalny. To spełnienie marzeń o przewadze indywidualnej ścieżki bycia nad drogami wyraźnie wytyczonymi nakazanym wszystkim porządkiem: „Przez

cały rok Marcovaldo marzył o tym, by używać dróg jako dróg, to znaczy chodzić ich środkiem: teraz mógł to robić i mógł także przechodzić na czerwonym świetle i przemierzać jezdnie na ukos i zatrzymywać się pośrodku placów”. Druga metoda niesie poważniejsze konsekwencje: nie ogranicza się do innego wykorzystywania miejskiej przestrzeni, ale ją gruntownie przebudowuje. Jest dziełem *spojrzenia*, „patrzenia na wszystko w odmienny sposób”. Dekonstrukcja miasta jest głęboka, *prucie* jego dzianiny tak radykalne, jak radykalna była nocna praca Penelopy: „[...] ulice stawały się dnami wąwozów albo korytami wyschniętych rzek, domy stromymi masywami górskimi albo ścianami przybrzeżnych raf” (M, 124).

Miasto przetrwa, o ile pozwoli kształtować się *miejscom*, to znaczy o ile pozwoli działać w swym wnętrzu dekonstruującym siłom *miejsca*. Wtedy to, co wydawało się skupiskiem materiałów syntetycznych (*agglomerato di materie sintetiche*), okaże się „mozaiką” (*un mosaico*), a dotychczasowe płynne połączenia, stapiające materiały w jedną homogeniczną powierzchnię, zostaną przerwane. Kamienie będą „niedobrane” (*disparate*), spoiwa nieskuteczne, szycia okażą się chwilową fastrygą, ściśle łącza nagle rozchwieją się i rozpręgą. *Miejsce* to moment rozpręgnięcia się materii.

Co jest w stanie zakłócić ów proces rozpręgania się, powstrzymać zarysowywanie się *miejszc*? Siła ustanowionego porządku rzeczy, która dopuszcza krótkie okresy przerwy w swoim funkcjonowaniu po to, aby ze zdwojoną skutecznością przywołać wszystko do porządku. Owo „odmienne miasto” jest wpisane we wszechwładny scenariusz normalizacji życia. Zmiana nastawienia do miasta jest, po pierwsze, przewidziana jako wydarzenie sezonu urlopowego („jak co roku, tłocząc się w pociągach i tkwiąc w korkach na autostradach, piętnastego sierpnia wyjechali już dosłownie wszyscy”), a po drugie, nawet wówczas działają normalizacyjne patrole dbające o to, by również w „odmiennym mieście” przypomnieć nielicznym mieszkańcom o obowiązują-

cym porządku rzeczy. Wędrującego ścieżkami zwierząt po mieście Marcovalda osacza ekipa telewizyjna mająca rejestrować scenę kąpieli słynnej gwiazdy filmowej w miejskiej fontannie. Wolny tropiciel owadów znów musi ustąpić miejsca „niewykwalifikowanemu robotnikowi” uwiecznionemu w konstrukcjach z syntetycznych materiałów. „Marcovaldowi, jako robotnikowi niewykwalifikowanemu, przydzielono przesuwanie po placu wielkiego reflektora na ciężkim stelażu. Na całym rozległym placu rozbrzmiewało brzęczenie maszyn i trzaskanie lamp, rozlegały się krzyki rozkazów i uderzenia młotka o montowane pospiesznie rusztowania... W oczach oślepionego i ogłuszonego Marcovalda miasto codzienne zajęło na powrót miejsce tego innego miasta, które widział przez krótką chwilę, a może tylko mu się przyśniło”.

*Miejsce* tworzy się tam, gdzie – rezygnując z dominującej pozycji – powierzam się wciąż na nowo (*à nouveau*) okolicy. Oznacza to, że zarówno przestrzeń (miasto), jak i ja pozostajemy częścią wielkiego procesu istnienia jako błądzenia i przemieszczania się, który to proces Breton nazywa „wielką nieświadomością”. Zaczyna ona sprawować pełnię władzy, dlatego polityka miasta staje się polityką wielkiej nieświadomości, oznaczającą uwolnienie indywiduum zarówno od planimetrycznej projekcji miasta, jak i od jednoznacznie racjonalnie definiowanej podmiotowości. Miasto jest teraz kombinacją przejść między *miejscami*. Tak opisuje je Breton w tym samym fragmencie *Nadji*: „Chcę uznawać tylko ją, chcę liczyć tylko na nią, chcę snuć się swobodnie po jej niezmiernych pomostach, samemu odnajdując mocny i jaśniejący punkt, który – jak wiem – jest w moim oku i który mnie uchroni przed zderzeniem się z jej nocnymi kontenerami”<sup>62</sup>. Miasto jako „wielka nieświadomość” ma więc dwie topografie: jedną wyznaczającą naziemne szlaki, przy których stoją i po których przemieszczają się pojemniki na życie i towary (domy i kontenery); druga

<sup>62</sup> A. BRETON: *Nadja...*, s. 54.

jest – by tak rzec – napowietrzna, wznosząca się ponad owymi szlakami, pozwalając na uniknięcie kolizyjnego toru (pomosty).

## Pomosty

Gdybyśmy wrócili do zdania Valéry’ego, iż „Miejsce śpiewa: jest w tym samym stosunku do natury, czym opera jest w stosunku do zwyczajnego życia”, teraz znaleźlibyśmy operowy odpowiednik *miejsca* w scenach, w których bohaterowie zmagają się z dramatycznymi wyzwaniem, gubiąc się w nagle odmienionej rzeczywistości. Tak jest w *Czarodziejskim flecie*, w którym scenografia zmienia się z błyskawiczną szybkością. „Skalisty krajobraz tu i ówdzie porośnięty drzewami” szybko staje się „egipską komnatą”, potem „gajem” z trzema świątyniami, „przyjemnym ogrodem”, „halą, gdzie można używać latającej maszyny”, „piramidą”, „ogrodem”, „potężnymi górami”, by przy akompaniamencie błyskawic i gromów przeobrazić się „w emanującą słonecznym światłem przestrzeń”. Zapadnie działają niemal bez przerwy, za kulisami trwa nieustanna praca lin i sznurów uruchamiających pomosty, po których poruszają się poddawane próbie postaci. Owe pomosty, pisze Breton, są niezmierzone, *jetées immenses*, i już to sugeruje, że charakter przestrzeni miasta jest teraz radykalnie odmienny. Okolica zostaje wyswobodzona z planimetrycznego reżimu mapy, umożliwiającego najszybsze dotarcie do celu, co pozostaje w całkowitej zgodzie z zasadą ekonomizacji czasu poświęconego pracy.

Tymczasem „niezmierzone” pomosty stanowią labiryntową płataninę, a tym samym unieważniają pośpiech przyświecający społeczeństwu pracy. W owym pozbawionym jednoznacznych punktów orientacyjnych gąszczu nie „idę” (zmierzając do celu), lecz „snuję się”, zatem wyłączony zostaje czujnie działający system wyznaczania celów. Oryginał wyraźnie mówi o tym sposobie poruszania się jako właściwym dla czasu wolnego (*à loisir parcourir ses jetées immenses*), a może raczej *uwolnionego* z hegemonii wytwarzania. *Miejsce* to przestrzeń wyzwolona z dotychczas sprawnie



działających systemów orientowania się zarówno przestrzennego, jak i egzystencjalnego. Trzeba się zgubić, by się odnaleźć. Jak w pouczeniu zapisanym przez Mateusza: „Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa” (Mt, 9: 24). **W miejscu tracimy swoje dotychczasowe życie; ruszamy z miejsca.** Dlatego tak ważne jest porzucenie głównych szlaków komunikacyjnych, po których tramwaje i autobusy sprawnie przemieszczają masy pracowników. Teraz schodzimy w bok, tam, gdzie drogi są boczne i umożliwiają krytyczny namysł wobec tego, co poddane rozkładowi jazdy szerokich traktów: „chodzenie, jazda na rowerze czy pływanie będą zawsze działalnością wywrotową”<sup>63</sup>.

### **Marcovaldo 12: Niewłaściwy przystanek** (s. 75–84)

Nie opera, ale kino jest pomostem, po którym Marcovaldo zmierza w stronę świata innego niż ten, który wyznacza jego codzienność. Ciemność kinowej sali ma niezwykłą moc; z jej głębi promieniuje światło rozpraszające mgłę przestrzeni miasta produkcyjno-wystawienniczego. Podczas seansu odbywa się terapia spojrzenia: dotychczas grzęzło ono w oparach codziennego zabiegania niezdolne przebić się do kształtów przedmiotów; teraz może „ogarnąć wzrokiem rozległe horyzonty: prerie, góry skaliste, dżungle równikowe, wyspy, na których człowiek żyje w wieńcach kwiatów”. Lecz owo otwarcie horyzontów i związane z nim uzdrowienie spojrzenia są pozorne: kino jest iluzją, którą miasto projektuje, aby podtrzymać swoją hegemonię. Przenosząc się w myślach do wyimaginowanych przestrzeni („w myślach zaś nadal mieszkał w tych krajobrazach i oddychał tymi barwami”), traci się zapał do zmieniania przestrzeni rzeczywistych. Kino dostarcza chwilowej przerwy w szarej mgle codziennej fatygi; nie jest źródłem tworzenia się *miejsca*, lecz podtrzymuje stan rzeczy *miejsca* nieprzyjazny. Po wyjściu

<sup>63</sup> Roger Deakin cytowany w: A. ROBIŃSKI: *Hajstry. Krajobraz bocznych dróg*. Wołowiec: Czarne 2017, s. 137.

z kina Marcovaldo wie, że „w jego życiu nie będzie innej scenerii niż tramwaj, [a – T.S.] światła na przejściach, pomieszczenia w suterenie, palniki gazowe, bielizna rozpięta na sznurkach, składy i oddziały pakowania, zasnuwały mu blask filmu wyblakłym i szarym smutkiem”.

W tej opowieści Calvino zawrze znamiennej charakterystykę miejskiej przestrzeni jako świata bez kształtów, wymiarów i punktów orientacyjnych. To rzeczywistość zatopiona w szarym odmęcie: „Miasto zalała mgła, mgła gęsta, matowa, która spowijała przedmioty i dźwięki, rozpląszczała odległości w przestrzeni bez wymiarów, mieszała światła w ciemności, przekształcając je w poświatę bez formy i miejsca”. *Miejsce* nie może powstać tam, gdzie nie ma światła i formy, ani tam, gdzie przestrzeń rzeczywista zostaje zastąpiona fabrykami przemysłu kulturowego. Marcovaldo jest „szczęśliwy” (*felice*), gdyż „mgła zacierająca otaczający go świat pozwalała mu zachować w oczach obrazy z ekranu panoramicznego”. Musimy odczytywać to „szczęście” w relacji z zautomatyzowanymi czynnościami wymuszonymi przez rzeczywistość pracy „niewykwalifikowanego robotnika”: szczęście w świecie utrudniającym kształtowanie się *miejsca* polega na ustanowieniu symbiotycznej relacji między mechanizmami pracy i kontroli a projekcją wyobraźni zorganizowaną przez te same mechanizmy, od których wyobraźnia ma pozornie uwalniać. Jest więc całkowicie zrozumiałe, że Marcovaldo opuszcza kino, kierując się „mechanicznie (*macchinamente*) na przystanek trzydziestki”, i jest „szczęśliwy”, mogąc „śnić z otwartymi oczami, ażeby wyświetlać przed sobą, dokądkolwiek by jechał, nieprzerwany film na bezkresnym ekranie”.

Mgła jest wszechogarniająca i właśnie to sprawia, że nie może odegrać roli kreującej *miejsce*. W przeciwieństwie do *miejsca* mgła nie daje możliwości wyboru. Zagubienie nie jest tu świadomym zawieszeniem dobrze wytyczonych obowiązujących szlaków; kto gubi drogę we mgle będącej meteo-

rologiczną, ale także polityczną atmosferą miasta, nie traci dotychczasowych celów, lecz jedynie staje się coraz bardziej bezradny i pozbawiony nadziei na ich osiągnięcie. Gęstniejąca mgła ujednocila rzeczywistość. Rozmazując kształty i krępując spojrzenie, mgła sprawia, że wszystko, także objaśnienia dotyczące się rzeczywistości, „odpowiedzi (*spiegazioni*), które zdołał otrzymać, było równie mgliste i niejasne (*nebbiose e sfocate*)”. Mgła oddziela ludzi, oddala ich od siebie, czyni niedostępnymi i nieobecnymi, a zatem uniemożliwia powstanie przestrzeni, w której ludzie gromadziliby się, aby wspólnie móc przyjrzeć się sytuacji z różnych punktów widzenia. We wnętrzu gospody, do której przypadkiem trafia błądzący Marcovaldo, „ludzie siedzieli lub stali przy barze, ale, może z powodu złego oświetlenia, a może za sprawą mgły, która wpełzała wszędzie, również i tam, postaci wydawały się rozmazane, jak w gospodach z filmów, których akcja toczy się w odległych czasach albo w dalekich krajach”. Mgła, o której mówimy, opar gęstniejącego autorytaryzmu, kasuje punkty widzenia, czyni wielostronność niemożliwą, wprowadza poważne zakłócenie w naszej czasowości: to, co *tu i teraz*, traci swoją palącą nagłość wymagającą podjęcia działania, zafałszowuje naszą sytuację, zamienia ją w fikcję, przenosząc w przeszłość lub w odmienną strefę geograficzną. W ten sposób indywiduum znajduje się na planie filmowym, ma wyznaczoną rolę do odegrania i czeka na wezwanie reżysera, by wypełnić jego żądania. Nic dziwnego, że Marcovaldo – ów „niewykwalifikowany robotnik” będący nowoczesnym *Everymanem* – czuje się „zawieszony w przestrzeni niemożliwej do wyobrażenia”. Fikcjonalizacja sytuacji, z jaką mamy do czynienia w świecie zniechęcającym do działania, a zatem takim, w którym polityka pragnie zniechęcić ludzi do siebie, wymuszając tym sposobem ich a-polityczność jako drogę życiową, także ma swój scenariusz, który nazwalibyśmy melodramatycznym. Wielkie mity, takie jak wędrówka Odyseusza czy grzech pierworodny, rozgrywają się jakby na proscenium i obywają się bez

tragicznych następstw. Marcovaldo błędzący w zamglonym mieście w daremnym poszukiwaniu domu to wcielenie Odysa; zazna też dramatu upadku, chociaż jego skala nie jest, jak w biblijnym przekazie, kosmiczna, lecz nader lokalna. Banalnie i przyziemnie lokalna. Stąpając po murze, jak się okaże za chwilę, odgradzającym pas startowy lotniska, „stąpił w próżnię i zleciał w dół. – Już po mnie! – pomyślał, ale w tej samej chwili okazało się, że siedzi na miękkiej powierzchni; jego dłonie macały trawę; wylądował na łące, cały i zdrowy”.

Czy w owym odosobnieniu, w którym daremnie rozglądamy się „w poszukiwaniu jakiegoś punktu orientacyjnego” i w którym cienie i światła „nie układały się w żaden znajomy obraz”, moglibyśmy doszukać się uwolnienia jednostki nagle zwolnionej z obowiązku posłuszeństwa wobec ustalonych reguł gry? Tak sugerowałby Raoul Vaneigem: „W tym rozproszeniu tkwi również coś pozytywnego; każdy człowiek znajdujący się w skrajnym odosobnieniu uświadamia sobie, że musi przede wszystkim ratować własną osobę, obraca ją za centrum, na gruncie własnej subiektywności konstruować świat, w którym ludzie wszędzie czuliby się u siebie”<sup>64</sup>. Calvino nie zostawia takiej możliwości. To prawda, że jego protagonista chce „ratować własną osobę”, ale nie czyni tego, opierając się na własnej subiektywności. Przeciwnie – desperacko poszukuje kogoś, kto skieruje go pod właściwy adres („Szukałem ... może państwo wiedzą ... ulicy Pancraziettiego...”). Gdy niespodzianie znajdzie się (myśląc, że to autobus, który dowiezie go bezpiecznie do domu) na pokładzie samolotu, gdzie „jakaś paniienka przywitała go tak uprzejmie, że wydawało się niemożliwe, żeby zwracała się do niego”, Marcovaldo traci rezon – będzie „giął się w lansadach”, nie mogąc uwierzyć, że „znalazł schronienie pod dachem”. Nie czuje się *u siebie* nie dlatego, że odkrył

---

<sup>64</sup> R. VANEIGEM: *Rewolucja życia codziennego*. Przeł. M. KWATERKO. Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2004, s. 240.

zwodniczy i groźny urok *swojskości* narzuconej przez obowiązujący stan rzeczy i jego funkcjonariuszy, ale dlatego, że nagle poczuł się wreszcie uczestnikiem, a nie jedynie ofiarą (on, wiecznie głodny i zadłużony „niewykwalifikowany robotnik”) owego porządku. Nie jest zresztą *u siebie* jeszcze z innego powodu: wszystko ponownie okazuje się grą złudzeń. Rzeczywistość jest salą luster nieprzerwanie powielającą złudne obrazy, które każą nam wierzyć, że jesteśmy zupełnie gdzie indziej, niż się nam wydaje. Marcovaldo nie „konstruuje świata”; jest niewielkim elementem obrazu konstruowanego przez (by posłużyć się terminem Wallersteina) system-świat. Gdy myśląc, że autobus dowiezie go do domu, pyta o przystanek w okolicy ulicy Pancrazia Pancrazietiego, dowie się, że samolot właśnie wystartował, a jego pierwsze lądowanie jest w Bombaju. **Nie jest tam, gdzie wydaje mu się, że jest, udaje się gdzie indziej, niż chciałby, świat rzeczywisty miesza się z obrazami kinowymi – w takiej sytuacji nie może być mowy o doświadczeniu miejsca.** By mogło ono powstać, potrzebna jest trzeźwa samoświadomość.

Pomosty, *jetées immenses*, niewątpliwie każą nam przypomnieć sobie więzienia wyimaginowane przez Piranesiego, a potem przeniesione przez de Quinceya, tego – zdaniem sytuacjonistów – patrona *dryfowania*, do nowoczesnego Londynu. Pomosty przypominają naszym oczom o obrazach Claude’a Lorraine’a (znów artysta bliski sytuacjonistom) i jego portowych fantazjach. Nie możemy nie wspomnieć o mieście pomostów, jakim jest Wenecja. Pomostów-nabrzeży, gdzie już dzisiaj nie cumują statki, ale także pomostów-ulic przerzuconych nad wąskimi kanałami. Chodzi o „obserwowanie, jak [przestrzeń Wenecji – T.S.] cofa się przed laguną i jak wychodzi ku morzu, jak zacieśnia się w kanałach i rozkłada na szerokich basenach portowych. Uczenie się krętych uliczek, ścian lizanych przez wodę i mostków przerzuconych z brzegu na brzeg, gdzie ślepy mur naraz ustępuje i ulica na nowo nawiązuje bieg, w ciemnych pasażach i świecących oknach wody,

które kładą na cegle rozedrgane pręgi blasku”<sup>65</sup>. A wszystko wznosi się na „milionach pali wbitych w dno, których nigdy nie widzimy, a o których pamiętamy, że to wszystko – i nas samych tu – utrzymują w istnieniu”<sup>66</sup>. Tutaj pośpieszny i precyzyjnie wytyczony marsz musi ustąpić przed powolnym, niemal mimowolnym, „snuciem się”.

Nie ma tu jednak głównych traktów, a piechurowi zostają jedynie boczne, labiryntowe ścieżki-pomosty. Historię widać z tych pomostów inaczej. Muratow pisze, że można na takich pomostach ujrzyć to, czego nie widać gdzie indziej, wszystko bowiem zamienia się w zachwycające widowisko. Ale warunkiem jest właśnie ów boczny, chybotliwy pomost prowadzący do innych, równie niestabilnych, pomostów: „Aby wszystko to lepiej odczuć, należało zejść z głównego traktu historii, oddalić się od Encyklopedii, reform pieniężnych i sporów o konstytucję”<sup>67</sup>. **Miejsce tworzy się na bocznych odnogach i pomostach historii.** Italo Calvino wielokrotnie śni sen o miastach wypiętrzających się pajęczyną nici i pomostów. Taka jest Baucyda podtrzymywana przez cienkie żerdzie gubiące się pod chmurami. „Żadna część miasta nie dotyka gruntu”<sup>68</sup> (*Nulla della città tocca il suolo*) – zdanie to odślania nie tylko architektoniczną strukturę miasta zawieszoną w powietrzu, ale także jego politykę. Miasto bez gruntu jest miastem bez ziemi ojczystej (włoskie *suolo* często kieruje nas w stronę *suolo natale*). **Miejsce** wznosi się więc ponad obiegową i historycznie ukształtowaną politykę patriotyzmu i ojczystej ziemi. **W miejscu wszyscy jesteśmy proletariuszami: mieszkańcami bez ojczyzny.**

Dlatego *miejsce* pozostaje gościnnie otwarte. Te miasta kładek i pomostów (*pasarelle*) zatrzymują spojrzenie Calvina; w prze-

<sup>65</sup> E. BIEŃKOWSKA: *Co mówią kamienie Wenecji?* Gdańsk: słowo/obraz terytoria: 1999, s. 97.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> P. MURATOW: *Obrazy Włoch. Wenecja*. Przeł. P. HERTZ. Warszawa: Fundacja Zeszytów Literackich 2009, s. 28.

<sup>68</sup> I. CALVINO: *Niewidzialne miasta*. Przeł. A. KREISBERG. Warszawa: Czytelnik 1975, s. 59.

ciwieństwie do betonowych maszyn do mieszkania nie mają innej formy, jak ulotna i zmienna sieć pragnień i wyobrażeń mieszkańców. Jak Zenobia, która – choć położona z dala od wody – „wznosi się na palach, a domy są zbudowane z bambusa i cynku, z licznymi galeryjkami i balkonami, rozmieszczone na różnych poziomach, wsparte o krzyżujące się żerdzie, połączone wiszącymi drabinami i pomostami (*marciapiedi pensili*), zwieńczone stożkowymi daszkami nad tarasami, skąd roztacza się widok, beczkami zbiorników na wodę i obracającymi się chorągiewkami; sterczą z nich kołowroty, wędki i żurawie”<sup>69</sup>. **Miejsce nigdy nie jest „jednopoziomowe”; wydarza się wtedy, kiedy przestrzeń zyskuje nagle uskoki, gdy otwierają się w niej przepastne szczeliny.** Wtedy nie dotyka ziemi, a ja tracę grunt pod nogami: każde „miejsce” jest „Wenecją”. Trwałość murów przeciwstawia się napierającej wodzie; ta zaś, pofałdowana falami pozostałymi po ruchu statków i łodzi, uderza o mury, zostawiając na nich osad pleśni i wilgoci niczym koronkę fałdującą gładką do tej pory powierzchnię ściany. Fałda i kontrafałda – oto struktura *miejsca*.

**Marcovaldo 18: Całe miasto tylko dla niego** (s. 123–127)

Nie ma samochodów zaparkowanych gęsto przy krawężnikach, nie ma tłoku na przystankach „czy też tłumu tłoczącego się przy wejściach do domów towarowych”. Miasto przestaje zabiegać o mieszkańców, to znaczy nie usiłuje narzucić im organizacji życia jako ciągu, jak powiedziałby Pascal, „rozrywek”. Porządek nieprzerwanej atrakcyjności (*continua attrattiva*) wyznaczony organizacją przestrzeni i dostępnymi w niej udogodnieniami i usługami, takimi jak „wieżowce, automaty z papierosami, kina panoramiczne”, zostaje nagle zakłócony. To inicjuje proces formowania się *miejsca*, dla którego takie poluzowanie gorsetu codziennej normalizacji jest nieodzowne. Poluzowanie to idzie daleko. Nie chodzi już tylko o to, że można w inny sposób korzystać

<sup>69</sup> Ibidem, s. 28.

z przestrzeni miejskiej: „Przez cały rok Marcovaldo marzył o tym, żeby używać dróg jako dróg, to znaczy chodzić ich środkiem: teraz mógł to robić i mógł także przechodzić na czerwonym świetle i przemierzać jezdnie na ukos i zatrzymywać się pośrodku placów”. Stawka jest bardziej radykalna i łączy się ze zmianą charakteru percepcji miasta: teraz, gdy zaczyna rysować się *miejsce*, nie-ludzkie ujawnia swoją obecność do tej pory starannie ukrywaną. Skopofobia, lęk przed widokiem nie-ludzkiego, jest odpowiedzialna za dostrzegalną tkankę miasta. *Miejsce* może być nadal miastem, ale jest to „miasto odmienne” (*una città diversa*), nagle wyłaniające spod gładkich powierzchni jezdni i ścian. **Nowe spojrzenie odsłania miasto jako konstelację miejsc, czyli przestrzeń pofałdowaną, zgrubiałą i niejednorodną, hybrydyczną strukturę, w której natura i cywilizacja na nowo ustalają warunki nie dominacji, ale współistnienia.** To miasto „z kory i łusek i grudek i unerwień pod miastem z lakieru i asfaltu i szkła i tynku. I oto budynek, przed którym codziennie przechodził, okazywał się w rzeczywistości usypiskiem szarego porowatego piaskowca, ogrodzenie placu budowy było zrobione ze świeżych jeszcze sosnowych desek, których sęki wyglądały jak pąki; na szyldzie wielkiego sklepu tekstylnego spoczął rząd małych uspionych moli”. Nie tylko natura i technika muszą od początku zdefiniować swoją koegzystencję; widać wyraźnie, że to, co do tej pory uchodziło za dominujące, teraz – gdy zarysowują się *miejsca* – zostanie nadwerężone lub wręcz zniszczone. Powiedzmy dokładniej: w dotychczasowej *całości* podporządkowanej zasadzie *spójności* zarysowują się pęknięcia i szczeliny ujawniające to, co do tej pory pozostawało ukryte, lecz co prowadziło swoje skryte życie. **W tym sensie miejsce jest ujawnianiem się skrytego dotychczas życia.** Niewidoczne grudki ziemi wydobywają się na wierzch spod chodnikowych płyt, niedostrzegalne nitki nerwów życia prześwitują przez szklane ściany wieżowców, mole (na razie jeszcze uspione) niebawem ruszą, by wygryźć dziury w wykwin-



tnych, gładkich materiałach. Wdzięk *miejsca* jest wdziękiem fałdy, zmarszczki, niedoprasowania, dziurawego materiału, spękanej ściany służącej za siedlisko owadów.

Budząc się przy dźwiękach ulicznych tramwajów przytłumionych ciężkimi portierami, Marcel najpierw „widzi się” w „jakiejś nowej dzielnicy”, a potem pragnie nadać fizyczność swym wyobrażeniom. Wówczas powraca Wenecja jako „miejsce”. Jako materialne miasto wylania się z morza; jako *miejsce* powstaje z gęstwy zmitologizowanych obrazów i wspomnień: „Chciałem się znaleźć twarzą w twarz ze swymi weneckimi rojeniami, widzieć, jak to rozszczepione morze obejmuje swymi zakrętami, niby skręty rzeki Oceanu, miejską i wyrafinowaną cywilizację, która odcięła ich lazurową przepaskę, rozwinęła się odrębnie, miała swoje osobne szkoły malarstwa i architektury; chciałem podziwiać ten bajeczny ogród owoców i ptaków z kolorowego kamienia, kwitnący pośród morza, które skrapiąło go swoją falą, które uderzało nią o słupy kolumn i na potężnych rzeźbach kapitelów, niby ciemne lazurowe oko czuwające w cieniu, kładło plamami wiekuiście drgające światło”<sup>70</sup>. **Miejsce porusza, wręcz wstrząsa przestrzenią, poważnie ją przekształcając.** Tektonika tych ruchów nie jest mała, skoro zdolne są zmienić wygodną mieszczańską sypialnię w kamienne nabrzeża (kolejna wersja „pomostu”) chłostane uderzeniami morskich fal.

Jeszcze jeden czynnik, którego nie należy przeoczyć: światło. Inne niż to panujące w sypialni, zmienne i stopniowo nasycające się południowym blaskiem. Także światło potężnieje, wstrząsając dobrze znaną przestrzenią. Teraz „drga wiekuiście” na rzeźbach kamiennych kolumn. Światło to jedna z tajemnic *miejsca*. Tylko ono ma „światło” (jeśli traktować to pojęcie poważnie); neutralna przestrzeń jest „oświetlona” lub „ciemna”: „Dzięki światłu możemy poczuć duszę Piazza del Campo. W pewnych szczególnych okolicznościach, kiedy kolumny światła suną po mokrych

---

<sup>70</sup> M. PROUST. *W poszukiwaniu straconego czasu. Uwieczniona*. Przeł. T. ŻELEŃSKI-Box. Warszawa: PIW 1992, s. 382.

kamieniach placu, a gołębie przelatują nad placem lub gdy cień wieży z wolna przesuwają się po kamiennych płytach, w tych okolicznościach czas staje się dostrzegalny, a nieśmiertelność miasta niemal dotykalna<sup>71</sup>. Marcovaldo jest człowiekiem *bez miejsca*, dostępny jest mu bowiem jedynie półmrok i właściwe przyziemiu niedobre powietrze. Przestrzeń, w której żyje, jest metaforycznie i dosłownie przesłonięta cieniem. Jeden cień to obojętny, narastający dług, drugi – „postrzępione dymy powiewające z budyli kominów” (M, 55). Jest we władzy cieni: pierwszy skazuje go na piekielną domenę drugiego, gdzie budynki wyrzucają w powietrze dym, a do wody gęstą chmurę nieprawdopodobnego koloru, między turkusem a fioletem” (M, 88).

### ***Marcovaldo 9: Dobre powietrze*** (s. 51–56)

Wilgoć i pleśń to zjawiska *dołu*, którym sprzyja mrok i brak powiewu powietrza. Takim *dołem* jest fabryka, w której pracuje Marcovaldo, również jego mieszkanie uznaje władztwo *dołu*: „W czasie wspinaczki Marcovaldowi wydawało się, że pozbywa się zapachu pleśni z magazynu, gdzie przestawia paki przez osiem godzin dziennie, i plam wilgoci na ścianach mieszkania, i kurzu, który opadał złocisty w stożek światła z okienka, i nocnego kasłania”. Takim *dołem* jest centrum miasta i przyległe do niego dzielnice. Podejrzewamy zatem, że tylko w ruchu ku górze może nastąpić rozbłysk *miejsca*. Tymczasem Marcovaldo, człowiek pozbawiony *miejsca* – choć doskonale *umiejscowiony* przez społeczne, polityczne i ekonomiczne struktury miasta – mieszka „w dzielnicy położonej najdalej od wzgórz”, a jego dzieci bez reszty należą do niezdrowej przestrzeni *dołu*: „Żeby na nie [wzgórze – T.S.] dotrzeć, odbyli długą podróż zatłoczonym tramwajem i dzieci widziały wokół siebie tylko nogi pasażerów”. *Dół* zamyka człowieka, obojętnia i blokuje spojrzenie; jest jednocześnie labiryntem i skrywanym w jego wnętrzu

<sup>71</sup> S.D. LAKEMAN: *Natural Light and the Italian Piazza*. San Luis Obispo: Natural Light Books 1992, s. 60.

bezszaftnym, acz śmiertelnie niebezpiecznym potworem. W trakcie marszu na szczyt wzgórza „na jakimś zakręcie miasto ukazało się *gdzieś w dole*, przestwór bez konturów na szarej pajęczynie ulic”. „Pajęczyna ulic” powinna wzbudzić nasze zainteresowanie. *Ragnatela delle vie* to nie tylko wymyślnie skonstruowana pułapka, która unieruchamia ofiary, nie pozbawiając ich możliwości nerwowych drgań będących beznadziejną, z góry skazaną na niepowodzenie, próbą wyswobodzenia się z zasadzki; to również szara tkanina, nędzna i zużyta, prześwitująca, o przerzedzonych nitkach – tkanina biedy i choroby narzucona na całą dzielnicę, która wydawała się „ołowianą równiną, zastałą, pokrytą gęstymi łuskami dachów i strzępami dymów powiewającymi z badyli kominów”. To królewska szata zadłużonych, którzy nie mogą wznieść się *w górę*; tkanina „zadłużonych po uszy”, dla których świeże powietrze oznacza groźbę eksmisji. Gdy lekarz zaleca wysłanie czworga dzieci, by pooddychały świeżym powietrzem „na pewnej wysokości”, matka odpowiada: „Będziemy mieli dobre, zdrowe powietrze, jak nas wyrzucą z mieszkania i będziemy musieli spać pod chmurką”. Miasto z jego ustalonym porządkiem rzeczy wytwarza coś, co pozornie przynajmniej silnie ów porządek zamąca; choroba okazuje się niezbędnym elementem ładu, jest wpisana w jego przebieg, tak iż – przyjąwszy ów ład w dobrej wierze – trudno spodziewać się czegoś innego. *Miejsce*, krytyczną refleksją nad zastanym stanem rzeczy i próbą jego zmiany, otwierałoby możliwość zdrowienia.

Pomosty i kładki, sznurowe drabiny i chybotliwe galeryjki i balkoniki (*ballatoi e balconi*) przede wszystkim zmuszają do ruchu, uniemożliwiając „zamieszkiwanie” w klasycznym sensie tego słowa. Przeniesienie ruchu poza dotychczas właściwe mu obszary, uczynienie go ruchem pod-niebnym raczej niż naziemnym, ma podwójne zadanie. Po pierwsze, rozszerzyć przestrzeń dostępną mieszkańcom, przechwytyjąc i dostosowując do ich potrzeb i pragnień urządzenia dotychczas wyłączone z ich

użytku i będące instrumentami wyspecjalizowanych miejskich służb. Tak w 1955 roku postulowali sytuacjoniści: „Nieznacznie przerabiając system drabin przeciwpożarowych i przerzucając kładki tam, gdzie jest to konieczne – otworzyć dachy Paryża dla spacerujących”<sup>72</sup>. Praktyki codzienności tracą swoje zakotwiczenie w przyzwyczajeniach wytyczonych przez planimetryczne schematy organizacji miasta. W Smeraldinie mieszkaniec będzie musiał podążać „w górę i w dół schodków, galeryjek, wygiętych mostów (*ponti a schiena d’asino*), wiszących ulic”<sup>73</sup>, to zaś oznacza, że „każdy z mieszkańców oddaje się codziennie rozrywce przemierzania nowej trasy, żeby udać się w te same miejsca”<sup>74</sup>. ***Miejsce, nawet jeśli pozostaje „tym samym miejscem” (stesso luogho), nie jest nigdy takie samo. Dlatego jest miejscem.***

Jeśli cokolwiek stawia opór powtarzalności, to – po pierwsze – właśnie *miejsce* („W Smeraldinie najbardziej nawet spokojne i uregulowane egzystencje upływają bez powtórzeń”<sup>75</sup>, *senza ripetersi*). Po drugie, pod-niebność marszu po przerzuconych w powietrzu pomostach zmieniała charakter „spaceru”; przestawał być przerwą w żelaznym rygorze pracy służącą do zregenerowania niezbędnych dla produkcji sił. Teraz „spacer” nie był już zajęciem uzupełniającym reżim wytwarzania; odbywając się na dachach, otwierał przepastne perspektywy. Calvino odwiedził w sennych wędrówkach Oktawię, miasto-pajęczynę (*città-ragnatela*) zawieszona nad próżnią, zawisłe *na* kładkach, linach, łańcuchach i zawisłe *od* „lin i łańcuchów, i kładek” (*funi, catene e passarelle*). Niebezpieczeństwo zmienia rutynowe praktyki, wymuszając nadzwyczajną uwagę: trzeba uważać, „by nie stąpnąć nogą w przerwę”<sup>76</sup>, gdyż „poniżej pustka rozciąga się na setki metrów”<sup>77</sup>. Spacerowicz stawał się

<sup>72</sup> *Przewodnik dla dryfujących. Antologia sytuacjonistycznych tekstów o mieście*. Wybór i przekład M. KWATERKO i P. KRZACZKOWSKI. Warszawa: Bęc zmiana [2016], s. 90.

<sup>73</sup> I. CALVINO: *Niewidzialne miasta...*, s. 68.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 66.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

czymś w rodzaju artysty przestrzeni, akrobata żytego z przepastną otchłanią. Jak w Sofronii, mieście złożonym z dwóch półmiast (*due mezze città*), z których jedno jest cyrkiem, a jego kopuła kryje „zwisające pośrodku grona trapezów”<sup>78</sup>. Wszystko to kreśli obraz *miejsca* jako otwierających się możliwości rekonceptualizacji i rekonfiguracji elementów przestrzeni.

*Miejsce* wybiega przed siebie, (wy)rzuca się w przód, w pustkę pozbawioną gotowych kształtów i form. Takiemu działaniu Jacques Derrida przypisał nazwę „pomostu” (*jetée*), siły rozszczelniającej zamknięte formy, wybiegającej tam, gdzie nie ma jeszcze żadnych przygotowanych dla nas z góry form, w „pustkę”, gdzie takie pojęcia, jak *sub-jekt*, *pro-jekt* czy *ob-jekt* nie znajdują jeszcze zastosowania ani uprawnomocnienia<sup>79</sup>. ***Miejsce: tam, gdzie zaczyna się wybiegający w pustkę „pomost”, gotowy, by użyć gościny nieznanym formom chcącym znaleźć przy nim miejsce chwilowego zarzucenia kotwicy.*** To również punkt, z którego możemy niejako „wyłapywać” zjawiska, przedmioty, fakty dotychczas jeszcze jakby „bezpieczne”, uprzedzając w ten sposób działanie supermaszyny zinstytucjonalizowanego życia, która wcześniej czy później zagarnie owe wolne jeszcze elementy w swoje bezwzględne posiadanie. „Pomost” przypomina więc bocianie gniazdo, punkt obserwacyjny pozwalający uprzedzająco dostrzec to, co jeszcze niewidoczne dla toczącego się niżej życia. W ten sposób można uniknąć niebezpieczeństwa, ale efekt ostateczny zawsze zależy od skutecznej komunikacji między „masztem/pomostem” a strefą podejmowania decyzji i nadawania kierunku ruchu.

### **Marcovaldo 3: Gołąb zarządu miasta** (s. 20–23)

Pomosty przerzucone nad przepastną pustką ulicy prowadzą nas w stronę dachów. To krawędzie, które nie tylko wyznaczają kres wspinania się murów, ale także stwarzają

<sup>78</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>79</sup> Na temat pojęcia *jetty* obszernie pisze David Carroll w książce *The States of Theory*. New York: Columbia University Press 1990.

możliwość obserwacji tego wszystkiego, co nie daje się sprowadzić do wypiętrzających się ścian. Jak dawniej szczyty gór, tak teraz dachy są punktem komunikowania się codziennego z niecodziennym, przyziemnego z powietrznym. Wszak wyżej dachu jest już tylko niebo i jego tajemnicze i pociągające zjawiska. Powiedzmy jednak od razu, że inaczej niż w przypadku wzgórz, które przyzywały mieszkańców nieba do nakłonienia ucha do spraw śmiertelników, dachy przyzywają anielskich wędrowców, ale ci starają się ich unikać. Miasto pragnie odtworzyć tę komunikację z aniołami, ale jest przecież wynikiem procesów przeciwnych aniołom. Miasto tęskni za aniołami, ale nostalgia ta przyjmuje kształt wołania będącego ostrzeżeniem – „nie zbliżajcie się do nas”. A ponieważ w świeckiej rzeczywistości anioły przyjęły postać migrujących ptaków, zatem początek trzeciej opowieści Calvina o losach „niewykwalifikowanego robotnika” Marcovalda okaże się wyjątkowo na miejscu (*miejscu*): „Trasy ptasich przelotów na południe lub na północ, jesienią lub wiosną, z rzadka zahaczają o miasto. Stada przecinają niebo wysoko ponad pasiastymi grzbietami pól i wzdłuż skraju lasów, niekiedy zdają się biec wedle zakola rzeki albo linii dna doliny, a kiedy indziej po niewidzialnych drogach wiatru. Ale skoro tylko ukażą im się łańcuchy miejskich dachów, oblatują je z daleka”. Przestrzeń miejska *od-wołuje* ptaki, te orniteologiczne figury aniołów, jej logika bowiem nie jest logiką pól, lasów i rzek; wyraźnie wytyczone miejskie trasy dramatycznie różnią się od „niewidzialnych dróg wiatru” (*le vie invisibili del vento*).

Dach jest pułapką zastawioną na ptaki/anioły, ale jest jeszcze czymś innym – to tam, na dachu, próbuje się oszukać system-świat, wykorzystać jego główny nurt odmawiający ptakom/aniołom racji bytu dla swych egoistycznych celów. Na dachu planuje się nie tyle zamach stanu, ile chytrą próbę obejścia przepisów ustanawiających obowiązujący stan rzeczy. Próba taka obejmuje wypowiedzenie posłuszeństwa procedurom codziennych czynności i wymaga zmiany

zastosowania narzędzi tak, by przeobraziły swą użyteczność: „Budynek, w którym mieszkał Marcovaldo, miał na dachu taras z drutami do rozwieszania prania. Marcovaldo wszedł tam z trójką synów, z wiadrem lepu, pędzlem i workiem kukurydzy. Podczas gdy dzieci rozsypywały wszędzie ziarna kukurydzy, on sam smarował lepem parapety, druty, gzymsy kominów”. Na czym polega porażka planu Marcovalda, „niewykwalifikowanego robotnika”, który „od sześciu miesięcy zalegał z czynszem i obawiał się eksmisji”? Nie tylko na tym, że zamiast tłustych i smakowitych słonek lepka pułapka dachu przynosi mu tylko „chudego i łykowatego gołębia”. Chodzi nie tylko o niespełnione marzenie i obietnicę, której „dawcę” rodzina obdarzyła nadmiernym zaufaniem (żona Marcovalda „śniła o pieczonych kaczkach, leżących na kominach”). Porażką jest przede wszystkim to, że zostaje mu brutalnie przypomniana owa ekonomiczna i społeczna podległość. Jego mieszkanie jest norą, lecz wezwany do właścicielki kamienicy w sprawie nielegalnego polowania na gołębie, musi udać się „do mieszkania pani na eleganckim pierwszym piętrze”. Jego plan nie przynosi mu ani nasycenia wiecznie niedożywionego żołądka, ani właściwego buntownikom poczucia uwolnienia od zobowiązań. Przeciwnie – widząc w mieszkaniu właścicielki policjanta, Marcovaldo „poczuł ciarki”. Nie znajduje też wsparcia w ludziach o podobnym do jego statusie: dzieła pognębienia dopełnia pracza skarżąca się na pranie całkowicie zniszczone na lepkich sznurach. Na to *dictum* „Marcovaldo zaczął przesuwając ręką po żołądku, jakby dolegała mu niestrawność”. Wobec powszechnie obowiązującego prawa własności (nawet gołębie należą „do zarządu miasta”) Marcovaldo musi skapitulować po pierwsze dlatego, że nie posiada niczego, a jego zakotwiczenie w rzeczywistości stanowi właśnie ów brak mierzony finansowymi zobowiązaniami wobec wierzycieli. Egzystencja Marcovalda mierzona jest długiem. Po drugie, jeśli autorytaryzm obowiązującego stanu rzeczy polega na tym, że jednostce nie zostawia się *miejsca* do dzia-

łania publicznego, każąc jej zabiegać o dobrostan własny i najbliższej rodziny – to jest właśnie to, czego zadłużony i permanentnie ubogi Marcovaldo nie jest w stanie zrobić. W tej sytuacji, gdy nie znajduje dla siebie *miejsca*, w mieście odmawiającym mu *miejsca*, pozostaje w stałym poczuciu winy, z którego nic nie potrafi go wydobyć.

Wraz z wysokością i aniołami znajdujemy się blisko nieba i Boga. „Nie wielbi się dzisiaj bogów na wysokościach. Świątynia Salomona przeszła do metafor, gdzie osłania jaskółcze gniazda i spłowiałe jaszczurki. Duch kultów, rozpraszając się w prochu, opuścił miejsca święte. Są jednak inne miejsca, które rozkwitają wśród ludzi, inne miejsca, gdzie ludzie zajmują się bez reszty swoim tajemniczym życiem i gdzie bierze początek głęboka wiara. Boskość nie zamieszkała w nich jeszcze. Kształtuje się tam dopiero, to nowa boskość [...]; samo życie objawia tutaj tę boskość poetycką, obok której tysiące ludzi przechodzą nic nie widząc i która nagle staje się widoczna i dręcząca dla wszystkich, którzy ją kiedyś odczuli. Metafizyko miejsc, to ty piastujesz dzieci, to ty zaludniasz ich senne marzenia”<sup>80</sup>. Mógłby to być komentarz do dachowej przygody Marcovalda: nie tylko nie wielbi się bogów na wysokościach, ale nic już nie osłania gniazd ptaków wydanych na łup myśliwych („W sobotę biorę psa i strzelbę [...]. Nad wzgórzami zaczął się przelot”, mówi szef Marcovaldo, *M*, 21); nie ma też „innych miejsc”, które służyłyby życiu „tajemniczemu”, a nie jedynie *prze-życiu* odmierzaniem fabrycznymi czy biurowymi godzinami. Nieobecna jest więc „boskość poetycka” niepokojąca święty spokój codzienności. Jednym słowem – nie ma *miejsca*.

Stając w pobliżu mitu, słuchając jego opowieści, stajemy wobec pewnej wspólnoty, mit bowiem jest ze wspólnotą nieodrodnie i nierozdzielnie związany: „Mit komunikuje to, co wspólne [...]. Zawsze jest mitem wspólnoty, to znaczy zawsze jest mitem komunii – jednym głosem różnych osób – mogącej wynajdywać

---

<sup>80</sup> L. ARAGON: *Wiesniak paryski*. Przeł. A. MIĘDZYRZECKI. Warszawa: PIW 1971, s. 17.



i podzielać mity”<sup>81</sup>. Jednak siła i znaczeniowótórcza rola mitu zależą w mniejszym stopniu od tego, jak przepowiadamy sobie jego słowa i dopełniamy wymagane przez niego rytuały, bardziej istotne natomiast jest to, jak skutecznie mit każe nam spoglądać na świat jak na niegotowy strumień zmiennych zjawisk dopiero wymagających naszej interwencji. Mit zabrania nam stać w miejscu, powtarzając utarte zachowania; przeciwnie – proponuje opowieść, skończoną i zamkniętą, to prawda, ale ma ona uświadomić nam niegotowy i zawsze otwarty charakter naszego życia. Zamkniętość mitu, jego finalność, rozbijają swoim ciężarem wszelkie całości, jakie próbuję konstruować dla epizodów własnego życia. W pewnym sensie mit to *młot*, którym – filozofując – kruszę to, co wydawało mi się kompletnym schematem, i to, co zastany stan rzeczy sankcjonuje jako niepodważalną strukturę rzeczywistości. Takie kruszenie, osłuchiwanie gotowych struktur, jest źródłowe dla powstawania *miejsca*.

Mit jest żywotny i zyciodajny wtedy, kiedy łączy się z koniecznością przezwyciężenia wszelkich gotowych formacji będących gotowymi scenariuszami do odegrania. To *młot* pytania, którym posługujemy się, aby zbadać każdą podsuwaną nam odpowiedź. **W tym znaczeniu *miejsce* to przestrzeń życia opatrzonego znakiem zapytania.** Dobrze scharakteryzuje *miejsce* Nietzsche, które jest dla niego doświadczeniem „siły”, „przewartościowaniem wszelkich wartości”, ono zaś to „znak zapytania [*Frageszeichen* – T.S.], tak czarny, tak ogromny [*ungeheuer* – T.S.], że rzuca cień na tego, który go stawia – los, wyznaczony przez takie zadanie, w każdej chwili każe nam wychodzić na słońce, strząsać z siebie ciężką, nazbyt ciężką powagę”<sup>82</sup>. Dla *miejsca* nieodzowne jest doświadczenie życia jako „zadania” (*Aufgabe*) nie tyle wymagającego podporządkowania się gotowym wzorom postępowania, ile żądającego ryzyka symbolizowanego przez wychodzenie, a właś-

<sup>81</sup> J.L. NANCY: *Rozdzielona wspólnota*. Przeł. M. GUSIN i T. ZAŁUSKI. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Górnosląskiej Szkoły Wyższej 2010, s. 71.

<sup>82</sup> F. NIETZSCHE: *Zmierzch bożyszczy czyli Jak się filozofuje młotem*. Przeł. G. SOWIŃSKI. Kraków: Wydawnictwo A 2003, s. 21.

ciwie *wybieganie* z bezpiecznego cienia na słońce (*in die Sonne zu laufen*). Jeśli pierwszą próbą mitu jest sprawdzanie gotowości indywidualum do wypowiedzenia posłuszeństwa przygotowanej dla niego kolei losu, drugą stanowi „osłuchiwanie bożyszcz”, którym to terminem Nietzsche określa kłopotanie pytaniami instancji do tej pory znajdujących się poza zasięgiem jakichkolwiek pytań.

Jest więc w micie siła niszcząca, przygotowująca grunt pod dalsze działanie. Dlatego mit jest *młotem*, narzędziem sprawdzającym trwałość i jakość materiału. Filozof napisze w tym samym fragmencie, że chodzi o to, by „Postawić tu pytanie młotem i, być może, jako odpowiedź posłyszec ów sławetny głuchy ton, który mówi o wzdętych trzewiach [...]”<sup>83</sup>, a dalej dopowie, że ton ów odsoni „nadęty” charakter bożyszcz, „co nie przeszkadza, że darzy się je najgłębszą wiarą”<sup>84</sup>. Aby ocalić bogów, uratować mit, trzeba zadać mu radykalne pytanie, pytanie, które *zadaje mu kłam*. Tylko w ten sposób można próbować zapobiec temu, że bogowie staną się niewiele więcej jak autorytarnymi organizatorami życia jednostki i społeczeństwa. Organizatorzy ci zakładają, że „człowiek nie wie i nie może wiedzieć, co jest dlań dobre, a co złe: [ponieważ – T.S.] człowiek wierzy w Boga, który wie to jako jedyny”<sup>85</sup>. Gdyby przenieść to na grunt filozofii, okazałoby się, że chodzi o to, by „rzemiosło” wiary „uzyskało sankcję publiczną”, czyli sankcję „prawdy rozumu praktycznego”<sup>86</sup>. Mit okazuje się dlatego, że sprzeciwia się temu, by go kultywować poprzez bierne dopełnianie. Jest mitem, każąc nam doznać rozczarowania faktem do-pięnienia; żąda od nas umiejętności znalezienia się w pustce. Oto, co dokonuje się w *miejscu*.

Egzystencja w mieście najczęściej obcuje z pewną szczególną formą gromadzenia, jaką jest *nagromadzenie*. „Jest tylko jedna mania ludzka. Każdy z nas coś gromadzi – wiedzę, środki wytwórcze, dobra, wyznawców, znaczki pocztowe, własne myśli,

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> Ibidem.

<sup>85</sup> Ibidem, s. 73.

<sup>86</sup> Ibidem, s. 100.

piękne formy, trwałe słowa – każdy gromadzi i dba o to, by się nie rozlało. [...] Nasze zwycięstwo zawsze będzie polegało na skupieniu czegoś, nasza klęska – zawsze w rozproszeniu tego, cośmy skupili”<sup>87</sup>. Gromadzenie ma sens wtedy, kiedy wynika z niego troska przybierająca postać dbałości o to, co gromadzone. Dbłość ta jest bezinteresowna o tyle, że to, co prawdziwie gromadzone (a nie jedynie *dostawiane* jedno do drugiego, jak by powiedział Heidegger), nie ma waloru użytkowego (choć może przedstawiać sporą wartość ekonomiczną). Rzeczy narastają, wspinają się na siebie, wypiętrzają się, już to epatując nas krzykliwie (jak na wystawach sklepowych), już to usiłując nas zmusić do wysiłku odgadnięcia, czym są, ukryte w pudłach, skrzyniach, kontenerach. Już nie tylko sklep i wystawa są wysuniętymi placówkami miasta; teraz na plan pierwszy wysuwa się magazyn, w którym paki nieustannie przesuwane są na widłowych wózkach, podnoszone i opuszczane na półki. Jeszcze wyraziściej widać to w suchych portach, gdzie piętrzą się kolorowe skrzynie wielkich kontenerów.

Ale istotą świata, który stał się magazynem, nie jest przechowywanie, lecz przemieszczanie. Dobra gromadzone w jednym miejscu mogą w nim przebywać jedynie przez pewien czas. Cięży nad nimi sankcja daty ważności, przydatności do zużycia, ale przede wszystkim podstawowy wymóg nowoczesnego świata, jakim jest maksymalne skrócenie dystansu między odczuciem popytu a doświadczeniem zaspokajającej go podaży. Porażająca rozbieżność, gdy przychodzi do odpowiedzi na pytanie: Czym jest głód? Jest śmiercią dla setek milionów ludzi i życiem jako nienasyconym pragnieniem konsumpcji dla innych. Wąskie gardło i skurczony żołądek, żebra wyniesione głodową opuchlizną, ale także wąskie gardło, na które utyskują ci niecierpliwi, którzy nie mogą doczekać się nadejścia pożądanego towaru. „Wąskie gardło”, *bottle neck*, jest pojęciem znanym w ekonomii; najbardziej uchwytne jest wtedy, kiedy „produkcja gromadzi się w jednym miejscu, ponieważ kanał, przez który mogłaby odpływać, jest zatkany; ulega ona zahamowaniu, bo zapasy nie mogą gromadzić

<sup>87</sup> A. FALKIEWICZ: *Znalezione. Szkice do książki*. Wrocław: Atut 2009, s. 194.

się bez końca”<sup>88</sup>. Marks cytuje prasowy artykuł z 1863 roku, gdzie mówi się o niewolniczym systemie pracy robotników przymuszanych do nadludzkiego wysiłku „groźbą głodu zamiast chłasnieniem bicia”<sup>89</sup>.

Magazyn oznacza obfitość, która jest niedostępna. Składowane tam dobra są starannie zamknięte, niewidoczne, zazdrośnie strzeżone, przeliczane i pilnowane. Dramat polega na rosnącej liczbie tych, dla których, jak dla Marcovalda, towary te nigdy nie zostaną rozpakowane, zostając czystą pokusą lub prózną obietnicą. Nawet wtedy, kiedy znajdują się w jego polu widzenia, jak w restauracji, gdzie „W takt cygańskich skrzypiec płąsały złociste kuropatwy i przepiórki na srebrnych tacach” (M, 131), nie wolno nam przeoczyć, że obraz jest karnawalem spojrzenia, światem obróconym na opak (Marcovaldo zagląda do restauracji przez szklany dach), postawionym na głowie. Nie pociągnie za sobą rewolucyjnego przewrotu, nie będzie zaczynem przemiany. Wszystko powróci do normy, Marcovaldo na powrót odnajdzie swoje miejsce na dole drabiny społecznych funkcji. W chwili, gdy niczym Guliwer wśród liliputów zaczyna odnajdywać swe miejsce w mieście kotów, kończy się władztwo karnawału; miasto „pionowe” odzyskuje panowanie nad miastem szczelin, miasto wygasza rozbłyśki *miejsca*, a Marcovaldo zostanie przywrócony przestrzeni magazynu: „[...] uprzytomnił sobie nagle, która jest godzina, przypomniał sobie o magazynie i szefie. Odszedł na palcach [...]” (M, 140).

### **Marcovaldo 11: Trujący królik** (s. 63–74)

Ozdrowieniec opuszcza szpital, by wrócić do świata. I jedno, i drugie, szpital i świat, są rodzajami magazynów. W jednym gromadzą się „białe lakierowane meble” i „próbówki wypełnione złowrogimi substancjami”; w drugim piętrzą się kłopoty (szkody, które „dzieci narobiły podczas jego poby-

<sup>88</sup> E. JAMES: *Historia myśli ekonomicznej XX wieku*. Przeł. W. GIEŁŻYŃSKI i B. WŚCIEKLICA. Warszawa: PWN 1958, s. 433.

<sup>89</sup> K. MARKS: *Kapitał...*, T. 1, s. 289.

tu w szpitalu”) i wielkie skrzynie, które należy nieustannie przesuwac, ich ruch bowiem jest warunkiem i gwarantem procesu produkcji i konsumpcji. Rzeczywistość to ruch wielkich pak, skrzyń, kontenerów. Bez ich przemieszczania się wszystko stanęłoby w miejscu. Ci, którzy są dysponentami owego ruchu, to magowie nowoczesnego świata opartego na sprawnej logistyce. Operatorzy wózków widłowych, suwnicowi i dźwigowi załadowujący statki, wagony i ciężarówki to wodzowie armii rzucających coraz to nowe posiłki tam, gdzie pojawiają się luki na froncie konsumpcji. Skąd więc znuzenie Marcovalda, „niewykwalifikowanego robotnika”, na myśl o pracy w magazynie? I jedna, i druga przestrzeń są mu wrogię. Meble szpitalne są „nienawistne”, ale perspektywa wyjścia do domu nie sprawia mu radości: „Może przeszkadzała mu myśl o powrocie do ładowania pak w firmie, [...], a przede wszystkim o tej mgle na dworze, takiej, że wydawało mu się, iż ma wyjść w próżnię i rozpląnąć się w mrocznej nicości”. Mgła pojawi się jeszcze nie raz w opowieściach o Marcovaldzie i to jej trzeba przyjrzeć się uważnie, chociaż zadanie to paradoksalne, można ją bowiem zobaczyć o tyle, o ile nie można zobaczyć tego, co spodziewalibyśmy się ujrzeć. Mgła nie tylko zasłania, ale radykalnie eliminuje przedmioty uważane za znane i obdarzone trwałym kształtem. Jest zaprzeczeniem wiedzy i niepróżno mówi się o *mglistych* wywodach czy *mglistym* pojęciu. Ostatecznie, nie wiadomo, co kryje się za tumanem mlecznego oparu, co nas zaskoczy, jawiąc się niczym budzący niepokój gość z nieznanego świata. Ileż to scen skąpanych we mgle (nie)widzieliśmy w kinematografii znajdujące upodobanie w grozie; John Carpenter poświęcił jej osobny film. Czym jest mgła odbierająca „niewykwalifikowanemu robotnikowi” ochotę do opuszczenia szpitala? Spróbujmy odpowiedzieć: jest powszechnym (choć nieuchwytnym) sposobem przywiązywania człowieka do kilku namacalnych, najbliższych, dobrze wyuczonych zatrudnień, lokalizacji, odruchów; wszystko inne, wszystko, co wiązałoby się z szerszym, otwartym horyzontem, ma bu-

dzić strach jako zwiastun niebezpieczeństwa. To, co najbliższe, co dobrze opanowane (na przykład droga z domu do pracy), może gwarantować sprawność poruszania się i nadzieję dotarcia na miejsce przeznaczenia. Kto wypuści z rąk ową nitkę Ariadny podsuniętą przez operatywny schemat rzeczywistości, kto zechce pokusić się o wypróbowanie nieznanego drogi, ten zginie w czeluściach labiryntu. Mgła, która opanowała przestrzeń, skutecznie ogranicza ruchy jednostki i dlatego budzi niechęć Marcovalda do „zamglonego miasta”. Spełnia funkcję „kajdan”, które Marks wymienia w ostatnich zdaniach *Manifestu*: „Proletariusze nie mają w niej [w rewolucji komunistycznej – T.S.] nic do stracenia prócz swych kajdan. Do zdobycia mają cały świat”<sup>90</sup>.

Niemal w tym samym czasie Charles Dickens również traktował mgłę jako wszechogarniającą zasadę kapitalistycznego świata, w którego kalendarzu panuje „bezlitosna pogoda listopada”: „Wszędzie mgła. Mgła w górze rzeki [...], mgła w dole rzeki [...], mgła nad bagnami Essexu i pośród pagórków Kentu [...]. Mgła snuje się przy kominkach na salach domu starców w Greenwich [...]. Nieliczni ludzie na mostach rzucają spojrzenia za balustradę, na mgłę zalegającą w dole [...]. Chłód tego popołudnia jest najbardziej chłodny, gęsta mgła najbardziej gęsta, pełna błota ulica najbardziej błotnista tam, gdzie wznosi się roгатka Temple Bar, stara, nieustępliwa zapora i tak stosowna ozdoba progu starej nieustępliwej korporacji prawniczej osiadłej w Temple. [...] Nigdy nie zdoła przyjść mgła dosyć gęsta [...], by wytrzymać porównanie z brodzeniem i błędzeniem po omacku, jakim w obliczu niebios i ziemi popisuje się tego dnia wysoki sąd kanclerski, ów najbardziej szkodliwy z wiekowych grzeszników”<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> K. MARKS i F. ENGELS: *Manifest komunistyczny*. Warszawa: Książka i Wiedza 1949, s. 71.

<sup>91</sup> Ch. DICKENS: *Samotnia*. W: U. ECO: *Szaleństwo katalogowania*. Przeł. T. KWIECIEŃ. Poznań: Rebis 2009, s. 88.

Chodzi o moment, w którym miasto będące systemem pokus i ich zaspokajania nagle system ten porzuca. Pokusa jak najszybszego przemieszczania się teraz wydaje się odległa, a wraz z nią szerokie arterie zostają oddane innym niż samochody użytkownikom. To, co dyktowało styl życia, a co wiązało się z pokusą nieustannych zakupów, teraz wydaje się nieporozumieniem. A ponieważ kuszenie jest nierozdzielnie związane z ludźmi i ich słabościami, w tym momencie, w którym odrzucamy pokusę i jej rzeczników, ludzie schodzą na plan dalszy. Jeśli uznać, że tożsamość społeczna określona jest skutecznością, z jaką czynimy zadość pokusom, trzeba przyznać, że przeobrażenie przestrzeni tak, iż wypowiada ona posłuszeństwo zasadzie satysfakcjonowania pokus, oznacza głęboki wstrząs tożsamościowy. Otwiera on możliwość kształtowania się *miejsca* jako sposobu życia i doświadczania otoczenia, w którym osłabione zostają przemożne zazwyczaj presje normalizacyjne. Oto głęboka lekcja chrześcijaństwa: chodzi o wypracowanie postawy osłabiającej nie tylko procesy normalizacyjne zarządzające codziennymi praktykami społecznymi, ale także zdolnej do innego usytuowania ciała, tak by zyskało ono niezawisłość będącą wynikiem krytycznej oceny dotychczasowej presji hierarchizacyjnej.

Wielka scena opisana przez św. Mateusza: „Wtedy Duch wprowadził Jezusa na pustynię, aby był kuszony przez diabła. A gdy przepościł czterdzieści dni i czterdzieści nocy, odczuł w końcu głód. Wtedy przystąpił kusiciel i rzekł do Niego: »Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz, żeby te kamienie stały się chlebem«. Lecz On mu odparł: »Napisane jest: Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych«” (Mt 4: 1–4). Czemu zawdzięczamy możliwość oparcia się kuszeniu? Zapewne znaczącemu zmodyfikowaniu dotychczasowej hierarchii będącej wyrazem uległości wobec potrzeb ciała: chleb jest ważny, ale nie tylko on – niezbędne jest jeszcze szczególne słowo. Szczególne, nienależące bowiem do człowieka. To pierwszy poważny krok w stronę ograniczenia hegemonicznej roli człowieka, jego potrzeb (głód) i prerogatyw (język, którym się szczyci, ale który dopiero teraz, gdy okazuje się mową *nie-ludzką*, odgrywa

rolę prawdziwie istotną). Ale przywołany fragment jeszcze w inny sposób ogranicza uprzywilejowaną rolę człowieka: Chrystus pozwala kamieniom pozostać kamieniami, nie przemienia ich w chleb, lecz – mimo tak podstawowej ludzkiej potrzeby, jaką jest zaspokojenie głodu – godzi się, by zachowały swe istnienie niepodporządkowane, a może wręcz przeciwnie, ludzkiemu interesowi.

Miasto – wpiętrzające się w górę wieżowcami – rozciąga się jak wielka scena kuszenia. Widok z dachu, niczym z wysokiej góry, pozwala zobaczyć całe bogactwo pokus. To, co widać w dole, ściele się przed oczami obserwatora jako nieosiągalna obietnica. Lub może trafniej: jako wystawa dóbr, które przedstawiają się jako realny przedmiot marzenia, lecz jest to marzenie zaprogramowane przez administratorów obowiązującego stanu rzeczy. Marzenie jest dozwolone, o ile operuje sprokurowanymi przez system-świat rekwizytami. Odrzucając pokusy, Chrystus broni wyobraźni wyswobodzonej od presji normalizacji: „Wtedy wziął Go diabeł do Miasta Świętego, postawił na narożniku świątyni i rzekł Mu: »Jeśli jesteś Synem Bożym, rzuć się w dół, jest przecież napisane: Aniołom swoim rozkaże o tobie, a na rękach nosić cię będą, byś przypadkiem nie uraził swej nogi o kamień«. Odrzekł mu Jezus: »Ale jest napisane także: Nie będziesz wystawiał na próbę Pana, Boga swego«. Jeszcze raz wziął Go diabeł na bardzo wysoką górę, pokazał Mu wszystkie królestwa świata oraz ich przepych i rzekł do Niego: »Dam Ci to wszystko, jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon«. Na to odrzekł mu Jezus: »Idź precz, szatanie! Jest bowiem napisane: Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz«” (Mt 4: 5–9).

Czy *miejsce* zarysowuje się, dając możliwość wydobycia się na powierzchnię temu, co do tej pory kryło się pod powierzchnią? Czy oświetla to, co kryło się starannie w cieniu, unikając spojrzenia, lub też co normalizujące spojrzenie obowiązującego stanu rzeczy na cień skazało? Czy zatem *miejsce* to sfera szczególnych relacji widocznego i niewidocznego, oficjalnego i nieoficjalnego, pracowitego i próżnującego? Czy o wzajemne zetknięcie się eksperckiej wiedzy i niewiedzy niewydukanego bezrobotnego,



skazanego w najlepszym przypadku na los „niewykwalifikowanego robotnika”, tu chodzi? Zanim *miejsce* będzie możliwe, musi nastąpić nieoczekiwana redukcja dotychczasowej dominującej roli elementu *ludzkiego*, dla którego wiedza jest podstawowym sposobem mapowania świata. Valéry pisze, że rozkwit pejzażu spowodował, iż „w ciągu kilku lat malarstwo zagarnęły wizje świata bez ludzi” (R, 112), co z kolei – idę dalej tokiem myśli francuskiego poety i krytyka – stanowiło wielkie ułatwienie, gdyż w przeciwieństwie do czasochłonnych studiów anatomicznych, formy mineralne czy roślinne jawiły się jako „łatwiejsze”, w ich przypadku bowiem „odróżniamy bardzo kiepsko możliwe od niemożliwego” (R, 112).

Stąd już tylko krok do wniosku, iż „portret upada”, a jego śladem idzie „element intelektualny w sztuce”. W tym miejscu rozchodzą się ścieżki oikologii i historii sztuki w wersji Valéry’ego. To, co uważa on za obniżenie poziomu w malarstwie, jest niezbędnym warunkiem do ukształtowania się *miejsca*. Wymaga ono bowiem właśnie wycofania się człowieka na dalszy plan po to, aby mógł on na nowo spleść swoje losy z przedmiotami, które teraz nie stanowią już tylko tła dla *ludzkiego* działania. *Capitis diminutio*, umniejszenie osobowości, termin znany z prawa rzymskiego i oznaczający znaczącą zmianę prawnego statusu osoby (na przykład w przypadku utraty obywatelstwa), koniecznie poprzedza ukonstytuowanie się *miejsca*, czyli przestrzeni nie podporządkowanej już nieodwołalnie człowiekowi i jego interesom, lecz takiej, w której relacje między człowiekiem a przedmiotami nabierają charakteru partnerskiego. Człowiek ze swymi dotychczasowymi przyzwyczajeniami istotnie „traci obywatelstwo” w dotychczasowej republice przestrzeni; zostaje uchodźcą, banitą, który musi dopiero podjąć starania o uzyskanie obywatelstwa, ale teraz zostanie ono nadane przez inaczej ukonstytuowane otoczenie. *Capitis diminutio* jest więc nieodzownym etapem kształtowania się *miejsca* i mojego uzyskiwania w nim obywatelstwa.

W innych fragmentach swych pism Valéry zdaje się zresztą odchodzić od tak krytycznej oceny pejzażu. Kiedy na przykład pisze o malarstwie Jeana Corota, które ceniał niezwykle wysoko

(„nie sędzę, by ktokolwiek negował dziś, że Corot był wielkim artystą”, R, 172), zauważa nowy rodzaj więzi między człowiekiem a przestrzenią. Nie jest to dominacja w imię pragmatycznych celów; nie chodzi także o ułatwienia warsztatowe, jakim sprzyja pejzaż. Wyraźnie rysuje się relacja nie zwierzchnictwa, lecz **po-rozumienia**. W tym rodzaju więzi człowiek jest podporządkowany Naturze, ale jednocześnie pozwala mu ona wydobyć nową formę: nie przestając być „Naturą”, dopuszcza nowy swój kształt, który oikologia nazywa *miejscem*. **Miejsce to nowa forma dotychczas – wydawałoby się – dobrze znanej przestrzeni, ujawniająca się człowiekowi, który uzyskał w tej przestrzeni „obywatelstwo”**. Podkreślmy, *obywatelstwo*, a nie prawo pobytu, azylu czy prawo do pracy i zarabiania na życie. Wszystko to są okoliczności niezwykle ważne, ale nie one konstytuują *miejsce*. Wymaga ono *obywatelstwa*, to zaś, jak wiemy, poprzedzone jest doznaniem *capitis diminutio*, wyzbyciem się, a przynajmniej zawieszeniem dotychczasowych relacji z daną przestrzenią.

Mówi o tym następujący *passus* pochodzący z 1932 roku: „[...] Corot chce przede wszystkim służyć pod rozkazami Natury, okazywać jej posłuszeństwo największe. Ale ponadto umie o nią zabiegać. Jak instrument ubłagany przez wirtuoza z wolna wydaje mu swoje najdoskonalsze brzmienia, wciąż bliższe jego duszy, Corot z przezczystej Przestrzeni, z Ziemi pofalowanej w pochyłościach łagodnych lub ostrych, z Drzewa, z Gaju, z Budowli, ze wszystkich godzin Światła wydobywa »czar« coraz bardziej dający się porównać do czaru muzyki” (R, 167). Tym bardziej musimy więc „zabiegać”, starać się, nie ustawać w wysiłkach, aby odkryć swego rodzaju „podwójność” Natury: jest ona tym, co jawi się naszym oczom, ale także tym, co swoim trudem zdołamy z niej „wydobyć”, nie w sensie zasobów, nie o eksploataowanie bowiem tu chodzi, lecz w znaczeniu tego, co Natura skrywa i co musi pozostać skryte, aby mogła pozostać „Naturą”, nie stając się jedynie tłem pracy człowieka. Dochodzimy więc tajemnicy Natury po to, by mogła pozostać tajemnicą. Tym samym staje się ona źródłem naszego myślenia innego niż starania kalkulacyjnego rozumu. To właśnie jest „czarem”, o którym pisze Valéry,

w momencie zaś wyblýsnięcia owego „czaru” przestrzeń staje się *miejscem*.

## Heterotopia / heterofonia

Gdy droga prowadzi nas w stronę *miejsca*, przedmioty zmieniają swój status: „wypełniają się”, „nabierają ciała”, przestają być płaskimi obrysami narzędzi – ożywają. Tę transformację przedmiotów Valéry sygnalizuje wielką literą w nazwie; zatem nie „drzewo”, lecz „Drzewo”, nie „budowla”, lecz „Budowla”, nie „gaj”, lecz „Gaj”. Przedmiot „rzuca się w oczy” ciężarem swej materii. Jeszcze inaczej mówiąc, w *miejscu* życie zostaje „przydane” przedmiotom. Owo „przydanie” jest tajemnicą „czaru”. Tym, co „przysparza” życia przedmiotom i tworzy ich materialną tkankę, jest zapisana w nich praca ludzi, która musi zostać przypomniana, aby *miejsce* mogło się ukształtować. Odtworzenie trudu rzemieślnika czy robotnika jest istotne, lecz chodzi przede wszystkim o pracę każdego, kto dany przedmiot „wyodrębnia” i wkłada w niego wysiłek, który nazwalibyśmy „hermeneutycznym”. To praca „wzruszeń dawnych ludzi, tych, którzy uświęcili pewne przedmioty [...] – i którzy bezwiednie, przez sam akt ich wyodrębnienia, nazwania, *przydania im życia*, uczynili z nich prawdziwe twory sztuki; sztuki najstarszej, [...] którą staje się w chwili szczególnej, zapisanej na trwale w pamięci, wielka łaska świtu albo cudowny zachód, święty strach lasu, uniesienie na wysokościach, skąd odsłaniają się ziemskie królestwa” (R, 167).

*Miejsce* dzieje się tam, gdzie zabiegamy o „wyodrębnienie” przedmiotu, „przydanie” mu życia i gdzie podejmujemy trud obdarzenia językiem tego, co bezsłowne i pozornie nieobecne. Także tego, co zstąpiło w cieniu śmierci, co uważamy za „minione”, a co dalej skrycie żyje w przedmiotach. To, co „wyodrębnia” rzecz czy zjawisko, jest ową pracą zmarłych, pracą, jaką obdarzyli oni przedmiot, przydając mu życia. Mamy więc do czynienia z pewnego rodzaju „widmowością” *miejsca*. Trzeba zatem przyjąć, że *miejsce* niewątpliwie daje się porządkować w racjonalny sposób

(dzięki temu *funkcjonuje, działa, jest habitatem* pewnej społeczności), ale jednocześnie zawdzięcza ono swe istnienie sile, która jako „widmowa” nie poddaje się procedurom praktycznego rozumu. Valéry dostrzega to i dlatego opatruje swoje rozważania o pejzażu Corota zdaniem zestawiającym dwie drogi percypowania świata: „Jeśli wzruszeń tego rodzaju nie potrafimy jasno określić w porządku rozumu, jest przecież godne uwagi, że potrafimy je odtworzyć” (R, 167). „Czar miejsca” należy więc do kategorii „wzruszeń”, a zatem należy uznać, że jest dziełem naszych emocji i afektów. Stąd zrozumiałe zastrzeżenie co do możliwości rygorystycznie racjonalnego objaśnienia kształtowania się jakiejś przestrzeni jako *miejsca*.

Jeszcze inaczej rzecz ujmując, rzeklibyśmy za Valérym, że *miejsce* czerpie swą dynamikę ze szczególnego stosunku, jaki patrzący ma do pomieszczonych w danej przestrzeni przedmiotów. Wszak każdy, nie tylko artysta, „ma swoje własne związki z widzialnym” (R, 164). Właśnie te *relations particulières avec le visible* są początkiem tworzenia się *miejsca*. Owo „widzialne” może „steroryzować” patrzącego, który przyjmuje kształty widzialnego za dobrą monetę, to znaczy za całkowicie jednoznaczne i powszechnie obowiązujące. W konsekwencji przedmioty zostaną niejako uwolnione od patrzącego, jego spojrzenie nie wpływa na nie, nie odmienia ich wyglądy, nie zmienia przestrzennej lokalizacji. Jest czystą rejestracją. Tak postrzegamy wtedy, kiedy jesteśmy „pewni, że dla wszystkich jest tak samo jak dla nich, i w tym dogmacie niezachwiani, całe serce wkładają, by dziełom swoim odjąć wszelkie uczucie, wszelką indywidualną odmienność” (R, 164). Mamy więc do czynienia ze swoistą monotopią, w której nasze przemieszczanie się jest gładkie i bezkolizyjne, nie natrafiamy bowiem na żadne przeszkody ani zadziwiające zjawiska spowalniające nasz ruch. *Une seule et universelle vision du monde* – jej dziełem jest konfiguracja zbliżona do tego, co Marc Augé nazywa „nie-miejscem”.

Jest to wynik zamknięcia patrzącego w pewnej formacji, *fermés dans ce dogme*, narzucającej jeden obraz świata. Na tym polegają złowrogie złudzenia polityki wszelkiej „domowości”. Tworzą one

fundamentalistyczne ideologie *miejsca* (typu „naród”, „ojczyzna”, „rasa”, „jedynie słuszna religia”), będące w istocie zaprzeczeniem tego, co właściwe jest *miejscu*, które sprzeciwia się wszelkiej dogmatyczności. Jest zawsze heterogeniczne. Tymczasem monotopie tworzą ramy pojęciowe, w których wygodnie urządzamy swoje życie, traktując życie jako *swoje*, zatem szczególnie bliskie, któremu powierzamy się bez reszty, ufając jego formułom i zasadom. Co więcej, tak traktowane życie jako mieszczące się *bez reszty* w pewnej normatywnej ramie pozwala łatwo oddzielić „swoje” od „obcego”, a zatem ustanawia rodzaj bariery immunologicznej wokół naszego życia, strzegąc je przed zainfekowaniem „obcym”. Tak powstaje przestrzeń poddająca się usłudze rozmaitym opisom w zależności od sił, które zechcą się nią zainteresować. Można je nazwać „rodziną” (wszak rodzina jest synonimem bliskich związków), „Kościołem” (w użyciu jest pojęcie „wspólnoty parafialnej”), „narodem” (populistyczna polityka znajdzie w nim wielkie upodobanie).

To, co pozornie zespala i jednoczy, nadając ramy, jednocześnie sprzeciwia się samemu duchowi bycia-razem. Ten bowiem może ujawnić się tylko w wielogłosowym i wielopojawieniowym świecie; aby mówić z powagą o „*miejscu* wspólnym”, z różnych punktów muszą nas dochodzić różne głosy. Heterotopia jest też heterofonią; tak rozwija się dialogizm Michaiła Bachtina jako warunek zaistnienia chronotopu bycia-razem. Oczywiście *miejsce* takie nie będzie spełniać warunku „obiektywności”; wszak heterofonia w samym swym założeniu odrzuca możliwość mówienia „*jednym* głosem”. Hannah Arendt dostarczy nam przejmującej analizy niebezpieczeństw dogmatycznej monofonii. Sfera publiczna, jak wywodzi, „zasadza się na równoczesnej obecności niezliczonych perspektyw i aspektów, w których prezentuje się wspólny świat, i dla których nie da się wymyślić wspólnej miary czy wspólnego mianownika”<sup>92</sup>. Wychodząc od tej myśli, możemy twierdzić, że – paradoksalnie – mądre bycie-razem jest warunkowane zdolnością

---

<sup>92</sup> H. ARENDT: *Kondycja ludzka*. Przeł. A. ŁAGODZKA. Warszawa: Aletheia 2000, s. 63.

do bycia *osobno* wielu różnych punktów widzenia i praktyk życiowych. To, co wspólne, uzależnione jest od tego, dla czego nie ma żadnej wspólnoty, a co jest prywatnością niemającą nic zbieżnego z „prywatą”.

Taka prywatność jest źródłem *miejsca*, prawdziwym domem dalekim od wszelkich narzuconych modeli tego, czym „dom” być powinien. Dom *sprzed* „domu”, rodzina *sprzed* „rodziny”, naród *sprzed* „narodu”, to znaczy nawet nie tyle *sprzed* momentu, w którym pojęcia te stały się przedmiotem ideologicznej i politycznej gry, w grę bowiem wchodzi znacznie bardziej źródłowe *sprzed*. Określenie to (zawsze ryzykowne w swym nieuchronnym nachyleniu ku czasowi) odnosi się do naszego sposobu istnienia jako bytów wcielonych. Wszelkie dalsze mapowania (typu *moje/ twoje, nasze/wasze, wewnątrz/zewnątrz* itp.) pojawiają się dopiero *po* tym, jak cielesnie zaistniejemy w świecie. Wszystko to nawarstwia się dopiero na pierwotnej ekspresji, jaką jest nasze ciało. Wszak „ciało jest dla nas czymś więcej niż narzędziem lub środkiem: jest naszą ekspresją w świecie”<sup>93</sup> i *miejsce* bierze się z tego pierwotnego obszaru. Dlatego może mieć to, co Valéry nazywał „czarem”; „czar” ów jest możliwy, gdy pewien zbiór zjawisk i przedmiotów zostaje od-czarowany, to znaczy – gdy zostaje zdjęta z niego maska dobrze znanych i uznanych znaczeń i relacji. Idąc dalej za rozważaniami Merleau-Ponty’ego, rzeklibyśmy, że od-czarowanie, o którym mowa, *zdejmuje urok ze świata* i dostrzegamy inny jego wygląd.

Analizując postrzeganie, Merleau-Ponty pisze, że „powinniśmy odkryć ponownie oblicze postrzeganego świata dzięki pracy podobnej do trudu archeologa. Albowiem jest ono zagrzebane pod nawarstwieniami później zdobytych wiadomości”<sup>94</sup>. *Miejsce* jawi się więc jako ponowne odkrycie oblicza świata wydobywające je spod warstw ustalonego porządku rzeczy. *Sprzed* odnosi się właśnie do tego momentu naszego obcowania z przestrzenią. Teraz,

<sup>93</sup> M. MERLEAU-PONTY: *Wyznanie wiary*. W: IDEM: *Proza świata. Eseje o mowie*. Przeł. S. CICHOWICZ. Warszawa: Czytelnik 1976, s. 28.

<sup>94</sup> Ibidem.

w owym szczególnym *sprzed*, mamy do czynienia z kształtowaniem się *miejsca* jako otwartego *locus* gościnności. *Sprzed*, chociaż odnosimy je głównie do czasu, kryje w sobie oczywisty względ przestrzenny. Wchodzi w grę nie tylko *sprzed*, ale również z *przed*. Mówię *sprzed/z przed* domu, gdy nie wiążą mnie ideologiczne uprzedzenia wcielone w swoiste pojmowanie „domu”, w którym dominującym elementem są zamknięte drzwi. Tymczasem drzwi to najbardziej gościnny fragment domostwa. W słynnym wydaniu opisanym w 19 rozdziale *Genesis* to w bramie siada Lot, by witać i zapraszać do domu strudzonych przybyszów. *Miejsce* nie wyklucza, nie wyłącza, pozostaje z dala od sił odpowiedzialnych za tego typu działanie. Siły te są zwykle dogmatyczne i rujnują *miejsce*, cenzorsko wyciszając jego heterofonie.

*Miejsce* jako otulina mądrego bycia-razem jest więc *sprzed* „domu”, „rodziny”, „narodu”. Choć Arendt nie posługuje się taką terminologią, ale dalszy krok jej analizy wiedzie w tym właśnie kierunku. Sens życia publicznego polega na tym, że „w porównaniu z nim nawet najbogatsze i najbardziej udane życie rodzinne oferuje jedynie przedłużenie lub zwielokrotnienie własnej pozycji, jej aspektów i perspektyw”<sup>95</sup>. *Miejsce* jest więc zatem *sprzed* instytucji zwyczajowo przyjętych jako podstawowe dla jego opisu – to już wiemy. Teraz dochodzi element następny: wielogłosowość i wielopojawieniowość *miejsca* nie usuwa kwestii tożsamości uczestniczących w nim przedmiotów i zjawisk. Przeciwnie – utrzymanie tej tożsamości jest następnym warunkiem *miejsca*, przy czym w grę nie wchodzi „twarda”, z góry ustalona i zdefiniowana tożsamość, lecz tożsamość kształtująca się i przyjmująca rozmaite kształty *w trakcie* wypowiedzania i wysłuchiwanie owych wielu głosów. Tylko w ten sposób uchronimy *miejsce* przed zakusami wszelkiej dogmatyczności: chroni nas zaufanie, iż chcemy wszyscy mówić o tej samej rzeczy, tym samym zjawisku, i że czynimy to w dobrej wierze, a różnice między głosami są wkładem w wypracowywanie tożsamości tego, o czym mówimy.

<sup>95</sup> H. ARENDT: *Kondycja ludzka...*, s. 64.

Arendt ujmie to następująco: „W warunkach wspólnego świata rękomią rzeczywistości nie jest przede wszystkim »wspólna natura« wszystkich ludzi, którzy tę rzeczywistość ustanawiają, ale raczej fakt, że bez względu na różnice pozycji i wyniki z nich różnice perspektyw każdy zawsze odnosi się do tego samego przedmiotu”<sup>96</sup>. *Miejsce*, w odróżnieniu od nie-miejsc czy monotopii, kształtuje, konstruuje – z założeniem o dobrej woli biorących udział w tym procesie – tożsamość tego, o czym chcemy rozmawiać i co jest dla nas w nim ważne. Zaakcentujmy – *kształtuje*, to znaczy obdarza, będąc gotowe do przyjęcia tego, co niesie zmiany i modyfikacje tejże tożsamości. *Kształtuje*, w przeciwieństwie do nie-miejsc, które nie *darzą*, lecz informacyjnie przedstawiają, narzucają tożsamości, w ten sposób zamykając drogę przemianom. *Kształtuje*, czyli postępuje w dobrej wierze, a zatem z dużą nieufnością do polityków, dla których kwestia tożsamości jest sprawą ideologicznego programu wykluczającego wszelkie modyfikacje. Dlatego *miejsce* musi wykazać się ostrożnością wobec polityki; psuje ona *miejsce* swym dążeniem do przedstawiania świata tylko w jednej perspektywie. Taka dogmatyczność zaś jest dla *miejsc* śmiertelnym zagrożeniem: niszczy wszelkie *sprzed*, zostawiając tylko monumentalne instytucje z zamkniętymi szczelnymi bramami.

Przestają się wtedy troszczyć o świat, niepokojąc się wyłącznie tym, co „nasze/moje”. „[...] ogromna, ściśle doczesna aktywność możliwa jest bez jakiegokolwiek troski o świat lub korzystanie zeń, [...] wręcz przeciwnie, jest to aktywność, której najgłębszą motywację stanowi niepokój i troska o ja”<sup>97</sup>. To *ja* może oznaczać nie tylko indywiduum, ale przede wszystkim to, co stanowi cenny instrument politycznej manipulacji: „dom”, „rodzinę”, „naród”. Chcąc mówić o *miejscu*, musimy traktować te pojęcia z najwyższą ostrożnością i dystansem. Dowiadujemy się teraz jeszcze jednej istotnej rzeczy: aby jakaś przestrzeń mogła ukonstytuować się jako *miejsce*, nie może być „dogmatyczna”. *Miejsce* to przestrzeń

<sup>96</sup> Ibidem.

<sup>97</sup> Ibidem, s. 275.



niedogmatycznego spojrzenia i niedogmatycznego myślenia. Pojmujemy *miejsce* jako wydarzenie. *Miejsce* jest wyDARzaniem się przestrzeni i goszczących w niej przedmiotów. To zaś oznacza nieustanne przekształcanie się ich „prawdy”. Dlatego mówiliśmy wcześniej o pluralizmie właściwym *miejscu*. WyDARzanie, które teraz myślimy, oznacza dwie kwestie. Po pierwsze, *miejsce*, jeśli ma być wyDARzaniem, musi nieprzerwanie pozostawać otwarte na wszelkie przemiany i modyfikacje. Inaczej przestanie się wyDARzać, będzie się jedynie powtarzać lub po prostu trwać. Po drugie, jako to, co się wyDARza, *miejsce* powstaje jako darowywanie się przedmiotów i zjawisk naszemu spojrzeniu. Są one teraz czymś zgoła innym niż zwykłymi danymi; jawią się one jako „dary” ofiarujące się spojrzeniu patrzącego. To nie my je ogarniamy i zawłaszczamy; to one pozwalają się zobaczyć, dając do zrozumienia, że nie czynią tego nigdy „bez reszty”. Aby mogły się wyDARzać, muszą zachować jakąś nieznaną mi część, nie-wydarzoną, ciemną stronę. To, co *zaczyna się* kształtować, to szczególnie hybryda widzialnego i widzącego. Ta fuzja prawdy optycznej (*la vérité optique*) i afektu (*impression, sentiment*) odnosi się nie tyle do *formy*, ile do *metamorficznej* przemiany. Praktyka *teraz* „może polegać na akcentowaniu albo na wyrzeczeniach; na pogłębianiu albo na ułatwianiu sobie zadania; [ludzie – T.S.] mogą wzbogacać elementy albo dochodzić w swoim pragnieniu do abstrakcji i nie oszczędzać nawet form” (R, 165). W przeciwieństwie do monotopii, *miejsce* jest więc heterotopią, współistnieniem wielu *miejszc* rozjarzających się wokół poszczególnych przedmiotów i emocjonalnych reakcji, jakie wywołują u patrzącego. *Miejsce* heterotopiczne jest konstelacją *miejszc* i nie da się uchwycić w jednej, abstrakcyjnej postaci. Jest darem przedmiotów i zjawisk.

## Wzajemność

*Miejsce* to wynik „zapuszczania się pomiędzy rzeczy”, które wtedy nie tylko istnieją jako przedmioty mojej uwagi i zainteresowania (jako instrumentalnie pomocne, obojętne lub stanowiące

przeszkodę), lecz *współ-istnieją*. To zaś oznacza *wzajemność*. Pozostaje uznać, że *miejsce* wymyka się zatem każdemu opisowi i próbom analizy. Powstaje wszak z *wzajemności*, a to wskazuje, że wszyscy uczestniczący wnoszą swój wkład do wspólnego dzieła. Co za tym idzie, akcenty w tych relacjach będą się różnie rozkładały, a zatem i rozkłaski *miejsca* nie będą miały tej samej postaci. *Współ-istnienie* równa się *współ-pracy*; jej wspólny efekt nie jest taki sam dla wszystkich biorących udział w tym procesie. Dlatego *miejsce* jest zawsze heterotopiczną wspólnotą miejsc. Trzeba by więc zrobić krok dalej i spleść z sobą dwa zdania Tischnera. Pierwsze jest konkluzją rozważań na temat przestrzeni jako pola możliwości, a więc wolności, człowieka: „Tak więc przestrzeń to w swym zasadniczym rdzeniu stojące przed człowiekiem pole jego sensownej wolności”<sup>98</sup>. Drugie zdanie podnosi walor rzeczy jako współtworzących ową przestrzeń wolności. Pisząc o domu jako o „gnieździe” człowieka, Tischner dodaje: „[...] tu człowiek rozpoznaje główne tajemnice rzeczy – okna, drzwi, łyżki [...]”<sup>99</sup>.

Splot tych dwóch zdań tworzy tkaninę zwaną *miejscem*, która jest *wzajemnością* nie tylko *współ-istniejących* ludzi, ale także *współ-istniejących* rzeczy. *Miejsce* to *wzajemność* ludzi i przedmiotów. W *miejscu* człowiek nie jest więc w żadnym sensie uprzywilejowany. Wtedy znajdujemy się w *miejscu*, kiedy obcujemy nie tylko z człowiekiem, ale także z przedmiotami i zjawiskami. *Obcowanie* jest słowem odpowiednim, odkrywa bowiem sens *miejsca* jako rozpoczęte (i nigdy niekończące się) odnajdywanie *współ-uczestników* danej przestrzeni. Szczególne spojrzenie dostrzega to-co-nagle-obce. André Breton utrzymywał, że oko istnieje w stanie pewnej dzikości, co Mikel Dufrenne komentował, czyniąc krok dalej, iż „być może oko nigdy nie poddaje się oswojeniu, nawet wtedy, kiedy służy celom rozumienia; podobnie jak nie czyni tego, gdy, znalazłszy się we władzy języka, staje się utylitarnym i zabezpieczającym spojrzeniem dającym obraz

<sup>98</sup> J. TISCHNER: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Paris: Éditions du Dialogue 1990, s. 284.

<sup>99</sup> *Ibidem*, s. 228.

prozaicznej rzeczywistości<sup>100</sup>. Chodzi tu o *wzajemność*, gdyż tego typu związenie zmienia dotychczas przyjęty model, w którym człowiek dominuje nad rzeczami. „Zapuszczam się wraz ze swym ciałem pomiędzy rzeczy, a one współistnieją ze mną jako ucieleśnionym podmiotem i to życie w rzeczach nie ma nic wspólnego z konstrukcją przedmiotów naukowych<sup>101</sup>.”

Ta *wzajemność* spojrzenia konstytuuje *miejsce* i *obcowanie* jako sposób bycia w nim ludzi i rzeczy. W eseju *Oko i umysł* Merleau-Ponty przywołuje Paula Klee, który zaświadcza, że owo dzikie spojrzenie jest źródłowym doświadczeniem malarza: „Często będąc w lesie, czułem, że to nie ja spoglądam na las. Niekiedy czułem, że to drzewa patrzą na mnie, mówią coś do mnie [...], a ja po prostu słuchałem. Myślę, że to nie malarz ma przeniknąć wszechświat, ale wszechświat ma przeniknąć malarza<sup>102</sup>.” *Miejsce* jest właśnie tym doświadczeniem nie tylko przestrzeni, ale także życia, w którym nie wpasowuje się ono bez reszty w przygotowane dlań schematy. Wysuwa się poza nie, zdając się nie tylko na wolę i rozum indywiduum, ale także na przygodne elementy. Moje życie staje się w mniejszym stopniu *ego*-logiczne, w większym zaś – *eko*-logiczne, gdyż poddaje się czynnikom niezależnym ode mnie, które teraz uznaję za *współ*-partnerów mojej egzystencji. Tak roztrząsa tę kwestię Breton spoglądający na życie „w granicach, w jakich zdaje się na różne przypadki, od najbliższych po najbardziej ważne<sup>103</sup>”, które wprowadzają go „w niemal zakazany świat raptownych zbliżeń<sup>104</sup> (*rapprochements soudains* – czy to nieudana próba określenia, czym może być *miejsce*, które zawsze niesie w sobie element „nagłości”?).

<sup>100</sup> M. DUFRENNE: *Eye and Mind*. In: *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader. Philosophy and Painting*. Ed. G. JOHNSON. Evanston, Illinois: Northwestern University Press 1993, s. 258.

<sup>101</sup> M. MERLEAU-PONTY: *Słowo i ciało jako ekspresja*. Przeł. S. CICHOWICZ. W: M. MERLEAU-PONTY: *Proza świata...*, s. 97.

<sup>102</sup> M. MERLEAU-PONTY: *Eye and Mind*. In: *The Merleau-Ponty Aesthetic Reader...*, s. 129.

<sup>103</sup> A. BRETON: *Nadja*. Przeł. J. WACZKÓW. Kraków: Oficyna Literacka 1993, s. 8.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

Merleau-Ponty mówi o tym, że wraz z pierwszym ruchem celowym „nasza mizerna planeta została opleciona siecią nieskończonych relacji między jednostką a jej sytuacją i otworzyło się nieskończone pole dla naszych działań”<sup>105</sup>. *Miejsce* jest więc do pomyślenia jako wynik naszego ruchu ekspresyjnego wynikającego z chęci nie tylko panowania nad światem, ale dociekania jego przedmiotów we wspólnej niejako z nimi pracy, wykreślając w ten sposób „w wymykającej się pojęciom jednorodności bytu zagłębienia i wypukłości, odległości i rozstępy, jakiś sens”<sup>106</sup>. Nie chodzi przy tym o zanegowanie wszelkich poprzednich, instrumentalnych sensów, jakie posiadały przedmioty, lecz właśnie o sens *jakiś*, czyli wymykający się przyjętym i dotychczas satysfakcjonującym nas sensom. Te bowiem podtrzymywały rzeczywistość, utrwalając panujący w niej dotychczas ład wynikający z przyjętych zasad mających zastosowanie powszechne, a nie właściwe jedynie pewnej specyficznej *sytuacji*. *Miejsce* byłoby więc tworzeniem sensów nie-powszechnych, lecz sytuacyjnych, a tym samym z konieczności byłoby stanem *zapoczątkowywania* czegoś. *Miejsce* „zapoczątkowuje”, to znaczy powstaje niezależnie od dotychczasowych umów co do wyglądu i znaczenia danej przestrzeni.

*Miejsce* byłoby więc punktem, w którym moje spojrzenie staje się „pomostem” (*jetée*) wypuszczonym poza krawędź znanych form. Maurycy Maeterlinck, poeta zafascynowany naukami matematyczno-przyrodniczymi, pisze w wydanej w latach dwudziestych XX wieku niewielkiej książeczce o przestrzeni, iż taka wyprawa wyprojektowanym w pustkę „pomostem” jest w terminologii matematycznej Henri Poincarégo wyprawą w „nadprzestrzeń” należącą do nieznanych nam a-foremnych form, których wielce niedoskonałe wyobrażenia mogą nam dać odwołania do repertuaru gotyckiej literatury. „Są to jakieś owady, smoki, larwy, plazmy, lemury czy widma, które daremnie usiłują

---

<sup>105</sup> M. MERLEAU-PONTY: *Postrzeganie, ekspresja, sztuka*. Przeł. E. BIEŃKOWSKA. W: M. MERLEAU-PONTY: *Proza świata...*, s. 212.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

dać się poznać wyobraźni nieszczęsnych mistrzów geometrii<sup>107</sup>. *Miejsce* to agora, na której toczy się spór dwóch obrazów świata: geometrycznego i wyobraźniowego, a jest to spór niezazęgnany i nierozwiązywalny. Geometry sprawują władzę nad przestrzenią miasta, i jest to nieodzowne, inaczej bowiem miasto rozplętnęłoby się w nieładzie. Rycerze wyobraźni (na wzór „rycerzy wiary”) przebywają w geometrycznie wytyczonych obszarach, ale ich nie zamieszkują, a przynajmniej nie w klasycznym sensie słowa „zamieszkiwać”. Łączy się ono z tubylczością i pewnością siebie właściwą swojskości. Tymczasem *miejsce* jest sejsmicznym wstrząsem burzącym swojskość.

Tektonika jest tym odpowiedniejszą metaforą, iż przywodzi na myśl nie tylko gwałtowne poruszenia dotychczas stabilnego gruntu, ale także – gdy dokona się już jej dzieło – zostawia po sobie krajobraz, w którym ruiny grzebią kolejne warstwy i znaki bycia, co nie znaczy, że bycie owo zginęło i bezpowrotnie przepadło. Przeciwnie, ***miejsce jest powrotem tego-co-było, co zostaje wyciągnięte spod kamiennych zwałów obojętnego spojrzenia.*** Stawką jest odkrycie „potencjału wyobraźniowego” danej lokalizacji zdolnego do, chwilowego przynajmniej, jej przeobrażenia. Tak jak czyni to poznański kolektyw artystyczny KakofonIKT, dokonując akustycznej obróbki dźwięków wytwarzanych przez przechodniów idących podziemnym przejściem węzła komunikacyjnego Kaponiera i wizualnego przetworzenia ich obrazów. Chodzi o „odwrócenie ustalonego porządku – przemianę bezrefleksyjnego odczuwania tej przestrzeni w doświadczenie o charakterze estetycznym. To próba uwrażliwienia anonimowego tłumu na przestrzeń miejską, którą często ignorujemy, choć sami w nieustannym procesie interakcji ją stwarzamy<sup>108</sup>. Zwróćmy uwagę na kategorię uwrażliwienia. Nie tylko właściwa jest ona *miejscu*, ale także czyni z niego początek potencjalnego

<sup>107</sup> M. MAETERLINCK: *Życie przestrzeni*. Przeł. F. MIRANDOLA. Kraków: Wydawnictwo Sapiientia 1994, s. 35.

<sup>108</sup> E. JANICKA: *Potencjał wyobraźniowy miejskiego węzła komunikacyjnego*. W: *Sztuka – kapitał kulturowy...*, s. 333.

sprzeciwu wobec programowo niewrażliwego świata wytwórczej konkurencyjności.

**Marcovaldo 2: Wakacje na ławce** (s. 10–19)

Potrzeba więc miasta w mieście, „drugiego” miasta zdolnego nadać poszczególnym lokalizacjom charakter inny niż ten przypisany im planimetryczno-administracyjnym porządkiem. To zaś wymaga, o czym już wspominaliśmy, odmiennego spojrzenia, które obdarzałoby nas niezależnością od przygotowanych wzorów poznawczo-percepcyjnych. Tak też Marcovaldo pojawia się w tekście jak rycerz takiego uwolnienia, don Kichote usiłujący uratować świat przed praktykami, które świat ów sam dla siebie ustanowił. Marcovaldo/ Don Kichote dąży do tego, by ocalić miasto przed miastem. Powie o nim Calvino, że „miał wzrok całkowicie nieprzystosowany do miejskiego życia: ogłoszenia, wystawy sklepowe, plakaty, sygnalizacja świetlna, choć pomyślane po to, żeby przyciągać uwagę, umykały jego spojrzeniu, które zdawało się błędzić wśród piasków pustyni” (M, 5). **Miejsce rozbłyskuje jako negatyw miasta. Ocala miasto, ukazując jego nie-miejskość, jest nie-miastem w mieście.** Aby tak się mogło stać, trzeba zrobić *miejscu* miejsce: skupić się, zatrzymać wzrok na tym, co zwykle nie zaprzęta naszej uwagi. Miasto *wypełnia* przestrzeń. Nie znosi próżni, wiemy, że „przytłacza” (M, 59) i jest „zbrylonym cieniem”, „ołowianą równiną, zastałą, pokrytą gęstymi łuskami dachów” (M, 53). Tymczasem aby odkryć owo „drugie” miasto, niezbędne jest szczególne spojrzenie, które krąży „dookoła w poszukiwaniu miasta odmiennego” (M, 124). Wobec ciężkiej substancji miasta, które ciąży zawsze ku zapełnianiu coraz większej przestrzeni, spojrzenie takie musi odnaleźć pustkę, pozabwioną wagi szczelinę, ulotne pęknięcie.

Szczeliną taką są marzenia, dlatego presja zorganizowanego porządku miasta albo pragnie wygłuszyć pragnienie marzenia, albo chce je sprowadzić do rangi czegoś oczywistego. Marzeniem wysoce zorganizowanego ładu kon-

kurencyjnej wytwórczości i produkcji jest wyeliminować marzenia lub – co skuteczniejsze i przynosi lepsze rezultaty – obdarzyć ich mianem to, co ład ów winien zagwarantować, a czego nie robi w celu lepszej kontroli nad rzeczywistością. Marcovaldo, robotnik niewykwalifikowany, marzy o tym, by zjeść do syta, a również o tym, by zasnąć w otoczeniu nieprzypominającym mu, nawet we śnie, o zobowiązaniach jawy. „»Och, gdybym tylko mógł spać tutaj«, marzy, przechodząc obok zadrzewionego placu, »sam wśród tej chłodnej zieleni, a nie w swoim niskim i dusznym pokoju; tu, w ciszy, a nie wśród chrapania całej rodziny i jej gadania przez sen, i brzęku ulicznego tramwaju; tutaj w ciemności prawdziwej nocy, a nie w sztucznej ciemności zamkniętych okiennic, pokratkowanej przez światła samochodów; och, gdybym kiedy otwieram oczy co rano, mógł zobaczyć liście i niebo!« Tak myśląc, Marcovaldo rozpoczynał swoje osiem godzin pracy – plus nadliczbowe – w charakterze robotnika niewykwalifikowanego”.

(Po)nowoczesność zalewa wszystko potokiem mdłego światła, likwiduje podział na dzień i noc, skazując człowieka na namiastkę ciemności, a tym samym na namiastkę snu. Ciemność jest „sztuczna” (*artificiale*), to nic innego jak nasilenie elektrycznego światła regulowane interesem zarządzających. Sen to właściwie stan osłabionego chwilowo czuwania wypełniony głosami wzywającymi do podjęcia trudnych wyzwań rzeczywistości. Gdy Marcovaldo, spełniwszy swe marzenie, ułoży się na miejskiej ławce, hałasy nieustannie przywołują rzeczywistość pracy, ta zaś trwa bez chwili przerwy. Nocny strażnik tropi podejrzenie zachowującego się robotnika, ekipa naprawia rozjazdy tramwajowe, ciężarówka zbierająca śmieci zostawia za sobą smugę hałasu i nieprzyjemnego zapachu. Wymarzony sen pozostaje już tylko „nikłą nitką” (*filo di sonno*) i Marcovaldo „nie miał już drogi ratunku”; spełnione marzenie okazuje się koszmarem, z którego można podejmować już tylko rozpaczliwe i skazane na niepowodzenie próby ucieczki. „Na wpół ogłupiały”

z niewyspania szuka wody w fontannie mającej zastąpić mu odgłos potoku, rzucając się na kolana, zrywa jaskry, by zatamować napierający odór śmieci. Ten ostatni epizod jest szczególnie interesujący; pokazuje, jak (1) porządek miasta administruje wydarzeniami, (2) stopień, do jakiego jego działania opierają się na lękliwej zachowawczości, oraz (3) jak to, co nie mieści się w ściśle wyznaczonych kategoriach, zyskuje status potworności: „Strażnik nocny Tornaquinci poczuł, jak czoło zalewa mu zimny pot na widok ludzkiego cienia, który na czworakach przemieszcza się pospiesznie po trawniku, rwie zaciekle jaskry i znika. Ale pomyślał, że to albo pies, w takim razie należy do kompetencji hycła, albo halucynacja, a to leży w kompetencji psychiatry, albo wilkółak, a to już nie wiadomo czyja kompetencja, ale w każdym razie nie jego, i szybko skreślił w bok”. Człowiek szukający desperacko „prawdziwej” ciemności i snu, miotający się wśród zabijających ciszę i ciemność urządzeń sterujących obowiązującym porządkiem rzeczy może egzystować już tylko jako widmo, mara, monstrualna hybryda zwierzęcia i człowieka.

Rozumienie, zawłaszczanie i idące ich śladem relacje biurokratyczno-administracyjne stykają się z tym, co nie podlega rozumieniu, opiera się prawom własności i biurokratyzacji życia. Filozof nazywa to doświadczenie doznaniem „pierwotnej zażyłości”, zachęcającej do tego, by „pośród rzeczy wyźłobić pewne zagłębienia, pewne szczeliny, aby zawitało na świat to, co jest mu najbardziej obce: sens [...]”<sup>109</sup>. *Miejsce* kształtuje się dzięki pracy owej „pierwotnej zażyłości” ujawniającej to, co ukryte w pozornie kompletnych, oczywistych faktach dotyczących rzeczywistości. Świat, który do tej pory my sami przedstawialiśmy sobie w jego imieniu jako *dany*, teraz dochodzi do głosu i *sam* przedstawia się nam. Nie jest już po prostu *dany*, lecz *daruje się* nam. Niekiedy ku naszemu zakłopotaniu. Wymaga bowiem od nas pracy. Jest nie

<sup>109</sup> M. MERLEAU-PONTY: *Proza świata...*, s. 193.



więcej jak *zapoczątkowaniem*. Merleau-Ponty wielokrotnie mówi o „porządku zapoczątkowania”, przy czym przestrzega, że „myśl analityczna, ślepa na świat postrzegany, niszczy przejście, które jest dziełem postrzegania, od jednego miejsca do innego, od jednej perspektywy do drugiej, i szuka w umyśle gwarancji dla jedności [...]”<sup>110</sup>. Czy byłoby zatem błędem mniemanie, że *miejsce* ma charakter widmowy, że nawiedza każdą sytuację, lecz nie zawsze się materializuje, nie zawsze się wydarza?

*Miejsce* – z jego doświadczeniem szczególnej, niedającej się uchwycić i do-powiedzieć do końca, wspólnoty – jest widmem nawiedzającym uporządkowaną rzeczywistość nie-miejsc. Nie chodzi tu o jakąś konkretną zjawę, lecz o niepokojącą siłę, której drżenia przebiegają podskórnice ciało uporządkowanego świata. Uwagę Derridy zwraca użyte przez Marksa wyrażenie „es spukt”, które odczytuje nie jako pojawienie się upiora, lecz jako „doświadczenie lęku, które jest gotowe zagościć, a my jesteśmy gotowi je ugościć”<sup>111</sup>, a gościnność owa dotyczy *obcego* znajdującego się już „wewnątrz”, „bliższego nam nim my sami sobie”<sup>112</sup>. Czy zatem *miejsca* należy się „lękać”? Jeśli tak, byłby to osobliwy rodzaj lęku: nie przed tym, co będzie, ale przed tym-co-jest. Co więcej, ów *obcy* już przebywa tuż obok, już jest goszczony, bliższy nam niż my sami. Zatem lęk ów to lęk przed sobą, przed *innym* sobą, który jest bardziej mną niż ja, co bez wątpienia każe zapytać: Kim jest owo *ja*, dotąd tak pewne siebie, a teraz nagle *z-inniate*?. Podsumowując w wielkim skrócie: *miejsce* nie jest miejscem „domowym”, „rodzinnym”, „narodowym”, jego siła bowiem wywraca te pojęcia na nice tak, iż poczuwamy się teraz do wspólnoty, ale na żadnym z poziomów wyznaczonych przez wspomniane kategorie i wytyczone przez nie polityki (domu, rodziny, narodu).

Obcy, którego ma na myśli filozof, „posiada pewną wyjątkową i anonimową moc, niedającą się nazwać i neutralną, to znaczy

<sup>110</sup> Ibidem, s. 215.

<sup>111</sup> J. DERRIDA: *Widma Marksa*. Przeł. T. ZAŁUSKI. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2019, s. 274.

<sup>112</sup> Ibidem.

nierozstrzygalną, ani aktywną, ani pasywną, pewną a-tożsamość, która w sposób niewidoczny, *nie robiąc niczego*, zajmuje miejsca, które ostatecznie nie należą ani do nas, ani do niej<sup>113</sup>. Kilka znaczących cech *miejsca* i implikowanej przez nie wspólnoty odnajdziemy w tym zdaniu. Najpierw tę, że właściwie zadanie opisu *miejsca* jest niewykonalne, siła miejscotwórcza bowiem jawi się jako „neutralna” (czy pokrewna Blanchotowskiemu pojęciu *neuter*?), „niedająca się nazwać”, ponieważ nie poddaje się żadnym podstawowym metodologiom opisu (na przykład dychotomicznym podziałom). A dalej, wszelka tożsamość (a często mamy tendencję do korzystania z tej kategorii w przypadku *miejsca*) okazuje się prowizoryczna i nigdy nie zastyga w jednej formie. Dlatego lepiej mówić o „a-tożsamości”; *miejsce* nie neguje tego pojęcia, ale wykracza poza nie i pokazuje jego ograniczenia. Po trzecie, aby *miejsce* stało się możliwe, niezbędne są pewne luki, przestrzenie nienależące do nikogo, a więc białe plamy drażniące swą obecnością porządku wiedzy i administracji. Dlatego trudno opisać własne odczucia, gdy nasza wrażliwość podpowiada nam, że pewna przestrzeń zbliżyła się do tego, aby być *miejscem*.

Jedno długie zdanie Derridy pokazuje, że pewne *to* stanowi niezwykajne *miejsce*, o którym nic nie wiemy, a to, co o nim mówimy, jest tym, czego w istocie nie chcielibyśmy powiedzieć. „Otóż *to* wszystko – *to*, o czym nie powiedzielibyśmy niczego logicznie określonego, *to*, co z takim trudem daje się ująć w języku, *to*, co wydaje się niczego nie wyrażać i nie mieć żadnego znaczenia, *to*, co zbija z tropu nasze pragnienie znaczenia, każąc nam wciąż mówić z *miejsca*, z którego nie chcemy mówić, *miejsca*, w którym dokładnie wiemy, czego nie chcemy mówić, ale nie wiemy, co chcielibyśmy powiedzieć, tak jakby nie przynależało *to* już do porządku wiedzy, do porządku woli lub pragnienia wyrażania znaczeń – otóż *to* wszystko powraca, *to* ciągle nawraca, wciąż daje znać o sobie w sposób nagły i daje do myślenia, ale *to*, co jest za każdym razem wystarczająco nieodparte, wystarczająco osobliwe i szczególne, by budzić taki sam lęk, jak przyszłość

<sup>113</sup> Ibidem.

i śmierć, to coś nie wypływa z »automatyzmu powtórzenia« (cechującego automaty, które od tak dawna obracają się na naszych oczach), lecz każe nam pomyśleć wszystko to, co tworzy przymus powtarzania, *wszelką inność*, która każe wciąż powtarzać, że każdy jest całkiem inny<sup>114</sup>. *Miejsce*: znany świat okazuje się *inny niż...*, dając nam *do myślenia*, jak bardzo myliliśmy się w naszym jego oglądzie.

#### **Marcovaldo 4: Miasto zagubione w śniegu** (s. 24–29)

Miasto niewątpliwie jest sceną, po której porusza się postać, ale jest to scena narzucająca surową reżyserię. Bycie jednostki polega przede wszystkim na dostosowywaniu się do miasta jako sposobu organizacji życia. Miasto jest „przytłaczające” (M, 59). Światło ledwie przebija się „w głąb sutereny” (M, 57), w której mieszka Marcovaldo „niewykwalifikowany robotnik” (M, 5) i jego liczna rodzina. To, co zaburza dotychczasową płynność miejskiego życia, wszystko, co jest wrogiem mieszkańca, okazuje się przyjacielem tego, kto w mieście „nie znajduje swojego miejsca”. Miasto nie jest *miejscem* dla Marcovalda, przebłysk *miejsca* zaś pojawia się jedynie wówczas, gdy miasto traci swą zwyczajową opływowość. Gdy przepływy miejskie zostają zakłócone lub wręcz powstrzymane (jak w czasie katastrofalnego opadu śniegu), zaczynają zarysowywać (się) kontury *miejsca*. Jawi się ono jako szczelina otwierająca możliwość ucieczki z dotychczasowej sytuacji, nawet wtedy, kiedy wiąże się z praktycznymi dokuczliwościami. „Uprzątnięcie śniegu to nie zabawa, zwłaszcza z pustym żołądkiem, ale dla Marcovalda śnieg był przyjacielem, żywiołem unicestwiającym klatkę murów, które więziły jego życie”. **To, co więzi i paraliżuje miasto, wyswabdza i wprawia w ruch tych, którzy chcieliby odnaleźć *miejsce*.** Jak czytamy: „[...] dla Marcovalda śnieg był przyjacielem, żywiołem unicestwiającym klatkę murów, które więziły jego życie”.

<sup>114</sup> Ibidem, s. 275.

Zwraca uwagę rewolucyjna retoryka tego fragmentu. Wszak mowa o upragnionym wyswobodzeniu z „klatki” żmudnej pracy i głodowej pensji, a to projekty każdej rewolucji. Jeśli tak, to dążenie do *miejsca* byłoby pragnieniem rewolucyjnym. W świecie Marcovalda istnieje ono jedynie jako „mętne rojenie” (*vague fantasie*), a więc pozostaje faktycznie w sferze czczego marzycielstwa. Droga do przemiany jest zamknięta; system-świat wchłonął pragnienie przemiany i obrócił je na swoją korzyść. Bezrobotny Sigismondo również darzy śnieg wdzięcznością, daje mu on bowiem możliwość zarobku. Sigismondo nie jest marzycielem, co nie oznacza, że nie dąży do zmiany stanu rzeczy. Przeciwnie – pragnie jak najszybciej znaleźć się wewnątrz porządku, który odrzucił go na margines. Jest człowiekiem „ściślych wyliczeń, ile metrów sześciennych musi przemieścić”, a metodyczność ta ma urzeczywistnić jego pragnienie, by „dobrze wypaść przed szefem brygady i [...] żeby zrobić karierę”. Miasto nie sprzyja zarysowywaniu (się) *miejsca*, ideałem bowiem mieszkańca staje się funkcjonariusz, czyli ktoś, „kto jest odpowiedzialny nie wobec samego siebie, lecz wobec wyznaczonego zadania”, co staje się zjawiskiem typowym, „ponieważ tendencja rozwoju społecznego wyklucza inne formy egzystencji”<sup>115</sup>. *Miasto bez miejsca*, kreując sztywne struktury odporne na modyfikację, paraliżuje dążenie do przemiany, opiera relacje na zazdrości i zawiści, a krytyka obowiązującego stanu rzeczy przybiera najwyżej formę żartu: Marcovaldo modeluje ze śniegu luksusową limuzynę prezesa firmy, „kawalera Krzyża Komandorskiego”, którą tenże bierze za prawdziwy samochód, zanurzając się w stercie śniegu. Charakterystyczne, że sam Marcovaldo nie widzi już efektu swego żartu, bo „był już za rogiem”. Przemiana staje się nie więcej niż sytuacyjnym gagiem, a jego twórcy wolą nie widzieć jego efektu, by nie dostrzegło ich wszechmocne oko normalizującego ładu.

<sup>115</sup> M. HORKHEIMER: *Odpowiedzialność i studia*. Przeł. H. WALENTOWICZ. „Kronos” 2011, nr 2(17): *Mieszczanin tragiczny*, s. 242.

W działaniu, w obywatelskim kształtowaniu świata, nie chodzi o odrzucenie twardych wymogów rzeczywistości, lecz o umiejętność ich przemiany. Nadawać nową, własną strukturę temu, co powszechnie dostępne w sferze „danych”, strukturę, w której wyobrażenia i afekty będą miały pełne prawo głosu, a głos ten będzie w stanie znaleźć własno-imienne sposoby artykulacji: wtedy ocalamy przestrzeń, zamieniając ją w *miejsce*. Ten zabieg wszakże nowoczesna organizacja życia dopuszcza jedynie jako niewinny żart, karykaturę poważnego działania, jakie mogłoby zmienić zastany stan rzeczy.

Niebagatelną rolę odgrywa w tym wszystkim spojrzenie ograniczone najpierw przez klaustrofobię ciasnej przestrzeni życia ubogiej rodziny, a dalej, paradoksalnie, przez wybujałą nadmiernie, barokowo zdobną przestrzeń życia publicznej przestrzeni miasta. Punktem wyjścia jest dom, daleki jednak od uroków zacisznego domowego schronienia: „Jego mieszkanie składało się z jednego pokoju, w którym spała cała rodzina; przegrodzili go parawanem zamajstrowanym na poczekaniu” (M, 33). Ukryty głęboko w suterenie „niski i duszny pokój” (M, 10) to raczej *schron* niż *schronienie*; element militarnej konstrukcji miasta *bez miejsca*. Mamy więc „te same wieżowce, przejścia dla pieszych i parkingi” (M, 123), fabryki, które „jak co rano, zaczęły już wyrzucać ze swych kominów czarny dym” (M, 121); wszystkie te zjawiska organizują życie *mieszkańca*, ukierunkowując i krępując jego spojrzenie. **Miasto to system** (nie zawsze czytelny, często przebiegle ukryty za pozorami anarchicznej niemal dowolności) **zarządzania spojrzeniem**. Ale nie tylko o to chodzi. W swych pojawieniach nie tylko wprowadza porządek, ale jest zorganizowanym systemem *pokus*. Stąd „ogłoszenia, wystawy sklepowe, reklamy, plakaty” (M, 5).

### Marcivaldo 1: Grzyby w mieście (s. 5–9)

Calvino zaczyna swe opowieści o mieście *bez miejsca* od tego, co widzi spojrzenie poddane rygorom zarządzania, a ściślej od określenia tego, co uchodzi owemu normalizującemu spojrzeniu. Miasto nie dostrzega *darów* napływających

do niego z odległych i nieznanymi terenów. „Wiatr, docierając do miasta z daleka, przynosi mu niezwykle dary, które dostrzegają tylko nieliczni wrażliwcy, na przykład alergicy, kichający z powodu pyłków kwiatowych z odległych ziem”. Logika spojrzenia właściwego miastu wspiera się na dwóch przesłankach. Pierwsza jest następująca: to, co napływa z daleka (*da lontano*), musi zostać natychmiast zneutralizowane albo poprzez wcielenie w miejskie struktury, albo – jeszcze skuteczniej – przez wykasowanie z pola widzenia. To, co przychodzi „z odległych ziem” (*d’altre terre*), nie ma być dostępne wzrokowi mieszkańca, ma zniknąć wymazane bezwzględna gumką normalizującego spojrzenia. A drugą przesłanką jest relegowanie pojęcia *daru* z mentalnego spojrzenia konstruującego rzeczywistość *polis*. W obowiązującym porządku obiegu dóbr opartym na koniecznym zysku wszelki dar staje się podejrzaną, anarchizującą interwencją i dlatego musi być poddany ostracyzmowi. W tej sytuacji „dary”, zwłaszcza jeśli są „niezwykłe” (*doni inconsueti*), zagrożają spokojowi mieszkańca, którego warunkiem jest pewien niedostatek wrażliwości. To, co nadchodzi z odległych ziem, jest neutralizowane właśnie przez ten deficyt, a dostrzegają je „tylko nieliczni wrażliwcy” (*solo poche animi sensibili*). W radykalnym ograniczeniu wrażliwości widzi swój fundament (po)nowoczesna *polis*, miasto *bez miejsca*, któremu wrażliwość kojarzy się jedynie ze stanem chorobowym podlegającym leczeniu. Dlatego „wrażliwiec” Marcovaldo ponosi nieustannie porażki, a jego poczynania przynoszą zwykle efekty odwrotne od spodziewanych: „miał wzrok całkowiście nieprzystosowany (*poco adatto*) do miejskiego życia”.

Wzrok ma być *zwrócony* w odpowiednią stronę, przy czym niekoniecznie *zwrot* ów ma być zwrotem uświadomionym. Mieszkaniec jest istotą *zwróconą* i zorientowaną nie wedle własnych życzeń, lecz wedle niezrozumiałych i nierozpoznanych pragnień miasta. Jest więc *zwrócony* w podwójnym sensie tego słowa: (1) jako podążający tam, gdzie *zwróci* go miasto, ale także

(2) w znaczeniu głębszym, niemal ontologicznym, jako byt oddany, powierzony, *zwrócony* miastu po jakimś okresie „wypożyczenia”, w którym służył innym, być może własnym, osobnym celom. *Zwrócenie* to jest równoznaczne z przywołaniem indywiduum do powszechnego porządku, zracjonalizowaniem jego/jej istnienia przez podporządkowanie go/jej *pokusom*, których mocne oddziaływanie powinien/powinna stale odczuwać, i które zaprogramowane są tak, by przypominać mu/jej brutalnie o nikłej możliwości zaspokojenia tychże pokus. Marcovaldo patrzy na ciastka w gablotce, na inne łakocie i „dochodzi do wniosku, że to nieprawda, iż ma na nie ochotę, doprawdy nie ma na nic ochoty” (M, 44). Tam, gdzie nie zarysowuje (się) *miejsce*, świat prowadzi specyficzną grę z jednostką: pobudza jej pragnienia niemal anarchiczną obfitością dóbr, jednocześnie *przywołując indywiduum do porządku*, radykalizując deficyt spełnienia owych pragnień.

Żeby przetrwać, jednostka *musi* nie chcieć tego, czego naprawdę chce. Sekret przeżycia polega na zaprzeczeniu swoim pragnieniom. Nim to się dokona, możliwa jest symulacja spełnienia chęci. Przygoda w supermarkecie jest przykładem małej partyzanckiej wojny z miastem zaprzeczeń. Nie tylko o fikcyjne zakupy tu chodzi, lecz także o anarchistyczne zwroty produktów tuż przed militarnymi posterunkami kas. Marcovaldo i jego rodzina odkładają towary byle gdzie, przy czym zwroty dokonują się „dość przypadkowo”: „lep na muchy kończył na ladzie z szynką, kapusta między tortami” (M, 111). Butelka wykwintnego wina kończy wsunięta do dziecięcego wózka (M, 111). Reszta produktów zniszczone pożarta przez żelazne szczęki dźwigu, gdzie wrzuci je przyparta do muru rodzina. Ale to zniszczenie jest częścią wielkiej maszyny produkcji, dźwig rozbudowuje supermarket, ciemność wieczorną rozświetlają „barwne neony, zachęcające do zakupu wyrobów” (M, 113). Niszczenie jest bowiem „potrzebne, żeby przyspieszyć tempo konsumpcji i ożywić rynek” (M, 113). Darowując zarzuconemu kosztownymi prezentami dziecku pudełko zapalek, Marcovaldo dokonuje odkrycia, iż ustalonego porządku rzeczy nie sposób zniszczyć. Zabawki już zniszczone, teraz płonie cały dom; otwiera się przestrzeń nowych inwestycji.

Wilgoć panuje w mieście Marcovalda: „Mury mieszkania” są „zawilgocone” (M, 67); gdy przeprowadzi się wraz z rodziną na mansardę, wilgoć nie pozwoli o sobie zapomnieć: „Ale z mieszkaniem na poddaszu wiązały się również pewne niedogodności: na przykład z sufitu od czasu do czasu przeciekało parę kropeł [...]. W deszczowe noce, kiedy wszyscy leżeli w łóżkach, słysząc było kap-kap-kap spadających kropeł, co przyprowadziło o dreszcz jako zapowiedź bólów reumatycznych” (M, 101). Wilgoć przenika cały świat Marcovalda, wraz z towarzyszącym jej symptomami zaniedbania, brudu i choroby tworzy rodzaj aury nieubłagania wsączającej się we wszystkie przejawy życia. Ta aura zasnuwa wszystko, nawet „blask filmu wyblakłym i szarym smutkiem” (M, 75). Wedle terminologii Jeana Baptiste’a Fouriera przypomnianej przez Waltera Benjamina, miasto jest konstrukcją *barbarzyńską* ze „źle poprowadzonymi i niezdrowymi ulicami”<sup>116</sup>. Rozbłysk *miejsca* jest możliwy, gdy opuścimy miasto, przechodząc do innych, *wyżej* położonych jego rejonów. „W czasie wspinaczki Marcovaldowi wydawało się, że pozbywa się zapachu pleśni z magazynu, gdzie przestawiał paki przez osiem godzin dziennie, i plam wilgoci na ścianach mieszkania, i kurzu, który opadał, żółcisty, w stożek światła z okienka, i nocnego kasłania” (M, 53).

*Dół* jest przestrzenią nieokreśloną, która niczemu nie pozwala się usytuować i nabrać cech odrębnych. *W dole* można się jedynie zgubić: „[...] w dole, na dnie, wśród lasu obcych nóg i płaszczy, nietrzymane za rękę dzieci gubiły się i płakały” (M, 108). *Gdzieś w dole* (*laggiù in fondo*) oznacza przynależność do jakiegoś wielkiego *gdzieś*, wyznaczonego przez bezpardonową hegemonię Wielkiej Organizacji nieustępliwie domagającej się od jednostki posłuszeństwa. Dzieciom podoba się „w górze”, „bo nie ma policjantów”, a więc *góra* otwiera domenę swobody, ale swoboda to niszcząca: „Można wrywać rośliny, rzucać kamieniami”. Nie mamy więc w przypadku tak przedstawionej *góry* do czynienia z etycznym odkupieniem win *dołu*. Jedyne pozornie *góra* jawi się jako alternatywna możliwość dla ograniczeń i ciasnoty *dołu*; w istocie jest

<sup>116</sup> W. BENJAMIN: *Pasaże...*, s. 700.



przedłużeniem tego, co obowiązuje *gdzieś w dole*. Marcovaldo na wzgórzach nad miastem odnajduje pensjonariuszy sanatorium, dla których *góra* jest stałym skutkiem tego, co dzieje się *w dole*. Jeden z pacjentów sanatorium powiada: „Już dwa razy mnie wypuszczali, bo rzekomo wyzdrowiałem, i jak tylko wróciłem do fabryki, znów ta sama śpiewka! I z powrotem mnie tu odsyłają”. „Znów ta sama śpiewka!” (*tàcchete, da capo!*), tymczasem *miejsce* to dążenie do odrzucenia „starej śpiewki”.

Chorowite dzieci o zapadłych klatkach piersiowych, niedożywiony Marcovaldo i jego niezdrowo otyła żona, miasto zatopione w reumatycznej aurze, pozostałości po zimie dręczącej „bólami artretycznymi i lędźwiowymi” (*M*, 24) emerytów odzianych w liche i „połatane płaszcze” (*M*, 24), zapewne z wielokrotnie nicowanej tkaniny niczym owa „pajęczyna”, (*ragnatelo*), o której dopiero co była mowa, fabryki wyrzucające „ze swych kominów czarny dym” (*M*, 121), rzeka zabarwiona chemicznie kolorem pozbawionym nazwy, kolorem poza wszelkim słownikiem i wszelką paletą, zabójczym dla wszelkich przejawów życia, a mieszczącym się „między fioletem a turkusem” (*M*, 88) (przypomnijmy wers z pieśni Tadeusz Nalepy i Bogdana Loebła z 1972 roku: „[...] rzeka to już cmentarz, moje miasto jeszcze nie”) – życie, nim przybierze kształt konkretnych problemów zawężających się w losach jednostki, musi uporać się z przeciwnikiem wewnętrznym. Jest przeniknięte tym, co przeciwstawia mu całą swoją przewrotną i morderczą dynamikę. Enobarbus w *Antoniuszu i Kleopatrze* mówi o świecie „zatrutym nocną rosą” (*the poisonous damp of night*) zadysponowaną przez „władcę szczerej melancholii” (4.9) (przeł. R. Brandstaetter) i ta formuła zdaje się opisywać rzeczywistość Marcovalda. W jego świecie nawet odtrutka jest już skażona trucizną.

### **Marcovaldo 5: Osia kuracja** (s. 30–35)

Królik mający uratować rodzinę Marcovalda przed głodowaniem jest w sensie dosłownym *zatruty*. „Ma w sobie zarazki straszliwej choroby” (*M*, 70), „jego mięso jest trujące, a nawet sam kontakt grozi niebezpiecznym zakażeniem” (*M*, 72).

Zwierzę, przedmiot laboratoryjnych eksperymentów, nadaje podobny status ludziom. Ostatnie zdanie opowieści uwozi całą rodzinę Marcovalda „na obserwację i serię próbnych szczepień” (M, 74). Owady z opowieści *Osia kuracja* odgrywają podobną rolę: początkowo zwiastuny ozdrowienia, ostatecznie stają się śmiertelnym zagrożeniem. Zaczynamy od jednostkowego przypadku. Emerytowanego pana Rizieri dręczyły „bóle reumatyczne, artretyczne, lędźwiowe, które gromadził w czasie wilgotnej i chłodnej zimy, a potem hodował przez cały rok”. Niebawem całe miasto staje się siecią połączeń rozsyłających schorzenia: „Owego roku bóle reumatyczne rozpełzły się wśród ludności jak macki ośmiornicy”. W starannie zhierarchizowanym mieście choroba staje się jedyną kotwicą demokracji: na ubogim poddaszu Marcovalda ordynującego pacjentom ukłucia osy gromadzi się „tłumek obolałych mężczyzn i kobiet, którzy masowali sobie ręką plecy lub biodra: niektórzy byli obdarci, wyglądali jak żebracy, inni wydawali się osobami zamożnymi, przyciągniętymi nowością metody leczniczej”. Wspólnotowa iluzja dokonuje się za sprawą podwójnego złudzenia: po pierwsze, chodzi o pozory uleczenia będące w istocie przejawem nasilenia się choroby (gdy rój os nalatuje na mieszkanie Marcovaldo, pacjenci usiłując je przepędzić, nagle wykazują się nadzwyczajną sprawnością – „wymachiwali rękami, reumatycy dokonywali cudów zręczności, a zeszywniałe kończyny nabierały gibkości w szaleńczych ruchach”); po drugie, kreuje się jedyna możliwa i pożądana z punktu widzenia obowiązującego stanu rzeczy wspólnota – wspólnota wzajemnie sobie złorzeczących („Leżąc na szpitalnej pryczy, opuchnięty nie do poznania, Marcovaldo nie śmiał odpowiadać na złorzeczenia (*imprecazioni*), którymi obsypywali go klienci z innych łóżek na sali”). Oto zamknięty obieg autorestytuującego się porządku: ci, którzy usiłują obejść jego zasady (nielegalna praktyka terapeutyczna Marcovalda), kończą w objęciach instytucji, którym chcieli się przeciwstawić. **Ta sytuacja bez wyjścia, natomiast z wieloma wej-**

**ściami do systemu, skutecznie przeciwstawia się kształtowaniu *miejsca*.**

Kto nie wzbudzi w sobie gniewu, pozostanie bytem *bez miejsca*. *Miejsce* wymaga bowiem pewnej apokaliptyki, usunięcia tego, co jest, i zastąpienia czymś odmiennym. „To wszystko” musi podlec odmianie; nie chodzi o to, by dalej działać w dobrze wytyczonych procedurach, lecz by stworzyć nowe sposoby działania. Zamiast tego Marcovaldo, pozbawiony gniewu, usiłuje co najwyżej wykorzystać możliwości ukazujące się w już istniejących sposobach organizacji świata. Jest nie tyle aktorem, ile re-aktorem; nie tworzy, nie powołuje do życia, lecz odreagowuje powierzchownie pojawiające się sytuacje. Przeczytawszy fragment artykułu o leczeniu jadem os, zajmie się tym jako środkiem do ekonomicznej poprawy losu. Miasto, w przeciwieństwie do *miejsca*, wywołuje nieustannie ten sam efekt: nie postuluje głębszej analizy rzeczywistości, wprost przeciwnie – wymaga dopasowania się do obowiązującego modelu bycia w świecie, a model ten narzuca skupienie na celu, a nie na skomplikowanych i trudnych do wypracowania środkach służących do jego osiągnięcia. Wzór organizowania świata zwany miastem zachęca do przedsięwzięcia drogi na skróty, oszczędzającej czas i niewymagającej mozolnych trudów. Kiedy znajomy emeryt powie mu o rzekomo leczniczej sile pszczelego ukąszenia, obydwaj zajmą się natychmiast szybko osiągalnym celem (efekt terapeutyczny i ekonomiczny), z pominięciem środków (poznanie natury chorób, reakcji fizjologicznej lub immunologicznej, wzięcie pod rozwagę niebezpieczeństw wynikających z nadmiernego pokąsania). „Długo rozmawiali o pszczołach, o płynących z nich korzyściach i o tym, ile mogłaby kosztować kuracja”. Przestrzeń zostaje od razu podporządkowana temu celowi, prowizorycznie przearanżowana, beztriosko i bezceremonialnie interweniując w jej dotychczasowy układ: „Jego mieszkanie składało się z jednego pokoju, w którym spała cała rodzina; przegrodzili go parawanem zmajstrowanym na poczekaniu:

po jednej stronie była poczekalnia, po drugiej gabinet zabiegowy. W poczekalni żona Marcovalda przyjmowała klientów i pobierała honoraria”. Ostatni element jest tu najważniejszy: **człowiek bez-miejsca gotowy jest wszystko oddać władzy tego, co ma przynieść szybkie i weryfikowalne ekonomicznie efekty.**



Z czego wypływa zainteresowanie oikologią i towarzysząca mu lektura tekstu Itala Calvina? Po pierwsze, z przekonania, że *gdzie* ludzkiej i nie-ludzkiej egzystencji ma podstawowe znaczenie dla rozważania jej sensu. Po drugie, rozpatrywanie owego *gdzie* przywraca nam sensy już utracone lub zaciemnione przez narastającą mgłę coraz bardziej upodabniających się do siebie miejsc. Po trzecie, bez wątpienia bowiem *lokalność* z jej empirycznym charakterem, jaki zawdzięcza widzialności i dotykalności przedmiotów ją tworzących, jest jednym z podstawowych zainteresowań oikologii. Po czwarte, oikologia prowadzi swe rozważania na pograniczu filozofii, literatury, socjologii, a może nawet polityki, gdyż jej założenie stanowi to, że „dom” nie jest tyle nam dany, ile nieustannie konstruowany. Nie jest gotowy, lecz tworzony, a w tym procesie historia i tradycja przez nią zapisana stają zawsze wobec jednostkowych doznań, odczuć i decyzji. *Miejsce* powstaje z jednostkowego doświadczenia powszechnie dostępnych przestrzeni i ich krytycznej interpretacji. Ten krytyczny impuls jest niezbędny, gdyż retoryka „domu” praktykowana w polityce przedstawia go jako zestaw oczywistych, niekwestionowanych, a zatem na swój sposób *niewidocznych* ram, w których lokuje się nasze życie. Oikologia zabiega o to, by wykazać nieoczywistość tych ram. Dlatego, po piąte, oikologia nie jest myśleniem o tożsamości. Nie podsuwa rozwiązań, lecz stara się wykazać, jak bardzo splecione są okoliczności, w których nasza tożsamość konstruowana jest tyleż przez nasze wyobrażenia o sobie, co przez instytucje, których działanie w znacznym stopniu ma wektor przeciwny do naszych wyobrażeń. Oikologia nie jest więc konkluzywna, lecz aporetyczna.

„Dom” nie jest tu trwałym, nienaruszalnym usytuowaniem, lecz – jak pisze David Simpson – „niestałym miejscem, gdzie zdarza się nam przebywać przez jakiś czas, pozycją, jaką zajmujemy wobec innych lub wobec okoliczności życia”<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> D. SIMPSON: *Situatedness, or, Why We Keep Saying Where We Are Coming From*. Durham–London Duke University Press 2002, s. 21.

Część II

**MIEJSCE – DOM**



ALEKSANDRA KUNCE



## NA UBOCZU POWRÓT DO OIKOLOGII

### Dom w translacji

#### I

Przemyslenie domu i bycia na uboczu rozpocznijmy od fragmentu z *Przekładu* Pabla De Santisa: „[...] język przekładu, jakikolwiek by był, zawsze zawiera w sobie ślady pierwszego języka. Te pozostałości dają poczucie obcości i wrażenie dystansu. [...] »Książki napisane w naszym języku czytamy jak krótkowidz, przybliżając je zbyt do oczu. Natomiast książki przetłumaczone oddalamy, żeby były wyraźniejsze. Punkt ostrości znajduje się nieco dalej«<sup>1</sup>.

Skorzystajmy z tej myśli. Idea domu, rozwijana przez oikologiczny namysł, byłaby już zawsze domem w translacji. Oikologia jest pomyśleniem, które wiąże *oikos* i *logos*, ale i wiąże coś jeszcze, owo „pomiędzy”, swoistą korespondencję między nimi, która jest dystansem, troską i pragnieniem. Sytuuje tym samym punkt ostrości „nieco dalej”, ale i już „zawsze dalej”. Puste i rozszczeniowane stanowi otoczenie oikologii jako nauki o domu<sup>2</sup>, a może raczej jako nauki domu, którą dom nam szykuje. Jesteśmy tymi, którzy wyszli z domu, którzy przepracowali dobrodziejstwa

<sup>1</sup> P. DE SANTIS: *Przekład*. Przeł. T. PINDEL. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA 2006, s. 58.

<sup>2</sup> Zob. T. SŁAWEK, A. KUNCE, Z. KADŁUBEK: *Oikologia. Nauka o domu*. Katowice: SIW 2013.



i porażki zakorzenia i wykorzenia. Jesteśmy tymi, którzy spoglądają z oddalenia, by coś było wyraźniejsze, ale i dotkliwiej odczuwane jako brak, przerwa, upadek. Dom – nasz własny, jako okolica, jako region, jako wspólnota, a może i jako Europa, wreszcie jako świat – już zawsze będzie miał tę rysę, a nawet i mrok. W przekładzie „obce” i „nasze” są powiązane.

Translacja domu w akcie oddalonego doświadczenia i oddalanej interpretacji ma jednak smak „pierwszego języka” i „pierwszego doświadczenia”. Powrót do „pierwszego doświadczenia” i prostoty tego, czym jest dom, stanowi uchwytny na moment ślad doświadczenia dziecka, które skrywa dosłowność, oczywistość i konkret. Dla posiadacza „pierwszego języka” dom jest w takim stopniu pierwszy, że powoduje niemoc zdystansowanej wykładni, bo oczywistość domu i pochłonięcie nim nie pozwalają docenić siły umiejscowienia. Dopiero translacja domu umożliwia dotknięcie zdystansowaną myślą „pierwszego doświadczenia”, po tym, jak oddalenie i wyobcowanie stały się faktem, po tym, jak utracone staje się bezpowrotnie utraconym, po tym, jak przejrzysty dom staje się nieprzejrzywym terytorium. „Pierwsze” zostaje wydobyte na nowo.

## II

Oddalenie wiąże myśl z doświadczeniem. Rozmawiamy „z” zadomowieniem. W tę rozmowę wkrada się odwleczenie. W końcu zadomowienie, przychodzące z zewnątrz, nas zastępuje. Rozmawiamy z innymi „przez” nasze zadomowienie. Separacja nasza zdaje się znikać, gdy „rozmawiamy zadomowieniem” – gdy zadomowienie przez nas przemawia. Translacja jest rozmową, która niczym Gadamerowska rozmowa ma własnego ducha i własny język, który „niesie ze sobą własną prawdę, tzn. »odkrywa« i wyzwala coś, co odłąd zaczyna istnieć”<sup>3</sup>, pozwala w dialogu podjąć

---

<sup>3</sup> H.-G. GADAMER: *Język jako medium doświadczenia hermeneutycznego*. W: IDEM: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. BARAN. Kraków: Inter Esse 1993, s. 353–371.

rozumienie siebie. Oddając się rozmowie, właściwie już sami schodzimy z hałaśliwego traktu kultury, plasujemy się na uboczu, gdyż chcemy z dystansem i niespektakularnie, zazwyczaj niepostrzeżenie i fragmentarycznie, podjąć trud zrozumienia domu.

Spowolnione i nieroszczeniowe powiązanie idei domu z ideą miejsca prowadzi nas ku byciu na uboczu. Rozpoznajemy dom w miejscu na uboczu – na uboczu świata, na uboczu dyskursów, na uboczu oficjalnego traktu kultury, na uboczu promowanej mobilności ludzi i rzeczy, ale i na uboczu propagandy stabilności i swojskości. Jesteśmy już na tyle oddaleni, by zobaczyć dom na nowo, ale i na tyle blisko, by nie stracić go z pola widzenia/myślenia. Oikologia zaprasza do wykonania kilku kroków do tyłu, by złuzować funkcjonalne myślenie i pochopne praktykowanie domu. Nie jest użytecznym myśleniem, nie stanowi instrukcji obsługi domu, nie przekłada się na szablon konstruowania wiedzy o tym, co domowe. Odsunięcie się od działań w centrum, od szumnych i spektakularnych wydarzeń, ale również odsunięcie się od nadmiernej więzi i umocowania w domu jako instytucji, jest kluczowe do rozluźnienia myśli o umiejscowieniu.

Czym jest bycie na uboczu? Jak doświadczane jest miejsce, zrośnięte z byciem na uboczu, odnalezione przez oddalanie się od centrum i od pochopnej wiedzy/władzy, będące powrotem do doświadczenia tego, co bliskie i dalekie jednocześnie?

## Imperatyw powrotu do domu

### III

Wrócić do idei oikologii można tylko w sposób radykalny. Bez nostalgii, za to z poczuciem konieczności wypełnienia imperatywu powrotu do domu. Taki zaś imperatyw rozpościera się przed doświadczeniem człowieka i humanistyką, która na powrót odnajduje siebie w zadowoleniu. Po niefrasobliwej fascynacji wykorzenieniem i bezdomnością myśli, po apoteozie lekkości i dyslokacji zadowolenia humanistyka staje się

wyzwaniem i wraca powagę naszym słowom, czynom, losom, które są umiejscowione, gdyż należymy do określonych punktów czasoprzestrzeni. Umiejscowienie dochodzi do nas, gdy jesteśmy osiadli i gdy wędrujemy. Gdzieś się rodzimy i gdzieś umieramy. Wracamy do idei miejsca, którego tak naprawdę nie opuściliśmy. A raczej, uczciwiej było stwierdzić, że wracamy do miejsca, które nie pozwoliło nam nigdy na to, by je porzucić. Haruki Murakami odnotował w *Kafce nad morzem*, nieco marginalnie, jakby na uboczu rozważań i akcji, ciężące nam i wciąż obecne przeświadczenie: „Nawet jeżeli człowiek ma kiedyś zostać stracony, potrzebuje miejsca, do którego może wrócić”<sup>4</sup>. Przeświadczenie, jako gest intelektualny, zwykle bywa obojętne na reguły dowodzenia, już zawsze jest pierwsze/pierwotne. Chociaż nie uchyla się przed doświadczeniem i powtarzalnością myśli, to jednak mieści w sobie poczucie ugruntowanej wiary w prawdę i silne przywiązanie do mocy, którą przynosi „bycie przekonanym”. Skrywa pewność i wiarę w słuszność.

Przeświadczenie jako takie, ale i to przeświadczenie o potrzebie miejsca, bliskie staje się rozważaniom oikologicznym, które przepracowując dom, na nowo sytuują nas po stronie domostwa i więzi, chociaż opowiadają o jej rozluźnieniu i utracie. Wrócić do domu, również wrócić do idei domu, znaczyłoby tyle, że nie można nie mieć miejsca, do którego, nawet w wyobraźni, nie moglibyśmy powrócić. Znaczyłoby również, że tego drogowskazu potrzebujemy. Ale znaczyłoby także, że nad ideą domu, każdego domu, mojego i twojego, wisi zapowiedź końca. W oikologii podejmuje się wysiłek powrotu, nawet z wiedzą, że dawnych miejsc już nie ma i nie da się prosto wrócić do tego, co minione. Człowiek, ten, o którym Murakami pisał, że „ma kiedyś zostać stracony”, właśnie z uwagi na nieuchronność czasu podejmuje wysiłek doświadczenia miejsca, które i tak jest już skazane na unicestwienie. Wszystko obumiera. Dlatego wracamy.

---

<sup>4</sup> H. MURAKAMI: *Kafka nad morzem*. Przeł. A. ZIELIŃSKA-ELLIOTT. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA 2013, s. 334.

## IV

Odnaleziony na nowo dom jest domem wciąż odnajdywanym, nieustannie podtrzymywanym w ruchu powrotu. Ma posmak Nietzscheańskiego wiecznego powrotu rzeczy, w którym rzeczy wiecznie wracają, w którym związaniu podlegają chwila i wieczność, w którym niszczy linearny porządek. Gdy „wszystko idzie, wszystko powraca; wiecznie toczy się koło bytu”<sup>5</sup>, powraca idea domostwa jako domostwa bytu. Od siły myślenia o domu nie można uciec. Dom powraca jako imperatyw, jesteśmy tymi, którzy budują i rujną domy, jesteśmy tymi, którzy je przemieszczają. Jesteśmy skazani na powtórzenie doświadczenia. Friedrich Nietzsche napisze: „Wszystko się łamie, wszystko znów się spaja; jednakie buduje się wiecznie domostwo bytu”<sup>6</sup>. Burzenie, łamanie, rozpad pozostają w służbie metafizyki odbudowy, odnawiania, łątania, podtrzymywania domostwa. Z rzeczami, które się powtarzają, powracamy i my: „[...] wieczne razy jużemy tu były, a rzeczy wszelkie wraz z nami”<sup>7</sup>. Nietzscheańskie „to samo”, powracające jako „zawsze inne”, jak dopowiadał Gilles Deleuze, jest wiedzą o tym, że „tożsame nie powraca”<sup>8</sup>. Siłę powrotu odsłania rytuał, w tym rytuał śmierci ofiarnej, który nie jest powtórzeniem jakiegoś historycznego wydarzenia, ale jest, jak wskaże Carl Gustav Jung, „wiecznym procesem zdarzającym się po raz pierwszy i jedyny”<sup>9</sup>. Ten moment to przewyciężenie granic czasu i przestrzeni. „Jest to moment wieczności pojawiający się w czasie”<sup>10</sup>. Owo związanie wieczności i „teraz” ma znaczenie dla domu.

<sup>5</sup> F. NIETZSCHE: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. W. BERENT. Warszawa: BIS 1990, s. 271.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 275.

<sup>8</sup> G. DELEUZE: *Różnica i powtórzenie*. Przeł. B. BANASIAK, K. MATUSZEWSKI. Warszawa: Wydawnictwo KR 1997, s. 244.

<sup>9</sup> C.G. JUNG: *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*. Wyb., przeł. i wstępem opatrzył J. PROKOPIUK. Warszawa: Czytelnik 1993, s. 130.

<sup>10</sup> Ibidem.

Wiecznie powtarza się imperatyw powrotu do miejsca. Wiecznie powtarzamy doświadczeniem powrót do rzeczy najbliższych. Przed nami i po nas tak samo, chociaż inaczej, powróci dom jako idea. Powróci dom jako cierpliwie pokonana droga „do” domu i „z” domu, „od” domu. Powtórzymy myślenie domem, nawet gdy będziemy z niego uciekać. Powtórzymy doświadczenie wypełnienia domu sobą, by w końcu usunąć się dla innych. Powtórzymy burzenie i wznoszenie domostw, wędrówkę i pielgrzymkę. Powtórzymy nakaz przychodzący z nieznanej głębi, niedający się zamknąć w biologicznej czy społecznej opowieści o człowieku stadnym. Troska o dom jest wciąż rozwijaną troską o siebie w obliczu powrotu rzeczy. Powraca wraz z koniecznością powtórzenia lamentacji François Villona<sup>11</sup>. Powraca wraz z powtórzoną myślą z Księgi Koheleta: „To, co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie” (*Koh 1: 9*)<sup>12</sup>. W domu nie cichnie opowieść o przemijaniu w służbie powrotu rzeczy. Winfried Georg Sebald odnotuje na marginesie spojrzenia na ruch uliczny miasta, który jest niczym nowy ocean, że „z tego zgiełku powstaje teraz życie, które nastąpi po nas i powoli nas zniszczy, tak jak my powoli niszczymy to, co było na długo przed nami”<sup>13</sup>. Ruch tworzenia, niszczenia, powrotu jawi się jako wciąż odnawiane doświadczenie umiejscowienia. Stanowi też poddanie się płynności życia, co zespolone jest z poczuciem bycia unoszonym przez życie i wieczny powrót rzeczy. Pochód powtarzalności i przemijania okala dom.

---

<sup>11</sup> F. VILLON: *Wielki testament*. Przeł. T. BOY-ŻELEŃSKI. Drzeworytami ozdobiła M. HISZPAŃSKA. Warszawa: PIW 1982, wersy 329–356 (*Ballada o paniach minionego czasu*), wersy 367–384 (*Ballada o panach dawnego czasu, prowadząc daley ten sam przedmiot*).

<sup>12</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Wyd. III poprawione. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum 1980.

<sup>13</sup> W.G. SEBALD: *Czuje. Zawrót głowy*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B. 2010, s. 70.

## Przypomnienie – napomnienie

### V

Odnaleźć dom znaczy przypomnieć sobie, co to dom. Potrzebne jest tu oddalenie czasoprzestrzenne, które wraca wraz z pytaniem: Czym był dom? Oddalenie to zyskuje jeszcze większą siłę przez swoiste rozszczelnienie w pytaniu, przez szczeliny, którymi rozchodzi się jedność czasoprzestrzeni i spójność obrazu: Czym był ten (tamten) dom?; Co tam było z tym (tamtym) domem?; Co z tym (tamtym) domem?; Co z domem?; Dom?; Co?; wreszcie – „?”.

Przypomnienie idei domu, jako nagłące w obliczu zrównania i ujednolicenia, jako istotne pośród tego, co uśrednione, wyrasta z troski o wyraziste miejsce. Jednak to, co wyraziste, nie miałyby zastęgać w egzotyce i dyktaturze specyfiki, ale miałyby przywoływać dawną odpowiedzialność domu i reguły zdyscyplinowanego życia. Oikologia wydobywa *oikos*, nie gloryfikując bunkru czy bezgranicznej przestrzeni. Zakorzeniając myślenie na nowo w miejscu, zwraca uwagę na dom jako zadanie rozpościerające się przed człowiekiem. Odnawia myślenie o dyscyplinie domu, nie o dyktaturze. Bez oddalenia nie byłoby oikologicznego myślenia. Bez rozszczelnienia, bez szczelin poluzowujących dom, nie byłoby zamieszkiwania. Kiedy Martin Heidegger w swoim wykładzie z 1951 roku upomina się o ponowne rozpoznanie relacji zamieszkiwania i budowania, to tym samym upomina się o dom: „Być człowiekiem oznacza być na Ziemi jako Śmiertelny, oznacza: mieszkać. Dawne słowo *bauen* (budować), które mówi, że człowiek *jest*, o ile *mieszka*, oznacza jednak *zarazem*: otaczać opieką, czyli uprawiać rolę (*den Acker bauen*), hodować winną latorośl (*Reben bauen*)”<sup>14</sup>. Upomnienie to jest czynione z oddalenia od dominującej opowieści użytecznej, ma w sobie szczeliny, pęknięcia i osłabienie domowych doświadczeń. Dostrzeżenie

<sup>14</sup> M. HEIDEGGER: *Budować, mieszkać, myśleć*. Przeł. K. MICHALSKI. „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1974, nr 6(18), s. 139.

łączności między opieką (*colere, cultura*) i wznoszeniem budowli (*aedificare*) prowadzi do odkrycia czy ponowienia odkrycia istoty zamieszkiwania: „Związek człowieka z miejscem i poprzez miejsca z przestrzeniami polega na zamieszkiwaniu”<sup>15</sup>.

Przypominamy to napomnienie, gdyż Heideggerowskie „*uczyć się zamieszkiwania*”<sup>16</sup> byłoby wciąż ponawianym zawołaniem oikologii. Mimo że pytania o dom dziś zostały rozszerzone trans- i posthumanistycznie, a nawet zrodziły krytyczne odczytania dawnej Heideggerowskiej fascynacji „pasterzem bycia” (co znalazło realizację w tekście Petera Sloterdijka), to jednak ich nadmierny skręt w stronę historii naturalnej i historii społecznej, w stronę prymatu uwag o relacjach władzy–hodowli–selekcji czy zwierzęcego–ludzkiego, może rodzić poczucie przesyty opowieścią o „ludziach i zwierzętach jako biopolitycznym kompleksie”<sup>17</sup>. Oikologia, nieco na przekór, wciąż szukałaby po stronie tekstów Heideggerowskich – wiążących bycie, miejsce i zamieszkiwanie – przyjaznego listu<sup>18</sup> i gestu przyjaciela, który wysyła wiadomość, kierując się troską o dom.

## VI

Jakkolwiek współzamieszkiwanie z tym, co roślinne, zwierzęce etc. (tu musimy jednak zawiesić naszą otwartość na uznanie dalszej współobecności), staje się naszym udziałem, to jednak to, co rozpamiętujemy i do czego mamy dostęp, jest ludzkie. Nawet beznadziejnie ludzkie. Dom jako wspólny świat, niezwykle pojemny, burzący hierarchie i separacje, budowany w otwarciu na nie-ludzkie<sup>19</sup>, jak w konstrukcie Brunona Latoura, zdaje się nad-

<sup>15</sup> Ibidem, s. 148.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 151.

<sup>17</sup> P. SLOTERDIJK: *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*. „Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 1(4), s. 52.

<sup>18</sup> Nawiązanie do metafory P. Sloterdijka: tekst jako list wysłany do przyjaciela. Ibidem, s. 40–62.

<sup>19</sup> B. LATOUR: *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*. Przeł. A. CZARNACKA. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2009, s. 319–329.

miernie osłabiać naszą podmiotowość. Rzecz nie w tym, żebyśmy byli strażnikami zadufanej opowieści o sobie jako o istotach zasłużenie zamieszkujących szczyty hierarchii bytów, chodzi raczej o prostotę doświadczenia dosłownego „przywiązania do siebie”. Jesteśmy beznadziejnie ludzcy, nawet gdy rozwijamy marzenie o komunikacji międzygatunkowej. Brakuje nam, i to nieustannie brakuje, dobrze pojętej podmiotowości. Jakkolwiek odnowicielskie myślenie płynęłoby z uwagi Giorgia Agambena, że zatrzymanie maszyny antropologicznej ma nam ukazać w centrum pustkę, czyli „zawieszenie zawieszenia”, by ustanowić swoisty szabat zwierzęcia i człowieka<sup>20</sup>, to jednak ciężar naszego osobliwego umiejscowienia na powrót każe nam wrócić do tego, co ludzkie. Dom mieści „puste”, ale nie powinniśmy pozwalać sobie na niepohamowane rozmycie i unifikację domostwa. Jednocześnie nie możemy ignorować nadziei na „przyszłe”, która wydaje się udziałem Agambena czy Donny Haraway<sup>21</sup>, nadziei rozwijanej w związku z rozpoznaniem nałożenia się dotąd separowanych sfer człowieka i zwierzęcia. Jednak wrażliwość oikologiczna nakazywałaby upatrywać nadziei po stronie domu, powracającego wraz z doświadczeniem umiejscowienia, tego domu, który jest zadaniem dla człowieka, odnowionym zadaniem dla naszego ruchliwego czasu. To nie dom planetarny jest po stronie tej nadziei, lecz najprawdziwsza lokalność, okolica, konkret czasoprzestrzeni. W idei lokalnej pomieszczone jest nasze przywiązanie do miejsca, krajobrazu, rzeczy, wspólnoty i osobności losu, osobliwości kultury i naszego metafizycznego zadomowienia w takim, a nie innym podjęciu czasu, przestrzeni, konieczności czy przypadku, natury rzeczy etc. Dom nie jest zanurzony w bezkształtnej magmie.

---

<sup>20</sup> G. AGAMBEN: *The Open. Man and Animal*. Przeł. K. ATTELL. Stanford: Stanford University Press 2004, s. 105.

<sup>21</sup> Zob. D. HARAWAY: *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: University of Chicago Press 2003.



## VII

Wędrowną myśl jest dobrodziejstwem, odziedziczonym po myśli Nietzschego, Deleuze'a i Felixa Guattariego, ale już apoteoza transpozycji, którą odnajdujemy u Rosi Braidotti, układająca się w apoteozę transferów, multiplikacji, przekraczania granic, zwierzęco-środowiskowego dyskursu „eko-filozofii”<sup>22</sup>, może rodzić poczucie konstruowania sztucznego gmachu niezakorzenionych przekonań, niewrażliwych na przynależność do domu i jego ciężar. Biologiczne i materialistyczne opowieści o człowieku wydają się nadmiernie skupione na wydobyciu naszej kondycji nomady, bezdomnego, migranta, uchodźcy, turysty, ofiary wojny etc., co prowadzi do konstytuowania idei „nomadycznego obywatelstwa”<sup>23</sup>. Braidotti opisała rozmaite przemieszczenia, które są udziałem naszego świata, w tym te polityczne. Problem w tym, że polityczna uwaga nakierowana jest na człowieka w ruchu, ale nie chodzi tu o ruch metafizyczny. Człowiek opowiedziany politycznie jest powierzchownie przemieszczony, dyslokowany przez rozpad państw czy nowe porządki społeczne. W takim oglądzie trudno o zauważenie siły miejsca, które trwa – nawet w nadwerężeniu; przywiązania do siebie – którego nie sposób wymazać w przymusowym bądź samowolnym ruchu ludów i jednostek; zakorzenienia – które jest silniejsze niż porządki społeczno-polityczne. Opowieść o sile miejsca i o sile domu powraca do nas jako wyzwanie, które tym bardziej jest istotne, im mocniej doskwiera nam ubóstwo opowieści biologiczno-politycznej. (Nie)radosnej figurze nomady rzuca pod nogi pytanie, niczym kłody: Naprawdę jesteś przeświadczony o tym, że dom tak łatwo wypuścił Cię w świat? Tak prosto Cię opuścił, a może i beztrudno Ci odpuścił?

Posthumanistyczna uwaga nie jest w stanie przyćmić ciężenia domu. Oikologia zatem kierowałaby się ponownie ku idei domu,

<sup>22</sup> R. BRAIDOTTI: *Transpositions. On Nomadic Ethics*. Cambridge–Malden: Polity Press 2006, s. 96–137.

<sup>23</sup> R. BRAIDOTTI: *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press 2011, s. 16.

nawet jeśli jest to już dom nadwerżony. Pomniejszenie człowieka i tak już dokonuje się w otwarciu na miejsce i dom, dlatego ryzykowne i niebezpieczne jest jeszcze dalsze rozpisywanie tego, co ludzkie. Jeśli na nowo dziś upominamy się o dom – zwłaszcza po czasie gloryfikacji wędrownego i niezakorzonego bycia „wszędzie” i „nigdzie”, po przepracowaniu fascynacji ideą tworzenia wspólnot planetarnych, ogólnoludzkich i nieumiejscowionych – to znaczy, że odnawiamy powagę domu, który stanowi najbliższą przestrzeń ciężenia, wyznaczającą przyszłe trajektorie podróży, zachowującą gęstość doświadczeń zamieszkiwania. Ale znaczy to również, że nasze odkrycie domu zachowuje już szczeliny i poluzowane więzi, że skrywa ostrzeżenie zarazem przed nadmierną (za)budową tego, co ludzkie, jak i ostrzeżenie przed nieodpowiedzialnym unicestwieniem tego, co bliskie. Namowa do odnowienia domu jest powrotem do prostoty myślenia domowego. Niczym poszukiwanie prostoty w czworokącie Heideggerowskim („Wszystkie cztery: Ziemia i Niebo, Istoty Boskie i Śmiertelni mocą jakiejś *pierwotnej* jedności są jednym”<sup>24</sup>), na nowo chcemy odnaleźć prostotę tego, co domowe, co stanowiłoby wezwanie do zachowania domu. Moglibyśmy oikologicznie wyznaczyć: „A jednak jesteśmy po stronie domu”. Mimo wszystko.

## Skoro jesteśmy po stronie domu Umiejscowienie

### VIII

Skoro jesteśmy po stronie domu, to dom zostaje odkryty jako wartość. Jeszcze raz wracając się do Murakamiego, znajdujemy niepokojący fragment, w którym bohaterowie, prowadząc rozmowę o potrzebie miejsca, do którego człowiek może wrócić, zamieniają jedno słowo, istotne dla doświadczenia miejsca:

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER: *Budować, mieszkać, myśleć...*, s. 141.

- Miejsca, do którego może wrócić?
- Miejsca, do którego warto wrócić<sup>25</sup>.

„Może” zostaje wymienione na „warto”. „Może” nie znaczy „musi”. Przed człowiekiem rozpościera się „może”, już zawsze pojęte jako morze. „Może” jest Nietzscheańskim morzem, które stoi przed nami otworem, a może i otchłanią. Jednak to „może”, niczym burzliwe morze, staje się zaproszeniem do powrotu. „Może” jest tym, co „warto”. I w tym momencie staje się imperatywem. Trzeba wrócić. Dom, będąc niepokojącym „gdzie?”, wyprowadzając nas poza to, co pewne, nie obiecując wiecznego trwania na posterunku, jednak nie przestaje być umiejscowionym „gdzieś”. „Właśnie tu”, „gdzieś tu”, a nie „tam”, pojawia się miejsce jako istotne dla nas „gdzieś” – nawet gdy przyjmuje postać nadwątlonego „gdziekolwiek”. „Gdzieś” – „gdzie warto”. A warto nawet mimo to (a może zwłaszcza wtedy), że „każdy w końcu zostaje stracony”<sup>26</sup>, jak wskazywał Murakami.

„Gdzie?” może jednak trwożyć, na co wskazywał Tadeusz Sławek, podejmując pytanie Jamesa Joyce’a, wyrażone w *Finnegans Wake*: „Ale gdzie jesteście?”<sup>27</sup>. Dla eikologicznego myślenia to ważny niepokój, który wprowadzamy w życie wraz z pytaniem „Gdzie jestem?”. Jak wskazywał Sławek, to pytanie nie tylko nabiera dla nas znaczenia, ale i wprawia nas w ożywienie<sup>28</sup>. Nie jest banalne. „Gdzie?” wprowadza lęk o siebie i o miejsce, wywłaszczając je z uprzywilejowanego trwania. Wyprowadza poza siebie w stronę pytań granicznych, wręcz dotyka śmierci. Wygrzewa się w cieniu „nic”.

<sup>25</sup> H. MURAKAMI: *Kafka nad morzem...*, s. 334.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Cyt. fragment pochodzi z: J. JOYCE: *Finnegánów tren*. Przeł. K. BARTNICKI. Kraków: Ha!art 2012, s. 558.

<sup>28</sup> T. SŁAWEK: *Gdzie?* W: T. SŁAWEK, A. KUNCE, Z. KADŁUBEK: *Oikologia. Nauka o domu...*, s. 28.

## IX

Gdybyśmy dalej rozpamiętywali „gdzie?“, znaleźlibyśmy w tym pytaniu jedynie (aż) oddech powtórnego ciężenia pytania z Księgi Rodzaju, które Bóg kieruje do Adama: „Gdzie jesteś?“. Odnależlibyśmy rozpamiętywanie tego pytania przez chasydów, ale i filozofów dialogu. I Szneur Zalman z Ladów, ale i Martin Buber, i Franz Rosenzweig współbrzmia w odkrywaniu niepokojącego pytania. Szneur Zalman z Ladów odnowi je w postaci: „Gdzie jesteś w swoim świecie? Upłynęło już tyle odmierzonych ci lat i dni, jak więc daleko doszedłeś w swoim świecie?”<sup>29</sup>. Buber, podejmując myśl rabiego, dopowie, że na to dramatyczne pytanie „Bóg nie spodziewa się usłyszeć czegoś, o czym sam nie wie; On chce wywołać w człowieku oddźwięk, który wywołać można jedynie przez to pytanie – pod warunkiem, że dotrze ono serca człowieka, że człowiek pozwoli, by dotarło do jego serca”<sup>30</sup>. Pytanie jest więc zaproszeniem do podjęcia życia człowieka jako drogi. Rosenzweig odsłoni wstrząs powodowany tym niezwykłym pytaniem, wskazując, że to pierwsze pytanie o TY wystarczy, by Ja odkryło siebie<sup>31</sup>. Józef Tischner upomni się o zawiedzioną miłość Boga, który cierpi za sprawą człowieka<sup>32</sup>. To ważne dla nas wskazanie.

Gdyby tę uwagę rozważyć jeszcze inaczej, oikologicznie, to znaczyłoby, że Bóg troszcząc się o „pomiędzy”, o to, co między nami, wypełnia też troską „gdzie?”. Boleje nad „gdzie?” miejsca, już zakwestionowanego przez człowieka, boleje nad przyszłością „gdzie?” innych miejsc, w których trzeba dostrzec dom, a ten już

---

<sup>29</sup> SZNEUR ZALMAN Z LADÓW: *Gdzie jesteś?* W: M. BUBER: *Opowieści chasydów*. Przeł., uwagami i posł. opatrzył P. HERTZ. Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2005, s. 173.

<sup>30</sup> M. BUBER: *Droga człowieka według nauczania chasydów*. Przeł. G. ZLATKES. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady 2004, s. 13.

<sup>31</sup> F. ROSENZWEIG: *Der Stern der Erlösung*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1976, s. 195–196.

<sup>32</sup> J. TISCHNER: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Paris: Éditions du Dialogue 1990, s. 79.

zawsze będzie pęknięty. Gdzie jest to „gdzieś” dla człowieka, czym będzie tułanie się w imię „gdzie?”, czy znajdzie „gdzieś” wypełnienie?

## X

W innej czasoprzestrzeni kulturowej, ale wciąż w tym samym antropologicznym kontekście, Aleksander Nawarecki dramatycznie zapyta po śląsku, w poczuciu troski o umiejscowienie: „Kaj my to som?”<sup>33</sup>. Powtórzy wołanie, które kiedyś rozległo się u stóp Himalajów za sprawą śląskich himalaistów podczas wyprawy na Lhotse. To pytanie spotkało się z repliką jednej ze śląskich studentek, które też dziwnym trafem znalazły się w tym samym miejscu. Ona, nie wiedząc, komu odpowiada, na rozpaczliwe pytanie „Kaj my to som?”, wybrała najwłaściwszą, bo najprostszą z odpowiedzi: „My som tukej!”<sup>34</sup>. Pytanie potrzebuje miejsca, bo człowiek potrzebuje umiejscowienia.

Niepokój ma człowieka naprowadzić na właściwe tory, ma pomóc mu podjąć życie i miejsce, które zostały mu dane. Nawet najbardziej niefrasobliwe „gdziekolwiek” ma ciężar umiejscowienia. Nie możemy zatem ulec nadmiernej chęci budowania grozy wokół pytania o „gdzie?”, ponieważ oikologia staje się powrotem do domu, jest swoistym odzyskiwaniem drogi do domu. „Gdzieś” czy „gdziekolwiek” odnowione przez nasze „gdzie jestem”, na co naprowadza nas troska o dom, jest umiejscowione. Nie wyprowadza nas za daleko, pozwala wrócić do domu.

Gdybyśmy więc powtórzyli, tym razem w odświeżeniu Murakami, pytanie, które ma oddech ksiąg świętych – „Gdzie jest to gdzie?”<sup>35</sup>, to w perspektywie oikologicznej moglibyśmy docenić napięcie między pytaniem o nieokreślone „gdzie?” a pytaniem o umiejscowione „gdzieś”. Za dyslokującym dom i przywiązanie

<sup>33</sup> A. NAWARECKI: „Kaj my to som?” W: „My som tukej”. *Kilka szkiców o przestrzeniach Śląska*. Red. W. KALAGA. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2004, s. 9–21.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>35</sup> H. MURAKAMI: *Kafka nad morzem...*, s. 280.

„gdzie?” zawsze stoi troska o namacalne „gdzieś”. Pytania dopadające nas „w miejscu” pokazują, że trudno uciec od miejsca, pokazują, że nawet kwestionując dom, wciąż boli nas miejsce, a i zastanawia, że może istnieć bez nas, poza nami, bez względu na naszą łaskawą uwagę.

Jeszcze raz zwróćmy się do Murakamiego, tym razem w kontekście życzenia rozwijanego jako chęć dostania się do jakiegoś miejsca: „Gdzieś, gdzie nikt nie mógłby mnie osiągnąć. Gdzieś, gdzie czas stoi w miejscu”<sup>36</sup>. Owo umiejscowione „gdzieś” – obrosnięte doświadczeniem niepokojącego „gdzie”, wzmocnione jeszcze pytajnikiem „gdzie?”, staje się miejscem poza czasem i przestrzenią, dotknięciem tego, co wieczne, chociaż naznaczone kruchością i skazaniem na unicestwienie „tu i teraz”. Umiejscowienie w „gdzieś” jako w „tu właśnie” staje się doświadczeniem namacalności rzeczy. W domu świat się zatrzymuje. Czas zastyga. W domu „czas stoi w miejscu”<sup>37</sup>, chociaż zmienia się wszystko nieustannie. W domu, w którym wszystko się zatrzymuje, stoi w miejscu, otwiera się jednak przestrzeń tego, co okoliczne. W domu otwiera się miejsce jako wejście „dokądś”. Oikologiczny namysł byłby zaproszeniem do otwarcia miejsca.

## Dom na uboczu / człowiek na uboczu

### XI

Myśleć dom, myśleć domem, doświadczać domu – zadania te przenikają nasze próby udomowienia świata i uświatowienia domu. Skoro oikologia byłaby zaproszeniem do wykonania kilku kroków wstecz w myśleniu i doświadczeniu domu, byłaby też zaproszeniem do poszerzenia myślenia przez wykonanie kilku kroków w bok czy zatrzymania, ale i zaproszeniem do ponownego ruchu do przodu, wreszcie do ruchu promieniście

<sup>36</sup> Ibidem, s. 334.

<sup>37</sup> Ibidem.

rozchodzącego się we wszystkich kierunkach, wiążącego to, co oddalające się i przybliżające, wychodzące i wracające, przyspieszone i spowalniające, przeszłe i przyszłe, centralne i peryferyjne. Nie ma tu miejsca na opozycje, bieguny sensu. Pozostaje awers i rewers, obecność obok siebie, ze sobą, razem. Nawarstwione i przeplatające się zatrzymanie i wycofanie jest konieczne do odzyskania oikologicznego namysłu, w którym dom znowu jawi się jako wartość. Odsunięcie się od ekspansywnych działań i widowiskowych wydarzeń, ale i odwrót od nadmiernego przywiązania do swojskości, są potrzebne do rozluźnienia doświadczenia domu. Na uboczu naszego przywiązania do siebie, jak i na uboczu naszej beztroskiej diagnozy o wyzwającym braku zakorzenienia, można odnaleźć dom. Uboczne myślenie, uwolnione i nieroszczeniowe, zostaje złączone z troską o umiejscowienie. Jest w stanie zarzucić sieci w różnych miejscach, w różnych kierunkach; oddalając się od centrum i kurczowego trzymania się celów, natrafia na ideę domu, odnajdując doświadczenie tego, co bliskie.

Człowiek na uboczu widzi świat, w tym i siebie, jednocześnie z bliska i z daleka. Ogromna odległość w patrzeniu na rzeczy, ludzi, niebo i wartości jest zrośnięta z precyzją mikroskopijnego rozpoznania tego, co umyka uwagi innych. Ogląd rzeczy nie jest uśredniony, nijaki. Staje się wyraźny i jedyny. Jakby połączyć pracę zegarmistrza z oglądem teologa czy astronoma, ale i z kunsztem i odwagą żeglarza. Człowiekowi na uboczu, już będącym poza roszczeniową postawą wobec świata, starczą pytania bez natychmiastowej odpowiedzi. Starcza milczenie zamiast hałaśliwego sporu, zbyt pochopnie nazywanego przez nas dialogiem. Wycofanie jest odzyskiwaniem powagi domu, ale i jednoczesnej radości z poczucia rozluźnienia więzi ze światem i sobą. Już nieprzywiązani do siebie, jak dawniej, już wolni od aspiracji społecznych, spoglądamy w miejsce, które nam się trafiło.

## XII

W jakimś sensie byłoby to powracaniem do dzieciństwa, do którego i tak rzeczywistego powrotu być nie może. Byłoby ruchem przypomnienia doświadczenia dziecka, kiedy w miejscu mieścił się cały świat wraz z jego tajemnicą. Sebald przywoła tajemnicę w opisie dziecięcego doświadczenia miejsca, kierując się do wspomnienia o dniu Wszystkich Świętych i Zaduszkach, które to dni naznaczone były dla niego tajemnicą, pełnią sensów, dziwnym, otoczonym mgłą krążeniem mieszkańców i smakiem bułek zadusznych: „Były oprószone mąką i przypominam sobie, że mączny pył, pozostały na palcach po zjedzeniu bułeczki, wydał mi się niczym objawienie, i wieczorem tego dnia długo jeszcze grzebałem drewnianą łyżką w stojącej w pokoju dziadków skrzyni z mąką, żeby zgłębić ukrytą tam, jak sądziłem, tajemnicę”<sup>38</sup>.

Poczucie tajemnicy, a właściwie gotowość do życia w obecności tajemnicy, jest udziałem dziecięcego oglądu. Jest za tym i gotowość do przyjęcia niespodziewanego i niespotykanego. Jest wreszcie za tym i lekkość patrzenia na świat, w tym na dom. To nie zdziecinnienie pcha nas ku dzieciom, ale tęsknota za wielkością i rozmachem dziecka, które jest Nietzscheańskim chaosem. Rozsadza porządki rzeczy, niszczy ugruntowane schematy, wyzwała życie.

Tak pojęty dom na uboczu stanowi miejsce, które jest przywołaniem piękna jako odnajdywanej w domu idei piękna. Jest również miejscem przywołania brzydoty. Dom jest wreszcie dobrem i złem. Miejsca nie da się sytuować poza horyzontem agatologicznym, co w sposób doskonały pokazał Tischner w opowieści o człowieku jako istocie dramatycznej, która istnieje w trajektorii ziemi i rzeczy, czasu dialogicznego i drugiego człowieka, z którym to razem „niesiemy siebie jako swe ciężary”, rozwijając dramat „na dobre i na złe”<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> W.G. SEBALD: *Czuję. Zawrót głowy...*, s. 71–72.

<sup>39</sup> J. TISCHNER: *Filozofia dramatu...*, s. 88.



Dom piękny i brzydki, dobry i zły, jest jednocześnie domem obecnym i nieobecnym. Dramatyczne echo (nie)obecności odnajdujemy w wielu obserwacjach medyczno-społecznych, w których chorzy na demencję, przebywający w ośrodkach opieki, nie ustają w chęci powrotu do domu, gdyż nie przyjmują do wiadomości, że domu już nie ma. Prowadzi to do wypracowania przez pracowników tychże zakładów wielu praktyk: nagrywania anegdot i opowieści o wydarzeniach z młodości i odtwarzania tego pensjonariuszom, by mieli wrażenie rozmowy z bliską osobą; tworzenia atrap rodzinnych miast w przestrzeni zakładu opiekuńczego; zaprowadzania pensjonariuszy na przystanek autobusowy, aby mogli czekać na autobus jadący do domu, a potem po znużeniu wrócić do zakładu – „jakby” do domu<sup>40</sup>. Symulowana (nie)obecność domu, i tak skazana musi być w ostatecznym rozrachunku na porażkę (jak każdy dom!), odsłania jednak coś istotnego – doświadczenie obecności nie ma jedynie wymiaru społecznego, jest metafizyczne, bo dramatyczna sytuacja człowieka dotyczy i tego, że dom nie jest niezobowiązującą zabawą.

I tu dotykamy tajemnicy złączenia, na którą oikologia może nas naprowadzić. Dom jest, powstaje i kruszeje na naszych oczach, staje się namacalny i nieuchwytny, wymyka się nam i narzuca własną obecnością. Jest bliski i odległy jednocześnie. Stanowi manifestację nieprzejrzystości, nawarstwienia się porządków doświadczeniowych i znakowych, ale jednocześnie zachowuje prostotę, która tkwi w imperatywie powrotu do domu, co pojmuje i starzec, i dziecko. Dziecko rozumie w lot zawołanie „Do domu!”.

### XIII

Z kombinacji niezliczonych detali – gestów, słów, aranżacji barw i zapachów, spojrzeń, przemilczeń, układu przedmiotów, rozkładu ścieżek i wysokości budynków w okolicy, kroju drzwi,

---

<sup>40</sup> L. MACFARQUHAR: *The Memory House. Should the Illusions of Dementia Be Corrected or Accepted?* "New Yorker" 2018, Oct. 8, s. 42–55.

okien i progów, zamysłu dekoracyjnego i symbolicznego umiejscowienia detalu, otoczenia zieleni, ludzi, zwierząt i krajobrazu, fragmentów namysłu, śladów pisma – da się wysondować dom. Nie da się go zmierzyć. Miejsce istnieje poza tym, co mierzalne. Zawsze jest tęsknotą ku przyszłości. Zawsze jest już zapowiedzią nieuniknionego końca.

Podróż, rozwijana przez nas z ciekawości dotykania świata jako tego, co dosłownie odległe, ale i z konieczności uciekania przed tym, co nadmiernie bliskie, w końcu staje się nauką docierania do domu, z którego wyruszyliśmy. Odnajdujemy tu wskazanie Itala Calvina: „Im bardziej gubił się w nieznanach dzielnicach odległych miast, tym lepiej rozumiał inne miasta, przez które przejeżdżał, aby dotrzeć aż do tego ostatniego, i ponownie przemierzał etapy swoich podróży, i uczył się poznawać port, skąd wyruszył, i znajome zaułki, gdzie spędził młodość, i otoczenie domu, i wenecki plac, po którym biegał jako dziecko”<sup>41</sup>. Podróżny ooczko rzucając się w świat, jest już zawsze biedny, o czym nie wie, jest tym, który w wędrówce znosi cierpliwie ciężar, gdyby użyć tu jeszcze raz słów Sebald, bycia „wciąż gdzie indziej”<sup>42</sup>. Dom na uboczu byłby już przepracowaniem utyskiwania Sebald: „Biedni podróżni, pomyślałem, nie robiąc dla siebie wyjątku”<sup>43</sup>. Gdyby się nad tym zastanowić, to biedni i samotni istniejemy bez domu, w domu, z domem, poza domem. W otoczeniu idei domu doznajemy biedy właściwej doświadczeniu egzystencjalnemu. Jest ona i przerażająca, i zwyczajna, ale jest i nijaka, co każe nam obojętnieć na nadmierne jej rozpamiętywanie. Obojętniejemy na własną biedę, tracimy przywiązanie do narcystycznego patrzenia na siebie i naszą własność, obojętniejemy na przeszłość, od której już nikt rozsądny nie chce się uczyć, trwamy za to przy domu. Nie obezwładnia nas to doświadczenie, wręcz przeciwnie, każe afirmować i odnawiać dom.

<sup>41</sup> I. CALVINO: *Niewidzialne miasta*. Przeł. A. KREISBERG. Kraków: Collegium Columbinum 2005, s. 24.

<sup>42</sup> W.G. SEBALD: *Czuje. Zawrót głowy...*, s. 121.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 120–121.

## Dom – nieskończone trajektorie i dyscyplina życia

### XIV

Dom jako przestrzeń doświadczana, obejmująca również to, co mentalne, jest w sposób doskonały zakrzywiona, nie daje się jej pojąć płasko, nie jest odcinkiem, nie jest gładką powierzchnią i autarkiczną niezależną strukturą. Dom jest chropowaty. Trudny do objęcia, wręcz nieobejmowalny. Nasza wiedza o domu napotyka opór, jaki stawia jej chropowata powierzchnia. Dom, jako rzeczywistość doświadczenia, jest szorstki i nie układa się w zgrabną melodię. Wiąże cierpienie i miłość, przywiązanie i wygnanie, zakorzenienie i utratę, przepych i ubóstwo, własność i brak posiadania, przynależność i bezdomność, bezpieczeństwo i strach, ład i ruinę. Nasze doświadczenie zadomowienia nie jest uładzone czy rygorystycznie odgraniczone, tym samym trudno, by było oswojone nazwą. Jest pełne kantów, niedomowień, nieokreślonych konotacji, zwielokrotnionych nieprzystających nazw. Ubóstwo języka tym bardziej jest odczuwalne, gdy zestawiamy je z obfitością zmysłowych doświadczeń, wyrazistością obrazów, pamięcią ciała, ciężarem czasu domostw, rytmem codziennego życia, natężeniem doświadczenia miejsca. Zakrzywienie domu powoduje, że to, co domowe, wymyka się nam, jakby wychodziło z obrazu, nie pozwalało się ująć, jakby usuwało się z prostej linii, by odsyłać do nieskończonych trajektorii. Dom to niekończące się oddziaływanie tego, co ludzkie, i tego, co „poza” – poza naszym wyobrażeniem, poza naszą okolicą, poza naszym ludzkim sposobem doświadczania, poza naszą wykładnią, poza naszym czasem i naszą przestrzenią.

Dom to wreszcie nieprzewidywalny ruch, który jest naszym udziałem i który jednocześnie dokonuje się mimowolnie, poza nami czy nad nami, sprawiając, że podlegamy mu, nie trzymając pewnie steru w rękach. Trafnie zapisał to Lawrence Durrell: „Wydawało mi się, że żyję własnym życiem, ale przez cały czas

to życie żyło mną bez pomocy z zewnątrz<sup>44</sup>. Dom żyje nami. Ale też jesteśmy powołani do tworzenia domu w ruchu przyciągania, łączenia, rozłączania, scalania i burzenia. Stajemy się podwładnymi niewspółmiernych sił, które wypełniają dom. W domu wymykającym się spójnej opowieści fizycznej przepracowujemy siły przyciągania i nieważkości. Obszary gęstsze i rozrzedzone, rozszerzające się we wszystkich kierunkach, powodują, że trudno dom zamknąć w kategorii społecznego czy fizycznego ciała. W domu załamują się łatwo ustalone prawa, które chętnie powołujemy. Dom jest i euforią, i upadkiem. Samoograniczenie poznania, na które dom naprowadza, pozwala okiełznać nasze możliwości zrozumienia i przewidywania, dom rozpościera przed nami nieskończone trajektorie, nieskończone historie, nieskończone doświadczenia miejsca.

## XV

Filip Springer z podróży do Koszalina (dawniej Köslin) przynosi literacki zapis wspomnienia o dawnym miejscu, ale i o niebywałej sławie fizycznej – Rudolffie Juliusie Emanuelu Clausiusie. W usta dziewiętnastowiecznego odkrywcy entropii i drugiej zasady termodynamiki reporter włożył słowa: „[...] we wspomnieniu o mieście mojego dzieciństwa mieszają się dwa przeciwstawne odczucia. Była to przestrzeń, która kadrowała mi w pierwszych, dziecięcych latach obraz niezmiernego w swej komplikacji świata. Towarzyszyła mi też jednak cierpka irytacja zbywającymi odpowiedziami ojca sprawiającymi, że odbierałem Köslin jako miejsce ograniczające mój horyzont. Dziś wiem, że odpowiednie gospodarowanie tymi dwoma uczuciami wymaga ode mnie tej staranności, która nie pozwoli jednemu z nich wziąć góry nad drugim<sup>45</sup>. W tym zapisie kryje się intrygujące nas myślenie. Z jednej strony istnieje ogrom nieba, ciekawość, ale

<sup>44</sup> L. DURRELL: *Sebastian, albo wszechwładne namiętności*. Przeł. A. KOŁYSZKO. Warszawa: Noir sur Blanc 2003, s. 12.

<sup>45</sup> F. SPRINGER: *Miasto Archipelag. Polska mniejszych miast*. Kraków: Karakter 2016, s. 15.

i uniwersalne wartości; a z drugiej – owo zatrzymanie w miejscu, bezpieczeństwo domu, ale i ograniczone, skończone trzymanie się tego, co oswojone.

Nieskończone trajektorie, które wychodzą z domu, które przecinają domostwa, wiążąc je z innymi przestrzeniami, wymagają jednak korekty ze strony pokory, której uczy dom – cierpliwie poskramiający butę poznania, powstrzymujący naiwny pęd do umocnienia siebie w świecie i poszerzania swej władzy. Gdyby istniała jedna i spójna teoria domu, na pewno byśmy nie chcieli jej poznać, bo z góry wiadomo, że nie warto. Dom nie stanowi kompletu doświadczeń i jako taki nie daje szans na spójną i zupełną wykładnię. Na poziomie doświadczenia domu odnajdujemy jednak to wskazanie na wagę dobrego „gospodarowania” tym, co otwiera i zamyka jednocześnie. W tym sensie dom odnawia dyscyplinę życia. Oddalamy się, by zbliżyć się do tego, co istotne. Oikologia w ruchu oddalenia na nowo zbliżałaby się ku odnowieniu naszej dyscypliny życia.

## Jaką naukę (o) domu przynosi Śląsk?

### XVI

By sięgnąć dyscypliny, skierujmy się ku Śląskowi, Śląsk bowiem to ćwiczona codziennie idea zadomowienia. Tu nigdy nie było łatwo, nigdy w jednym języku, nigdy z pasującą etykietą narodową, nigdy z jedną historią, nigdy z jedną tożsamością. Dom był rozpisany na wiele domów arystokratycznych, mieszczkańskich, robotniczych, chłopskich<sup>46</sup>; tych miejskich i wiejskich; tych w centrum i tych peryferyjnych; tych mniej i tych najmniej narodowych; tych ciężących ku Czechom, ku Niemcom, ku Polsce, tych osobnych w doświadczeniu (osobność śląska!), tych

---

<sup>46</sup> Zob. P. GREINER: *Plany i wedyty miast Górnego Śląska do końca XVIII wieku*. Cz. 1. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk” 2000; A. KUZIO-PODRUCKI: *Schaffgotschowie. Zmienne losy śląskiej arystokracji*. Bytom: Oficyna MONOS 2007.

naznaczonych przez wielość, która w obrębie jednej rodziny ustawiła w sąsiedztwie dwa, jeśli nie trzy, języki, podobnie wiążąc religie. Ale wszystkie domy były wydobyte wspólną miejscą<sup>47</sup>. Były śląskie, nie nijakie.

Doświadczona granicą, stawały się mniej lub bardziej pograniczne, bo Śląsk to wielopoziomowe doświadczenie granicy, którą przynosi wyraziste miejsce. Dlatego bycie na granicy czy przy granicy jest tak afirmowane, bo chroni domowe terytorium i jest bliskie doświadczenia kruchości człowieka. To, co kruche, musi być wzmocnione siłą domu, przywiązaniem do krajobrazu, ale i wychodzeniem w stronę tych, którzy uplasowani są poza granicą. Miejsce staje się wyraziste, a zaprowadzenie troski o dom staje się imperatywem. Na Śląsku, bez względu na różnice społeczne, lokalizację w takim, a nie innym momencie historii, przemieszczenia terytorialne (wypędzenie, migracja, przesiedlenie), ludzie odnajdują siebie jako poddani domu. Dom, niesprowadzony do budynku, zostaje odniesiony do ideowego i geograficznego terytorium.

Śląsk rozwija swoistą domową religię – żyje się w miejscu, z miejscem, wobec niego, dla miejsca, czasem obok, mimo, ale nie traci się nigdy miejsca z pola uwagi. Bo bez domu „człowiek się traci”, bez umiejscowienia człowiek może rozwinąć niebezpieczną pychę niezakorzenia i nieprzynależenia, zamiast pokory i służby w miejscu.

## XVII

Nauka śląskiego domu, realizowana wielowiekowo, czy to w Zgorzelcu (Görlitz), czy w Tarnowskich Górach (Tarnowitz), czy w Pszczynie (Pless), czy w Gliwicach (Gleiwitz), czy w Raciborzu (Ratibor), czy we Wrocławiu (Breslau), była prosta: „jesteśmy tu,

<sup>47</sup> Zob. *Górnoślązacy w XX wieku / Oberschlesier im 20. Jahrhundert*. Teksty S. BIENIASZ, B. SZCZECH. Red. i dobór fot. R. BUDNIK, S. BIENIASZ. Przeł. P. ŻWAK. Gliwice: Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej 1998; K. FUCHS: *Schlesiens Industrie: Eine historische Skizze*. München: Delp 1968; H. KRAMARZ: *Oberschlesien. Land der europäischen Mitte*. Dülmen/Westfalen: Laumann 1981.

gdzie mamy być”. Podróżujemy, wędrujemy, jesteśmy rzućani i wysiedlani, ale kroczyliśmy z ideą miejsca. We Frankfurcie, w Katowicach, w Essen, w Opawie żyją ludzie naznaczeni ideą Śląska. Ludzie granicy są jednocześnie ludźmi miejsca, stąd na Śląsku trudne do oswojenia jest myślenie przeciwstawiające człowieka wędrownego i osiadłego, gdyż doświadczają się złączenia: wychodzimy i wracamy, tułamy się i pracujemy na mit osiadłości. Granica przecina myśli, separuje ludzi, rozstawia rodziny po kątach historii, czasem przyjaźnie wiąże domowe terytorium z tym, co poza granicą, wyprowadza z domostw, nader często drapieżnie wchodzi w to, co międzyludzkie. Ale też w przedziwny sposób ustanawia więzi między tymi, którzy zostali wysiedleni, przemieszczeni, osadzeni na nowo, wprowadzając pustkę między nimi. Można powiedzieć, wydobywając antropologię doświadczenia, że śląski dom obnosi „puste”, nie ujawnia za wiele.

Czym byłaby śląska oikologia – specyficzny „produkt” ze Śląska?

Śląski dom zawsze był i wciąż jest domem w translacji. W zrozumieniu tego fenomenu pomagają rozsiane muzea, które w nazwie przynoszą Śląsk: Muzeum Górnośląskie w Bytomiu, Muzeum Śląskie (Katowice), Schlesisches Museum zu Görlitz, Oberschlesisches Landesmuseum (Ratingen), Haus Schlesien (Königswinter), Slezské zemské muzeum (Opava), Železniční muzeum moravskoslezské (Ostrava), Muzeum Śląska Opolskiego, Muzeum Śląska Cieszyńskiego, nieistniejące od 1945 roku wrocławskie Schlesisches Museum der Bildenden Künste i Schlesisches Museum für Kunstgewerbe und Altertümer. Są swoistym przepracowaniem domu śląskiego po tym, jak utracone staje się bezpowrotnie utraconym, po tym, jak przejrzysty dom staje się nieprzejrzystym terytorium. Oddalenie wiąże myśl z doświadczeniem. Na Śląsku dobrze rozmawia się z innymi przez własne zadomowienie. Nie ma znaczenia, czy po polsku, czy po niemiecku, czy po czesku, czy po śląsku. W końcu zadomowienie, ćwiczone na Śląsku od wieków, zastępuje człowieka. Ten zaś, oddając się rozmowie i będąc umiejscowionym, usuwa się z tego, co tworzy ostentacyjną przestrzeń społeczną, sytuując się tym samym na uboczu. Pozostaje dystans i niepostrzeżone trwanie w chęci do-

świadczenia domu. Na Śląsku dom szybko zostaje rozpoznany jako dom na uboczu – nie trzeba się z tą myślą długo oswajać.

## Humanistyka a śląskie zadomowienie

### XVIII

Jeśli dziś humanistyka na powrót odnajduje siebie w zadomowieniu, to nie powinna tracić z pola uwagi śląskiego doświadczenia domu. Na Śląsku łatwo przychodzi to doświadczenie powiązania ruchu i stałości. Idea miejsca jest pojemna. Wędrujemy, po czym powracamy do idei miejsca, która nas nie opuszcza. Pokornie wracamy do miejsca, które to nie pozwala na beztraskie odejście. Śląskie przeświadczenie o potrzebie miejsca każe nam pracować nad domem, nieustannie na nowo odnajdywać się po stronie domostwa, nawet gdy doświadczamy rozpadu i utraty.

Nauka, którą rozpościera przed nami śląski dom, byłaby prosta: to imperatyw powrotu do idei domu. Oznacza to, że nie można porzucić miejsca, nawet gdyby było unoszone głównie przez wyobraźnię. Trzeba wracać. Śląsk wielokrotnie pracował nad powrotem, w końcu doświadczył końca świata, ale wciąż nie ustaje w podejmowaniu wysiłku powrotu do domu. Człowiek umiejscowiony na Śląsku, doświadczony przez śląskie bycie na granicy i pilnowanie domu w Historii, właśnie z uwagi na nieubłagany czas podejmuje trud budowania i odnajdywania domu na nowo, „tu i teraz”. Śląskie zadomowienie w miejscu wymyka się państwom i narodom. Po niejednej nawałnicy historii dom nieustannie zostaje podtrzymywany w ruchu powrotu. Śląski powrót rzeczy jest właściwie Nietzscheańskim wiecznym powrotem rzeczy, afirmującym chwilę i wieczność.

Mówiąc o swoistym „produkcie” – domu śląskim, rozumieniu śląskiego zamieszkiwania, musimy pamiętać, że mówimy o przestrzeni, która była w XVII wieku nazywana „okiem świata” i „szmaragdem Europy” (tak słaWił Śląsk poeta Heinrich Mühlfort w jednym z utworów funeralnych na cześć księcia Georga



Wilhelma I zmarłego w 1675 roku, gdzie znajdujemy wers „Ocellus Orbis, & Smaragdus Europae”<sup>48</sup>). Jednocześnie ten sam Śląsk stawał się niebezpiecznym dziedzictwem, które wymagało planowego zniszczenia i rozmycia po 1945 roku. To, co było doświadczeniem przepychu architektonicznego, potęgi cywilizacyjnej upostaciowanej w rozwoju miast i przemysłu (rody magnackie Donnersmarcków, Ballestremów, Schaffgotschów, Hochbergów i Hohenlohe; przemysłowcy – chociażby Friedrich Wilhelm von Reden, Karol Godula czy Franz von Winckler), potęgi myśli teozoficznej, literackiej, filozoficznej i naukowej (wymieńmy jedynie dla przykładu: Jacob Böhme, Joseph von Eichendorff, Gerhart i Carl Hauptmannowie, Horst Bienek, Otto Stern, Kurt Adler), było też doświadczeniem ziemi zdegradowanej ludzko i przemysłowo.

## XIX

Takie złączenie powoduje, że zamieszkiwanie w służbie powrotu rzeczy przychodzi na Śląsku prosto i zwyczajnie. Niejedno da się złączyć, skoro rozkwit i upadek mieszczą się w doświadczeniu miejsca. Ślązacy istnieją w służbie swoistego imperatywu powracania do idei miejsca. Są poddanymi powrotu do rzeczy najbliższych, bo przez nie doświadczają tego, co odległe i obce.

Odnaleziona pośród śląskich doświadczeń prostota tego, co domowe, stanowiłaby wezwanie do zachowania domu. Śląska oikologia wydobywa wspomniane już wyznaczenie lokalne: „A jednak jesteśmy po stronie domu”. Dopowiada nie tylko, że „mimo wszystko”, ale i „nie można inaczej”. Nie ma moralnego przyzwolenia na gest porzucenia idei. Śląski dom odślania splecione myślenie, są w nim pokora i ekspansja, z jaką rzucamy się w świat. Z jednej strony wyrasta z podziwu dla tego, co uni-

<sup>48</sup> H. MÜHLPFORT: *Heinrici Mühlpforti Poemata*. Neudruck der Ausgabe Breslau und Frankfurt am Main 1686. Herausgegeben und eingeleitet von L. CLAREN und J. HUBER. Frankfurt am Main: Keip 1991; zob. analizę wiersza w: Z. KADŁUBEK: *Smaragd Europy*. W: A. KUNCE, Z. KADŁUBEK: *Myślec Śląsk*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2007, s. 203–208.

wersalne, a z drugiej – uczy tego, by trwać i trzymać się tego, co dane nam „tu i teraz”. Domu nie da się porzucić naprawdę ani w ruchu/ucieczce, ani w trwaniu. Dom nas nie wypuszcza tak łatwo. I w tym odnajdujemy śląską dyscyplinę domu „rozsądnie gospodarującego” prędkością i bezruchem.



Na koniec jeszcze raz powróćmy do dyscyplinującego nas pytania, które oikologia (w tym śląska oikologia) rzuca, niczym kłody, pod nogi (nie)radosnemu nomadzie: Naprawdę jesteś przeświadczony o tym, że dom tak łatwo wypuścił Cię w świat? Tak prosto Cię opuścił, a może i beztrósco Ci odpuścił?



ALEKSANDRA KUNCE



## ŹRÓDŁO I DOM PRZYCZYNKI DO OIKOLOGII

Źródło wszystkich rzeczy –  
powrót do mistycznego źródła

I

Nie mogliśmy zaprzestać poszukiwań źródeł Nilu, dopóki zagadka nie została rozwiązana. Trudno, abyśmy przestali szukać źródeł domu właśnie dlatego, że na jednorazowe rozwiązanie nie można mieć nadziei, a eksploracje pokazują, że dom i źródło są z sobą sprzężone w tajemnicy. Poszukiwanie źródeł domu plasuje nas w wiecznie ponawianym ruchu powrotu. W ruchliwym czasie, kiedy dom został nadwerężony, okrzyknięty domeną swojskości, którą trzeba zarzucić, kiedy wielokrotnie powtórzyliśmy opowieść o sobie będących w przepływach – aż się do tej opowieści przyzwyczailiśmy (nomadyzm to upraszczający i łatwy do przyjęcia obraz); *oikos* tym bardziej domaga się pomyślenia na nowo przez zwrot do źródła. Tylko źródło może uleczyć to, co narażone na wyschnięcie, co zainfekowane nadmiarem zmienności, mobilnych i ulotnych działań czy nieuważnego życia.

Dom, jako miejsce miejsc czy jako miejsce właściwe, jest pomyślany poza dyktaturą swojskości i zamknięcia, poza tym, co użyteczne, gdyż istnieje w korespondencjach wertykalnych i horyzontalnych, wyprowadza poza siebie, koncentrując jednocześnie w sobie to, co dośrodkowo, „promieniście” dochodzi

z zewnątrz. Tu wkrada się to, co zewnętrzne i niepojęte. Dom, będąc na uboczu, staje się duchowym centrum. Eliadowski trakt w humanistyce otwiera myślenie o tym, co centralne, gdyż „środek jest tym właśnie miejscem, gdzie dokonuje się przeskoczek między poziomami, gdzie przestrzeń staje się święta, *par excellence* rzeczywistość”<sup>1</sup>. Chęć życia w bliskości tego, co wieczne, czyste i święte jest próbą bycia „u początków”, u źródła rzeczy. Jak przekonuje Mircea Eliade, „żyć nieopodal środka świata, znaczy to w sumie żyć możliwie najbliżej bogów”<sup>2</sup>.

## II

Promieniowanie źródła w innym wymiarze, ale bliskim Eliadowskich przeskoczków między poziomami, powraca w myśli i doświadczeniach mistycznych. Wszak mistyczne źródło stanowi w jakiejś mierze otoczenie ludzkiego domu, wystawia ten dom na próbę, stanowi trudne sąsiedztwo, czyni możliwym lokowanie domu w przestrzeni głębszej niż wymiar społeczny. Mistykom bliskie jest doświadczenie centrum duchowego. Współbrzmia z sobą w wydobywaniu wagi źródła, początku początków, centrum. Chociaż podążają odmiennymi drogami, podobnie krążą wokół źródła Mistrz Eckhart, Jakob Böhme czy Thomas Merton.

Mistyka Eckharta z przełomu XIII i XIV wieku wydobydzie, że ponad Bogiem osobowym istnieją także Jedno-Boskość i iskierka duszy, która ujmuje Boskość bez pośrednictw i osłon, w nagości<sup>3</sup>. Światło będące w człowieku powoduje, że człowiek może wznieść się „do tej najdoskonalszej części swojego istnienia, jest w stanie poznać Boskość”<sup>4</sup>, jak czytamy w tekście Józefa Piórczyńskiego. Człowiek wznosząc się po stopniach do iskierki, natrafia na źródło. Poznanie Boga jako Jednego prowadzi do poznania korze-

<sup>1</sup> M. ELIADE: *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*. Przeł. A. TATARKIEWICZ. Wyb. i wstęp M. CZERWIŃSKI. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 1974, s. 68.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 103.

<sup>3</sup> J. PIÓRCZYŃSKI: *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego 1997, s. 238.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 239.

nia, do zstępowania w głąb, w sam rdzeń, skąd biorą się wszystkie rzeczy, jak uczy Mistrz Eckhart<sup>5</sup>. Okolice dotarcia do źródła są znaczone ciszą i głębią, co stanowi stały punkt mistycznych poszukiwań, możliwy do odnalezienia także w tekstach Angelusa Silesiusa (Johannesa Schefflera) czy Jakoba Böhme.

### III

Merton w XX wieku też temu traktowi zaufa i kierując się ku źródłom kontemplacji, ze wzmocnioną siłą wydobędzie milczenie i samotność<sup>6</sup>. Jednocześnie dobitnie zwiąże kontemplację, będącą najwyższym przejawem życia intelektualnego i duchowego człowieka, z docieraniem do źródła. Istnienie rozpoczyna się od Źródła transcendentnego, które jest niewidzialne, obfite i nieskończone, które człowiek rozpoznaje w sposób niejasny i niewytłumaczalny, ale ma co do niego pewność, że jest<sup>7</sup>. Kontemplacja byłaby zatem świadomością realnej rzeczywistości Źródła, jak czytamy w wykładni Mertona. Droga do niego wymyka się władzy człowieka, nie prowadzi do błogostanu, gdyż „wszystkie rzeczy wokoło ciebie uzbroją się przeciwko tobie, aby się wyrzec ciebie, aby cię ranić, aby ci sprawić ból, a przez to doprowadzić cię do osamotnienia. [...]. Wszystko, czego można zapragnąć, będzie cię parzyć i piętnować jak rozpalonym żelazem i uciekniesz w męce od wszystkiego, aby zostać sam. Każda radość płynąca ze świata stworzeń stanie się dla ciebie cierpieniem i umrzesz dla wszelkiej radości, i wszystko opuści cię, by pozostawić cię samego. [...]. Otrzymasz wiele darów i złamiesz się pod ich ciężarem. [...]. A gdy zażyjesz już trochę sławy i trochę miłości, odbiorę ci wszystkie twoje dary i pochwały, i przywiązania i będziesz całkowicie opuszczony i zapomniany, aż staniesz się ni-

<sup>5</sup> MEISTER ECKHART: *Die deutschen Werke*. Band 2: *Predigten*. Hrsg. und übersetzt von J. QUINT. Stuttgart: Kohlhammer 1971, s. 560.

<sup>6</sup> T. MERTON: *Źródła kontemplacji. Rekolekcje w opactwie Gethsemani*. Przeł. T. BIEROŃ. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka 1998, s. 109.

<sup>7</sup> T. MERTON: *Nowy posiew kontemplacji*. Przeł. L. ZIELIŃSKA. Kraków: Wydawnictwo Homini 2005.

czym, rzeczą martwą, odrzuconą. [...]. Nie pytaj, kiedy ani gdzie, ani jak się to stanie. Czy na jakiejś górze, czy w więzieniu, czy na pustyni, czy w obozie koncentracyjnym, czy w szpitalu, czy też w Gethsemani. To nie ma znaczenia. [...]. Nie będziesz wiedział, dopóki się tam nie znajdziesz. Zakosztujesz prawdziwej samotności mojej męki i mojego ubóstwa i poprowadzę cię na wyżyny mojej radości; umrzesz we Mnie i odnajdziesz wszystkie rzeczy w głębi Mojego Miłosierdzia, które stworzyło cię w tym celu i prowadziło cię [...]"<sup>8</sup>. Bycie na drodze ku Źródłu nie jest zatem wygodnym traktem, jest swoistym poddaniem się prowadzeniu w samotność. Uległość ludzka czerpie energię ze Źródła.

#### IV

Zatrzymajmy się przy mistyce Böhme'go, tak ważnej nie tylko dla teozofii, ale i filozofii europejskiej (o kolosalnym znaczeniu dla późniejszej filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla). Śląski mistyk z przełomu XVI i XVII wieku, szukając umocowania w wiecznym Bezgruncie, nie obejdzie się bez figury praźródła, gdyż bezgruntowy byt jest tym, co „mieszka w sobie samym”, „wychodzi z siebie i samo z siebie się objawia”<sup>9</sup>. Jest tym, co „tworzy z siebie rzecz, która jest w sobie tylko wola”, „jest w sobie duchem, ale tworzy z siebie postać ducha, a postać ta tworzy pewien byt”<sup>10</sup> – tym bytem jest ten świat. I dalej: „Ten duch jest we wszelkim miejscu, a przecież miejsce go nie pojmuje, lecz on pojmuje miejsce, miejsce nic o nim nie wie, ale go czuje, jest on bowiem siłą i duchem w miejscu”<sup>11</sup>. Natrafiamy tu na kolosalne powiązania miejsca i ducha, ale i zauważenie niewspółmierności w rozpoznawaniu siebie – miejsce, przeniknięte duchem, nie rozpoznaje go, ale wyczuwa jego obecność. Böhme zanotuje: „Miejsce chwyta tylko

<sup>8</sup> T. MERTON: *Siedmiopiętrowa góra*. Przeł. M. MORSTIN-GÓRSKA. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka 2015, s. 468–469.

<sup>9</sup> J. BÖHME: *Sześć punktów teozoficznych*. Przeł., przedmową i przypisami opatrzył Ś.F. NOWICKI. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2015, s. 116.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 117.

<sup>11</sup> Ibidem.

blask bijący z jego woli, tak jak ktoś widzi w zwierciadle swoją postać, a przecież nie może uchwycić tej postaci. [...] W taki sposób Bóg mieszka we wszelkim bycie i przenika wszystko, sam jednak przez nic nie może być ogarnięty”<sup>12</sup>. Pojawia się tu nie tylko niemoc ujęcia rzeczy i tego, co istotne i źródłowe, ale zastanawiać może sam obraz zwierciadła, w którym widzimy postać, nie mogąc jej pochwycić. W kulturze zwierciadło towarzyszy wyobrażeniom źródła, studni, lustra wody, pozwalających widzieć, zapraszających do poznania, zwodzących jednocześnie, każdorazowo nie zezwalając na pojmanie obrazu, podobnie jak i pojmanie wiedzy – za lustrem jest to, czego nie sposób objąć poznaniem.

## V

Kontynuując wywód, w którym zwierciadło odgrywa ważną rolę, mistyk stwierdzi: „Esencja świata światła jest znajdowaniem albo objawianiem Boga, a esencja ciemnego świata jest jego traceniem. Bóg nie widzi siebie w ciemnym świecie, bo ciemny świat nie ma zwierciadła, które byłoby odpowiednie dla światła”<sup>13</sup>. Zwierciadło odpowiednie dla boskości jest przeciwstawione zwierciadłu ziemskiemu, światło – ciemności. Podobnie rzecz ma się z życiem ludzkim – jeśli kieruje się imaginacją ku duchowi Boga, to przyjmuje jego siłę i światło, a jeśli kieruje się imaginacją ku sprawom ziemskim i właściwościom świata ciemnego, to otrzymuje jedynie esencję tego, co ciemne i ziemskie – tam zwierciadło życia jest zamknięte w ciemności i przestaje być zwierciadłem boskości. Adam uczynił zwierciadło ziemskim i dopiero Syn Boga ponownie rozproszył ciemności i „wprowadził siłą zwierciadło boskości”<sup>14</sup>.

To powiązanie ze źródłem rzeczy wszelkich i umocowanie w centrum duchowym pozwala Böhmemu twierdzić, że „święte drzewo rośnie przez wszystko i wyrasta z wszelkiego bytu”<sup>15</sup>,

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 120.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 121.

<sup>15</sup> Ibidem.



a uchwycić je można tylko w zwierciadle czystości jako czystym ludzkim życiu, czyli tym życiu, które pragnie drzewa. Gnoza jest pomocą w duchowym rozwoju człowieka kierującego się ku miłości i światłu, gdyż jest napisana, jak stwierdza mistyk, dla tych, którzy są rozwijającą się rośliną, chcą stać się „pięknymi liliami” i gotowi są na narodziny, by „wypuścili liście w życiu Boga, rośli na Rajskim Drzewie i wydali owoce”<sup>16</sup>. Jak napisze Światosław F. Nowicki, chodzi o wieczne powtarzanie tego samego cyklu – „wieczne narodziny Syna Bożego poprzez przemianę kolejnych ludzi rodzących się na Ziemi”<sup>17</sup>.

Pojawia się tu obraz drzewa, do którego wszyscy należymy i z którego wszyscy wyrastamy, i zadanie, które staje przed człowiekiem, by Rajskie Drzewo się powiększało. Mistyk sytuuje się po stronie tego, co zasadnicze i źródłowe, co wzmacnia życie.

## Podróż do źródła – myśli i doświadczenie w ruchu powtórzenia

### VI

Potrzeba szukania źródeł, doświadczenie źródłowości i obraz źródła zajmują wyraziste miejsce w kulturze. Szukając początku w wędrówkach filozoficznych, baśniowych, mitycznych czy religijnych, dotykamy antropologicznego pragnienia plasowania siebie u źródła.

Źródło, w którym biorą początek wszystkie rzeczy, w którym się jednoczą, z którego wypływa to, co poróżnione, stanowi wsparcie dla myślenia o człowieku. Marek Aureliusz, pisząc o tym, że umysł ma pogodnie przyjmować to, co się dzieje, jako konieczne i zrozumiałe<sup>18</sup>, wskaże, że wszystko płynie z tego samego źródła:

<sup>16</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>17</sup> Ś.F. NOWICKI: *Przedmowa*. W: J. BÖHME: *Sześć punktów teozoficznych...*, s. XCII.

<sup>18</sup> MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślenia*. Przeł. M. REITER. Gliwice: Wydawnictwo Helion 2016, ks. IV, 33, s. 44.

„A wszystko idzie stamtąd, [...] od owej wspólnej Woli kierującej. [...] rozmyślaj o źródle wszystkich rzeczy”<sup>19</sup>. Źródło, jak początek wszelkich początków, pozwala nam sytuować każde fragmentaryczne doświadczenie i drobną rzecz w odniesieniu do niego. Każdorazowy czyn i słowo zyskują układ odniesienia, ale i inną jakość, w której stają się konieczne, nawet jeśli wciąż pozostają niepojęte. Źródło wiąże czas i przestrzeń.

Idea źródła zostaje wielokrotnie powtórzona w filozofii jako myśl o początku, który wiecznie powraca, jako myśl o tym, co gruntowne, co stanowi fundament, co jest pierwszym i wiecznym. Martin Heidegger, nakierowując się na bycie (*Sein*), uruchomił jednocześnie myślenie o tym, co źródłowe. Myślenie poprzez *Ursprung* jest otwarciem na to, co fundamentalne. To, co jest prawdziwym początkiem, wybrzmiewa w Heideggerowskiej myśli w sąsiedztwie poezji Friedricha Hölderlina, która zanurza człowieka w powrocie do domu, odsłaniając domostwo bycia<sup>20</sup>; w pobliżu dróg lasu<sup>21</sup> i na polnej drodze<sup>22</sup>, które powtarzają odalenie i bliskość, a nade wszystko radykalne pytania; z uwagi na troskę (*Sorge*), poprzez którą w centrum sytuuje się problem „bycia-w-świecie”, gdyż „trwożenie się otwiera źródłowo i bezpośrednio świat jako świat”<sup>23</sup>, ale i „trwoga trwoży się o bycie-w-świecie jako takie”<sup>24</sup>. Radykalny i nagły skok (*Sprung*) w myślenie jest tym, co naprowadza na źródło<sup>25</sup>. Nie jest to skok w pustkę, „nie wpada w otchłań”, ale w ziemię, którą człowiek żyje i ze

<sup>19</sup> Ibidem, ks. VI, 36, s. 71.

<sup>20</sup> Zob. M. HEIDEGGER: *Objaśnienia do poezji Hölderlina*. Przeł. S. LISIECKA. Warszawa: Wydawnictwo KR 2004.

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER: *Drogi lasu*. Przeł. J. GIERASIMIUK, R. MARSZAŁEK, J. MIZERA, J. SIDOREK, K. WOLICKI. Warszawa: Fundacja Aethelia 1997, s. 3.

<sup>22</sup> M. HEIDEGGER: *Polna droga*. Przeł. J. i M. ŻELAŹNI. „Colloquia Communia” 1983, nr 4–5, s. 89–92.

<sup>23</sup> M. HEIDEGGER: *Bycie i czas*. Przeł. i przypisami opatrzył B. BARAN. Warszawa: PWN 2007, s. 239.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*. Przeł. B. BARAN, J. MIZERA. Kraków: Baran i Suszczyński 1996, s. 221.

względem na którą umiera<sup>26</sup>. Gwałtowność skoku jest tym, co łączy tę myśl – już w oglądzie kulturowym – z głębią mistyczną, poetycką czy baśniową.

## VII

Źródło jest tym, co u początku. I jako takie powraca w licznych obrazach.

Może przybrać postać mitycznego źródła mocy, jak powołany Tolkienowski Eru Ilúvator, Ojciec Wszechrzeczy – stwórca Ardy<sup>27</sup>. Tworząc wszechświat, powołując istnienie i rasy, jest początkiem początków, w którym z kolei swój początek bierze światło Amanu – doskonałe, wymykające się materii ziemskiej i czasowi.

Źródło przyjmuje tak bliski naszym wyobrażeniom kształt ogrodu z fontanną symbolizującą „źródło wody życia”<sup>28</sup>, jak czytamy w pismach Carla Gustava Junga. Dla myśliciela życie wymaga odnowy i odrodzenia, a życie zahamowane potrzebuje źródła, które symbolizuje energię duchową, ale i życie wewnętrzne. Bliskość źródła, ale i rytualne picie wody życia to doświadczenia mistyczne. Mogłyby zostać uznane za uczestnictwo w czynności sakralnej jako takiej, o której Jung pisał, że przynosi „nieograniczone trwanie życia poprzez przemianę i odnowę”<sup>29</sup>. Wszak, ogólnie rzecz ujmując, woda i ogień odwiecznie symbolizują energię, jak pisał Ernst Aeppli<sup>30</sup>, i nie da się ich usunąć z otoczenia człowieka.

---

<sup>26</sup> Z. DZIUBAN: *Obcość, bezdomność, utrata. Wymiary atypii współczesnego doświadczenia*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza 2009, s. 155.

<sup>27</sup> J.R.R. TOLKIEN: *Niedokończone opowieści* Red. C. TOLKIEN. Przeł. R. KOT. Warszawa: Wydawnictwo Amber 2015.

<sup>28</sup> C.G. JUNG: *Psychology and Alchemy*. Collected Works of C.G. Jung. Vol. 12. Trans. R.F.C. HULL. Ed. G. ADLER. Princeton: Princeton University Press 1968, s. 118.

<sup>29</sup> C.G. JUNG: *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*. Wybrał, przeł. i wstępem opatrzył J. PROKOPIUK. Warszawa: Wydawnictwo „Czytelnik” 1993, s. 129.

<sup>30</sup> E. AEPPLI: *Wasser und Feuer. Energiesymbole*. In: IDEM: *Der Traum und seine Deutung. Mit 500 Traumsymbolen*. München: Knaur MensSana 2010, s. 284–291.

Źródło odsyła nas do obrazu Edenu, w którym biorą początek cztery rzeki (*Rdz 2: 10–14*), tym samym staje się tęsknotą za odnalezieniem źródła życiodajnego, punktu środkowego, a co najważniejsze – źródła mistycznego. Wyobrażenie Edenu stanowi rdzeń naszego powiązania ogrodu jako raju i szczęścia<sup>31</sup>. Powróci w baśni Hansa Christiana Andersena o rajskim ogrodzie, który osłonięty przed ludzkim okiem, wciąż istnieje i wystawia nas na pokusy – za sprawą wróżki królewicz zostaje poddany tej samej próbie, co niegdyś Adam i Ewa, i w otoczeniu drzewa poznania dobra i zła ponownie zjawi się pycha i zguba człowieka<sup>32</sup>. Powtórzenie zachwytu ogrodem jest też powtórzeniem słabości ludzkiej. Ale także zostaje obleczone w „wieczystość wydarzenia” i skoro wygnanie z raju jest wieczne, jak przekonuje Franz Kafka, to znaczy, że mogliśmy stale być w raju, ale i to, że stale w raju jesteśmy<sup>33</sup>. A może inaczej: nagle wspomnienie, wydobyte z głębi, może nam pozwolić odetchnąć czystym powietrzem „o czystości Raju”, którym już oddychaliśmy i które, jak pisze Marcel Proust w *Czasie odnalezionym*, jest „źródłem głębokiej odnowy”<sup>34</sup>. Raj jest po stronie powrotu i jednocześnie rewolucyjnej odmiany życia.

## VIII

Źródło raju to centrum i aktywny początek, jak napisze Juan Eduardo Cirlot<sup>35</sup>. „Aktywny początek” jest dla nas ważnym tropem antropologicznym i pozwala zrozumieć sugestywność dalej rozwijanego biblijnego obrazu nieba, który przynosi Apokalipsa

<sup>31</sup> J. DELUMEAU: *Historia raju. Ogród rozkoszy*. Przeł. E. BĄKOWSKA. Warszawa: PIW 1996, s. 10.

<sup>32</sup> H.Ch. ANDERSEN: *Rajski ogród*. W: IDEM: *Baśnie*. Przeł. S. BEYLIN, J. IWASZKIEWICZ. T. 1. Warszawa: PIW 1977, s. 99–107.

<sup>33</sup> F. KAFKA: *Rozważania o grzechu, cierpieniu, nadziei i słusznej drodze*. W: IDEM: *Opowieści i przypowieści*. Przeł. L. CZYŻEWSKI et al. Warszawa: PIW 2016, s. 389.

<sup>34</sup> M. PROUST: *Czas odnaleziony*. W: IDEM: *W poszukiwaniu straconego czasu*. T. 7. Przeł. M. ŻUROWSKI. Kraków: Wydawnictwo MG 2016, s. 179.

<sup>35</sup> J.E. CIRLOT: *Źródło*. W: IDEM: *Słownik symboli*. Przeł. I. KANIA. Kraków: Wydawnictwo Znak 2006, s. 492–493.

św. Jana (Ap 22: 1), jako nieba wspaniałości i tego, co życiodajne, w bliskości „źródeł wód życia” (Ap 7: 17). Jak pisze Maria Kopsztejn, „fontanna (*fons iuventutis, fons vitae* czy *fons pietatis*) wytryskuje przed ołtarzem Mistycznego Baranka, wskazującego drogę ku pokrzepiającym nurtom, tym samym wyznacza on nowe centrum wszechświata”<sup>36</sup>. Pragnienie „wód życia”, pragnienie bycia blisko źródła, pozwala zrozumieć nasze przywiązanie do tej wizji. Gary R. Varner wskaże, że woda życia reprezentuje fizyczne i duchowe życie, oczyszcza i odnawia, a także symbolizuje transmisję wiedzy i płodnych sił natury. W wielu legendach i mitach stanowi przejście do świata podziemnego i niebios<sup>37</sup>.

Święte źródło w pobliżu drzewa życia, które jest prawdą i mocą tworzenia, bije po stronie Życia. Staje się źródłem dobrej pamięci i dobrego zapomnienia. Jest życiodajne i wieczne, jest uzdrowieniem, czystością i mądrością. Jest źródłem wiecznej młodości. Poszukiwanie źródła to poszukiwanie nieśmiertelności i musi stać się tym, co porusza nas do głębi. Jedną z niezliczonych postaci, która komasuje w sobie odwieczne pragnienie, by wyruszyć na poszukiwania źródła wiecznej młodości, był Juan Ponce de León, który w XV wieku szukał mitycznej wyspy Bimini, dzięki czemu odkrył ląd nazwany Florydą. Pragnienie konkwistadorów wielokrotnie zostało powtórzone przez kolejnych podróżników. Mapy dawne skrywają to pragnienie. Źródło życia pojawia się chociażby na XVIII-wiecznej mapie pochodzącej z Indii, z opisami po arabsku, persku i w hindi, odnotowującymi Konstantynopol i Mekkę, dokumentującymi dzieje Aleksandra Wielkiego, dla której inspiracją były inne dzieła: i wcześniejsza praca z XV wieku arabskiego żeglarza Ahmada Ibn Madżida, i dzieło Ptolemeusza, i europejska wiedza geograficzna, która narosła w ciągu wieków. Zgodnie z tradycją kartografii muzułmańskiej źródło znajduje się u dołu mapy, czyli na dalekiej północy, jest zaznaczone jako ma-

<sup>36</sup> M. KOPSZTEJN: *Sakralna symbolika wody w kulturze chrześcijańskiej*. „Pedagogika Katolicka” 2010, nr 7, s. 225.

<sup>37</sup> G.R. VARNER: *Sacred Wells. A Study in the History, Meaning, and Mythology of Holy Wells & Waters*. New York: Algora Publishing 2009, s. 89.

sywny czarny prostokąt, którego lokalizacja wydaje się podobna do usytuowania raju na średniowiecznych *mappae mundi*<sup>38</sup>.

## IX

Obraz filmowy Darrena Aronofsky'ego *Źródło* (*The Fountain*, USA 2006) jest jedną z sugestywnych opowieści o naszych poszukiwaniach źródła, które nie zaczęły się wczoraj i nie skończą się jutro. Jest powtórzeniem odwiecznego pragnienia i wątpliwości, jakie towarzyszą złączeniu życia i śmierci. Na tropach poszukiwań wieczności, ale i w nieustannych zmaganiach ze śmiercią, z miłością, z życiem i utratą, spotykamy trzy osoby z różnych czasów, a może raczej jedną osobę w trzech odsłonach: XVI-wiecznego konkwistadora szukającego drzewa życia, naukowiec z XXI wieku szukającego leku dla chorej na raka żony i astronautę żyjącego w XXVI wieku próbującego rozwikłać tajemnicę życia i śmierci. Ostateczne doświadczenie złączenia życia i śmierci, ale i złączenia naszych odwiecznych pragnień i losów, pozostaje jednoczącym nas doświadczeniem. Może i wymyka się ono użytecznej wiedzy, ale przez to staje się bardziej niepokojące i oczywiste w swej obecności – jest. Powtórzmy, źródło jest *par excellence* rzeczywiste.

Źródło zostaje powtórzone w wędrówkach do źródeł, w mapach skrywających pragnienia jednostek i ludów, ale i w każdym napotkanym źródle odnajdywanym jako echo wieczności. Jest mądrością<sup>39</sup>. Źródło znajduwane przez nas w przestrzeni staje się niczym źródło życia, jaśniej i promieniuje na dolinę. Horacy może sławić inspirujące i lśniące źródło *fons Bandusiae* („O fons Bandusiae, splendidior vitro” [Zdroju Banduzji nad kryształ

<sup>38</sup> J. BROTTON: *Słynne mapy. Arcydzieła światowej kartografii i ich tajemnice*. Przeł. zespol. Red. nauk. L. SZANIAWSKA. Warszawa: Wydawnictwo ARKADY 2016, s. 176–179.

<sup>39</sup> S.P. MACLEOD: *A Confluence of Wisdom. The Symbolism of Wells, Whirlpools, Waterfalls and Rivers in Early Celtic Sources*. “Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium” 2006/2007, Vol. 26/27, s. 337–355.

jaśniejszy]<sup>40</sup>), będące źródłem natchnienia, zlokalizowane w pobliżu miejsca narodzin poety. Olsniewające i jaśniejące źródło schodzi w pobliże domu.

Źródło promieniuje, udziela energii otoczeniu, wywiera wpływ. Staje się rozbłyskiem tego, co nieobejmowalne i nieskończone. Oświeśla świat, podtrzymując go. Koresponduje z ciemnością, istnieje bowiem w przecięciu poziomów, ale i ustanawia należyte odległości względem tego, co podziemne i okryte mrokiem. Tworząc przestrzeń wokół, wytycza kierunki, centra, peryferie, prędkości i pustkę. Dzięki źródłu przestrzeń staje się obecnością, tym, co *par excellence* rzeczywiste, gdyż źródło rozrysowuje i zapełnia, jednocześnie pilnując naszego oddalenia. Zachowując respekt, nie zbliżamy się do niego zanadto, nie zanieczyszczamy wody, chronimy źródło i roztropnie je użytkujemy. Czai się w źródle groźba pustki, nie tylko przynoszona wraz z obawą, że wyschnie, ale i z przerażeniem ciemnością, otchłanią i utratą punktów odniesienia. Źródło nie jest czymś użytecznym, zatracą społeczne i instrumentalne koordynaty, bo wymyka się materialnej opowieści. Nieustannie ustanawia czas, odnawiając go, w tym czas ludzkiego doświadczenia. Współtworzy gęstość doświadczeń ludzkich, chociaż istnieje *jakby* ponad człowiekiem, za człowiekiem, może przed człowiekiem, nie wiadomo skąd i po co, w imię czego i Kogo. Źródło przenika życie człowieka, wiążąc ludzkie i źródłowe tak, że wydaje się, iż człowiek ma udział w energii źródła, a może i nawet jest z niej samej.

## X

Wspaniałość ogrodu Boga ośmiela potem człowieka do powtarzania gestu – ustanawiania źródła w tworzonych ogrodach. *Fons* jest źródłem, wodą źródlaną, początkiem i przyczyną. Każda fontanna ma posmak źródła młodości – *fons iuventutis*. Może nie tylko ośmiela do powtarzalnych gestów, ale i nie pozwala uwolnić

---

<sup>40</sup> HORACY: *Dzieła wszystkie*, Otto Vaenius, *Emblematy horacjańskie*. Przekł. i oprac. A. LAM. Pułtusk–Warszawa: Aspra 2010, ks. 3, 13, s. 81.



Fot. 1–2. Fontanny (2014–2017, A. Kuncce)





się od powtórzenia. Źródło jest już zawsze złaczeniem początku i przyczyny. Jest również fundowaniem podstawy rzeczy i jej trwałości. Siła źródła jako takiego nie ulega osłabieniu przez fakt, że niejedno wypatrywane źródło okazało się banalnym i funkcjonalnym punktem przestrzeni, niczym „źródła Vivionne”, które miały być czymś pozaziemskim, prowadzącym do krainy piekielnej, a zostały spotkane w tekście Prousta jako zwykła pralnia<sup>41</sup>. Powszechne fontanny, przepisujące zwyczajność czy widowiskowość, mają w sobie posmak źródła życia. Umiejscowione na placu, dziedzińcu, w ogrodzie czy parku przykuwają uwagę.

Fontanna może zaciekawić i stać się niczym wyłuskana przez Rainera Marię Rilkego rzymska Fontana dei Cavalli Marini, której dwie misy zdają się prowadzić milczącą rozmowę, tocząc wodę „pierścień po pierścieniu”<sup>42</sup>. Fontanna spleciona jest z czasem i powtórzeniem. Może być ubrana w teatralność rzeźb, skał, kaskad, jednak nie przeszkadza to w dotarciu do wiedzy, że każda fontanna przede wszystkim jest echem prostoty życia, której *theatrum* przykryć nie może. Opowiada się po stronie dzieciństwa, obfitości, ruchu ulicy i gwaru, zwłaszcza wtedy, kiedy spoglądamy już z czasowej oddali, gdy automatycznie wtapiamy się w dawny rytm i nawyki dziecięcych zachowań, by, jak to napisze Rilke, „kroczki drżące kierować ku domowi”, wszak odległa wiedza, że „tam jest dom”, jest jakże prosta<sup>43</sup>. Nawet kunsztowna Fontana dei Quattro Fiumi w Rzymie skrywa prostotę doświadczenia, odsyła do początku, z którego rozchodzą się rzeki: Nil, Ganges, Rio de la Plata i Dunaj. Sytuując siebie samych w bliskości fontanny, lokujemy się w bliskości początku jako źródła.

Powszechnie przepisywane fontanny, zapełniające place miejskie, ogrody i parki, sprawiają, że powszednie nasze życie u początków, gdyż umiejscawiają źródło w pobliżu domu. Źródło jest na wyciągnięcie dłoni, a zamieszkiwanie naturalnie prze-

<sup>41</sup> M. PROUST: *Czas odnaleziony...*, s. 8–9.

<sup>42</sup> R.M. RILKE: *Rzymska fontanna*. W: IDEM: *Poezje*. Przeł. W. HULEWICZ. Toruń: Wydawnictwo C&T 1995, s. 65.

<sup>43</sup> R.M. RILKE: *Dzieciństwo*. W: IDEM: *Poezje...*, s. 7–8.

biega w jego bliskości. Fontanna jednoczy dysharmonię i napięcie, łącząc siłę osadzenia w ziemi, wręcz zakorzenienia, z siłą wyswobodzającą, unoszącą wodę wysoko w powietrze, gdzie wszystko się rozplywa i staje ulotne. Nawet najmasywniejsza forma fontanny kwestionuje ciężar poprzez lekkość i beztroskę wody wzbijającej się w powietrze. Jednak w zamkniętym obiegu znów spada na ziemię. Każda fontanna powtarza ruch świata, jednoczy i wyswobadza, ostatecznie wiążąc życie i śmierć. Jest z jednej strony przynależnością, ciężeniem – wszystko wraca do ziemi; ale z drugiej – jest ulotnością, wznosi się do nieba.

## Dom jest ideą ocienionego miejsca / w pobliżu studni z wodą życia

### XI

Idealny obraz każe nam w myśli sytuować źródło w ocienionym miejscu, położonym wyżej od tego, co nieźródłowe i przez to niższe, gdzie rześkie powietrze, gdzie znaleźć można schronienie. Źródło istnieje głębiej od tego, co jedynie powierzchniowe. Bywa nieustające. Odnawia się wiecznie, przemieniając jednocześnie nas samych. Istnieje jednak groźba, że wyschnie, co każe otaczać je troską i lękać się o jego uboczność, czy przypadkiem nie zostanie naruszone, zdeptane, zanieczyszczone, nadmiernie wyeksploatowane. Gdy jednak wyschnie, przywodzi na myśl groźę i trwogę – drżymy o porządek świata jako domu i porządek domu jako świata. Źródło sytuuje się, jak podaje Cirlot, w pobliżu obrazu Thule, owej mistycznej krainy utożsamianej z krainą polarną, białą górą, białą wyspą, wyspami szczęśliwymi. Jest tym, co bezpieczne „pośród rozhukanego oceanicznego żywiołu”<sup>44</sup>. Źródło jest w otoczeniu raju. To, co źródłowe, musi rozwijać ludzkie pragnienia i lęki.

<sup>44</sup> J.E. CIRLOT: *Thule*. W: IDEM: *Słownik symboli...*, s. 422.

**Idea domu jest ideą ocienionego miejsca**, sytuuje się w pobliżu stabilności wiedzy o tym, że nic nie jest trwałe i że świat przemija. Ocienione miejsce wymaga pielęgnacji, chronienia przed nadmiernym spojrzeniem innych, zapewnienia otwarcia, dopływu świeżego powietrza, ale i stworzenia osłony przed tym, co nadto stadne i eksploatujące, co nadto ludzkie. Ocienione miejsce chroni źródło, które w końcu może wyschnąć.

Dom, w rozmaitych swoich kulturowych odsłonach, jest tym, co naprowadza na źródło wiecznie odnawiające się. Dom niczym drzewo życia osłania święte źródło. Idea domu jest w potencji wieczną odnową naszego myślenia o sobie i o świecie. Każde przywiązanie się, by ostatecznie stać się bezdomnym. Każde zacieśnianie relacje, by odkryć pustkę wewnątrz tego, co wspólnotowe. Każde budować to, co i tak runie. Każde powtarzać ruch rzeczy, by odnawiać myślenie o domu jako życiodajnym źródle, odmładzającym i podtrzymującym świat.

Człowiek lokalny (umiejscowiony) i człowiek wędrowny nie są całkowicie odmiennymi konstrukcjami. Źródło na to naprowadza. Człowiek, jak pisał mistyk Cirlot, „wychodzi (*exitus*) ze swego źródła i powraca do niego (*reditus*)”<sup>45</sup> – taka jest kondycja pielgrzyma, który obcy na ziemi, w drodze znajduje i muszlę, i pastorał lub posoch, i studnię z wodą zbawienia, i płaszcz, i gościniec. W otoczeniu człowieka pielgrzymującego jest źródło. W otoczeniu człowieka domowego jest źródło. Wędrowiec eksperymentuje z domem, by go najpierw zgubić tam, gdzie go nie ma, pośród tego, co nijakie i bezkształtne, a potem, by go odnaleźć w tym, w czym mógłby istnieć na nowo, z inności wydobyty, ale i z idei powrotu do domu. Człowiek domowy egzystuje w pobliżu źródła, odchodzi, wraca, ulega sile ciężenia miejsca, transformuje je i podtrzymuje; to, co inne, zaprzęga w odnowę miejsca, w końcu zaprasza pustkę do domu. Dla jednego i drugiego dom to wartość. W otoczeniu człowieka musi być dom, nawet gdy jawi się jako opustoszały, bezkształtny, upiorny. Dom to studnia z wodą życia. W tym sensie dom każde pamiętać i zapominać.

<sup>45</sup> J.E. CIRLOT: *Pielgrzym*. W: IDEM: *Słownik symboli...*, s. 313.

Pozwala na zburzenie, by tworzyć nowe. Zachęca do trwania w miejscu, by w końcu móc niejedno porzucić. „Ogołocić się”, oczyścić, zredukować – znaczy odzyskać dom na nowo. To podróż do środka.

## XII

Studnia przydomowa jest studnią z wodą życia, w wyobraźni ma moc okolicznego źródła, które wiąże z miejscem, plasuje się w bliskości drzewa życia. Przynosi zaspokojenie pragnienia, jednocześnie otwierając na to, co nigdy zaspokojone być nie może, co już na zawsze pozostanie nieskończonym pragnieniem. Echo Lévinasowskiego nieskończonego pragnienia, poza kresem i spełnieniem<sup>46</sup>, które – przy pewnym przesunięciu antropologicznym – moglibyśmy odnaleźć również w pobliżu studni, rozwija wiedzę o domu jako przestrzeni otwartej na sprzężenie sił skończonych i nieskończonego wychodzących we wszystkich kierunkach, wyprowadzających domostwo poza to, co oswojone i spotykane. Nas jednak w myśleniu o domu interesuje obecność studni, która nie tylko jest lekcją gościnności, ale i zaproszeniem do dyscypliny życia, każąc znajdować korespondencje między oczyszczeniem, dbałością o przestrzeń okoliczną jako domową, a zaspokojeniem pragnienia i rozwijaniem tego, co nigdy zaspokojone nie zostanie.

W pobliżu studni toczy się walka człowieka o siebie i tu zyskuje człowiek wiedzę o ścieżkach zbliżania się do Boga. W jednej z opowieści chasydzkich, wydobytych przez Martina Bubera, znajdujemy przypowieść o człowieku poszczącym od soboty do soboty, walczącym z pragnieniem, miotającym się między pokusą złamania próby i wolą wytrwania w postanowieniu, a także między pokorą i pychą<sup>47</sup>. Doświadczenia poszczącego zostają

<sup>46</sup> Zob. E. LÉVINAS: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Przeł. M. KOWALSKA. Przekład przejrzał J. MIGASIŃSKI. Wstęp B. SKARGA. Warszawa: Państwo-wo Wydawnictwo Naukowe 1998, s. 367.

<sup>47</sup> M. BUBER: *Droga człowieka według nauczania chasydów*. Przeł. G. ZLATKES. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady 2004, s. 25.

skwitowane przez rabiego słowem „Łatanina!”, ponieważ człowiek nie ma być łataniną, ma być skrojony „z jednej sztuki materiału”, ma być zdecydowany<sup>48</sup>. Reprimenda i wewnętrzna walka odbywają się w sąsiedztwie studni, będącej obietnicą i pokusą, prawdą i słabością, tym, co gruntowne w myśleniu o człowieku i Bogu. Bez figury studni, bez bliskości krystalicznej wody opowieść o tożsamości nie miałaby fundamentu. Przy każdej studni rozwija się teologiczna opowieść o pragnieniu, które zaspokojenia nie uzyskuje, a jedynie wyprowadza w stronę tego, co nieoswojone i nieodgadnione.

Biblia przynosi obraz studni, w której tle sytuuje się przymierze Abrahama z Abimelekiem (*Rdz* 21: 22–34), stąd miejscowość przyjmuje nazwę Beer-Szeba (Studnia Przysięgi) – potwierdzić prawo do studni znaczy mieć gwarancję przetrwania, studnia i posadzenie drzewa tamaryszkowego jest gościnnym podjęciem ziemi. Troska, zabieganie, spory i wojowanie o studnie są też udziałem Izaaka – kiedy Filistyni zasypują studnie wykopane przez sługi Abrahama, Izaak podejmuje się ich oczyszczenia i przywróci im nazwy, jak również rozpocznie wykopywanie nowych (*Rdz* 26: 14–33). To tylko wyimek z obecności studni, bo wielokrotnie powraca ona w obrazie biblijnym – ludzie się przy niej gubią i odnajdują, zaspokajają pragnienie, ocalając siebie i rodziny. Kiedy Jezus przybywa do samarytańskiego miasteczka Sychar, w pobliżu pola, które niegdyś Jakub dał Józefowi, odpoczywa przy studni Jakuba. Dochodzi tam do spotkania z Samarytanką. Spotkanie obcych zostaje dramatycznie uchwycone w prośbie wędrowca i proroka „Daj mi pić!” (*J* 4: 7). Żywa woda jako życie dane przez Boga nie jest w stanie zaspokoić pragnienia. To zaś może być tylko nieskończone. Woda, przekraczająca materialne ułożenie, staje się załączkiem wykładni o wodzie, która w człowieku stanie się „źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu” (*J* 4: 14). W pobliżu domu przez studnię otwiera się przestrzeń opowieści o spotkaniu z tym, co nieobejmowalne.

---

<sup>48</sup> Ibidem, s. 27.

## XIII

Studnia otwiera na nieobejmowalne w wymiarze gościnności. Henry David Thoreau napisze, że po przeczekaniu u farmera ulewy, już wychodząc, poprosił o wodę do picia w nadziei, że zerknie „w głąb studni, aby dokończyć oględzin tego domostwa”<sup>49</sup>. Po czym odnotuje: „Lecz, niestety, ujrzałem na dnie grzaski piasek, a do tego zerwany sznur i bezpowrotnie stracone wiadro. Tymczasem kobieta wybrała odpowiednie naczynie kuchenne, starała się przedestyłować wodę i po długiej zwłoce spowodowanej potrzebą konsultacji podała ją spragnionemu – taką jeszcze nie ochłodzoną i nie ustałą. Dzięki tej brei utrzymuje się tutaj życie, pomyślałem, i przymykając oczy oraz zręcznie unikając brudów, zaczerpnąłem spod powierzchni najsolidniejszy z tyków, pijąc za prawdziwą gościnność”<sup>50</sup>. Na uwagę zasługują nie tylko gościnność dopełniająca dom i spotkanie, nie tylko pragnienie, które rozwija się w pobliżu domu, studni, wody i wędrówki, nie tylko odkrycie odnowicielskiego źródła utrzymującego życie, ale i surowość doświadczenia domu, zredukowanego do gruntu, do tego, co czyste, czego nic nie zabrudzi. Oględziny domostwa wymagają zerknięcia w głąb studni.

Studnia jest tym, czego nic nigdy nie zakryje. Odnajdujemy to w zapisie Thoreau, który wracając z codziennej wędrówki po lesie, natrafia na miejsce, gdzie poprzedniego dnia spaliła się chata, i znajduje tam człowieka, który wrócił po pracy do domu, aby odwiedzić dom rodziców, swój dom młodości: „Przez cały czas leżąc na brzuchu, zaglądał do piwnicy ze wszystkich możliwych stron i punktów widzenia po kolei, jak gdyby ukryty był tam przywalony kamieniami skarb, o którym zapomniał. Aliści nie znalazł niczego prócz sterty cegieł i popiołu. [...] Pokazał mi miejsce, gdzie była zakryta studnia, albowiem jej nigdy nic nie zdoła – dzięki Bogu – zasypać. Długo macał koło ściany w poszu-

<sup>49</sup> H.D. THOREAU: *Walden czyli życie w lesie*. Przeł. H. CIEPLIŃSKA. Poznań: Rebis 1999, s. 222.

<sup>50</sup> Ibidem.

kiwaniu żurawia, wyciosanego z pnia i osadzonego przez ojca, chcąc znaleźć po omacku żelazny hak czy pętlę z drutu, którą przymocowano ciężar do końca belki – oto było wszystko, czego mógł się teraz chwycić – aby przekonać mnie, że to nie jest zwyyczajny ‘ciężarek’. Dotknąłem go ręką, a teraz przypomina mi się podczas codziennych spacerów, na nim bowiem zawieszona jest historia rodziny”<sup>51</sup>. Studnia jest tym, co ocaleje jako świadectwo dawnej pracy, zamieszkania, spotkania, na niej „zawieszona jest historia rodziny”. Studnia, wiążąc pamięć, zespała człowieka z miejscem, ugruntowuje go, gdy wokół już tylko zgliszcza.

#### XIV

Emily Dickinson pisała, że studnię przenika tajemnica („What mystery pervades a well”), a woda w niej jest z innego świata („That water lives so far –/A neighbor from another world/Residing in a jar”), dziwić może, że trawa jest w stanie rosnąć w jej pobliżu i jak blisko niej może być domostwo, chociaż tajemnica studni i obca natura nie dotkną domu („But nature is a stranger yet;/ The ones that cite her most/ Have never passed her haunted house,/ Nor simplified her ghost.”)<sup>52</sup>. W studni jest echo wieczności, mocy tworzenia, tajemnicy, tego, co beznadziejnie przed nami zakryte i głębokie, pogrzebane na dnie. A nawet, jak podaje Władysław Kopaliński, za pojęciem studni kryje się obraz „drabiny zbawienia”, sięga z głębi Ziemi do niebios, stanowiąc kosmiczną syntezę, łącząc trzy porządki wszechświata: niebo, ziemię i piekło; i trzy „pierwiastki” – wodę, ziemię i powietrze<sup>53</sup>. Bohaterowie baśni i podań patrzą w studnię, wyczytując przyszłość i przeszłość, wskakują do niej za utraconym przedmiotem, ale przede wszystkim po to, by przedostać się do innej rzeczywistości,

<sup>51</sup> Ibidem, s. 272.

<sup>52</sup> E. DICKINSON: *What Mystery Pervades a Well!* [Studnia – ten zbiornik tajemnicy!]. W: EADEM: *Wiersze wybrane*. Przeł. S. BARAŃCZAK. Kraków: Znak 2016, s. 238–239.

<sup>53</sup> W. KOPALIŃSKI: *Słownik symboli*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza RYTM 2006, s. 409.



w otoczeniu studni mierzą się z siłami zła i dobra, zaspokajają pragnienie czy wydobywają wodę przywracającą życie, wreszcie – mocują się z własną tożsamością. Przy studni śmierć mówi do matki: „Spójrz tylko w głęboką studnię obok ciebie, a ja wymienię nazwiska tych dwóch kwiatków, które chciałaś zniszczyć, i ujrzysz całą ich przyszłość, całe ich życie; patrz, co chciałaś zniszczyć i co miałaś zepsuć!”<sup>54</sup>. Andersen wpisuje się w odwieczną kulturową pracę studni. Podobnie bracia Grimm – Frau Holle pojawia się w kontekście opowieści o studni, przez którą przedostają się dwie siostry, by odbyć samotną wędrówkę, w jej tle jest dobro i zło, jak również sprawiedliwa zapłata. W studni obmywa twarz królewna/gęsiareczka mieszkająca w lesie ze staruszką, rozpoczynając proces rozpoznania tożsamości i odnalezienia rodziny i szczęścia indywidualnego<sup>55</sup>. Tożsamość jest skorelowana ze studnią, podobnie jak obraz siebie z obrazem świata. Studnia pokazuje, że „nie można nic zobaczyć, nie stając się samemu częścią obrazu”<sup>56</sup>, czego ślad znajdujemy w zapiskach Rilkego, gdy pisał o studniach w Certosa, w których widać jasność nieba, zielen trawy i twarze. *Ja* przesłania źródło, ale też transformacja *ja* rozpoczyna proces odnajdywania tego, co istotne.

Obraz studni wiąże chrzest, wyrocznie, błogosławieństwo czy zaklęcie. Ale także odsyła do władzy. Studnia staje się obrazem prawdy i pułapki. W najoczywistszy sposób naprowadza na nieświadomość, odrodzenie, uzdrowienie i spełnianie życzeń. Schodzenie do studni, czerpanie z niej, zanurzenie się w wodzie, przeglądanie się w studni, spotkanie przy niej – znaczą ludzki szlak bycia u źródeł i wiecznej wędrówki do źródła. Studnia, otwarta na mit i baśń, raz ubrana w wyrocznie, raz w pielgrzymowanie, raz w moc uzdrowicielską, raz w pułapkę, jest obfitością tego, co

<sup>54</sup> H.Ch. ANDERSEN: *Opowiadanie o matce*. W: IDEM: *Baśnie...*, T. 2, s. 19–22.

<sup>55</sup> Bracia Grimm [W.K. Grimm, J.L.K. Grimm]: *Baśnie dla dzieci i dla domu*. Przekł. i posł. E. PIECIUL-KARMIŃSKA. Poznań: Media Rodzina 2010 [na podstawie niemieckiego wydania *Kinder- und Hausmärchen* z 1857 r.].

<sup>56</sup> R.M. RILKE: *Zapiski z Neapolu i Capri*. W: IDEM: *Druga strona natury. Eseje, listy i pisma o sztuce*. Przekł. i koment. T. OSOSIŃSKI. Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2010, s. 94.

wiecznie powraca. Wraz z obrazem studni powraca idea domu, powtarzana i utrwalana w doświadczeniu zadomowienia, w jego wiecznym odnawianiu. Studnia, a przy niej dom, jest zbawieniem, a może mniej szumnie – wybawieniem od bezdomności.

## Dom w zobowiązaniu oikologicznym: sploty, przemiana, źródło życia i przesmyk do-

### XV

Dom to sploty, więzadła i pętle. Dom to więzi. Przestrzeń najbliższa i najdalsza jednocześnie, która rodzi w nas poczucie tego, co najbliżej, i tego, co najdalej. Jest przestrzenią, która zaciska, ściska, zaciska. Dom uwalnia nas od nadmiernej ekspozycji w świecie, ale również krępuje, unieruchamiając nas w miejscu i powściągając rozrzutność energii, z jaką rzucamy się w świat. Nadmierne domowe więzadła są niczym pętla, która tamuje ruch, wprowadza strach, zamyka przyszłość. A jednak bez więzi nie może rozwinąć się żadna opowieść o domu, bo domowe nie istnieje bez splecionego. Dom uczy nas pierwszego doświadczenia przynależności, związania z ludźmi, miejscami i rzeczami, przywiązania do wartości, czynów, myśli. Nawet gdy sploty są ciężarem, to dom, jako przestrzeń dyscyplinująca i zobowiązująca, naprowadza nas na trwałość wzorów domowych – jesteśmy tymi, którzy pieczołowicie dzień po dniu podtrzymują ideę domu, pilnują trwałości połączeń, nie niszczą sztuki splecionych więzi wspólnotowych.

Dom spleciony, dom poplątany w sferze więzi i przyzwyczajzeń, jest domem nadziei, którego udziałem jest afirmacja, a nie negowanie życia. W jego otoczeniu jest radość, a nawet euforia, nade wszystko w otoczeniu domu rozkwita wizja bezpieczeństwa za sprawą obrazu przystani czy spokojnej i żyznej doliny. Dolina w myśleniu symbolicznym, gdyby raz jeszcze przywołać Cirlota, jest przeciwstawiona pustyni – przestrzeni próby i ocalenia; a także górze – przestrzeni kontemplacji, ascezy, samotności,

wędrowki czy miejsca iluminacji; wreszcie oceanowi – początkowi życia<sup>57</sup>. Dolina jest miejscem życia pasterzy i kapłanów. Gdybyśmy jednak myślenie o dolinie nieco poszerzyli i złączyli z opowieścią o pustce, która dotyka w końcu każdego domostwa, to trop doliny, już w oddaleniu od myśli Cirlota, zmusza nas do radykalnej zmiany kierunku interpretacji. Poszerzenie myślenia zyskujemy przez widzenie domu w otoczeniu i sąsiedztwie pustyni, góry, oceanu i doliny. Dom jest w bliskości przestrzeni próby i iluminacji, pustki i ocalenia, wędrowki, nieobliczalnego ruchu i osiadłego miejsca do życia. Dom zatem nie jest przeciwstawiony przestrzeniom grozy i nieokreśloności, ale jest z nimi w zażyłych stosunkach. Moglibyśmy jednak jeszcze dalej wprowadzić myślenie, szukając pustyni nie tylko w okolicy domu, ale w samym domostwie. Dom jest i pustynią, i górą, i oceanem, i doliną. Spowija przemiany. Dom, niczym symboliczny słup *axis mundi*, niczym drzewo czy maszt, stanowi filar świata, ale jest jednocześnie górą, pustynią i oceanem, wprowadzając to, co niepojęte i zatrważające.

## XVI

Dom wypracowuje w nas postawę zobowiązania. W doświadczeniu domu człowiek otwiera się na rozumienie tego, co uboczne. Widząc w tym wartość, przyjmuje z pokorą fakt, że prawdziwym centrum naszego zatroskania może stać się jedynie to, co peryferyjne. Środkiem ułożenia rzeczy jest to, co istnieje w cieniu, na uboczu, niezmacone nadmierną ekspozycją. Duchowe centrum jest źródłem życia. Oznacza to również, że dom staje się źródłem śmierci na mocy powiązania w kole życia i śmierci, na mocy splecenia traktów *ars vivendi* i *ars moriendi*. Sztuka życia jest najprawdziwszą sztuką, o ile uznamy, że sztuka jest niczym Rilkowski dążenie człowieka ponad niewygodą i ciemnością, by porozumieć się z wszystkimi rzeczami i zbliżyć się ku źródłom życia<sup>58</sup>. A te są ciche i ostateczne.

<sup>57</sup> J.E. CIRLOT: *Dolina*. W: IDEM: *Słownik symboli...*, s. 111.

<sup>58</sup> R.M. RILKE: *Zapiski z Neapolu i Capri...*, s. 14.

Dom, pojęty w zobowiązaniu oikologicznym, staje się odzyskaną jednością w mnogości rzeczy, by tę jedność rozbić potem w przejściach w to, co niedomowe. Dom jest przejściem *do-*. Stanowi przesmyk. Rozluźnia sićła, gdy okna i drzwi zostają w nim uchylone czy otwarte nawet na oścież. Zatrząskując okna i ryglując drzwi, przeciwdziałamy utracie tajemnicy. Dom nie jest rokokową zagadką, otwartą na zabawę i znalezienie zaskakującego rozwiązania, bo chroni to, co bezczasowe, co niejako istnieje poza czasem, co powraca teraz i wiecznie, co jest w korespondencji z nieokreślonym. Tajemnica otaczająca dom nie stanowi domieszki, swoistego klimatu czy też mglistej powłoki zastępującej brak korzeni i ułudę prawdy. Chroni głębię, skrywa prawdę, otaczając owo przyzywające „tam”, które nie pozwala o sobie zapomnieć w sąsiedztwie domu. Dom to nie pielesze, to wywrotowe miejsce sprowadzające człowieka do źródła niepokoju. Spoglądanie w to, co nieznanne, zamyka dyktaturę realnego, która jest niebezpieczna dla każdego domu, wikłając go w funkcje społeczne i mierniki ekonomiczne.

„Tu” przestrzenie się nakładają, ale nie jest to palimpsestowość narracji historii, projektów architektonicznych czy znaków. Chodzi raczej o nałożenie się w domu przestrzeni losów, prawdy, kontemplacji, doświadczenia mistycznego, powtórzenia rzeczy i ludzi, form wszelkich – tych przeszłych i przyszłych, tego, co niezrozumiałe i zatrważające. Tu przenikają się kręgi nieba i piekieł. Tu wiążą się żywioły. Tu stykają się niebo i ziemia. W domu spotyka się wyobrażone i niewyobrażalne, tu spotykają się ludzie i bogowie – w otwarciu na to, co pod, przed, nad, za domem. Zbyt pochopnie dom zwiemy bliskością, a odległe rzeczy – dalekimi, plasując je na drugim biegunie wyobrażeń, gdyż to, co bliskie, jako sąsiednie, jest „bardziej niż słońce oddaloną rzeczą” („is further than the sun”<sup>59</sup>).

Trudno nie przejąć się uwagą Rilkego, że „samotni mają największy udział we wspólnocie”<sup>60</sup>, czerpią siły z jednego korzenia

<sup>59</sup> E. DICKINSON: *Count Not That Far That Can Be Had* [*Nie zwiń Dalekim, co Osiągalne*]. W: EADEM: *Wiersze wybrane...*, s. 212–213.

<sup>60</sup> R.M. RILKE: *Zapiski z Neapolu i Capri...*, s. 60.

rozprzestrzenionego na świat, są z jednego pnia, ich wspólnota staje się uroczysta i potężna. Wszystkie rzeczy zapisują się głęboko w nas, w nas wydarzają się katastrofy i triumf. Gdybyśmy samotność powiązali z domem i miejscem, moglibyśmy stwierdzić, że dom jest wciąż ponawianym **zaproszeniem do praktykowania wspólnoty samotności w miejscu**. Dom, nawet gdy ulega rozprzestrzenieniu, nawet gdy ulega zatracie, znajduje umocowanie w potężnej sile umiejscowienia, która każe ćwiczyć się człowiekowi w tworzeniu więzi i znajdowaniu miejsca, by je w końcu rozluźnić. Stado nie zamieszkuje domostw, tylko je okupuje. Dom zamieszkują wspólnoty samotności. Dom jest w nas. Niezależnie od tego, czy człowiek wędruje, czy jest przytwierdzony do miejsca, zawsze jest w domu, staje się złączony z ideą domu, którą przepracowuje i rozszerza na inne przestrzenie i losy ludzkie.

## XVII

Dom nie jest statyczną bryłą, a wiąże się z ruchem rzeczy, ludzi, zdarzeń, idei. Jest przepływem tego, co było i będzie. Jest już zapowiedzią zaniku, tego, że znikniemy, by znów na nowo (tak samo) narodziło się życie. Nie pozwala się na dobre rozgościć i poczuć, że jesteśmy „u siebie”, bo jak pisał Cleve Staples Lewis, to nie my odnajdujemy „swe” miejsce, ale świat je odnajduje w nas<sup>61</sup>. Zatem zadomowienie byłoby zadomowieniem w „tam”, byłoby raczej zadomowieniem w miejscu, które jest przejściem i zanikiem, więcej – to zadomowienie w myśli, że dom opuścimy, i zobowiązanie do tego, by nie zasklepić się w sobie. Dom tak pojęty istnieje w przecięciu czasu i przestrzeni. Wprawiają go w ruch przyływy i odpływy myśli, czynów, przedmiotów, ludzi w nim pomieszkujących. Dom to ruch form, tych już zaistniałych, ukształtowanych, i tych nieukształtowanych, które nadejdą. W tym sensie staje się przecięciem dróg świata, chociaż nierzadko

---

<sup>61</sup> C.S. LEWIS: *Listy starego diabła do młodego*. Przeł. S. PIETRASZKO. Warszawa: Media Rodzina 2012, s. 193.

cechuje go izolacja, bycie osobno i peryferyjność. Dom każdy skrywa przemianę. Skoro wiąże życie i śmierć, pomieszkiwanie jest wpisane w nieustający ruch transformacji, który osłania źródło. Czy dom jest niczym mistyczna grotka? Taki dom byłby miejscem cudownym, skrywającym krynicę. Ale dom to czyste krynice osłonięte szpetotą, wszak to, co domowe, obejmuje także to, co zniewolone, okrutne, banalne i odrażające. Dotyka niebezpiecznej swojskości. Jednak szpetota domu, związana z nadmierną i monstrualną funkcjonalnością bądź dysfunkcją, wciąż skrywa źródło. W potencji domu zawsze jest odnowa życia. Dom, pojęty jako źródło śmierci i życia, staje się domem przemian.

Dom ma jeszcze zadanie – staje się przestrzenią naprowadzającą na źródło życia, pojmowane Nietzscheańsko, kiedy inne społeczne przestrzenie nadmiernie skostniały. Wtedy płomień iście Nietzscheański okazuje się wyzwolicielski, rozrywa porządkę, lokuje źródło niezahamowanego życia w ruchu wiecznego wrotu. „Pierścień wrotu” staje się odnową w tym, że wszystko powraca, wiecznie budując domostwo bytu<sup>62</sup>. Wyzwalający i źródłowo odradzający węzeł przyczyn wplątuje „ja” w życie w obfitości: „[...] powtórzę się wrotnie wraz z tym słońcem, tą ziemią, tym orłem i węzłem tym – nie do nowego, ani lepszego życia, ani też do podobnego: – powracać będę wiecznie do zawsze jednakowego i zawsze tego samego życia, zarówno w rzeczach wielkich, jak i małych”<sup>63</sup>. Źródło powtórzenia jest ocaleniem dla domu, kiedy życie, pojęte jako płynna tkanka rzeczywistości, zostaje nagle zatrzymane, sprowadzone do użytecznego biegu, podlegające instytucjonalnej inwentaryzacji, kiedy doskwiera nam nadmierne uspołecznienie, zrosnięte z systemowym porządkiem wspólnoty. Dom, zlokalizowany w pobliżu odnawiającego źródła, staje się w końcu sam dla siebie ocaleniem. Życie, które wysycha, potrzebuje źródła. Dom, który wysycha, potrzebuje przemieniającego źródła życia.

<sup>62</sup> F. NIETZSCHE: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. W. BERENT. Warszawa: BIS 1990, s. 271.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 275–276.

## Dom – nauczka

## XVIII

Dom to pouczenie. Może nas mierzić nadmiernym dydaktyzmem. Domownicy uczą, każą, wymagają, powołują reguły, powtarzają standardy, konserwują wartości, zmuszają do gnuśnego trwania we wzajemnych relacjach. Domowa wiedza nie przekłada się na prosto uchwytny sukces wychowawczy, i więcej, skazuje nas na powtórzenie błędów, przepracowanie splotów więzi, powtórzenie domowego życia. Lekceważąc siły domu – dostajemy nauczkę. A jednak dom przynosi źródłową wiedzę. Pojęty w perspektywie oikologicznej, z dystansem i troską, może być przez nas widziany jako rozsądne pouczenie.

- (1) Pouczenie (anty)historyczne. To Cioranowska nauka: historia niczego nie uczy<sup>64</sup>, prawo następstwa i konsekwencji zawodzi, historię należy przekroczyć, bo jest „nie do obrony”<sup>65</sup>. Nietzscheańskie *facta ficta*<sup>66</sup> i ruch wiecznego powrotu rzeczy otwierają dom na wieczność i „teraz”, w którym powraca to, co inne. Tworzymy domy, powtarzając gest konstruowania i burzenia, wpisując się w ruch odwieczny, ale i jednocześnie nadając indywidualne piętno stawianym śladom. W powtórzeniu domostw powracamy wciąż tak samo, ale tak samo pierwsi, niepewni, nierozumiejący i niespodziewający się końca. Ostatecznie to „teraz” zajmuje człowieka.
- (2) Pouczenie etnograficzne. Widoczne różnice w organizacji domostw skrywają ten sam imperatyw: tworzenia domu, wędrownego czy osiadłego, namacalnego i widocznego dla innych przez wyraźnie odgraniczone ściany, okna, drzwi,

---

<sup>64</sup> E. CIORAN: *Na szczytach rozpaczy*. Przeł. I. KANIA. Warszawa: Aletheia 2007, s. 139.

<sup>65</sup> E. CIORAN: *Sylogizmy goryczy*. Przeł. I. KANIA. Warszawa: Aletheia 2009, s. 156.

<sup>66</sup> F. NIETZSCHE: *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*. W: IDEM: *Niewczesne rozważania*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. Pośl. K. MICHAŁSKI. Kraków: Znak 1996.

progi, schody, zasłony etc.<sup>67</sup>; ale i niewidocznego – unoszonego jedynie obyczajami, wartościami i szczątkowym repertuarem przedmiotów, przenoszonych wędrownie dzień po dniu. Domy mniej lub bardziej wystawne, mniej lub bardziej wydzielone z przyrody, zakotwiczone i koczownicze podobnie wydobywają problem człowieka domowego. Dla niego miejsce domu jest symboliczne, bo odzwierciedla ludzką potrzebę rozgraniczania i ustanawiania wagi domowej przestrzeni<sup>68</sup>. Jesteśmy tymi, którzy mocują się z ideą domu.

- (3) Pouczenie architektoniczne. Domu nie omijają mody, podlega eksperymentom i stylistycznym odmianom<sup>69</sup>. Dom w zależności od środowiska może być wydzielony, obudowany, zamknięty, odgraniczony, ale może być prowizoryczny, tymczasowy na trasie wędrówki, nie dość solidny, niekoniecznie przypominający twierdzę, za to zrosnięty z okolicą. Jednak ważne jest, by dom, ten trwały, rozpisany na pokolenia, ale i ten chwilowy, zaznaczyć w przestrzeni, odseparować i połączyć ze światem, niebem czy piekłem. Dom orientuje, jest przecięciem istotnych trajektorii. Dom wymaga zaznaczenia, by architektonicznie rozbić przestrzeń nijaką. Dom jest zawsze po stronie „gdzieś”.
- (4) Pouczenie filozoficzne. Człowiek lokalny znajduje swe wypełnienie w idei miejsca<sup>70</sup>. Miejsce jest tym, co nas wybiera. Miejsce jest tym, co nam się trafia. Poddani miejsca, w pokorze i sile powtórzenia żyjemy „tu”, „a jednak tu”, „gdzieś”. Każde „nigdzie” i „gdziekolwiek” zyskuje korektę ze strony domu. Stamtąd przychodzi odpowiedzialność, która każe z dyscy-

---

<sup>67</sup> Zob. G. BACHELARD: *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*. Wyb. H. CHUDAK. Przekł. H. CHUDAK, A. TATARKIEWICZ. Przedm. J. BŁOŃSKI. Warszawa: PIW 1975, s. 309–327.

<sup>68</sup> E. AEPPLI: *Das Haus und seine Räume*. In: IDEM: *Der Traum und seine Deutung...*, s. 252–261.

<sup>69</sup> Por. W. RYBCZYŃSKI: *Dom. Krótka historia idei*. Przeł. K. HUSARSKA. Kraków: Wydawnictwo Karakter 2015.

<sup>70</sup> Zob. wykładnię człowieka lokalnego i miejsca w: A. KUNCE: *Człowiek lokalny. Rozważania umiejscowione*. Katowice 2016.



pliną traktować i miejsce, i dom. W końcu „tu”, a nie „tam” realizujemy swój dom. Człowiek lokalny, nakierowany na to, co okoliczne, znajduje wzmocnienie w idei zakorzenienia i idei polnej drogi Heideggera<sup>71</sup>; jest tym, który odnajduje siebie przez to, co domowe. Człowiek lokalny odnajduje w sobie człowieka domowego.

- (5) Pouczenie duchowe. Utracisz to, co budujesz, a jednak dom wznoszony, podtrzymywany, restaurowany, przekazywany, wreszcie niszczone czy opuszczone to wzrost sił duchowych. Dom spowija przemiany, człowiek domowy w rytmie transformacji odradza się, powraca wiecznie, wpisując siebie w koło istnienia. Dom skrywa wiedzę, że człowiek może się odrodzić. Wraca niczym syn marnotrawny, odnajduje dom, który nieraz jeszcze utraci. Burzy i pali mosty, zrywa więzi, odchodzi, by zacząć odtwarzać to, co utracone. Dom ostatecznie obumiera, „pozostawiając w duszy człowieka niewyraźny ślad – ideę innego domu, domu nietykalnego dla ognia, dla zdrady – domu prawdy”<sup>72</sup>. Jednak pouczenie duchowe przynosi dopiero splecenie doświadczenia marności i radości życia, gdyż odgłosy Księgi Koheleta, słyszalne w sąsiedztwie domu, koniec końców stają się impulsem do życia.
- (6) Pouczenie wspólnotowe. Dom jest domem z innymi. Wilk człowieka w doświadczenie bliźniego, obcego, więźnia, zakładnika, towarzysza, bliskiego. Wilk i bliźni są sobie bliscy. Metafizyka przyjaźni i miłości pozostaje w bliskości metafizyki obojętności i nienawiści. A jednak dom uczy umiaru z uwagi na miejsce, które było przed nami, i dobrze, by pozostało po nas, odsłaniając przed domownikami splot bliskości i dali. Nie da się uciec od miejsca, nie da się uciec od wspólnoty naprawdę. Jednak chęć ucieczki pokazuje, że dom może ciążyć, bo wspólnota może być nadmiernie zabudowana, szczelna, kosztowna. Thoreau wiedział, co to znaczy dystans

<sup>71</sup> M. HEIDEGGER: *Polna droga...*

<sup>72</sup> J. TISCHNER: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Paris: Éditions du Dialogue 1990, s. 189.

w spoglądaniu na wspólnotę, pisał, że dopiero, gdy „zgubimy się na tym świecie, zaczynamy odnajdywać siebie”<sup>73</sup>. Plasując się na uboczu, w oddaleniu, nie tracił z pola widzenia idei wspólnotowości, którą trzeba pielęgnować, a nie konserwować. Przepracowawszy wspólnotę, Friedrich Nietzsche radził, by uciekać od „much na rynku” w góry, na morze<sup>74</sup>. Nie zmienia to jednak pouczenia, że budując dom, przyjdzie ci mieszkać z innymi. Ale, co istotniejsze, to pouczenie naprowadza na zwiążanie wspólnotowe domu, o którym często zapominamy – dom jest domem żywych i umarłych, ta wspólnota jest silniejsza w budowaniu idei domu, niż chcielibyśmy to przyznać. Inni byli przed nami, inni przyjdą po nas. Rysują się w tym miejscu intrygujące wyobrażenia, które rozwinął Italo Calvino – złączone miejsca żywych i umarłych, wielopoziomowo tworzące miasta i nawarstwienia pamięci, w których jedni nie mogą istnieć bez drugich, wraz z jednoczesnym zburzeniem czytelnego rozdziału na to, co prawdziwe i wyimaginowane, co jest motorem zmian, a co jedynie statyczną sferą<sup>75</sup>. Niczym ostrzeżenie odsłaniają się przed nami rozważania Michela de Montaigne’a nad naturalnym złączeniem w kole istnienia tego, co żyje i umiera, w których myśliciel poucza o podległości każdego tym samym prawom<sup>76</sup>. Ucząc się zachowania spokoju wobec rytmu zdarzeń, uczymy się zadomowienia, również z uwagi na siebie i na innego ćwiczymy się w życiu zgodnym z prawami wszechrzeczy. Dom, ucząc wspólnoty, uczy pracy cierpliwej, głębokiego skupienia, zachowania rezerwy, ale i radości z bycia z drugim człowiekiem. W domu ćwiczymy wspólnotowe gry – by dalej, by bliżej, by między, by obok/za/przed/przeciw, by razem, by osobno, by inaczej, by jak zawsze, by jak należy, by jakoś.

<sup>73</sup> H.D. THOREAU: *Walden...*, s. 189.

<sup>74</sup> F. NIETZSCHE: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 57–61.

<sup>75</sup> I. CALVINO: *Niewidzialne miasta*. Przeł. A. KREISBERG. Kraków: Collegium Columbinum 2005.

<sup>76</sup> M. DE MONTAIGNE: *Próby*. Przeł. T. BOY-ŻELEŃSKI. Warszawa: PIW 1957, ks. III, rozdz. XIII, s. 562–667.

- (7) Pouczenie zwierzęce. Budujemy domy i zwierzęta budują domy. Łączące „i” ma kolosalne znaczenie, bo wprowadza nie tylko złączenie, ale i separację od pozostałej przyrody ożywionej. Jednocześnie budujemy domy *jak* zwierzęta, które też budują domy. „*Jak*” wprowadza korespondencję, ale i jest bliskie „*jako*” – „*jako* zwierzęta budujemy domy”. Pouczenie zwierzęce przynosi rozpoznanie, że bez względu na przynależność do świata przyrody, człowiek jest tym, który się z niej wyrывa, nawet gdy nie ma nadziei, że ją opuści. Osobność i przynależenie człowieka do Natury jest tym, co interesowało Georges’a Bataille’a i pozwalało mu tropić negowanie „ludzkiej zwierzęcości”<sup>77</sup>, ale i tym, co pozwalało antropologom filozoficznym wzniesć koncept duchowej natury człowieka, co słyszalne jest w myśli Helmutha Plessnera, Arnolda Gehlena czy Maxa Schelera. Człowiek jest tym, który wiedziony jest ideą nieskończonego. Jako istota otwarta, ekscentryczna, jak pisał Plessner, wie, co to sens i nonsens, potrafi dystansować się od świata i od siebie, uśmiecha się, wreszcie śmieje się i płacze, tym samym dając wyraz swej duchowości i padając jej ofiarą<sup>78</sup>. Otwarcie, idea nieskończoności czy pragnienie nieskończonego pozwalają lokować człowieka nie tylko w wymiarze tego, co skończone. Nauka domu odsłaniałaby nasze pokorne bycie, które wiemy niczym zwierzę szukające schronienia, budujące dom, by przetrwać, wychować, przekazać. Owo „niczym zwierzę” jest też poczuciem przynależenia do domu planetarnego, wspólnie dzielonego ze zwierzętami, roślinami, skałami, jednak owo poczucie nie wyczerpuje się w tym, co skończone. Dom ludzki przynosi rozpoznanie, że twój dom to twój osobny dom, otwarcie i nieskończoność są tym naddatkiem, nie ma idyllicznej komunii ze zwierzętami wbrew tęsknotom rozwijanym na progu domostw.

<sup>77</sup> G. BATAILLE: *Historia erotyzmu*. Przeł. I. KANIA. Kraków: Oficyna Literacka 1992, s. 40.

<sup>78</sup> H. PLESSNER: *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*. Wybór, oprac. i wstęp Z. KRASNODĘBSKI. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ, Z. KRASNODĘBSKI, A. ZAŁUSKA. Warszawa: PIW 1988, s. 204.

- (8) Pouczenie mistyczne. Dom wyprowadza myślenie poza to, co swoje i domowe. Wyprowadza w nieznanym kierunkach, otwierając się na to, co niepoznane i niespotykane. Nieskończone czai się na progu domostw. Pojemna idea domu obejmuje również dom *niepojęty*, będący poza tym, co doznane i zrozumiałe. *Dom niepojęty* stanowi otoczenie namacalnego i znanego domu. Niczym fałda, skrywa niesamowite udrapowania. Staje się przesmykiem *do-*. Pogłębiając terytorialno-społeczne „tu i teraz”, przerzucając pomosty między „tu” i „tam”, uczy wartości domowego „tu”, niczym w wierszu Dickinson: „Kto Nieba nie znalazł tu – w dole –/ Ten nie znajdzie go i w Niebie samym –/ Dom sąsiedni wynajmują Anioły,/ Dokądkolwiek się przeprowadzamy– [Who has not found the Heaven – below –/ Will fail of it above –/ For Angels rent the House next ours,/ Wherever we remove –]”<sup>79</sup>. W tym sensie dom nie jest dość realny, nie staje się także domeną nowości, gdyż wyprowadzając człowieka poza to, co użyteczne, wprowadza w pierwsze zasady, przypomina i napomina o tym, co – w dobrym znaczeniu – fundamentalne. Nie jest sofistyczną grą, a prostotą doświadczenia, która płynie nie „stąd”, ale z „tam”. Owo „tam” pozwala usunąć chciwość, pogoń za wrażeniami, żądze sukcesu społecznego. „Tam” nie pozwala zapomnieć człowiekowi o prawdziwym umocowaniu domu.
- (9) Pouczenie związania rzeczy. Dom unicestwia opozycje, przeprowadza dziwne korespondencje między fragmentami, jest spletem trajektorii wiążących odległe przestrzenie. Nauka wiązania rzeczy pozwala widzieć w uwikłaniu wzajemnym młodość i starość, odnajdując w jednej działaniu drugiej. Pozwala wiązać wzrost i zanik, bo dom funduje nam bycie w nieustającej przemianie, pokazując podległość naszą i poddaństwo rytmom zmian. Wiąże to, co duchowe, z tym, co cielesne. Pokazuje złączenie iluzji i prawdy, ognia i

<sup>79</sup> E. DICKINSON: *Who Has Not Found the Heaven – Below* [Kto Nieba nie znalazł tu – w dole]. W: EADEM: *Wiersze wybrane...*, s. 246–247.

wody. Nie pozwala na trywialny rozdział stałości od ruchu, bo podległość przemianom wiąże trwanie i zmianę w nas. Lewis pisał kiedyś o jednym z zagrożeń, którym ulegamy w modnym ubóstwieniu dynamiki, że człowiek nie docenia faktu, że jest istotą ludzką, czyli duchowo-cielesną – jako zwierzę tkwi w czasie, jako duch należy do świata wiecznego<sup>80</sup>. Tym samym doświadcza trwania i stałości w czasie, nieustannie podlegając zmianom. To, co ludzkie, wyrażone jest falowaniem pełnym dolin i szczytów. Dom to miejsce, w którym „teraz” styka się z tym, co wieczne. W tym momencie chrześcijańska myśl Lewisa i Nietzschego spotykają się. Spotyka się coś więcej: dom i droga z uwagi na miejsce. Można byłoby zaryzykować myśl, że dom uczy nas jednocześnie szykowania się do lotu i pozostawiania w miejscu/na miejscu. Dom wszak to miejsce. Ono jednak nie ustanawia dyktatury kształtu, nie jest stagnacją. Miejsce jest odziedziczone, ale i nieustannie tworzone, wypełniane życiem, niepokojem, jest płynne i ruchliwe, pozostając poza reżimem użyteczności. Ostatecznie droga jest drogą miejsc. Odkrycie miejsca w miejscu otwiera na świat, a nie zamyka, w tym też znaczeniu ukazuje ukryte powiązania rzeczy. Wyprowadza ku myśleniu o tym, co często pochopnie bywa zarzucane, ku myślom i pytaniom istotnym o to, co proste i co dotkliwe, co człowiek odnajduje w pomostach między rzeczami, ludźmi i bogami, gdy tylko zechce pojąć, że dom to miejsce. Dom wyrzuca człowieka w świat, wywracając jego przyzwyczajenia, pozbawiając go oczywistości porządków, na nowo wrzuca go w świat miejsc.

- (10) Pouczenie władzy. Dom to nie władza dla samej władzy. W domu wielcy władcy przegrywają, gdy zamieniają dom w więzienie, katownię czy niezdobytą twierdzę. Wtedy dom może być wszystkim, ale na pewno już nie domem. Dom to subtelna władza realizowana bez nadmiernego przywiązania do władzy, z uwagi na innego, z poczuciem pokory wobec

<sup>80</sup> C.S. LEWIS: *Listy starego diabła...*, s. 55.

miejsca, z poczuciem służebności wobec idei domu i wobec domowników. Władać domem znaczy wiązać energię i potęgę z dobrocią. Znaczy być surowym, będąc sprawiedliwym i wybaczącym. Znaczy również nie wybaczać niefrasobliwie. Znaczy wreszcie spajać szczodrobliwłość z oszczędnością, a dyscyplinę – z radością życia. Władza domowa to aktywność realizowana na uboczu, w pokorze, w wycofaniu z tego, co szumne i widowiskowe. Władza wyciszona, a taka jest władza domowa, plasuje się poza tym, co błyszczące i spektakularne. To nie *theatrum*. Dom wymyka się polityce. Siły społeczne, a nawet obywatelskie, stają się drugorzędne, nie ma w nich tej mocy, jaką ma dom – wyprowadzania więzi we wszystkich kierunkach, wiązania tego, czego prosto i użytecznie nie da się powiązać. Dom kwestionuje władzę społeczną przez to, że jest domeną życia, pielęgnuje życie przez odkrycie bycia w miejscu, przez rozbudzenie wrażliwości w doświadczaniu świata. I jako taki wymyka się dyskursowi społecznemu, gdyż tylko pośpiesznie można go opisać w kategoriach socjologicznych, a dom to dużo więcej, bo sam jest opisaniem świata ćwiczonym dzień po dniu w doświadczeniu. Wymaga niespiesznej uwagi i powolności w odkrywaniu miejsca. Jeśli dom byłby władzą, to w tym znaczeniu, że należymy do miejsca. Ułudą jest twierdzenie, że człowiek wybiera miejsca. Czasem na nie trafia. Nawet gdy rości sobie prawo do ich posiadania, to jest tylko w nie wrzucony. Jest przynależny. Jest tam, gdzie ma być. W innych miejscach – wyśnionych, napotkanych czy zdobytych – może egzystować na marginesie, ukradkiem i z boku, chociaż gościnnie. Podejmując nową przestrzeń, nie wrasta jednak w miejsce całkowicie, nie jest w nie zanurzony, nie oddycha nim. Pomieszkiwanie nie przeszywa człowieka do szpiku kości, nie powoduje, że człowiek jest zespolony z miejscem. Istnieje *jakby* bez gruntu, bez zrozumienia szczelin miejsca, bez wiedzy o tym, co puste, grząskie, pozorne, nie dostrzega fałd miejsca, również fałd pamięci. Dom, broniąc gruntu, nie broni jednak dyktatury powołanej w jego imieniu, jest wszak

domem pytań, wątpliwości, wciąż pozostając istotnym miejscem.

## XIX

Zobowiązanie oikologiczne wymagałoby docenienia powiązania domu, miejsca, drogi i źródła. Co je spaja? Zgoda na miejsce „tu i teraz” przez drugiego/innego: „Żadnych nowych Dróg Dojścia –/ Tylko poprzez Krainę Ciebie –/ Ten jeden obszar – [Nor Action new –/ Except through this extent –/ The Realm of you –]”<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> E. DICKINSON: *I Have No Life But This* [Nie mam innego Życia]. W: EADEM: *Wiersze wybrane...*, s. 236–237.

ALEKSANDRA KUNCE



## WMYŚLENIE SIĘ W MIEJSCE POSTINDUSTRIALNE

Kto teraz domu nie ma, już go nie zbuduje.  
Kto teraz jest samotny, samotność poczuje  
i będzie czuwał, czytał, pisał długie listy  
i po alejach długich niespokojnie  
wędrować będzie w bezlistny czas dżdżysty.

Rainer Maria Rilke, *Jesienny dzień*<sup>1</sup>

### Miejsce – idea i wyzwanie

#### I

Czym jest miejsce postindustrialne?

Szukając zakorzenienia, nie gloryfikujemy bezkształtnej przestrzeni, gdyż chcemy dostrzec miejsce i dom, nawet po stronie tego, co wydaje się wymykać naszemu umiejscowieniu. Skoncentrowanie na miejscu postindustrialnym, a nie przestrzeni postindustrialnej, już w tle sytuje wiedzę oikologiczną, w której *oikos* wciąż stanowi zobowiązujące wyzwanie rzucone człowiekowi. Odnawia myślenie o powadze i dyscyplinie miejsca jako domu, ale nigdy o dyktaturze czy królestwie swojskości. Wrażliwość oikologiczna nakazywałaby upatrywać nadziei na powrót doświadczenia umiejscowienia i na powrót idei domu. To odnowione zadanie dla naszego ruchliwego, informacyjnego i cybernetycznego

---

<sup>1</sup> R.M. RILKE: *Jesienny dzień*. W: IDEM: *Poezje*. Przeł. W. HULEWICZ. Toruń: C&T 1995, s. 13–14.



czasu, gdy znów odkrywamy wagę naszego przywiązania do miejsca, które nie jest tylko widzialną i dotykową materią, ale złożoną rzeczywistością, rozpościerającą się w nas jako przymierze z krajobrazem, otaczającymi nas ludźmi i rzeczami, umocowanie w doświadczeniach wspólnoty i byciu osobno, zadomowienie w kulturowym i metafizycznym porządku – tak prosto uchwytnym w wykładni czasu, przestrzeni, konieczności czy przypadku, natury rzeczy, wolności i zobowiązania etc.

Poczucie bycia w czasie postindustrialnym, znaczonego usługami, w którym żyjemy między sobą, sprawia, jak pisał Daniel Bell, że istniejemy poza porządkiem natury i niewiele mamy wspólnego z rzeczami i maszynami<sup>2</sup>. W odwróceniu od tego myślenia chodzi nam o coś głębszego – o przywrócenie doświadczenia i niepokoju poznania w związku z miejscem postindustrialnym. Dawne fabryki, kopalnie, huty, giełdy towarowe i stacje przeładunkowe wabią nas i niepokoją. Uległy transformacji, stając się muzeum, skansenem, galerią, kawiarnią, łąką, ścieżką na trasie turystycznej, polem golfowym, loftem, terenem różnorodnej aktywności sportowej i kulturalnej, wreszcie opuszczoną i zagubioną w przestrzeni architekturą przemysłową. Jakby przeszła burza piaskowa, zasypując miejsce, a wraz z nim dawne doświadczenie masy ludzkiej, która żyła w dyscyplinie, pokornie poddawała się rytmowi pracy, z wyznaczonym czasem na odpoczynek, trwała w poczuciu wartości zespołowego działania, w zrozumieniu dla planowych rozwiązań i precyzyjnie wykonywanych czynności, powracających dzień po dniu.

Imperia przemysłowe i wojskowe zasadzają się na poczuciu służby i oddania. Za wszystkim stoi i cierpienie, ale fabryka nigdy nie była opowieścią o tzw. szczęściu jednostkowym jako „samochciejstwu”. Wypełnianie obowiązku było związane z poczuciem bycia we wspólnocie tych, którzy przybyli do cywilizacyjnych ośrodków w wiekach XVIII i XIX, do fabryk, hut i kopalń, by zaznać miejskiego życia, swobody i dobrobytu – mierzonego wedle

---

<sup>2</sup> D. BELL: *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Przeł. S. AMSTERDAMSKI. Warszawa: PWN 1998, s. 185.

miary innej niż współczesna. Wypełnianie obowiązku w końcu stało się służbą w miejscu i dla miejsca, które się rozszerzało, było fabryką, domem, okolicą, krajobrazem, regionem. Obowiązek, przez politykę i kapitał, stawał się czasem poddańczą pracą dla właściciela, rodu, państwa, ideologii, jednak te odniesienia jakoś zawsze przegrywają z codziennie wypełnianym zobowiązaniem wobec miejsca i domu, czyli tego, co najbliższe.

Miejsca postindustrialne przez owo „post-” są już wydobyte przez czas po tym, jak przeszła burza piaskowa, po tym, jak zapomniany został hałas i ruch fabryk, po tym, jak przyszło zapomnienie dawnego rytmu okolicy – z miejsca postindustrialnego wystają kikuty dawnego doświadczenia. Zawsze to miejsca jakoś okaleczone i bezwładne, nawet wtedy, kiedy zachwycają dizajnem i wydają się na nowo tętnić życiem zwiedzających, jak w Essen, w Ostrawie czy w Zabrze. Przechadzając się po błyszczących muzeach i tandetnych centrach handlowych, powstałych na terenach dawnych wielkich zakładów przemysłowych, wystarczy chwila refleksji, by przedostać się do drzemającego pod nimi doświadczenia końca, również końca zadomowienia. Czy jesteśmy skazani już tylko na oglądanie spektaklu pośmiertnego, po końcu tego, co było niegdyś tak troskliwie przez nas pielęgnowane i szanowane? Czy możliwe jest na nowo zamieszkanie w miejscu postindustrialnym?

## II

By zamieszkiwanie w miejscu postindustrialnym stało się możliwe, trzeba oddalonego spojrzenia i odnowionego doświadczenia fabryki – gdy zgodzimy się, by tym pojęciem objąć i dawne fabryki, i kopalnie, i huty, i kolej, i stacje przeładunkowe, i giełdy towarowe etc., czyli sfery, które tworzą przemysłowy okres w naszych dziejach. Istotne jest, by uczynić z dawnej fabryki ideę, na nowo się z tą ideą związać, mieć świadomość, że znów jesteśmy częścią czegoś wielkiego. Rozsiani w przestrzeni, przechadzający się wśród miejsc, spotykający i mijający się z sobą, w przejściach i w przepływach, znów odkrywamy, że tym, co nas

ożywia, jest ciężar miejsca. Nam, którzy zastąpili ciężar rzeczy niematerialną usługą, wiedzą i informacją, potrzebne jest namacalne miejsce.

Utrata maszyny jest bolesną utratą ciężaru rzeczy. Zmierzamy ku miejscu, nawet gdy wydaje się ono ruchem, samym przepływem i chwilą. Potrzebujemy siły ciężenia. Czujemy, że znów stąpamy po ziemi. Postfabryka, jako transformowana materialnie, funkcjonalnie i doświadczeniowo przestrzeń dawnej fabryki, byłaby takim miejscem, które wraca nam utracone poczucie ciężkości, nie tylko dawną fabrykę przepisuje i odkształca, bo to nie musiałyby być poważne, ale na nowo ją wraca naszemu doświadczeniu, przynosi obecność i namacalność w tym, że powtarzamy ruch, stąpamy po ziemi, dotykamy maszyn, zapełniamy przestrzeń naszą aktywnością, ale i w tym, że na nowo staramy się zamieszkać w idei, którą powołaliśmy. Postfabryka jest już przeobrażonym, ale wciąż przesywającym nas doświadczeniem i ideą, z którą chcemy się związać, by w niej zamieszkać.

Architektura miasta i człowiek plasujący się w jej sąsiedztwie mogą zachwycać, bo odsłaniają transformacje relacji: natura i cywilizacja, co urzekło zwłaszcza fotografów miejskich, takich jak chociażby Gabriele Basilico<sup>3</sup>. Ale nam nie idzie tylko o wyłuskanie czy odkrywkowe wydobywanie piękna miasta. Chodzi o wydobywanie głębinowe – powtarzające głębinowe sięgnięcie do złóż węgla – by wydobyć prawdę/piękno regionu i postfabryki. Dlatego musimy dotknąć innego wymiaru doświadczenia. Juhani Pallasmaa przypominał, że architektura umiejscawia nas w czasie i przestrzeni, nadając im ludzką miarę, „pozwała udomowić bezgraniczną przestrzeń i nieskończony czas, dzięki niej ludzkość jest w stanie je znieść, zamieszkać w nich i je zrozumieć”<sup>4</sup>. W odniesieniu do architektury domów czy katedr nie mamy problemu z powiązaniem bryły budynku z zadowoleniem. W odniesieniu do założeń przestrzennych dawnych fabryk, często kunsztownych mimo

<sup>3</sup> G. BASILICO: *Cityscapes*. Milano: Baldini Castoldi Dalai Editore Inc. 2008.

<sup>4</sup> J. PALLASMAA: *Oczy skóry. Architektura i zmysły*. Przeł. M. CHOPIANY. Kraków: Instytut Architektury 2012, s. 23.

funkcjonalności, możemy mieć problem. Wydawać by się mogło, że nie miały nas zadomawiać, gdyż szło o zysk ekonomiczny, jeśli jednak wnikliwiej się im przypatrzemy, to dostrzeżemy, że kryła się za nimi idea związania człowieka z miejscem, wyrażona w dopasowaniu architektury do miejsca, w kształtowaniu okolicznej przestrzeni osiedli robotniczych, budynków użyteczności publicznej służących mieszkańcom codziennie (dworzec, szkoła, szpital, dom towarowy, poczta, sklepy, ogrody, parki, restauracje, gospody, łaźnie, pralnie), ale i we współtworzeniu odpowiedzialności za miejsce dane nam geograficznie i odziedziczone historycznie, we współtworzeniu stylu życia, wyobraźni kulturowej i repertuaru wartości estetycznych i moralnych. Fabryka to nie tylko architektura i plany zagospodarowania przestrzeni, to złożona kulturowa rzeczywistość, która wytwarza ruch, inicjuje zachowania i myśli, nadaje znaczenia, ustanawia relacje społeczne, łączy i separuje rzeczy, ludzi, rewiry, wprowadza reguły życia, czyli sztukę życia, nauczając dyscypliny bycia w miejscu. Fabryka obejmuje ludzi, przywiązując ich do siebie, nawet gdy nie są tego świadomi.

Udajemy się do postfabryki po tym, jak zaszła w nas istotna zmiana, a doświadczenie przemysłowe zostało oddalone. Podejmujemy trud zbudowania więzi z tym, co odległe, a może już i obce. Widzimy w postfabryce nie tylko pole działającej erozji, ale i uzdrawiającą rolę w odnawianiu naszego zadomowienia w czasoprzestrzeni, kiedy nasz dom i nasza pamięć zostały zagrożone utratą. Postfabryka pozwala na zrozumienie tego, kim jesteśmy, by wyrwać się z bezkształtnego przepływu i ulotności. Snujemy się po przestrzeniach dawnej fabryki, a nasze teraźniejsze doświadczenia mieszą się z dawnymi obrazami, fotografiami, opowieściami rodzinnymi, dawnymi relacjami prasowymi i radiowymi. W postfabryce pamięć i wyobraźnia ulegają sprzężeniu z sobą. Przypomnienia i przywołania, wymyślenia i pomyślenia nieustannie wznoszą olbrzymie miejsce, które wypełnione jest nami, ale i podtrzymywane mocodajnym podłożem dawnej fabryki. Tu nic nie jest bezpodstawne. W postfabryce zyskujemy grunt, zaglądając w głąb.

## Miejsce – w głąb doświadczenia rodzinnej poprzemysłowej Europy

### III

Pożytecznymi rozwiązaniami, które wynikają z wniknięcia w głąb doświadczenia, są działania Szlaku Zabytków Techniki, obejmującego kulturę dziedzictwa przemysłowego i wiążącego w myśleniu zabytek, wartość, sztukę przemysłową i sztukę życia. Szlak Zabytków Techniki w województwie śląskim stał się w 2010 roku, jako jedyny szlak z Europy Środkowo-Wschodniej, częścią Europejskiego Szlaku Dziedzictwa Przemysłowego (European Route of Industrial Heritage – ERIH<sup>5</sup>). Trasa turystyczno-kulturowa łączy obiekty związane z kulturą dziedzictwa przemysłowego i stanowi markowy produkt turystyczny, jak piszą twórcy projektu na oficjalnej stronie internetowej<sup>6</sup>. Ekspozuje obiekty związane z tradycją górniczą, hutniczą, energetyką, włókiennictwem, kolejnictwem, łącznością, produkcją wody i przemysłem spożywczym. Dawne obiekty przemysłowe wszak są swoistymi dziełami sztuki, jak chociażby zabudowania hutnicze w Königshütte (Królewska Huta) z 1806 roku, gdzie widać silną stylizację gotycką i, jak pisze Henryk Waniek, gdyby nie dym, można by je wziąć za pałac czy klasztor; podobnie jak zresztą i inne zakłady przemysłowe, które widnieją na krajobrazowych widokach Śląska stworzonych przez cały XIX wiek w firmie litograficznej Rieden & Knippel w Schmiedeberg (dziś Kowary) – „Huty, kopalnie i inne zakłady wzorowano na średniowiecznych twierdzach lub świątyniach”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> ERIH – <http://www.erih.net> [dostęp: 14.07.2017]. Obecnie europejski szlak tworzony jest przez 18 regionalnych szlaków (Austria – 1, Niemcy – 11, Holandia – 1, Hiszpania – 1, Wielka Brytania – 3, Polska – 1 (Górny Śląsk). Europejska trasa obejmuje 1410 obiektów poprzemysłowych, z czego w Polsce znajdują się 74.

<sup>6</sup> Szlak Zabytków Techniki – <http://www.zabytkitechniki.pl/Pokaz/27320/opis-szlaku> [dostęp: 10.04.2017].

<sup>7</sup> H. WANIEK: *Rozszarpany krajobraz. „Fabryka Silesia”* 2013, nr 3 (5), s. 11.

Propozycje wycieczek Szlakiem Zabytków Techniki, odkrywających miejsca postindustrialne w Tarnowskich Górach<sup>8</sup>, w Bytomiu czy w Gliwicach, mają na celu budowanie w mieszkańcach i zwiedzających wiedzy o bogactwie miejsca, ale i otwarcie na wartości cywilizacyjne i etyczne, które skrywają się za miejscami przemysłowymi. W odniesieniu do innej przestrzeni – Liverpoolu, ale bliskiej przez wzgląd na ten sam fundament rewolucji przemysłowej, Erik Richard pisał, że ważne jest, by „pomóc zwiedzającym i mieszkańcom na nowo odkryć wartość miasta”<sup>9</sup>. W oglądzie naszym chodzi o więcej i o głębiej – miasto zostaje przekroczone przez region i opowieść o domu, bo to one otwierają na wartości kulturowe.

Wracając do propozycji Szlaku, możemy wybrać np. trasę liczącą 68 km, poruszając się tropem wybitnych architektów, kuzynów Emila i Georga Zillmannów, którzy większość projektów realizowali na Górnym Śląsku. Na trasie zobaczymy: Powiatowy Zakład dla Inwalidów w Rokitnicy (powstały w latach 1902–1904, od 1948 roku jest częścią Śląskiej Akademii Medycznej); zabudowy dwóch kopalń: Sośnica oraz KWK Gliwice, na której terenie ma swoją siedzibę Oddział Odlewnictwa Artystycznego Muzeum w Gliwicach; osiedle Giszowiec, będące unikatową kolonią robotniczą, swoistym miastem-ogrodem (zbudowane w latach 1906–1910 dla pracowników spółki Georg von Giesche’s Erben) oraz Nikiszowiec (osiedle powstałe w latach 1908–1919 z ceglаныmi blokami z wewnętrznymi dziedzińcami, gdzie wyjątkowe budynki połączone są przewiązkami). Doświadczamy tego, że jesteśmy poddanymi terytorium kulturowego, które jest dla nas, ale i dla innych, tych przed nami i tych po nas.

---

<sup>8</sup> W 2017 r. 28 obiektów w Tarnowskich Górach zostało wpisanych na listę światowego dziedzictwa UNESCO – są to kopalnie ołowiu, srebra i cynku wraz z systemem gospodarowania wodami podziemnymi w Tarnowskich Górach. Tarnogórskie obiekty postindustrialne dołączyły do znajdujących się na liście UNESCO obiektów Królewskich Kopalni Soli w Wieliczce (wpis w 1978 r.) i w Bochni (wpis w 2013 r.).

<sup>9</sup> E. RICHARD: *Liverpool: Case Study*. In: *Remaking Post-Industrial Cities: Lessons from North-America and Europe*. Ed. D.K. CARTER. New York & London: Routledge 2016, s. 152.

Kolejna propozycja trasy równie szybko wrzuca nas w nawarstwienie czasoprzestrzeni. Liczący niespełna 7 km szlak odkrywa przed nami perełki industrialne w Zabrzu. Pierwszym przystankiem na trasie jest Zabytkowa Kopalnia Węgla Kamiennego „Guido”, którą założył w 1855 roku hrabia Guido Henckel von Donnersmarck. W kopalni dostępne są 3 km podziemnych wyrobisk z podziemnym bufetem na poziomie 320 m, salą teatralną czy koncertową oraz najgłębiej położonym punktem pocztowym w Europie. Miejsce to oferuje także możliwość doświadczenia surowości kopalni, mroku i ciszy na poziomie 355 m. Drugim przystankiem jest Muzeum Górnictwa Węglowego, mieszczące się w zabytkowym budynku dawnego starostwa powiatowego. W budynku znajduje się jedyny zachowany w całej Europie XVIII-wieczny kunszt wodny (pompa odwadniająca). Kolejny przystanek to powstały w 1938 roku Miejski Ogród Botaniczny, a kończy trasę Szyb Maciej, z ponad 70-letnią, wciąż sprawną, elektryczną maszyną wyciągową.

Znajdujemy się oto w centrum cywilizacyjnego zakorzeniania. Ale i dalej – jesteśmy w centrum rodzinnej przemysłowej Europy. Projekty rewitalizacyjne starych młynów i papierni we włoskiej prowincji Salerno; projekt osiedla w starej fabryce Forda w Bukareszcie; transformacje budynków dawnych magazynów tekstylnych, giełdy bawełny i kukurydzy, centrum dokowania i transportu w Manchester; Muzeum Guggenheima w Bilbao adaptujące dawne tereny przemysłowe; Muzeum Śląskie w Katowicach wyrosłe w przetworzonej przestrzeni kopalni Katowice; kompleksowa rewitalizacja dawnej kopalni i koksowni Zollverein w Essen; rewitalizacja najstarszej na świecie huty szkła w Harrachowie wraz z założonym tam browarem; przemysłane adaptacje dla zwiedzających Zabytkową Kopalnię Węgla Kamiennego „Guido” czy Zabytkową Kopalnię Srebra i Sztolnię Czarnego Pstrąga w Tarnowskich Górach; ciekawe projekty udostępniania nieczynnych kopalni w dzielnicy Březové Hory (Příbram) czy w kompleksie Landek Park w Ostrawie (Petřkovice); turystyczna adaptacja Kopalni Soli w Wieliczce; projekt zagospodarowania terenów dawnych zakładów Norblina w Warszawie; adaptacja



Fot. 3. Giszowiec (2017, A. Kuncce)



Fot. 4. Nikiszowiec (2017, A. Kuncce)



Fot. 5. Szyb Maciej, Zabrze (2017, A. Kunce)

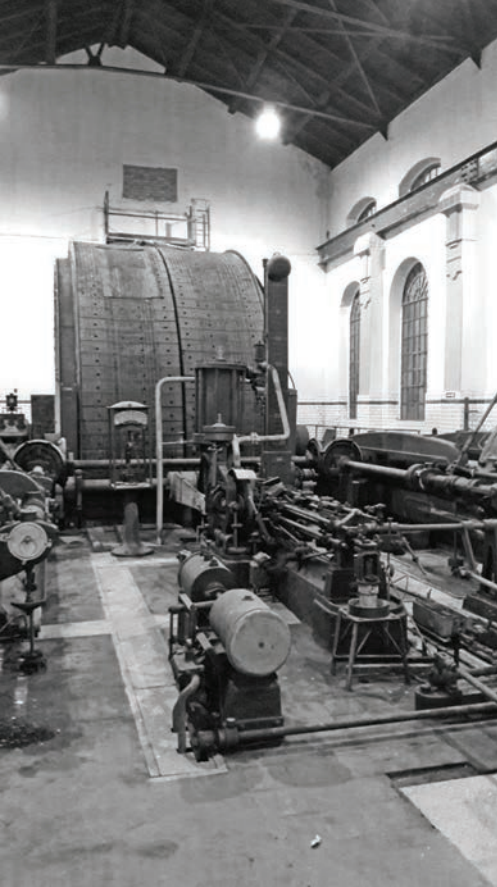




Fot. 6. Muzeum Śląskie w Katowicach na terenach dawnej kopalni Katowice (2017, A. Kuncce)



Fot. 7. Szyb Warszawa II dawnej kopalni Katowice, obecnie Muzeum Śląskie w Katowicach (2016, A. Kuncce)



Fot. 8. Muzeum Śląskie w Katowicach na terenach dawnej kopalni Katowice (2017, A. Kunce)



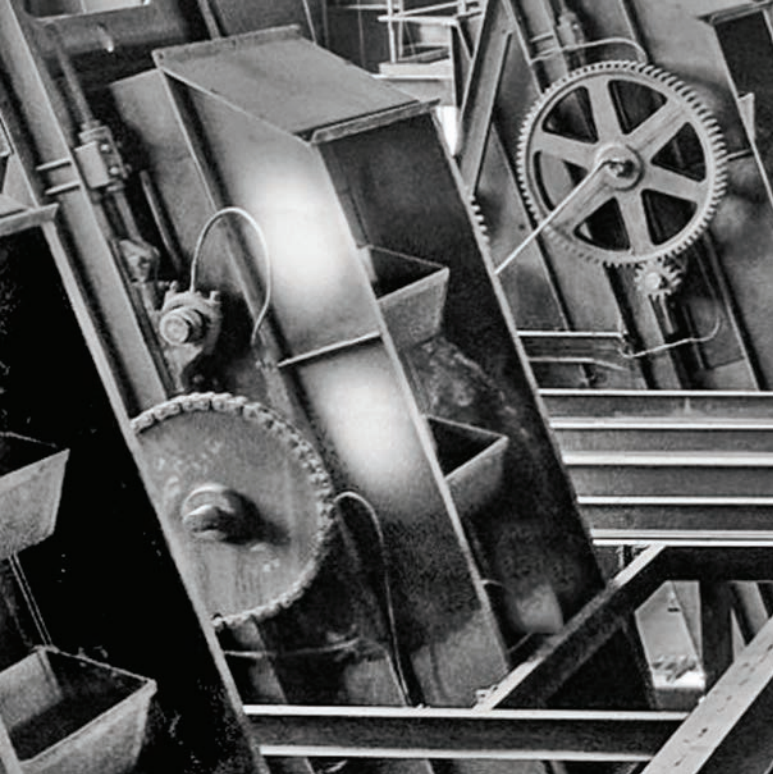
Fot. 9. Centrum handlowe na terenach kopalni Gottwald, Katowice (2016, A. Kunce)



Fot. 10. Dworzec kolejowy w Rudzie Śląskiej-Chebziu (2019, A. Kuncce)



Fot. 11. Zabytkowa Kopalnia Węgla Kamiennego „Guido” w Zabrzu (2019, A. Kuncce)



Fot. 12. Ruhr Museum UNESCO – Welterbe Zollverein, Essen (2016, A. Kunce)

Fot. 13. Ruhr Museum UNESCO – Welterbe Zollverein, Essen (2016, A. Kunce)



przędzalni Karola Scheiblera na lofty w Łodzi; młyn żytni w Szamotułach pod Poznaniem zaadoptowany na budynek mieszkalny; projekt loftów w budynkach papierni we Wrocławiu; projekt rewitalizacji obiektów Elektrociepłowni Powiśle w Warszawie; projekt adaptacji browaru we Wrzeszczu; projekt adaptacji na cele mieszkalno-usługowe browaru w Krakowie; odbudowa na cele mieszkalne młyna Petersona w Bydgoszczy; adaptacja tkalni w Zielonej Górze; wielofunkcyjny projekt przeobrażający wrocławską przestrzeń fabryki fajansu w centrum handlowo-usługowo-rekreacyjne; rewitalizacja dawnej kopalni Julia zakończona powstaniem Centrum Nauki i Sztuki „Stara Kopalnia” w Wałbrzychu; przebudowa na cele mieszkalne starej kotłowni w Gliwicach czy lampowni w Bytomiu; projekt przebudowy dawnej fabryki porcelany na park technologiczny w Katowicach – to tylko nieliczne przykłady postindustrialnych zmagających projektantów. Tworzymy wspólnotę doświadczeń. Jesteśmy Europą poprzemysłowych regionów.

#### IV

Przez wgląd w istotę doświadczenia postindustrialnego możemy na nowo zostać wrzuceni w samo „oko” burzy, w epicentrum destrukcji przestrzeni, rzeczy, czynności i siebie. Naszym udziałem może stać się wstrząs, który chwieje cywilizacyjnym porządkiem rzeczy, rozrywa, wyczerpuje i wrzuca człowieka w to, co niewytłumaczalne. Zwykle nie podlega to rozważaniom w myśl zasady, że żyjemy, pochłonięci życiem, nie myśląc nadmiernie o tym, że żyjemy. Jednak wmyślenie się w miejsce postindustrialne sytuuje nas w powrocie z „tu i teraz” do „tam” i „wtedy”, a nawet do tego, co niszcząc bieg linearny, wiąże „teraz” i „wiecznie”, co bliskie jest Nietzscheańskiemu wiecznemu powrotowi – „rzeczy wszelkie wiecznie powracają”<sup>10</sup>. Sobą powtarzamy ruch tworzenia świata, wznoszenia fabryk, trud podtrzymywania produkcji i poddanie

---

<sup>10</sup> F. NIETZSCHE: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. W. BERENT. Warszawa: BIS 1990, s. 275.

się dyscyplinie życia, ale i sobą powtarzamy ruch niszczenia i zamierania. „Oko” burzy wydobywa nas, wdzierając się w nas, wiążąc nas z tymi, którzy przed nami – w pokorze, z wyboru lub z konieczności służyli w miejscu i zostali też przez miejsce pokonani. Wciąż tak samo jesteśmy pokonani przez związanie życia, śmierci, pracy i samotności we wspólnocie, reszta to dekoracja fabryki, która nie powinna nas zmylić.

W miejscu postindustrialnym rzadko znajdujemy jakąś zgrabną narrację dla siebie, chociaż bez trudu przychodzi nam posiłkowanie się narracją do celów promocyjnych czy politycznych, ale egzystencjalnie w miejscu znajdujemy raczej milczenie niż spójną opowieść. W tym sensie miejsce postindustrialne to zimna okolica, nieustępliwa, obojętna na nasze żale i tęsknoty. To milcząca masa nieprzejrzystej substancji. Nie ujawnia za wiele, odstawia zakrycie. Każe nam delektować się ruiną, resztką, mrokiem. Dźwięczy i szumi nieznanym. A jednak może stać się na nowo domem. Miejsce postindustrialne okazuje się terytorium doświadczenia, które szykuje dla nas naukę, że po to cierpliwie dzień po dniu coś budujemy, tworzymy wspólnoty i gmachy fabryk, podtrzymując pracą świat, by wszystko rozwiało się na wietrze i by destrukcja potem znów została zwyciężona przez życie. W tle dawnych fabryk czai się wiedza z Księgi Koheleta czy lamentacji François Villona.

## Miejsce – sploty i cisza

### V

Miejsce postindustrialne, w którym znów nastąpiło ożywienie, a nowa galeria czy instytucja edukacyjna pozwoliły miejsce wydobyć na nowo, staje się swoistym moralitetem. Przynosi naukę o upadku rzeczy, ludzi i fabryk, która jest jednocześnie nauką o odrodzeniu. Nie chodzi jedynie o to, by się „coś działo” i by zabawa zdominowała dawne miejsce, które przez pracę wiązało niegdyś życie i śmierć. Nie idzie wszak o kultywowanie konsumpcji,

rozrywki czy beztroskiego dizajnu, ale o takie transformowanie miejsca, by wydobyć je na nowo poprzez wartość bycia w miejscu, w którym istniejemy po sobie, jedni po drugich, ustępujący miejsca następcom. W postfabryce dochodzi do osobliwej wymiany. Nasze emocje, przeżycia, doświadczenia, historie przelewamy na miejsce, które podejmujemy już „post”, ale i transformowane miejsce użycza nam własnej historii i organizacji przestrzeni, stymulując nasze myśli i działania. W miejscu postindustrialnym, jeśli zostaje właściwie podjęte, dokonuje się egzystencjalne podjęcie siebie. Nasze ciało pojawia się w zastępstwie niezliczonych ciał, które przed nami – przez pot, zmęczenie, pamięć powtarzalnych ruchów, może naznaczenie, wyczerpanie czy okaleczenie – to miejsce zapełniały sobą i je współtworzyły. Jak pisał Pallasmaa, „architektura łączy nas ze zmarłymi”<sup>11</sup>. Teoretyk i praktyk architektury pisał dalej: „[...] konfrontuję moje ciało z miastem”<sup>12</sup>, a zatem nie tylko doświadczam siebie w przestrzeni miasta, ale samo miasto istnieje poprzez moje cielesne usytuowanie i doświadczenie.

Nam jednak chodzi o złączenie z miejscem, które przekracza porządki urbanizacyjne. Miejsce łączy nas ze zmarłymi w sposób przejmujący, wręcz porusza nas do głębi. W postfabryce cielesna wymiana ma niebagatelne znaczenie. Wszystko tu związane jest z realnym przemieszczaniem się, oglądaniem przestrzeni, słuchaniem odgłosów fabryki, dotykiem faktury maszyn, podłoża i ścian, odbieraniem zapachów fabryki – specyficznie pachną port, dom, perfumeria, cukiernia, ale i fabryka. Fabryka to sfera węchu, dotyku, wzroku, słuchu, to sfera zmysłowej i intelektualnej wyobraźni. Zachowuję środki ostrożności, poruszam się wytyczonymi ścieżkami, jadę kolejką, posłusznie wypełniając polecenia znawców-mistrzów, zakładam kask, schylam się, gdy trzeba etc.

Postfabrykę, już we fragmencie doświadczenia, trzeba sobie umieć dalej wyobrazić. Ciało zwiedzającego już nie musi posiadać

<sup>11</sup> J. PALLASMAA: *Oczy skóry...*, s. 65.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 49.



tej wiedzy i być w takiej gotowości na podjęcie niebezpieczeństwa, jak ciało pracownika dawnej fabryki, ale wciąż w strzępach wraca pokornie realizowane posłuszeństwo ciała, które musi być czujne i zorganizowane w przestrzeni postindustrialnej. Postfabryka specyficznym wiąże naszą cielesność z tymi, którzy przed nami. Wracamy w myśleniu do wspólnoty czasu i miejsca. Postfabryka staje się wspólną realnością, a nie jedynie złudnym obrazem. W tym sensie miejsce, w którym dociera do nas, że istniejemy „po sobie”, jest powrotem do idei domu.

Postfabryka rzutuje na nas miarę, jakbyśmy bez tej przestrzeni byli pozbawieni formy i znaczenia, wzmacnia naszą podmiotowość. Rzutuje miarę na nasze miejskie doświadczenie przestrzeni i czasu, jak gdyby brakowało nam siły wyrazu. Do miejsc postindustrialnych udajemy się nie po to, co rysuje się nam jako oczywiste – spektakl, zakupy, ekspozycja muzealna, warsztaty edukacyjne, smakowanie trunków czy koncert na poziomie 300 m pod ziemią, emocje sportowe etc.; ale po to, co jest ukryte, co jest źródłową prawdą o domu i przemijaniu rzeczy, co niepokoi nas i wyprowadza poza siebie ku temu, co nienazwane i niezrozumiałe, w służbie czego jedni po drugich tak samo wypełniamy obowiązek bycia w miejscu i bycia dla miejsca. Skąd przychodzi to, co nas niepokoi? Rozumiejące bycie w miejscu postindustrialnym jest w jakimś stopniu podróżą do źródła. Odwiedzamy takie miejsca, jak się odwiedza domy, ale i cmentarze. Odwiedziny są już zawsze zachowaniem odległości między nami, stają się odświeżające. Podróż do miejsc postindustrialnych, często wycynowa eksploracja tych tajemniczych już dla nas przestrzeni, staje się swoistym pielgrzymowaniem do tego, co niepojęte w obrębie naszych domostw.

## VI

Gdy cichnie praca, następuje koniec porządku rzeczy. Cichnie praca – może nadmiernie eksploatująca człowieka, a może zrosnięta z dobrym wydobyciem w człowieku tego, co największe, a może tylko dopasowana do ludzkiego rytmu życia, które domaga się nadania mu wartości i formy. Nie zawsze praca musi

wiązać się ze spustoszeniem, którego obraz najłatwiej przywołać przez przemysłowe Coketown Charlesa Dickensa w *Ciężkich czasach*. Człowiek, dookreślony przez życie wspólnoty jako człowiek pracy, nagle wrzucony zostaje w bycie na końcu czasu. Czasoprzestrzeń, która „od zawsze” podsuwała oczywiste kształty, wartości, następstwo zdarzeń, nagle staje się utratą. Ludzkie poczucie utraty nagle zostaje przerzucone na czasoprzestrzeń, to ona zostaje bez pracy, bez ludzi dobrej roboty, sobą oznajmia koniec i oddalenie. Stanowi akustyczną i wizualną surowość. Przejmujące jest doświadczenie dawnej kuźni kopalnianej, która już dzisiaj tonie w ciszy, czy doświadczenie unieruchomionej maszyny wyciągowej, która naznaczała miejsce przynależnością do dźwiękowego krajobrazu cywilizacyjnej Europy. Projekt nagrywania i zachowania dźwięków dawnej pracy i codzienności, który stał się udziałem muzeów europejskich (Arbetets museum w Norrköping w Szwecji (lider projektu); La Fonderie. Musée bruxellois des industries et du travail w Brukseli; Työväenmuseo Werstas w Tampere w Finlandii; LWL-Industriemuseum w Dortmundzie; Tehniški muzej Slovenije w Bistrei w Słowenii; Muzeum Inżynierii Miejskiej w Krakowie)<sup>13</sup>, stanowi jakieś odbicie braku, ale i poczucie przynależności do przemysłowego dziedzictwa. Jednak ów brak jest jeszcze mocniej doświadczany w obliczu zatopionej w ciszy dawnej fabryki.

Rosłe szyby fabryczne, widoczne z oddali dla przybywających, niczym średniowieczne katedry na swój sposób uświęcały przestrzeń i orientowały przybysza wędrującego za chlebem i dostatkiem. Wzmacniały w pewnym sensie zauważony przez Richarda Sennetta miejski rys w tworzeniu przestrzeni dla spotkań obcych sobie osób<sup>14</sup>. Dziś osamotniony pokopalniany szyb nie-

<sup>13</sup> Zob. na temat projektu muzealnego: <http://www.mim.krakow.pl/work-with-sounds> [dostęp: 10.07.2017]; kontynuacją przedsięwzięcia „Work with Sounds” stał się projekt „Sounds of Changes”: <https://www.mim.krakow.pl/sound-of-changes> [dostęp: 16 sierpnia 2019]; projekty te mają przyczynić się do stworzenia muzealnej bazy dźwięków.

<sup>14</sup> R. SENNETT: *The Fall of Public Man*. Cambridge–London–Melbourne: Cambridge University Press 1977, s. 39.

śmiało dominuje nad okolicą, gdy szklane wieżowce biurowców i apartamentowców na nowo definiują przestrzeń miasta. Jednak samotne budynki fabryczne, wieże ciśnień czy szyby wciąż wabią z daleka, wciąż są naszym świętym wieżem, nakierowujące już innych pielgrzymów, wyruszających w drogę w innym już celu. Wieża ciśnień przyciąga nas, bo roztacza na okolicę aurę metafizyczną. Niepokoi. Jest zamkniętym już punktem architektonicznym, niedopuszczającym nas do siebie wraz z utratą doświadczenia, ale i wciąż zapraszającym do spojrzenia z odległości. Przestrzeń i czas domagają się podjęcia. Koniec fabryki, koniec maszyny, koniec porządku w miejscu „post” to specyficzny koniec, który podlega transformacji, otwierając się znów na życie. Życie wszak jest już inaczej pojęte, ujęte w dystans, ironię, a nawet zabawę, ale i przez najprawdziwszy imperatyw, by na powrót zamieszkać w miejscu.

Źle się dzieje, gdy miejsce „post” staje się tylko próżniaczą eksploatacją tego, co dawne, gdy zapisuje przestrzeń konsumpcją, zabawą, symulacją aktywności. Karykatura fabryki będzie zawsze karykaturą życia. Postfabryka nie ma być parodią utraconej mocy przemysłowej i kulturotwórczej. A taka utrata dokonuje się wtedy, kiedy dawną powagę zastępujemy jedynie rozrywką bądź naiwną ekologiczną narracją. W tym drugim wypadku dbałość jedynie o ekologiczne przeobrażenie miejsca postindustrialnego jest zmarnowaniem potencjału miejsca. Idea SynergiCity, owocująca wyznaniem wiary w to, co małe, nieszkodliwe, kruche, zdrowe, zielone, wspólnotowe i co przekłada się w odważny projekt przebudowy<sup>15</sup>, jest ważna współcześnie, ale antropologicznie to za mało. Nie może więc nam chodzić jedynie o przebudowę miast postindustrialnych z uwagi na synergię pojętą środowiskowo, nakierowującą troskę na zrównoważony rozwój, ekologiczne wizje urbanistyczne, innowacyjną ekonomię, gdzie czyste powietrze, tereny zielone, ograniczony ruch samochodowy czy mały biznes

---

<sup>15</sup> R. FLORIDA: *Conclusion*. In: *SynergiCity. Reinventing the Postindustrial City*. Eds. P.H. KAPP and P.J. ARMSTRONG. Champaign: University of Illinois Press 2012, s. 171–182.

niewyrządzający szkód w środowisku są argumentem na rzecz przeobrażeń. To ważne, podkreślmy, ale budować miejsce można tylko z głębi.

Dobrze, gdy „post” przepisuje powagę miejsca i jest potężnym gestem w przestrzeni, wiąże to, co dzisiaj już tylko powierzchowne, z tym, co ukrywa się głęboko pod ziemią, co stanowi rozległy podziemny fundament miasta. Rozrastające się miasto zawdzięcza nieczynnym kopalniom właściwą perspektywę i oddech, gdyż wyznaczają one linię horyzontu, która nie pokrywa się z linią wyznaczoną przez biurowce i apartamentowce czy łąki. Bryła „post” nie pozwala zapomnieć nam w mieście o właściwym podłożu. Dopiero po utracie dawnego miejsca można na nowo się na nie otworzyć. Z miejscem, które przestało być pojmowane funkcjonalnie, na nowo nawiązuje się więź, odkrywa się przynależność do czegoś, co było niezauważone, a może deprecjonowane. W miejscu „post” na nowo doświadczamy napięcia między mitem miejsca i fabryki, między naszą tęsknotą za domem i doskwierającym poczuciem wyobcowania. Fabryki wraz z naszą wiarą w ich maszynierię, w konkretny efekt, w to, co stałe i namacalne, pozornie wydają się nie pasować do cybernetycznych czasów i ulotnych trendów. A jednak osamotnione hale produkcyjne czy błyszczące na nowo maszyny okazują się podtrzymywać miejsce energią. To, co na pierwszy rzut oka nieużyteczne, wypełnia miejsce tym, co istotne.

## Miejsce – fundament i utrata

### VII

Dawny obowiązek, który fabryka narzucała człowiekowi, by go nie tylko eksploatować, ale i w jakiś sposób ocalić, uczynić przydatnym, ustąpił miejsca nowemu obowiązkowi – byciu zobowiązanym do trwania na posterunku. Kopalnia czy huta zniknęły, a mieszkańcy dawni i nowi wciąż stanowią „my”, są tymi, którzy trwają w miejscu, pilnują jego powagi i znaków. Rainer Maria

Rilke napisał w 1906 roku w jednym z listów do Clary Westhoff: „Lou uważa, że człowiek nie ma prawa wybierać sobie obowiązków i zaniedbywać obowiązków najbliższych i naturalnych”<sup>16</sup>. W miejscu postindustrialnym, które przetwarza dawne fabryki, czyniąc je przestrzeniami otwartymi dla każdego, łatwo transformującymi się w przestrzeń eksperymentu, muzeum czy edukacji, to zobowiązanie jest szczególnie przeżywane. Zawsze jesteśmy tu, gdzie mamy być. Nie lekceważymy punktu oparcia. Nawet fabryka ukryta za centrum handlowym, przez jakieś drobne znaki graficzne, jeden artefakt (maszyna), układ przestrzeni, fragment muru czy zachowany budynek wciąż jest byciem po właściwej stronie.

Wokół ruin dawnej fabryki wciąż powiększa się okrąg oddziaływania, a dawna fabryka promieniuje jako istotne centrum. Promieniowanie to rozchodzi się we wszystkich kierunkach i tym samym kształtuje rytm przestrzeni kulturowej. To źródło będące mieszaniną duchowości i materii, mocy i subtelności, trwania i degradacji. Postfabryka wywołuje fale, które rozchodzą się i dynamizują przestrzeń, już nie tylko architektoniczną, ale i wspólnotową. Wciąż jest przestrzenią metafizyczną i zachowuje więź między człowiekiem i miejscem, koniecznością i indywidualnie wypełnionym losem, pracą i sensem. Wydobyć tego, co potencjalnie tkwi w takich miejscach, jest obowiązkiem najprościej przychodzącym, prawie najbliższym i naturalnym. Manifestuje się jako nasza lojalność wobec miejsca. Miejsce postindustrialne przeobraża nasze więzi.

Postfabryka wymaga respektu. Może usuwa niebezpieczeństwo i nie zagraża nam śmiertelnie, gdy przechadzamy się dawnymi traktami pracy, ale wciąż wyczuwalny jest w niej oddech minionego. Zachowujemy respekt wobec porządku, który fabryka powołała, spajając rytm ludzi, rytm pracy i rytm natury. Respekt sprawia, że postfabryka staje się bliska i daleka

---

<sup>16</sup> R.M. RILKE: *Listy do Clary Westhoff (wybór)*. W: IDEM: *Druga strona natury. Eseje, listy i pisma o sztuce*. Przekł. i koment. T. Ososiński. Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2010, s. 98.

jednocześnie. Zwiedzając miejsce postindustrialne, poruszamy się jedynie oznaczonymi ścieżkami i przestrzegamy reguł, mimo że są już tylko namiastką dawnego systemu zasad i regulaminów wielkich fabryk. Dawna fabryka ujarzmiła człowieka, narzucając na jego zmienność i ułomność porządek koordynujący niezliczone elementy, chroniący człowieka przed nim samym, z jego migotliwymi zachowaniami i niebezpiecznymi emocjami. Jesteśmy słabi, dlatego, mierząc się z naturą, potrzebne są nam dryl, hierarchia, początek i koniec pracy, etapowość, procedury, potrzebna jest sztuka planowania, zarządzania, realizacji zadań i kontroli, ale i sztuka podtrzymywania mechanizmu, konserwowania, reperowania i odnawiania. Potrzebny jest czas, pokora w etapowym czekaniu na efekt końcowy, na który pracuje zespół, potrzebne są precyzja i powtarzalność, aplikowane dzień po dniu.

Ustalone ścieżki istnieją po to, by z nich nie schodzić. Postfabryka zaszczerpia nam podziw dla dawnej wielkości. Teraz, niczym wyeksponowane dzieło sztuki, którego nikt wcześniej nie zauważał, gdy tętniło pracą, istnieje wolne i nieużyteczne, zachwyca pięknem.

## VIII

Postindustrialny krajobraz potrzebuje ujęcia przez metaforę blizny, ale też po sąsiedzku przez myślenie o naznaczeniu, za-bliznieniu, pokieroszowaniu, przerażeniu tym, co zostało. Taką opowieść tworzy Anna Storm, pisząc, że blizny krajobrazu odsyłają do zawilej przeszłości, gdzie utrata, rana, strach sąsiadują z przetrwaniem i odwagą<sup>17</sup>. Najprościej w tym wyobrażeniu, wiążącym pamięć, doświadczenie, projekty ekonomiczne i polityczne, przychodzi odniesienie do Czarnobyli<sup>18</sup>. Krajobraz, który przywołuje utratę i zmierzch utopii, jest kwintesencją bólu.

---

<sup>17</sup> A. STORM: *Post-Industrial Landscape Scars*. New York: Palgrave Macmillan 2014, s. 1.

<sup>18</sup> Zob. *ibidem*, s. 82.

Jednak w tropieniu bólu, który wiąże człowieka z miejscem jako złożoną rzeczywistością, w której to osoba i jej doświadczenie są sednem myślenia, musimy zawierzyć raczej temu, co antropologiczne, co jest w stanie wydobyć indywidualność, wspólnotę, pokorę bycia w miejscu, wsłuchanie się w życie i tworzenie świata. Ponownie zawierzmy Rilkemu, który w *Notatkach o melodii rzeczy* opisując spotkanie krewnych przy łożu śmierci bliskiej osoby, odnotuje ich obojętność względem siebie i zmieszanie, po których pojawia się jednoczący ból – „Aż w końcu rozpościera się za nimi ból. Siadają, w milczeniu pochylają głowy. Ponad nimi jest jakby szum lasu. I są sobie bliscy, jak nigdy przedtem”<sup>19</sup>. I doda, że ludzie na co dzień słuchają jedynie fragmentów melodii, w którą teraz dopiero zaczynają się wsłuchiwać, bo „są jak drzewa, które zapomniały o swoich korzeniach i sądzą, że cała ich siła i życie tkwi w szumiących gałęziach”<sup>20</sup>. Milczenie, zrozumienie subtelnych połączeń między nami nie jest tylko chwilą, potem emocjonalnie zapisaną w pamięci, ale prowadzi do uświadomienia sobie głębszego związania z miejscem, złączenia tego, co było, i tego, co nadejdzie. Milczeniu wobec tego, co niewysłowione, przychodzi z pomocą miara miejsca, które jest zobowiązaniem i czyni życie związłym poprzez nadanie mu osobnego rysu.

Miejsce postindustrialne jest takim wsłuchaniem się w czasoprzestrzeń, która nie należy tylko do tego, co widoczne i użyteczne, ale poprzez nią człowiek, gdyby tu przywołać określenie Rilkego, zostaje „wtajemniczony w życie”<sup>21</sup>. Miejsce postindustrialne ma siłę wodospadu, poraża szumem i energią, przez spiętrzenie warstw myślenia i działania postindustrialnej czasoprzestrzeni miejsce wrzuca człowieka w samo jądro za-domowienia. Samotnie sterczący szyb pokopalniane, zasypane stawy przemysłowe, ale i oślepiający neon zachęcający do zwiedzania czegoś, co już nie istnieje w dawnym kształcie,

<sup>19</sup> R.M. RILKE: *Notatki o melodii rzeczy*. W: IDEM: *Druga strona natury...*, s. 54.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem.

wciąż stanowią siłę, która zanurza nas w miejsce, blisko korzeni i idei zadomowienia. Przez złączenie w bólu z powodu utraty dawnego oblicza miejsca następuje powolne przejście do myślenia o miejscu jako zakorzenionym centrum, wciąż emanującym mocą tworzenia świata, nieustannie ustanawiającym dla nas to, co okoliczne, współtworzącym wspólnotę tych, którzy w miejscu, w rytmie życia i śmierci wciąż tak samo podtrzymują świat.

## Miejsce – ogród i życie we fragmencie

### IX

Fabryki, które ucichły, mieszczą pamięć o wielkiej erze przemysłowej, która wykreowała i masową pracę, i masowe plany unowocześnienia życia, i masowe usprawnienia codzienne, i masowe transformacje miast, i masową wędrówkę, i masowe pokonywanie przestrzeni i czasu, i masowego człowieka. Straty i zyski masy zostały przez nas wielokrotnie przepracowane, a może i winy odkupione. W przestrzeni miast, a zwłaszcza w pobliżu fabryk, stanowiących motor rozwoju życia miejskiego, tęskni się za ogrodami. Tęskni się w końcu zawsze za Edenem, którego wyobrażenie stanowi rdzeń naszego powiązania idei ogrodu jako rajy i szczęścia<sup>22</sup>. Miasto nadało ogrodom i parkom ważną funkcję skrojenia natury w mieście w sam raz na miarę człowieka<sup>23</sup>. Ogród i park są bezpieczne w kontakcie z naturą, dzikość zostaje w nich transformowana w jedynie lekki niepokój i wytchnienie, miejskie doświadczenie umiejętnie kształtuje relacje dom – zieleń – bezpieczeństwo, by walka nie była konieczna, by natura sprawiała nam miłą niespodziankę strumykiem czy ruinami pięknego

<sup>22</sup> J. DELUMEAU: *Historia rajy. Ogród rozkoszy*. Przeł. E. BĄKOWSKA. Warszawa: PIW 1996, s. 10.

<sup>23</sup> Zob. P. HOBHOUSE: *Historia ogrodów*. Przeł. B. MIERZEJEWSKA, E. ROMKOWSKA. Warszawa: Wydawnictwo Arkady 2005; L. MAJDECKI: *Historia ogrodów*. T. 1–2. Warszawa: PWN 2007.



niegdys obiektu, by umożliwić nam przeżycia, które poluzowują miasto jako nagromadzenie ludzi, rzeczy i zdarzeń, nie każąc nam go porzucić. Rilke zanotuje, że wielkie miasta są wielkie nie tylko przez ludzi, zwierzęta, zbiorowiska i przedmioty, ale przez ogrody i przez ludzkie samotności<sup>24</sup>.

Miasto to nagromadzenie. Fabryka, wydawać by się mogło, daleka od idei ogrodu, jest rozległą przestrzenią w mieście, która miasto rozrywa, wprowadzając to, co puste, niereprezentacyjne, osnute dymem i mgłą. To rzeczywiste terytorium, wszystko tu jest namacalne, a efekt pracy – widzialny. Fabryka huczy, dymi, jest osobnym rewirem życia, który napędza rytm miasta. Postfabryka wciąż pozostaje rzeczywistym terytorium, może okrojonym w posiadłościach, może nie dość odseparowanym murami, może odstrasającym ruinami, może zaciekawiającym nową formułą eksploatacji, może nie do poznania po przeobrażeniach architektonicznych, ale wciąż jest rzeczywistą ziemią. Jest rozległym obszarem w mieście – można go dotknąć i po nim spacerować. Przeobrażenia zmiękczały to terytorium, formując je niczym parkową przestrzeń dającą wytchnienie mieszkańcom, przynosząc niespodzianki, nowy hałas centrów rozrywki czy edukacji.

Przede wszystkim jednak postfabryka, niczym ogród, zachowuje „puste” w obrębie miasta. Nie da się jej do końca wypełnić, widoczne są szwy dawnej aktywności, znaki dawnej przestrzeni. Więcej, postfabryka, niczym ogród, wymaga pielęgnacji tego, co puste. Postfabryka jest poluzowaniem tego, co nadmiernie miejskie, spełniając ważną funkcję w miastach przemysłowych. Zapewnia tożsamość – z zachowaniem swobody i rozmachu życia. Wciąż pozostaje punktem orientacyjnym, nie tylko przestrzennym, ale mocującym sztukę życia. Samotnościom ludzkim, o których Rilke pisał, że są cechą miast, czyni miejsce. W miejscu, które w sobie łączy to, co puste, wznosimy ogrody, zapisując je sobą, doświadczeniami, wydarzeniami.

---

<sup>24</sup> R.M. RILKE: *Wielkie miasta, fragment*. W: IDEM: *Druga strona natury...*, s. 77.

## X

Miejsca postindustrialne znów zapisują przestrzeń zdarzeniami: wystawami, uruchomioną ponownie maszyną parową, wprawioną w ruch kolejką. To, co było zamarłą formą, teraz w pozornie niezobowiązujący sposób przekształcane jest w zdarzenie, ale to jednak pozór braku powagi. Mimo że dawne planowe rytmy pracy urzędów już nie podlegają strategiom i efektom produkcji, to ponownie chodzi o zaproszenie życia w obumarłą przestrzeń. Postfabryka to przebudzenie siły, znów ważne są zdarzenia, ludzie, rzeczy, chociaż podlegają już filozofii fragmentu po tym, jak legła w gruzach ciągłość chronologiczna, rozkład funkcji, systemowe plany, poetyka całości. Fragmentaryczność miejsca rozlała się na fragmentaryczność człowieka, pamięci, wspólnoty, a nawet pojmowania wieczności. Postfabryka nie musi produkować, uległa rozszczepieniu, będzie już zawsze miejscem-cytatem, przesiąkniętym dystansem. Przychodzi z oddali. Odsłania teraz piękno i wielkość.

Nie służy już dawnym panom – funkcjom. Została oczyszczona z minionej polityki i historii. Także z minionej historii wydajności i szybkości. Już bez impetu przeszłości, bez opresji imperium, zwykle wznoszonego na ofiarach, teraz zostaje wprzęgnięta w codzienne życie, w którym ciekawość wypiera przemoc potężnego zakładu pracy. Wyzbyta dawnej użytkowości, teraz staje się formą otwartą. Ale przez związenie z miejscem, w którym się znajduje, z ziemią, z regionem, przez związenie z ludźmi, nie może przestać być zdarzeniem. Wciąż się w niej ożywia i zatrzymuje maszyny, coś zostaje oświetlone, by za chwilę pograżyć się w mroku. Hałas, powołany za sprawą zwiedzających, po chwili przechodzi w ciszę. Wszystko jest już fragmentem odsyłającym do nieskończonego – nieukończonej pracy, niedokończonego życia, niedomkniętej narracji. Miejsce postindustrialne wybiega w nieskończoność, a poprzez powtarzanie zdarzeń zwraca uwagę na źródło i na nasze patrzenie w głąb czasu.

## Miejsce – więcej niż dizajn

### XI

Praktyki wzornictwa, dokonujące się w kulturze, zwyczajowo kojarzone są z architekturą, ubiorem, grafiką użytkową, projektowaniem wnętrz, dóbr konsumpcyjnych, przedmiotów, gier etc., ale i chociażby z projektowaniem sprzętu wojennego, fabrycznego, transportowego. Stają się swoistym polem oddziaływania idei, wartości, wzorców zachowań i sąsiedztwa rzeczy.

Wzornictwo jest związane z historią ludzkości, jak piszą Charlotte i Peter Fiell, przedmiot stworzony przez człowieka jest już przedmiotem zaprojektowanym, a przez jego użytkowanie doświadczamy świata<sup>25</sup>. Dizajn obejmuje i planową koncepcję, i to, co jest materialnym efektem tworzenia. Wywiedziony z łacińskiego czasownika *designare* ('wyznaczać, obmyślać, wybierać'), jak podają autorzy, do XVII wieku *design* ma odniesienie do tworzenia artystycznego wzoru czy planu budowli, jednak dizajn w większości wypadków cechuje zrównoważenie aspektów artystycznego i technicznego<sup>26</sup>.

To sprzężenie jest dla nas o tyle ciekawe, że może naprowadzić na różne wykładnie trudnej relacji sztuka – technika i artystyczne – użyteczne, przechylając szalę na jedną ze stron. Istotniejsze antropologicznie jest jednak to, że dizajn może być tym, co miejsce przeobrazi, co wizerunkowo miejsce odrodzi i zaprojektuje jego przyszłe nowatorskie podjęcie: nowe funkcje, nowi użytkownicy, nowe sensory, nowe aktywności, nowy styl życia, nowy sposób patrzenia na stare miejsce, nowe podjęcie własnego umiejscowienia. Nie chodzi jednak o to, że dizajn kształtuje świadomość, ale że idea miejsca poprzedza gest projektanta i praktyka kultury – najpierw myśl, potem rzecz. Aby tak się stało, musi być coś więcej niż znalezienie pomysłu na

---

<sup>25</sup> C. i P. FIELL: *Design. Historia projektowania*. Przeł. A. CICHOWICZ. Warszawa: Wydawnictwo Arkady 2015, s. 9.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 10.

odnowione powiązanie techniki i sztuki, artystycznego i użytkowego, musi nastąpić wydobycie doświadczenia miejsca. Dizajn, antropologicznie wypełniony, powinien być czymś więcej niż powiązaniem sztuki i funkcjonalności, piękna i ergonomii. Wiąże celowość z wiarą w rękodzieło czy rzecz wyprodukowaną maszynowo, łączy zaufanie do demokratyzacji rzeczywistości z produkcją piękną dla mas, ale i coś jeszcze – przynosi wiarę w „lepsze” rozwiązania. Antropologicznie wypełnione znaczenie słowa „lepsze” jest inne niż to, które przyświeca myśleniu projektanta, „lepsze” nie oznacza bardziej pomysłowe, kunsztowniejsze czy bardziej funkcjonalne, lecz głębsze w budowaniu myślenia wokół miejsca i codzienności, bardziej zakorzenione w tym, co domowe.

Dizajn może odrodzić miejsce przez zwrot do głębi, do tego, co jest tożsamością miejsca, a co zostało być może zapomniane, w tym sensie może odrodzić i transformować dawne wartości, czyniąc z nich impuls do rozwoju i nowego odmłodzonego myślenia. Podobnie rzecz ma się z odniesieniem do rytmu życia, reguł obrazowania, dekorowania, rozkładania akcentów, ustanawiania powiązań etc. Spektakularny i planowy dizajn w przestrzeni miasta przeobraził baskijskie Bilbao (bask. Bilbo), włączając miasto w sieć wydarzeń, dając impuls do budowania metropolii z rozmachem i zapisując się w wyobraźni naukowej i społecznej jako „efekt Bilbao”<sup>27</sup>. Muzeum Guggenheima w Bilbao, zaprojektowane przez Franka Owena Gehry’ego, stanowi punkt ogniskujący nasze wyobrażenia centrum, z którego rozchodzą się fale transformacji miejsca. Jednak transformacje i projekty rewitalizacyjne obejmują wiele sfer społecznych i kulturowych miasta i regionu, dlatego nie dają się sprowadzić jedynie do jednego gestu w przestrzeni.

---

<sup>27</sup> Zob. J. ALAYO, G. HENRY, B. PLAZA: *Bilbao: Case Study*. In: *Remaking Post-Industrial Cities...*, s. 142–152.

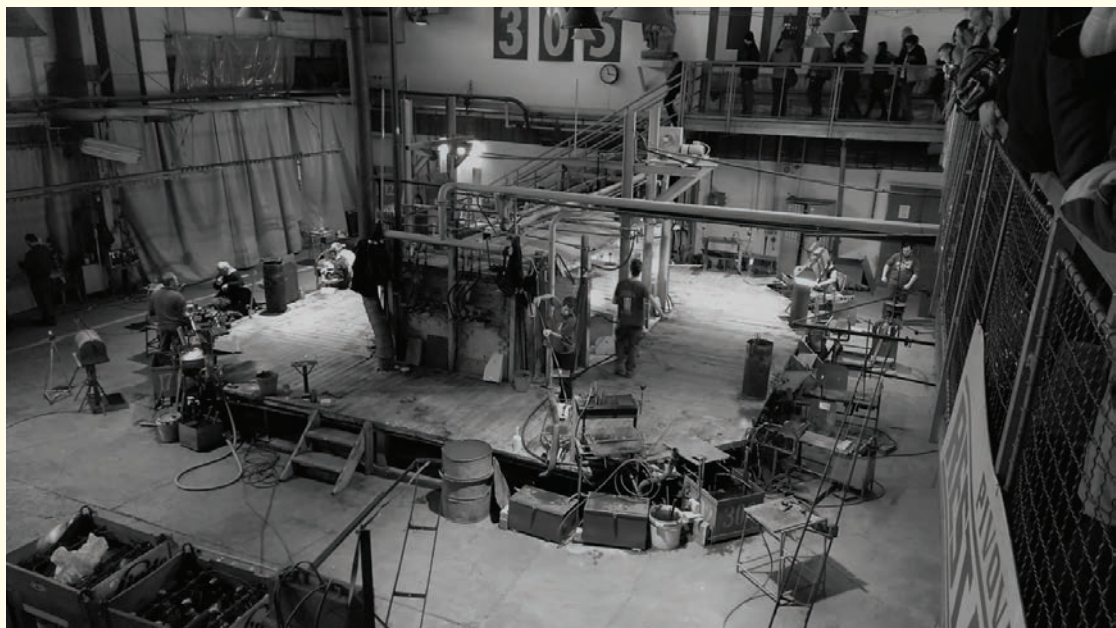
## XII

Jeśli dizajn staje się tylko „sztuczką” sztuki, wtedy pozostaje popisem możliwości projektanta, mającym niewiele wspólnego z miejscem w szerszym rozumieniu – z regionem, z przestrzenią kulturowego myślenia, z okoliczną wspólnotą, z właściwym danej czasoprzestrzeni rozumieniem człowieka, z kontekstualnym pojmowaniem czasu czy wolności, z okolicznym przywiązaniem do takiego, a nie innego rytmu życia etc. Jest błyskiem, który może zachwycać „osobno” czy razić nieprzystawalnością. Dizajn miejsc postindustrialnych powinien naprowadzać na nowo na zakorzenie w miejscu, na to, co elementarne, a co może zostało w pamięci zaprzepaszczane. Ma miejsce ożywić, wracając życiu należne ułożenie, może też miejsce wepchnąć na inne tory, ale zawsze w tle musi być obecna wizja miejsca kulturowego.

W opowieści o spektakularnym sukcesie projektowym w Bilbao często lekceważymy rolę kontekstu: Kraju Basków z jego bagażem wartości, stylem życia, komponentami tożsamości, rozumieniem przestrzeni i czasu, podjęciem bycia osiadłego i wędrownego, związaniem osobnego i wspólnotowego, gotowością do zmiany tego, co można wymienić, i niezgodą na zmianę tego, co istotne. „Obcy” dizjan dobrze robi odnowie miejsca, niczym szczep Derridiański, w którym to, co obce, oddziałuje na domowe słowa<sup>28</sup>, ale dodać byśmy mogli, patrząc antropologicznie, że dzieje się tak tylko wtedy, kiedy dom jest wyraźnym konstruktem, a nie rozwodnioną breją. Projekty rewitalizacyjne jedynie wtedy, kiedy wzmacniają to, co istotne dla miejsca i wspólnoty, są w stanie przełożyć się na sukces ekonomiczny, społeczny czy turystyczny. W innym wypadku rodzą problemy. Warto analizować lekcje, jakie płyną z przeobrażeń postindustrialnych miast, jak: Liverpool, Rotterdam, Essen, Buffalo, Detroit, Milwaukee,

---

<sup>28</sup> J. DERRIDA: *Fors. The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok*. Transl. B. JOHNSON. In: N. ABRAHAM, M. TOROK: *The Wolf Man's Magic Word. A Cryptonymy*. Transl. N. RAND. Minneapolis: University of Minnesota Press 1986, s. XXV.



Fot. 14. Sklárna Harrachov (obecne Sklárna a minipivovar Novosad & syn Harrachov), Harrachov (2017, A. Kuncce)



Fot. 15. Stary Browar, Poznań (2016, A. Kuncce)



Fot. 16. Hornické muzeum Příbram (2016, A. Kuncce)



Fot. 17. Szyb Wilson, Katowice (2017, A. Kuncce)





Fot. 18. Szyb Wilson, Katowice (2017, A. Kuncce)



Fot. 19. Bilbao (2017, A. Kuncce)



Fot. 20. Bilbao (2017, A. Kuncce)



Fot. 21. Bilbao (2017, A. Kunce)



Fot. 22. Bilbao (2017, A. Kunce)

Pittsburgh, Turyn czy Nowy Orlean<sup>29</sup>; warto je jednak uzupełnić o lekcję antropologiczną, która umyka zwykle interpretatorom takich miejsc. Człowiek i miejsce nie dają się sprowadzić jedynie do analizy poprzez parametry społeczne i ekonomiczne czy poprzez mechanizmy aktywizacji artystycznej i turystycznej.

Dizajn przemysłowy nie może być przemocą wobec miejsca, wymyślnym narzędziem poskramiającym siły miejsca. W dizajnie powinien na nowo rysować się dom jako zadanie dla człowieka. Fabryka dawna – bogata w detale, ozdobne wzory, kunsztowne plany, monumentalne bramy, olśniewające płaskorzeźby, rozplanowania wież, drzwi, okien etc. – sama w sobie była upostaciowieniem dizajnu, ale nie tylko w przywołaniu na przykład neogotyku, lecz w idei, która ukazywała relację: człowiek – miejsce – potęga – władza. Opowieść o kategoriach fizycznych, jak: praca, moc, siła, masa, ładunek, droga, tor, czas, ciepło, energia, potencjał i ruch, prędkość, pęd, przyspieszenie, ciśnienie, drgania, fale, napięcie, opór etc., zyskała przełożenie na opowieść o dynamicznych, magnetycznych, elektrycznych, elektromagnetycznych czy termodynamicznych prawach kultury. Dizajn dawnej fabryki nie był jedynie opowieścią estetyczną, ale zespoloną opowieścią filozoficzną i kulturową, w której centrum znalazł się człowiek zręczny – *homo habilis*, a wraz z nim moc sprzężenia kultury i natury.

Postfabryka musi ten dizajn myślenia zauważyć. Ma wszak na nowo odnaleźć drogę do domu, ukazując niepojęte relacje między człowiekiem i krajobrazem czy pomiędzy człowiekiem i rzeczą, odsłaniając alternatywne odległości w tym, co okoliczne i co stanowi sąsiedztwo człowieka. Dobry dizajn stawia człowiekowi pytania w miejscu. Nie rozrysowuje miejsca całkowicie, bo miejsce projektowane nie powinno być kompletnym zapisem, raczej ma wyzwać aktywność. Przemysłany dizajn na nowo podrzuca imperatyw znalezienia drogi do zadomowienia. Na nowo rozpościera przed człowiekiem metafizykę życia. W tym odnowiciel-

---

<sup>29</sup> Zob. schemat analizy miast postindustrialnych w: *Remaking Post-Industrial Cities...*

skim geście projektowania powinna zostać przekroczona rozpacz po końcu fabryki na rzecz jedynie refleksyjnego smutku (żyjemy we fragmencie, otoczeni ruinami po doznanej utracie) i poczucia konieczności „rozpalania ognia” na nowo. Dizajn przemysłowy powinien być poprzedzony odczytaniem miejsca w odświeżeniu tego, co regionalne właśnie. W tym sensie dizajn przemysłowy, bez względu na powinowactwo obszarów kulturowych, nie jest przenośny. Wypływa z miejsca, jest zawsze peryferyjnie wypracowywany i skupiony na danym lokalnym centrum. Należy trzymać się miejsca.

## Miejsce – mrok i źródło

### XIII

Haruki Murakami w *Kafce nad morzem* pomieścił uwagę, że zanim pojawili się Sigmund Freud i Carl Gustav Jung, korespondencja między ciemnością prawdziwą, tj. fizyczną, i ciemnością serca była dla ludzi czymś naturalnym, a nawet te dwie ciemności mieszały się z sobą<sup>30</sup>. Do czasu żarówki świat inaczej przeżywał mrok, a kiedy współcześnie zniknęła ciemność zewnętrzna, to wciąż pozostała ciemność serca.

Fabryka, kwintesencja rozwoju i masy, zawsze łaknęła światła, chociaż tonęła w mroku, w dymach, w pyłach. Oświetlenie, uszczuplające zyski, dawało sposobność pracy zmianowej. Sztuczne światło było nie tylko funkcjonalne, ale umożliwiała uzyskanie w fabryce efektu iluminacji, przez co, niczym w katedrze, następowało uroczyste rozłożenie akcentów w przestrzeni, a wydobyte rzeczy zyskiwały spektakularne oblicze. Benzynowa lampa górnicza Davy’ego umożliwiająca wykrywanie metanu, lampy gazowe zapewniające oświetlenie i w końcu wykorzystanie prądu do wytworzenia światła i powstanie szklanej żarówki, roz-

<sup>30</sup> H. MURAKAMI. *Kafka nad morzem*. Przeł. A. ZIELIŃSKA-ELLIOTT. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, 2013, s. 302.

wój sieci dystrybucyjnej oświetlenia elektrycznego – to wszystko wydobywało fabrykę z ciemności, ale nigdy nie wydobyło jej z ciemności całkowitej.

Fabryka zawsze była zanurzona w mroku i tym dosłownym, i tym metaforycznym. Najbliższe otoczenie fabryki, otoczenie maszyn było oświetlone, ale mrok, który spowijał krajobraz przemysłowy, mrok, który czynił osobnymi rewiry huty czy kopalni, powodował, że fabryka przywoływała ciemność prawdziwą i korespondowała z „ciemnością serca”<sup>31</sup>. Sekrety fabryk, kunszt pracy, dyscyplina i okrucieństwo, samotność i wspólnota łączyły się tu w nieprzejrzystym porządku. Otoczenie człowieka było ciemne, niepewne, znaczone światłem Oświecenia i pochodem rozumu, rachunkiem ekonomicznym, ale przeniknięte mocami ciemnymi, duchami, upiorami, dziwami, chorobami, śmiercią, namiętnościami, strachem, upadkiem. Mrok i półmrok rozbudzają naszą wyobraźnię, jak pisał Pallasmaa<sup>32</sup>. Jednolite światło standaryzuje człowieka, zrównuje jego doświadczenia, unieruchamia wyobraźnię, a dopiero cienie, półmrok, okoliczna ciemność czynią miejsce wielowymiarowym, z nieskończonymi korespondencjami z tym, co przed nami, i z tym, co po nas, z tym, co w głębi i nad nami, z tym, co istnieje obok i mimo nas trwa.

Upadek świata fabryk niebezpiecznie wydobywa na jaw to, co tonęło w mroku i okrywało dopasowanie ciemności człowieka i ciemności fabryki. Postfabryka, wydawać by się mogło, że ujawnia za wiele, demaskuje tajniki pracy dla niewtajemniczonej masy. Świat eksponowanej ruiny jest tu światem upadku przez nadmierne światło skierowane na przestrzeń, która powinna tonąć w mroku. Jednak gdy uważniej spojrzymy w organizację przestrzeni postindustrialnej, to zauważymy, że możliwe jest dobre zaprezentowanie przestrzeni, z zachowaniem dyskrecji, z pilnowaniem półmroku, z zachowaniem cieni minionego, by nie stwarzać nadziei na to, że wszystko może zostać poznane i zrozumiane.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> J. PALLASMAA: *Oczy skóry...*, s. 58.

Postfabryka ma nie być czytelną fabryką zdemaskowaną „tu i teraz”. Ma być zaproszeniem do tego, by na moment znów zniknąć w mroku, pograć się w tym, co nieprzejrzyste, z zachowaniem respektu dla nieprzejednanej siły natury, bez arogancji nadmiernego oświetlenia i bez pysznej zabawy z tym, co śmiertelnie poważne. Gęste półcienie, odgłosy kroków, hałas urządzeń w takim miejscu wciąż są zaporą przed naszym wzrokiem, który chce wszystko uczynić czytelnym i jednoznacznym. A ciemność *Ja* znajduje ukojenie w momencie bycia w postfabryce – w otoczeniu maszyny, w samym centrum oświetlonego i oślepiającego blichtrzem miasta. Wracamy do dawnej korespondencji między ciemnościami. Miejsca postindustrialne w mieście są takimi przestrzeniami półmroku, które powinny być chronione również przez wzgląd na to, że dają nam schronienie przed nadmierną jasnością, że pozwalają na to, by spowiły nas gęste cienie. Wracamy do miejsc, z których może nigdy nie wyszliśmy.

#### XIV

Czy można przetrząść pomost między źródłem i postfabryką, która jeszcze do niedawna dymiła, huczała, zapełniała świat? Źródło jest tym, co krystalicznie czyste, jest życiodajnym początkiem rzeczy, promieniuje energią, wpływa na to, co okoliczne, czy właściwie oświetla rzeczy. Źródło wywiera wpływ, wytycza kierunki, prędkości, rozkład tego, co puste i zapełnione. Zawsze jest obecnością, tym, co istotne, ustawia nie tylko przestrzeń, ale i czas – bycie u źródła. Źródło to centrum i aktywny początek. Wyznacza świat doświadczenia. Jest przed człowiekiem, ponad człowiekiem, za nim, nie wiadomo skąd i po co, w imię czego i Kogo, trwa. Komasuje w sobie przyszłość i przeszłość, życie i śmierć. Źródło wieczne, ale też to, które wyschnie lub już wyschło, jest zaczynem, ale i pustką skrywającą nieokreślenie, przerażenie, wprowadzającą wyłom, ciemność; jest orientującym punktem, tym, co wiecznie podtrzymuje życie, swym rozbłyśkiem obejmując to, co nieobejmowalne i oddalone, ale i miejscem zaniku i zatury. Źródło, obrośnięte mitem i doświadczeniem,

odsyłające do tego, co czai się pod powierzchnią, sięgające zawsze w głąb rzeczy, nie może być rozpatrywane materialnie, właściwie brak mu społecznych i instrumentalnych koordynat. Do źródła nie może zbliżyć się zanadto społeczny język, by nie zbeczczyć krystalicznych wód, by źródło wciąż z oddali przenikało życie, w tym życie ludzkie.

Postfabryka jako życie zahamowane potrzebuje powrotu do źródła. Rudolf Arnheim w *Dynamice formy architektonicznej*, odwołując się do pojęć materii i pola Alberta Einsteina, ale i pola postrzeniowego i społecznego Paola Portoghesiego, napisał, że budynki niczym wyspy wyznaczają dynamikę pola, stąd pole sił w architekturze podobnie jak fala rozchodzi się z centrum<sup>33</sup>. Gdybyśmy zastanowili się nad przyłożeniem tej teorii architektonicznej do myślenia o źródle, należałoby wydobyć kondensację w punkcie centralnym tego, co istotne, co ma moc ustanawiania przestrzeni oddziaływania. Postfabryka jest taką kondensacją rzeczy, oddziałuje na to, co sąsiadujące. Jest skoncentrowaną energią przez to, że łączy to, co trwałe, zakorzenione w głębi ziemi, ciężące w miejscu, namacalne w swej obecności, ale i to, co jest burzycielską siłą, która sprawia, że wszystko rozwiewa się na wietrze, a najbardziej trwałe konstrukcje obracają się w ruinę. Wiążąc te nieprzystające porządki, postfabryka łączy płynność z dawnym ciężarem formy, jest już lekka, uwolniona od funkcjonalności, ale wciąż jest przymocowana do gruntu siłą doświadczenia i historii. Osadzona w miejscu, jednocześnie to miejsce uprzestrzenia. Postfabryka należy do ziemi, wraca do zakorzenienia, podlega prawu ciężenia, ale i wznosi się lekko ku niebu. Stanowi dla człowieka przestrzeń pośredniczącą między przynależnością i ulotnością.

---

<sup>33</sup> R. ARNHEIM: *Dynamika formy architektonicznej*. Przeł. A. GRZELIŃSKI, D. JU-  
RUŚ. Łódź: Oficyna 2016, s. 37.



## Miejsce – siła rekuncyliacji

### XV

Rację miała Świętkowa, wielka postać w *Cholonku*, czyli *dobrym Panu Bogu z gliny* Janoscha, gdy wykladała, że „z niczego nie ma nic”<sup>34</sup>. Swoiste echo Melissosa z Samos i Lukrecjusza, *ex nihilo nihil fit*, służy na gruncie śląskim nie tyle ukazaniu sprzeczności w pojęciu stawania się bytu, ile wyrażeniu egzystencjalnej pokory wobec porządku rzeczy. Nie interesuje nas tu logiczne spojrzenie na zdanie, ale rozpaczliwy lament, wiążący konsekwencje i niezliczone wpływy rzeczy, ale i coś jeszcze: że rzeczy i ludzie są związani łańcuchem czynów, słów, efektów pracy i są przytwierdzeni do gruntu. Traktat o naturze rzeczy jest też traktatem o kulturze. Jesteśmy przytwierdzeni do podłoża, nawet we współcześnie rozwijanej ruchliwości życia. Projektujemy siebie, przybywając i odchodząc, rozpoczynając i porzucając, za każdym razem wpuszczamy świeże powietrze i nieustannie ryglujemy drzwi. Niby samowystarczalni i niezależni od miejsca, niby jak kameleon dopasowujący się do zmiennych warunków życia, niby zestandaryzowani, umiędzynarodowieni i podobni, a wciąż tak samo uzmysławiamy sobie nagle, że dom to idea trwałości, z którą trzeba się liczyć.

W ruinach postfabryki tkwi coś lirycznego, ale i wstrząsającego nami do głębi. Dom solidny i wywrócony, w potęgde i chwale, ale też w kruchości, pokazuje siłę naszego podłoża. Wrośliśmy w krajobraz. Chodzimy posłusznie chodnikami udostępnionymi zwiedzającym, dotykamy maszyn, odnajdując okruchy powodów, dla których znaleźliśmy się w tym, a nie innym miejscu. Rzuceni w miejsce, próbujemy go dotknąć z oddali. Postfabryka taką przeprawę, może i w samo jądro ciemności, nam oferuje. Śmiertelność budynków istnieje w korespondencji ze śmiercią tych, którzy przed nami tworzyli miasto i pracowali na rozmach

<sup>34</sup> JANOSCH: *Cholonek, czyli dobry Pan Bóg z gliny*. Przeł. L. BIELAS. Kraków: Wydawnictwo Znak 2011, s. 27.

fabryki, po czym zapełnili ciałami wspólne podłoże. Istniejemy w sąsiedztwie rzeczy i ludzi, a postfabryka w to nawarstwienie radykalnie nas wrzuca. Odślawia bezgraniczny fundament. Wpisuje nas w większe wydarzenie, jakim jest zamieszkiwanie.

Krajobraz poprzemysłowy, w który się wtapiamy na nowo, świadomie podtrzymując procesy rekonstrukcji, rekonfiguracji, renowacji etc., w końcu wkracza w nasze *ja*, a wówczas powołany zostaje nowy porządek zintegrowania i przynależenia do siebie. Jesteśmy poddanymi miejsc, z których nigdy nie wyrosliśmy, stajemy się ich częścią, przejmując dynamikę życia i śmierci. Wyobraźnia, którą uruchamiamy w miejscach postindustrialnych, pozwala wejść w głąb myślenia, które przechowują dawne kopalnie czy huty. Jedni po drugich pełnimy wartość w miejscu, eksploatujemy je i dbamy o nie, zadajemy mu rany i odradzamy.

## XVI

Postfabryka jest miejscem swoistej rekonyliacji. To miejsce, w którym dokonał się obrzęd, angażujący nie tylko to, co materialne (działania architektoniczne, renowacyjne, aktywizujące, estetyzujące, upowszechniające etc.), nie tylko to, co społeczne (zachowania i aktywności zwiedzających, wędrujących, pielgrzymujących), ale i to, co duchowe – przywrócono właściwy charakter już wykorzenionej przestrzeni, nierzadko zdewastowanej, odbudowano relację człowiek – przemysł – natura – miejsce. Uczynienie z postfabryki *miejsca* jest otwarciem jej znów na to, co nieskończone i zapraszające do uczestnictwa i bycia we wspólnocie. To, co było dawniej przestrzenią pokory i dyscypliny, co było przestrzenią lojalności i oddania, po upadku fabryki i doświadczonego końcu stało się nieoznaczoną przestrzenią: niechęci, nijaką, obcą. Dopiero postindustrialny akt wydobywania wartości z tego, co już oddalone, staje się egzystencjalnym doświadczeniem otwarcia na nieznaną, jest w stanie na nowo przywrócić przestrzeni rygor umiejscowienia.

Przestrzeń staje się w jakiś sposób domem. Rekonyliacja wszak nie tylko jest przywróceniem sakralnego wymiaru zde-

wastowanej i zdesakralizowanej przestrzeni, ale ma też inny trop – pojednania grzesznika z Kościołem<sup>35</sup>. *Reconciliatio* jako przywrócenie pozwala wydobyć interesujący nas moment antropologiczny, a nie prawno-teologiczny – chodzi o odbudowanie wspólnoty i włączenie osoby w tworzenie tego, co „między nami”. Nie chodzi nam jedynie o to, co międzyludzkie, ale i o to, co jest miejscem, co wiąże nas z sobą, co rozpościera się między nami, co nas umiejscawia. Odwiedzamy miejsca postindustrialne, pielgrzymując do nich, przeżywając na nowo troskę o własne zakorzenienie, na nowo podejmując trud zamieszkiwania. W tym sensie pojednanie z przestrzenią, które się dokonuje w miejscach postindustrialnych, ma wiele z powrotu do domu. Pojednanie dokonuje się po tym, jak doświadczony i przewyżniony są rozbieżności między nami i przestrzenią, którą odziedziczyliśmy. Uzgadniamy siebie z miejscem, wiążąc na nowo to, co wydawało się nie do powiązania. Im więcej w miejscu postindustrialnym jest precyzji w odtwarzaniu detali pracy, im więcej umiłowania głębokiego czytania i doświadczania miejsca, tym bardziej zagłęwiamy się w domową przestrzeń, którą darzymy respektem. Jako poddani miejsca zachowujemy należyty szacunek wobec dokonującego się „teraz” i wiecznie swoistego misterium przemienienia i zbawienia, w które zostajemy uwikłani. Jesteśmy częścią czegoś wielkiego.

Wmyślenie się w miejsce postindustrialne odsłania je jako miejsce wymagające podjęcia, w którym zamieszkanie znowu staje się możliwe.

---

<sup>35</sup> Zob. Z. TEINERT: *Odpusty i kary doczesne w świetle dokumentów Soboru Trydenckiego*. „Teologia i Moralność” 2011, T. 9, s. 186.

## INDEKS NAZW OSOBOWYCH

- Abraham Nicolas 218  
Adler Kurt 158, 168  
Aeppli Ernst 168, 187  
Agamben Giorgio 141  
Alayo Juan 217  
Aleksander Wielki [Aleksander III Macedoński] 170  
Amsterdamski Stefan 176  
Andersen Hans Christian 169, 180  
Aragon Louis 93  
Arendt Hannah 106, 108–109  
Armstrong Paul J. 208  
Arnheim Rudolf 223  
Aronofsky Darren 171  
Attell Kevin 141  
Augé Marc 105  
Augustyn św. [Aureliusz Augustyn z Hippony] 31
- Bachelard Gaston 187  
Bachtin Michaił 106  
Baczko Bronisław 63  
Balzac Honoré 20, 23–24  
Banasiak Bogdan 137  
Baran Bogdan 34, 51, 134, 167,  
Barańczak Stanisław 179  
Barbaro Natalia de 9
- Bartnicki Krzysztof 144  
Basilico Gabriele 198  
Bataille Georges 190  
Baudelaire Charles 16, 25  
Bąkowska Emilia 169, 213  
Bell Daniel 196  
Benjamin Walter 17, 24, 27, 34, 125  
Berent Waław 137, 185, 203  
Berg Alban 67  
Bernhard Thomas 18  
Beylin Stefania 169  
Bichard Eric 201  
Bielas Leon 224  
Bieniasz Stanisław 155  
Bieniek Horst 158  
Bieńkowska Ewa 83, 113  
Bieroń Tomasz 163  
Blanchot Maurice 119  
Blaut Sawomir 53  
Blumenberg Hans 52, 53  
Błoński Jan 187  
Boltanski Luc 31  
Böhme Jakob 158, 162–166  
Braidotti Rosi 142  
Brandstaetter Roman 126  
Brandwajn Liuba 22  
Brandwajn Rachmiel 22

- Breton André 69, 70, 72–73, 76–77, 111–112  
Broch Hermann 53, 55–56  
Brotton Jerry 171  
Brzozowski Jerzy 25  
Buber Martin 145, 176–177  
Budnik Rafał 155
- Callois Roger 59–60  
Calvino Italo 13–14, 19–20, 28–30, 32–34, 36–37, 39–40, 42–50, 52–62, 65–66, 71–81, 83–85, 87–93, 97–98, 115–117, 120, 122–129, 151, 189  
Campanella Giovanni Domenico 22–23, 31  
Carpenter Emil 186  
Carroll David 90  
Carroll Lewis 24, 27  
Carter Donald K. 201  
Certeau Michel de 67, 68  
Choptiany Michał 198  
Chudak Henryk 187  
Cichowicz Anna 216  
Cichowicz Stanisław 107, 112  
Cieplińska Hanna 178  
Cioran Emil 186  
Cirlot Jean Eduardo 169, 174–175  
Claren Lutz 158  
Colau Ada 9  
Corot Jean Baptiste 102–103, 105  
Czarnacka Agata 140  
Czerwiński Marcin 162  
Czyżewski Lech 169
- De Santis Pablo 133  
Deakin Roger 78  
Delabroy Jean 25  
Delumeau Jean 169, 213  
Deleuze Gilles 137, 142  
Derrida Jacques 90, 118–119, 217,  
Dickens Charles 20, 99, 207  
Dickinson Emily 179, 183, 191, 194  
Dolar Mladen 64, 67–68  
Dufrenne Mikel 111–112  
Durrell Lawrence 152  
Dziuben Zuzanna 168
- Eichendorff Joseph von 158  
Eckhart von Hochheim [Meister Eckhart] 162–163  
Eco Umberto 99  
Einstein Albert 223  
Eliade Mircea 162  
Engels Fryderyk 48, 99
- Falkiewicz Andrzej 16, 96  
Falkowski Mateusz 16  
Fiell Charlotte 216  
Fiell Peter 216  
Florida Richard 208  
Foks Darek 9  
Fourier Jean Baptiste 125  
Fournel Victor 17–18  
Freud Sigmund 220  
Fromm Erich 26  
Fuchs Konrad 155
- Gadamer Hans-Georg 134  
Gehlen Arnold 190  
Gehry Frank Owen 217  
Georg Wilhelm I, książę 157–158  
Giełżyński Witold 97  
Gierasimiuk Jerzy 167  
Giesche Georg von 201  
Godula Karol [Godulla Carl] 158

- Goethe Johann Wolfgang 20  
Greiner Piotr 154  
Grimm Wilhelm Karl 180  
Grimm Jacob Ludwig 180  
Grzeliński Adam 223  
Guattari Félix 142  
Gustin Michał 94  
Guze Joanna 64
- Halpern-Myślicki Ignacy 47  
Haraway Donna 141  
Hauptmann Carl 158  
Hauptmann Gerhart 158  
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 164  
Heidegger Martin 96, 139, 140, 143, 167, 188  
Henckel von Donnersmarck Guido 202  
Henry Garbine 217  
Herer Michał 52  
Hertz Paweł 145, 83  
Hiszpańska Maria 138  
Hobbes Thomas 16  
Hobhouse Penelope 213  
Horacy [Quintus Horatius Flaccus] 171, 172  
Horkheimer Max 121  
Hölderlin Friedrich 167  
Huber Joachim 158  
Hulewicz Edward 173, 195  
Hull Richard Francis Carrington 168  
Husarska Krystyna 187  
Husserl Edmund 51
- Iwaszkiewicz Jarosław 195
- James Edward 97
- Janicka Elżbieta 114  
Janosch (wł. Horst Eckert) 224  
Johnson Barbara 218  
Johnson Bryan Stanley 18  
Johnson Galen A. 112  
Joyce James 168  
Jung Carl Gustav 137, 220  
Juruś Dariusz 223
- Kadłubek Zbigniew 133, 144, 158  
Kafka Franz 23, 169  
Kalaga Wojciech 146  
Kania Ireneusz 17, 169, 186, 190  
Kapp Paul Hardin 208  
Khan Sadig 9  
Klee Paul 112  
Knippel Ernst Wilhelm 200  
Kochan Agnieszka 26  
Kołyшко Anna 153  
Kopaliński Władysław 179  
Kopsztein Maria 170  
Kot Radosław 168  
Kowalska Małgorzata 176  
Kramarz Hans 155  
Krasnodębski Zdzisław 190  
Kreisberg Alina 13, 83, 151, 189  
Królak Sławomir 64  
Krzaczkowski Paweł 89  
Kuczborska Blanka 30  
Kunce Aleksandra 133, 144, 158, 187  
Kuzio-Podrucki Arkadiusz 154  
Kwaterko Mateusz 81, 89  
Kwiecień Tomasz 99
- Lakeman Sandra 87  
Lam Andrzej 172  
Latour Bruno 140  
Leśniewska Maria 25

- Lévinas Emmanuel 176  
 Lewis Clive Staples 184, 192  
 Lisiecka Sława 167  
 LoebL Bogdan 126  
 Lorraine Claude 82  
 Lukrecjusz [Titus Lucretius Carus] 224  
  
 Łagodzka Anna 106  
 Łukasiewicz Małgorzata 138, 186, 190  
  
 Machiavelli Niccolò 41  
 MacFarquhar Larissa 150  
 MacLeod Sharon 171  
 Madżid Ahmad Ibn [Ahmad Ibn Majid] 170  
 Maeterlinck Maurice 113, 114  
 Majdecki Longin 213  
 Marek Aureliusz [Marcus Aurelius Antonius] 166  
 Márai Sándor 9–13, 15–17, 19  
 Marks Karl 35, 37, 48, 97, 99, 118  
 Marszałek Rafał 167  
 Matthiessen Peter 29, 30  
 Matuszewski Krzysztof 137  
 Melissos z Samos 224  
 Merleau-Ponty Maurice 107, 112–113, 117–118  
 Merton Thomas 162, 163–164  
 Michalski Krzysztof 139, 186  
 Mierzejewska Bożena 213  
 Międzyrzecki Artur 25, 93  
 Migasiński Jacek 176  
 Minkowski Eugène 12, 15, 46  
 Mirandola Franciszek 114  
 Mizera Janusz 167  
 Montaigne Michel de 189  
 Monteverdi Claudio 67  
  
 Morstin-Górska Maria 164  
 Muratow Paweł 83  
 Murakami Haruki 136, 143, 144, 146, 147, 220  
 Muschg Walter 51  
 Mühlpfort Heinrich 157  
  
 Najdek Kamilla 52  
 Nalepa Tadeusz 126  
 Nawarecki Aleksander 146  
 Nietzsche Friedrich 94–95, 137, 144, 185–186, 189, 192, 203  
 Nowicki Światosław Florian 164, 166  
  
 Ortega y Gasset José 15  
 Ososiński Tomasz 180, 210  
  
 Pallasmaa Juhani 198, 205, 221  
 Pascal Blaise 84  
 Perec Georges 25  
 Pieciul-Karminśka Eliza 180  
 Pietraszko Stanisław 184  
 Pindel Tomasz 133  
 Piórczyński Józef 162  
 Piranesi Giovanni Battista 82  
 Plaza Beatriz 217  
 Plessner Helmut 190  
 Poincaré Henri 113  
 Ponce de León Juan 170  
 Polak Marcin 12, 15  
 Portoghesi Paolo 224  
 Prokopiuk Jerzy 137, 168  
 Proust Marcel 18, 86, 169, 173  
 Ptolemeusz [Klaudios Ptolemaios] 170  
  
 Quincey Thomas de 82  
 Quint Josef von 163

- Rand Nicholas 218  
Rapior Waldemar 61  
Reden Friedrich Wilhelm von 158  
Reiter Marian 166  
Rewers Ewa 61  
Rieden Carl Julius 200  
Rilke Rainer Maria 173, 180,  
182–183, 195, 209–210, 212, 214  
Robiński Adam 78  
Rogoziński Julian 23  
Romkowska Ewa 213  
Rosenzweig Franz 145  
Rousseau Jean-Jacques 70  
Rybczyński Witold 187
- Scheler Max 190  
Schmitt Carl 16  
Schultz Bruno 74  
Sebald Winfried Georg 138, 149  
Sennett Richard 207  
Sidorek Janusz 167  
Sikorski Janusz 27  
Silesius Angelus (wł. Johannes  
Scheffler) 163  
Simpson David 130  
Skarga Barbara 38–39, 176  
Skórzyńska Agata 61  
Sloterdijk Peter 140  
Sławek Tadeusz 133, 144  
Słomczyński Maciej 24  
Soupault Phillipe 69  
Sowiński Grzegorz 94  
Spinoza Baruch 47  
Springer Filip 153  
Stern Otto 158  
Storm Anna 211  
Szaniawska Lucyna 171  
Szczech Bernard 155  
Szneur Zalman z Ladów 145
- Tatarkiewicz Anna 162, 187, 59  
Teinert Zbigniew 226  
Thiel-Jańczuk Katarzyna 67  
Thoreau Henry David 55, 178–  
179, 188–189  
Tischner Józef 111, 145, 149, 188  
Tolkien John Ronald Reuel 168  
Torok Maria 217
- Valéry Paul 63–64, 69, 77, 102–  
105, 110  
Varner Gary R. 170  
Vaneigem Raoul 81  
Veblen Thorstein 27  
Villon François 138, 204
- Waczków Jozef 69, 112  
Walentowicz Halina 121  
Walkley Mary 35  
Waniek Henryk 200  
Westhoff Clara 210  
Winckler Franz von 158  
Wojcieszak Janusz 15  
Wolicki Krzysztof 167  
Worowska Teresa 9  
Wścieklica Bolesław 97
- Zajączkowska Urszula 33  
Załużka Andrzej 190  
Załużski Tomasz 94, 118  
Zielińska Lidia 163  
Zielińska-Elliott Anna 136, 220  
Zillmann Emil 201  
Zillmann Georg 201  
Zlatkes Gwido 145, 176  
Zwoliński Zbigniew 52
- Żelazna Jolanta 167  
Żelazny Mirosław 167



- |  |                        |
|--|------------------------|
| Żeleński Tadeusz Kamil Marcjan<br>(Boy-Żeleński Tadeusz) 86, 138,<br>189 | Żwak Piotr 155         |
| Żurowski Maciej 169  | Žižek Slavoj 64, 67–68 |

## OIKOLOGY. A RETURN

### Summary

Why do we return to oikology?

Firstly, because we believe that the *where* of the human and non-human existence has a fundamental meaning in ponderings on the dilemmas of the humanities. Oikology is a thinking that conjoins *oikos* and *logos* by emphasizing a specific correspondence between the two, as well as that which makes them different and separate. Language and practice of *oikos* and *logos* are not the same, thence a concept of home – developed by oikological thinking – would always be a home in translation. The centre of gravity of the oikological thinking ineluctably lies “a little further,” “always further on and on.” We are the ones who have left their home; the ones who have experienced the comforts and failures of rootedness and uprootedness. We are the ones who are gazing from the distance to make something clearer, yet also felt strongly as dearth, a break, a fall. Home – our own, as surroundings, region, community, maybe even Europe, and eventually the world – will be forever marked with this flaw and, perhaps, even the dark. Secondly, pondering upon the *where* restores to us the meanings once lost and concealed by the resemblance of places, while locality – along with its experiential dimension – restores placement to the human and thus makes one responsible for words and deeds. Place, which oikology keeps finding anew, is entangled with being out of the way, in the motion of distancing oneself from the centre and the hasty knowledge/power. It is a return to experiencing that which is close and distant at the same time. We recognise home in a place off the way, off the world, off the discourses, off the official cultural tract, off the launched mobility of people and things, yet also off the propaganda of stability and familiarity. Oikology invites us to loosen functional thinking and hasty household practices. Thirdly, oikology touches upon philosophy, literature, anthropology,

maybe even politics, for it assumes that “home” is as much given to us as continually constructed. Hence it is assigned to us in order that we can face this challenge; it leads to our appreciation of the entanglement of home, place, city, wander and source. An encounter with the city, a spiritual dimension of a place, return to the source, a crack of the post-industrial space and weaving the motion with the permanence of things, as well as quest for the household lore in a particular space-time (Silesia, Europe, the world). Place comes to be out of an individual experience of the commonly available spaces and their critical reading. This critical impulse is indispensable, for the rhetoric of “home” practised in politics presents it as a set of commonplace, unquestioned, thus, in its own way, *inconspicuous* frames, where our life is located. Oikology makes an attempt to show how unapparent these frames are. Therefore, fourthly, oikology attempts to show how entangled the circumstances where our identity is being constructed in a place really are. Home is not viewed here as a permanent, tangible localisation, but it is an experience to gain, which cannot be neglected in any discussions on the human being. Oikology (the Silesian oikology included) thus leaves the human – be it the wandering or the settled one – with a chastising and alarming question to answer: Are you really so convinced that home has let you go into the world so easily? Has your home gone so easily from you, or so blithely let you go?

Key words: oikology, place, home, city, abiding, dwelling

## OIKOLOGIE. RÜCKKEHR

### Zusammenfassung

Warum kommen wir auf die Oikologie zurück?

Erstens tun wir das aus der Überzeugung, dass das *Wo* der menschlichen und nicht-menschlichen Existenz für die Überlegungen über die Dilemmata der Geisteswissenschaft von grundlegender Bedeutung ist. Die Oikologie ist ein Konzept, das *oikos* und *logos* verbindet, wobei die eigentümliche Verknüpfung zwischen ihnen, aber auch das, was diese Begriffe unterscheidet und voneinander abgrenzt, erörtert werden. Die Sprache und Praxis von *oikos* und *logos* sind nicht gleich, daher wäre die Idee von Zuhause, die durch die oikologische Reflexion entwickelt wird, schon immer ein Zuhause in der Translation. Der Schwerpunkt der oikologischen Erwägungen liegt demnach unvermeidlich „etwas weiter“, „immerhin weiter, immer weiter“. Wir sind diejenigen, die das Haus verlassen, die Vor- und Nachteile des Verwurzelns und Entwurzelns durchgearbeitet haben. Wir sind diejenigen, die aus der Ferne schauen, damit etwas deutlicher wäre, aber auch als Mangel, Lücke, Fall stärker empfunden würde. Das Zuhause – unser eigenes, als Umgebung, als Region, als Gemeinschaft und vielleicht als Europa und schließlich als Welt – wird immer diesen Riss und sogar dieses Dunkel haben.

Zweitens belebt die Erörterung dieses *Wo* die schon verloren gegangenen oder verdunkelten Sinne bei uns wieder, indem die Orte aneinander angeglichen werden und die Lokalität, zusammen mit ihrer Erfahrungsdimension, den Menschen wieder in Position bringt und ihn für Wort und Tat verantwortlich macht. Der Ort, der durch die Oikologie wiederentdeckt wird, ist verbunden mit der Abseithaltung, mit der Bewegung, indem man sich vom Zentrum und von dem voreiligen Wissen/der voreiligen Macht entfernt, und ist eine Rückkehr zum Erleben von dem, was gleichzeitig nah und fern ist. Wir erkennen das Haus am

Rande – am Rande der Welt, am Rande der Diskurse, am Rande des offiziellen Kulturpfades, am Rande der geförderten Mobilität von Menschen und Sachen, aber auch am Rande der Propaganda der Stabilität und Vertrautheit. So lädt die Oikologie dazu ein, funktionales Denken zu lockern und das Zuhause voreilig zu praktizieren.

Drittens stellt die Oikologie ihre Betrachtungen an der Grenze zwischen Philosophie, Literatur, Anthropologie und vielleicht sogar Politik an, weil sie nämlich davon ausgeht, dass das „Zuhause“ uns nicht nur gegeben ist, sondern auch ständig konstruiert wird. Tatsächlich ist es uns anvertraut, deshalb führt die Oikologie – um diese Verpflichtung zu erfüllen – dazu, dass die Verbindung zwischen Heimat, Ort, Stadt, Wanderung und Ursprung gewürdigt wird. Nicht fremd sind ihr das Erleben der Stadt, der spirituellen Dimension des Ortes, der Rückkehr zum Ursprung, des Bruches des postindustriellen Raums und der Verflechtung der Bewegung mit der Stabilität der Dinge sowie das Streben nach Heimlernen in einer bestimmten Raumzeit (Schlesien, Europa, Welt). Der *Ort* entsteht aus dem individuellen Erleben öffentlich zugänglicher Räume und deren kritischer Interpretation. Dieser kritische Impuls ist notwendig, weil die in der Politik praktizierte Rhetorik des „Zuhauses“ es als eine Reihe von offensichtlichen, unbestreitbaren und damit auf ihre Weise unsichtbaren Rahmenbedingungen darstellt, in denen sich unser Leben befindet. Die Oikologie will verdeutlichen, dass diese Rahmenbedingen nicht offensichtlich sind.

Viertens versucht daher die Oikologie aufzuzeigen, wie sehr verwickelt die Umstände sind, unter denen unsere Identität am Ort aufgebaut ist. Das Zuhause ist hier kein dauerhafter, unantastbarer Ort, sondern eine Erfahrung, die man beim Nachdenken über Menschen nicht außer Acht lassen kann. Die Oikologie (darunter die schlesische Oikologie) hinterlässt einen – ob wandernden oder sesshaften – Menschen mit einer disziplinierenden und beunruhigenden Frage: bist du wirklich davon überzeugt, dass das Zuhause dich so leicht in eine Welt rausgelassen hat? Hat es dich so einfach verlassen, oder dir das vielleicht sorgenlos gespart?

Schlüsselwörter: Oikologie, Ort, Zuhause, Stadt, Heim, Bewohnen

## ÔIKOLOGIJO. POWRÔT

### Streszczenie

Czymu wrocōmy do ôikologije?

Po piyrsze, ôd przekōnania, iże *kaj* ludzkij i niy-ludzkij egzystyncyje mo podstawowe znaczynie dlo rozwożania dylymatōw humanistyki. Ôikologijo to je pōmyślnie, co wiōnże *oikos* i *logos* i rozpatruje ôsobliwo korespōndyncyjo miyndzy niymi, ale tyż to, co te ausdruki rōżni i ôdzielo. Jynzyk i praktyka *oikos* i *logos* niy sōm take same, tōż idyjo dōmu, rozwijano ôd ôikologicznego miarkowania, ôna by była już dycki dōm we translacyji. Pōnkt ciynżkości ôikologicznego miarkowania leży tōż autōmatycznie „żdziebko dalij”, „dycki dalij, coraz dalij”. My sōm ci, co wyszli z dōmu, co przerobiyli dobrodziejstwa i porażki zakorzyninio i wykorzystanio. My sōm ci, co dziwajōm sie z daleka, by coś było klarowniyjsze, ale tyż barzij ôdczuwane jako brak, pauza, upadek. Dōm – nasz włosny, jako ôkolica, jako regiōn, jako spōlnota, a možno i jako Europa, w kōńcu jako świat – już dycki bydzie miōł ta rysa, a nawet i mrok.

Po druge, rozpatrowanie tego *kaj* przywroco nōm synsy już stracōne abo zacmiōne skirz upodobnianio sie do siebie miyjsc, a *lokalnośc*, spōlym ze její doświadczyniowym wymiarym, wroco czowiekowi umiyscowiynie i czyni go ôdpowiedzialnym za słowo i czyn. Miyjсце, ôdnajdowane na nowo ôd ôikologije, ône je zrośniyntze ze byciym na kraju, we ruchu ôddalania sie ôd cyntrum i pochopnyj wiedzy/władze, je to powrôt do doświadczynio tego, co bliske i daleke we jednym czasie. Poznowōmy dōm we miyjscu na kraju – na kraju świata, na kraju dyskursōw, na kraju ôficialnego traktu kultury, na kraju prōmowanyj mobilności ludzi i rzeczy, ale i na kraju propagandy stabilności i swojskości. Ôikologijo zaproszo tōż do poluzowania funkcjōnalnego myślnio i pochopnego praktykowania dōmu.

Po trzecie, ôikologijo kludzi swoje rozwożania na granicy filozofije, literatury, antropologije, a možno nawet polityki, skuli tego, że jeji założynie to je to, iże „dōm” je tak nōm dany, jak porzōnd kōnstruowany. A po prowdzie ōn nōm je zadany, beztōż ôikologijo, żeby weznōńc wypołniać te zōbowiōnzanie, kludzi ku docyniyniu powiōnzanio dōmu, miysca, miasta, wandru i zdrzōdła. Doświadczynie miasta, duchowego wymiaru miysca, powrotu do zdrzōdła, pynkniyńcio postindustrialnyj przestrzyni i splecynio ruchu ze stałościōm rzeczy, jak tyż szukanie nauki dōmu we kōnkretnyj czasoprzestrzyni (Ślōnsk, Europa, świat) przestowajōm być dō nij cudze. *Miysce* powstowo z jednostkowego doświadczynio powszechnie dostympnych przestrzyni i jeji krytycznyj interpretacyje. Tyn krytyczny impuls je przidajny, bo praktykowano we polityce retoryka „dōmu” przedstawio go jako zestaw ōczywistych, niykwestiōnowanych, tōż na swōj sposōb *niywidzialnych* rōm, co w nich sie lokuje nasze żywobycie. Ôikologijo prōbuje wykozać niyōczywistość tych rōm.

Skirz tego po sztworte, ôikologijo chce wykozać, jak bardzo sōm splōntane ôkoliczności, co w nich naszo tożsamość je kōnstruowano we miyscu. Dōm to niy je sam trwałe, niynaruszalne usytuowanie, ale doświadczynie, co czeko na podjyńcie, a co go niy idzie ignorować we myślyniu ō czowieku. Ôikologijo (w tym ślōnsko ôikologijo) ôstawio tōż czowieka – takigo, co wandruje, abo takigo, co ôsiod – ze pytaniym, co dyscyplinuje i szteruje: naprowda żeś je zicher, iże dōm tak leko Cie puściōł do świata? Tak prosto Cie ôstawioł, a možno i beztrosko Ci ôdpuściōł?

Słowa kluczowe: ôikologijo, miysce, dōm, miasto, zadōmowiyynie, zamieszkanie





Więcej o książce



Redaktor: Barbara Konopka

Projektant okładki: Magdalena Pache

Redaktor techniczny: Małgorzata Pleśniar

Korektor: Wiesława Piskor

Łamanie: Marek Zagniński

Copyright © 2020 by  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

**ISSN 0208-6336**

**ISBN 978-83-226-3682-4**

(wersja drukowana)

**ISBN 978-83-226-3683-1**

(wersja elektroniczna)

Wydawca

**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**

**ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice**

[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)

e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

---

Wydanie I. Ark. druk. 15,0 + 3 wklejki. Ark. wyd. 14,0.  
Papier Alto 90 g vol. 1,5      Cena 69,90 zł (w tym VAT)

Druk i oprawa: [Volumina.pl](http://Volumina.pl) Daniel Krzanowski  
ul. Księcia Witolda 7-9, 71-063 Szczecin



