

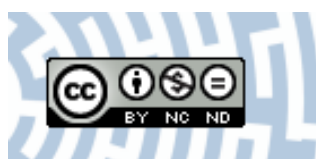


You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: U-chodzić

Author: Tadeusz Sławek

Citation style: Sławek Tadeusz. (2015). U-chodzić. Katowice : Uniwersytet Śląski w Katowicach



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

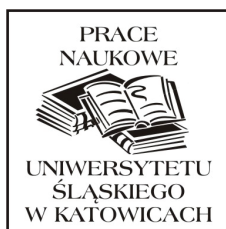


TADEUSZ SŁAWEK
U - CHODZIĆ



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO
KATOWICE 2015

U-CHODZIĆ



NR 3310

TADEUSZ SŁAWEK

U-CHODZIĆ

Redaktor serii: Komparatystyka Literacka i Kulturowa
Tadeusz Sławek

Recenzent
Jacek Gutorow

PIERWSZE KROKI

Wszechświat to kroczenie. Gdy kroki umilkną – świat się skończy.

W. Rozanow: *Opadłe liście*.

Przeł. J. Chmielewski i I. Kania.

Warszawa: Biblioteka Kwartalnika „Kronos” 2013, s. 453.

1.

Dwojako czytam tę luźno, odrębnie od innych zapisaną notatkę Wasilija Rozanowa. Najpierw przypomina nam o tym, że to, co nas bliżej lub dalej otacza, nie jest sedentarne, nie spoczywa w miejscu. Porusza się, choćbyśmy nawet w danej chwili nie dostrzegali żadnych oznak ruchu. Można nazwać ten ruch przepływem (jak Heraklit) albo stawaniem się (jak Friedrich Nietzsche), można pomyśleć go jak siłę twórczą, *elan vital* (jak Henri Bergson), za Martinem Heideggerem nazwać „ziemią” lub przedstawić jako zakłęcie jednej formy w drugą (jak to dzieje się w baśniach, gdzie żaba zamyka w sobie urodziwego księcia). Rozanow mówi o „kroczeniu”, co bez wątpienia zbliża ów ruch niewyobrażalnej wielości istnień do możliwości ludzkiej wyobraźni. „Kroczy”, a więc idzie, lecz w sposób szczególny – wolno, dużymi krokami, z powagą, może nawet z ceremonialną dostojnością, co pozwala wyczuć w tym ruchu poczucie celu. „Kroczenie” spokrewnia się z ludzkim chodzeniem, ale przecież aura uroczystej powagi zakłóca znajomy fizjologiczno-motoryczny charakter tych ruchów. Chodzenie jest „codzienne”, „kroczenie”, owszem, sprowadza się także do poruszeń nóg, ale w tym ruchu wyczuwa się inny charakter. Z pewnością nie jest ani codzienną krzątaniem, ani pracowitym zabieganiem; nie może być też mowy o powolnym spacerze. Chodzenie wciąga nas w tkankę świata, czyni od niej nieodróżnialnymi; kroczenie natomiast każe nam zastanowić się nad tym, co właściwie czynimy, chodząc – tak, jak choroba stawia przed nami pytanie o zdrowie. Kryje się bowiem w kroczeniu to, czego nie dostaje chodzeniu: aura pewnej oficjalności, administracyjnej ofi-

cialności, powolnego, wręcz ociężałego majestatu prawa, może nawet powodującej słabość choroby. Kroczenie jest stanem wyjątkowym chodzenia.

2.

Chcę przez to powiedzieć, że kroczenie stwarza sytuację, w której mogę dalej kontynuować swój codzienny chód, mogę chodzić pozornie bez przeszkód. „Pozornie”, bowiem gdy przyjdzie stosowna pora (a kiedy to będzie, tego nie mogę przewidzieć), mój ruch może zostać łatwo przerwany interwencją czynników należących do sfery kroczenia. Kroczenie, nie przerywając swego toku, stopuje mnie, zatrzymuje w miejscu. W powszechnie znanej opowieści Jana Chrystiana Andersena król dostojnie stąpa w czasie uroczystego przemarszu ulicami swego miasta i nikt nie odważy się mu powiedzieć, iż jest nagi i kroczyć nie powinien. Przeciwnie, wszyscy będą podziwiali bogactwo jego szaty. Taką moc ma kroczenie, nawet wtedy, kiedy jest słabością; można powiedzieć – zwłaszcza wówczas, gdy jest słabością. Wtedy bowiem potrzeba podkreślenia autorytetu staje się szczególnie; nagi król i bezsilne, puste prawo, będące jedynie manifestacją własnego istnienia, wymagają kroczenia ze wszystkimi jego atrybutami. Władca Kremla regularnie się fotografuje, krocząc przepastnymi korytarzami swej mrocznej siedziby; rośli gwardziści otwierają przed nim kapiące złotem drzwi (prawa), a wysokość, na jakiej umieszczono ich klamki, czyniąca je prawie niedostępnymi dla przeciętnego śmiertelnika, spełnia funkcję strażnika wartującego przed bramą prawa w przypowieści Franza Kafki. „Życie pod władzą prawa, które obowiązuje, nie znacząc, przypomina życie w stanie wyjątkowym, w którym najniewinniejszy gest i najdrobniejsze niedopatrzenie mogą mieć daleko idące konsekwencje. Kafka opisuje właśnie tego rodzaju życie – życie, w którym prawo ma o wiele większą siłę perswazji, ponieważ brak mu jakiegokolwiek treści, a nieopatrne zastukanie do jakichś drzwi może wywołać łańcuch niedających się kontrolować procesów”¹. Puste prawo pozba-

¹ G. Agamben: *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Przeł. M. Salwa. Posłowie P. Nowak. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008, s. 78.

wione treści staje się życiem, nikt nie widzi, że cesarz stąpa nago. Nikt prócz dziecka, którego głos jest głosem nie tylko niewinności, głosem przed-prawnym, głosem kogoś, kto jest „nieobciążony obowiązkami praktyki życiowej”², ale przede wszystkim głosem istoty ruchliwej, rozbieganej, niemogącej – jak często mówią rodzice – usiedzieć na miejscu. Chodzenie pozwala dostrzec nagość i pustkę kroczenia; nie po to, by je usunąć, lecz po to, by stanąć po stronie prawa nie w celu biernego przestrzegania jego litery, lecz w celu zadawania istotnych pytań prawo kłopotliwych. Stajemy się w ten sposób „bardziej problematyczni, bardziej godni zapytywania, a tym samym właśnie może bardziej godni życia”³. Chodzenie respektuje prawo, tak jak partyzant respektuje w istotnym sensie władzę, przeciwko której walczy; gdyby było inaczej, nie brałby broni i nie szedłby do dżungli.

3.

„O nieba, słuchajcie głosu niewinności!”⁴, mówi ojciec, ale dziecko oznajmiające głośno: „król jest nagi!”, występuje nie tylko – gdyby posłużyć się kategoriami Williama Blake’a – w imię zagubionej „niewinności” indywiduum przeciwko ustabilizowanemu „doświadczeniu” sfery publicznej. Wykrzyk ten dowodzi również, jak bardzo sposoby organizowania świata, którymi się posługujemy, okazują się skuteczne dzięki temu, że w jakimś istotnym sensie są „puste”, nie zawierają żadnych treści, lecz jedynie treści takie markują. Można nawet sądzić, że im bardziej sposoby owe są „puste”, tym wydajniej regulują naszą rzeczywistość. W służbę tej pustki łatwo wprząć całą technikę: dwa warsztaty tkackie oszustów nie przestają pracować, poruszając się w szalonym rytmie. Czytając dalej opowieść Andersena, przekonamy się, że nawet obnażenie tej pustki nie wywołuje oczekiwanego wstrząsu: władza trwa

2 B. Schulz: *Jesień*. W: Idem: *Opowiadania. Wybór esejów i listów*. Oprac. J. Jarzębski. Wrocław: Ossolineum, 1989, s. 320.

3 F. Nietzsche: *Z genealogii moralności*. Przeł. G. Sowiński. Kraków: Znak, 1997, s. 120.

4 J.Ch. Andersen: *Bajki*. Przeł. anonim. Warszawa: Wydawnictwo J. Przeworskiego, 1938, s. 59. Dalsze cytaty pochodzą z tegoż wydania.

nadal, tym mocniej oddana swemu trwaniu, im mocniej podejrzewa, że jej podstawy są niepewne. Na zawołanie ludu: „Przecież on nie ma nic na sobie!”, „Cesarz stropił się bardzo, gdyż wydało mu się, że lud ma rację, ale pomyślał: – Teraz nie mam już innej rady, jak wytrwać do końca!”. Władza jest „bez treści”. I to właśnie jest jej najskuteczniejszą treścią. Jej zadanie polega na skonstruowaniu świata regulowanego zgodą na tego rodzaju pustkę; owa zgoda stanowi rodzaj szybole-tu, znaku rozpoznawczego pozwalającego na dołączenie do wspólnoty. Oszuści, którzy pojawili się w wielkim mieście cesarza, nie ukrywają, że taka właśnie jest funkcja ich tkaniny, wszak – jak utrzymują – „szata, którą by z niej uszyto, posiadałaby tę cudowną własność, że byłaby niewidzialna dla każdego człowieka, który nie nadawał się do swego zawodu albo odznaczał się wielką głupotą”. Nic dziwnego zatem, że „Nikt nie chciał się przyznać, że nic nie widział, gdyż znaczyłoby to, że się nie nadaje do swego urzędu albo jest okropnie głupi. Żadna szata cesarza nie wywołała jeszcze takiego zachwyty”. Kroczenie to stan wyjątkowy, i w związku z tym nie ma końca. Jest domeną spojrzenia zablokowanego, spojrzenia zaślepionego. Dlatego w naszych rozważaniach o chodzeniu kwestia widzenia będzie tak istotna.

4.

„Błogo jest patrzeć, a strasznie jest żyć”⁵, u-chodzenie jest mostem między tymi dwoma brzegami. Po jednej stronie lokują się straszność i życie, po drugiej – błogość i spojrzenie. Z wywodu Ernsta Blocha możemy wydedukować, na czym polega różnica między podróżowaniem a u-chodzeniem. Kto podróżuje, zostaje niejako wciągnięty w grę fasad, obiecujących i urokliwych, toteż łatwo przychodzi mu zapomnieć o nieszczęściach, jakie przez stulecia dokonywały się za malowniczo nachylonymi przez wieki ścianami. Tajemnicza aura pomysłowości sprawia, że nie tylko doceniamy urodę miejsca, lecz wręcz pragniemy w nim zostać i zamieszkać; przychodzi w każdej podróży moment, choćby tylko przelotny, w którym stajemy się marzycielami

5 E. Bloch: *Ślady*. Przeł. A. Czajka. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012, s. 161.

mieszkania. W marzeniu wchodzimy przez bramę domu, wspinamy się po ciasnych schodach, otwieramy stare drzwi i idziemy po skrzyżującej drewnianej podłodze w stronę okna z niebieską okiennicą, po czym odchylając firankę, spoglądamy na oświetlony słońcem placyk, na którym siedzimy przy stoliku kawiarni, przyglądając się przyjaźnie starymu domowi. Podróżowanie jest doświadczaniem dychotomii patrzenia i życia, o której mówi Bloch. Dodajmy od siebie, iż dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że jako podróżny i marzyciel zachowuję ciągłość między tymi dwoma osobami: jestem jakby w dwóch osobach – tym, który stoi w oknie, i tym, który siedzi w kawiarni na placyku pod oknem – ale nie oddalam się od siebie. Jestem tu i tam jednocześnie. Czy nie na tym polega wdzięk marzenia? Po drugie, marząc, wciąż poruszam się między rzeczami poustawianymi we właściwym porządku w zewnętrznej rzeczywistości; krzesło jest krzesłem, a firanka w oknie nie przestaje być firanką. Gdy u-chodzę, jest inaczej. Odkrywam jakąś nieznaną mi dotąd „resztę” siebie, zapominam o sobie, doznaję własnej „bezimienności”, wypadam z roli „siebie”, daję do myślenia, „pozostając na chwilę bezimiennym”, wypadam z tego, do czego byłem przyporządkowany. Dochodzi do tego, co Bloch nazywa „zapominaniem o własnym dowodzie osobistym”⁶, a co za tym idzie – o zawodzie, pracy, porządku dnia. Teraz rzeczy nie przyciągają mnie już swą urokliwą zewnętrznnością; to ja wnikam w nie, dokonując exodusu ze świata, w którym przedmioty były jedynie podręcznymi sprzętami. Tak dzieje się w baśniach, których bohaterowie przenikają do wnętrza rzeczy. Bloch pisze, że dlatego właśnie obracamy się do ściany, zasypiając. Dzieje się tak, ponieważ „ściana jakby nagle zaczynała przyciągać pokój, jak gdyby sen odkrywał w ścianie coś, co zwykle przysługuje lepszej od niego śmierci”⁷. Ściana przykuwa uwagę Bartleby’ego w słynnej noweli Hermana Melville’a. Dlatego u-chodząc, nie boję się życia, przestaje ono być „straszne”; spojrzenie nie cieszy się już „błogością” wymarzonej stabilności świata, lecz zmienia się wraz ze zmieniającymi się formami życia. Podróżny marzy na jawie; u-chodzący śni, budząc się do tego, czego do tej pory nie dostrzegął, należało to bowiem do innego świata innych ludzi. Budzi się do śmierci. Tylko takie przebudzenie jest prawdziwym przebudzeniem do życia: „Zbudźcie się, śpiący. Sen to oddzielenie; jaskinia samotności

6 Ibidem, s. 107.

7 Ibidem, s. 116.

jest jaskinią snów, jaskinią biernych obserwatorów. Obudzić się to uczestniczyć, nie w wyobraźni, lecz cieleśnie, we wspólnocie”⁸.

5.

Gdy Rozanow mówi, że wszechświat „kroczy”, każe nam wziąć udział w wielkim widowisku rzeczy i zjawisk, jakie rozgrywa się na zewnątrz nas, ale jednocześnie uczy, że nie jesteśmy w nim jedynie widzami, a zatem musimy ćwiczyć się w sztuce wolnego sądu. Wobec „kroczenia wszechświata” nie pozostajemy ani bierni, ani bezradni; „chodzenie” jest miarą naszej wolności. Ale maksymę rosyjskiego mędrca rozumiem jeszcze inaczej: zarówno „kroczenie”, jak i „chodzenie” mają swój kres. Koniec pierwszego jest odległy i nieprzewidywalny (o ile nie przyspieszymy go sami nieodpowiedzialnymi poczynaniami socjopolitycznymi i antyekologicznymi); koniec „chodzenia” natomiast, choć być może nienatychmiastowy, jest jednak bliski, a zmęczenie towarzyszące intensywnemu ruchowi pieszego to jego zapowiedź. Wszak nie bez przyczyny mówi się o „śmiertelnym strudzeniu” piechura albo biegacza. „Gdy kroki umilkną – świat się skończy”; to prawda, którą musimy brać pod rozwagę. Daremne byłoby myślenie o skończeniu wszechświata, natomiast jest podstawowym obowiązkiem myślenie o końcu świata jako możliwej klęsce naszego sposobu jego organizacji; tak może zacząć się pragnienie zmiany zastanego porządku, który już teraz, zdaje się, osiągnął kres swoich możliwości. Nic nie może też zwolnić nas od myślenia o końcu świata, jakim jest koniec każdego indywidualium, z którym „kończy się” pewien „świat”. Z takiego czuwania nad śmiercią życie czerpie swoją energię. Wiążę to z chodzeniem i ze szczególną rolą nóg; dzięki nim stoję mocno na ziemi, gdy umrę wyniosą mnie „nogami do przodu”; „przyjdą posługacze i potaszczą nieboszczyka za ręce i za nogi, i do lochu”⁹. Ja nie będę chodził, ale wciąż będą chodzić inni. Każdy krok przybliży nas do „końca”, francuski chwytą to doskonale – wszak *pas* oznacza nie tylko „krok”, ale również jest

8 N.O. Brown: *Love's Body*. New York: Vintage Books, 1966, s. 255.

9 A. Czechow: *Sala nr 6*. Przeł. M. Dąbrowska. W: A. Czechow: *Opowiadania i opowieści*. Oprac. R. Śliwowski. Wrocław: Ossolineum, 1989, s. 290.

formą zaprzeczenia. Chodząc, mówię „nie”: sobie jako istnieniu, które odsuwa w nieskończoność swój kres, zastanemu światu, który „krocząc”, tworzy, ale jednocześnie okazuje się pustką bez treści, polityką bez idei i idealizmu. W tak uładowanym świecie „została tylko polityka: polityka interesów, polityka zawiści, polityka ponownego zwycięstwa w wyborach. Bez idealizmu polityka sprowadza się do swego rodzaju społecznej księgowości, codziennego administrowania ludźmi i rzeczami”¹⁰. To, co w tym eseju nazywam u-chodzeniem, jest próbą takiego czuwania starającego się obudzić ducha w życiu społeczeństwa zastygłego w postaci narzuconej formy („Prawo, które pretenduje do tego, by całościowo stać się życiem, coraz częściej staje dziś w obliczu życia, które traci ducha i zamiera pod postacią normy”¹¹). Wspólnota – to społeczeństwo, które odzyskało ducha; społeczeństwo, które czuwa.

6.

u-chodzenie (piszę to słowo małą literą, a z „błędu” tego wytłumaczę się później) to odzyskiwanie ducha, a zatem poruszanie się po granicach form i norm. Zapis takiego ruchu nie ma charakteru ciągłego, u-chodzenie bowiem jest badaniem stawania się świata i systemu władzy nadającej mu obowiązujący porządek („kroczenie”), a zatem samo nie nadaje się do tego, by opisywać je w formie dobrze uformowanego wykładu. u-chodząc, niechybnie znajduję się ciągle obok tematu, przeczuwam w nim pewną istotną „resztę”, której nie ogarniam. „Kroczenie” jest zawsze „na temat”, „chodzenie” bywa, że nie jest, u-chodzenie nigdy nie daje się stematyzować. Nawet jeśli określi swoją tematykę, zawsze „znajdzie się poza przedmiotem”, „zbląka się z drogi”, a myśli „trzymają się siebie” raczej niż z góry wyznaczonego tematu. Wszystkie te określenia Michela de Montaigne’a kumulują się w metaforze kroku: „Lubię krok poetycki, skoczny i posuwisty (*J'ayme l'alleure poetique, à sauts et à gambades*): jest to sztuka, jak powiada Platon, „letka, płocha, natchniona”; zaleci nam też autor *Prób* lekturę Plutarcha, ponieważ „jego krok

10 T. Judt: *Żle ma się kraj. Rozprawa o naszych współczesnych bolączkach*. Przeł. P. Lipszyc. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2011, s. 131.

11 G. Agamben: *Homo sacer...*, s. 255.

(*l'alleure*) przy *Demonie Sokratesa*¹² godny jest uważnego spojrzenia. Nawet pojęcie „myśl” okazuje się niepewne, a przynajmniej wymaga uzupełniania, przywołania owej ukrytej „reszty”, zwykle pomijanej, niepasującej bowiem do ustalonego obrazu rzeczy. Montaigne pisze: *Mes fantaisie se suyvent*, a zatem „myśl” jest czymś więcej niż tylko racjonalnym komentarzem, tak jak u-chodzenie – czymś więcej niż tylko pieszym marszem. Pisząc u-chodzenie, nieuchronnie celebrytuje się śmierć tematu. To jeszcze jeden kres, który winniśmy rozważyć.

7.

Wystan Hugh Auden wie o tym doskonale, proponując poetycką fenomenologię chodzenia. Marsz stematyzowany, „od – do”, jest ruchem zinstrumentalizowanym; wtedy idziemy po to, aby „oddać komuś pożyczoną książkę”¹³. To chodzenie oddane służbie codziennych zobowiązań i społecznych relacji. Gdy zdołamy je wyzwolić z uprzedmiotawiającej je doraźności, wyswobodzić z zadania do wypełnienia, osiągniemy drugi rodzaj chodzenia. Doświadczamy go wtedy, gdy wykonawszy to, co zostało nam powierzone, lub co też sami przedsięwzięliśmy do wykonania, zostajemy, by tak rzec, z pustymi rękami, a to, co było naszym zadaniem i celem, nie przedziela nas już od świata. Teraz, pisze Auden, wracając, chociaż trasa nasza jest identyczna (*I meet my footsteps toe to toe*), drogę postrzegamy zupełnie inaczej (*The road looks altogether new*). Trzeci rodzaj chodzenia jest tym, co nazywamy tutaj u-chodzeniem – to „piechura pieszy marsz podjęty, aby chodzić pieszo”, choć – co trzeba starannie zauważyć – piechur nie jest tu instancją sprawczą, lecz wykonawczą. u-chodząc, jestem performerem chodzenia, nad którego początkiem i końcem, a także kształtem i przebiegiem nie panuję. To ruch, którego gramatyczną figurą nie jest odpowiedź, lecz pytanie, a ściślej: „wątpliwość” (*raises a doubt it never solves*). Wykraczamy poza ostatni bastion Kartezjusza:

12 M. de Montaigne: *Próby*. T. 3. Przeł. T. Żeleński-Boy. Warszawa: PIW, 1985, s. 221.

13 W.H. Auden: *Walks*. In: Idem: *Collected Poems*. Ed. E. Mendelson. New York: Vintage Books, 1991, s. 673.

wątpliwość ewidentnie dotyczy także samego idącego, który błądzi niejasnym i pokretnym szlakiem (*curving track*) po peryferiach podmiotowości; to, co **nie-ludzkie**, moderuje poczynania indywiduum, które tym samym traci swą niezawisłość właściwą bytowi „czysto” ludzkemu. *What good or evil angel bid / me stop exactly when I did? / What would have happened had I gone / A kilometre further on?* – ta sekwencja pytań prowadzi do wniosku, iż u-chodząc, jednostka jakby od-personalizowywała się, to znaczy rezygnowała z dotychczasowych formuł określających ją samą i jej związki ze światem. Ten rodzaj „chodzenia” nie stawia świata do mojej dyspozycji – *Nor does it leave it up to me / To say how long my walk shall be*. Odsuwa i odkłada na bok moje dotychczasowe sposoby orientowania się w świecie (*For I have boxed the compass when / I enter my front door again*). Podmiot staje się miejscem, w którym ludzkie i nie-ludzkie przenikają się wzajemnie, jest jakby „nie-osobą, żyjącą materią, do której nie stosuje się pojęcie osoby, i dopiero taka nie-osoba może dać początek czemuś na kształt osoby [...]”¹⁴. u-chodząc, dostrzegam własną wątłość. Jestem mniej „sobą” i dlatego jaśniej widzę „resztę siebie”.

8.

u-chodzenie nie ma jednak łatwego zadania. Ma nas „wyprowadzić w pole”, odsunąć od tego, co gotowe i dobrze znane, ale przecież już samo chodzenie poddaje się presji społecznych i kulturowych przyzwyczajęń. Wszak ciało „nosi się” na różne sposoby, przystraja inaczej, a wszystkie te style zależą od mody, która z przemożną i często nieuświadomianą sobie przez nas mocą kształtuje nasze życie. u-chodzenie musi sobie jakoś z tym poradzić. Marcel Mauss notuje ze zdziwieniem: „W szpitalu w Nowym Jorku przeżyłem niemal objawienie. Zastanawiałem się, gdzie już widziałem dziewczęta chodzące tak jak moje pielęgniarki. Miałem dużo czasu, by nad tym rozmyślać. Wreszcie doszedłem do wniosku, że było to w kinie. Po powrocie do Francji bardzo często było mi dane obserwować ten sposób chodzenia – dziew-

14 R. Esposito: *Third Person. Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*. Trans. Z. Hanafi. London: Polity, 2012, s. 92.

częta były Francuzkami, a chodziły w ten sam sposób. Tak to dzięki filmowi dotarł do nas amerykański sposób chodzenia. Obserwację tę można uogólnić. Pozycja ramion i rąk podczas chodzenia wyraża pewną swoistość społeczną, nie jest zaś po prostu wynikiem jakichś nieokreślonych, czysto indywidualnych i prawie całkowicie psychicznych mechanizmów. Wydaje mi się, że potrafiłbym rozpoznać dziewczynkę wychowaną w klasztorze po zaciskaniu rąk przy chodzeniu. Sam też dobrze pamiętam, jak nauczyciel w szkole krzyczał na mnie: »Ty bałwanie, wyciągasz łapy jak grabie«. Jak się okazuje, istnieje również nauka chodzenia¹⁵. Jak widać, u-chodzenie musi być nauką szczególnego chodzenia. Okazuje się chodzeniem jako rodzajem krytyki relacji między indywiduum a społeczeństwem, chodzeniem odnoszącym się do siebie jako do nauki chodzenia. u-chodząc, korzystam z tego, do czego mnie przygotowano i wychowano. Nie odrzucam pochopnie rzeczy ani okoliczności, które kształtują mnie i otulinę świata; ale korzystam z nich, modyfikując sposób ich istnienia, dodając do nich inne funkcje, przenosząc do innych kontekstów. Jestem jak Charlie Chaplin: mam elegancki surdut i stosowną laseczkę. Lecz surdut jest znoszony, tu i ówdzie dziurawy, a laseczka potrafi zbuntować się i zacząć żyć własnym życiem. Jest naturalne, że rozpoznajemy Charliego po sposobie poruszania się; jedynym, właściwym tylko jemu. A przecież wszyscy chodzą, wszyscy mają laseczki... Istnieje jednak trudna do nazwania różnica, ciemna „reszta”, która odróżnia chód Charliego od tego, jak poruszają się wszyscy dookoła niego. Charlie u-chodzi z głównego traktu tego, co publiczne (jak Chaplin u-szedł do Europy przed zakusami senatora Josepha McCarthy'ego). Gdyby szukać patrona dla tego eseju, byłby nim Charlie.

9.

Mógłby też nim być Groucho Marx, którego ruch stanowi jednocześnie kwintesencję i parodię przyjętego, „amerykańskiego”, zdaniem Mausasa, sposobu poruszania się i noszenia ciała. Jest w nim niecierpliwy po-

¹⁵ B. Latour: *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktorów-sieci*. Przeł. A. Derra, K. Abriszewski. Kraków: Universitas, 2010, s. 307.

śpiech, jakby chodząc w ten sposób, chciał wyprzedzić i zmylić konkurentów. Przykurczone kolana sprawiają, że stara się być jak najmniej widoczny, by stawiać jak najmniejszy opór światu, nadając swej sylwetce opływowy kształt. Ale przecież to krok całkiem nonsensowny, kontrproduktywny, rozpraszający się bowiem w niezliczonych odejściach na boki, w uskokach ku nieznanym manowcom anarchii; jesteśmy blisko niemal zwierzęcej beztroskiej zabawy psa tarzającego się w trawie. Kroczy i unieważnia prześmiewczo własne kroczenie. W ten sposób Groucho u-chodzi; porusza się z osobliwą, chaotyczną sprawnością w świecie, którego porządek jednocześnie akceptuje i zakłóca. Należy do tego porządku, lecz każdym „krokiem” (traktujmy tę frazę najdosłowniej) kieruje się w stronę jego niebezpiecznych peryferii. Trafnie zauważa Agnes Heller, że sposób poruszania się Groucho Marxa i Charliego stanowi ich najprawdziwszy podpis¹⁶. Dlatego Charlie i Groucho nie mieszczą się w żadnych kategoriach rodzajów i gatunków wypowiedzi filmowej. u-chodzenie nie ma swej formy, jest wypowiedzią bez genre’u. „Aby zrozumieć potężną całkowitą, ostateczną, absolutną oryginalność filmu takiego, jak *Animal Crackers* [...] lub *Monkey Business* [...], należałoby dodać do humoru coś niepokojącego i tragicznego, jakby pojęcie przeznaczenia (ani szczęśliwego, ani nieszczęśliwego, lecz trudnego do zdefiniowania), które wślizgiwałoby się w humor, niczym znak okropnej choroby na nieposzlakowanie pięknym profilem”¹⁷.

10.

Z owym „kroczeniem” mamy jeszcze inny kłopot. Co prawda, ambaras ten moglibyśmy odesłać do przemyślenia tłumaczowi, który słusznie przeczuwając, iż sposób chodzenia jest czymś niebagatelnym, i chcąc uznać tę szczególność, mówi o „kroczeniu” tam, gdzie w niemieckim oryginale jest po prostu *gehen*. Nie miejmy pretensji do przekładcy; raczej do siebie za to „po prostu”, które z pewnością lekceważy powagę

16 A. Heller: *Immortal Comedy. The Comic Phenomenon in Art, Literature, and Life*. Lanham, New York: Lexington Books, 2005, s. 194.

17 A. Artaud: *Teatr i jego sobowtór*. Przeł. J. Błoński. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1966, s. 151.

chodzenia. Nic w chodzeniu nie dzieje się „po prostu”, gdyż chodzenie jest sposobem bycia i poznawania świata; jest poruszeniem ciała sygnalizującym „manierę ducha”. W czwartej księdze *Radosnej wiedzy* czytamy: „Są pewne manierey ducha (*Manieren des Geistes*), które zdradzają pospolite lub półpospolite pochodzenie nawet wielkich umysłów – zdradza ich mianowicie chód i krok myśli; nie umieją kroczyć”¹⁸. Zwróćmy uwagę: rytm naszego marszu jest rytmem naszych myśli, a raczej odwrotnie – myśl wciela się w rytmiczne poruszenia ciała. Wszak Nietzsche bez ogródek mówi o chodzie i kroku myśli, *Gang und Schritt ihrer Gedanken*. Polskie „kroczyć” nie odnosi się więc do uroczystego charakteru ruchu, lecz próbuje dodatkowo zaakcentować fakt chodzenia, wydobyć go z mgły przyzwyczajęń i postawić przed nami jako problem i fakt zadziwiający. Nie tylko fizyczno-fizjologiczny, ale także mentalny. Widać to wyraźnie z dalszego ciągu aforyzmu, gdzie to, co nazwano „kroczeniem”, zostaje jakby odwołane, postawione pod znakiem zapytania: „Nawet Napoleon, ku swemu głębokiemu ubolewaniu, nie umiał kroczyć po książęcemu i »prawowicie« przy okazjach takich, jak koronacje i tym podobne, gdy ta umiejętność naprawdę się przydaje: także wtedy poruszał się jak dowódca oddziału, dumnie i zarazem szybko, i z całą tego świadomością”. Czym jest więc *gehen*? Stanowi rodzaj chodzenia wynikający z podwójnej zgodności – ciała i myśli oraz ciała i sytuacji. Przypuszczam, że tę zgodność nazywa Nietzsche „prawowitością” (*»legitim« gehen*): gdy myśl zostaje wcielona, a ciało miękko i lekko wchodzi w otulinę zdarzenia, wówczas „kroczymy”, czyli idziemy „po książęcemu” (*fürstenmässig*).

11.

Nietzsche, tak bardzo przywiązany do myśli wcielonej, bezustannie zmienia adresy, przenosi się z miejsca w miejsce. W liście do Franza Overbecka, pisanym w Nicei w styczniu 1887 roku, filozof dokonuje bilansu: „Wczoraj naliczyłem 21 mieszkań, jakie zajmowałem podczas 7 zim w Genui i Nicei [...]. Obejrzałem tu w ciągu ostatnich miesięcy

¹⁸ F. Nietzsche: *Radosna wiedza*. Przeł. M. Łukasiewicz. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, 2008, s. 185.

ok. 40 pokoi, nie znajdując niczego odpowiedniego – odpowiedniego dla takiego myślącego i schludnego zwierza jak ja”¹⁹. Myślący i schludny filozof niestrudzenie przemierza uliczki pełne wielkemiejskiego brudu portowego miasta. Usiłuje dokonać nader trudnego uzgodnienia: chce jednocześnie pozostać w mieście i przezwyciężyć je, wyjść poza nie, chodząc jego brukowanymi traktami. Pragnie zamieszkać; przecież kocha Genuę, gdzie „na każdym kroku napotykasz człowieka samego w sobie, który zna morze, przygodę i Orient, człowieka, dla którego prawo i sąsiad są uprzykrzoną zawadą, i który wszystko, co już założone, co stare, mierzy zazdrosnym spojrzeniem [...]”²⁰. Ale wie, że ponieważ jest „myślącym i schludnym”, zamieszkanie oznacza wyjście poza wszelkie „schludne” ustalenia, „myślący” bowiem nie jest „mieszkańcem”, lecz „wędrowcem”. *Wanderer* przemawia do nas w 380. aforyzmie *Radosnej wiedzy*, a jego nauka to: aby poznać miasto, trzeba je opuścić – „wędrowiec, który chce wiedzieć, jak wysokie są wieże miasta – w tym celu opuszcza miasto”²¹. Zastanawia częstotliwość, z jaką Nietzsche powtarza przyimek „poza” (*jenseits*) w tym krótkim fragmencie. Kto myśli w sposób poważny o zamieszkaniu, musi stale wychodzić „poza” ustanowione porządki właściwe zamieszkiwaniu. Niełatwo powiedzieć, na czym ów ruch „poza” ma polegać, ale jedno nie ulega wątpliwości – jest szczególnym sposobem chodzenia, drogą „tam, na górę” (*dorthinaus*), chociaż i to nie wskazuje żadnej konkretnej lokalizacji. Kto chce się tam dostać, kto chce „wiedzieć”, ten musi wyjść „poza”, a chodzenie to jest szczególnego rodzaju, jest czymś, co nie daje się zamknąć w żadnym czasowniku. Wszak dotyczy się wyjścia „poza”, czyli także poza to, co dzisiejszych Europejczyków „pęta, hamuje, przygniata”, poza wszystko, co wydaje się nam tak dobrze znane, i poza czynności, o których mówią nam znajome czasowniki. Nie ma więc jednoznacznego czasownika na ten specyficzny rodzaj chodzenia, który może wyprowadzić nas „poza”. Dlatego Nietzsche posługuje się określeniami aż trzech czynności: tam, na górę (czyli właściwie gdzie?) „trzeba się wspiąć, wdrapać, frunąć” (*steigen, klettern, fliegen*). To „małe szaleństwo”, jak mówi Nietzsche o tego rodzaju próbie, jest niczym innym jak właśnie tym, co nazywamy w tym eseju u-chodzeniem.

19 F. Nietzsche: *Listy*. Przeł. B. Baran. Kraków: Wydawnictwo Inter Esse, 1994, s. 281.

20 F. Nietzsche: *Radosna wiedza...*, s. 190.

21 Ibidem, s. 281.

12.

Trzeba też być „lekkim” i „tanecznym”. To wezwanie Nietzsche powtórzy wielokrotnie. W *Zaratuście* odnajdziemy aż dwie „Pieśni taneczne”, w *Radosnej wiedzy* filozofia połączy się z dietetyką. Aby dobrze (czyli lekko i tanecznie) chodzić, trzeba odpowiednio jeść: „Nie tłuszcz, ale maksymalna zwinność i siła – oto jakiego pożywienia potrzebuje dobry tancerz, a duch filozofa doprawdy niczego nie pragnie bardziej niż być dobrym tancerzem”²². Powraca teraz Charlie unieważniający swoim zachowaniem nie tylko na ekranie, ale przede wszystkim w kontaktach z innymi to, na czym zwykle budujemy związki społeczne – stabilność wyrazu, gestu, zachowania i chodu. Lekkość Chaplina, wspomina Theodor Adorno, polegała na żonglowaniu sobą, minami, poruszeniami ciała tak, iż miało się wrażenie nieustannej przemiany. Tu już jesteśmy blisko Nietzscheańskiej lekkości stąpania. Skoro Chaplin, niczym rasowy żongler, „żongluje nieprzeliczonymi piłeczkami swoich czystych możliwości, których nieznające spoczynku krążenie spleta się w sieć niemającą już nic wspólnego ze światem przyczynowym”, przeto „nieunikniona i nieprzypadkowa przemiana [...] jest u Chaplina utopią istnienia uwolnionego od ciężaru bycia sobą”²³. u-chodzi się przede wszystkim *od* siebie i *przed* sobą. Aby poczuć ulgę *od* siebie, bez wątpienia trzeba być „lekkim”.

13.

Jeżeli nie wyjdziemy „poza”, nie dowiemy się niczego o wieżach miasta. Zostając w mieście, zadowoleni z tego, że chodzimy jego ulicami, niewiele zrozumiemy. Nasze rozumienie będzie jedynie namiastką rozumienia, *Verstandesersatz*. Pisze Thomas Bernhard, że natura wyklucza prawdziwe rozumienie, orzekamy bowiem, że zrozumieliśmy, tak jak orzekamy, że idziemy, to znaczy na tej podstawie jedynie, że pokładamy wiarę w tym, że nasze rozumienie jest rozumieniem, a cho-

²² Ibidem, s. 283.

²³ T. Adorno: *Dwa razy Chaplin*. Przeł. P. Graczyk. „Kronos” 2012, nr 3, s. 56.

dzenie chodzeniem, czynnościami dobrze poznanymi²⁴. Idziemy, niby wiedząc, że idziemy, choć wiedza to pozorna i powierzchowna; to zaś oznacza, że musimy dopuścić do siebie myśl, iż nie zrozumieliśmy, czym jest chodzenie, a tym samym, że nasze rozumienie jest rozumienia substytutem. Dodajmy, substytutem koniecznym, mówi Bernhard w tym samym fragmencie, jedynie bowiem takie rozumienie jest nam dostępne: „To, co mamy, to nic innego, jak tylko namiastka rozumienia” (*Was wir haben, ist nichts als nur Verstandesersatz*). Co możemy w tej sytuacji uczynić? Niewątpliwie, powtórzyć Nietzscheańską tezę o ścisłym związku chodzenia i myślenia, relacji tak bliskiej, wręcz nierozzerwalnej, że Bernhard nazwie ją relacją zaufania: „Chodzić i Myśleć pozostają w nierozzerwalnym związku wzajemnego zaufania (*ununterbrochenen Vertrauensverhältnis*)”²⁵. Lecz skoro tak, musimy rozważyć istotę owego zaufania, a ponieważ wszelkie rozumienie jest jedynie jego namiastką, zbliżaniem się do rozumienia, stawia to przed nami niekończące się zadanie zapytywania o to, co myślimy i jak chodzimy. Badanie to nie doprowadzi do konkluzji, gdyż – nieufne wobec samego siebie – będzie starało się dociekać podstaw, na których buduje swoje zapytywanie²⁶. Chodzenie i myśl wiąże głębokie zaufanie, którym nie mogę, niestety, obdarzyć samego siebie. Wszak nie widzę, jak chodzę, a moją myśl oceniają inni. Między ufnością, jaką moje ciało obdarza myśl, a mym ostrożnym dystansem do siebie samego, który ufności tej nie zdoła zrozumieć, rozciąga się przestrzeń u-chodzenia.

14.

u-chodzenie jest krzykiem chodzenia. Przypomina, że mamy ciało, które musi się zmieścić w przygotowanych dla niego kategoriach i zasadach działania. Ale gdy zapomnimy o zadaniu niestrudzonego badania granic owych roszczeń, jakie przyjęty sposób organizacji

24 Th. Bernhard: *Gehen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971, s. 15. Jestem zobowiązany Zbigniewowi Kadłubkowi za zaznajomienie mnie z tą książką.

25 Ibidem, s. 86.

26 Bernhard pisze o tym następująco: *Wie geht dieser Mensch und wie denkt er! Fragen wir uns als Feststellung oft (ohne sie tatsächlich zu stellen) denkt dieser Mensch und wie geht er!*. Ibidem.

świata zgłasza wobec ciała, wówczas będziemy stopniowo ześlizgiwać się w stronę tego, co zwiemy w tym eseju machinizacją życia. Niezrównane „Ministerstwo Głupich Kroków” Monty Pythona przypomina o tym doskonale. Tylko wnikając dogłębnie, z parodystycznym entuzjazmem w przyjęte praktyki, potrafimy zachować przytomność umysłu i względną niezawisłość postępowania. „Kroki” nie są głupie; głupie jest „Ministerstwo”, którego działanie doprowadziło do tychże kroków stawiania. Już tylko irracjonalność może wstawić się za nami i ocalić resztę racjonalności, która zapętleła się we własnych procedurach. u-chodzenie to irracjonalne, surrealistyczne osłanianie rzeczywistości przed zakusami niczym niemoderowanej racjonalności. Jest tragikomiczne, tylko tak da się je zrozumieć, gdyż u-chodząc, doświadczam życia jako zjawiska z gruntu tragikomicznego. u-chodzenie spleta płacz i śmiech w skomplikowanej i nie do końca akceptującej swą formą choreografii zachowań ludzkiego ciała. „Płacz i śmiech, mimo że nie sprowadzają się do prostych gestów, obdarzone są jednak ekspresywnym charakterem. Ich nieprzezroczyłość i absurdalność, to znaczy właściwy im brak formy, ich niewyraźność, stanowią ich główne, ekspresywne znaczenie”²⁷.

27 H. Plessner: *Lachen und Weinen*. In: A. Heller: *Immortal Comedy...*, s. 18.

WIELOKROK

Była to droga
I prowadziła w górę,
I prowadziła w dół,
I dokoła, i do środka, i na zewnątrz.

A ruch na niej to były nogi,
Nogi od kolan w dół,
Przychodzące, odchodzące,
Nie przystające nigdy.

[...]
Może w głowie mi się zakręciło –
Nagle pomyślałem:
„Może i ja jestem wędrowcem
Od kolan w dół?”

R.H. Graves: *Nogi*. Przeł. B. Taborski.

Ludwig Wittgenstein: „Pytanie: Jak idziesz przez to życie? [...] Albo-
wiem moja praca np. jest tylko siedzeniem w świecie. Powinienem
jednak iść, a nie tylko siedzieć”¹.



Czego właściwie dotyczy ten fragment nawiązujący do starej metafory życia jako podróży? Nie wydaje się jej kwestionować, przeciwnie – bierze ją za dobrą monetę i od niej wszystko rozpoczyna. Chodzi, być może, o związek między życiem i pracą; związek, powiedzmy od razu, nietrywny, skoro przez życie „idziemy”, a praca jest „siedzeniem”. „Siedzenie” to może się odnosić, i zapewne się odnosi, do fizycznej pozycji przyjętej podczas wykonywania pracy, ale nie powinniśmy przeoczyć tego, że chodzi o „siedzenie w świecie”, a zatem nie tylko o konfigurację ciała, lecz także osoby, ludzkiego bytu, w całej otaczającej rzeczywistości. „Siedzi w świecie” ten, kto wykazuje wobec niego pewną postawę, którą, zapewne niezbyt trafnie, można by nazwać postawą nietowarzystwa świata. Kto „siedzi”, ten pozwala, by zmieniały się okoliczności, powstrzymując się od tychże okoliczności współtworzenia. Zachowuje się jak widz w kinie, obserwujący zmieniające się na ekranie obrazy, lub jak pasażer pociągu, przyglądający się migającym za oknem krajobrazom. **Chodzenie byłoby zatem sposobem bycia polegającym na braniu udziału w świecie.** Biorąc udział w świecie, nie obserwujemy go tylko, lecz *idziemy* wraz z jego zmieniającymi się

¹ L. Wittgenstein: *Ruch myśli. Dzienniki 1930–1932, 1936–1937*. Przeł. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 2002, s. 103.

nieustannie okolicznościami. Pracując, wciąż dodajemy światu nowe elementy, lecz teraz, gdy praca odbywa się w myśl logiki chodzenia, elementy te nie są dodawane do minionego, zatrzymanego, zamkniętego stanu świata. Przeciwnie, teraz świat dopiero się staje, jest otwarty, a zatem to, co do niego dodaję, nie uzupełnia jedynie tego, co już stworzone, lecz współ-czyni kształt świata, współ-odpowiada za niego i samo zmienia się wraz z nim. Nie mogę więc mieć pewności, że do końca wiem, co sam wytwarzam i jakie jest miejsce owoców mej pracy w wielkiej metamorfozie rzeczywistości. Rzeczywistość ta przemienia także mnie samego.



Chodzenie tak rozumiane jest właściwie u-chodzeniem, wymykaniem się zamkniętym obrazom świata, poszukiwaniem otwarcia, które umożliwiłoby nam wydostanie się na zewnątrz dobrze zakodowanych, zamkniętych przestrzeni, w których rzeczywistość nie objawia się, lecz wciąż się utrwała i utwierdza w skostniałych formach, multiplikując własne powtórzenia. Gdy mówimy o u-chodzeniu, mamy na myśli poszukiwanie utopistycznych projektów zmiany świata, które nie niszcząc formujących go kategorii, potrafiłyby pokonać ich ograniczenia i wyjść poza nie. u-chodzący jest u-topistą: nie postuluje żadnego idealnego programu, który miałby zostać zrealizowany; wręcz przeciwnie – podejmuje krytykę obecnego stanu świata jako trudnego do zaakceptowania, nie dając się zamknąć *bez reszty* (do tego wyrażenia przyjdzie nam z pewnością powrócić) w jego ramach, jednocześnie wiedząc, że cel, ku któremu zmierza, jest (na szczęście) nieosiągalny i może przynieść korzyści tylko wtedy, gdy posłuży jako młot, który kruszy mury zamykające świat w gotowych formułach i rozwiązaniach. Nie bez powodu Nietzsche dążył do „filozofowania młotem”. U-topista jest tym, kto u-chodzi, wiedząc, że skoro „Każdy człowiek tkwi w gównie, jest tylko jedno wyjście: maszerować. Lepiej paść martwym z wyczerpania niż zdechnąć, skamlać”². Mówiąc inaczej, „Nikt nie może utrzymywać, że nie jest świnią”³.

2 Ibidem, s. 67.

3 R. Walser: *Świnia*. Przeł. Ł. Musiał. W: R. Walser: *Mikrogramy*. Kraków: Korporacja Ha!art, 2013, s. 107.



u-chodzenie jest do-chodzeniem do pewnej wiedzy, sposobem kształcenia się, które owocuje wiedzą pozbawioną ostatecznych ustaleń i pewników. Wiedza jako do-chodzenie, żadną zaś miarą jako „dojście”. Edukacja, pisze Krzysztof Maliszewski, to „*wy-prowadzanie* (domyślnie: z gorszego do lepszego, z ukrytego do jawnego, z obiegowego do autentycznego)”. A dalej, edukacja jako wy-prowadzające u-chodzenie jest także *ko dukcją*, czyli „wspólnotowym dochodzeniem do sensu”. Jego rolą jest wychulanie na okoliczności świata, czyli branie w nim udziału tak – otwórzmy znów książkę Maliszewskiego – by „wola rozstrzygnięć nie wzięła góry nad etyką wrażliwości”⁴. u-chodzenie jest więc heretyckie i dysydenckie, ale jego „program” jest minimalny. Nie strąćmy z oczu cudzysłowu otaczającego słowo „program”. W tych niewinnych pozornie, drobnych znakach graficznych kryje się praca wychodzenia „poza”. Paul Celan pisze w *Południku* o „prześmiewanych cudzysłowach”, które jednak „występują raczej jako uszy zajęte niż gęsie stopy [niedane nam zbyt oddalić się od nóg i stóp; gdziekolwiek spojrzemy, dostrzeżemy ich poruszenia – T.S.], to znaczy jako coś, co nie pozbawione całkiem strachu, nasłuchuje ponad i poza sobą, a także nad słowami”⁵. Można powiedzieć, iż program ów obnaża mankamenty wszelkich programów należących niechybnie do władztwa woli rozstrzygnięć i ideologizujących rozwiązań. Widzi to Jacques Derrida: „[...] nie ma odpowiedzialności bez dysydenckiego i twórczego zerwania z tradycją, autorytetem, ortodoksją, regułą czy doktryną”⁶, ale wiemy także doskonale, że zerwanie owo jest faktycznie bardziej zrozumiałe w kategorii otwarcia, rozhermetyzowania zdań i sądów świat opisujących, po to aby uniemożliwić opanowanie go zarówno przez dogmatyczną ortodoksję, jak i antysystemowe dysydenctwo. Konieczne jest pozostawienie owej bezimiennej „reszty” wolnej od rozstrzygnięć, bez której świat padnie łupem rozstrzygnięć nazbyt łatwych i świat deformujących.

4 K. Maliszewski: *Ciemne iskry. Problem aktualizacji pedagogiki kultury*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2013, s. 117.

5 P. Celan: *Południk*. Przeł. F. Przybylak. W: P. Celan: *Utwory wybrane*. Wybrał i oprac. R. Krynicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998, s. 342.

6 J. Derrida: *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność; Europa Jana Patočki*. Przeł. A. Drop. „Logos i Ethos” 1993, nr 1, s. 153.



W tej sytuacji u-chodzenie okazuje się, paradoksalnie, niezbyt odległe od powrotu. Być może o to chodziło Nietzschemu w tajemniczym pojęciu *die Ewige Wiederkunft*. Skoro u-chodząc, nie docieram finalnie do miejsca innego niż to, które znam, nie tworzę innego świata, lecz po prostu przestaję być odporny na wynaturzenia mojego świata oswajające mnie z jego aktualnym kształtem, **to u-chodzenie jest ćwiczeniem we wrażliwości, a jeśli tak, to, widząc rzeczywistość inaczej niż dotychczas** („zwykłe patrzenie nie przynosi zadowolenia”⁷), **mogę wrócić tam, skąd wyszedłem**. Wszystko będzie tam takie samo, a jednak nie to samo. Oto powrót Brunona Schulza z letnich wyczasów: „Stare meble, zbudzone ze snu, wydobyte z długiej samotności zdawały się z gorzką wiedzą, z cierpliwą mądrością patrzeć na powracających. Nie uciekniecie od nas – zdawały się mówić – w końcu musicie powrócić w krąg naszej magii, bo podzieliłyśmy już z góry między siebie wszystkie wasze ruchy i gesty, wstania i siadania, i wszystkie wasze przyszłe dni i noce. My czekamy, my wiemy...”⁸. Do kogo należy, kogo konstytuuje owo „my”, które „czeka” i które „wie”? Możemy spróbować odpowiedzieć: „my” wypowiedziane zostaje w imieniu wspólnoty człowieka i rzeczy, człowieka i świata. Liczba mnoga, która jeszcze przed chwilą jednoznacznie wyznaczała to, co społeczne, teraz zdaje się nie ograniczać do tego kręgu, przynajmniej nie w jego zwyczajowym znaczeniu. „Nie jesteśmy już pewni, co znaczy »my«; zdaje się, że łączą nas »więzi«, które nie wyglądają na zwyczajne więzi społeczne”⁹. Chodzi o wspólnotę, która przeszła proces transformacji (*Hamlet* przypomni nam jeszcze to słowo) polegający na czymś, co nazwę „pęknięciem formy” lub „efektem jesieni”. A jesień jest porą, w której rok u-chodzi.



Nim powrócimy do tego drugiego sformułowania rodem z eseistyki Roberta Louisa Stevensona, zastanówmy się nad pierwszym, które

7 Th. Bernhard: *Zaburzenie*. Przeł. S. Lisiecka. Warszawa: Czytelnik, 2009, s. 220.

8 B. Schulz: *Jesień*. W: Idem: *Opowiadania...*, s. 324.

9 B. Latour: *Splatając na nowo to, co społeczne...*, s. 12.

czerpię z tego samego fragmentu Schulza. Jesteśmy na pograniczu życia ornamentalnie metaforycznego, wybujałego i rozgadane go, nieznanego umiaru, i życia traktującego swą materialność z całą brutalną dosłownością. To granica lata i jesieni, chociaż musimy być ostrożni, gdyż „granica” z jej arogancką wyrazistością wszelkiego rodzaju podziałów nie jest właściwym słowem. Potrzebujemy terminu na określenie wzajemnego przenikania się tych sfer; szukamy słowa, by nazwać to spowodowane utratą odporności skażenie dotykające pozornie wciąż zdrowego terytorium. Jak mówi Schulz, chodzi o „ledwo dostrzegalną skażę”, o zapowiedź końca, kresu, może nawet apokalipsy (wszystkie te słowa jeszcze powrócą), lęgnącą się pośród kwitnącej cywilizacji. „Blask słońca spada jeszcze rzęsiście i obficie, w pejzażu jest jeszcze wielkopański, klasyczny gest, który tej porze roku przekazał w spuściźnie geniusz Poussina, ale – rzecz dziwna – wracamy z porannej wycieczki dziwnie znudzeni i wyjałowieni: czyżbyśmy się czegoś wstydzili?”. Gdy dostrzegamy „ledwie” dostrzegalną skażę, otwiera się przed nami możliwość ruszenia z miejsca. Ten ruch nazywam u-chodzeniem. Dopiero „skażona” rzeczywistość stwarza sposobność do owego ruchu; w „zdrowych” okolicznościach, okolicznościach „bez skaży”, nie mam ani potrzeby, ani możliwości u-chodzenia. Nie otwiera się przede mną żadna szczelina, zresztą nawet gdyby tam była, i tak bym jej nie zobaczył, w przekonaniu że wszystko jest tak, jak być powinno. A to szczeliny otwierają przed nami prawdziwe wyzwanie: „Penetruj szczeliny, jeżeli zdołasz je znaleźć, bo one także podlegają metamorfozom i znikają. Wciśnij się w szparę w ziemi, wyrośnij z niej [...]”¹⁰. Dopiero zespół niepokojących afektów (znudzenie, jałowość, zawstydzenie) zdoła mną „poruszyć”. Jak czytamy u Friedricha Nietzschego, „stan choroby jest pouczający, nie wątpimy w to, bardziej pouczający jeszcze niż stan zdrowia – ci, którzy przyprawiają o chorobę, zdają się nam dzisiaj nawet potrzebniejsi od wszelkich lekarzy i »zbawicieli«”¹¹. W świecie „bez skaży” i „bez szczelin” mogą co najwyżej „chodzić”, świat ten bowiem jest pod każdym względem „bezwstydnym”; u-chodzenie wymaga zawstydzenia. A skoro Schulz szukał analogii malarskich: u-chodzenie to portret papieża Innocentego X Diega Velázqueza „przemalowany” przez Francisca Bacona.

10 A. Dillard: *Pielgrzym nad Tinker Creek*. Przeł. M. Świerkocki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2010, s. 393.

11 F. Nietzsche: *Z genealogii moralności...*, s. 120.



„Pęknięcie formy” jest efektem działania „ledwie dostrzegalnej skazy”, która powoli uszczupla tkankę form, obnażając czystą energię życia. Rubens ustępuje miejsca Breughlowi. Pisze Schulz: „Skończył się czas pięknych klasycznych gestów, łacińskiej frazeologii, południowych teatralnych zaokrągleń. Jesień szuka sobie jędrności, prostackiej siły Dürerów i Breughelów. Pęka ta forma od nadmiaru materii, twardnieje w węzły i sęki, chwyta ona materię w swe szczęki i kleszcze, gnębi ją, gwałci, ugniata i wypuszcza z rąk ze śladami tej walki, kłody na wpół obrobione z piętrem niesamowitego życia w grymasach, które im wycisnęła na drewnianych twarzach”. Klasyczna foremność życia gwarantująca nasze dobre w nim moszczenie się, teraz zostaje zakłócona po to, by mogło dojść do głosu życie „niesamowite”. Kto u-chodzi, doznaje niesamowitości życia. Może lepszy to termin niż „nagie” – przymiotnik, który rozciągnął dziś swe panowanie nad dyskursem humanistycznym. „Niesamowite”, czyli budzące niepokój, niezwykle i ogromne we wszystkich swych nawet najbardziej zwyczajnych przejawach. „Niesamowite” także dlatego, że równie dobrze mogłoby go nie być. W tej cieśninie między być a nie być dokonuje się u-chodzenie. Posłuchajmy Blocha: „[...] jak niesamowicie, jak przepotężnie dziwnie jest »być«. Ale już nawet ta formuła jest czymś za wiele, bo mogłoby powstać wrażenie, jakoby niesamowitość wywodziła się z »bycia«. A przecież jeśli pomyśleć, że mogłoby nie być niczego, to nie jest to mniej zagadkowe. Nie ma na to odpowiednich słów, wszystkie bowiem zniekształcają pierwotne zdziwienie”¹².



Może mnie „być” lub „nie być”: nie zmieni to w niczym niesamowitości bycia. Tyle metafizyki efektu jesieni, który ma też swoją politykę. To, co u Schulza jest „jesienią” z jej rewolucyjną przemocą (gnębi, gwałci, ugniata), odpowiada u-chodzeniu, które czerpiąc ze źródłowego zawstydzenia panującym stanem rzeczy, dąży do jego zmiany, zachowując wszelako szacunek dla wszelkich przejawów codzienności. Gdy forma pęka, mogę zacząć u-chodzić; zawstydzony, zmieniam rzeczywistość, choć w istocie nie „ja” ją zmieniam, lecz pewna „skaza”

¹² E. Bloch: *Ślady...*, s. 196.

„jesień”, zapowiedź schyłku, kresu, końca, śmierci, z której powstaje nowa forma życia.



„My”, do którego należy u-chodzący, jest wspólnotą ludzkiego i nie-ludzkiego, wspólnotą hybrydyczną, oscylującą między jednym a drugim kręgiem, a więc nieprzyjmującą konkretnych, stałych kształtów. Gdy ludzie, rzeczy i konie gromadzą się, by opuścić uzdrowisko i ruszyć w stronę miasta, nie tylko towarzyszy im aura katastrofy („wszystko to robiło wrażenie jakiejś pośpiesznej, smutnej, zapóźnionej paniki, jakiejś tragicznej i spłoszonej katastrofy”), ale pozornie uporządkowana forma tego exodusu (podróźni zajmują miejsca „w głębokich powozach”, kłęby koni są „potężne i odsadzone”) co rusz się rozsypuje (rytmy ruchu „chwilami zdawały się rozpadać”), by zewrzeć się na nowo („Wtedy woźnice ujmowali silniej lejce i zbierali do kupy rozluźnione tętenty”). Tak działa „skaza”: uruchamia aktywność materii, do tej pory traktowanej jako bierna substancja, podporządkowana naszym celom. Skazą taką jest czas, stopniowo i ledwie zauważalnie uniezależniający ciało od woli, które to wyzwolenie ciała zwiemy potocznie starością. W tym znaczeniu u-chodzący jest człowiekiem „starym”: nie ma zbyt wiele mądrego do powiedzenia, ale właśnie o to chodzi – nie, by mówić „do rzeczy” (w całej wieloznaczności tej frazy), lecz by pozwolić mówić rzeczom. „Od rzeczy” płynie mowa, do tej pory będąca przywilejem człowieka; to doświadczenie relacjonuje Schulz i jest to doświadczenie „jesieni”, starości, katastrofy. Ale to katastrofa na swój sposób „zbawienna” – gubiąc mnie, ratuje rzeczy, a i mnie samego, który tylko jako „rzecz” mogę próbować się ocalić.



„Stary” – mam coraz mniej władzy nad przedmiotami. Uzmysławiam sobie istnienie szczeliny, „skazy” drażącej przestrzeń, którą zajmuję. Ale nawet ta niszcząca i pustosząca praca w służbie choroby i słabości nie oddala mnie od świata; przeciwnie – przybliży do niego i godzi z nim. Tapety mrocznego pokoju „porastała pleśń zgryzot i goryczy wielu chorych pokoleń”. Dlatego u-chodzenie nie jest buntem, jaki zwykle przypisuje się młodości, a który usiłuje albo o rzeczach zapomnieć, albo użyć ich przeciwko dotychczasowym przeznaczeniom.

Tak czy inaczej, władza nad przedmiotami zostaje zachowana. Tymczasem stawką jest oddanie tej władzy, a tym samym przeniesienie naszego istnienia na inny poziom. Nie „lepszy” czy „gorszy”, lecz „inny”. „My” wspólnoty milczącego człowieka i mówiących rzeczy jest oznaką u-chodzenia. „Gdyby rzeczy były obdarzone zdolnością używania zwykłego języka, mówiłyby do nas w sposób nader banalny, ale też rozkazujący i skuteczny: Idź tędy, usiądź tam, jedz tam, użyj tego wejścia, zatrzymaj się, ruszaj, obróć się, ukońń się, połóż się, zbieraj, odejdz itd.”¹³. Schulzowski tekst przedstawia świat, w którym mowa przedmiotów ustanawiająca wspólnotę z człowiekiem ratuje, zbawia codzienność, nadając jej szczególnie intensywny, wolny od ingerencji człowieka charakter. Bruk sam „zgęstniał pod nogami koni”, ogromne cienie wyrastają na ścianach, „łamiąc się aż na sklepieniach klatki schodowej”. Jeśli pojawiają się ludzie, to dalecy od prostej, praktycznej użyteczności ich funkcji i zażyłości właściwej codziennemu życiu. Służąca co prawda przynosi świecę, ale po to, by wyzwolić ogromne cienie; dziwnie bosi piekarz (cóż bardziej zwykłego i niezbędnie nieodzownego jak „chleb nasz powszedni”?) przesywa nas „spojrzeniem ciemnych oczu”, nawet „oko apteczne” osobliwie wyzwała się od swych codziennych funkcji. **u-chodzę – słabnę, mam coraz mniej siły, bardziej słucham, niż mówię, odstępuję coraz więcej miejsca i powietrza przedmiotom. Ocalam świat, który nie ma żadnego obowiązku poczuwania się do wdzięczności.**



Sam Schulz posługuje się wyobrażeniem służy. Zaraz po tym, jak ujawnia się „my” przedmiotów i człowieka, po tym, jak zapowiedziana została „wiedza”, jaką dysponują rzeczy („my wiemy...”), tekst milknie, a ciszę tę graficznie oddaje wielokropek, który jest także wielokrokiem. Każda bowiem z kropek wyznacza siedmiomilowy dystans dzielący od, ale i zbliżający nas do „wiedzy” przedmiotów. Czym jest „służa”? Tym, co sprawia, że możemy poruszać się dalej tam, gdzie, wydawało się, natrafiliśmy na przeszkodę nie do pokonania. Dzięki służie barka może płynąć dalej rzeką tą samą, a jednak już nie taką samą, ponieważ zmieniła ją interwencja ludzkiej ręki. Ale służa, pod-

¹³ B. Olsen: *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*. Przekł. B. Shallcross. Warszawa: IBL PAN, 2013, s. 99.

nosząc lub obniżając statek, nigdy nie jest absolutnie szczelna; otaczają ją masy wody, napierając na nią i przeciekając do wnętrza nigdy nie dość szczelnej komory. Chociaż śluza podnosi nas do poziomu rzeczy (na tym polega ruch u-chodzenia), jednak nie gwarantuje stałości i trwałości raz osiągniętego pułapu. **u-chodząc, podlegamy nieprzerwanemu śluzowaniu**, gdyż nieustannie zmieniamy poziomy naszego ruchu, a także dlatego, że przedmioty nigdy nie zajmują jednego miejsca, lecz przemieszczają się, przelewają się w sobie. Pęknięcie formy jest ich suwerennym władcą. Tak o śluzowaniu pisze Schulz w ostatnim zdaniu *Jesieni*: „Ogromne, głębokie łóżka czekały, pełne spiętrzonej, chłodnej pościeli, na nasze ciała. Śluzy nocy skrzypiały już pod naporem ciemnych mas snu, gęstej lawy, która gotowała się wylać, wylać ze stawideł, z drzwi, z szaf starych, z pieców, w których powzdychiwał wiatr”. Łóżka są pojemnymi barkami, noc to śluza, w którą już wlewają się ciemne wody „reszty” dotychczas ukrytej w przedmiotach, z którymi pozostawałem dotąd w stanie bezkrytycznej zażyłości. Ale łóżko to również łożo śmiertelne (przypomnijmy Jamesa Joyce’a *Bridebed, childbed, bed of death ghostcandle*), statek, na którym odprawia się w mgliste morze ciało zmarłego wojownika¹⁴. u-chodząc, nie tylko nie pozbywamy się poczucia kresu, lecz przeciwnie – żyjemy się z nim, doświadczając go jako końca zażyłości z dobrze umiejscowionymi i zadaniowo ukierunkowanymi przedmiotami.



Zostańmy przez chwilę nad śluzą, niezwykłą konstrukcją, której rolą jest także interweniować w ciągły, horyzontalny przepływ zarówno wody, jak i czasu. Wszak pionowe grodzie zagłębiają się w wartki

14 Przypomnijmy pochówek Boromira: „Ze smutkiem odczepili żalobną łódź: Boromir leżał w niej cichy, spokojny, ukołyszany do snu na łonie żywej wody. Prąd porwał go [...], z wolna oddalał się, malał, aż wreszcie widzieli tylko czarny punkt wśród złotego blasku; nagle znikł im z oczu. Wodospad huczał wciąż jednostajnie. Rzeka zabrała Boromira [...] i nikt już odtąd nie ujrzał go w Minas Tirith stojąco na Białej Wieży, na którą zwykł był wychodzić co rano. Lecz przez długie lata później opowiadano w Gondorze o łodzi elfów, co przepłynęła wodogrzmoty i spienione pod nimi jezioro, niosąc zwłoki rycerza przez Osgiliath i dalej rozgałęzionym ujściem Anduiny ku wielkiemu morzu, pod niebo iskrzące się nocą od gwiazd”. J.R.R. Tolkien: *Władca pierścieni*. T. 2: *Dwie wieże*. Przeł. M. Skibniewska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2002, s. 16.

nurt, zakłócają jego gładki dotąd, niezmacony bieg. Tworzą segmenty czegoś, co do tej pory stanowiło zwartą, niepodzielną substancję. W 1929 roku Paul Klee rysuje *Ruchy w śluzie*, szkic ilustrujący właśnie owo grodzenie poziomych pływów i ciągów. Dla szwajcarskiego artysty było to studium relacji między liniami poziomymi i pionowymi, a także zawirowań powstających w miejscu ich zetknięcia. Jeżeli przyjąć, że grodzenie takie istotnie odnosi się do czasu, to tak, jak barki podnoszone są w śluzie na inny poziom, by zyskać żeglowność, tak stosując tę samą technikę w odniesieniu do czasu, pojawi się możliwość odzyskania innych rejestrów chronologicznych. Tak uczyni po wielu latach Paul Celan w wierszu *Śluza*: „Poprzez / tę śluzę muszę, w przyprawy soli, / sponad i spoza, od- / ratować to słowo: / *Jizkor*”¹⁵. u-chodzenie, będąc śluzowaniem, pozwala na podjęcie beznadziejnej, lecz koniecznej, próby odzyskania utraconego. Przeniknięte umiarem, odnawia bolesną szczelinę, niezabliźnialną ranę, między żywymi i zmarłymi.



Powrót nie jest powrotem do tego samego: teraz bowiem rozumiem, że to już nie ja bezwarunkowo sprawuję władzę nad światem, lecz w istocie, niczym byt zwierzęcy, dostosowuję się do świata w tym sensie, że szanuję jego prawo do tworzenia otuliny wydarzeń i zjawisk, w której i z którą żyję, i nad którą moje władztwo ma charakter nader ograniczony. **Wspólnota jest faktycznie wspólnotą ze światem, a nie wyłączenie z ludzkimi sposobami organizowania i przedstawiania świata.** u-chodzenie niewątpliwie pozwala na doświadczenie materialności świata w sposób inny niż tylko sprowadzający ją do rangi tworzywa, z którego wyrabiamy służące nam narzędzia i sprzęty. Upomina się o wrażliwość jako nastawienie, które (a nie, jak mniemamy powszechnie, rozumowa wiedza czy wyrachowana polityka) w ostatecznym rozrachunku zdecyduje o kształcie rzeczywistości. Światu zagrażają chaotyczne ambicje i roszczenia człowieka, a lepszy los świata zależy „nie od pragnień, pożądań czy nawet nie od jego [człowieka – T.S.] wiedzy rozumowej, lecz od jego wrażliwości emocjonalnej, od jego miłości skierowanej ku wartościom i przenoszonej na rzeczy, które

15 P. Celan: *Śluza*. Przeł. R. Krynicki. W: P. Celan: *Utwory wybrane...*, s. 131.

zostają wyposażone w jakości aksjologiczne¹⁶. Jak zobaczymy, taką politykę wynikającą z *ordo amoris* uprawia sentymentalny wędrowiec Lawrence'a Sterne'a.



u-chodzić piszemy małą literą, aby zaznaczyć to, że czynność, którą określamy tym czasownikiem, nie zakotwicza się nigdzie na dobre. Duża litera jest kotwicą mocującą słowo jako znak początku (jeśli dane słowo rozpoczyna zdanie) bądź nadaje mu szczególny ciężar, który może być wagą imienia własnego lub po-wagą znaczenia (jeśli wielką literą znaczymy jakieś mocno akcentowane pojęcie). Tymczasem u-chodzić ani nie chce niczego akcentować, ani nie rości sobie pretensji, aby cokolwiek rozpoczynać. Jeśli już, bliższe jest końca: wszak słyszymy w nim niechęć do pozostania na miejscu, dążenie do wycofywania się przed czymś, co nas wypiera. Zatem coś jakby się kończyło, choć to zaledwie przeczcucie niewidocznego jeszcze, lecz nadciągającego końca. Powiedziała by Bruno Schulz, iż u-chodząc, znajduję się w okolicy „zagrożonej nieokreślonym niebezpieczeństwem, przesianej tajemniczą grozą”¹⁷.



Można się domyślać, że u-chodzić to wycofywać się przed czymś, czego staramy się uniknąć, ponieważ nie chcemy, aby zastało nas w danym miejscu. Czy ja, który u-chodzę, i to, przed czym u-chodzę, to, co nad-chodzi, należymy do dwóch różnych porządków? Nie możemy się spotkać, aby dzielić tę samą przestrzeń? Chodzi jednak chyba o coś zgoła innego. u-chodzenie nie jest wymknięciem się ani ucieczką. Przeciwnie, u-chodząc, pozostawiam miejsce temu-co-nadchodzi, jakbym nie chciał krępować przyszłości swą obecnością. Tak więc wycofywanie się nie oznacza ruchu do wewnątrz, lecz przeciwnie – jest ruchem w stronę świata. „Wycofuję się (*I retreat*) – nie do wewnątrz, ale jakby na świat, tak że staję się jedynie zespołem zmysłów. Wszędzie widzę obfitość i bogactwo. Jestem skórą wody, nad którą igra wiatr.

16 H. Buczyńska-Garewicz: *Człowiek wobec losu*. Kraków: Universitas, 2011, s. 239.

17 B. Schulz: *Republika marzeń*. W: Idem: *Opowiadania...*, s. 330.

Jestem płatkim, piórkiem albo skałą¹⁸. Ten, kto nad-chodzi, zostawia miejsce światu, ponieważ istotą nad-chodzenia jest to, że nigdy nie przychodzi się „na dobre” i nie zadomawia, lecz wciąż się idzie. Ruch ten zagarnia również pejzaż i otoczenie, gdyż nad-chodzący ma taką siłę – będąc samotnym, nigdy nie jest sam; ma świat. Znowu musimy wrócić do Chaplina. Jego sposób chodzenia jest wcielonym nad-chodzeniem. Theodor Adorno, komentując fragment Kierkegaarda o komiku obdarzonym szczególnym chodem, sporządza taki dagerotypowy wizerunek Charliego: „Tym, który idąc, nadchodzi, jest Chaplin. Przeciąga on przez ziemię jak niespieszny meteoryt – nawet wtedy, gdy zdaje się trwać w bezruchu – a wyimaginowany krajobraz, jaki ze sobą przynosi, ma aurę, która tu, w przytłumionym hałasie wioski, skupia się w przezroczyściej spokój, podczas gdy on przemieszcza się z godnością, z laseczką i w kapeluszu, w którym jest mu do twarzy. Ciągące za nim niewidzialne łobuziaki są jak ogon komety, który ziemia przecina, prawie nie uświadamiając sobie jego istnienia¹⁹”.



W tym sensie u-chodzenie należy do osobliwego czasu, w którym ani przeszłość, ani terażniejszość, ani przyszłość nie są tym, za co je zwykle uważamy. Zdaję sobie sprawę z tego, że wszystko, co do tej pory układaliśmy sobie jako sekwencję wydarzeń tworzących historię, poddane jest żelaznej logice porządkowania, która pozostaje pod mniej lub bardziej ideologiczną presją hierarchizującą zdarzenia, czyniąc jedne „doniosłymi”, inne „błahymi”, ponieważ „dopiero zbawiona ludzkość może zacytować dowolny fragment swojej przeszłości. Każda z jej chwil stanie się *citation à l'ordre du jour* – który to dzień jest właśnie dniem sądu²⁰. Dopiero zbawiona ludzkość zdoła docenić bohaterstwo każdego kroku, każdego ruchu, każdej myśli, heroizm codzienności będącej stanem zmagania, by nie rzec wprost – wojny (*citation à l'ordre du jour* – to rozkaz dzienny wyróżniający heroiczne dowody dzielności poszczególnych żołnierzy). Jeśli u-chodzenie jest poszukiwaniem zbawienia, musi prowadzić przez niebezpieczeństwo, które przejawia

18 A. Dillard: *Pielgrzym nad Tinker Creek...*, s. 295.

19 T. Adorno: *Dwa razy Chaplin...*, s. 54.

20 W. Benjamin: *Tezy historyzoficzne*. W: Idem: *Twórca jako wytwórca*. Przeł. H. Orłowski i J. Sikorski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1975, s. 152.

się dwojako. Najpierw dostrzegam je, rozpoznając stopień, do jakiego „moje” życie nie jest „moim”, lecz przebiega zgodnie z przewidzianym dla niego scenariuszem. Wtedy, pisze Walter Benjamin, zdaję sobie sprawę, że zostałem sprowadzony „do roli narzędzia klasy panującej”²¹. Po wtóre, w tej sytuacji spoglądam na historię jak na sekwencję wydarzeń będących mniejszymi lub większymi porażkami. Skoro moje osiągnięcia zawdzięczam poddaniu się ustalonemu porządkowi rzeczy, to z punktu widzenia krytycznego oglądu osiągnięcia te stają się co najmniej niejednoznaczne. Chciałbym tę sytuację zmienić, lecz trudno to uczynić, cały czas bowiem należę przecież do owego reżimu historii, z którego chciałbym się wybawić. Jestem więc niczym anioł dziejów namalowany przez Paula Klee i opisany piórem Benjamina: „Ma szeroko rozwarte oczy, otwarte usta i rozpostarte skrzydła [...]. Oblicze zwrócił ku przeszłości. Tam, gdzie przed nami pojawia się łańcuch zdarzeń, widzi on jedną wielką katastrofę, która nieprzerwanie mnoży ruiny i ciska mu pod stopy. Chciałby się pewnie zatrzymać, zbudzić pomarłych i poskładać szczątki zaścielających pobożowisko. Lecz od rajy wieje wicher, zaplątał mu się w skrzydłach, a tak jest potężny, że anioł już nie potrafi ich złożyć. Wicher ten niepowstrzymanie gna go w przyszłość, do której zwrócony jest plecami, podczas gdy przed nim aż pod niebo wyrasta zwałisko ruin. To, co nazywamy postępem, to właśnie ten wicher”²².



„Ten wicher” wieje „od rajy”, a zatem z nieoznaczonego miejsca, w którym utracona przeszłość (grzech pierwszych rodziców wypędził nas z Edenu) przeplata się z obietnicą przyszłości (to tam się znajdziemy, „potem”, „w drugim życiu”, „po śmierci”, pod warunkiem życia, które rozpamiętywanie grzechu przeszłości uczyni sposobem doświadczania terażniejszości). „Ten wicher” jest ciągiem powietrza, „pod” który porusza się u-chodzący; nie u-chodzi się wszak nigdy „z” wiatrem, lecz tylko „pod” wiatr. Wiatr (także „ten wiatr”) stawia opór mojej woli; jest „bezgraniczną samowolą” stającego się świata. Znow jestem dłużnikiem Schulza, wielkiego poety i marzyciela wiatru. To siła, której „bezgraniczna samowola” (tak mówi o niej w opowiadaniu *Emeryt*) uderza

21 Ibidem, s. 154.

22 Ibidem, s. 156.

w fundament naszej organizacji świata. „W dni podmyte wichurą jak powodzią, gdy wichurę niósł się z hukiem wysoko nad miastem, [...] domy traciły na chwilę grunt pod nogami [...]”²³. Wiatr najdosłowniej przesuwa rzeczywistość, zmieniając radykalnie jej obraz. Jeżeli idziemy, musimy się liczyć z tym, że zabraknie nam gruntu pod nogami, a prywatność i bezpieczeństwo domowego życia zostaną zakwestionowane: kominiarze śnią, że „wichur otwiera im na chwilę wieka dachów nad alkowami dziewcząt i zatrząskuje wnet z powrotem nad wielką wzburzoną księgą miasta”. Góra i dół naszego porządku zostają poddane wstrząsom, niewzruszona trwałość fundamentu i krokwi kruszy się, a one same niszczeją. Czytamy w *Komecie*, że niebo jest „grynszpanowe i rozdarte”. Ale to, co zniszczone, pozwala ujrzeć wszystko, co dotąd pozostawało w ukryciu. Wychodzi na światło niejawna, do tej pory beziemienna „reszta” przedmiotów. Nie chodzi więc o celebrację zniszczenia, lecz o u-chodzenie właśnie. „To, co zniszczone, jest twarzą odrzuconego i niemodnego, przynosi z sobą wszystko, co fragmentaryczne i utraczone w tradycyjnej historii”²⁴. Wichur i ruiny, które postrzeża Anioł Paula Klee i Waltera Benjamina otwierają wyłom w ciągłym murze linearnej historii. Nic dziwnego, że sprzyjają u-chodzącemu, który nie może się oprzeć podmuchom dochodzącym z tej szerokiej (przypomnijmy to ważne słowo) szczeliny. Odwraca się bieg linearnego dotąd czasu; „emeryt” „młodnieje”, zaczyna chodzić do szkoły, z uwagą przygląda się wirującemu bąkowi. Lecz kto u-chodzi, ten nie zagrzewa miejsca (ani czasu), musi dać się porwać wirowi zmiany, by w zniszczeniu odkryć to, co dotychczas było utracone – ciemną stronę przedmiotów będącą ich milczącą „resztą”. W ostatnim epizodzie opowiadania „emeryt” zostaje uniesiony szalejącym wichrem. „Drodzy koledzy, ratujcie!”, lecz wołanie to musi pozostać bez odzewu. **Kto u-chodzi, jest poza ratunkiem, choć pragnie ratować wszystko, co się da.** „Trzeba go skreślić z katalogu” – mówi dyrektor szkoły. Słusznie. Nie ma takiego katalogu, który mógłby ująć u-chodzącego. Porwał go wiatr.



Gdy udaje mi się zatrzymać, co – sugeruje Benjamin – jest momentem, w którym rzeczywistość opisywana jako pasmo sukcesów zdaje mi się

23 B. Schulz: *Kometa*. W: Idem: *Opowiadania...*, s. 335.

24 B. Olsen: *W obronie rzeczy...*, s. 261.



Paul Klee, *Angelus novus*, 1920

klęską, a żywi zaludniający świat okazują się rodzajem zombie, których należy wyrwać ze śmiertelnego snu, wówczas zaczynam u-chodzić. Udaje mi się zwrócić w stronę przyszłości, przy czym nie jest już ona prostą kontynuacją minionego czasu, zostaje wyjęta z objęć „postępu”, a tym samym otwierają się przed nią nowe możliwości. Przyszłość pozostaje poza zasięgiem tego, co mogę sobie wyobrazić, korzystając z archiwalnych zasobów pamięci o tym, co minione. **Zbawienie by może zaczyna się właśnie od tego doznania, że przyszłość pozostaje całkowicie poza moim wyobrażeniem.** u-chodząc, dążę także do zbawienia przyszłości, ratuję ją bowiem przed powtórzeniem kataklizmów i ruin zaścielających pobojuwiska przeszłości. Jeśli dla u-chodzącego codzienność jest stanem wojny, dzielność jawi się jako właściwy sposób postępowania, otwierający horyzont pokoju, jakim mogłaby się okazać przyszłość wyzwolona spod presji powtarzania obrazów minionego czasu.



u-chodzący broni przyszłości; nieznanej, niewyobrażalnej, pozbawionej obrazów (skąd bowiem mielibyśmy je brać?), lecz z pewnością szczęśliwie pozostającej w mniejszym stopniu pod władzą „postępu”. Przyszłość to jakby mniej „ludzka”, konstruowana nie pod dyktando gotowych wzorów, a więc – paradoksalnie – bardziej sprzyjająca godności człowieka. Stephane Hessel w swym głośnym manifestie wraca do obrazu Paula Klee i interpretacji Waltera Benjamina, jak wyznaje – przyjaciela jego ojca. *Angelus Novus* to wizualny i filozoficzny znak rozpacz, którą wywołuje rozpatrywanie historii jako „drogi prowadzącej od jednej katastrofy do drugiej”²⁵. Nie wiem, czy alternatywna ścieżka, jaką wytycza Hessel, wiodąca do hegelianizmu jako programu „ludzkiej wolności postępującej krok po kroku do przodu”²⁶, jest drogą u-chodzącego. Będzie on raczej pamiętał ostrzeżenie Hannah Arendt wytykające Heglowi, iż objaśniał historię jako przeszłość, co w konsekwencji „pozwała nam kształtować przyszłość tak jak historię”²⁷. Już wiemy natomiast, że stawką jest **kształtowanie**

25 S. Hessel: *Indignez vous!*. Montpellier: Indigène éditions, 2010, s. 16.

26 Ibidem, s. 15.

27 H. Arendt: *Polityka jako obietnica*. Przeł. W. Madej i M. Godyń. Warszawa: Prószyński i S-ka, [b.r.w.], s. 106.

przyszłości *nie jak historii* właśnie. Ku przyszłości *nie jako historii* zmierza, kto u-chodzi.



u-chodzić po to, aby przyszłość nie musiała być historią uchodźstwa. Derek Walcott o uchodźcach: „Falowy ruch uchodźców, nie odlot dzikich gęsi, / w wagonach towarowych twarze, nędza, węgliki / oczu, najostrzejsze spojrzenia dzieci, wielkie / toboły taszczone przez most / skrzypią osie [...] / rozmywają się granice, / jak trupy, potopione w gliniankach albo / barwna mierzwa jesieni wdeptywana w błoto, / a cyprysowe dymy znaczą Sachsenhausen...”²⁸. Historia to dzieje uchodźstwa. Takie uchodzenie, będące rodzajem ucieczki, jest „ludzkie”, co więcej – jest tym, czego znaki odnajdziemy w całej historii człowieka. Dramat uchodźcy polega nie tylko na utracie domu ojczystego, lecz również na tym, że miejsce, do którego się udaje, pokonując liczne, często śmiertelnie niebezpieczne trudności, daje mu wyraźnie do zrozumienia, że jest w nim niepożądanym przybyszem. W miarę upływu stuleci, jak dowodzi Hans Blumenberg w swym monumentalnym dziele, Odyseusz „nie reprezentuje już nowego zbawienia, a tylko dawną rozpacz”²⁹. Już Dante każe herosowi opuścić Itakę i wypłynąć za Słupy Herkulesa na spotkanie śmierci, podobnie uczyni znacznie później Alfred Tennyson, a dla Joyce’a, konstruującego swą opowieść już tylko z fragmentów i błahych epizodów, „powrót Odyseusza-Bloomma do domu to najbliższy ze wszystkich przystanków”³⁰.



u-chodzący okazuje się ratunkiem w dramacie uchodźstwa. Zdaniem Karla Augusta Böttigera, którego przywołuje Blumenberg, ostatnia możliwa w nowoczesnym świecie Odyseja musi się zająć losem tych, których dzieje zmusiły do ucieczki z ojczyzny, a zatem nieodwołalnie musi paść w niej pytanie o nową formułę gościnności dla świata

28 D. Walcott: *The Prodigal*. Przeł. M. Heydel. W: D. Walcott: *Mapa Nowego Świata. Wiersze wybrane*. Wybór i redakcja M. Heydel. Kraków: Znak, 2008, s. 153.

29 H. Blumenberg: *Praca nad mitem*. Przeł. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoiliński. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2009, s. 75.

30 Ibidem, s. 78.

i w świecie. Tekstem tym jest poemat Wolfganga Goethego *Herman i Dorota*, w którym zasobny i uporządkowany, strzeżony obronnym nurtem Renu, kraj przygląda się ze zgrozą bezładnemu pochodowi uchodźców. Prosząc czytelnika o cierpliwość, przytoczmy dłuższy fragment z pierwszej pieśni:

Trudno-bo opowiedzieć słowami tę nędzę dotkliwą.
Jeszcze na łące z daleka ujrzelśmy gęstą kurzawę
I jak okiem zasięgnąć wędrowców tłum nieprzejrzany.
Lecz zaledwośmy weszli na drogę poza wzgórzami,
W wielką wpadliśmy ciżbę powózek, jeźdźców i pieszych.
Dużo nam biedy, niestety, przed wzrokiem się przewinęło,
Dużo dowodów, jak ciężko z ojczystą rozstawać się strzechą,
A jak słodko ocalić w nieszczęściu kęs chleba i życie.
Smutno patrzeć, gdy wszystko, co w domu zasobnym stanowi
Ład gospodarczy, jeżeli użytym zostanie właściwie,
Gdzieś po wozach i karach zmieszane leży w rozspyce³¹.

Tekst Goethego to nie tylko studium uchodźstwa wywołanego rewolucją francuską, której dalekie echa słychać w pieśniach poety; Goethe pyta także o to, czy i jak możliwy jest powrót do domu. Jego odpowiedź brzmi: dom, ale nie „powrót”, dom „rozbitka”, który już zawsze będzie czuł niebezpieczne drżenie ziemi pod stopami. Tak odczuwa to Dorota, uciekinierka ocalona miłością Hermana. Gdy młodzieniec ofiaruje jej ślubną obrączkę, dziewczyna wyzna: „O daruj, luby, że nawet / Dłoń twą w dłoni trzymając, drzę jeszcze. Tak rozbitkowi / Ład się stały pod nogą niepewnym i chwiejnym wydaje”³². Hans Blumenberg skomentuje to, mówiąc, że „temat poematu to powrót do domu mimo niemożliwości odwrotu”³³.



Na czym polega ratunek, jaki u-chodzący może przynieść uchodźcy?
Po pierwsze na tym, że nie będąc nigdy przekonany, iż jest „u siebie”

31 J.W. von Goethe: *Herman i Dorota*. Przeł. L. Staff. W: J.W. von Goethe: *Dzieła wybrane*. T. 1. Red. J.Z. Jakubowski, A. Miłska. Warszawa: PIW, 1956, s. 397.

32 Ibidem, s. 415.

33 H. Blumenberg: *Praca nad mitem...*, s. 77.

u-chodzący zawsze powstrzyma się przed stygmatyzowaniem kogoś za jego „obcość”. Skoro słowa Ciorana – „Jestem obcy dla polacji, dla Boga, dla samego siebie”³⁴ dobrze opisują sytuację u-chodzącego, unieważnią one jakiegokolwiek podstawy do poczucia wyższości wynikającej z zadomowienia. Po drugie, gościnność u-chodzącego nie bierze się z przeświadczenia o odrębności własnego domu, którego osobność musi zostać potwierdzona po to, aby mógł on „zaprosić” do siebie, i na swoich warunkach, gości. Gościnność u-chodzącego nie podlega więc „prawu” gościnności, prawo to bowiem od samego początku zniekształca gościnność, gdyż trzeba niemal ksenofobicznie potwierdzać stale swe racje do posiadania ojczyzny, własnego domu, aby móc kogokolwiek w nim gościć.



U Dereka Walcotta „ruch uchodźców” różni się dramatycznie od „odlotu dzikich gęsi”. Gęsi formują szyk i z gracją płyną wysoko w powietrzu; człowiekowi pozostał bydłęcy wagon i „wielkie toboły” przewożone na skrzypiących wozach. Nie można pojąć człowieka bez zjawiska tej dramatycznej migracji. u-chodzenie nawiązujące wprost do tej ptasiej wędrówki, chce się wydostać z kolein historii. „Cyprysowe dymy Sachsenhausen” są tragicznym znakiem tego, co dzieje się, gdy nie podejmujemy trudu u-chodzenia. Rzecz jest podwójnej natury: ci, którzy zdołali ujść, zachowali życie, migrując z miejsca w miejsce, zmagając się z bezduszną biurokracją (jak ci, których eufemistycznie określa się mianem *sans papiers*), lawirując między wrogimi mocarstwami (jak w *Casablanca*). Przypomnijmy, co pisze Hannah Arendt o biurokracji jako o formie „rządu, w której znika personalny element rządzenia”³⁵. Ale u-chodzenie jest inne; znajduje wyraz w czujnej, krytycznej postawie wobec politycznych ustanowień i języka, jakim ustanowienia te narzucają. Tak pojmowane u-chodzić to zwrot nonkonformistyczny pozwalający z jednej strony na zgłoszenie sprzeciwu wobec władzy, z drugiej – pomagający odzyskać język „osobny”, odrębny od dyskursu władzy, język, który mogliśmy władzy przeciwstawić. Jeśli tego nie uczynimy, zostaniemy – mówi Walcott – „zredukowani do wspólnego języka”. **u-chodzić to**

34 E. Cioran: *Zły demiurg*. Przeł. I. Kania. Warszawa: Aletheia, 2008, s. 100.

35 H. Arendt: *Polityka jako obietnica...*, s. 108.

wymykać się z duszących objęć tak zwanego wspólnego języka. Aby wspólnota mogła istnieć w sposób rozumny, musi wyrazić niezgodę na sprowadzanie wszystkiego do jednego języka, zwanego mylnie „wspólnym”. Trafniej byłoby nazwać go językiem „zredukowanym” (do jednego rodzaju dyskursu) i „redukującym” (bogactwo mgnień świata do jednej grupy kategorii). Tony Judt słusznie dostrzega w tym paradoks: z jednej strony żyjemy w przeświadczeniu, że wiele możemy, z drugiej zaś – redukujący i zredukowany język przypomina nieustannie, że możemy się poruszać jedynie w wąskim paśmie. „Nasza niemożność ma charakter dyskursywny: po prostu odczyliśmy się rozmawiać na te tematy [wyboru między dysfunkcyjnym rynkiem a grozą socjalizmu – T.S.] [...] ograniczyliśmy się do kwestii zysku i straty, kategorii ekonomicznych w najwęższym sensie”³⁶. I kilka stron dalej: „Myślenie »ekonomistyczne«, które towarzyszy nam od trzydziestu lat, nie jest wrodzoną cechą ludzi. Kiedyś inaczej organizowaliśmy sobie życie”³⁷. **u-chodzenie to próba podjęta z myślą o zreorganizowaniu, a może raczej OD-organizowaniu naszego PRZE-organizowanego życia.**



u-chodzić nadaje formułę pewnego rodzaju możliwości. Powiedzmy krócej: u-chodzenie to minimalna postać możliwości. u-chodzę, bo *mogę*, znajduję bowiem w sobie siłę, aby nie móc znieść tego-co-(najprawdopodobniej)-nad-chodzi. Nie mogąc tego znieść, cieszę się możliwością wycofania się. u-chodzenie zatem to możliwość niemożności, danie jej wyrazu pozbawionego radykalności odrzucenia, ekstremalności otwartego konfliktu, wojny otwartej czy partyzanckiej. Nie ma w u-chodzeniu bohaterstwa, które zakłada jakąś formę konfrontacji. Tymczasem u-chodząc, nieustannie zmieniam miejsce pobytu, jestem ruchliwy, a ruchliwość ta co najmniej utrudnia, jeśli wręcz nie uniemożliwia konfrontacji; zachowuję się jak dowódca stale przegrupowujący środki. Przemieniam „nie mogę” (znieść) w „mogę” (przeobrazić układ sił, miejsca, sytuacji).

36 T. Judt: *Żle ma się kraj...*, s. 44.

37 Ibidem, s. 48.



u-chodzić nie jest synonimem ucieczki. Nie oznacza „odwrotu”, a jeżeli mielibyśmy pozostać blisko tego samego rdzenia, powiedzielibyśmy, że chodzi raczej o „przewrót”. Stawką jest odebranie władzy temu-co-nad-chodzi, nie w wyniku radykalnego odrzucenia (to bowiem wydaje się mało prawdopodobne), lecz wskutek wysunięcia się ludzkiego indywiduum na obrzeża. „Przewrót” odnosi się do taktyki polegającej na wyjęciu pewnych obszarów spod władzy centrum. Sprawuje ono władzę w dalszym ciągu, ale jej zasięg jest teraz, po pierwsze, ograniczony, a, po drugie, nawet tam, gdzie władza centrum nadal obowiązuje, pojawiają się ciemne marginesy, na których jej prerogatywy wydają się wątpliwe i nieskuteczne. Ta marginalność „nie pochodzi z fatalności, lecz jest z trudem osiągniętą zdobyczą, wzgardą dla kompromisów i moralnego komfortu”³⁸. Dlatego u-chodzenie może się dokonywać nawet w samym centrum; polega bowiem na zamazywaniu konturów władzy i na stępianiu jej ostrza, ukazywaniu błędów przedstawianych dotychczas z powodzeniem jako niezawodna prawda.



W.G. Sebald (już to, że nigdy nie rozwijał inicjałów swych imion, pozostawiając ich brzmienie w sferze domysłu niezamykającego żadnych możliwości, czyni z tego pisarza wielkiego sprzymierzeńca u-chodzenia; większym byłby jedynie e.e. cummings niestrudzenie przypominający o konieczności pisania swego nazwiska minuskułą) dostarcza nam znamienitego przykładu peryferyzacji centrum. Chodzi o działanie, które zachowując *decorum* właściwe czynnościom władzy będącym wynikiem nagromadzonej i stosownie użytej wiedzy, rozkłada niejako od wewnątrz powagę tak uporządkowanego świata. Rzecz tym ciekawsza, że owo zakłócenie powagi dokonuje się nie prześmiewczo, co zapewne byłoby atakiem łatwym do odparcia, lecz z całą powagą; powagą, w dosłownym sensie tego słowa – śmiertelną. Na stole sekcyjnym leży ciało powieszonoego ledwie przed kilku godzinami drobnego przestępcy Adriaana Adriaanszoona, a chirurgiczna znakomitość dr Nicolaas Tulp dokonuje pierwszego cięcia w obecności swoich

³⁸ S. Jaudeau: *Cioran, czyli ostatni człowiek*. Przeł. A. Charędziak. Mikołów: Instytut Mikołowski, 2014, s. 64.

uczonych kolegów, na których twarzach łatwo dostrzec fascynację naukowym wglądem w mechanizm ludzkiego ciała. Wśród widzów jest także, być może, Sir Thomas Browne, lekarz i polihistor, autor uczonych traktatów, który przyплыł do Amsterdamu, wyruszając z portu ulokowanego na rzece Yare łączącej niezwykle piękne angielskie miasto Norwich z Morzem Północnym. Na obrazie Rembrandta, bo o słynnej *Lekcji anatomii dr. Tulpa* mowa, dążność do kartezjańskiej jasności wyrażonej precyzyjnymi definicjami i diagramami zostaje naruszona w sposób niespodziewany. Nic nie zakłóca przebiegu anatomicznego spektaklu, nikt nie wyraża sprzeciwu; wręcz przeciwnie – wszyscy zastygli w podziwie uniesieni poznawczą pasją. I właśnie w samym centrum czeka nas największa niespodzianka: nauka, owszem, święci swój triumf, który unaoczniają odsłonięte ścięgną lewej ręki. Teraz możemy wykrzyknąć – już wiemy, poznaliśmy to, co do tej pory było przed nami zakryte! Tylko malarz, ten, który miał utrwalić scenę triumfu poznania, daje nam znać, że poznanie to dotyczy nie tyle samego ciała, ile naszych własnych o nim wyobrażeń: sądząc po ułożeniu kciuka, ścięgną powinny należeć do lewej ręki, tymczasem są skopiowanymi z atlasu anatomicznego ścięgnami dłoni prawej. A zatem „akurat w samym centrum, tam, gdzie skupia się jego znaczenie, gdzie już przeprowadzono cięcie, [obraz – T.S.] obraca się w konstrukcję jawnie wadliwą”³⁹. Co więcej – posłuchajmy Sebald’a – „wbrew wszelkim zwyczajom przedstawiona tu sekcja nie zaczyna się od otwarcia podbrzusza i usunięcia najszybciej rozkładających się trzewi, ale (co być może wskazuje na akt odwetu) od nacięcia karygodnej ręki”. „Karygodnej” – gdyż ta właśnie dłoń dopuściła się grabieży, a zatem to na niej prawo musi szczególnie zaznaczyć swe karcące działanie. Lecz „karygodna” także dlatego, że przypomina o niechybnym przemijaniu i próżności ludzkich zabiegów. Ręka sięgająca po dobra, zapisująca uczone księgi, wykonująca anatomiczne cięcia, w ostatecznym rozrachunku okaże się „pusta”. Nie zostanie jej nic, nawet ona sama okaże się jedynie węzłem ścięgien i kości poddanych niszczącemu działaniu czasu. „Śmiertelność przenika nasze ciała na wskroś. Ludzkie nogi to strach, a ramiona – czas. Zimne uczucia płyną wszystkimi naszymi, nawet najmniejszymi, włoskowatymi naczyniami krwionośnymi, obciążając każdą komórkę lodowatą drobinką niebytu, która rośnie,

39 W.G. Sebald: *Pierścienie Saturna. Angielska pielgrzymka*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo WAB, 2009, s. 23.

nabrzmiwa, wysysa ją⁴⁰. Kto u-chodzi, tego ciało doświadcza „lodowatej drobinki niebytu”.



Oto dwie ważne cechy postawy, którą zwiemy tu u-chodzeniem: (1) dokonuje ona szczególnych modyfikacji w obrębie przyjętych procedur postępowania, zmian, które – nie burząc zamiaru całego przedsięwzięcia – dokonują zasadniczych przesunięć jego ogólnej wymowy i znaczenia, oraz (2) podejmuje krytyczną refleksję na temat tego, czym jest nauka, i w jakiej relacji pozostaje ona ze strukturą władzy organizującej rzeczywistość w danym momencie historycznym. u-chodzenie nie przyjmuje przekonania o obiektywności poznania i bezduszości nauki (co w przypadku kartezjańskiego projektu filozoficznego jest szczególnie dotkliwą krytyką). *Summa summarum* – w centrum (znamienne słowo Sebalda) naszego obrazu świata kryje się błąd, którego decydujemy się nie zauważać, wierni wykreowanym już przez siebie obrazom. Pisarz konkluduje: „Malarz utożsamia się z ofiarą, nie z gildią. Tylko malarz nie ma znieruchomiałego kartezjańskiego spojrzenia, tylko on widzi zgasłe, zielonkawe ciało, widzi cień w na pół otwartych ustach i nad okiem zmarłego”. Kto u-chodzi, temu bliżej do „ofiary” niż do tych, którzy nie są w stanie traktować przedmiotu swej uwagi jako „ofiary”, lecz włączają ją po prostu do katalogu gotowych formuł, porządkujących świat, i w tych wyłącznie kategoriach decydują się z niej korzystać.



Chrystus zachowuje się jak Rembrandt, uwalniając jawnogrzesznicę. Działa pomimo prawa, nie zatrzymuje kobiety w śmiertelnym uścisku jego litery, lecz mówi jej „Idź” (J.,11). Bóg mówi do człowieka, by u-chodził do swojego, ludzkiego, arcy-ludzkiego, bo przecież nie boskiego życia. Jeszcze przyjdzie nam powrócić do tej nadzwyczajnej sceny. Na razie zauważmy tylko z gorzkim posmakiem melancholii, że bardzo zmieniło się nasze bycie-razem: bezimienna kobieta może jeszcze „iść” swoją drogą, znany nam z imienia i nazwiska pospolicity złodziejasek już nie jest w stanie wywikłać się z werdyktu paragra-

40 A. Dillard: *Pielgrzym nad Tinker Creek...*, s. 138.

fów, zbiec przed ostrymi lancetami kapłanów nowoczesnej wiedzy. Jego zgasłe, zielonkawe ciało leży nieruchomo na anatomicznym stole. O odzyskanie owego „Idź” zabiegamy w akcie u-chodzenia.



u-chodzenie jawiłoby się więc jako rodzaj uzdrowienia („Mówię ci wstań, weź swoje nosze i idź”, [Mk 2,11]) to klasyczna formuła cudownego uzdrowienia). Uzdrowienie to jest zawsze „dzikie”, w świecie bowiem naszego istnienia nie ma miejsca na tego typu zdarzenia. Dopuszczane są „wyleczenia”, lecz nie „uzdrowienia” czy „wskrzeszenia”. Kto ma moc uzdrawiania, ten nie mieści się w czysto ludzkich kategoriach bycia. Bliżej mu do „dzikiej” materii istnienia, którą człowiek w jakiejś części oswoił w ciągu tysiącleci za pomocą wiedzy. Jeśli Sebald ma rację w swej interpretacji obrazu Rembrandta, oznacza to, że nawet wiedza, ów antonim dzikości, nie jest wolna od „dzikiego” żywiołu; wszak wystarczy poprzestawiać jej ustalenia, rysunek lewej dłoni wstawić w miejsce prawej lub odwrotnie, i wszystko nabiera innego charakteru. Henry David Thoreau, jeden z największych piechurów w historii, pisze, iż „Mamy w nas coś pierwotnie dzikiego; owo pierwotne dzikie imię być może zostało gdzieś zapisane jako nasze”⁴¹. „Dzikie” sprzeciwia się nie tyle wiedzy, ile jej przesadnej waloryzacji wynikającej ze szczególnej roli, jaka przypisana została poznaniu pojętemu jako zdobywanie i archiwizowanie faktów. Myślenie zaczyna się od rozpoznania faktu, że zapomnieliśmy, co to znaczy myśleć: „Najsmutniejszą i najbardziej uderzającą rzeczą nie jest łatwowierność, lecz to, że tak przyzwyczailiśmy się zapominać o tym, że nasza wiedza jest w istocie niewiedzą”⁴². Stąd dwa modele wiedzy: Wiedzę Użyteczną (*Useful Knowledge*) ocienia wiedza, którą Thoreau nazywa Wiedzą Użytecznej Niewiedzy (*Useful Ignorance*), a którą to wiedzę musimy odkryć ponownie. Nieprzypadkowo Thoreau pisze o tym w eseju o chodzeniu; wszak to fizyczność chodzenia stanowi źródło myśli (to samo, jak zobaczymy nieco później, utrzymywał Rousseau): „[...] trzeba, byś chodził jak wielbłąd, o którym mówią, że jest jedynym

41 H.D. Thoreau: *Walking*. In: Idem: *Great Short Works*. Ed. W. Glick. New York: Harper Books, 1993, s. 359.

42 H.D. Thoreau: *Journal*. Vol. 9. Eds. B. Torrey, F. Allen. Boston: Houghton Mifflin, 1949, s. 180.

zwierzęciem myślącym podczas ruchu”⁴³. **u-chodzenie otwiera nam dostęp do Użytecznej Niewiedzy, o której Thoreau mówił także jako o wiedzy „pięknej” (*Beautiful Knowledge*).**



u-chodzić to znajdować się „obok”. Nie w jakimś jednym, konkretnym miejscu, które podlega dokładnemu opisowi wedle geograficznych czy politycznych kategorii. Gdy u-chodzę, jestem niedaleko „od”, jestem „u” czegoś, tak jak Łódź może znajdować się „u brzegu”. To „u” oznacza odnawiający się dystans rozsuwający swą siłą nawet, zdawałoby się, najbliższe sąsiedztwo. Jacques Derrida mógłby powiedzieć, że to niespożyta i nieogarnięta energia *différance*, jednocześnie stwarzająca i uniemożliwiająca wszelką bliskość. Będąc „u”, jestem i nie jestem na miejscu; jestem „obok”, jakby nigdy nie tam, gdzie wszystkim (i mnie także) wydaje się, że jestem. Kto u-chodzi, odnawia dystans.



„Obok” oznacza osobliwe partnerstwo panujące między stronami. Być „obok” to znajdować się w bliskości, z zapewnieniem towarzyszenia, ale także z gwarancją nieinterwencji. Będę „obok” – to oferta współ-bycia, które nie znajdzie przedłużenia w jakichkolwiek agresywnych działaniach mających na celu przejęcie lub zawłaszczenie. „Posiadać” nie należy do porządku „obok”; przeciwnie – niszczy go i rujnuje. Przyimkowa konstrukcja rzeczywistości skłania się ku tej specyficznej formie wiedzy-nie-wiedzy, którą Thoreau nazywał „piękną” i która nie opanowuje ani nie zawłaszcza, pozbawiając tajemnicy, lecz stoi „przy”, *podchodzi* blisko, „obok”, zachowując należyty, pełen szacunku dystans wobec tego, co okazuje się jedynie pozornie znane. Właśnie to „podchodzenie” powinno nas zainteresować. Podchodzenie jest formą czekania niemającego wszelako nic wspólnego z tym, co zwykle zwiemy czekaniem. To ostatnie to nieprzyjemna, choć być może konieczna, wyrwa w zapełnionym przecież szczerlnie czasie, będącym czasem „moim” i „moich” zajęć. Martin Heidegger w swej medytacji na polnej drodze przestrzega, iż „czekanie jest niewątpliwie ruchem niemal przeciwnym do podchodzenia”. I dopowiada: „By nie powie-

43 H.D. Thoreau: *Walking...*, s. 335.

dzieć: antyspoczywaniem⁴⁴. Czekanie cechuje niecierpliwość; zawsze patronuje mu jakieś „coś”, na które czekamy. Tymczasem podchodzenie należy do królestwa „nic”. Annie Dillard: „Kiedy tropię w ten sposób [podchodzę – T.S.], staję na moście i czekam, starając się nie myśleć zupełnie o niczym⁴⁵. Także Heraklitejskie „podchodzenie” zapisane w 122. fragmencie zawiera to istotne połączenie zbliżenia i różnicy: „αγγι znaczy »blisko«, »tuż przy«, natomiast βαινω, »chodzić«, »iść«, »dojść«, »przybyć« [...]»⁴⁶.



„Nie myśleć o niczym” to zagadkowa fraza i choć do owego „nic” jeszcze wrócimy, teraz powiedzmy tylko, że chodzi w istocie o kwestię nader ważną, o to, iż u-chodząc z samego siebie, wypowiadam sobie miejsce, które zawsze zajmowałem jako „ja”, eksmituję się z siebie, opróżniam się z siebie, w ten sposób sam zbliżając się do owego „nic” (choć tylko o „zbliżaniu się” może być mowa, ponieważ przecież to mowa właśnie pierwsza padłaby ofiarą „nic”). Thoreau widzi doniosłość pieszego marszu w tym, że chodzenie jest biologiczno-fizjologicznym środowiskiem myślenia „wolnego”, wyzwolonego (w sensie Heideggerowskiego *Gelassenheit*) od zobowiązań i oczekiwań związanych z takimi pojęciami jak „temat”, „problematyka” itp. **Kiedy idę, nie „ja” myślę, lecz jestem pustym miejscem, przez które myśli przepływają, pojawiając się i znikając.** Nic dziwnego, że niechętnie poddają się reżimowi chcącego je utrwalić pisma. „Kiedy chodzę, zdarzają mi się myśli na jakiś temat, który akurat mnie zajmuje, lecz ich stosowność zdaje się pierzchać, gdy dotarłszy do domu, zabieram się do ich zapisania. Najcenniejsze myśli nie są wcale tym, co sam pomyślałem. Natura nie znosi próżni, i jeśli tylko mógłbym iść z należycie opróżniony z siebie (*with sufficient carelessness*), z pewnością zostałbym napełniony⁴⁷.”

44 M. Heidegger: *Wyzwolenie*. Przeł. J. Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2001, s. 59.

45 A. Dillard: *Pielgrzym nad Tinker Creek...*, s. 271.

46 K. Mrówka: *Heraklit*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004, s. 329.

47 H.D. Thoreau: *Journal*. Vol. 13. Eds. B. Torrey, F. Allen. Boston: Houghton Mifflin, 1949, s. 170.



Haruki Murakami traktuje odwrót od „ja” jako rozmyślnie odsunięcie świadomości po to, aby można było uporać się z bólem i niewydolnością własnego ciała. Teraz człowiek może przetrwać, jakby odraczając to, co do tej pory, w normalnych warunkach, stanowiło wykładnię jego człowieczeństwa. Jako człowiek nakazuję sobie nie być człowiekiem, odraczam siebie jako człowieka „na później”; u-chodzę z życiem tylko dlatego, że u-chodzę z kręgu doznań, w których mogłem do tej pory myśleć o sobie wyłącznie jako o człowieku. Walcząc ze zmęczeniem podczas biegu maratońskiego, pisarz oznajmia: „Nie jestem człowiekiem. Jestem maszyną. Niczego nie czuję. Po prostu zmierzam naprzód. Tak sobie mówiłem. Tylko o tym myślałem i tylko dzięki temu przetrwałem. Gdybym powiedział sobie, że jestem żyjącą istotą ludzką, człowiekiem z krwi i kości, padłbym z bólu. Z pewnością było we mnie coś, co było *mną*. I towarzyszyła temu jakaś samoświadomość. Ale w tamtym momencie rozkazałem sobie, żeby myśleć, że moje *ja* i towarzysząca mu samoświadomość są tylko wygodnymi formami i niczym więcej”⁴⁸. Odnajdziemy w tym fragmencie przynajmniej trzy cechy u-chodzenia. Po pierwsze, to, że „ja” żyje, zużywając siebie i zostawiając miejsce czemuś, co trudno nazwać, w związku z czym pisarz bezradnie określa je mianem „coś”. Już nie „ja”, lecz „coś”, nie życie, lecz zużycie – oto słownik, który teraz dostarcza mi słów do pisania o „sobie” (nikt nie zakwestionuje konieczności tego cudzysłowu). Po drugie, mogę mówić o „sobie” jedynie *ex post*; jestem „czymś”, co *było* mną, a zatem moją terażniejszość spowija coraz gęstsza mgła nieokreśloności. Po trzecie, aby nieokreśloność uczynić gęstszą, nagły kantowski hals zbliża mnie do myśli, że „coś, co było mną”, i moja (czyli czyja?) samoświadomość tego faktu stanowią jedynie „formy” organizowania mnie samego w otaczającym świecie.



Wszystko, co mogę uczynić w tej sytuacji, to próbować te migotliwe i ulotne myśli „podejść”, cierpliwie na nie oczekiwać, porzuciwszy na-

48 H. Murakami: *O czym mówię, kiedy mówię o bieganiu*. Przeł. J. Polak. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza, 2010, s. 119.

dzieje na ich pochwycenie. Annie Dillard mówi: *When I stalk this way I take my stand on a bridge and wait, emptied. Emptied*, czyli „opustoszały”, „wolny”, „niezajęty”; wszystko to trudne słowa w czasach, w których liczy się obfitość, nadmiar i niecierpliwy pośpiech do nich prowadzący. **u-chodzenie to pod-chodzenie ducha w materialnym, nader materialnym świecie.** To także nasłuchiwanie własnego ciała rezonującego myślami. Gdy idziesz, „jakbyś miał obok siebie świetnego towarzysza, dochodzi cię jakiś ledwie słyszalny szum, niczym odgłos twego własnego myślenia (*the noise of your own thinking*)”⁴⁹.



u-chodząc, nie daję się zlokalizować. Dzieje się tak dlatego, że u-chodzenie pokazuje złudność wszelkiej lokalizacji. Można jej dokonać, rzecz jasna, wszak rozwój techniki w dużym stopniu zmierza do coraz ściślejszych metod pomiarów, ale będzie to lokalizacja fragmentaryczna, niepełna, jak dowiódł Rembrandt, „błędna”. To samo tyczy się czasu. Rilke zauważa: „I małym krokiem idą zegary / obok naszego prawdziwego dnia”⁵⁰. Píše Ernst Bloch, że „rzeczywistość pełna jest figur, lecz przecież nieustalonych do końca, które też nie są trwale osadzone na swoich miejscach”, a to nieustabilizowanie przedmiotów ma swe źródło w „zmienionym spojrzeniu”, zdolnym do rozbicia dotychczasowych lokalizacji oraz ich hierarchii. Pozwala to, czy wręcz zmusza do nawiązywania nowych relacji. Sztuka i procesy społeczne idą ręką w rękę. Rozbicie przedmiotów dokonało się „za sprawą społecznych wstrząsów”, ale to malarze otwarli możliwość takiego przetwarzania rzeczywistości. Kontemplując zimowy wieczór, filozof notuje: „Struktura takiego wieczoru to montaż, który rozdziela to, co bliskie, a zbliża, co najdalsze – wysoki stopień takiego zjawiska cechuje niektóre obrazy Maxa Ernsta albo też de Chirico”⁵¹.



Przyjąwszy u-chodzenie za sposób bycia, zawsze będę krążył, niczym osobliwy satelita, wokół miejsca, w którym się znajduję. Żadne miej-

49 H.D. Thoreau: *Journal...*, vol. 13, s. 263.

50 R.M. Rilke: *Wybór poezji*. Przeł. M. Jastrun. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1964, s. 182.

51 E. Bloch: *Ślady...*, s. 151.

sce nie zamknie mnie w sobie. Nie zaznam spokoju, to prawda, lecz nie o spokój tu chodzi. Przeciwnie – o niepokój, który sprzeciwia się zadowoleniu wynikającemu z „zagrzania miejsca”. „Zagrzać miejsce” może tylko ten, kto wypełnia je bez reszty sobą – tak, by ciepło nie umknęło przez żadną niewypełnioną nim szparę. Jak zwierzę, zwinęte w kłębek i grzejące się w norze. Z tym, że zwierzę zachowuje czujność; w każdej chwili gotowe jest do zerwania się „z miejsca”, do tego, by z miejsca ujść, a u-chodzenie to jest u-chodzeniem z życiem. Tymczasem ja, zwykle nie zachowując czujności, pograżam się w drzemce przyzwyczajenia. Dillard: „Dziecko nie ma najmniejszego pojęcia, gdzie się znajduje, i chce się tego dowiedzieć, po kilku latach nauczy się jednak udawać, że już wszystko pojęło, i przyjmuje pewną siebie postawę squattera, przekonanego, że jest właścicielem domu, w którym mieszka. Jakaś dziwna, nabyta z wiekiem duma odwołuje nas zazwyczaj od pierwotnego zamiaru zbadania najbliższej okolicy [...]”⁵². **u-chodząc dociekam, gdzie się znajduję.**



u-chodzę, gdy nie mogę już dłużej mościć się w miejscu, a co za tym idzie – także w sobie. Przydaje się teraz lekcja Pascala. Jeśli, jak pisze filozof, *le moi est haïssable*, to u-chodzenie jest sposobem radzenia sobie zarówno z ową niechęcią, jak i z samym „ja”. u-chodzę i tym samym oddalam się od skryzalizowanego w sobie i dobrze w sobie umiejscowionego „ja”; w konsekwencji także dystansuję się od niechęci do owego „ja”. Paradoksalnie, zyskuję przyjazną chęć do „ja”, gdy u-chodząc od niego, krążę po jego okolicach, gdy jestem „obok”, zawsze „obok”. I jeszcze jeden powód, dla którego warto przypomnieć Pascala: u-chodzenie jest ruchem odmiennym niż ten, który cechuje Pascalowskiego człowieka dążącego do rozrywki (*divertissement*). u-chodząc, nie zmierzam „do”, nie ścigam niczego, lecz przeciwnie – staram się odejść „od”. To u-chodzenie nie ma charakteru uniku, chytrego, minimalnego i szybkiego jak błyskawica ruchu ciała, jakim torreador schodzi z linii szarżującego byka. u-chodzenie jest szczególnym sposobem sterowania sobą, a tym samym wyznaczeniem sobie równie szczególnego kursu wobec innych, i wymaga nieefektywnej wytrwałości. Gdy walczący z bykiem skupia się na wykonaniu ledwie

52 A. Dillard: *Pielgrzym nad Tinker Creek...*, s. 24.

kilku mistrzowskich, spektakularnych gestów, u-chodzący stroni od wszelkiej widowiskowości, a jego ruch ma w sobie monotonię długiego pieszego marszu. Nie jest torreadorem na arenie, na którym skupiają się oczy tysięcy widzów, lecz samotnym wędrowcem przemierzającym zapyloną drogę. Bez nagrody – prócz wysiłku i zmęczenia.



u-chodzę, widząc jeśli nie coś innego, niż widzą pozostający na miejscu, to w każdym razie widząc inaczej niż oni. Coś innego mam przed oczami. Częścią niezbędną u-chodzenia jest utopistyczna wizja prostego bycia; jakby wraz z podjęciem decyzji o u-chodzeniu życie nagle odsłaniało swą niepotrzebną złożoność („Prostota, prostota i jeszcze raz prostota”⁵³, nawołuje Thoreau), która dotąd wydawała się nam niezbywalną koniecznością. O takiej wizji pisze Walcott w przywołanym już wierszu o uchodźcach. Cytujmy dalszy jego fragment, z którego wynika, że, umierając, uchodźca widzi świat, „gdzie jedynym rządem jest rząd jabłek, / jedyną armią wielkie sztandary jęczmienia, / a zagrody są proste; taka właśnie wizja / gaśnie w źrenicach tych, co umierają”. Utopistyczność (zdecydowanie nie „utopijność”, gdyż utopistyczność odnosi się do koniecznego uprawiania mądrego życia i roztropnej polityki myślenia w szerokich horyzontach raczej niż w kategoriach doraźnego administrowania lub prognozowania idealnych rozwiązań) u-chodzenia: iść tam, gdzie „rząd” i „armia”, te dwa podstawowe atrybuty realnej władzy, nie giną, lecz wracają tam, skąd przyszły – do prostego rośnięcia świata (radykałnie różniącego się od mechaniki przemysłowego i ekonomicznego „wzrostu”), a zamieszkiwanie człowieka dorównuje im swą prostotą („zagroda” raczej niż miasto). Nie myślę o nostalgicznym powrocie do natury, lecz o odmiennym widzeniu świata: **u-chodzić to widzieć przez kraty** (ten obraz jeszcze powróci przy okazji naszej lektury Sebalda), **których zwykle nie dostrzegamy**. Intensywności życia doświadczamy tylko, nie udając, że śmierć nie istnieje. Pisze Vincent van Gogh do brata o jednym ze swych ostatnich obrazów: „Uff! Żniwiarz jest gotów, myślę, że ten obraz weźmiesz do siebie – jest to obraz śmierci, o jakiej mówi nam wielka księga natury [...]”⁵⁴.

53 H.D. Thoreau: *Walden*. Przeł. H. Ciepłińska. Poznań: Rebis, 1999, s. 109.

54 V. van Gogh: *Listy do brata*. Przeł. J. Guze i M. Chełkowski. Warszawa: Czytelnik, 1970, s. 438.



u-chodzi się zatem w świat „martwej natury”; w pejzaże, w których jabłko (Cézanne?) oraz pole porośnięte zbożem (Van Gogh?) organizują nasz świat. Natura ta jest „martwa” nie dlatego, że nie ma w niej życia. Jest „martwa” dlatego, że przedmioty nagle odsłaniają swoje bycie niezależne od nas, bycie, w którym nie ma nawet miejsca dla człowieka, a takie życie, życie bez nas, musi się nam jawić jako rodzaj śmierci. Naturalne więc, że gdy człowiek zostaje „wczytany” między te przedmioty, ujrzy swoje życie jako splecione ze śmiercią, nierozdzielnie ze śmiercią związane. Flamandzcy i holenderscy malarze na swych płótnach dawali wyraz czemuś, co wykracza poza konwencję sztuki *vanitas*. Lekcja tych przedmiotów jest czymś więcej niż lekcją przemijania. Na wpół obrana cytryna nie tylko przypomina o czyjejs śmierci; śmierć nie jest tu czymś, co przychodzi z zewnątrz, lecz co zawiera się w samej tkance, w samym mięszu istnienia. Odsłonięta, wprowadza radykalną korektę do sposobu postrzegania świata, nagle uproszczonego (choć zapewne niewłaściwe to słowo), rezygnującego ze skomplikowanych struktur, jakie nadał mu człowiek. Chodzi o „to” właśnie. „To”, pozbawione lokalizacji dokładniejszej niż ta, która wskazuje, że jest ono „pod spodem” („A pod spodem było TO, czego nie podejmuję się nazwać”⁵⁵), a do natury owego „to” można z dużym jedynie podobieństwem przybliżyć się, przywołując figurę pieszej wędrowki, która odbywa się co prawda w dobrze znajomej scenerii miasta, ale zarówno wędrowka, jak i samo miasto odbiegają od tego, czym zwykle są dla nas. Pisze Czesław Miłosz w tym samym wierszu: „TO jest podobne do myśli bezdomnego, kiedy idzie po mroźnym / obcym mieście”. „To” ma się przed oczami, „to” „gaśnie w źrenicach tych, co umierają”. u-chodzenie ostatecznie prowadzi w stronę „prostego” życia, w którym polityka i struktury społeczne obecne są w minimalnej postaci: rząd jest „rzędem”, a gęstość rosnącego zboża stanowi substytut tłumności wojska. Struktury te właściwie troszczą się teraz jedynie o jedzenie (jabłka, jęczmień), a zatem upatrują swego zadania w bezpośrednim podtrzymaniu życia. Sytość (lecz nie przejedzenie), zaspokojenie (lecz nie rozrzutne marnotrawstwo) – to wyznaczniki polityki u-chodzenia. Polityki nie utopijnej, lecz utopistycznej, której obraz przechowujemy pod powiekami do ostatniej chwili, ku której

55 C. Miłosz: *To*. W: Idem: *Wiersze wszystkie*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2011, s. 1139.

idziemy, u-chodząc, lecz do której nie dojdziemy, ponieważ kroczymy po drodze pełnej ostrych kamieni (oddajmy znów głos Walcottowi), „które zniszczyły nam buty”, a to, ku czemu, jak myślimy, i zmierzamy, jest za kamiennym murem. u-chodzenie, to „rozumienie, że ten mur nie ustąpi żadnym naszym błaganiom”⁵⁶. A jednak musimy próbować przezeń się przebić.



u-chodzenie, o którym mówimy, nie jest w takim razie nigdy „uchodzeniem za”. Gdy bowiem „uchodzę za” kogoś lub coś, jawię się światu jako ktoś/coś, kto/co mnie zakrywa, co jest kamuflażem pozwalającym mi postępować tak, by osiągnąć cel metodą podejścia, zdradliwego przebrania. Nie tyle „postępuję”, ile „poDstępuję”. Takie uchodzenie jest także specyficzną czapką-niewidką; kamuflaż sprawia, że przedmiot staje się trudno dostrzegalny, wtapia się w otoczenie. Jestem taki sam, jak wszystko dookoła. „Uchodzenie za” niesie w sobie wewnętrzzną sprzeczność: pozwala mi osiągnąć cel i odróżniający mnie jednostkowy sukces, ale jednocześnie sprawia, że przestaję się odróżniać. Odróżniam się przez upodobnienie. Gdy w 1899 roku Thorstein Veblen pisał o klasie próżniaczej, miał na myśli tych, którzy chcą „uchodzić za”: manifestowane ostentacyjnie próżnowanie wyróżnia jednostkę, sprawiając, że przypomina ona inne „wyróżniające się” osoby. Niepraktyczne stroje różnią się detalami, ale ich wspólnym mianownikiem jest jedno – upodobnienie się do siebie w krzyczącej niepraktyczności. Ale przecież wiem, że nie ma życia w pełni „oryginalnego”, które wolne byłoby od „uchodzenia za”; nawet gdybym chciał się takim przedstawić, z pewnością zostanę przez oceniających moje poczynania „uznany za” kogoś, kto postępuje w taki lub inny, ale zawsze typowy sposób. u-chodząc, podejmowałbym się przełamania społecznego obyczaju mechanicznego kategoryzowania życia za pośrednictwem repertuaru ról i społecznych zachowań aktorów. Chciałbym być aktorem bez roli.



u-chodzenie bowiem nie ma wspólnych mianowników ról i funkcji, które okazują się niezbędne w życiu społecznym. W duchu hamle-

⁵⁶ Ibidem, s. 1140.

towskim powiedzielibyśmy, że u-chodzić to „nie-być”; „być” bowiem nazywa istnienie z konieczności uporządkowane na z góry przygotowanej mapie ról. Tymczasem każdy u-chodzi w sobie właściwy sposób, w swoim tylko, najściślej prywatnym rytmie. Tak można pojmować dramat duńskiego królewicza: gdy Gertruda i Klaudiusz zastanawiają się nad dziwnym zachowaniem Hamleta, w istocie przyznają się do bezradności wobec kogoś, kto dobrowolnie zrezygnował z grania swej roli, oderwał się od niej, odkleił od społecznego obrazu, porzucił dawnego siebie, „siebie” nagle wyobcowanego. Społeczeństwo definiowane jako agregat w miarę jasno zdefiniowanych społecznych ról i właściwych im zachowań ma kłopoty ze zrozumieniem przemiany. Król wzywa Rosencrantza i Guildensterna do Helsynoru nie tyle po to, aby pojąć przemianę Hamleta, ile ją cofnąć, przywracając uprzedni stan rzeczy. „Musiały dojść was słuchy o przemianie (*transformation*) / Hamleta – trzeba to nazwać przemianą, / Bo tak na zewnątrz, jak wewnątrz nasz książę / Nie jest podobny do dawnego siebie (*that it was*)” (2.2) (przeł. Stanisław Barańczak). Hamlet staje się figurą kogoś, kto u-chodzi; kto przeszedł przemianę (radykalną, skoro stała się przedmiotem ogólnej wiedzy) i kto tkwiąc w ustalonym porządku rzeczy („być”), stara się „nie być” mu poddanym. Wezwania, jakie płyną do u-chodzącego ze strony owego porządku, który nie może we własnym dobrze pojętym interesie wpisać tej przemiany w swe kategorie (Kafka podejmie ten temat w swym wielkim opowiadaniu), są wezwaniami do zwyczajności. Odkrycie u-chodzącego („życie jest niezwykle, gdy zrozumiemy, co w istocie znaczy »być« i »nie-być«”) musi zostać schowane ponownie w aksamitnym futerale zwyczajności. Nawet śmierć, jako coś absolutnie zewnętrzne, zostaje bezlitośnie wciągnięta do reżimu zwykłego upływu czasu. Stąd wezwanie Gertrudy do syna: „Wiesz przecież, że to rzecz zwyczajna (*Thou know'st, tis common*). Życie / Kończy się śmiercią. Nasz pobyt na ziemi / Wiedzie nas ku wieczności” (1.2). Laertes, odjeżdżając do Francji, pójdzie jeszcze krok dalej. Zachowanie Hamleta podlega klasycznemu mechanizmowi społecznej maszyny, która zawsze dąży do uzgodnienia tego, co indywidualne (*a toy in blood*), z tym, co powszechnie akceptowane (*fashion*). Hamlet przenosi swój temperament na scenę społeczną, przebierając go w kostium tego, co modne. Tak instruuje swą siostrę: „A co do Hamleta, / Traktuj jego kapryśne zaloty / Jako rzecz mody (*hold it a fashion*) lub temperamentu” (2.3).



Ale nic bardziej mylnego; u-chodzenie nie należy do świata mody. W u-chodzeniu nie ma obowiązującego *kroju* noszenia się, nie można pod nikogo się *podszyc*. Można powiedzieć, że u-chodząc, sam staje się *podszewką* bez szaty zwierzchniej. u-chodzenie nie zna żadnego kamuflażu, u-chodzić bowiem można tylko, stając twarzą w twarz. Musimy spytać: „twarzą w twarz” z czym?. Najprościej odpowiedzieć: z „niczym”. **u-chodzenie należy do przestrzeni ujścia.** Gdy rzeka u-chodzi do morza, zamienia ciasne ramy brzegów na nieznający granicy, wiecznie oddalający się, u-chodzący horyzont. A horyzont ten „to nie tylko ogół kierunków, z których możemy się spodziewać nadejścia czegoś nieokreślonego. Jest to także ogół kierunków, według których zorientowane są nasze możliwe antycypacje i plany”⁵⁷. Horyzont jest nazwą tego, w co jesteśmy „zaryzykowani” podwójną niepewnością: niepewnością tego-co-nadejdzie i kruchością własnych antycypacji. Rzeka toczy się do ujścia, u-chodzi: nie ulega wątpliwości, że „jest”, ma w dalszym ciągu swą nazwę, lecz jednocześnie „jest” niby na granicy nie-bycia. Przetrwala, ale jakby po swojej śmierci. Nie-bycie obejmuje ją swoimi bezgranicznie otwartymi ramionami; ograniczony zwykle brzegami nurt, teraz przestaje mieć granice. Ale przecież „jest”: „ma granice nieskończony”.



A jednak „twarzą w twarz” jest wyrażeniem mylącym, jeśli przez nie rozumieć kontakt z czymś obdarzonym twardym konturem i solidną tożsamością. Faktycznie, u-chodząc, poruszamy się pomiędzy „być” i „nie-być”, i przychodzi nam uzmysłwić sobie, że nawet nasze sposoby skomunikowania tych dwóch obszarów z sobą są nieskuteczne. Gdy Gertruda wzywa Hamleta, by uznał, że śmierć to rzecz „zwyczajna”, ten przytakuje: „Tak, istotnie, / To rzecz zwyczajna”. Ale każde z tych zdań odnosi się do innej sytuacji i co innego przywołuje na myśl. „Zwyczajność” Królowej nie tylko wpisuje śmierć w sekwencję nieuchronnych zdarzeń, ale ma także skrywać nadzwyczajność zbrodni Klaudiusza i jej własnego postępowania. „Zwyczajne” nie okupuje winy, lecz ma ją ukryć, zmieszać w tłumie epizodów codzienności. „Zwyczajne” Ham-

57 H. Blumenberg: *Praca nad mitem...*, s. 7.

leta niczego nie zakrywa; przeciwnie – dąży do tego, by odsłonić powszedniość jako zbiór zachowań wcielających nas w odpowiednie role: także żałobnika. To, co „zwyczajne” Gertrudy, jest „zwyczajne”; „zwyczajne” Hamleta jest „niezwyczajne”, jak niezwykła okazuje się rola odgrywana przez aktora, gdy uświadomimy sobie, że jest faktycznie sceniczną „rolą”, a nie jego „życiowym” zachowaniem. „To – można udać, odegrać jak aktor, / To tylko stroje i przebrania bólu” (1.2) – mówi Hamlet. u-chodzący chciałby zbliżyć „życie” i „scenę”, pokazać ich wzajemne przenikanie się, świadomość różnicy między nimi, i niemożliwość ostrego oddzielenia jednego od drugiego. Wypowiedź Hamleta zaczynająca się od cytatu kwestii Gertrudy: „»Wydaje mi się«? Nie wydaje: jest” (1.2), ujmuje doskonale aporię ukrytą w naszym sposobie organizacji świata: to, co wydaje się – jest, to, co jest – wydaje się. u-chodzący dostrzega jednoczesną naturalność i sztuczność świata publicznego; dlatego jest niebezpieczny i trzeba go mieć na oku. „Nie jedź do Wittenbergi, zostań z nami” – mówi Gertruda, a Klaudiusz powie wręcz: „[...] prosimy cię więc – nakłaniamy raczej, / Abyś pozostał tu, w zasięgu naszych / Troskliwych oczu [...]” (1.2). Kto u-chodzi, musi mieć na uwadze to, że będzie mu towarzyszyło wiele „troskliwych” oczu.



u-chodzi Bartleby. Pojawia się nagle w samym mateczniku władzy i jej procedur, co więcej, zostaje wywołany ich własnym rytmem – zjawia się w odpowiedzi na ogłoszenie, *in answer to my advertisement*, a cóż bliższego krwiobiegu społeczeństwa rynkowych mechanizmów niż ogłoszenie, anons, te nie do końca jawne formy reklamy. Wszak ogłoszenie poszukujące pracownika anonsuje sukces biura, którego obroty są tak wielkie („moje pierwotne zajęcie znacznie się rozrosło, odkąd objąłem urząd asystenta Sędziego”⁵⁸), iż wymagają dodatkowych rąk do pracy. Ale ten sam Bartleby, wywołany niczym duch Wall Street, staje się upiorem tego świata, wyrzutem sumienia, widmem przypominającym o tym, co pozostaje starannie ukryte w gładkim porządku świata dokumentów i sądowych sentencji. Widmo-Bartleby (*the apparition of Bartleby*) z samego wnętrza prawa od-prawia prawo z kwitkiem, rozbija

58 H. Melville: *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*. Przeł. A. Szostkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2009, s. 17. Wszystkie cytaty pochodzą z tegoż wydania.

(*disarmed me*), a zarazem pozbawia siły i płci jego funkcjonariuszy (*he unmanned me as it were*). Pozornie bezczynny król burzy święty porządek Danii, która okazuje się więzieniem. W pewnym sensie Hamletowe „być albo nie być” to odpowiednik „wolałbym nie”, *I'd prefer not to* Bartleby'ego. Mówi on prawnikowi to, co Hamlet mówi, spoglądając na modlącego się Klaudiusza: „Nieuleczalna jest twoja choroba” (3.3). Ale musimy pamiętać (widać to wyraziście w oryginale: *This physic but prolongs thy sickly days*), że kwestia to dwuznaczna. Nie wiemy w istocie, czy jest komentarzem do położenia Króla, samego Hamleta, czy może świata w ogólności. Gdyby trafne okazało się trzecie podejrzenie, wówczas znaleźlibyśmy się w sytuacji bez wyjścia – cokolwiek uczynilibyśmy, dokładalibyśmy się jedynie do choroby świata. Jeśli przyjmiemy pierwszą opcję, zakładamy, że niezależnie od wysiłków przestępcy jego „choroba” nie zostanie uleczona, z czego wynika przekonanie, że choćby pozory ozdrowienia były widoczne, choroby nie da się zatuzować. I wreszcie możliwość druga: Hamlet wie, że cokolwiek by uczynił, pozostanie „chorym”; wszelkie lekarstwo prolonguje chorobę, ponieważ nie ma możliwości wyjścia na zewnątrz obowiązującego porządku rzeczy. Można natomiast u-chodzić, czyli zdawać sobie sprawę z zawężenia wielu ról i płynących z nich możliwości postępowania, co niekoniecznie (jak dowodzi przykład Hamleta) musi przekładać się na konkretne działanie. **u-chodzący działa, nie działając.**



Bartleby jest widmem, ale to nie on krąży nad światem, nie on przebiega, niczym wilkołak, ulice miasta. Przeciwnie, zostaje na miejscu, wprawiając wszystkich w nerwowy ruch. Te wędrówki mogą mieć charakter ucieczki, ale mogą też prowadzić do odkrycia faktu, że to, co braliśmy za ludzką więź, jest nie więcej niż przyzwyczajeniem lub kontraktem prawnym, natomiast więź istotna pozostaje nienazwana, nieosiągalna, ledwie przeczuta w trakcie rozmowy łamiącej wszelkie konwencjonalne związania lub w milczącym towarzystwie kogoś, kto nawet nie chce z nami rozmawiać. Bartleby, jako u-chodzący nie jest flâneurem – człowiekiem, „który całkowicie zrywa z typem filozoficznego spacerowicza i przybiera rysy niespokojnego, krążącego po społecznej puszczy wilkołaka”⁵⁹.

59 W. Benjamin: *Pasaże*. Przeł. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005, s. 463.



u-chodzenie nie ma więc właściwego celu. Jego szlaki nie są z góry wytyczone; wynikają z poszczególnych sytuacji, zmieniają swe przebiegi, jakby chciały zmylić ewentualne pogonie. Ponieważ nie ma też konkretnego celu, który wyznaczałby azymut u-chodzenia, nie ma i poczucia dojścia do mety, nie ma uczucia zwycięstwa. u-chodzenie to dziwne połączenie dopasowywania się i oporu. Jestem dzieckiem sytuacji i okoliczności, a zatem cokolwiek uczynię, w jakimś sensie zawsze do owych okoliczności się dopasowuję. Ale jednocześnie owo dopasowanie nie jest idealne; **dopasowuję się, lecz do świata nie pasuję**. Świat „nie leży” na mnie elegancko. Jak na Bartlebym, którego słynna wypowiedź: „wolałbym nie”, zawsze wyrasta z jakiegoś zdarzenia, a jednocześnie zdarzenie owo kompromituje i obezwładnia. Nie chodzi tylko o to, że w Bartlebym pozostaje jakaś „reszta” (wróćmy do tego ważnego słowa) niedocieczonej tajemnicy, lecz przede wszystkim o to, że właściciel kancelarii przystaje, wbrew regułom, na obecność niezwyklego kopisty. W świecie wrzącym i rozgrzanym od działania Bartleby jest „bezkrwisty”, pisze „bez entuzjazmu”, *pa-lęly*, to bowiem, na czym mu zależy, to utrzymanie dystansu wobec świata bez wychodzenia z jego wnętrza. Nie dąży do tego, by „chodzić”, lecz by „u-chodzić”. Bartleby z denerwującym uporem odrzuca kolejne propozycje zmiany swego położenia, ale zawsze nadmienia: „szczególnie się nie upieram”; owo *I am not particular* jest wyznaniem dystansu do niepasującego doń świata. Kopista woli „nie przeprowadzać żadnych zmian”, gdyż czegokolwiek dokonałby, rzeczywistość i tak będzie zbyt obszerna lub za ciasna. Świat nie nadaje się do poprawki. A jednak stale musimy go poprawiać. „Nieuleczalna jest twoja choroba”.



Sąd taki nie jest prawdziwy. To, co wydawało się ustanowione raz na zawsze, zmienia się, chociaż nie w sposób, w jaki zwykle o zmianach myślimy, i nie drogą, jaką zmian dokonujemy. Zmiana nie wynika z logicznego ciągu określania i z przewidywania biegu rzeczywistości; przeciwnie – jest czymś nieprzewidywalnym, zaskakującym, zadziwiającym, zdumiewającym nawet tego, którego dotyczy. W tym sensie możemy powiedzieć, że królestwo u-chodzenia nie jest z tego świata. Ow-

szem, zachodzi w nim, ale jego impulsy i motywy znajdują się na jego najdalszych peryferiach. Dlatego to, czego dokonuje u-chodzenie, jest zdumiewające: nagle postępujemy w tym świecie, jakbyśmy byli „nie z tego świata”. Gdy Bartleby oznajmi po raz kolejny: „w chwili obecnej wolałbym nie wprowadzać żadnych zmian”, da początek zmianie niewyobrażalnej, nawet nie do pomyślenia: oto twarda organizacja świata prawnika rozsypie się w gruzy. Słyszając odpowiedź kopisty, prawnik „ku powszechnemu zaskoczeniu” „rzucił się nagle do ucieczki”. Posłuchajmy: „[...] wybiegłem z budynku, pogałem Wall Street do Broadwayu, wskoczyłem do pierwszego nadjeżdżającego omnibusu, uwalniając się od ewentualnego pościgu”⁶⁰. Lecz nie o fizyczną ucieczkę przed faktycznym pościgiem tu chodzi. Kto u-chodzi, wie, że musi porzucić nadzieję na spokój emanujący z obrazu świata, w którym wszystko, ze mną włącznie, znajduje się na swoim miejscu, a rzeczy biegną właściwym torem. Teraz, gdy otwiera się przede mną horyzont u-chodzenia, uświadamiam sobie, że to, co do tej pory czyniłem, zawierało jakąś tajemniczą „resztę”, że „wszystko” nie było wcale „wszystkim”, że we „wszystkim”, nawet we własnym „sumieniu”, kryje się ciemny obszar (Kafka nazwie go „lasem”, o czym później; gdy Ofelia oszaleje, przystroi się dziko rosnącymi kwiatami), z którego dochodzi do nas osobliwe, nigdy do końca zrozumiałe, wołanie. Początek zdania otwiera nadzieję na powrót do „normalności”: „Odzyskawszy spokój, uświadomiłem sobie wyraźnie, że oto zrobiłem wszystko, co mogłem zrobić [...]”, lecz już zdanie następne nadzieje owe warzy i mrozi: „Próbowałem doprowadzić się do stanu całkowitego spokoju ducha i beztroski, a moje sumienie mnie w tym utwierdzało, choć starania tego nie wieńczyło takie powodzenie, jak bym sobie tego życzył”. u-chodzący nigdy nie będzie wolny od troski, nie będzie *care-free*, u-chodzenie bowiem oznacza nie tylko niekończącą się troskę, ale także rozszerzanie tej troski na otoczenie. **u-chodzący szerzy troskę**. Widzieliśmy, jak Rembrandt troskliwym, niekarterjańskim spojrzeniem dostrzega „ofiarę”; tam gdzie zorganizowany świat widzi jedynie przestępcę lub przedmiot naukowych dociekań. Nawet sumienie (*conscience*) nie będzie już mogło mnie usprawiedliwić, choćby wszelkie rozumowe racje świadczyły na moją korzyść. **Tego, kto u-chodzi, zawsze dobiega mroczny głos niewypowiedzianej „reszty” czającej się we „wszystkim” i sprawiającej, że „wszystko” w istocie nie jest „wszystkim”**.

60 Ibidem, s. 53.



u-chodzi Bartleby: nie może wywikłać się ze świata, rozbić jego murów i ścian (*Wall Street*, przypomnijmy Miłosza i jego „kamienny mur”, którego nigdy nie będziemy w stanie przeniknąć), wręcz przeciwnie – trzyma się ich kurczowo, nie opuszczając pomieszczenia nawet w niedzielę. Jego „wolałbym nie”, którym odpowiada na wszelkie polecenia i prośby, jest poprawną językowo strukturą łamiącą wszelkie zasady poprawności. Nie neguje tego, z czym świat wobec niego występuje, nie feruje wyroków; omija to wszystko ruchem pozwalającym mu zachować styczność ze światem, a jednocześnie utrzymać kurs zapewniający wobec świata należytą odległość. Jak Łódź może być „u brzegu”, tak najsłynniejszy z wszystkich kopistów znajduje się „u świata”. Dlatego właśnie „u-chodzi”. W konsekwencji Melville stopniowo pozbawia równowagi nie tylko stabilny dotąd świat, ale także narratora: zamożny, zapracowany prawnik, znajdujący się w samym sercu świata, pod koniec opowieści nie jest już, jak na jej początku, wyłącznie „w świecie”, ale „u świata”.



u-chodzenie znajduje doskonałe gniazdo w owym *Id prefer not to* Bartleby’ego. Pozbawiona wszelkiego radykalizmu, czy wręcz przeciwnie – obdarzona pewną łagodnością, forma tej wypowiedzi w trybie warunkowym uznaje wolę jednostki, ale nie obarcza jej ciężarem narcystycznego i egoistycznego „chcę”. Coś stwierdza, lecz stwierdzenie to kryje się głęboko za kurtynami przypuszczenia i trybu życzącego. Nie jest to odrzucenie rzeczywistości, lecz jej ominięcie halsem pewnego nieposłuszeństwa, które wbrew samotniczej naturze kopisty z całą pewnością można by za Thoreau nazwać „obywatelskim”. „Wolałbym” zakłada (w przeciwieństwie do rygoryzmu „chcę”) istnienie innych stanowisk, a nawet wyraża dla nich pewien szacunek. Nie odsądza tego, co robią inni, od czci i wiary, lecz ustawia się na kursie nie-działania, które wszelako „działa” mocniej niż wszelkie działanie.



u-chodzić oznacza zatem ruch, który ma swoje szczególne formy językowe. „Wolałbym nie” nie wyznacza żadnego konkretnego postuluatu ani kierunku działania. Nie jest też prostym odrzuceniem; raczej

mówimy tu o czymś niejasnym, niedostrzegalnym, niepostulowalnym, co rysuje się gdzieś na horyzoncie myślenia. To wędrówka dająca się określić mianem „dryfu”, a w pojęciu tym kryją się tyleż punkt wyjścia, początek wyprawy (na przykład statku podnoszącego kotwicę i wyruszającego z portu), wypływu (na przykład źródła), co i wszystkie meandry i zakola, błędzenie i zbaczanie z kursu, jakie przytrafiają się (zarówno statkowi, jak i rzece) w dalszym biegu wydarzeń. Nigdy bowiem tok spraw nie pozostaje pod naszą kontrolą; zawsze możliwa jest interwencja przygodnych sił – burz, powodzi, złowróżbnych cisz, które zakłócą przebieg podróży. Jacques Derrida nieprzypadkowo posłużył się kategorią *la dérive*, aby nazwać te fizyczne i mentalne wędrówki, w których każdy krok otwierał możliwość nowego kierunku, tak iż nie tylko osiągnięcie, ale nawet sama myśl o precyzyjnie wyznaczonym punkcie docelowym staje się problematyczna. „Cały projekt Derridiański polega na podaniu w wątpliwość derywacyjnych schematów rządzących metafizyką ściśle mapujących źródła i, tym samym, nadających podróży charakter zdecydowanego marszu naprzód”⁶¹. Tak w latach sześćdziesiątych minionego wieku będą badać miasto sytuacjoniści, dla których „dryf jest nie tylko ruchem w przestrzeni, ale również przemieszczeniem sensu”⁶².



„Wolałbym nie” nie zapełnia niczym przestrzeni, lecz pozwala przemieszczać się w niej, otwierając ją na „coś”, co nie tylko nadchodzi, ale co jest też w zasadzie poza naszym domysłem i namysłem. „Nie” nie wypowiedzi czystej negacji; powinniśmy je traktować raczej jako gest afirmatywny wobec „wszystkiego”. Bartleby posługuje się nim zawsze, co podsuwa sugestię, że ma na myśli to, że nic nie wypełnia świata „bez reszty”, że każde „tak” musi mieć swoje mniej lub bardziej jawne „nie”. W każdym zjawisku, rzeczy, sytuacji zawsze pozostaje owa „reszta”, puste miejsce, w którym może się zjawić cokolwiek innego, nadchodząc nie „z zewnątrz”, lecz „z wewnątrz” właśnie. „Wolałbym nie” w ten sposób artykułuje ducha tego, co może nadejść i co jest

61 C. Malabou, J. Derrida: *Counterpath. Traveling with Jacques Derrida*. Trans. D. Wills. Stanford: Stanford University Press, 2004, s. 8.

62 T. Szerszeń: *Podróżnicy bez mapy i paszportu*. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, 2014, s. 43.

różne od tego, co już jest; a duch ten mówi także o tym, że nic, co faktycznie pojawia się w naszym świecie, nie może rościć sobie prawa do tego, by zasłonić pustkę. Gdyby pożyczyć sformułowania od Helmuta Plessnera moglibyśmy rzec, że „wolałbym nie” to „słowo, zagęszczone w widmo, [które – T.S.] staje się ciałem”⁶³. Dla antropologów badających odległe kultury owo zagęszczone ciało jest ciałem „afrykańskim” (jak dla Michela Leirisa) lub „polinezyjskim” (jak dla Paula Gaugina), ale w żadnym przypadku nie przesłania ono braku ani nie ustanawia wyrazistych nowych hierarchii. Leiris notuje o swym pobycie w Afryce: „Życie, które tu prowadzimy, jest w gruncie rzeczy bardzo monotonne, porównywalne do tego, jakie woła ludzie cyrku, którzy przemieszczają się nieustannie, ale tylko po to, by dać zawsze to samo przedstawienie. Mam duże kłopoty z przyjęciem perspektywy etnografa i już wiem, że dla mnie podróżować = włóczyć się bez celu”⁶⁴.



u-chodzenie od-czynia świat. Zmienia go, choć nie dowiemy się, z jakim skutkiem, ale nie może nas to dziwić, skoro u-chodzenie nie ma – jak się rzekło – celu. W tym sensie u-chodzić to czynić pewną utopię mającą w sobie, jak każda dobra utopia, mechanizm niespełnienia. Bez utopii wspólnota jest „ślepa”, a zatem każdy, kto pracuje na rzecz „przywrócenia wzroku”, działa na rzecz wspólnoty. „Zanik utopii stwarza statyczną rzeczywistość, w której człowiek sam staje się rzeczą”⁶⁵. Oznacza to, że kto u-chodzi, nie udziela odpowiedzi ani rozwiązań. Milczy. „Nie będę wam radziła, mówiąc: zróbcie to albo zróbcie tamto. Bo nie czynem ani radą, ani wyborem dróg mogę wam być pomocna, lecz wiedzą o tym, co było, co jest, a w pewnej mierze również, co będzie”⁶⁶. A to, co będzie, to zawsze właśnie „to”, bezimienna „reszta”, destabilizująca wszelkie przyporządkowania. Tu znajdujemy się już w ostatniej scenie *Bartleby’ego*:

63 H. Plessner: *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*. Przeł. J. Me-recki. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 2008, s. 28.

64 T. Szerszeń: *Podróżnicy bez mapy i paszportu...*, s. 157.

65 K. Mannheim: *Ideologia i utopia*. Przeł. J. Miziński. Warszawa: Aletheia, 2008, s. 299.

66 J.R.R. Tolkien: *Władca pierścieni*. T. 1: *Drużyna pierścienia*. Przeł. M. Skib-niewska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2002, s. 468.

prawnik, określiwszy się jako przyjaciel tego, którego jeszcze nie tak dawno zwał był „dręczycielem”, oczekuje na odpowiedź. Kopista jednak milczy („Znam cię – odpowiedział, nie odwracając się w mym kierunku – i nie chcę do ciebie mówić”), a cisza ta jest już nieprzekraczalna. **u-chodzić to nie znajdywać, lecz gubić; nie odpowiadać, lecz płynąć łodzią języka między Scyllą odpowiedzi i Charybdą pytania, lub milczeć.**



Tak jest u Tadeusza Różewicza, którego Bartlebym jest Bonhoeffer. Nakłutwa świat swoim przenikliwym spojrzeniem. Czy to przypadek, że u Melville’a i u Różewicza, a za jego pośrednictwem także u Bonhoeffera, ściana odgrywa tak wielką rolę? Bartleby przygląda się uporczywie odległym ledwie o kilka metrów wysokim ceglanyemu muru Wall Street; niemiecki pastor patrzy na szary, spękany mur więzienia w Tegel: *langgesterckt auf meiner Pritsche / starre ich auf die graue Wand*⁶⁷. **u-chodzić to nie dawać się muru, odzyskiwać wolność, gdy wszystko dokoła mówi o uwięzieniu.** „Z zamkniętymi oczyma / wsłuchiwał się w szarą ścianę celi / oczami wyobraźni”. Ale przede wszystkim, kto u-chodzi, wymyka się podstawowym kategoriom wiedzy, jakimi są pytanie i odpowiedź. Pierwsze otwiera potrzebę wiedzy, drugie ją zaspokaja; u-chodzenie nie poddaje się tej filozofii. „Zamiast odpowiedzieć / na moje pytanie / położył palec na ustach”. u-chodzenie dokonuje się z gestem nakazującym ciszę i zachowanie tajemnicy. „Dzieje się tak, jakby ściana nagle zaczynała przyciągać i paraliżować pokój, jak gdyby sen odkrywał w ścianie coś, co zwykle przysługuje tylko lepszej od niego śmierci”⁶⁸.



u-chodzi ten, kto ustanawia się poza sobą i poza zwyczajowymi sposobami ustanawiania siebie. u-chodzenie jest więc formą działania uwalniającego indywiduum od niego samego, a zatem praktyczną mądrością. Tę bowiem, zdaniem Friedricha Schellinga, nazywamy mądrością prawdziwą: „Mądrość jest czymś więcej niż wiedzą, jest

67 T. Różewicz: *Nauka chodzenia*. Wrocław: Biuro Literackie: 2007, s. 70.

68 E. Bloch: *Ślady...*, s. 116.

wiedzą w działaniu, wiedzą czynną i żywą, czyli zarazem praktyczną⁶⁹. Działanie, które Schelling akcentuje kursywą, polega na wymykaniu się sobie i porządkującym regułom świata. Mówiąc inaczej, to pozbywanie się miejsca zajmowanego do tej pory na rzecz miejsca innego, nieznanego, zadziwiającego. u-chodzimy więc nie „dokądś”, lecz przede wszystkim „skądś”. Mówiąc znów językiem Schellinga, to ekstaza oddalenia: „Otóż każde oddalenie od jakiegoś miejsca lub też pozbycie się go jest ekstazą⁷⁰. u-chodząc, oddalam się od samego siebie; moja jednostkowość przestaje mnie frapować i przyciągać, sam sobie wydaję się „niewłaściwy” (dostrzegam, jak bardzo jestem „czyniony” przez sposób życia, reklamę, przyjęte obyczaje *etc.*). u-chodzić to przeżywać ekstazę. Oddalenie, o którym myślimy, jest poważniejsze, toteż Schelling radzi nawet, by odejść od pokusy zastąpienia go wyrażeniem „ogląd intelektualny”. Przemieszczenie się właściwe u-chodzeniu, chociaż odnawia spojrzenie, samo pozostaje poza domeną spojrzenia, które zwykle wykazuje naturalną dyspozycję do lokowania, umiejscawiania, topograficznego lokalizowania, gdy tymczasem u-chodzić znaczy właśnie wymykać się tego rodzaju zabiegom.



u-chodzić to poznawać miejsce w szczególny sposób. Ostatnie zdanie wypowiedziane przez Bartleby'ego pieczętuje określoną topografię. „Wiem, gdzie jestem” (*I know where I am*): te kilka słów zawiera wiedzę niedostępną chaotycznym wyjaśnieniom prawnika. Gdy kopista stoi na dziedzińcu więzienia „z twarzą zwróconą ku wysokiemu murowi”, prawnik czyni wysiłki, aby zdjąć z siebie poczucie winy („To nie ja cię tu sprowadziłem”), osłabić efekt miejsca („nie jest tu tak strasznie smutno”), wesprzeć morale Bartleby'ego („z tego, że tu jesteś, nie wynika jeszcze, że zasługujesz na potępienie”). „Wiem, gdzie jestem” – przecina ten strumień argumentów: nie unieważnia ich, lecz wskazuje dwie okoliczności, które sprawiają, że relacje człowieka i miejsca nie dadzą się sprowadzić do związku przyczyn i skutków. u-chodzi Bartleby – to znaczy „wie, gdzie jest”, czyli (1) każde miej-

69 F.W.J. Schelling: *Wykłady erlangenkie*. Przeł. R. Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2003, s. 25.

70 Ibidem, s. 34.

sce, które indywiduum zajmuje, jest *jego* miejscem w takim stopniu, w jakim nie mieści się, lecz „ekstatycznie” wychodzi poza to, co inni mogą zaproponować jako swoje rozumienie tego miejsca. „Wiem, gdzie jestem” to wyznaczenie wiedzy niedostępnej innym; odkrywa ono mroczną „resztę” miejsca. (2) Wspólne rozumienie miejsca jest zatem możliwe dopiero wtedy, gdy podstawą tego rozumienia stanie się poczucie opuszczenia, które paradoksalnie wiąże jednostkę ze światem nieporównanie silniej, niż może to uczynić potocznie pojmowana więź społeczna. Jest to bowiem więź samotności zespalająca człowieka z jego losem. Na tym doznaniu polega przełom dokonujący się w duszy prawnika: „Po raz pierwszy w życiu ogarnęło mnie uczucie dojmującej melancholii. Nigdy przedtem nie doświadczyłem choćby odrobiny tego dotkliwego smutku. Więź wspólnego człowieczeństwa wciągała mnie nieodparcie w przygnębienie. Braterska melancholia!”⁷¹. „Znam cię”, *I know you* – pierwsza część zdania kopisty – jest rozpoznaniem istnienia drugiego: „znam cię”, a zatem wiem, że jesteś, a ponieważ jesteś, mimo wszelkich pozorów, że jest inaczej, jesteś równie nieskończenie opuszczony. Żadna mowa niczego tu nie zmieni, niczego nie poprawi. Pozostaje jedynie milczący gest, nawet niepoparty spojrzeniem. To druga część jego przedostatniej wypowiedzi: „nie chcę do ciebie mówić”. Już tylko milczenie i spojrzenie utkwione w szarym murze – u-chodzenie.



Tak zaczyna się kształtować przedpolityczna i przedspołeczna wspólnota człowieczeństwa jako *fraternal melancholy*. To ona jest stałym drzeniem, jakie winno przenikać nasze bycie-razem, jeśli nie ma się ono sprowadzić do tego, aby być jedynie obrotem „papierów wartościowych, hipotek i aktów własności”⁷². Docieramy teraz do rozumienia Robinsona Crusoe jako szczególnej prefiguracji filozofii nie tyle (jak się zwykle sądzi) wczesnokapitalistycznej zaradności, ile egzystencjalnej samotności będącej źródłem jego heroicznej pracy. Nieprzypadkowo Melville przedstawia Bartleby’ego jako rozbitek: „Wyglądał jednak na samotnego, całkowicie samotnego w świecie. Rozbitek na

71 H. Melville: *Kopista Bartleby...*, s. 31.

72 Ibidem, s. 8.

środku Atlantyku”⁷³. Więż społeczna dobrze służąca byciu-razem musi być ufundowana na „więzi wspólnego człowieczeństwa”, *the bond of common humanity*, ta zaś szuka swego początku w dojmującej i – jak pisze Melville – „nieuleczalnej” (*incurable*) samotności każdego ludzkiego indywiduum. Właśnie z owej samotności rodzą się bogate więzy łączące człowieka z tym, co jest, więzy „braterstwa ze wszystkim”⁷⁴. „Twoja choroba jest nieuleczalna”.



u-chodzić zatem to otwierać możliwość powstania owej więzi, którą Melville określa jako *the bond of common humanity*. Dopiero wtedy będziemy mogli powiedzieć: „Znam to miejsce”. Wiedza to szczególnie autoramentu, gdyż nie tylko wymyka się prostoliniowym relacjom wyznaczonym przez instrumentalny rozum, ale też powstaje w wyniku spojrzenia rezygnującego z pełnej, ostrej widoczności. Kontynuacja rozważań prawnika prowadzi nas w tym kierunku: „Ach, szczęście zaleca się do światła, dlatego wydaje nam się, że świat jest wesół, za to nieszczęście kryje się wysoko, a nam się zdaje, że go nie ma”⁷⁵. Szczęście należy do porządku światła (*happiness courts the light*), dobrze widoczny świat przedmiotów obdarzonych wyraźnymi konturami stanowi warunek poczucia zadowolenia. To natomiast, co ukryte, udostępnia się spojrzeniu jedynie w sferze szarości, zmierzchu lub jutrzeńki (Nietzscheańskie *Morgengrauen*), w której przedmioty zyskują odmienny wyraz, odsłaniają swoje ciemne zaplecze. Paul Cézanne notuje w liście do Émile’a Bernarda, że „światło nie istnieje dla malarza”⁷⁶, a jego mistrz Eugène Delacroix sądzi podobnie: „Obraz należy rozpoczynać tak, jak gdyby temat widziany był przy chmurnej pogodzie, kiedy nie ma słońca ani odcinających się cieni”⁷⁷. u-chodzeniu towarzyszy spojrzenie przez zasłonę chmur. Być może łez.

73 Ibidem, s. 39.

74 E. Bloch: *Ślady...*, s. 152.

75 H. Melville: *Kopista Bartleby...*, s. 31.

76 Cyt. za: Ł. Kiepuszewski: *Obrazy Cézanne’a. Między spojrzeniem a komentarzem*. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria: 2004, s. 124.

77 Ibidem, s. 132.



u-chodzenie przywołuje obrzeża i wszelkie tereny pograniczne. Łza zmienia twarde podłoże rzeczywistości w miękki, nawet grząski grunt przygranicznych rozlewisk. Trudno nam wyobrazić sobie płaczącego prawnika, właściciela kancelarii zatrudniającej Bartleby'ego. Melville nie mówi o tym wprost, ale zarówno kilkakrotne komentarze do uderzającej samotności kopisty („Nigdy przedtem nie doświadczyłem choćby odrobiny tak dotkliwego smutku”), jak i finalne westchnienie („O, Bartleby! O, ludzkości!”) stawiają wypowiadającego je jurystę na granicy łez. Gdy łyż zatrą kontury dotychczas tak dobitnie wyrazistego świata, gdy pocujemy zimne dotknięcie niespotykanego i nieprzeczuwanego dotąd smutku, znajdziemy się na granicy naszego swojskiego świata. Właśnie dokładnie „na granicy”. Nie poza naszym światem, lecz również nie w jego centrum; to miejsce, to obrzeża tego, co swojskie, obrzeża, na których sami dla siebie przestajemy być „wybitnie bezpieczni”, *eminently safe*. Wtedy Szekspir może umiejscowić Czechy nad morzem. Nie z niedostatku geograficznej wiedzy, lecz z chęci i potrzeby zaznaczenia peryferyjności, jakiej muszę doświadczyć, aby w ogóle stać się członkiem rozumnej wspólnoty, wspólnoty – a nie agregatu maszynierii ról społecznych. Dlatego w dramacie tak krańcowego zaślepienia, jakim jest *Zimowa opowieść*, Szekspir każe swym bohaterom płynąć do Czech. „»Wybrzeże« zapewne pierwotnie musiało znaczyć »stronę« lub »krawędź«, niekoniecznie wcale wiążąc te pojęcia z morzem”⁷⁸. Ten nieustający ruch w stronę obrzeży, będących czymś więcej niż topograficzną lokalizacją, jest u-chodzeniem.



u-chodzić to przemieszczać się stronę granicy. Owa granica to *frontier*, fenomen amerykańskiego świata: przesuwająca się linia oddzielająca cywilizowane od jeszcze „dzikiego”. Z jednej strony jest *culture*, z drugiej – *wilderness*. Ale w przeciwieństwie do historyczno-politycznego fenomenu, jakim był *frontier* ostatecznie zamknięty, gdy linia kolejowa połączyła obydwa brzegi kontynentu, granica, ku której u-chodzimy, jest wiecznie otwarta. Nigdy nie dojdziemy do miejsca, w którym

⁷⁸ P.L. Fermor: *A Time of Gifts. On Foot to Constantinople: From Hook of Holland to the Middle Danube*. New York: New York Review Books, 2005, s. 171.

moglibyśmy rzecz – oto jesteśmy po drugiej stronie, a przynajmniej: tam, za tą linią, za tymi drzewami, za tą rzeką, znajduje się „druga strona”. u-chodzenie to zmierzanie w stronę nieokreślonej lokalizacji, bardziej zrozumiałej jako relacja niż topografia. u-chodzić = pozostawać w szczególnym związku ze światem. Ze światem, w którym nie ma mnie. Związek ten jest wspólnotą, której prawa są nienazywalne, a przynajmniej nie w sposób, w jaki zwykle artykułujemy prawa. „Dyskurs niewypowiadalnych społeczności (*ineffable socialities*) przebudowuje zwyczajowe myślenie, zastępując statyczne rozumienie dynamiką takich pojęć, jak »proces« czy »relacja«”⁷⁹.



u-chodzić – nie widzieć – nie wiedzieć. Lecz owo spojrzenie napoty-
kające zasłonę jest jednak widzeniem, a wiedza – specyficznym po-
znaniem. Zatem zapiszmy raczej tak: u-chodzić – (nie) widzieć (do
końca) – (nie) wiedzieć (bez reszty) – nie być pewnym prawdziwości
prawdy. Opowieść Melville’a kończy (?) informacja niepewna, a zatem
niekonkluzywna, niekończąca niczego, właściwie nie „informacja”,
lecz ledwie „plotka” (*a little item of rumor*), której wiarygodność jest
wątpliwa („Na jakiej powstała podstawie, nie jestem w stanie na pewno
ustalić, a przeto nie wiem także, ile zawiera prawdy”⁸⁰). Bartleby miał
być (lecz czy był?) niskiej rangi pracownikiem biura niedoręczonych
listów; sam pozbawiony miejsca (choć przecież zajmował miejsce
w samym sercu miasta pełnego wrzawy gorączkowych interesów,
a nawet więcej – „on zawsze był na miejscu”, jak o nim powie prawnik),
zajmował się (być może) przesyłkami, które nigdy swojego miejsca nie
odnalazły. u-chodzenie odsłania zwodniczość wszelkich umiejscowień
oraz nadziei mierzonych praktycznymi (a nie mamy przecież innych)
działaniami człowieka. Ze stosu pożółkłych kopert pracownik „Biura
Martwych Listów” (*Dead Letter Office*) „wyjmuje pierścionek – palec,
któremu był przeznaczony, obraca się w proch w mogile; lub banknot
wysłany w jakiejś dobroczynej intencji, a ten, któremu miał ulżyć

79 J. Semrau: *Ineffable Socialities in American Literature: A Pre-liminary Perspective*. W: *Język a komunikacja 24. Studies in American Language, Culture and Literature*. Eds. P. Chruszczewski, J. Fisiak. Kraków: Tertium, 2009, s. 200.

80 H. Melville: *Kopista Bartleby...*, s. 59.

w potrzebie, przestał już jeść i odczuwać głód na zawsze...”⁸¹. Społeczeństwo i służąca jego interesom maszyna biurokratyczna muszą, aby przetrwać, przyznać wysoką rangę (nieprzypadkowo Biuro Martwych Listów znajduje się w Waszyngtonie) procedurom służącym obezwładnieniu i unieszkodliwieniu poczucia utraty, tego ciemnego żywiołu człowieka bytowania. Organizacja społeczeństwa musi zneutralizować, a najlepiej zniszczyć (listy „wrzuca się wózkami do płomieni”) to, co stanowi fundament przedspołecznego: przeświadczenie, że wszystko, co wysłane – pisze Melville – w sprawach życia może im służyć tylko wtedy, gdy dotknie ciemnego królestwa śmierci. u-chodzenie broni tego, co przedspołeczne: wyciąga stare listy i skrupulatnie bada ich nieprzydatną, straconą na zawsze zawartość.



u-chodzić to zarazem zaznawać rozpacz i stawiać jej czoła. Jeżeli Bartleby jest figurą u-chodzenia, to dlatego, że sam pozbawiony biografii umożliwiającej mu funkcjonowanie w biurokratycznym społeczeństwie, nieregulujący zobowiązań wobec państwa, ukazuje swoją postawę nie jako alternatywną wizję szczęścia, lecz przeciwnie – dobitnie wskazuje, że to właśnie opuszczenie, porażka, utrata, wycofanie się są powołaniem człowieka. Bartleby nie jest alternatywą dla społeczeństwa ludzi „wybitnie bezpiecznych” (jak mówi o sobie prawnik); społeczeństwo to nie ma alternatywy, jeśli by pozostać pośród ważnych dlań kategorii, które kształtują dziś cały świat. Tylko coś „widmowego”, „duchowego”, coś „nie z tego świata” może poruszyć tym światem; nie zmieni go, lecz nim zachwieje. Niepróżno Karol Marks i Fryderyk Engels pisali o widmie komunizmu krążącym nad Europą.



Teraz możemy istotnie powiedzieć, że siła u-chodzenia nie jest „z tego świata”. To znaczy nie jest ze świata ideologicznych przesłanek i rewolucyjnych koncepcji. Wyrzuceni ze świątyni przekupnie powracają tam triumfalnie jako heroldzi nowego ekonomicznego ładu instrumentalnego rozumu, który surowo obejdzie się z potencjalnymi konkurentami, relegując ich do roli reakcyjnych fantastów lub utopistów.

81 Ibidem.

Jak pisze Karl Mannheim: „Przedstawiciele określonej rzeczywistości bytu nazywają utopią wszystkie te wyobrażenia, których z *ich punktów widzenia* nie da się zrealizować”⁸². Nie znaczy to jednak, że działanie Chrystusa było pozbawione efektu; jako mocny wstrząs, otwarło szczelinę, niezabliźnione pęknięcie wewnątrz społeczeństwa między tym, co jest – jest nieuchronnie, inaczej bowiem być nie może – a tym, co **mogłoby być**, a co może przeblysnąć jedynie na krótki moment, wszak misja owego przeblysku polega na ukazaniu tego, co zawsze jest „nowe”, co nigdy nie zastyga w dobrze utrwalonych formach, co zapowiada „coś innego”, a w konsekwencji, co nie może pozostać z nami, gdyż stałoby się tym, z czym usiłuje walczyć: kolejnym systemem, porządkiem z rygorystycznym systemem władzy i organizacyjnej hierarchii. Dlatego Chrystus musi odejść z naszego świata; rację ma Vincenzo Vitiello, gdy pisze, że nic nie było dalsze Chrystusowi niż idea zinstytucjonalizowanego Kościoła⁸³.



u-chodzić to w głębokim sensie nie wierzyć w przemianę człowieka. Piśzemy „w głębokim sensie”, gdyż nie chodzi tu ani o pieczęć pesymizmu lub nihilizmu przystawioną na dokumencie ludzkiej kondycji, ani o przyjęte za Rousseau przekonanie o konieczności ponownego zwrotu w stronę natury, która pozwoli na restytucję właściwego, oryginalnego ładu. „Głęboki sens”, który mamy na myśli, mówiąc o u-chodzeniu, polega na podaniu w wątpliwość samej możliwości odtworzenia takiego ładu, gdyż nie byłby on niczym innym, jak tylko kolejną wtórną, ideologiczną konstrukcją, powołaną do życia na zasadzie politycznego resentymentu jako sprzeciw wobec tego, co już istnieje. „Jeszcze-nie” kontra „już” – tak skrótowo dałoby się przedstawić mechanizm działania politycznego rozciągniętego między owe „jeszcze” i „już”. Trafnie spostrzega Plessner: „Pojawiają się ciągle nowe bodźce do odnowy społeczeństwa, rewolucje, w których rosnące w siłę głębokie pokłady danego ludu nie tylko chcą obalić to, co istnieje, aby siebie doprowadzić do władzy, lecz chcą odnowić człowieka u jego korzeni, które wiążą go z jego prawdzi-

82 K. Mannheim: *Ideologia i utopia...*, s. 233.

83 V. Vitiello: *Pustynia, ethos, opuszczenie. Przyczynek do topologii religijności*. Przeł. E. Łukaszyk. W: J. Derrida, G. Vattimo i inni: *Religia*. Warszawa Wydawnictwo KR, 1999, s. 189.

wą ojczyzną, z niewidzialnym królestwem duchów”⁸⁴. Problem polega na tym, że taka „odnowa” poddaje jednostkę presji określonego modelu systemowego, a zatem dążąc pozornie do odnowienia poczucia indywidualności, w istocie kładzie mu kres terrorem abstrakcyjnego wzoru będącego wzorem dla wszystkich. W tej sytuacji „filozofię tak zaprzatają tworzone przez nią samą systematyki, że zapomina i traci z oczu rzeczywiste »ja« filozofującego podmiotu: nigdy nie dotyka »jednostki« w jej konkretnej »egzystencji»”⁸⁵. **u-chodzenie byłoby więc filozofowaniem dotykającym jednostkę w jej konkretnym, codziennym byciu.**



Są jeszcze inne przyczyny tego, że u-chodzić piszemy tu małą literą. Przede wszystkim w symbolicznym geście szacunku dla poety, który nawet swoje imię i nazwisko pozbawił majuskuły. Lecz pewnie ważniejsze jest to, że u-chodzić to wysiłek podjęty po to, aby wycofać się poza znajomy pejzaż rzeczywistości, w którym role są dobrze oznaczone i odpowiednio trwale zaakcentowane; także wielkością liter imion własnych, wyodrębniających człowieka od innych bytów. Człowiek zawsze już nazwany, a jeśli nawet bezimienny, to bezimiennością honorowaną, jak w przypadku Grobu Nieznanego Żołnierza, wielką literą bohaterstwa (polityka upamiętniania nie może obyć się bez imienia własnego, które działa jak rysik lub igła tatuująca naszą pamięć), więc zawsze już nazwany, człowiek wyodrębnia się od wszystkich innych przedmiotów, których nazwy są jedynie gatunkowe, a więc nie „własne”. u-chodzenie: odwrót od własności i właściwości imienia jako formy akcentowania „własnego” bycia, odwrót inicjujący ruch w stronę świata, gdzie sprawa rozkładania akcentów (zarówno gramatycznych, jak i filozoficznych) przedstawia się zupełnie inaczej. Typograficznie oznacza to zwrot w stronę małej litery.



Wraz z tym zwrotem chwieje się nasza pewność „siebie”. Nazwisko napisane małą literą staje się czymś zupełnie innym: w dalszym

84 H. Plessner: *Granice wspólnoty...*, s. 22.

85 H. Arendt: *Salon berliński i inne eseje*. Przeł. M. Godyń i S. Szymański. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008, s. 69.

ciągu odnosi się do „mnie”, ale między nazwisko a „mnie” wkrada się teraz pewien dystans, spoglądam bowiem na nie niemal jak na rodzaj pseudonimu. Ten zaś, jak pisze Jean Starobinski, w pewnym sensie uwalnia mnie od dotychczasowych zobowiązań wobec rzeczywistości, które tak ściśle wiązały się z moim nazwiskiem, a także „wiązały” mnie z nazwiskiem i ze społeczeństwem. „Gdy posługujemy się pseudonimem, deklarujemy niezależność nie tylko od społecznej i rodzinnej historii, lecz także generalnie od innych ludzi. Tożsamość, która wiąże mnie z nazwiskiem, jednocześnie czyni mnie zakładnikiem świadomości innych. Tożsamość taka czyni nas bezbronnymi wobec opinii publicznej”⁸⁶. W mniejszym, niż dotychczas to sobie wyobrażałem, stopniu zgadzam się na przejście zastanej rzeczywistości, w której znajduję nagle puste miejsca bez określonego, gotowego kształtu. Ujawniam tę pustkę we mnie samym, stając się dla porządku poprawnej ortografii poważnym wyzwaniem: nie mogę teraz nie zadać pytania, kim jestem, ja, człowiek nagle opustoszały, pomniejszony do skali małej litery, i kim *byłem*, skoro okoliczności (lecz jakie, to następne pytanie) skłoniły mnie do tego tajemniczego maskowania. Tak też widzi to Starobinski: „Kiedy człowiek zakłada maskę lub przyjmuje pseudonim, czujemy się sprowokowani. Wszak odmawia nam swej osoby, podczas gdy my z kolei chcemy *wiedzieć*, a więc dążymy do jego zdemaskowania. Przed czym się ukrywa? Jakiej Mocy się lęka? Czyjego wstydy się Spojrzenia?”⁸⁷. W porządku ceniącym hipokrytyczną jawność u-chodzący jest agitator: każe myśleć o Mocy i Spojrzeniu jako o rzeczach w istocie skrytych i dopiero wymagających ujawnienia.



Nie porzucamy jednak społeczeństwa z jego sposobem organizacji świata i życia. Napisane małą literą nazwisko wyprowadza mnie „poza” mury *polis*, ale wciąż mam je na widoku, jak Sokrates idący wzdłuż ateńskiego potoku i nieprzerwanie rozważający sprawy miasta. Jest też istotna różnica między pseudonimem a małą literą: łączy je dystans do „ja”, ale dzieli nic wiążąca małą literę z przeszłością owego „ja”. Kto

86 J. Starobinski: *The Living Eye*. Trans. A. Goldhammer. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1989, s. 81.

87 Ibidem, s. 78.

przybiera pseudonim, odcina się od przeszłości; niewykluczone, że czyni to z gwałtownym, nieprzejednanym sprzeciwem wobec Ojca, który *jest* owym imieniem. Pseudonim jest morderczy; mała litera postępuje rozważniej, jest znakiem nie zabójstwa, lecz u-chodzenia. Powierzając się małej literze, konfunduję z góry przygotowane rejestry porządkujące rzeczywistość, wymagające ode mnie maksymalnej bezbłędności. Tymczasem będąc człowiekiem anarchizującej małej litery, rozpoczynam swe funkcjonowanie od „błędu”. Mała litera może okazać się wywrotowa – nie dlatego, że głosi jakąś nową niebezpieczną cnotę, lecz dlatego, że przypomina cnoty stare, wskazując, jak bardzo zostały zużyte, stając się swoimi własnymi karykaturami w świecie litery wielkiej. e.e. cummings, *par excellence* człowiek małej litery, rozprawia się z zastanym porządkiem rzeczy, reprezentowanym przez bezduszne państwo francuskie, w swej jedynej powieści *The Enormous Room*. W długim orszaku więźniów zamkniętych bez wyraźnych przyczyn w obozie internowanych spotkamy starego nauczyciela z Alzacji: „Czy może, jakimś zrzędzeniem losu, mówił dzieciom, że istnieją tak potworne rzeczy, jak pokój i dobra wola [...] bez wątplenia to wielki deprawator młodzieży...”⁸⁸. u-chodzić to przypominać o pokoju w sposób, w jaki czynił to Jan Patočka: ostrzegać przed obecnym pojmowaniem i instaurowaniem pokoju jako zawieszzonego lub ukrytego stanu wojny.



Mała litera redukuje dumę z poczucia bycia „sobą” jako tytułu własności do „siebie”. W *Jak wam się podoba* Orlando mówi o dumie z racji bycia synem sir Rowlanda; poczucie to sprawia, że imię, pisane i myślane dużą literą, jest czymś, do czego żywi się szczególnie przywiązanie. „Nie odrzuciłbym mego imienia, / Choćby Fryderyk pragnął mnie uczynić / Przybrany synem swoim i dziedzicem” (przeł. Maciej Słomczyński), twierdzi kategorycznie młodzieniec. Wielka litera jest (typo)graficznym znakiem rodowej siedziby, bramą do rodzinnej posiadłości, wieżą strzegącą jej spokoju i zasobów. Odrzucenie wielkiej litery kruszy te mury, sprawia, że wychodzimy na zewnątrz. To wyjście poza zasoby rodzinności nazywamy tutaj u-chodzeniem. Teraz jestem

⁸⁸ e.e. cummings: *The Enormous Room*. Mineaola, N.Y. Dover Publications, 2002, s. 70.

gotów do tego, by stać się przedmiotem „adopcji”; już nie jestem prawowitym spadkobiercą, lecz – co najwyżej – jedynie „synem przybranym”. To „przybranie” biegnie równoległe do „przebrania”. Rosalinda przed ucieczką z zamku do lasu ardeńskiego stanie się mężczyzną, Celia przybierze inne imię, którego już samo brzmienie („Aliena”) dystansuje ją wobec tego, czym była/jest. **Imię musi stać się obce dla siebie, przebrać się w małą literę i dopiero wtedy może ruszyć w świat.** Inaczej, gdy wędruje jako wielka litera, nie zobaczy świata, lecz jedynie to, co świat zechce jej pokazać, przybrawszy z góry przygotowane kostiumy, w których noszeniu imię jest dobrze wyćwiczone. Imię pozostanie wtedy „między kontemplacją a próżniactwem [...], cieszy się sobą, ale nie dokonał[o] jeszcze zwrotu ku światu zewnętrznemu”⁸⁹.



Może tak będzie powiedzieć najprościej: **u-chodzenie jest niesubordynacją wobec świata przygotowanych form.** u-chodząc, nie odrzucam obecnej postaci świata, ale odejmuję mu pewność siebie, jaką wyczuwam w świecie wtedy, gdy ściśle do niego przylegam, naprężając go i podtrzymując jego formę tak, jak czyni to powietrze wypełniające balon. u-chodząc, zmieniam naprężenie form świata, a więc zmieniam też kurs swojego ruchu. u-chodzenie jest zatem innym sposobem nawigowania w świecie, dostrzeganiem innych jego pejzaży i widoków.



u-chodzenie oznacza także niesubordynację wobec moich przyzwyczajeń, wobec wielkiej litery imienia, a również wobec tego, że w istocie pragnę nade wszystko nie u-chodzić, lecz pozostać. Zakotwiczam się w przystaniach swego życia, a to oznacza, że „u-chodzenie” trudno mi zaakceptować. Łatwiej przyjąć do wiadomości inne rodzaje dynamiki: przecież „wychodzę”, „przychodzę”, mogę nawet „nachodzić się” lub „nachodzić” innych, ale u-chodzenie jest znacznie trudniejsze. Jest, by tak rzec, bezpowrotne. Wszystkie inne sposoby chodzenia zakładają możliwość odtworzenia stanu wyjściowego: wychodzę po to, aby przyjść, nachodzę się, lecz potem odpocznę, by znów rozpocząć chodzenie; odchodzę, by wrócić. Tymczasem w samym sercu „u-chodze-

89 W. Benjamin: *Pasaże...*, s. 499.

nia” tkwi poczucie straty: „u-chodzenie” ma w sobie osobliwy i żałosny dźwięk istnienia tracącego formę, dlatego dostrzegamy w nim (choćby przez mgnienie) przebłycki niebytu. W tym sensie „u-chodzenie” jest niesubordynacją wobec życia, które nade wszystko pragnie żyć dalej, natomiast „u-chodzenie” spokrewnia życie ze śmiercią, a z nią – co wykazał już Pascal – nie jest człowiekowi po drodze. Dlatego wstawiamy dywiz między dwie, jakże nierówne, części wyrazu: u-chodzenie jako niesubordynacja wobec życia, nie jest jego odrzuceniem, lecz przeorientowaniem. Nie wypełniam sobą świata, a ten, uwolniony ode mnie, zmierza w innym, niż zawsze myślałem, kierunku.



Tajemniczą wyspę Jules’a Verne’a otwiera epopeja powietrznego statku. Jest lotnym i pozbawionym stałej lokalizacji *domicilium* uchodźców („pasażerowie balonu byli pozbawieni wszelkiej możliwości określenia drogi [...]. Wzrok ich nie mógł przebić gęstej mgły, kłębiącej się pod koszem balonu”⁹⁰), unionistów uciekających z niewoli konfederatów po bitwie o Richmond. Gdy pozbawiony kształtów przez mgłę, chmury i gwałtowną wicherę, świat powoli odzyskuje formę („Okolo jedenaściej dolne warstwy powietrza znacznie się przejaśniły”), rozpoczyna się dramat tracącego formę balonu („Gaz pomału z niego uchodził, a powłoka wydłużała się i rozciągała, zmieniając kształt kulisty na jajowaty”). Powodujące zmianę kształtu balonu, a zatem i toru jego lotu, uchodzenie prowadzi wprost do sytuacji granicznej („W jakże strasznej sytuacji znaleźli się nieszczęśliwi podróżni!”), a w konsekwencji – do ogołocenia, radykalnego zredukowania stanu posiadania („Czy wszystko wyrzucone? Nie, pozostało jeszcze dziesięć tysięcy franków w złocie! Ciężki worek natychmiast poleciał do morza”) stanowiącego wyznacznik uporządkowanej rzeczywistości, w której człowiek i świat ściśle do siebie przylegają.



W ostatniej fazie lotu nie ma już nawet namiastki domu, jaką była wiklinowa gondola, i uchodźcy wędrują uczepieni siatki oplatają-

⁹⁰ J. Verne: *Tajemnicza wyspa*. T. 1. Przeł. J. Karczmarewicz-Fedorowska. Warszawa: Nasza Księgarnia, 1959, s. 13.

cej balon. Zmieniająca się forma powietrznego statku („zwiotczały, spłaszczony, zmięty i pofałdowany, utrzymał odrobinę gazu tylko w górnej swej części”) powoduje niespodziewane zwroty kursu („Balon, który nie mógł już unosić się w powietrzu [...] nieoczekiwanie poderwał się w górę [...], natrafił na inny kierunek wiatru...”), by doprowadzić wreszcie do wylądowania na granicy morza i ziemi („balon zbliżył się ukośnie do lądu i opadł na piasek wybrzeża już poza zasięgiem fal”). Uchodzenie powietrza, dramaturgia świata i przedmiotów stopniowo pozbawianych formy, kończy się doświadczeniem *nafragium*. Kto doznaje u-chodzenia, ten nie jest już zbiegiem, lecz rozbitkiem (tak też mówi o nich Verne: już nie uchodźcy, lecz „czterej rozbitkowie”). Jak pamiętamy, także Melville przedstawia Bartleby’ego jako „rozbitka”. u-chodzący staje się rozbitkiem, kimś, kto doznając radykalnej przygodności losu, przekonuje się, w jak wielkim stopniu „nie jest”, w jak małym stopniu jest człowiekiem „wybitnie bezpiecznym”.



u-chodzenie jest prze-akcentowaniem świata. Gramatyka kultury przyjęła jako zasadę akcentowanie osiągnięć instrumentalnego rozumu, którego niekwestionowane zdobycze ustanowiły ramę naszej rzeczywistości. e.e. cummings, wracamy do poety małej litery, mówi o „wygodnej chorobie” (*Progress is a comfortable disease*)⁹¹ postępu, którego ostatecznym owocem jest ponowne (acz fałszywe i złudne) zaczarowywanie świata: postoświeceniowy Zachód jest „doborowym okazem hipermagicznej ultrawszechmocy” (przeł. Stanisław Barańczak). **u-chodzić oznacza więc ruch krytyczny myślenia, które dąży do wyjścia „poza” to, co w tym samym tekście zostaje nazwane „światem wytwarzanym”**. Opozycja *world of made* i *world of born* wyznacza topografię u-chodzenia, które chce zwrócić myśl ku temu, co wychyla się „poza” granice świata (pre)fabrykowanego, ku temu, co stanowi jego pod-, a właściwie przed-łożę. To, co „zrodzone”, pozostaje nieuchronnie cielesne, nawet jeśli nie jest to ciało pojmowane wyłącznie jako ciało ludzkie. cummings mówi w tym miejscu o „drzewie”, „gwiazdach” i „głazach”; u-chodzenie nie tylko

⁹¹ e.e. cummings: *pity this busy monster, manunkind*. In: Idem: *Complete Poems 1904–1962*. Ed. G.G. Firmage. New York: Liveright, 1994, s. 554.

zwraca myśl ku fizyczności bycia, lecz także wprowadza naszą cielesność do wielkiej cielesności świata. Deklaruje, że nie odróżniamy się istotnie od innych stworzeń; w tym sensie jest doświadczeniem darwinistycznym. u-chodząc, ustanawiamy przenikalność granicy. Stajemy się jakby nieszczelni. Wyciekamy poza siebie i nie zamykając owych szczelin, pozostawiamy drogę otwartą dla tego, co chce dzielić z nami naszą przestrzeń.



a world of made, świat tego, co zrobione, jest światem ludzkim, w którym rzeczy i my sami ciężymy w stronę stanu jeśli nie doskonale skończonego, to znaczy takiego, w którym ograniczone byłoby wrażenie, iż coś jest nieukończone, prowizoryczne, odłożone do skończenia na później. Wszak mówi się, że coś jest „skończenie pięknie”, a mówiąc to, wyrażamy uznanie dla gładkości formy, ukończonej lub świadomie pozostawionej w fazie niedokończenia. Rzecz wygląda tak, jak „powinna”, jak „ma” wyglądać. Bez pęknięć i szczelin, które mogłyby sugerować niekompletność; usuwamy zmarszczki, aby twarz była gładka, wygładzamy fałdy, prasujemy zmięte koszule. Dyspozytywem naszej myśli i idącej jej śladem ręki jest kończenie, po którym cofamy się, aby podziwiać, ogarnawszy spojrzeniem całość. Tymczasem u-chodząc, nie mamy się gdzie „cofnąć”, ruch taki mogę bowiem wykonać wtedy, gdy potrafię precyzyjnie określić własną pozycję. Rousseau wyznaje, że jego pisarstwo nigdy nie osiąga ostatecznego kształtu i przeznaczonego miejsca: „W opowiadaniu moich podróży trafia mi się to samo, co w nich samych: nie umiem przybyć na miejsce. [...] Lubię wędrować sobie wedle upodobania (*j'aime à marcher à mon aise*) i zatrzymywać się, kiedy mi przyjdzie ochota”⁹². Natomiast chcemy wierzyć, że w doskonałym dziele wszystko zatrzymuje się w skończonej formie; czas krzepnie, ta sama scena rozgrywa się w nieskończoność. Ból i przemijanie nie są tu groźne, zasklepieno bowiem wszelkie przejścia, jakimi mogłyby się przedostać do naszego świata. Przeczytajmy *Odę do greckiej urny* Johna Keatsa.

92 J.J. Rousseau: *Wyznania*. T. 1. Przeł. T. Żeleński-Boy. Warszawa: Biblioteka Boya [b.r.w.], s. 215.



a world of born, świat zrodzony, to inna opowieść. Światło cofa się, ustępując miejsca mrokowi. Jaś i Małgosia, opuściwszy dom, teraz przemierzają (co ważne) *pieszo* ciemny las. Dochodzą ich tajemnicze odgłosy, szelesty, pomruki niemające nic wspólnego z artykułowaną mową. Nie-ludzkie jest dziedziną bycia nierozróżniającego gatunków. Nie-ludzkie jest to, co JEST i co sprawia, że JEST zwierzę, roślina, planeta, człowiek. Tę przestrzeń już dawno otwarły nam baśnie; w niej człowiek może być jeżem (jak u braci Grimm), nie dziwi nas mówiący pies (jak u Andrzeja Maleszki), na grzbiecie dzikiej gęsi może odbywać dalekie podróże (jak u Selmy Lagerlöf). Tam także zamieszkują (o czym wspominają Gilles Deleuze i Félix Guattari) ci, którzy potrafią poruszać się pośród tego, co JEST, nie czyniąc zbędnych rozróżnień, a których nazywamy czarnoksiężnikami. Michel Serres pyta, po cóż byłoby żyć, gdyby nikt już nie miał mocy zaczarowywania świata, i bardziej dramatycznie (co przypomni nam nasze spostrzeżenie na temat spopielającego ognia historii): „Jak i gdzie żyć, jeśli pośród tego morza zniszczenia nie ma choćby jednego zaczarowanego miejsca”⁹³. W świecie zdecydowanie od-czarowanym u-chodzenie stanowi formę zaczarowywania świata. Czy nie tak powinienem czytać ostrzeżenie Nietzschego, by nie wierzyć żadnej myśli, która przychodzi nam do głowy, gdy siedzimy⁹⁴? „Jest ścisły związek między krokami a myślą”, pisze Andrzej Falkiewicz komentując twórczość Mieczysława Piotrowskiego, i dodaje: „[...] w rzeczy samej myśl zachowuje się – »jakby miała nogi«”⁹⁵. **Gdy u-chodzę, zaczarowuję świat, ożywiając to, co wydawało się nieruchome, wręcz martwe, niczym czarnoksiężnik wprawiający w ruch martwe przedmioty.** Ale faktycznie jestem tylko uczniem czarnoksiężnika: przedmioty, których ruch teraz dostrzegam, nie słuchają moich poleceń i komend. u-chodzenie nie jest nigdy „profesorskie”; zawsze natomiast „uczniowskie”.

93 M. Serres: *The Troubadour of Knowledge*. Trans. S.F. Glaser, W. Paulson. Ann Arbor: Michigan University Press, 1997, s. 160.

94 F. Nietzsche: *Ecce homo*. Przeł. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A, 2002, s. 50.

95 A. Falkiewicz: *Coś z mądrości i lenistwa, snu prawie. Świat pisarski Mieczysława Piotrowskiego*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1995, s. 175.



„Postęp jest wygodną chorobą”. Są trzy linie dowodzenia tej tezy. Pierwsza: egzystencja w świecie modelowanym ideą postępu jest szczególnym rodzajem trwania, któremu życie i śmierć są równie obce. cummings umieszcza tę sugestię w nawiasie: „(od życia i śmierci chcąc się odgrodzić)”, dodatkowo wzmacniając podejrzenie o osobliwy, widmowy, wręcz upiorny charakter nowoczesnego bytowania. W oryginale pojawia się jeszcze przysłówek *safely* (*death and life safely beyond*), a zatem „postęp”, stwarzając poczucie bezpiecznej wygodny, skrywa to, że pozostajemy cały czas w cieniu niebezpieczeństwa, którego nie dostrzegamy, gdyż zapobiegają temu mechanizmy samego „postępu”. **Nowoczesne życie nie zna więc ani życia, ani śmierci.** Druga linia dowodu przeprowadza krytykę nie tyle samego poznania właściwego nauce, ile sposobu, w jaki nauka wykorzystuje wyniki swych badań. Czytamy, iż „zabawia się [*plays*] ogromem swej maleńkości żalostnej”, i owo *plays* dźwięczy złowroźnie: konstelacje zjawisk oraz przedmiotów, jakimi organizujemy nasz świat, „zabawiają się” nami, sprawiając, że ulegamy złudzeniom „hipermagicznej ultrawszczęmocy” (*hypermagical ultraomnipotence*), złudzeniom o boleśnie realnych konsekwencjach. Myśląc, że jesteśmy czaroksiężnikami, w istocie nie wiemy nawet tego, że jesteśmy ledwie marnymi dycypulusami. Trzecia linia wiedzie do odwrócenia do-tychczasowego układu, jest „kopernikańskim” przewrotem porządku, w którego centrum znajduje się porządkujący człowiek. Teraz do głosu dochodzi porządkowany świat. *a world of made* musi uznać pierwszeństwo *a world of born*. Chorobę „postępu” można uleczyć, bądź przynajmniej osłabić jej przebieg, uznając gruntowną nienaprawialność ludzkiego ładu („beznadziejny przypadek”) oraz zwracając się do tego (Thoreau podsunął nam już tę myśl), co „obok”, do tego, co *next door*: „My, lekarze, rozpoznamy / beznadziejny przypadek, jeśli – lecz słuchaj: jest śliczny, / piekielnie dobry wszechświat tuż obok; chodź z nami”. u-chodzenie jest zawsze ku temu, co „obok”.



„Postęp jest wygodną chorobą”. Teraz u-chodzenie ma być rodzajem terapii przynoszącej potrójny wynik: (1) ma nam przywrócić poczucie życia, które w przeciwieństwie do obecnego stanu nie jest widmowym

(prze)trwaniem; (2) przeformułuje rolę nauki i poznania, mode-
rując je etycznymi kategoriami miary i litości (*pity*); (3) konstruuje
wspólnotę ludzkiego i nie-ludzkiego, dystansując się do immanentno-
ści ludzkiego podmiotu i akcentując to, co „obok”. Wszystko to opera-
cje przeprowadzone nieuchronnie na tym, co ludzkie i co dotychczas
definiowało człowieka. Nie możemy jednak zwrócić się na poważnie do
tego, co „obok”, jeśli nie weźmiemy pod uwagę, *kto* ma dokonać owego
zwrotu. Cytowany wiersz cummingsa, wciąż przywołujemy przekład
Stanisława Barańczaka, otwiera linia „litości to ruchliwe monstrum, ta
ludz-kość niezgody, / nie potrzebuje”. Kilka wersów dalej adresatem li-
tości będzie nie „doborowy okaz hipermagicznej wspólnoty”, lecz ciało,
drzewo, niedola gwiazd i głązów. Litość i związane z nią miłosierdzie
kierują się nie do człowieka, lecz do tego, co „obok”. Doprecyzujmy:
miłosierdzie nie tyczy człowieka, tak jak pojmowała go filozofia i prak-
tyka „postępu”. W Pascalskim tonie cummingsa powie o nim, że to
„ruchliwe monstrum” (*busy monster*). Litość może więc objąć czło-
wieka, jakby wy-prowadzonego z dotychczasowego obrazu człowie-
czeństwa, człowieka od-człowieczzonego, obnażonego i огоłoconego
ze wszystkiego, co dotychczas określało go jako „człowieka”. Stanisław
Barańczak, tłumacz znamienity, robi co może. W efekcie otrzymujemy
„ludz-kość” – człowieczeństwo wypreparowane z „mięsa” zakrywa-
jącego to, co zasadnicze. To przednia myśl tłumacza: tak długo, jak
długo człowiek, skrywając się za pozorami wielkości i znaczenia, nie
odzyska tego, co jest życiem splecionym nierozzerwalnie z umieraniem,
tak długo pokój będzie jedynie utajoną wojną, toczoną przy użyciu
„pokojoych” środków. u-chodzenie odsłania kość; dopiero potem
będzie można mówić o ciele.



„litości to ruchliwe monstrum, ta ludz-kość niezgody, / nie potrzebuje”.
Spójrzmy na oryginał. Dzieją się w nim doniosłe rzeczy: *pity this busy
monster, manunkind, / not*. Ludzkość, *mankind*, pozostaje ludzkością,
jednocześnie przechodząc proces dekonstruujący to, co stanowiło o jej
„ludzkości”. Wszystko za sprawą niewielkiej cząstki *un*. Nie tylko odłą-
cza ona pewną cechę czy właściwość, zawiesza je, bądź wręcz neguje.
Gdy wprowadzić ją do wnętrza słowa, gdy wszczepić ją słowu jako
ciało obce, rozpoczyna swoją pracę niczym kornik wygryzający nie-
widoczne korytarze we wnętrzu przedmiotu, zachowującego wszelkie

pozory solidności. *manunkind* to ludzkość od-człowieczona, ale także ludzkość „nie dobra”, „nieżyczliwa”, i to znów w podwójnym sensie. Wiersz cummingsa ukazuje się w tomie *One Times One* w roku 1944; gdy będziemy pamiętać o tym, co poeta napisał o I wojnie światowej w swej powieści *The Enormous Room*, nie będziemy mieć wątpliwości: „nie dobra” odnosi się do człowieka i jego dziejów, w których wymyślne okrucieństwo brata się z bezmyślnym, nacjonalistycznie wykoncypowanym patriotyzmem nakazującym niszczenie tego, co obce, niezrozumiałe lub zagrażające naszym interesom. Ale „nie dobry”, i tu jeszcze raz podziękujmy tłumaczowi, niesie także inne przesłanie: człowieka da się ocalić, jedynie rezygnując z tego, co dotychczas uchodziło za „dobre”, „miłe”, „życzliwe”, czyli spoglądając na niego jak na nagie zwierzę, obnażoną kość, poza (marzenie Nietzschego) dobrze zagospodarowanymi kategoriami „dobra i zła”.



Rousseau doznaje podobnych odczuć. Życie włóczęgi, *la vie ambulante*, to dla niego najmiłsza forma życia. Zaczyna od wyznania, iż „chodzenie ma w sobie coś, co pobudza i ożywia mą myśl (*anime et avive mes idées*); nie jestem prawie zdolny myśleć, kiedy siedzę w miejscu; trzeba, by ciało było w ruchu, aby pobudzić mój umysł”. A potem, jeszcze śmieiej, mówi o „wyzwoleniu duszy” (*dégage mon âme*), „śmiałości myśli” (*audace de penser*), „rozporządzaniu całą przyrodą” (*je dispose en maitre de la nature entier*). Wszystko kumuluje się w doświadczeniu nie-ludzkiego jako wszystkiego, co JEST i co podlega dowolnemu układaniu w nowe konstelacje. Nieskończoność tego, co JEST, ożywia rzeczywistość i wprawia ją w ruch powodujący nieoczekiwane, niecodzienne konsekwencje. Człowiek jawi się jako punkt, w którym przecinają się linie łączące wielorakie elementy. Oto stosowny fragment Czwartej Księgi *Wyznań*: „[...] wszystko to [piesza wędrownica – T.S.] wyzwała mą duszę, daje większą śmiałość myśli, rzuca mnie niejako w nieskończoność bytów (*l'immensité des êtres*), aby je kombinować, wybierać, brać w siebie wedle woli, bez troski i obawy. Rozrządzam wówczas jak władca całą przyrodą; serce, błędząc z przedmiotu na przedmiot, łączy się, zespala z tymi, które są mu miłe, otacza się czarownymi obrazami (*images charmantes*), upaja rozkoszą uczucia”⁹⁶.

96 J.J. Rousseau: *Wyznania...*, s. 204.

La vie ambulante Rousseau nie jest więc w istocie życiem „włóczęgi”, jak pisze Boy. Jest działaniem tego, kto u-chodzi, zaczarowując świat przez tworzenie nowych konstelacji tego, co JEST. Kto u-chodzi, stąpa pieszo pośród „nieskończoności bytów”, powołując do życia ulotne, nietrwałe „czarowne obrazy”.



Nietrwałość efektów jest cechą u-chodzenia. Tak jak obywa się ono bez lokalizacji i dokonuje się pośród miejsc, do których się nie dociera, tak myślenie właściwe u-chodzeniu odtwarza własną twórczość, powtarza to, co się w myśli już zdarzyło, lecz powtórzenie to niepewne i mocno niedoskonałe. Nietzsche tak rekonstruuje powstanie myśli o „wielkim nawrocie”: „Owego dnia wędrowałem lasami nad jeziorem Silvaplana; zatrzymałem się przy ogromnym, piramidalnie spiętrzoną bloku skalnym niedaleko Surlei. I tam przyszła mi do głowy ta idea”⁹⁷. Nieco dalej tak odtworzy genezę rozdziału *O starych i nowych tablicach*, ustanawiając związek myśli i mięśni: „[...] powstał w trakcie najbardziej uciążliwej wędrowki (*im beschwerlichsten Aufsteigen*), której trasa wiodła od stacji kolejowej do cudownej mauretańskiej warowni Eza – mięśnie najbardziej sprawne miałem zawsze w czasach, gdy najobficiej płynęła siła twórcza”⁹⁸. Nie możemy nie zapytać, w jakiej mierze to, co zostało później zapisane, odpowiadało oryginalnemu natchnieniu (kilka stron wcześniej Nietzsche poświęca osobny aforyzm natchnieniu właśnie). Być może myśl, którą dzisiaj odczytujemy z książek, stanowi tylko ślad tej wypracowanej przez mięśnie w trakcie, jak mówi filozof, „uciążliwej wędrowki”. Nie mając dostępu do tego, co wymyśliło ciało swym miarowym ruchem, musimy zadowolić się tym, co pojawiło się w miejscu owego rytmicznego procesu i znieruchomiło w rzędzie zapisanych znaków. Być może trudności, jakie napotykamy, próbując zrozumieć ideę wiecznego nawrotu, są wynikiem rozbieżności między tymi dwoma ciągami myśli, które, niby identyczne, w istocie różnią się od siebie tak, jak „uciążliwa wędrowka” różni się od „cierpliwości pośladków” (niezrównany odpowiednik, jaki Leopold Staff znajduje dla niemieckiego *Sitzfleisch*). „Zasiedziali”⁹⁹ nie okazemy się zdolni

97 F. Nietzsche: *Ecce homo...*, s. 94.

98 Ibidem, s. 99.

99 Przejmujący wizerunek „zasiedziały” daje nam Arthur Rimbaud w wierszu

do „zapytującego myślenia, przybierającego postać *Weg* – postać drogi lub kroczenia-ku”¹⁰⁰.



Rousseau jeszcze mocniej doświadcza tego, czym jest u-chodzenie jako postać szczególnego rodzaju myślenia. Gdy po latach wraca do młodzieńczej podróży, rozpoczyna od żalu nad tym, co już padło ofiarą czasu i niepamięci: „Ze wszystkich szczegółów zagubionych w mej pamięci rzeczą, której żałuję najbardziej, jest to, że nie prowadziłem dziennika podróży”¹⁰¹. Motywacja jest szczególnie interesująca: oto w czasie pieszej i samotnej (Rousseau wyraźnie akcentuje te dwie cechy) wędrówki doznawał świata w osobliwie intensywnej formie, co więcej – nigdy tak mocno nie doświadczał swej tożsamości: „Nigdy tyle nie myślałem, nie czułem, nie żyłem, nie byłem tak sobą (*tant ètè moi*), jeśli można się tak wyrazić, jak w czasie tych wędrówek, które odbywałem sam i pieszo (*seul et à pied*)”. Zatem zanik tych chwil i ich zawartości oznaczał zagładę niezwykłej myśli, nad wyraz intensywnej formy życia, wreszcie utratę samego siebie, a przynajmniej nienaprawialne („nigdy”, *jamais*) uszczuplenie świadomości siebie jako podmiotu. To jednak tylko pierwsza, wstępna część medytacji, dalej natomiast Rousseau nada jej bieg zgoła przeciwny: wyraziwszy ubolewanie z powodu braku notatek, teraz dowodzi, że to właśnie owo zaniechanie było właściwie źródłem i warunkiem niecodziennych doznań. Dowód ten wspiera się na trzech argumentach. Pierwszy polega na związaniu pisma ze sferą publiczną, z zasady stępującą ostrze doświadczenia, które może dotknąć wyłącznie ludzkie indywiduum. Po co pisać? (*pourquoi les écrire*) – pyta filozof, i odpowiada: „[...] po co ujmować sobie uroku doraźnej rozkoszy, by opowiedzieć drugim,

pod takim też tytułem. Czytamy tam między innymi: „I tak siedzieli zawsze, w fotele wpleceni, / Czy im słońce prażyło starczą skórę suchą, / Czy w zaśnieżone okna byli zapatrzeni, / Drżąc w bolesnym dygocie, podobni ropuchom. [...] / Biada tym, co ich wtedy z bezwładu wytrąca! / Wściekli, mrużąc jak koty, podniosą się nagle, / Powoli z ramion głowę wyciągają drżącą, / A spodnie im na biodrach wydmą się jak żagle” (przeł. J. Tuwim). W: *Symboliści francuscy (od Baudelaire’a do Valery’ego)*. Wybrał. M. Jastrun. Oprac. J. Kamionkova. Wrocław: Ossolineum, 1965, s. 135.

¹⁰⁰ J. Derrida: *Prawda w malarstwie*. Przeł. M. Kwietniewska. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, 2003, s. 335.

¹⁰¹ J.J. Rousseau: *Wyznania...*, s. 204.

że jej doznałem? Co mnie obchodzili czytelnicy, publiczność, ziemia cała, gdy duszą szybowałem w niebie? (*je planais dans le ciel*)”.



Drugi argument wydaje się zdroworozsądkowy i przypomina słynną anegdotę o Napoleonie i armatach: Rousseau przyznaje, że nie pisał, nie nosił bowiem przy sobie ani pióra, ani papieru. Ale już następne zdanie nadaje całej sprawie charakter znacznie poważniejszy. Kto chce notować myśli, paraliżuje je i zostaje z pustą głową. „Gdybym myślał o tym wszystkim [piórze i papierze – T.S.], nic by mi nie przyszło do głowy (*rien ne mes serait venu*)”. Myślenie właściwe chodzeniu jest więc szczególne i wrażliwe. Wypiera inne rodzaje myślenia, ale też łatwo im się poddaje, i biała kartka papieru staje się w istocie białą flagą wywieszoną przez wycofującą się myśl. Teraz widzimy, że u-chodzenie to w istocie wojna myśli, *cogito*-machia, potyczka między wolnym od zapisywania myśleniem, a pismem, które, notując, deformuje, zniekształca i pokonuje myśl wolną, anarchistyczną (przypomnijmy, że Rousseau stale podkreśla dowolność i przygodność tras swych wędrówek, niekiedy nawet specjalnie aranżowaną: w trakcie podróży do Lyonu powie, że „zboczył z drogi umyślnie”¹⁰²). Pismo sprzeciwia się owej anarchiczności myślenia, a poddając je swemu reżimowi, dokonuje w nim brutalnej selekcji: „Myśli albo nie przychodzą wcale, albo przychodzą tłumnie, przygniatają mnie mnogością i siłą. Dziesięć tomów na dzień nie byłoby mi starczyło”. Myślenie właściwe u-chodzeniu łączy ciało i duszę: Rousseau „szybuje duszą w niebie”, ale jednocześnie czuje w swym ciele przygniatającą siłę, wprawiającą go w ruch. To prowadzi nas do argumentu trzeciego: myślenie uwzniośla duszę jedynie przez pozornie całkowite jej „wyłączenie”. **Oto nie-my-**

102 Ibidem, t. 1, s. 205. Nie miejsce tu na studium bezdroży, odnotujmy jednak tylko, że to, co dla Rousseau jest świadomą decyzją, w przekonaniach tradycyjnych jest nieprzypadkowym działaniem niezycziwej człowiekowi wyższej siły. Wincenty Pol pisze o taborach kozackich, iż „Po rozdrożach czart je wodzi / I tumany nocne płodzi...”, natomiast wydawca dzieł Pola opatruje to znamienym przypisem, umieszczonym przez Seweryna Goszczyńskiego w jego *Zamku kaniowskim*: „Podług mniemań ukraińskiego ludu nawet zbłądzenie w podróży nie jest dziełem przypadku. Czart, którego tam wszędzie pełno, ściga wędrowców i rozmaitymi sposobami stara się ich w bezdroża uprowadzać [...]”. W. Pol: *Wybór poezji*. Oprac. M. Janion. Wrocław: Ossolineum, 1963, s. 192.

ślące myślenie u-chodzenia: „Przybywając na popas, myślałem jedynie o tym, by się krzepić dobrym obiadem. Ruszając w drogę, tylko o tym, by dobrze maszerować (*à bien marcher*)”. Kto u-chodzi, myśli o tym, aby iść, aby ciało mogło odzyskać siły i było zdolne do ruchu (aby „mięśnie były najbardziej sprawne” – powie Nietzsche); zanurzam się w codzienności, w tym, co JEST. To nie „ja” myślę, lecz mnie się myśli, nie kontroluję myśli, one „przybywają kiedy im się podoba”, *elles viennent quand il leur plait*.



Nie oznacza to, że staję się rodzajem maszyny, a można by żywić takie podejrzenie, skoro następuje tak znaczna redukcja świadomego, zarządzającego „ja”. Gabriel Marcel, rozważając relacje między indywiduum a społeczeństwem, pisze, że nasilająca się, przyjmowana bezkrytycznie i bez zastrzeżeń machinizacja życia jest nie tylko rodzajem swoistego intelektualnego lenistwa, ale przede wszystkim przekłada się na machinizację samego człowieka: „Przecież mnie już nie ma, już nie istnieję. Moje miejsce zajęła w rzeczy samej maszyna”¹⁰³. Nam jednak chodzi o coś innego. „Ja” nie znika, nie zostaje wyparte, lecz tracąc swą uprzywilejowaną pozycję, zostaje zanurzone w powszedniości życia, z której już nie chce się wydobyć. By posłużyć się słynną metaforą Kartezjusza – „ja” nie jest teraz nadzorcą fontann koordynującym ich ruch i nadającym im żądany wygląd według przygotowanego scenariusza. Nie przebywa więc w żadnej kierowniczej centrali, lecz co najwyżej przechadzając się, uczestniczy w przypadkowych wodnych popisach poszczególnych fontann. Kartezjusz kończy fragment o przepływach wody następującym zdaniem: „A gdy wreszcie dusza rozumna trafi do owej maszyny [do systemu grot i fontann – T.S.], znajdzie swe główne siedlisko w mózgu i będzie przypominać zarządcę fontann, który staje u głównego zbiornika, gdzie zbiegają się wszystkie rury owych mechanizmów, by dowolnie wzmacniać, osłabiać bądź w jakikolwiek inny sposób zmieniać ich ruchy”¹⁰⁴. Wynika z tego, że u-chodząc, rezygnując z funkcji „zarządcy fontann”, a tym samym wycofując się z terytorium,

103 G. Marcel: *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*. Przeł. P. Lubicz. Warszawa: PAX, 1984, s. 135.

104 R. Descartes: *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*. Przeł. A. Bednarczyk. Warszawa: PWN, 1989, s. 13.

na którym metafora maszyny pełni funkcję regulatywną. Oznacza to, że przesuwam się na dalekie peryferie trybu życia społecznego, który „współdziała w uprzywilejowaniu zastępowania czynnika osobowego czynnikiem automatycznym”¹⁰⁵. Przystając odpowiadać przygotowanym dla mnie rysom i rysopisom.



Wiele z tego, co napisał David Herbert Lawrence to polemika z machiną nie tylko jako technicznym urządzeniem, ale przede wszystkim z machiną jako sposobem organizowania życia i mowy, którą życie to opisujemy. Młodszy o pokolenie Ronald Stuart Thomas przestrzegał machinizację jako mroczną *arché* nowoczesnego istnienia, widząc w niej „ciemne źródło / gdzie dobra nie da się odróżnić / od zła”. W duchu Jana Patočki upatrywał w niej siły utrzymującej świat w stanie permanentnej wojny, w której nawet zakończenie wrogich działań nie oznacza pokoju. Mówi machina: „Napelniam zbiorniki / i wybuchają wojna. Opróżniam je / i pokój nie panuje”¹⁰⁶. Na pytanie, czym jest owa machina, trzeba by odpowiedzieć najkrócej, iż jest tym, co pomaga człowiekowi *pokonać* świat. Nie bez przyczyny mówimy o „pokonywaniu dystansu”, wszak odległość jest tym przeciwnikiem, z którym technika zmagają się nieprzerwanie przynajmniej od momentu, gdy pierwsze koło zastąpiło ludzką stopę. Krótki wiersz Thomasa z 1990 roku usiłuje ocalić nas przed machiną, zwracając się ku temu, co nie-ludzkie. Bliskością zwierząt chroni się Bóg przed nachalnością człowieczych zabiegów, a spoiwem tej bliskości jest spojrzenie ku temu, co nadchodzi niespiesznie, nie przybywa z gwałtowną ostentacją, lecz ledwie zarysowuje się na horyzoncie. To coś, czemu możemy towarzyszyć, co nie narzuca swej obecności; coś, co nie podbija i nie zwycięża, lecz co pozwala się do siebie zbliżyć. „Król pierwszy przyjechał konno. / Drugi jako pasażer na motocyklu. / Trzeci przyleciał samolotem. / Gdzie było boskie dzieciątko? / W żłobie leżało / Blisko zwierząt, a wszystkie / w inną spoglądały stronę, skąd król / czwarty nadchodził z wolną wraz z ociągającym się świtem, bowiem / mądrość

105 G. Marcel: *Homo viator...*, s. 135.

106 R.S. Thomas: *Collected Later Poems 1988–2000*. Tarsset: Bloodaxe Books, 2004, s. 115.

musi przyjść pieszo¹⁰⁷. Ciepło zwierząt w betlejemskiej stajni przyjmuje nadchodzący świt, który nie zaskakuje, nie podbija, nie dokonuje aneksji. Jest tym-co-nadchodzi i co dając sobie towarzyszyć, powstrzymuje nas od oficjalnych powitań. Czwarty król „nadchodzi”, a to wprowadza znaczącą modyfikację do naszego życia: jest ono teraz cierpliwie towarzyszącym czekaniem. „Znaczenie na czekaniu polega¹⁰⁸ – pisze Thomas w innym tekście. Czekaniu na to, co jest mądrością i co idzie pieszo, a ta podologiczna teologia adwentu jest konieczna, by wyrwać nas i Boga z dogmatycznej ceremonialności rytuału, który nie święci czekania, lecz przybycie.



„Mądrość musi przyjść pieszo”, *wisdom must come on foot*. Ponieważ oznacza to ruch niespieszny, zatem nietrudno przyjąć, że w tym wyznaniu wiary (wiary w Boga, który wraz ze zwierzętami czeka na to-co-nadchodzi wraz ze świtem poza wszelkimi rygoryzmami techniki, poza rozkładem jazdy, poza niecierpliwym hałasem maszyny) nie chodzi o proste odrzucenie techniki. Przeciwnie, to-co-nadchodzi, a do czego możemy zbliżyć się dzięki metaforze, ale i fizycznej praktyce ruchu naszych wyprostowanych nóg, ocala, nie czyniąc wyjątków; a zatem łaska rozciągnie się również na technikę. „Pieszo” jest wezwaniem do poznawczego ascetyzmu; a może raczej do przypomnienia sobie, że wszystko, co czynimy w zakresie techniki, do ludzkiego ciała ostatecznie powraca. „Pieszo” odnawia najgłębsze związanie, jakie łączy nas z tym, co JEST, związanie dokonujące się w ciele i za jego pośrednictwem. Ciało to wielki węzeł splatający mnie ze światem. Nie tylko z tym, co JEST, ale także, a może nawet przede wszystkim, z tym-co-nadchodzi, czyli z tym-co-świta, co jest jedynie i aż *a slow dawning*. To-co-świta, oznajmia pewną tajemnicę; Nietzsche wiedział o tym, gdy pisał swą *Jutrzenkę*. Świt pozostaje więc poza domeną wiedzy wymagającą precyzji i jasnych konturów, których jutrzienka obiecać nie może. Jest tylko obietnicą, zapowiedzią wielu kształtów, zjawisk i wydarzeń oraz szczególnym rodzajem myślenia zatrzymującego się bez żadnych kompleksów i rozczarowań

107 Ibidem, s. 99.

108 R.S. Thomas: *Collected Poems 1945–1990*. London: Phenix Paperback, 1993, s. 199.

w fazie niejasności właściwych tajemnicy. Świt należy bowiem do porządku tajemnicy, a nie wiedzy. „Najmniej nasz jest chyba ranek na dworze, chociaż tak świeży”¹⁰⁹ – to zdanie Ernsta Blocha wiele mówi. O świecie świat nie jest „nasz”, i ten kryzys „naszości” staje się punktem początkowym u-chodzenia. Kryzys to głęboki, wstrząsający podstawami świata opisywanego i myślanego kategoriami tego-co-ludzkie. Pisze dalej Bloch w tym samym fragmencie, iż teraz nie możemy już „pławić się bezpiecznie w domu natury”, a odczuwalna „embrionalność dnia przed pianiem kura” sprawia, że jesteśmy świadkiem, który stał się „członkiem bezimiennego organizmu, czuł się jak we wnętrznościach zwierza, wnętrznościach zwierza świata, na które skierowane jest oko Jowisza”. Dom nie jest już tym samym „domem”, dojrzałość odkrywa własną embrionalność, spełnienie osoby dokonuje się w tym, co bezosobowe, bezimienne i zwierzęce. W tym towarzyszy nam nie religia z jej precyzyjnymi rytuałami wynoszącymi człowieka do nad-ludzkiej Wieczności, lecz mitologia z jej uwikłaniem w zwierzęce i chtoniczne.



On foot, „pieszo” – nie sprzeciwia się to wiedzy, lecz przypomina jej o tym, że bez tajemnicy wiedza staje się machinizacją. Świt zmienia świat. Kto idzie pieszo, temu świat świta i świtają mu myśli, niepoddające się rygorowi *libido sciendi*. Jeśli nawet piechur przestudiował trasę swej wędrówki, to tylko po to, by poznać ją raz jeszcze stopami. Walter Benjamin, komentując ukazujące się pod koniec XIX wieku książki, opisujące szczegółowo ulice i stojące przy nich kamienice, traktuje je jako partyturę dla nóg pieszego, który przestudiował owe dzieła, „musiał więc chyba własnymi stopami odczuwać jako bardziej strome zbocze za kościołem Notre Dame de Lorette, skoro wiedział, że w tym miejscu kiedyś, kiedy Paryż otrzymał pierwsze omnibusy, doprzęgano do pojazdu trzeciego konia”¹¹⁰. Historia wzmacnia doznanie terażniejszości, ale może się to dokonać wtedy, gdy *libido sciendi* zakotwiczy się w ciele, gdy zaczniesz nie tylko „dotyczyć”, lecz przede wszystkim „dotykać” ziemi, do tego zaś nieodzowne są stopy i skomplikowany mechanizm poruszających je mięśni i ścięgien. Dopiero wtedy „dzisiaj”

109 E. Bloch: *Ślady...*, s. 147.

110 W. Benjamin: *Pasaże...*, s. 462.

będzie prawdziwie odczuwalne: wtedy, gdy wiedza historyczna wplecie się w tkankę mojego poruszającego się ciała.



O tym mówi także Bruno Latour, rozważając dyskurs religii i przestrzegając przed tymi, którzy dążąc za wszelką cenę do zaspokojenia *libido sciendi*, twierdzą, że „objawią ci wszelkie sekrety, wprowadzą w misteria, uwznioślą, podnosząc do sfer niebieskich”. Zdaniem filozofa, to fałszywi prorocy. Przysłużą się nam natomiast ci, którzy „pomogą nam odzyskać ruch tych słów, które nie gwarantują nam dostępu do czegoś, nie porywają nas nigdzie, lecz dokonują w nas przemiany...¹¹¹. Dlatego mądrość musi iść pieszo, nie dotyczy bowiem ani ustalania faktów, ani konkurowania w rozwiązywaniu problemów, jej celem nie jest jak najszybsze wdrażanie wynalazków w przydatne urządzenia; gdy Duch Święty zstępuje na głowy ludzi, nie chodzi mu o napełnienie ich faktami i informacją, lecz o przemianę w duchu miłości. „Jak ocalić religię?” – pyta Latour, i odpowiada: „Cofając się do całkowicie trywialnego i banalnego przykładu dialogu kochanków”¹¹². **Mądrość idzie pieszo: stara się wystrzegać dogmatycznych skłonności religii i wiedzy, nie „pokonuje”, nie „zwycięża”, nie „ściga się”, lecz skupiona i utrudzona w ciele „idzie”, u-chodzi.** *Love’s Body*, jak pisał Norman O. Brown.



Mądrość idzie pieszo. Nieracjonalność posługiwania się nogami, gdy uczyniliśmy wszystko, aby wyręczyć je w tym trudzie. Cała technika służy temu, aby przemieszczać się szybciej, niż możemy to uczynić na własnych nogach. Dlaczego iść pieszo, skoro można pojechać tramwajem? Samochodem dojedziemy szybciej, niż dotrzemy na nogach. Niewątpliwie, to racjonalne argumenty. Ale to nieracjonalność chodzenia nagle odsłania nadmierne uroszczenia racjonalności. Gdy dostrzegam, jak irracjonalna jest historia chcąca być tak bardzo racjonalną, wtedy u-chodzę.

¹¹¹ B. Latour: *Rejoycing, or the Torments of Religious Speech*. Trans. J. Rose. Cambridge: Polity Press, 2012, s. 35.

¹¹² Ibidem, s. 46.



Gerald Manley Hopkins przekonuje, że mądrość idzie nie tylko pieszo, lecz także boso. Na pytanie, dlaczego nie jesteśmy w stanie wypatrzyć wielkości Boga objawiającego się w świecie w blasku swej chwały (*God's Grandeur*), odpowiedź jest niemal Nietzscheańska: sposób naszego chodzenia jest sposobem naszego myślenia. Mówimy „niemal”, ponieważ Hopkins rozważa nie tyle sam chód, ile raczej jego najbardziej zauważalny i najczęstszy fizyczny atrybut. Są nim buty. Pokolenia kroczyły po ziemi (Hopkins aż trzykrotnie powtórzy *have trod, have trod, have trod*, jakby rytm jego wiersza miał oddać rytmikę tego najbardziej charakterystycznego sposobu poruszania się, nie tylko miarowego, ale także niszczyielskiego), lecz stąpanie to nie miało nic wspólnego z lekkością stóp tancerza-filozofa-poety. Kroczenie właściwe czasownikowi *tread* to ruch monotonicznie powtarzalny, wypalający szlaki przyzwyczajień i mozolnego, narzuconego nam rygiem wytwarzania wysiłku (*toil*). Hopkins, poeta o słuchu absolutnym, nie może pominąć fonetycznej bliskości czasownika *tread* i rzeczownika *trade*, który nim stał się „handlem”, nazywał „ścieżki” powstałe w wyniku długiego i powtarzalnego ich wydeptywania. Metonimicznym obrazem żmudnej i uciążliwej, pozbawionej radości tworzenia pracy, *toil*, jest obuta ciężkim trzewikiem stopa, która nie tylko niszczy to, po czym stąpa, *soil* (rym zdecydowanie godny uwagi), ale także nie dopuszcza do kontaktu stopy z ziemią. Ziemia jest jałowa i naga, nie jest bowiem naga ludzka stopa – *the soil / Is bare now, nor can foot feel, being shod*¹¹³.



O wyswobodzenie człowieka spod władzy kroczenia idzie więc gra. Kroczenie, o którym już była mowa, obejmuje wszystkie te czynności, które wykonujemy niejako „automatycznie”, „zwyczajowo”, kiedy nie zastanawiamy się nad tym, czym są rzeczy znajdujące się w naszym zasięgu, czy szerzej – czym jest świat, w którym nasze czynienie zachodzi. Za Heideggerem powiedzielibyśmy, iż, „krocząc”, traktujemy przedmioty i świat jako bezwarunkowo „użyteczne”, co – eksplikuje

113 G.M. Hopkins: *Poems and Prose*. Ed. W. Gardner. Harmondsworth: Penguin Books, 1971, s. 27.

Jacques Derrida – interesuje nas „z powodu czynności chodzenia oraz pracy”¹¹⁴. u-chodzenie wyswobadza nie dlatego, by lekceważyło pracę; wprost przeciwnie – chce przywrócić jej godność, zwracając uwagę na to, że najbardziej wartościowa w kontekście użyteczności jest jej nie-użyteczność. Niezbędne jest więc rozdzielanie się ze „stroju robocze-go”, zwrócenie uwagi na to, co „niezwiązane z pracą, na strój ozdobny, sztuczne dodatki, przebranie lub paradny wystrój”¹¹⁵. Tak dokonuje się podwójne obnażenie: stopy, nagle wydobywającej się z buta, oraz samych trzewików, „które w ten sposób stają się nagimi rzeczami, pozbawione przydatności”¹¹⁶, odłożone na bok i nagle znieruchomiałe. Pytamy teraz o to, czym są, czym były buty, co pozwala skonstatować, jak bardzo pospieszne (choć na co dzień konieczne) było nasze sprowadzenie ich wyłącznie do funkcji sprzętu. Ale wobec stóp pewność także nas opuszcza. Nic nie zostało jeszcze rozwiązane, musimy więc zapytać: „czym są stopy?”, „czy reprezentują?”, „kogo lub co?”, „z butami czy bez nich?”¹¹⁷. Gdy te pytania pojawiają się na horyzoncie, rozpoczyna się u-chodzenie niebędące czymś więcej niż pracowitym przemierzaniem zaoranych bruzd (tak Heidegger odczytuje obraz butów namalowany przez van Gogha) lub też miejskich ulic (to konkurencyjna lektura tego samego obrazu, którą zaproponował Meyer Shapiro).



u-chodzi się, zrzucając buty. Mądrość idzie pieszo i boso. Nie trzeba być w butach na weselu mądrości¹¹⁸. Pieśń weselna Hopkinsa, *Epithalamion*¹¹⁹, zaczyna się od przypadkowej wizyty człowieka znużonego

114 J. Derrida: *Prawda w malarstwie...*, s. 388.

115 Ibidem.

116 Ibidem, s. 351.

117 Ibidem, s. 332.

118 To odejście od niezachwianego dziewiętnastowiecznego przekonania o zbawiennej roli „postępu”. Znamienne, że gdy Wiktor Hugo będzie szukał metafory na określenie radykalnej przemiany społeczeństwa, w którym „za wiele jest nędzy, za wiele niedostatku”, znajdzie ją w podwójnej figurze marszu i butów. Jak pisze w wystąpieniu *Wiek dziewiętnasty*: „Cywilizacja chce chodzić; próbujemy teoryj, systemów, ulepszeń, wynalazków, aż znajdziemy wreszcie obuwie nadające się na jej stopy”. W. Hugo: *Literatura i polityka*. Przeł. H. Szumańska-Grossowa. Warszawa: PIW, 1953, s. 85.

119 G. M. Hopkins: *Poems and Prose...*, s. 85–86.

(*listless*), zwabionego nad rzekę odgłosami kąpiących się młodzieńców. Wodne igraszki to w istocie zaślubiny żywiołów, ziemioświata, powietrzoświata i wodoświata (*earthworld, airworld, waterworld*), lecz by uczestniczyć w tym obrzędku, należy pozbyć się odzieży, ciepłym wełny (*woolwoven wear*) oddzielającej nas od otuliny świata. Dopiero nagi, stąpający boso, odkrywam otaczające skały nie tylko jako formacje geologiczne, lecz także jako kufer (*coffer*) wypełniony skarbnicami „spraw świętych” (*sacred matter*). Miszna wymaga, aby zdejmować obuwie, wchodząc do świętych przybytków, jak gdyby to właśnie w tych skórzanych przedmiotach splątywały się wszystkie zawile szlaki ludzkiego, arcyłudzkiego świata. Dopiero gdy zrzucę buty, rozplątam więzy niebędące li tylko zasupłanymi sznurówkami, lecz siatką niepozwalających mi na swobodę ruchów uzależnień. Bosy, związuje się na nowo ze światem, rozplątując dotychczasowe krępujące więzi. Hopkins starannie podkreśla to splątanie: buty są *twiny*, zatem zacieśniające swój uchwyt na stopach, a palce mają trudne zadanie, *finger-teasing task*, chcąc rozplątać (*last he offwings*) labiryntowy węzeł zawiązany wokół mnie i świata. Dopiero wtedy może nastąpić obrządek zaślubin, ponownego związania mnie ze światem, ślubny węzeł, *wedlock*, zadzierzgnięty między człowiekiem i byciem. Prawdziwa miłość małżonków, *spousal love*, prowadząca stąpających boso, u-chodzących z domeny dotychczasowych węzłów, w stronę drzew, gdy na skórze połyskują krople wody. Wtedy dopiero odzyskuje się wspólnotę. Dopiero gdy u-chodzę: „Ojciec, matka, bracia, siostry, przyjaciele / Wstępują w drzewa magiczne, dzikie kwiaty, leśne paprocie / Szeregiem skupione wokół cienieśniej altany”.



Pozostaniemy przy bosych stopach. Nawet obute, marzą o wyswobodzeniu. Wszak chodząc w „dobrych” butach, czujemy się tak, jakbyśmy niczego nie mieli na nogach. Trzewik, stopa, noga, wręcz całe ciało zdają się tworzyć całość niemal naturalną. Myśl taką odnajdziemy u Tadeusza Peipera piszącego, że noga to „wstęga, która wykwiata z miękkich liści trzewika”¹²⁰. Naturalne splata się ze sztucznym, świeckie ze świętym; czytamy dalej, że noga „topi ulicę w modlitwie,

120 T. Peiper: *Noga*. W: Idem: *Pisma wybrane*. Oprac. S. Jaworski. Wrocław: Ossolineum 1979, s. 294.

gdy wśród niej światłem zamiga”. Słynna firma Birckenstock od kilku pokoleń jej właściciele produkująca znakomitej jakości sandały otwarcie nawiązuje do dwóch tradycji. Jedna – to właściwe dziewiętnastowiecznej kulturze niemieckiej upodobanie do chodzenia, o walarze nie tylko turystycznym, lecz także medycznym. Ksiądz Sebastian Kneipp zalecał bosa spacerować po rannej rosie, a nawet śniegu. Druga wiąże strukturę buta z podstawowym biologicznym instynktem strachu. Zdrowotny charakter sandałów Birckenstocka polega na takiej ich konstrukcji, która sprzyja pracy ścięgien i mięśni stopy, a także łydki, zmuszając stopę noszącą do przytrzymywania obuwia. Nie dziwi niemiecka nazwa tego anatomiczno-fizjologicznego zjawiska: *Angstreflex*, czyli „odruch strachu”¹²¹. Bosa stopa lub stopa wygodnie obuta jest czujna, gotowa do ruchu, skupiona na sobie, ponieważ tylko wtedy, w tak pojętej „nieużyteczności”, okazuje się najbardziej użyteczna dla człowieka.



Mądrość idzie boso, nie zgadza się na to, by „pojechać” szybciej lub wygodniej. Samo pojęcie wygody jawi się jako kontrowersyjne: pozwala osiągnąć coś sprawniej i z mniejszym wysiłkiem, ale jednocześnie gubi z owego „coś” to, co stanowi jego ciemną „resztę”, a co może odsłonić jedynie przed utrudzeniem wędrującego piechura. Pieszy idzie boso, a nagiej stopie zbywa na wygodzie nie tylko dlatego, że uwierają ją ostre kamienie. Dokuczliwe jest i to, że nagość stopy oznacza także wejście w sferę tego, co święte. A skoro tak, to nie mamy nawet takiej „wygody”, by wyraziście i jednoznacznie zinterpretować nagość naszych stóp, nie wiadomo – wywyższonych czy ukaranych. „Nagość stopy może okazać się albo bardziej czysta, bardziej uświęcona (odwiązana od tego, co godne wzgardy), albo bardziej zubożona, upadła, wyzbyta uświęconego przedmiotu – bez powiązania. [...]. [W tej sytuacji – T.S.] nagość stopy staje się negatywnym znamiem braku godności lub znakiem żałoby”¹²². Mówimy, że mądrość idzie boso, chcąc zaznaczyć, że zadaniem mądrości jest niestrudzone badanie rodzaju naszego związania ze światem. Do-

121 R. Mead: *Sole Cycle. The Homely Birckenstock Gets a Fashion Makeover*. „The New Yorker” March. 23, 2015, s. 42–48.

122 J. Derrida: *Prawda w malarstwie...*, s. 409.

piero wtedy, odzyskawszy zaufanie do świata, można angażować się w świat, a nie jedynie w ten czy inny „projekt”, „interes”, „inwestycję”.



Piechur nie widzi niczego „z lotu ptaka”, nie ogarnia całości; jego żywiołem są szczegóły układane w ulotne konstelacje. Kiedy Bruno Latour będzie mówił o sposobach badania reakcji społecznych, posłuży się metaforą pieszej wędrówki. Istnieją Trzy Wielkie Zwierzęta: Ciało Polityczne, Społeczeństwo i Zbiorowość, i aby „wykryć ich ekologię”, należy pozostać krótkowzrocznym jak mrówka. Wędrowanie pieszo to „porzucenie autostrady” i „pójście traktami o szerokości oslej ścieżki”¹²³, czyli niezgoda na „podwózkę jakimkolwiek szybszym pojazdem”. To metoda interpretowania społeczeństwa nie „zafiksowana na punkcie uchwycenia całości”. Trakt pieszego nie przynosi tych samych widoków, które migają przed oknami samochodu mknącego autostradą. Jego pasażerom w pewnym sensie łatwiej jest oddać się marzeniom – z powodu ruchu nie mogą skupić uwagi na widoku, ale mogą stworzyć sobie na podstawie ułamkowych spostrzeżeń jakby fantazmat przestrzeni, w której się poruszają. Ktoś, kto stąpa twardo po ziemi, nie musi uciekać się do takich wybiegów. W efekcie otrzymujemy dwa światy: z lotu ptaka lub autostradowego pędu bądź ze skromnej perspektywy idącego piechura. To w istocie dylemat epistemologiczno-metodologiczny. Można śledzić przepływy kapitału kanałami elektronicznymi – pisze Latour – „Gdy tylko weźmie się pod uwagę owe kanały, pojawia się wybór między dwoma ścieżkami, możemy wciąż wierzyć, że kapitalizm działa ukradkiem jako »infrastruktura« wszystkich światowych transakcji, a w takim przypadku musimy dokonać przeskoku z lokalnego oszacowania wartości danej firmy do jej »kontekstu«, zmieniając po drodze wehikuły, przełączając biegi i ulatując w obłoki przemysłów, zamiast twardo stać na nogach. Możemy także dalej podążać pieszo, badając takie miejsca, jak sala maklerska na Wall Street, *unikając* zmiany wehikułów tylko po to, by zobaczyć, dokąd ta decyzja nas zaprowadzi. W wyniku posłużenia się tymi dwoma typami wskaźników nakreślony teren w obu przypadkach będzie całkowicie odmienny”¹²⁴.

123 B. Latour: *Splatając na nowo to, co społeczne...*, s. 249.

124 Ibidem, s. 261.



Chodzenie – pismo – myśl: ich związek jest istotny, ponieważ to on decyduje o kształcie tekstu, który studiujemy jako czytelnicy. Jak widzieliśmy, żal Rousseau z powodu braku zapisków podróżnych jest po części udawany – to, co najlepszego w myśleniu, to jego współbieżność i współlistotowość z chodzeniem, a zatem z ciałem, a nie ze zbiorem zapisywanych na gorąco wrażeń. Kto pragnie spełnić postulat *à bien marcher*, ten może zajmować się jedynie chodzeniem, a notowanie na gorąco nie stanowiłoby utrwalenia myślenia, lecz przeciwnie – zakłócałoby jego przebieg. Ascetyzmowi chodzenia odpowiada ascetyzm medialny – im mniej „utrwalamy” i „przekazujemy” z naszego chodzenia, tym bardziej stanowi ono domenę myślenia. Chodząc, uchoodzimy pokusie jednoczesnego zdawania sprawy z naszego chodzenia. Pokusa to silna, ożywia ją bowiem pragnienie umieszczenia siebie na pierwszym miejscu, co tym samym zrywa współ-bycie chodzącego i świata. Kiedy Patrick Leigh Fermor, inny znamienity wędrowiec przemierzający pieszko w połowie lat trzydziestych XX wieku Europę wzdłuż biegu Dunaju, traci w Monachium plecak, a wraz nim notes z zapiskami, uznaje to niemal za moment przełomowy wyprawy, ale żal dotyczy w istocie utraty własnego pisma, własnego stylu, a nie tego, co styl ów miał przekazać. Zapewne nie brak Fermorowi autoironii, ale mimo wszystko z zapisanego po latach wspomnienia widać, że bardziej dokucza mu brak utraconego dzieła literackiego niż utraconego bezpowrotnie doświadczenia świata. „W jednej chwili utrata dziennika wyparła wszelkie inne myśli. Strata tych tysięcy linijek, kwiecistych opisów, myśli, filozoficznych uniesień, szkiców rysunkowych i wierszy! Wszystko przepadło!”¹²⁵.



W napisanym po trzydziestu latach ostatnim, trzecim, tomie swego ambulatoryjnego trawelogu Fermor poświęca utraconemu dziennikowi podróży fragment będący prawdziwym epitafium. „Na swój sposób całe moje życie obracało się wokół tych oprawnych w twarde okładki zeszytów; codzienne zapisywanie nabrało uroku i tajemniczości tajnej religii, czczonej ceremonialnie codziennie, a czasem nawet

125 P.L. Fermor: *A Time of Gifts...*, s. 109.

kilka razy w ciągu dnia; same zaś zeszyty stały się przedmiotami kultu, zawierając szczegółowy porządek każdego dnia podróży, kwieciste opisy, rozmowy, surowe notatki i wymyślne eseje, wiersze, »myśli«, adresy, szkice ubiorów, budynków, narzędzi, broni, siodeł, ornamentów, szkicowe mapy, plany, glosariusze, pierwsze kroki w niemieckim, węgierskim, rumuńskim i bułgarskim, fragmenty w języku cygańskim i w jidisz, słowa wielu pieśni, próby przekładów z francuskiego i łaciny, limeryki, dla mnie tylko zrozumiałe zagadki i gry słowne – wszystkie te wymowne, acz odkładane na deszczowy dzień dane (lecz prawie nigdy nieużyte), wszelkie nagryzmołone uboczne produkty samotności, wolnego czasu, papieru i ołówka¹²⁶. Co więc otrzymujemy my, czytelnicy? Ledwie szkic szkicu, wspomnienie po wspomnieniu, myśl będącą próbą odtworzenia myśli podwójnie już zagubionej: raz, ponieważ gdy jedynym powołaniem piechura jest *bien marcher*, wówczas jakikolwiek zapis jest wykluczony; dwa, gdyż próby uchwycenia owej ambulatoryjnej myśli już po czasie, w postaci notatkowego zapisu, w deszczowy dzień spędzony za stołem w czterech ścianach pokoju, zostały bezpowrotnie utracone. Długa lista straconych danych mówi nam wyraźnie: „Wszystko przepadło!”, *all gone*.



A jeśli wszystkie te wymyślne szczegóły i kwieciste opisy cieszące czytelnika są zdradą samej wędrówki, nielojalnością wobec świata i stóp, które nas w nim noszą? Jeśli faktycznie liczy się jedynie uczestnictwo mojego ciała, jego wejście w materię świata, stanie się przedmiotem pośród innych przedmiotów, bez żadnych przywilejów i roszczeń? Jeśli język książki zakrywa w efektowny sposób to, co jest istotnym doświadczeniem chodzenia, a co trudno nazwać inaczej jak „nic”, gdyż idąc, oddalam się od siebie, schodzę na drugi plan, nie myślę, lecz współ-myślę ze światem? Co wtedy? Wtedy muszę powiedzieć, że przestaję się liczyć i odbieram lekcję pokory: nie mam „nic” do napisania, ponieważ to właśnie „nic” było samym sercem mojej pieszej wędrówki. Idę „po nic”. Jestem NICponiem. Jak Lazarillo, Tom Jones, baron Münchhausen. Przestaje mi zależeć, „by przywiązywano wagę do tego,

126 P.L. Fermor: *The Broken Road. From the Iron Gates to Mount Athos*. New York: New York Review Book, 2013, s. 125.

co mówię”, nie dążę do tego, aby „moje opinie miały pewien ciężar gatunkowy”¹²⁷. Muszę też dopuścić możliwość, iż to właśnie to, czego nie pamiętam, czego nie zauważyłem w sposób świadomy, czego nie zanotowałem w pamięci, było najistotniejszym doświadczeniem. Takie doznanie „nic” jest u-chodzeniem. Tak o tym pisze Fermor: „Żadnej uwagi na temat krajobrazu, wsi, miast lub ich mieszkańców. Często musiałem przechodzić obok niezwykle ciekawych budynków (które dzisiaj zapewne chętnie bym zobaczył), całych łańcuchów górskich pełnych historii i cudów przyrody, politycznych ruchów lub wydarzeń wielkiej wagi, z powodu jakiejś mojej ułomności nie zauważając ich lub zupełnie o nich nie pamiętając”¹²⁸. Dramat i szczęście u-chodzenia: nie można go nigdy zapisać, ale dzięki temu, dzięki owemu „nic” zostawiającemu w nas puste miejsce pozornej niepamięci, świat istnieje dalej na swoich prawach niepodlegających mojej władzy ani kategoriom tej władzy służącym. To uderza piechura przemierzającego wczesną zimą pokrytą śniegiem Holandię: „W Holandii protagonistą jest krajobraz, zaś wydarzenia czysto ludzkie [...] stanowią jedynie drugorzędne szczegóły”¹²⁹. Dlatego tak trudno określić, czym jest relacja z podróży, do jakiego rodzaju wypowiedzi literackiej należy i jaka kształtuje ją poetyka. Fermor o swej książce: „[...] to jedna z najbardziej niezbornych (*unscoopiest*) opowieści podróżniczych, jakie ujrzały światło dzienne. Osobiście powiedziałbym, że nie jest to ani książka o kulturze, ani przewodnik, ani też raport wojskowy czy polityczny”¹³⁰. Ani... ani – to (nie) właściwa forma, w której próbuję wy-powiedzieć, że u-chodzę.



u-chodząc, przypominam sobie to, co zapomniałem po to, aby dalej nie pamiętać. Przypomnijmy, że u-chodzenie jest blisko spokrewnione z pod-chodzeniem. Tylko przez osobliwą niepamięć można u-chodzić, próbując rozumieć przedmioty, ludzi i zjawiska. Nie „pamiętam”, co widziałem po drodze, ale właśnie dlatego doznałem momentu współ-bycia ze światem, a nie sprowadziłem wszystkiego do kwiecistego opisu mającego dowieść, że niczego nie zapomniałem. Tylko

127 G. Marcel: *Homo viator...*, s. 135.

128 P.L. Fermor: *The Broken Road...*, s. 154.

129 P.L. Fermor: *A Time of Gifts...*, s. 34.

130 P.L. Fermor: *The Broken Road...*, s. 154.

dobrze „zapomnienie” jest drogą do mądrości (to znaczy nieskupionej na mnie samym) pamięci. To ścieżka prowadząca do rozpoznania obecności ducha w materialnym świecie, ścieżka, która ucieszyła by Spinozę, duch bowiem wielce tu jest substancjalny. „Ducha też trzeba podchodzić. Zapominając o bożym świecie, możesz się na niego zacząć dosłownie wszędzie, bo wszak duch wszędzie przemyka, i mieć nadzieję, że chwycisz go za ogon i krzykniesz mu coś do ucha, zanim się wyrwie”¹³¹. Angielskie *forgetful* stało się „zapominaniem o bożym świecie”. Znakomity przykład, który pozwala zbliżyć się do tego, co jest stawką u-chodzenia: tylko „zapominając” o „bożym świecie”, możemy próbować ratować (w aspekcie zawsze niedokonanym) Boga i świat, a także ludzką pamięć.



Kilka lat później Rousseau zanotuje (jak Nietzsche), że myślenie jest właściwe chodzeniu. Zapewne nie oznacza to, że poza chodzeniem nie ma myślenia, że nie chodząc, jest się całkowicie „bezmyślnym”. Taka konkluzja byłaby nieuprawniona. Natomiast wydaje się, że dla filozofa myślenie niezwiązane z chodzeniem jest myślą drugiej kategorii, myśleniem zastępczym i na wszelki wypadek. Oto fragment zapisu z roku 1756: „[...] zdaje mi się bowiem, wspomniałem już, że myśleć mogę, tylko chodząc (*en marchant*). Skoro tylko się zatrzymam, myśl zatrzymuje się również (*je ne pense plus*): głowa idzie naprzód jedynie wraz z nogami (*ma tête me va qu'avec mes pieds*)”¹³². u-chodzenie nabiera teraz nowego wyrazu: jest sprzeciwem wobec pracy wykonywanej na zamówienie, pracy podejmowanej na zlecenie, wysiłku motywowanego koniecznością zdobycia środków niezbędnych do przeżycia. Myślenie *en marchant* jest czymś innym niż myślenie w pokoju. Wobec pierwszego Rousseau nie używa nawet słowa „praca”; pojawi się ono dopiero wtedy, gdy zmuszony do pozostania w czterech ścianach, filozof zacznie porządkować zebrane poprzednio materiały („rozproszone, okaleczone, bezkształtne”) lub poświęci się kopiowaniu tekstów innych autorów. Tylko to, co odtwórcze, a nie własne, oryginalne, co dobrze może się w porządku rzeczywistości i dobrze mu służyć, tylko to otrzymuje miano pracy, *travail de cabinet*. To myślenie zastępcze:

131 A. Dillard: *Pielgrzym nad Tinker Creek...*, s. 300.

132 J.J. Rousseau: *Wyznania...*, t. 2, s. 155.

„Oto były moje zapasy na pracę w pokoju, o ile czas nie pozwalał mi wyjść, a kopiowanie mnie znudziło”.



„Czas” i „nuda” są właściwe pracy i przypisanemu jej rodzajowi myślenia. Praca, *travail*, dokonuje się, wykorzystując „zapasy” (*provisions*), jakie jest naszym obowiązkiem zgromadzić na wszelki wypadek; natomiast myślenie właściwe chodzeniu otrzymuje miano „medytacji”. Rousseau przeciwstawia więc *mediter en marchant* i *travail de cabinet*. Ale nie chodzi tu o prostą dychotomię, w której jedna część nacechowana jest wyłącznie pozytywnie, a druga negatywnie. To, co następuje „w pokoju” (*au logis*), nie jest w istocie zaprzeczeniem ambulatoryjnej medytacji, lecz jej granicznym przypadkiem. „Czas” w przekładzie Boya-Żeleńskiego („o ile czas nie pozwalał mi wyjść”) nie odnosi się do prostej chronologii, ale do skomplikowanej meteorologii. *Les temps ne me permettait pas de sortir* – to nic innego jak „pogoda”, a zatem nie abstrakcyjny czas zegarowy w epoce Rousseau zmieniający się już szybko w mechanicznie kontrolowany czas fabrycznej pracy, lecz upływ istnienia człowieka i świata wzajemnie z sobą skorelowanych w tym, co najbardziej dla istnienia nieuniknione i bezwarunkowe, czyli w pogodzie. To nieprzewidywalny i chaotyczny bieg deszczu i słońca, dialog chmur i błękitu nieba, a nie mechaniczny rytm zębatach kółek decydują o naszym zajęciu. Gdy więc Rousseau mówi, iż ulegając pogodzie, rezygnuje z medytacji *en marchant* i przystępuje do porządkowania starych papierów i notatek, oznacza to lekcję rezygnacji z siebie, wycofanie własnych planów i upodobań na skutek uważnego spojrzenia na świat i wysłuchania jego głosów. Wtedy człowiek ustępuje przed racjami świata. A ponieważ, jak powiedzieliśmy, wycofanie siebie jest tym, co dokonuje się w akcie u-chodzenia, przeto i *travail de cabinet*, jeśli dokonuje się po wysłuchaniu świata, staje się innym, peryferyjnym, granicznym przypadkiem myślenia.



Ledwie stronę wcześniej Rousseau dostarcza nam teoretycznego wyjaśnienia takiego stanu rzeczy. Wyjaśnienie to ogólne i szczątkowe, jedynie zarys zamiaru dzieła noszącego poważny tytuł *Moralność wrażeńiowa, czyli materializm mędrca*, lecz – przyznaje sam filozof – nad

dziełem tym „mało pracował”, tak iż pozostało ono właściwie zamysłem. Szkoda, ponieważ to, czego dowiadujemy się z krótkiego, ledwie stronę zajmującego opisu, stanowi prolegomenę do filozofii i praktyki u-chodzenia. Dąży Rousseau do wy-prowadzenia człowieka z ciasnych miar ludzkiego porządku, jednocześnie uznając tegoż porządku znaczenie i wagę. Gdyby ich nie dostrzegał, gdyby jego zamierzeniem było odrzucenie ludzkiego ładu świata, nie napisałby w tym samym mniej więcej czasie, iż „wszystko wiąże się zasadniczo z polityką i że w jaki bądź sposób patrzeć na rzeczy, żaden naród nie będzie nigdy czym innym, jak tylko tym, czym uczyni go charakter jego rządu”¹³³. Jeśli *tout tenait radicalement à la politique* (zwróćmy uwagę na to *radicalement*), jest zrozumiałe, że zadaniem człowieka myślącego stanie się, po pierwsze, przeprowadzenie krytycznej oceny otaczającej rzeczywistości oraz, po drugie, zaproponowanie nowego kształtu polityki zdolnej do ukształtowania narodu „najbardziej cnotliwego, oświeconego, roztropnego”. Stąd pytanie „Co to jest prawo?” (*qu'est-ce que la loi?*) i jak sprawić, aby rząd „trzymał się najbliżej prawa”. Zamierzenie filozofa pragnącego wy-prowadzić człowieka z zakłętego kręgu spraw jedynie ludzkich ma na celu zbudowanie bardziej sprawiedliwego porządku społecznego. Mówi Rousseau, iż badając te kwestie, nie znalazł w swej ojczyźnie „pojęć o prawach i wolności tak sprawiedliwych (*justes*) ani tak jasnych (*nettes*), jakby[m] pragnął”.



Aby móc podjąć się zadania, jakie stawia sobie Rousseau, zadania polegającego na uwzniośleniu idei stanowiących podstawę porządku ludzkiego, trzeba uznać przedustawny, przedporządkowy, przedfilozoficzny charakter relacji między człowiekiem a światem. Oznacza to istotne przesunięcie: już nie ludzka rzeczywistość wyznacza początek naszych zabiegów, lecz to, co zewnętrzne, a co wpływa na nią nieustannie, chociaż bezwiednie. Mówimy o sobie jakby w trzeciej osobie, jakby nie o nas chodziło, jakbyśmy wynurzali się bezwiednie z samej materii świata. Teza Rousseau jest następująca: dawniejsze odciski zewnętrznych wrażeń, *l'impression antérieure des objets extérieurs*, sprawiają, że „ulegając nieustannie wpływom naszych zmysłów i narządów, nosimy, bez świadomości tego, w myślach, uczuciach, czynach nawet, ich

133 Ibidem, s. 149.

skutki”¹³⁴. Aby zmienić kształt ludzkiego porządku, należy najpierw wejść w stosowne relacje ze światem i z jego „zewnątrznym trybem życia”, jak ujmuje to filozof. *Regime extérieur* wpływa na „naszą duszę” (*notre âme*), a więc zadanie stojące przed społecznym reformatorem polega na ustanowieniu odmiennej niż dotychczas relacji człowieka i świata. Porzucając wszelką nadrzędność człowieka i jego instytucji, powracamy do fizycznej i biologicznej strony istnienia, którą Rousseau nazywa „ekonomią animalną”, *l'économie animale*. Droga do odnowionego, sprawiedliwszego i jaśniejszego człowieczeństwa musi prowadzić przez istnienie właściwe zwierzęciu, to zaś – by przypomnieć Heideggera – polega na tym, że zwierzę nie *ma* świata, lecz *jest* światem, współbrzmi i współistnieje z jego wszelkimi przejawami. **u-chodzić to odkrywać zwierzęcość istnienia.** Być może czyni to Guliwer w ostatniej podróży, kiedy wizję nowego społeczeństwa opiera na doświadczeniu miesięcy spędzonych pośród mądrych koni. Lecz to, co Rousseau nazywa „ekonomią animalną”, spokrewnione jest bliżej z Nietzscheańskim postulatem odkrywania znaczenia bezpośredniego materialnego otoczenia człowieka: „[...] drobne sprawy – odżywianie, miejsce, klimat, odpoczynek, cała kazuistyka egoizmu – są niepomierzenie ważniejsze od wszystkiego, co dotychczas uznawano za ważne”¹³⁵. Pisze Rousseau: „Klimat, pora roku, dźwięki, barwy, cień, światło, żywioły, pokarmy, hałas, cisza, ruch, spoczynek, wszystko oddziaływa na organizm, a co za tym idzie, i na duszę [...]”¹³⁶. Trzeba u-chodzić z ludzkiego sposobu organizacji rzeczywistości po to, by można było porządek ów naprawić, a owo u-chodzenie wprowadza nas na nowo i w zupełnie inny sposób w zjawiska kształtujące świat. Nim porozmawiamy o sprawiedliwości, doświadczmy pory roku i, być może, padającego deszczu. Inaczej sprawiedliwość pozostanie abstrakcyjnym konceptem, pozbawionym ciała, a zatem poddającym ciała często bez troskiemu i okrutnemu działaniu czysto ludzkiego porządku.



Qu'est-ce que la loi? Pytanie, które Rousseau uznał za podstawowe, nie przestaje absorbować tych, którzy chodzą. Jest wstępem nie tylko do

134 Ibidem, s. 154.

135 F. Nietzsche: *Ecce homo...*, s. 63.

136 J.J. Rousseau: *Wyznania...*, t. 2, s. 154.

rozważania sprawiedliwego państwa, ale także do badania naszych relacji z życiem. Pytać, czym jest prawo, oznacza dociekać tego, jak mogę organizować własne życie, tak by nigdy nie przestając być życiem „własnym”, jednocześnie umożliwiło mi uczestniczenie we wspólnocie. Gabriel Marcel mówi o podwójnej nieszczerości istnienia. Siła przystosowania każe mi akceptować zasady uznanego porządku rzeczy: „Gdybym był całkowicie szczerzy, zmuszałbym się często do poddawania tych zasad ponownemu badaniu i do stawiania sobie co pewien czas pytania, czy zawsze jeszcze odpowiadają one temu, co myślę i w co wierzę”. Ta nieszczerłość powoduje z kolei zafalszowanie samego życia: „[...] aby być wiernym samemu sobie, trzeba najpierw żyć, a to właśnie nie jest rzeczą łatwą”¹³⁷. Neutralna i naukowa postać pytania *Qu'est-ce que la loi?* kryje bardziej dramatyczną i osobistą kwestię – nie tylko tego, jak mam żyć, ale też bardziej radykalnie – czy życie, którym żyję, jest w ogóle życiem.



Tak można by odczytać słynną przypowieść Kafki: żyjąc, stoję u bramy prawa i mimo to, że nie przekraczam progu królestwa prawa, reguluje ono moje życie, nadaje mu kształt, nad którym mogę się zastanawiać, czy jest w istocie „mój”. I natychmiast pytanie następuje: w jakim stopniu posłuszeństwo wobec prawa jest cnotą?. u-chodząc, pozwalam, by ożywiały mnie trzy pytania: czym jest prawo, czym jest posłuszeństwo, czym jest życie, które prowadzę. Thoreau, wielki piechur, nie ma wątpliwości: „Jest coś służalczego (*something servile*) w nawyku poszukiwania prawa, któremu moglibyśmy być posłuszni”¹³⁸. Nie chodzi o proste odrzucenie posłuszeństwa, lecz o zbadanie tego, czym jest posłuszeństwo – po to, aby nie było ono mechanicznym dostosowaniem się, „dostawiającym mnie” (mówiąc po Heideggerowsku) do innych podobnych istot. Stąd mocny sąd: „Możemy badać prawa materii fizycznej w dogodnych chwilach i dla własnego pożytku, lecz dobrze spełnione życie (*successful life*) nie zna żadnego prawa”¹³⁹.

137 G. Marcel: *Homo viator...*, s. 135.

138 H.D. Thoreau: *Walking...*, s. 362.

139 Ibidem.



Zważmy: Thoreau nie mówi, że nie ma praw, ani tego, że prawa nie obowiązują. Zaleca nawet badanie rzeczywistości materialnej w celu tychże praw ustalenia, lecz wszystko to stanowi domenę *laws of matter*. Nie ma natomiast praw obejmujących dziedzinę życia, przy czym, co niezwykle istotne, Thoreau podkreśla, że nie chodzi mu o życie w sensie przetrwania, lecz o życie dobrze spełnione, co w oczywisty sposób rozpoczyna krytykę życia nowoczesnego. Na początku *Walden* przybiera ona kształt zdania mówiącego o tym, że większość z nas prowadzi życie w cichej rozpaczce (*silent desperation*). Kto u-chodzi, rozpoznaje wadliwość nowoczesnego życia, to zaś wiąże się z odkryciem pewnego prawa. Kontynuując swą ambulatoryjną medytację, filozof kreśli osobliwe zdanie: „Nieszczęsne to zaiste odkrycie, odkrycie prawa, które wiąże nas tam, gdzie do tej pory nie wiedzieliśmy, że jesteśmy związani”. Dwie nici supląją się w tej wypowiedzi. Pierwsza prowadzi nas do wniosku, że ustanawiając prawa, niepotrzebnie pozwalamy im nad sobą panować, i tym sposobem *laws of matter* biorą górę nad *laws of life*. Druga podsuwa inną myśl: prawo, o którym mowa, nie tyczy się ani *matter*, ani *life*, lecz odnosi się do sytuacji, w której jesteśmy niewolni, wyobrażając sobie, że żyjemy w królestwie wolności. Odkrycie to jest „nieszczęsne” (*unfortunate*), gdyż uświadamia nam, że nie wiemy, co to jest wolność, a zatem w sposób bardzo dotkliwy pozbawia nas złudzeń dotyczących nas samych i naszych instytucji. Oznacza to niezbitcie, że życie, które wiemy, nie jest „prawdziwe”, bo pozbawione dzielności wolnego czynienia, staje się życiem „niepoetyckim” w sensie greckiego *poiesis*. Dlatego Thoreau kończy swą medytację następująco: „Człowiek, który ośmiela się żyć, stoi nad wszelkimi prawami (*is superior to all the laws*), wiąże go bowiem relacja z samym prawodawcą (*law-maker*)”¹⁴⁰. Wyższość względem wszelkich praw wcale nie oznacza samowoli. Jestem „nad” prawem tylko o tyle, o ile pozwala mi ono wygodnie uznać, że coś nie należy do moich zobowiązań, wedle prawa bowiem zobowiązania owe przypisane są komu innemu. Teraz natomiast wiem, że ponoszę odpowiedzialność („ponad” prawem) za wszystko, co się dzieje, i tylko dlatego rezygnuję z przywileju niezajmowania się sprawami nienależącymi do mnie (z kłopotania się tymi sprawami „zwolniło” prawo), tylko dzięki temu odnajduję wspólnotę zobowiązań i problemów.

140 Ibidem.



Życie prawdziwe (a nie „udawane”, gdyż będące niczym ponad naśladownictwo przyjętego sposobu postępowania) zasadza się na specjalnym związku nie z prawem (to, jak widzieliśmy, jedynie sankcjonuje rutynowe ustalenia), lecz z „prawodawcą”. Thoreau nie rozwija tej myśli, nie wiemy, kim jest ów prawodawca. Możemy wszelako przyjąć, że: (1) nawiązanie do prawodawcy ogranicza niewzruszoną do tej pory moc samego prawa, które teraz traci swą absolutną ostateczność; (2) o ile nasze życie ma być dobrze spełnione, musi wiązać się mniej z prawem, a bardziej z prawodawcą, czyli tym, kto pozostaje w szczególnej relacji z ustaleniami prawa: podlega im, lecz jako ich autor wyprzedza je, pozostaje poza i przed nimi. Jednym słowem, chodzi o relację z życiem: „Życie i dzikość to jedno. Najbardziej żywe jest najdziksze. Życie niepoddane władzy człowieka, a jego obecność odnawia ludzkie siły”¹⁴¹. Nawet w tym, co ludzkie, można rzec arcy-ludzkie, chodzi wszak o literaturę, Thoreau poszukuje tego, co dzikie: „W literaturze przyciąga nas tylko dzikie (*the wild*). Układność (*dulness*) to tylko inne miano oswojenia. W »Hamlecie«, »Iliadzie«, we wszystkich świętych Pismach i Mitologiach szukamy tego wolnego i nieucywilizowanego myślenia, którego nie uczą w szkołach, a które tak nas zachwyca”¹⁴². To, co jest „prawodawcą”, to dzikie, zwierzęce życie (*There is keen enjoyment in a mere animal life*¹⁴³), i u-chodząc, wiążemy się z nim węzłem, który gdzie indziej Thoreau nazwie przyjaźnią. **u-chodzenie to przyjaźń z nie-ludzkim po to, aby być bardziej ludzkim.** Człowieczość, przekonuje Czesław Miłosz, wyraźniej tam, gdzie styka się z psiością: „Ciepło psów i esencja, niepoznana, psiości. / A jednak czujemy ją. W wywieszeniu mokrego języka, / W melancholijnym aksamicie oczu, / W zapachu sierści, innym niż nasz, a pokrewnym. / Człowieczość nasza wtedy wyraźniej, / Wspólna, pulsująca, liżąca, włochata...”¹⁴⁴. Wtedy bowiem dokonuje się, na tyle, na ile jest to w ogóle możliwe, „obmycie [człowieka] z tych sztucznych kolorów społecznego teatru”¹⁴⁵.

141 Ibidem, s. 350.

142 Ibidem, s. 354.

143 Ibidem, s. 352.

144 C. Miłosz: *Świadomość*. W: Idem: *Wiersze*. T. 4. Kraków: Znak, 2004, s. 70.

145 Ibidem, s. 107.



Thoreau, chodząc, poszukuje „dzikiego”, szuka go także, czytając *Hamleta*, tak tylko bowiem można zakwestionować świat oswojonych przedmiotów. Kategoria „dzikiego” służy do rozpoczęcia krytyki sposobu organizacji świata i odgrywa podobną rolę, jaką gniew odgrywa w myśli Petera Sloterdijka. Stawką jest wyjście poza świat „cierpliwych rzeczy”. To określenie Rainera Marii Rilkego, który cierpliwość tę wiązał z kulturą posiadania. „Nie bój się, Boże. Oni mówią »moje« / do wszystkich rzeczy, które są cierpliwe [...]. / Tak mówią: moje życie, moja żona, / mój koń, me dziecko – wiedząc dobrze pono, / że wszystko: życie, żona, dziecko, koń – / to twory obce, o których treść ślepo / trąca ich przed się wyciągnięta dłoń”¹⁴⁶. **u-chodzić to rozpoznawać znajome istnienia jako „twory obce”, zbliżać się do tego, co Leopardi z niezrównaną lakonicznością nazywa wiedzą na temat „dlaczego? rzeczy”, *il perchè delle cose***¹⁴⁷.



u-chodzić to pozostawać w szczególnym stosunku do ciała. Stanowi ono granicę między moim istnieniem a nieistnieniem. Wszak nie bez racji mówi się, po wielogodzinnym marszu, o „śmiertelnym” zmęczeniu. Doświadczenie końca przybiera osobliwą postać: jestem tak zmęczony, że nie mogę myśleć o niczym innym, jak tylko o tym, by dalej żyć, by się „pokrzepić”. Doświadczenie skończonego charakteru mego bycia, a także ograniczonego zasobu moich sił, jest zaczynem nowego początku. Żyję, lecz coraz bardziej i coraz częściej czuję, że siły ze mnie „uchodzą”. Czy może oznaczać to coś innego niż to, że zbliżam się do „końca”? Z pewnością nie, lecz oznacza to także podjęcie pewnej próby. Nie polega ona na powstrzymaniu uchodzenia sił, na zablokowaniu ich odpływu; dobrze wiem, że to niemożliwe. To, czego próbuję, to ponowne narodziny, określenie siebie na nowo w sytuacji „końca”. Dlatego doświadczenie uchodzących sił, słabnących mięśni, mniej elastycznych ścięgien służy u-chodzeniu: zmusza mnie bowiem do opuszczenia brzegu, na którym jestem jeszcze wciąż pewny siebie

146 Cyt. za: G. Marcel: *Homo viator...*, s. 236.

147 G. Leopardi: *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*. In: Idem: *Canti*. New York: Farrar Strauss Giroux, s. 197.

i swoich sił, i podjęcia żeglugi po niepewnych i nieznanach wodach, z których, jak mniemam, już nie powrócę do znanych wybrzeży. „Koniec” pojawia się na mapie mojego istnienia jako port, z którego wyruszam w dalszą drogę, ale już nie tak „mocny”, nie tak kompletny, nie tak pewny „siebie”, jak poprzednio. Wciąż „jestem”, ale bardziej „ukryty”, mniej widoczny, mniej się udzielający, zaszyty pod pokładem. Jak Ahab, którego nikt z załogi nie widzi, dopóki *Pequod* nie oddali się bezpowrotnie od brzegu. Ahab, którego siły uszły, wszak jego ciało nie jest już „kompletne”: białe wieloryb odgryzł mu nogę. A jednak zaczyna na nowo. u-chodzę, ale wciąż próbuję.



u-chodzenie to ciemna opowieść o (przypomnijmy frazę e.e. cummingsa) *a world of born*, który jest światem z gruntu nieukończonym, niegotowym, zdradliwym i wewnętrznie podzielonym. Przyjrzyjmy się świetnemu obrazowi Gustave'a Courbeta *Źródło życia*. Narodziny są wydobywaniem się z mroku, a miejscem, w którym akt ów się dokonuje, jest punkt zejścia i rozejścia się nóg; tajemniczy punkt topografii ludzkiego ciała, osobliwy trójkąt, od którego zaczyna się zwarta materialność jednolitego korpusu, ale stamtąd także rozchodzą się nogi umożliwiające nam poruszanie się. Rodząc się, u-chodzimy z ciemności, w-chodzimy w życie, otrzymując (niczym od dobrych wrózek) w darze to, dzięki czemu możemy nie przestawać u-chodzić. Tors kobiety jest tu tylko torsem, nogi nie dosięgają kolan, głowa odrzucona w tył nie pozwala zobaczyć twarzy, zresztą i tak odciętej krawędzią płótna. Ciało niekompletne, zdekapitowane, prowokujące swoją fragmentarycznością w równym stopniu jak seksualnością, niepokoiło oko pragnące niezmiennie domknięcia całości (zwłaszcza gdy chodzi o ciało kobiety, zwyczajowy model piękna, które niekompletne być nie może, a przynajmniej nie powinno) do tego stopnia, że kilka lat temu przedstawiono następny „fragment” dzieła z wizerunkiem twarzy kobiety będącej modelką Courbeta. Wysunięto sugestię, iż artysta pierwotnie namalował całą postać, a następnie „pokawałkował” dzieło na poszczególne części. Teorię tę rychło obalono i „początek świata” pozostaje fragmentaryczny¹⁴⁸. „Wszystko” zaczyna się z nie-

148 Już po ukończeniu pracy nad tym esejem ukazała się książka Thierry'ego Savatiera nader szczegółowo przedstawiająca dzieje obrazu i osób związanych z jego po-

wielkiego otwarcia, z prawie „nic”. Nogi mają w tym pierwszorzędne znaczenie; to ich ruch, ich rozejście się potwierdzające podwójność pozornie zwartej w swej materialności ciała, pozwala ciało „rozszelnić”.

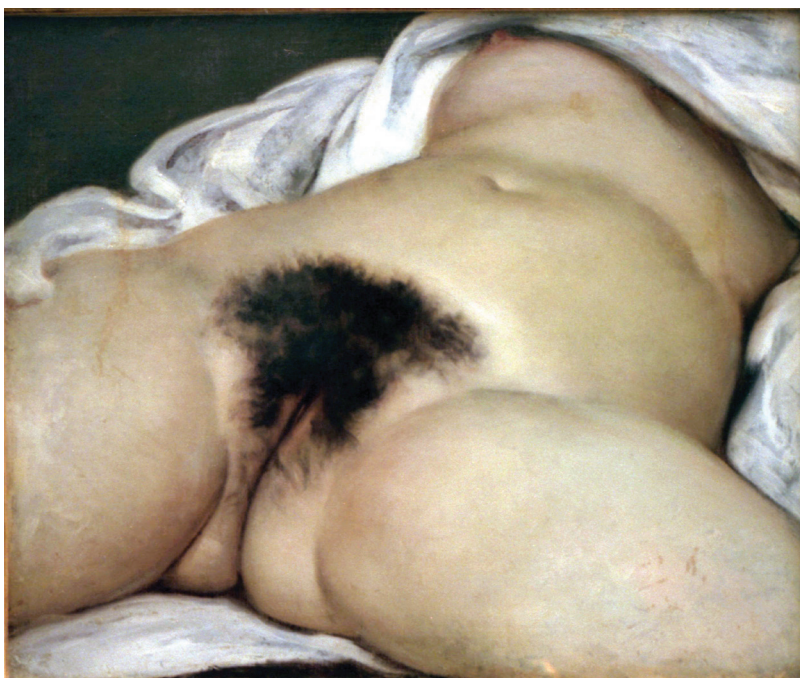


Rozwierające się uda otwierają szczelinę powszechnej niekompletności i fragmentaryczności; ciało nie tworzy pięknej, harmonijnej całości, tak jak nie tworzy jej nowo rodzące się dziecko. Nic nie jest bardziej nieukończonego jak ono. Nic bardziej nie u-chodzi, jak to, co ledwie u-szło z życiem do życia. Gdy polska artystka Alicja Żebrowska w swej pracy wideo *Narodziny Barbie* w 1994 roku dopełni nader literalnie dzieło Courbета, zdumienie, jakie nas ogarnia, gdy patrzymy na efekt jej dzieła, wynika z tego, że pokazano nam rodzące się jako skończone, obdarzone doskonałą, kompletną formą. Formą tak dopełnioną, że gotową od razu uczestniczyć w rynkowej wymianie gotowych, gładkich i dobrze wyposażonych do tego rodzaju obiegu przedmiotów. Nic dziwnego, że kultura dziewiętnastowieczna, tak bardzo podejrzliwie patrząca na wszelkie przejawy u-chodzenia, opatrzyła obraz Courbета mianem skandalicznego. Ponieważ w tym świecie zamkniętych salo-nów i otulonych ciężkimi zasłonami okien nie uchodziło u-chodzić, przeto wielkiemu realności nie *uszła* płazem jego śmiałość.



u-chodzimy z tajemniczego trójkąta, z tego *topos*, w którym nie tylko kontynent torsu rozszczepia się na dwa półwyspy nóg, a zatem z miejsca, gdzie góra łączy się z dołem, to, co stworzone do kontaktowania się z powietrzem i niebem, płynnie przechodzi w części ciała powołane do tego, by dotykać ziemi. Lecz wiemy, że cielesna nić zszyla ciało tak, że ledwie kilka centymetrów ściegu żył i tkanek poprowadzi nas w stronę *rectum*, innego otwarcia, innej szczeliny. Więc przód i tył zapowiadają się wzajemnie w tym tajemniczym trójkącie. Obraz Courbета malar-sko ową zapowiedź przedstawia; przypomina o podwójnej naturze

wstaniem i losami, do której to pracy odsyłam czytelnika zainteresowanego obrazem Courbета. Patrz: T. Savatier: *Początek świata. Historia obrazu Gustave'a Courbета*. Przeł. K. Belaid. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, 2014.



Gustave Courbet, *L'origine du monde*, 1866

u-chodzenia. Najpierw u-chodzimy ku życiu, sami stanowiąc sobą i dla siebie obietnicę istnienia dobrze spełnionego, wymarzonego, dobrego, pełnego rozkoszy i przyjemności, minimalizującego cierpienie; istnienia takiego, jakiego byśmy sobie życzyli. Ale jest i drugi rodzaj u-chodzenia; w nim nie kieruję się „ku” życiu, lecz „od” życia. Niczego już nie obiecuję, niczego też nie obiecuje się mnie; przeciwnie – to koniec wszelkiej zapowiedzi, teraz bowiem jestem już tym, co życie (dosłownie i w przenośni) „przetrawiło” i jako niepotrzebne „wydała”. Owo drugie u-chodzenie – to ewakuacja, wyrzucenie zbędnego balastu; tylko w ten sposób bycie przewycięży martwą ciszę (posłuchajmy wielkiej pieśni Jima Morrisona *Horse Latitudes*) i będzie mogło dalej płynąć, nabierając wiatru w żagle. Ale beze mnie.



Denisa Diderota niepokoi *elephantiasis* głowy powodujące atrofię nóg: „Chodzimy tak mało, pracujemy tak mało i tak wiele myślimy, że jestem prawie pewien, że w końcu człowiek będzie tylko głową”¹⁴⁹. Panna de L’Espinasse zbywa tę zaczepkę frywolną uwagą: „Głową, głową! To jednak trochę za mało, chyba że sztuka miłości poczyni pewne postępy [...]. Doktorze, pan każesz mi myśleć o rzeczach bardzo śmiesznych”. Obydwie kwestie są istotne i obydwie dotyczą nóg. Doktor Bordeu ostrzega przed jednostronnie rozwijającą się kulturą, prowadzącą do zniekształcenia ciała fizycznego: dusza wpływa na kształt ciała, a zatem stopniowo zyskuje nad nim przewagę. Rozwój kultury ograniczający ruch fizyczny, a więc pracę nóg (*nous marchons si peu*), powoduje, że dusza zyskuje więcej, niż powinna, przestrzeni dla siebie i swojej pracy. Panna de L’Espinasse w swym spostrzeżeniu dotyczącym miłości jako spotkania dwóch ciał (a nie tylko głów) broni szczególnej topografii miłosnych zabiegów (w dalszym ciągu dialogu Diderot nawiąże wprost do prokreacji i seksualnej organizacji ciała) umiejscowionych u zbiegu nóg właśnie. Aby miłość została skonsumowana, muszą spotkać się dwa miejsca: to, co u zbiegu nóg mężczyzny musi zetknąć się z tym, co znajduje się u zbiegu nóg kobiety. Wszystko inne będzie należało, wywodzi rozmówczyni doktora Bordeu, do porządku „rzeczy bardzo śmiesznych” (*idées bien ridicu-*

149 D. Diderot: *Mistyfikacja. Sen d’Alemberta*. Przeł. J. Kott. Warszawa: PIW, 1962, s. 110.



Alicja Żebrowska, *Narodziny Barbie*, 1994

les)”. Tylko nogi są poważne. Nie może być inaczej; stąpają przecież po ziemi.



Przyjmijmy dwie lekcje dotyczące powagi nóg. Pierwszej udzieli nam Balzac, który w opublikowanym w 1832 roku *Nieznany arcydziele* zbuduje atmosferę narastającego napięcia, jakiego doznają artyści pragnący ujrzyć wielokroć zapowiadany obraz swego przyjaciela Frenhofera, mający być ostatecznym spełnieniem wszelkich umiejętności malarskich. Dzieło to ma dorównać życiu, bo dotychczasowe malowidła – jak twierdzi Frenhofer – są obrazem postaci „bezkrwistych”, a więc w istocie przedstawiają wyłącznie „podkolorowane widma”¹⁵⁰. Gdy wreszcie, wykorzystując nieuwagę mistrza, malarze stają przed skrzętnie skrywanym płótnem, dostrzegają „coś w rodzaju bezkształtnej mgły”, rozformowany świat zniszczenia i chaosu, z jednym rozpoznawalnym fragmentem: „[...] dostrzegli w kącie płótna fragment bosej nogi, wyłaniający się z tego chaosu barw, tonów, nieokreślonych półcieni [...]; ale była to noga prześliczna, noga żyjąca! Zastygli w podziwie [...]”¹⁵¹. Noga jest ostatnim ocalałym fragmentem ratującym formę – jakby samo jej pojawienie się już otwierało możliwość jakiejś przyszłości. Dzięki tej nodze „dajemy nogę” ze zniszczenia, stajemy się tymi, którzy mogą coś zacząć. Taką możliwość nazywam tu u-chodzeniem (przed zamknięciem w formie, skamienieniem i dopełnionym uformowaniem).



Lekcję drugą odnajdziemy u Borgesa. Przedstawiając nieznanemu przybyszowi z innego czasu (niczym Guliwer dzielący się wiedzą historyczną ze swym mądrym końskim gospodarzem) meandry ludzkiej historii, w uderzający sposób skrytykuje miałkość sfery publicznej, jako opanowanej przez tych, którzy pozbawieni są nóg: „Ambasador czy też minister był czymś w rodzaju kaleki, którego należało przewozić z miejsca w miejsce w dużych i hałaśliwych wehikułach, pod ochroną

150 H. Balzac: *Nieznane arcydzieło*. Przeł. J. Rogoziński. Warszawa: Wydawnictwo WAB, 2009, s. 15.

151 Ibidem, s. 38.

motocyklistów i grenadierów, osaczonego przez zemocjonowanych fotoreporterów. Można pomyśleć, że ucięto im nogi [...]”¹⁵². Nogi, jako zgęszczenie fizyczności mojego ciała, są gwarantem prawdziwości mojego bycia. Dzięki nim **wchodzę** w sferę społeczną. Bez owego zgęszczenia sfera jest kaleka i jałowa.



Wasilij Rozanow poświęca szczególną medytację temu fragmentowi anatomicznej budowy człowieka, będącemu jednocześnie zespoleniem i rozłączeniem nóg. Dłoń, oczy, nos, ucho należą do wspólnego świata, który dzielę ze wszystkimi i który strzeże jednego jedynego organu, który wspólny nie jest i być nie może. Pisze Rozanow o przynależeniu do świata dostępnego i kreowanego zmysłami i właściwymi organami: „Jakaż w tym wszystkim *prostytycja!* W rzeczy samej »należę do *wszystkich*, a *wszyscy* należą do mnie«. Oprócz jednego narządu. Bo gdy tylko oddam go *jeszcze komuś*, oprócz tego *jedynego* – wszyscy podniosą na mnie kamienie”¹⁵³. Istniejemy więc między dwoma rodzajami „prostytucji”: jedna jest w istocie zbiorem przyjętych form współistnienia, w których wszystko, co mam i czym dysponuję, oddaję światu; druga – odnosi się do złamania podstawowego obostrzenia nakazującego rygorystyczne niepowierzenie tego *jedynego* organu nikomu niepowołanemu. Zbieg dwóch nóg jest więc miejscem najbardziej prywatnym, intymnym, miejscem o najbardziej ograniczonym dostępie, a jednocześnie cała sfera publiczna skupia się na jego nadzorowaniu. Przewidziana prawem starotestamentowym kara ukamienowania dowodzi – kontynuuje Rozanow – iż „cały świat uważa się za strażnika mojego pojedynczego narządu, mianowicie jego dziewi-
czości, nieprostytuowania”. Chociaż to męczyzna jest przedmiotem uwag Rozanowa, możemy przyjąć, że obraz Courbeta dokumentuje tę samą sytuację: aby nie doszło do tego, by bieg spraw należał do porządku „rzeczy bardzo śmiesznych”, trzeba stawać się świadomym stopnia, w jakim to, co publiczne, interweniuje w sferę tego, co prywatne, ale także tego, jak bardzo prywatne akcentuje swój status zjawiska intymnego, kokietując tym to, co powszechne. Chrystus uwalniający

152 J.L. Borges: *Utopia człowieka zmęczonego*. W: Idem: *Księga piasku*. Przeł. Z. Chądzyńska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980, s. 59.

153 W. Rozanow: *Opadłe liście...*, s. 446.

domniemaną cudzołożnicę dokonuje rewolucyjnego przełomu – zawieszają dozór powszechnego prawa nad sferą prywatną, nie po to, aby dowieść wyższości tej ostatniej, lecz dlatego, żeby odsłonić względność roszczenia sfery publicznej do kontrolowania życia indywidualium. Życie to zapewne poddane jest nadzorowi, ale kuratela ta nie ma żadnego prawa do nadawania sobie specjalnych przywilejów i uprawnień. Agendy do niej należące są w równym stopniu „grzeszne”, jak ci, których mają sądzić. I tak, „nogi” przywiodły nas do tezy, że dobra wspólnota jest w mniejszym stopniu wspólnotą jednej „prawdy”, a w znacznie większym – wspólnotą dzielonego „grzechu”.



„Narodziny, życie i odejście są tylko przemianą form [...]. I co ma za znaczenie ta albo inna forma? Każda forma raduje się i cierpi. Od słonia aż do małej mszycy [...], od mszycy aż do molekuly żywej i czującej, która była na początku wszystkiego, nie ma w całej przyrodzie jednego punktu, który by nie cierpiał i nie doświadczał rozkoszy”¹⁵⁴. Ta uwaga d’Alemberta mówi o tym, o czym nie wolno zapominać, a o czym nieustannie przypomina nam u-chodzenie: powszechna przemiana, metamorfoza, stawia opór naszemu myśleniu skłonnemu zawsze do poszukiwania solidnych kategorii, a wejście do wspólnoty istnień tworzących ów ciąg metamorfoz jest doświadczeniem cierpienia i radości wzajemnie splątanych z sobą.



„Świat został pożarty przez olbrzymiego pluskwiaka wodnego, a ja podążam swoją drogą niczym Billy Bray – moja lewa stopa mówi: »Chwała«, a prawa powiada: »Amen«”. Annie Dillard nawiązuje do epizodu, który wcześniej opowiedziała i do którego często powraca w swej książce: oto groźny insekt wysysa wnętrzności niewielkiej żaby z wciąż żywej ofiary. Cierpienie stanowi niezbywalny element bycia i stąd waga u-chodzenia: między pojawieniem się, czyli byciem przyjętym, i zniknięciem, czyli byciem wydalonym, między narodzinami i śmiercią biegnie moje bycie. Jestem tym międzybiegiem”¹⁵⁵. Oznac-

154 D. Diderot: *Mistyfikacja...*, s. 112.

155 Pojęciem „międzybieg” posługuje się Michel Leiris. Patrz M. Leiris: *Noce bez nocy*. Przeł. A. Wasilewska. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, 2011, s. 62.

cza to marsz; ruch dwóch nóg, z których jedna potwierdza wierność wobec bolesnej rzeczywistości, potwierdza koleje jej losu, i nie odwracając spojrzenia, woła: „niech tak będzie”, „amen”. Druga noga natomiast wymaszerowuje podziw nad byciem, podziw tym większy, im silniejsze przypuszczenie, że tego wszystkiego mogłoby nie być. Idąc, mówię byciu „chwała” oraz gościnnie przyzwałam (często będąc dalekim od aprobaty) na to-co-przychodzi.



Tylko tak mogę ująć z życiem. Pisze Annie Dillard: „Widzisz umierające wokół ciebie żywe stworzenia i wiesz, że ty też umrzesz. I wreszcie pewnego dnia dociera do ciebie, że nie wolno ci potrzebować życia”¹⁵⁶. Chociaż trafniej byłoby inaczej rozłożyć akcenty: pewnego dnia dociera do mnie, że **życie mnie nie potrzebuje**. Aby życie mogło się żyć nadal, musi się pozbyć mnie, wydalić mnie poza swój ogromny, pulsujący organizm. Teraz mogę uchwycić ów drugi rodzaj u-chodzenia: wciąż tętniący ruchem strumień życia jest daleki od swego ujścia, natomiast ja, aby żyć rozumnie, muszę korygować swoje potrzeby, uwzględniając potrzeby życia. Delta życia powszechnego, jego ujście i koniec, jest poza moim zasięgiem; ale powinienem być gotowy do odkrycia miejsc, które są ujściem mojego życia. Życie nie uchodzi, to ja stopniowo przesuвам się do ujścia, czyli do miejsca, w którym życie nie będzie mnie potrzebowało. Owo u-chodzenie odbieram jako szczególny dar; szczególny, ponieważ inaczej niż to dzieje się zwykle, dar nie oznacza tu powiększania stanu mego posiadania, lecz przeciwnie – powoduje umniejszenie, *Verkleinerung*, jak powiedziałby Angelus Silesius. W 17. rozdziale Ewangelii św. Jan pisze, że Jezus następująco zwrócił się do swoich uczniów: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daje świat, Ja wam daję. Niech się nie trwoży serce wasze ani się nie lęka”.



Kto u-chodzi, ten idzie ob-dar-owany; idzie przez świat, ale dar, który otrzymał, został mu przekazany „inaczej”. Świat, a dokładniej – pewne szczególne widzenie świata, stanowi ów dar, ale to **sposób** jego przekazania był wyjątkowy: świat nie został mi „wręczony” po to,

156 A. Dillard: *Pielgrzym nad Tinker Creek...*, s. 395.

abym zatrzymał go w uścisku. Rilke mówi: „ziemia darzy” (*Die Erde schenkt*)¹⁵⁷. Świat nie jest teraz poręczny ani podręczny. Wypada mi z rąk, idę z pustymi rękoma. Nie gromadzę jego elementów, nie składam i nie dostawiam. Jeżeli czynię cokolwiek, to raczej ujmuję. Logika tego daru jest „ujmująca”: mam świata „mniej” niż poprzednio (a jednak zostałem obdarowany, dziwny to dar, po którego otrzymaniu mam mniej niż poprzednio), ale świat staje się nie tyle piękniejszy, ile godny chwały, czyli „ujmujący” właśnie. Taka jest logika u-chodzenia, wedle której nogi stają się „ważniejsze” od rąk: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daje świat, Ja wam daję. Niech się nie trwoży serce wasze ani się nie lęka”. Te trzy zdania zaprzeczają mechanicznej odpowiedzialnej za kształt, jaki zwykle nadajemy naszemu byciu-razem: (1) proponują odzyskanie świata, rezygnując z zawłaszczania, (2) mówią, że puste ręce czynią nasze kroki (na wzór Zaratustry) lżejszymi i bardziej „tanecznymi”, oraz (3) każą odejść od strachu jako afektu konstytuującego społeczeństwo.



Zawłaszczając, mieć zawsze czymś zajęte (na przykład pracą; przypomnijmy, co o pracy, o *travail de cabinet*, pisał Rousseau) ręce oraz lękać się – oto pryncypia naszego świata, który „daje” na swój sposób, a nazwą owego sposobu, w jaki „daje” nam świat, jest „strach”. Wiedzieli o tym Thomas Hobbes i Carl Schmitt, dla których stan natury to rozprzestrzeniający się pożar lęku, który zdoła ugasić tylko jakaś nowa instancja, nowy bóg. Bogiem tym jest suweren, a jego „suwerenność polega na tym, że jest on niezwiązany jakimikolwiek prawami, stanowiąc zarazem ich źródło”¹⁵⁸. Suweren ten nie tyle usuwa lęk, ile przesuwając go na inną płaszczyznę i porządkuje. Teraz nie boję się mnogości moich współtowarzyszy niedoli (Hobbes: „A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci”¹⁵⁹), lecz mocy, która skupia i centralizuje strach w sobie samej (Hobbes: „Ludzie nie znajdują przyjemności w życiu gromadnym, gdzie nie

157 R.M. Rilke: *Wybór poezji...*, s. 182.

158 P. Nowak: *Podpis księcia. Rozważania o mocy i słabości*. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika „Kronos” 2012, s. 153.

159 T. Hobbes: *Lewiatan*. Przeł. C. Znamierowski. Warszawa: PWN, 1954, s. 110.

ma mocy, która byłaby zdolna trzymać w strachu ich wszystkich¹⁶⁰). Chodzi więc o to, by miriady ośrodków strachu zastąpić jednym potężnym centrum, które siejąc strach, gwarantowałoby jednostce bezpieczeństwo. Świat „daje” nam w tym właśnie porządku strachu ustanowionym przez suwerena i powszechnie obowiązującym jako element gwarantujący bezpieczeństwo. Niccolò Machiavelli na tym oparł swoją teorię władzy: monarsze bardziej służy strach, jaki odczuwają przed nimi obywatele, niż ich, zawsze niepewna i kapryśna, miłość.



Rousseau relacjonuje ciekawe zajście podczas wędrówki do Lyonu. Kiedy, zabłądziwszy podczas *pieszej* (co podkreśla nieustannie) wędrówki, trafi „zmęczony i konający z głodu i pragnienia” do domu wieśniaka, prosząc o gościnę, ten podejmie go kwaśnym mlekiem i kromką jęczmiennego chleba. Przekonawszy się po bacznej obserwacji twarzy (interesujący przyczynek do znaczenia fizjognomiki), że gość jest „porządnym chłopakiem”, gospodarz schodzi do skrytki pod podłogą, skąd wynosi „bochenek pszennego chleba z nader apetyczną buteleczką wina”¹⁶¹. Osobliwe zachowanie wieśniaka, który z lękiem odmawia przyjęcia zapłaty za poczęstunek, budzi zdziwienie filozofa, który daremnie dochodzi przyczyn owego strachu. Indagowany gospodarz po długich oporach „wreszcie wymówił miano komisarzy i poborców. Dał mi do zrozumienia, że z obawy przed ich drapieżnością ukrywa tak starannie swój dobytek i że byłby zgubiony, gdyby ktoś mógł podejrzewać, że nie umiera z głodu!”. **Podczas u-chodzenia dokonuje się odsłonięcie przyczyn ludzkiego strachu ustanawiającego warunki bycia-razem, przyczyn, które pozostają zwykle zakryte przyzwyczajeniami i usystematyzowaną organizacją świata.** Tutaj odnajdziemy początek krytycznej refleksji nad stanem owej organizacji. Jak pisze Rousseau, „To był zarodek nieugaszonej nienawiści (*haine inextinguible*), jaka rozwinęła się później w mym sercu przeciw męczarniom nieszczęśliwego ludu i przeciw jego ciemnościom”. Opowieść ta odsłania jeszcze jedną cechę u-chodzenia: jeśli nasze bycie-razem ma przybrać rozumniejszy kształt, musi się składać z drobnych

160 Ibidem, s. 109.

161 J.J. Rousseau: *Wyznania...*, t. 1, s. 206.

sytuacji, w których występuję w obronie słabszego i tym sposobem przyczyniam się do tworzenia historii zbawienia, które dopełnia się nie w przyszłości, lecz jedynie właśnie w tych ulotnych momentach czynienia dobra. Stąd znaczenie przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Stąd także przypomnienie Adorna: „Dobrze byłoby myśleć o postępie w najbardziej prymitywnych i podstawowych kategoriach: żeby nikt nigdy więcej nie był głodny, żeby nie było tortur ani Auschwitz. Dopiero wtedy idea postępu będzie wolna od zakłamania”¹⁶².



u-chodzić oznaczałoby zakwestionowanie porządku strachu w imię innego suwerena, który „daje” nam inaczej niż przez relację strachu. Przypomnijmy – „Nie tak jak daje świat, Ja wam daję. Niech się nie trwoży serce wasze ani się nie lęka”. Co oznacza owa ekshortacja mająca dodać odwagi naszemu sercu? Odpowiedź doktrynalna różni się od – nazwijmy ją – odpowiedzi egzystencjalnej. Pierwsza instauruje strach, przenosząc go na inny poziom: serce nasze ma się nie lękać, ale przecież musimy żyć w dodającej nam otuchy nadziei na nagrodę oraz w nieustannej obawie przed karą, a obydwie, i nagroda, i kara, opatrzone są sankcją wieczności. Odroczone na później, stanowią ciemne źródło lęku. Dołącza się do tego presja zbiorowości: zbawieni i potępieni pospołu tłoczą się w wielkich gromadach, którym patronuje szczęście albo rozpacz. Odpowiedź egzystencjalna stara się wymknąć wieczności, potwierdzając nieodwołalną i bezwarunkową doraźność poszczególnych momentów ludzkiego życia (nie w „wieczności”, lecz „teraz”), oraz każe nam doznawać radykalnej samotności („Boże, mój Boże, czemuś mnie opuścił?”). Zatem nie „kiedyś”, lecz „teraz”, nie w tłumie, lecz samotnie i w opuszczeniu żyje człowiek. Taka jest egzystencjalna teologia u-chodzenia.



Trzeba jednak pamiętać, aby owo „teraz” nie zamknęło nas w swoich granicach. Musimy u-chodzić wieczności, ale nie po to, aby „teraz” zatrasnęło nad nami swe wieko; naszą powinnością jest u-chodzić również z obecnej chwili, wynajdując w niej szczeliny i pęknięcia. „Teraz”

¹⁶² T. Eagleton: *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*. Przeł. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010, s. 103.

nie może stać się domeną zaprzeczającą nieśmiertelności; przeciwnie – nieśmiertelność jako coś, co przetrwa nasze indywidualne istnienie, jest możliwa tylko dzięki temu, czego dokonujemy w naszej teraźniejszej codzienności. Ale musimy przyznać, że owa codzienność nie stanowi już dziedziny „czynów”, lecz jedynie dziedzinę nużącej, wyczerpującej „pracy”, służącej temu, by „utrzymać się przy życiu”, jako że świat „daje” w ustanowionym przez siebie porządku, wedle którego najwyższą wartością życia jest utrzymywanie się przy życiu, któremu trzeba poświęcić tyle czasu i wysiłku, iż nie wystarcza ich już na to, by zadać sobie pytanie o sensowność owego ładu. „Już nie działanie, ale praca stanowi dziedzinę, w której człowiek najpełniej się realizuje, w sposób najbardziej twórczy wyraża swoją istotę. Nawet polityka, przestrzeń ludzkiej wolności, została zawłaszczona i podporządkowana pracy i wytwarzaniu, te zaś – życiu, które, z uwagi na swą »świętość« domaga się osobnego traktowania, nietykalności, praw”¹⁶³. u-chodzenie osłania życie właśnie jako „nie-święte”, jako pozbawione „praw”, ponieważ tylko w ten sposób może uchronić je przed antropocentrycznymi iluzjami. Życie jest nam „dane”, ale nie tak, jak daje „świat”, czyli nie w porządku pracy kumulującej swe efekty i pomnażającej będący źródłem satysfakcji stan posiadania. Życie nie jest „święte” i „nietykalne”: „Boże, spójrz, co uczyniłeś temu światu, popatrz tylko na rozpacz, na okrucieństwo, na po trzykroć przeklęte marnotrawstwo!”¹⁶⁴. Ale, czytamy nieco dalej, że „piękno nie jest żartem”; to jest wszelako możliwe pod jednym warunkiem: odsunięcia siebie – „Jak długo musiałam się uczyć, żeby nie oglądać swoich pięciu palców, kiedy mogłam przyglądać się strumieniowi”¹⁶⁵.



„[...] nie oglądać swoich pięciu palców, kiedy mogłam przyglądać się strumieniowi” – wraz z u-chodzeniem z siebie ręka wycofuje się z pola widzenia. Nabieram dystansu do tego, co stanowiło o moim utrzymywaniu się przy życiu, czyli pracy; nie wyrzekam się jej, ale nie stanowi ona już centrum mej uwagi, nie przesłania świata. Życie zaczyna teraz być „czymś więcej” niż tylko życiem do prze-życia, trwaniem dla prze-

163 P. Nowak: *Podpis księcia...*, s. 378.

164 A. Dillard: *Pielgrzym nad Tinker Creek...*, s. 386.

165 *Ibidem*, s. 389.

-trwania. Chodzi o coś ponad przetrwanie i pokonanie przeciwnika. Być może stąd pouczenie: „Nie tak jak daje świat, Ja wam daję. Niech się nie trwoży serce wasze ani się nie lęka”. Nie lękam się i nie trwożę, ponieważ znajduję się już w zasięgu innego sposobu „dawania”, a zatem nie obawiam się już czyhającego na mnie wroga, nawet „poborca” i „komisarz” nie napawają mnie obawą. Nie oznacza to, że zdołałem uwolnić się od niepokoju; niepokój wszelako nie jest już darwinowskim strachem o przetrwanie powodowanym przez konkurujące ze mną istoty, lecz niepokojem, drzeniem, jakie wywołuje samo życie niezrozumiałe w swym monstrualnie wybujałym nadmiarze. Nie boję się *o życie*, lecz boję się *życia*. Może to właśnie jest owa bojaźń, zwana bojaźnią bożą, refleksja rodząca się wraz z pytaniem, „Czy świat jest życiotwórczy, czy raczej śmiercionośny?”¹⁶⁶, oraz z uprzytomnienia sobie, iż nie jest wykluczone, że to „śmierć wprawia w ruch ten świat”¹⁶⁷.



Bojaźń, o której mówimy, nie jest lęklwym poszukiwaniem schronienia, przypadnięciem do ziemi czy upodobnieniem się do podłoża. Zgłasza ona zastrzeżenie do praktyki życia jako prze-życia wedle wzorów ustalonego stanu organizacji świata, w którym praca przestaje być wartością, stając się sposobem dokumentowania własnego istnienia jednostki drogą ukazywania jej przewagi nad innymi indywiduami, które albo pracy nie mają, albo ich zatrudnienie ma pośledniejszy charakter. Gorączkowa pracowitość, pozbawiona radości i oparta na idei bezwzględnej konkurencyjności eliminującej ufność, z punktu widzenia bojaźni okazuje się szczególnym rodzajem zniechęcenia, *acedii*, otwierającej drzwi rozpacz. Posłuchajmy Josefa Piepera: „*Acedia* i mieszczańska pilność mogą nie tylko bardzo dobrze ze sobą współistnieć, lecz: bezsensowny przerost patosu pracy naszej epoki da się wprost zredukować do *acedii*, która jest znamieną dla ducha właśnie tej epoki”¹⁶⁸. u-chodząc, otwieram możliwość odzyskania radości i ufności za pośrednictwem „bojaźni”, która jest spokojem umysłu wobec życia będącego „ślepą siłą”.

166 Ibidem, s. 258.

167 Ibidem, s. 266.

168 J. Pieper: *O miłości, nadziei i wierze*. Przeł. I. Gano, K. Michalski. Poznań: W Drodze, 2000, s. 173.



Jeżeli taka myśl pulsuje w akcie u-chodzenia, „życie to ślepa siła nakazująca zwierzętom rosnać i rozmnażać się”¹⁶⁹, w dodatku – z energią zgoła niepojętą (potomstwo jednej mszycy jest tak liczne, że „ich połączone ciała ciągnęłyby się w przestrzeni na odległość dwóch i pół tysiąca lat świetlnych”¹⁷⁰), to bojaźń podsuwa myśl o tym, jak bardzo nierozumna byłaby próba wyłączenia człowieka z owego strumienia bycia. „Hominidzi muszą nauczyć się sztuki powstrzymywania swej ekspansji, nauczyć się skromności i wstydu, a ich język musi nauczyć się niedopowiedzeń”¹⁷¹. u-chodząc, zmierzam w stronę odkrycia wspólnoty z tym, co nie-ludzkie; u-chodzę z ludzkiego, z tego, co znane i dobrze oznaczone. Nie „rodzę się”, lecz „wylęgam”: „Ja także się wyklułam, wraz z milionami podobnych do mnie istot, na jakiejś drodze mlecznej, biorącej swój początek na nieznanym brzegu”¹⁷². **Gdy u-chodzę, nie „trwożę się” i nie „lękam”, natomiast żywię „bojaźń”**, co już Samuel Linde objaśnia jako niespokojność duszy myślącej o czymś przysłym, ale także jako czczenie boga. Bóg ten odmawia sobie prawa do jednoznacznej tożsamości. Nigdzie nie uciekł, nie wycofał się, „tylko rozprzestrzenił się i rozszerzył tak, jak rozszerzyło się nasze widzenie świata, stając się utkaną z ducha i znaczenia tkaniną tak wspaniałą, subtelną i w pewien inny niż dotychczas sposób potężną, że po omacku potrafimy najwyżej wyczuć jej rąbek”¹⁷³. W tej sytuacji, gdy czczę boga niespokojną duszą w obliczu niezrozumiałego spektaklu tworzenia i okrutnego uśmiercania, wiem, że nie ma potrzeby żywić „strachu”. Strach motywuje do ucieczki, a przed tym, przed czym żywię bojaźń, uciec się nie da, ponieważ jestem jednym z elementów owego nie-ludzkiego przedstawienia, w którym bojaźń odgrywa tak wielką rolę. Przypomnijmy: „Śmiertelność przenika nasze ciała na wskroś. Ludzkie nogi to strach, a ramiona – czas”¹⁷⁴. Nie muszę zatem uciekać, moje nogi nie należą już do strachu, lecz do bojaźni. Nie lękają się transcendentnego suwerena, lecz immanentnego życia. Dlatego mogę u-chodzić.

169 A. Dillard: *Pielgrzym nad Tinker Creek...*, s. 248.

170 Ibidem.

171 M. Serres: *The Troubadour of Knowledge...*, s. 117.

172 A. Dillard: *Pielgrzym nad Tinker Creek...*, s. 247.

173 Ibidem, s. 18.

174 Ibidem, s. 138.



u-chodzenie pozostaje więc w ścisłym związku z niekompletnością; u-chodząc, rezygnuję z dążenia do tworzenia całości, a nawet z pragnienia tego, by rozumieć samego siebie jako całość będącą wynikiem dobrze zaplanowanych działań. Szczelina, przez którą u-chodzę i która sama należy już do porządku u-chodzenia, będąc fragmentem oddzielnym od innych fragmentów, nie może nie odstąpić (wciąż pozostajemy w kręgu wielkiej rodziny „chodzenia”) przestrzeni innym bytom; skoro jest „szczeliną”, zakłada istnienie czegoś nie tylko odrębnego, ale i nieporównanie większego od siebie. u-chodzę do życia i jednocześnie „z życiem”, sam niegotowy, wciąż mimo wszystko żywy, oddając pokłon innym, równie niegotowym, istnieniom. Wszystkie one są nieskończenie różnorodne, o ile bowiem rzeczy skończone są zawsze jednolite i kompletne w swym zamkniętym kształcie, o tyle każdy byt jest nieskończony inaczej, w innym stopniu i cechuje się innym rodzajem nieskończenia. To, co nieukończone, jest produktywne; skończone odrzuca produktywność. **u-chodząc, zaczynam.**



Dlatego u-chodzący zawsze jest gotowy do tego, by pozdrowić nieukończone, które spotyka na swej drodze. Nie można wszak „pozdrawiać tego, co już wytworzone, to bowiem stało się już częścią powszechnego procesu wymiany, weszło w obieg dóbr, w którym wszystkie produkty funkcjonują tak samo i na tym samym poziomie – jako towar, a zatem i jako waluta, jako coś, co da się pomnażać i inwestować, lecz nie jako to, co da się pozdrawiać. Tym właśnie jest »kapitalizm«: zastępowaniem wspaniałych i nieprzynoszących zysków rzeczy dobrami należącymi do świata inwestycyjnego zysku”¹⁷⁵. **u-chodzenie tyczy się samego życia; jest u-chodzeniem z życiem, a nie z towarem.** Idący nie może nieść zbyt wielu ciężarów, zabiera tylko to, co niezbędne (doświadczenie poucza, że i to okaże się nadmierną zapobiegliwością). Do u-chodzenia nie sposób się więc przygotować, gromadząc to, co ewentualnie może się przydać w drodze. Zaskakuje nas ono, przychodząc w nocy, jak złodziej. Jest najwyż-

175 J.L. Nancy: *Adoration. The Deconstruction of Christianity II*. Trans. J. McKeane. New York: Fordham University Press, 2013, s. 18.

szym po-wołaniem. Można się od niego od-wołać, ale wysiłek ten nie wstrzymuje naszego u-chodzenia.



u-chodzenie ma szczególny wektor. Nie u-chodzę „przed”, trudno także twierdzić, bym u-chodził „do”. Każdy z tych przyimków wyznacza bowiem jakieś konkretne miejsce, zjawisko lub problem, wobec którego orientuję swe u-chodzenie. Tymczasem, gdy mówię „u-chodzę” w rozumieniu, jakie stanowi osnowę tego eseju, przyznaję, że jestem elementem wielkiego, nieogarniętego procesu, który nie przywiązuje wagi do żadnych szczególnych punktów ani miejsc, nie potrzebuje wszak żadnej innej orientacji prócz tej, jaką jest nurt toczących się zdarzeń życiowych. Nie ma żadnej różnicy między „mną” a owymi zdarzeniami; jestem w nie „wcielony” i nawet, gdy uświadamiam sobie ten fakt, świadomość ta nie wynosi mnie ponad owe zdarzenia, lecz, co najwyżej, umieszcza na ich obrzeżach.



To podwójna lekcja pokory. Po pierwsze, tracę uprzywilejowaną pozycję „twórcy” zdarzenia, pozycję kogoś, kto jest jego sprawcą. Teraz to mnie „sprawia” zdarzenie, nigdy przecież niezakończone, trwające bowiem w swych mniej lub bardziej bezpośrednich konsekwencjach. Czynienie staje się działaniem przechodnim: czynię i jestem czyniony. Po drugie, nie tylko nie jestem sprawcą zdarzenia, ale nawet nie znajduję się w jego centrum. Przeniesiony na peryferie zdarzenia mógłbym odczuwać pokusę lamentacji. Jak Owidiusz uskarżający się w trzeciej elegii Księgi III: „Leżę bezsilny pośród obcych ludzi / na skraju świata”¹⁷⁶. Lecz u-chodzenie nie jest politycznym zesłaniem na odległą prowincję z dala od cesarskiego majestatu stolicy; nie wywołuje ono nostalgii i spojrzenia wstecz, tam gdzie „Rzym, co z siedmiu wzgórz na świat spogląda: to miejsce władzy i siedziba bogów”¹⁷⁷. Gdy u-chodzę, czynię to z całą mocą i konsekwencją. u-chodzę także spod władzy tęsknoty za domem, właściwej zesłańcowi; wiem, że, jak Odyseuszowi,

176 Owidiusz: *Żale*. Przeł. M. Puk i E. Wesołowska. Poznań: Ars Nova, 2002, s. 91.

177 *Ibidem*, s. 67.

„największym grożącym mi niebezpieczeństwem jest złudzenie bycia już w domu”¹⁷⁸. u-chodzę z wszystkich przypadków właściwych gramatyce uchodźstwa. Właściwie trzeba rzec więcej: **to nawet nie ja u-chodzę, coś u-chodzi mną i ze mną.**



Wspomniana gramatyka uchodźstwa (w sensie, w jakim różni się ono od u-chodzenia, o którym staramy się coś powiedzieć w tej próbie) ma szczególnie bogate instrumentarium stylistyczne i retoryczne, akcentujące wyjątkowość sytuacji wygnança. To ciężar boleści jest osnową tej stylistyki, ale jednocześnie – źródłem jej klęski. Zesłaniec cierpi ponad miarę, a jego ból jest niewyraźny. Owidiusz to znakomity poeta, mistrz słowa, korzysta więc z całej tej maestrii, by przyznać się do porażki. Zesłaniec należy do porządku skargi, a co za tym idzie – wołania o wyzwolenie. Dodajmy, wołania daremne, bowiem, po pierwsze, sytuacja, w której się znajduje, wydaje się tak dotkliwa, iż nie da się wyrazić słowami, i po drugie, skarżący się w pełni podlega woli tego, kto decydował i decyduje o jego losie jako zesłańca. W piątej elegii Księgi I Owidiusz wyznaje klęskę tak dotkliwą, że podważającą sensowność wszelkich zabiegów, zmierzających do wyrażenia cierpienia wygnança: „Choćbym miał serce jak spiż i głos silny, / i liczne usta, a w każdym z nich język, / wtedy też w słowach nie oddałbym tego, ponieważ temat przerósłby me siły”¹⁷⁹.



u-chodząc, wymykam się owej tematyce i poetyce żalu i skargi. Polityka u-chodzenia, w odróżnieniu od polityki wychodźstwa, nie ma w sobie elementu nostalgii; nie chce niczego rewindykować. Nie dąży do powrotu do monumentalnego Rzymu ojczyzny, przeciwnie – przyjmuje, że znajduje się „na krańcach świata nieznanego”, *in extremis ignoti partibus mundi*, a krańce te znajdują się nie gdzie indziej, jak wewnątrz każdego zdarzenia. W tym znaczeniu możemy powiedzieć, że u-chodzenie jest „krańcowe”, to znaczy „radykalne”, nawet wtedy, gdy zachodzi

178 V. Vitiello: *Pustynia, etos, opuszczenie*. W: J. Derrida, G. Vattimo i inni: *Religia...*, s. 177.

179 Owidiusz: *Żale...*, s. 65.

w obrębie zdarzenia banalnego i w codziennych realiach. To właśnie ta „krańcowość”, która Owidiuszowi, patronowi wszystkich zesłańców, spędza sen z powiek i rujnuje życie, u-chodzącemu niesie nadzieję na ocalenie codzienności. Nie dlatego, że pozwoli pokonać jej banalną przemijalność, lecz dlatego, że u-chodzący, należąc do owej codzienności, wchodzi w nią coraz głębiej. Krańiec jest tym, co tylko pozornie wyznacza „koniec”. Wszak na krańcach dochodzi do styku tego, co domowe i swojskie, z tym, co obce i nieznanne. Na krańcu, *in extremis*, nic się nie kończy. Tam wszystko może się „zacząć”, chociaż musimy zapisać ten czasownik w cudzysłowie, gdyż ów początek nie ma w żadnej mierze charakteru *arché*; wszak dokonuje się „na krańcu”, a zatem to, co się „zaczyna”, niesie w sobie od „początku” (lecz czymże miałby być ten „początek”?) swój „koniec” (wiemy o nim równie niewiele, co o „początku”). Z tego punktu widzenia u-chodzący jest **nieprzerwanie zapoczątkowującym rzeczy bytem krańcowym**. Gdy umiera, jest na początku; u-chodzi z życiem. Derridę fascynuje zdanie napisane przez Husserla krótko przed śmiercią: „Nie przypuszczałem, że umieranie może być tak trudne. Gdy zbliżam się już do kresu, gdy wszystko dla mnie się kończy, wiem, że muszę zacząć wszystko od początku”¹⁸⁰.



In extremis, tak można by opisać lokalizację tego, kto u-chodzi. Musi to pozostać jedynie wielkim i upraszczającym zbliżeniem, jak bowiem powiedzieliśmy, u-chodzenie nie daje się umiejscowić, będąc elementem w nurcie zdarzeń życiowych stanowiących prowizoryczne i chwilowe wcielenie podmiotu. Przenikliwie dostrzega to Rilke, pisząc: „Nie znając naszych właściwych rozmieszczeń / wśród rzeczywistej działamy sceny”¹⁸¹. To, co Jastrun tłumaczy jako „scenę”, jest właściwie rodzajem związania, odniesienia, relacji. Wszystkie te znaczenia mieści niemieckie słowo *Bezug*. Wynika z tego, że prawdziwe odniesienie, prawdziwe związanie ze światem mogą nastąpić dopiero wtedy, gdy zrezygnujemy z podpowiedzi podsuwanych nam przez racjonalne objaśnienie naszego istnienia. Tak samo myśli Thoreau, gdy w długiej nocy w 9. tomie *Dziennika* pragnie zdjąć z siebie wszelkie

180 J. Derrida: *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*. Trans. M. Hobson. Chicago: University of Chicago Press, 2003, s. 178.

181 R.M. Rilke: *Wybór poezji...*, s. 182.

oddziaływania ustalonego porządku rzeczy („Na ulicy i pośród społeczeństwa jestem niemal zawsze tani i rozproszony, a moje życie jest niewypowiedzianie żalosne”¹⁸²), a długi, pieszy marsz przez odludną okolicę („Mówiłem wielu, że chodzę codziennie przez połowę dziennego światła, ale sądzę, że mi nie wierzą”) służy głębokiemu związaniu ze światem („Samotny w odległych lasach lub polach [...] czuję się znów poważnie związany, a zimno i samotność są mymi przyjaciółmi”), związaniu nieznanemu topograficznych usytuowań właściwych miastu. Trzeba „nie wiedzieć”, nie znać własnego miejsca, trzeba być „nie na miejscu”, aby istnieć dzielnie i poważnie. *Ohne unsern wahren Platz zu kennen* – to warunek u-chodzenia. **Kto u-chodzi, doświadcza tego, że jest poważnie i głęboko związany, grandly related, ze światem,** a nie jedynie z jego czysto „ludzką” wersją („W ten sposób zrzucam z siebie społeczne łuski i narośla. Zwierząt zaś nie uważam za zwierzęta w potocznym sensie tego słowa”¹⁸³). u-chodząc, przykładam się do nadzwyczajnej wspólnoty tego, co JEST.



Jeszcze jedna cecha wynika z pozycjonowania *in extremis*: w przeciwieństwie do centrum, które nieuchronnie musi rościć sobie pretensję do stanowienia pełni (Owidiusz nazywa to „miejscem władzy i siedzibą bogów”), „krańce” z konieczności każą myśleć o świecie w kategoriach czegoś nieukończonego. Granica, owszem, sugeruje ideę końca, ale przecież niechybnie sprzeciwi się jej to, co zobaczymy po drugiej stronie granicy. „Kraniec” obiecuje „koniec”, ale nie jest w stanie tej obietnicy spełnić. Jest apokalipsą apokalipsy. Oznacza bowiem nie-nasycenie, niespełnienie, nieukończenie. Przypomnijmy św. Łukasza: „Biada wam, którzy teraz nasyceni jesteście, gdyż będziecie cierpieć głód” (6,25). Zbawienie należy więc do porządku *in extremis ignoti partibus mundi*, a nie do *imperii Roma deumque locus*.



Zatem w u-chodzeniu i we właściwej mu „krańcowości” dostrzeżemy obietnicę zbawienia. u-chodzić to otwierać się na łaskę, jedyną dostępną

182 H.D. Thoreau: *Journal*. Vol. 9..., s. 208.

183 Ibidem, s. 210.

człowiekowi łaskę wynikającą z niepełności i nienasyceń. u-chodząc, wyznają nie tylko własną niekompletność, ale przede wszystkim niesamowystarczalność. „Łaska wymaga głodu, poczucia tego, czego nam brakuje, uznania słabości i wrażliwości, a zatem potrzeby odkupienia. Zbawienie nie może działać tam, gdzie niczego nie brakuje, gdzie nie ma żadnej potrzeby, gdzie wszyscy są zadowoleni z tego, co mają. [...] Bez owej umiejętności dostrzeżenia tego, czego brakuje do urzeczywistnienia nie tylko naszego, lecz także powszechnego dobra, żadna polityczna działalność nie byłaby możliwa”¹⁸⁴. Musimy jednak niestrudzenie przypominać sobie, że zbawienie, które mieści się w porządku u-chodzenia, nie zdoła wydostać nas ze świata, przenosząc do jakiejś nadzwyczajnej przestrzeni o zupełnie innych prawidłach. u-chodząc, u-chodzę także zbawieniu. **Jedynie niedostępujący zbawienia będą zbawieni**. Tylko w takiej radykalnej niepełności mogą zostać ocalony. Na krótko.



Wynika z tego, że u-chodzący pozbywa się wszelkiej nostalgii, zyskując nadzieję, która wszelako nie jest nadzieją na „coś” konkretnego. Nadziei u-chodzącego nic nie łączy z przewidywaniem ani projektowaniem, nie ma też nic wspólnego z planowaniem. Jest gościnnym otwarciem na to-co-przychodzi, szczególnie na to, co przychodzi niespodziewanie i niezaproszone. To nadzieja bez racji, nieomal absurdalna. u-chodzący przesuwa się w stronę przyszłości, traktując ją jako otwartą obietnicę bez zawartości, pusty horyzont, na którym pojawiają się wciąż nowe zdarzenia; przeszłość natomiast nie sprawuje nad nim władzy za pośrednictwem wyidealizowanych wyobrażeń tego-co-mi-nęło. Przypomnijmy przestrożę Gabriela Marcela: „[...] nadzieja i wyrachowane rozumowanie różnią się zasadniczo”¹⁸⁵. „Mieć nadzieję” to niezbyt fortunne wyrażenie, i powinniśmy zastąpić je raczej syntagmą „żyć w nadziei”. Taka postawa pozwala „nie koncentrować pełnej niepokoju uwagi na uszeregowanych przed nami żalonych żetonach, które gorączkowo i niestrudzenie liczymy i przeliczamy, dręczeni strachem przed ogołoceniem i wyrzuceniem”¹⁸⁶.

184 G. Ward: *The Politics of Discipleship. Becoming Postmaterial Citizens*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009, s. 266.

185 G. Marcel: *Homo viator...*, s. 67.

186 Ibidem, s. 63.



Owidiusz kontrastuje siebie z Odyseuszem. Nie bez racji. Obydwaj znajdują się poza domem, obydwoj błądzą, z obydwoma igrają wzburzone morskie fale. Ale są też ważne różnice. Najpierw ta, która – jak widzieliśmy – czyni z Owidiusza uchodźcę-zesłańca: gwałtowna i radykalna waloryzacja cierpienia. Zmierza ona do tego, aby w efekcie heroicznych wysiłków zbawić cierpiącego, wyciągając go na bezpieczny brzeg, którym jest sztuka. „Poeci – woła Owidiusz – moje opiewajcie losy / zamiast Odysa, bo bardziej cierpiałem”¹⁸⁷. Zesłańca może uratować poezja; cierpienie jego nie umniejsza się, ale zostaje przeniesione na inny poziom – uwspólnia się, ponieważ można o nim przeczytać (*scribite*, zwraca się Owidiusz do swych kolegów po piórze). u-chodzący natomiast pozostaje sam i tylko w dalszym u-chodzeniu może szukać pociechy. Nie jest poetą; nawet gdy pisze wiersze.



Rzymski mistrz nie dostrzega pułapki, którą sam na siebie zastawił. Mówi bowiem dalej, iż w odróżnieniu od Odysa, jego losy są dziejami człowieka z krwi i kości, a nie jedynie wytworem wyobraźni. Odyseusz należy do świata fikcji, ja jestem prawdziwy, wykrzykuje gniewnie; jego cierpienie jest papierowe, moje jest boleścią ducha i materii. „Część jego trudów jest zmyślona, dodaj, / w moich nieszczęściach nie ma żadnej baśni!”¹⁸⁸. Ale jeśli poeci mają opiewać losy Owidiusza, wygnanego poety, uczynią z nim to samo, co przydarzyło się Odyseuszowi: przedstawiają jedynie mniej lub bardziej udane naśladownictwo, językową imitację, za które to starania Platon wypędził poetów ze swego państwa. Opiewany przez artystów, Owid przejdzie do świata fikcji, *ficta laborum*. W świecie ludzkim porządkowanym i organizowanym przez język nie ma ocalenia polegającego na przejściu na drugi brzeg; przeciwnie – jedyna szansa to zanurzyć się w nurcie zdarzeń, a ten stanowi domenę u-chodzenia. Bycie w domu – to bycie w języku; to zaś oznacza oddzielenie od materii życia.

187 Owidiusz: *Żale...*, s. 65.

188 *Ibidem*, s. 67.



Odyseusz wciąż rezygnuje z miejsc mogących być dla niego azylem. Ani Circe, ani Kalipso, ani Nauzykaa nie zdołają zatrzymać go na miejscu. „Walczył nieustannie” – powie o nim Owidiusz, który także nie czuje się na miejscu zesłania jak w domu. Jawi się między nimi jednak zasadnicza różnica: jeden należy do świata, który bogowie współtworzą ze śmiertelnymi, drugi – do rzeczywistości, a w niej już tylko ludzie odgrywają rolę bogów. W znamienym końcowym fragmencie tej samej piątej elegii I Księgi Owidiusz przedłoży rzymskiego cesarza nad grecki panteon: „Mnie bóg ukarał i nie ma ratunku, / jemu pomogła wojująca pani. / Przecież mniej znaczy Neptun niżli Jowisz. / Odysa tamten, mnie sam Jowisz karze”. Sam Jowisz, czyli cesarz. Zesłanie i właściwa mu polityka przemocy są możliwe właśnie w rezultacie obdarzenia świeckiej władzy sakralnym autorytetem. To sakralizacja władzy przynosi nieszczęścia i pisze budzące groźę dzieje. Cesarz August jest już potężniejszy od Neptuna/Posejдона, stał się samowystarczalnym Jowiszem i może prowadzić szczególną politykę będącą właściwie zaprzeczeniem tego, co powinno kryć się pod tym słowem. Jak widzieliśmy, polityka rodzi się z doznania i uświadomienia tego, czego nam brakuje do lepszego bycia razem; sakralizacja władzy prowadzi do stanowiska, że nie brakuje nam już w istocie niczego, zostaliśmy nasyceni, i że właściwie jedyną możliwą polityką są samowolne decyzje panującego, ów stan „pełni” zabezpieczające.



Sakralizacja władzy oznacza zdradę ideału *polis*. Przywrócenie go wymagałoby odebrania władzy tyranowi i przekazania jej ludowi. Jednak ten ruch od pałacu, w którym zamieszkuje ubóstwiony człowiek, w stronę rynku, agory, jest tyleż pożądanym, co i niebezpiecznym. Pamiętamy wszak zastrzeżenie Sokratesa dotyczące *hoi polloi*, czyli owych „licznych” terroryzujących swą większościową ignorancją życie wspólnoty. Podsumowując swe dociekania, Sokrates powie Kritonowi: „[...] może nie należy tak bardzo troszczyć się o to, co o nas powiedzą szerokie koła, ale co powie ten, który się rozumie na sprawiedliwości i niesprawiedliwości: *on jeden i prawda sama*”¹⁸⁹. Z jednej strony jest

189 Platon: *Kriton*. W: Idem: *Dialogi*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa: CIL Polska, 2000, s. 266.

„jeden” i „sama prawda”, z drugiej – są „liczni”, których rządy mogą nie mieć z prawdą nic wspólnego, a jednak będą rządami pełnoprawnymi i w tym sensie „sprawiedliwymi”. Taka *polis*, zwana przez filozofa „izonomiczną”, „tworzyła scentralizowaną, kolistą przestrzeń, którą porządkowały takie pojęcia jak symetria, równość, wzajemność; tworzyła ona publiczną przestrzeń, w której regulowano wspólnotowe sprawy ludu (*demos*)”¹⁹⁰.



u-chodzić to praktykować szczególne związki ze wspólnotą. Pozwalają one na pozostawanie w jej obrębie, ale jednocześnie – zgodnie z logiką „krańcowości” – wprowadzają dystans między indywiduum a sprawującymi władzę. Teraz jednostka nie utożsamia się ani z narodem, ani z władzą, a jednak pozostaje wewnątrz wspólnoty i uczestniczy w jej życiu. Mówiąc inaczej, **u-chodzenie jest specyficznym rodzajem angażowania się we wspólnotę**. Poddaje on reinterpretacji pojęcie „domu”, który teraz nie jest traktowany jako izolujące, obronne zamknięcie służące jako bastion przeciwko temu-co-przychodzi-z-zewnątrz, ale jako pewna mniej lub bardziej prowizoryczna konstrukcja udzielająca mi chwilowo gościny i wymagająca ode mnie, abym udzielał w niej gościny innym. Jest to „dom”, który jest na swój sposób zawsze „gdzie indziej”. Dom tego, który jest w drodze. Tak zachowuje się Odyseusz, kiedy oferującej mu dom i nieśmiertelność nimfie odpowiada, iż ma przecież inny dom, który chciałby zobaczyć. u-chodzenie jest synonimem niezadomowienia. Na pytanie: „gdzie jest twój dom?” – u-chodzący odpowiada: „zawsze gdzie indziej”.



Odyseusz wędruje jeszcze przez inny świat. Tam bogowie wciąż ingerują w losy ludzi, współtworzą je, nawet wtedy, a może zwłaszcza wtedy, gdy zaginają na kogoś parol i postanawiają go zgubić. To świat, w którym dokonując czynów heroicznych, mam cały czas poczucie tego, że bardziej jestem narzędziem w rękach tych, którzy splatają nici wydarzeń. Czynię, lecz nieskończenie bardziej jestem czyniony. To

¹⁹⁰ F. Hartog: *Memories of Odysseus. Frontier Tales from Ancient Greece*. Trans. J. Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 2001, s. 85.

już świat, w którym u-chodzenie jest mądrym sposobem istnienia. Jednak to, czym konkluduje swą Odyseuszową paralełę rzymski poeta, musi napotkać sprzeciw, jeśli chcemy utrzymać postać Odysa jako patrona u-chodzenia. Mówi o nim Owidiusz: „W końcu on dotknął upragnionych progów, / do których dążył, i do domu dotarł”, sugerując, iż u-chodzenie ma jednak koniec. W ten sposób u-chodzić stawałoby się figurą powrotu do domu, *nostos*. To wskazywałoby na możliwość odtworzenia tego-co-minęło, na odwrócenie kolei zdarzeń, w rezultacie na odnalezienie pocieszenia, otuchy i schronienia. Tu jednak zaczyna się problem, bowiem bardzo wczesnie wkrada się podejrzenie, że powroty nie są w istocie możliwe, a pociecha znajdowana w takiej myśli jest złudna i prowadząca na manowce. Hans Blumenberg pisze, iż „już stoicka alegoreza w gruncie rzeczy gardziła Odyseuszowym powrotem do domu, bacząc wyłącznie na samą postać, niezłamaną przez zewnętrzne wypadki ani wewnętrzne słabości: tak miał żyć mędrzec, także bez miłego i mdłego dodatku, jakim był powrót do domu”¹⁹¹.



Dante nie zatrzymuje Odyseusza u boku Penelopy. Zresztą to, co władca Itaki zastał w domu, niezbyt przypomina „dom”, który zostawił, płynąc pod Troję. Zalotnicy zrujnowali gospodarkę, podłoga paruje od ich dopiero co przelanej krwi. Bardzo „niedomowy” to „dom”, w którym rządzi zemsta i krew leje się strumieniami. Gdy „pan domu” powraca po latach, niby wyczekiwany przez domowników, pozna go tylko stary, wierny pies. „Dom” otwiera się przed Odyseuszem jako niespodziewana czarna otchłań, tym ciemniejsza, im bardziej uprzytomnia sobie, iż niestrudzenie dążył do niego przez wszystkie lata tułaczki. Otrzymuje „dom” jako „nic”, któremu nie może się nie powierzyć (Itaka jest przecież „domem”), ale w którym „nic” go (nie) zatrzyma. Moglibyśmy powiedzieć, że w tym „domu” bycie odsłania się jako przerwa, luka, może wręcz przyprawiająca o zawrót głowy dziura. „Egzystencja jest tym, co niekiedy zieje dziurami w naszym życiu, co dziurawi je i rozdziera, wyrzucając nas momentami poza nas samych”¹⁹². Dlatego Odyseusz nie za-domowi się w tym „domu”.

191 H. Blumenberg: *Praca nad mitem...*, s. 73.

192 Ph. Lacoue-Labarthe: *Poezja jako doświadczenie*. Przeł. J. Margański. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, s. 204.

Kto raz doznał owej „dziury”, której lękał się już Baudelaire, wie, że musi wyjść poza człowiecze. Zawrót głowy jest tym, co zawieszono, co się wydarza w osobliwy sposób – jakby nie wydarzając się, a do czego przyjdzie nam jeszcze powrócić.



Dante, niechętny Odyseuszowi, odsłania jeszcze jeden powód, dla którego porzuci rodzinne strony. To ciekawość, ale tę Dante, powtórzmy – niezbyt życzliwy Odyseuszowi, interpretuje jako rodzaj zabójczej poznawczej *hubris*. Czytamy w XXVI Pieśni Piekieł: „Nie mógł powstrzymać syn mój ulubiony / Ni cześć starego ojca, ni miłości / Powinność, niegdyś szczęście lubej żony, / Nie mogły zdusić we mnie ciekawości / Zajrzenia w świata roboty misterne [...]”¹⁹³. Ale być może chodzi o coś więcej niż próżną ciekawość. O przeświadczenie, że „dom” jest zawsze gdzie indziej, o ile ma pozostać „domem” otwartym nie tylko dla swoich, ale i dla innych. Zatem jesteśmy jedynie w drodze do „domu”, nawet wówczas, gdy otaczają nas jego cztery ściany. To także lekcja u-chodzenia.



Nawet gdyby przyjąć, iż to ciekawość gna Odyseusza, i tak wrócimy do logiki braku i niekompletności. Ciekawość to wyraz tego, iż nie satysfakcjonuje mnie to, co wiem, gdyż o wiele bardziej pobudzające są braki w owej wiedzy, białe miejsca na mapie poznania. Gdy chcemy ocalić „dom” jako miejsce gościny, musimy myśleć go w kategoriach nie pełni, lecz braku i niekompletności. Nie ma zaś mocniejszej figury owej niedokończonyj, z konieczności „niepełnej” pełni niż śmierć. Wyznacza ona miejsce nigdy niezapełnione, otwierające się niczym wielka pustka. Odyseusz odpływa ze starymi towarzyszami („W starość to my wszyscy zaszli żmudną drogą”), tym zaś, co dostarcza mu energii, jest cel, ku któremu świadomie zmierza – śmierć. Kto wypływa za Słupy Herkulesa będące krańcem świata, wpływa do królestwa śmierci. Odyseusz jest wędrownym radykalnym, „krańcowym”. Śmierć, owe wielkie, tajemnicze niespełnienie, leży w samym

¹⁹³ Dante Alighieri: *Boska komedia*. Przeł. E. Porębowicz. Warszawa: PIW, 1959, s. 129.

sercu jego wędrówek. Odyseusz u-chodzi. Wykracza z tego, co wydaje się niezbywalną cechą człowieczego bycia i wybiera się „do dopiero skłaniającego się ku człowieczeństwu niesamowitego obszaru”¹⁹⁴. Czyni – powiedzmy znów za Celanem – zdecydowany „krok” (*Schritt*) w tamtym kierunku.



Być może powinniśmy się zreflektować. Może nie o samą śmierć tu chodzi, nie o jeden moment, jedno uderzenie, jeden kończący wszystko cios, lecz o cały długi proces. Gdyby śmierć była stawką, dlaczego Odyseusz miałby wędrować tak długo? Po co tyle przygód, z których wychodzi o włos od śmierci? Jak wytłumaczyć to, że giną inni, zagarnięci przez wzburzone fale lub rozszarpani przez potężnych przeciwników, gdy on trwa dalej, miotany wichrem od brzegu do brzegu? Po co miałby mieć aż tak mocarnych adwersarzy, jak Posejdon? Dlaczego aż bóg fatyguje się, by prześladować śmiertelnika, po co te wichury i sztormy, skoro wystarczyłaby kropla wody lub wirus, lub bakteria? Odpowiedź mogłaby być taka (choć, rzecz jasna, nie wiemy tego na pewno): dzieje się tak dlatego, że nie o „śmierć” tu chodzi, lecz o „umieranie”. **u-chodzenie jest więc bliższe umierania niż śmierci.** Pomaga nam to odkryć e.e. cummings i jego zagadkowa fraza: „(o życie! wybac nam grzech Śmierci)”¹⁹⁵.



Możemy czytać wiersz cummingsa jak Joyce’owskie *Finnegans Wake*, wracając do początku, gdy pozornie dotarliśmy do końca. Koniec nie jest „końcem”, a początek jest tylko wątpliwym „początkiem”; tę prawdę u-chodzącego znał już Lawrence Sterne. Kiedy nie przestaniemy czytać (jakby kiedykolwiek było to możliwe; przekonanie o nieprzerwanie trwającej lekturze jest jedną z nauk u-chodzenia) i nasze spojrzenie powróci z dołu na górę strony, otrzymamy zdanie: „(o życie! wybac nam grzech Śmierci umieranie jest wspaniałe) lecz Śmierć”. W świetle tego, co powiedzieliśmy o zwodniczej naturze

194 P. Celan: *Południk*. W: Idem: *Utwory wybrane...*, s. 325.

195 e.e. cummings: *dying is fine) but Death...* In: Idem: *150 wierszy*. Przeł. S. Barańczak. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1993, s. 255.

„początku” i „końca”, brak kropki staje się zrozumiały (to też wiedział Sterne, kiedy „kończył” *Podróż sentymentalną* myślnikiem). Niewiadoma, otwierająca się przed nami przestrzeń, w której ciemność nie rozstępuje się przed światłem rozumu, lecz zdaje się wciągać rozum w grę możliwości, nie zna lepszego sposobu zaanonsowania się niż znak zapytania. Nie dziwi zatem, że dziwnym sposobem znak zapytania zostaje postawiony na początku kolejnego wersu. Gdy „początek” i „koniec” toczą z sobą zwodniczy spór o to, który jest którym, wszystko, co powiemy, należy rozumieć jako afektywne (a nie czysto rozumowe) zaciekawienie światem. Tak też brzmią następne wersy tekstu: „?oj / kochanie / nie / miałbym ochoty na Śmierć nawet gdyby Śmierć / była / dobra: bo?”. Nic nie dopełnia swego biegu; „bo”, mające nam objaśnić rzecz nader istotną, nagle wpada w białą pustkę strony, i musimy zacząć na nowo. **u-chodzenie: niczego nie „kończyć”, wciąż wszystko zaczynać „na nowo”.**



Śmierć nie jest „wspaniała”. Nic zaskakującego; wszak to streszczenie naszych obaw i lęków, tym skuteczniejsze, że, jak widzieliśmy, podbudowane podejrzeniem, że Śmierć nie jest „dobra”. Dziwi nas przeświadczenie, że wspaniałe jest „umieranie”. Jak zawsze w przypadku cummingsa, nie wolno nam przeoczyć typograficznych zabiegów: Śmierć jest zawsze śmiercią wielką literą, umieranie niezmiennie pisane jest minuskułą. Poeta nie skąpi nam wyjaśnienia. Wynika z niego, że nie może być „dobre” to, co nie jest „naturalne”; wielka litera, znak porządku nie tylko ortograficznego, ale także abstrakcyjnej skali ważności i wartości, jest wymysłem człowieka. Stąd „Śmierć” jest podwójnym antagonistą życia; nie tylko fizycznie kładzie mu kres, ale przede wszystkim umiejscawia życie w wykalkulowanym katalogu porządkującym radykalnie metamorficzną rzeczywistość. Pisze więc cummings: „Śmierć / jest ściśle / naukowa / & sztuczna & / zła & legalna”. *Scientific, artificial, evil, legal* – oto bogaty repertuar pojęć klasyfikujących śmierć i sprawiający, że wypreparowana zostaje z życia, przejmując rolę jego antagonisty. To właśnie usprawiedliwia wielką literę; dlatego śmierć (mała litera sygnalizuje jej powszednią przynależność do samej tkanki bycia) jest „Śmiercią”. Rozwiązaniem tego antagonizmu nie jest bynajmniej odwrócenie się od śmierci (pisał Auden: „Licząc się z śmiercią jako faktem / mamy niewątpliwie słusz-

ność¹⁹⁶), lecz podjęcie krytycznej refleksji nad tym, jak została ona uporządkowana, zorganizowana, skalkulowana, a więc nad skomplikowaną strukturą rządzeń kulturowych, ekonomicznych, filozoficznych (takich jak nauka czy prawo) zamieniających śmierć w „Śmierć”. Dlatego cummings mówi o „umieraniu”, *dying*, które jest „cudowne”, *miraculous*, i natychmiast objaśnia powód takiego stanu rzeczy: umieranie jest „doskonale naturalne”, *perfectly natural*. **u-chodzenie to ruch przywracający nam umieranie, sferę, w której w sposób najbardziej radykalny jednostka broni się strukturami rządzącymi w jej imieniu świat.**



Nie wystarczy jednak samo odzyskanie umierania jako elementu *powszedniego* doświadczenia życia. Musimy jeszcze uwzględnić dwie okoliczności. Pierwsza to konieczność praktykowania istnienia jako doświadczenia empatycznego. Czysto racjonalny wgląd w materię życia będzie starał się umieranie zneutralizować, próbując skonstruować dla nas w miarę bezpieczne miejsce poza niezrozumiałymi zawirowaniami i wstrząsami metamorficznego bytowania. To miejsce, do którego cummings odnosi przywołane już przymiotniki – „naukowe”, „sztuczne”, „złe”, „legalne”. Potrzebny jest zatem nie tylko „wgląd” (optyczny wydzźwięk tego rzeczownika doskonale odpowiada z gruntu spekularnemu charakterowi naszego poznania), lecz także „wzucie”: „[...] kiedy (zamiast zacząć o tym myśleć) człowiek / zacznie się w to wzuwać, umieranie / jest cudowne”. Nie tylko sama dychotomia wglądu i wczucia powinna skupić naszą uwagę; przesunięcie między tymi dwoma biegunami oznacza także przejście do innego sposobu doświadczania bycia. Wzucie zastępuje wgląd, zajmuje jego miejsce, jest tym, co działa „zamiast” (*instead*) i wprowadza istotną zmianę do naszego rozumienia życia. Uświadamia nam, że to, co do tej pory zdawało się dynamicznym ruchem, było bliższe nerwowej bieganiny, krzątaniu kryjącej bezruch. „Wzucie” stanowi niezbędną korekturę przywracającą nas życiu. Z tej perspektywy u-chodzenie jest odzyskiwaniem empatycznego włączenia się do niezatrzymującego swego biegu świata.

196 W.H. Auden: *Pochwała wapienia*. Przeł. L. Elektorowicz. W: W.H. Auden: *Poezje*. Oprac. L. Elektorowicz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998, s. 181.



Druga okoliczność przypomina o tym, że nie możemy opuścić koła, jakie zatacza wokół nas język. Paradoks dominuje nad naszym doświadczeniem bycia: włączamy się w metamorficzny nurt świata, lecz tenże nurt wymaga od nas wyrazu, który zdaje się nas z nieustannego stawania się form wyłączać. Wszak każde słowo unieruchamia, każda wypowiedź wyłącza nas ze wspólnoty tego, co milczy. „Śmierć” znajduje wyraz w mocnej i zdecydowanej formie. Jest ona nie tylko „naukowa” i „legalna”, ale należy też do tych dyscyplin w sposób rygorystyczny i bezwarunkowy; jest „ściśle naukowa”. To „ściśle” (*strictly*) nie jest więc bez znaczenia. Akcentuje nie tylko zaklasyfikowanie śmierci, ale także sposób jej artykulacji przyjęty w naszej organizacji świata. Bezwarunkowość śmierci nie ma tu natury egzystencjalnej, lecz scjentystyczno-jurydyczną. Odmienienie „umieranie”, które artykułowane jest z wahaniem dalekim od stanowczości i precyzji. Jest ono „doskonale naturalne; doskonale / (jakby / to ująć) żywe”. Rygoryzm „wglądu” ustępuje miejsca „łagodności” „wzucia”. „Jakby to ująć”, będące znakiem wahania i zastanowienia, pobrzmiwa również tonami ograniczonego zaufania do języka, który może szukać raczej niż znajdować. *Putting it mildly* to odwrót od *strictly*. Od pedantyczno-formalistycznej skrupulatności kierujemy się ku pozbawionej nadmiernej surowości łagodnej postawie, która nie feruje wyroków i dla której miłosierdzie wybaczenia jest wartością niezwykłą. Od *strictly* do *mildly* – oto ruch u-chodzenia. Przypomina w ten sposób (1) o istotnym powołaniu chrześcijaństwa zapomnianym, a przynajmniej odsuniętym na bok, przez zinstytucjonalizowany Kościół oraz (2) o radości powszedniego bytowania ledwie stycznej ze słowami, lecz niepoddającej się ich władzy (w jednym z wierszy cummings mówi o „poświęcie / radości która nie była nie jest i nie będzie słowami”¹⁹⁷).



Grecka tragedia pulsuje krokami tych, którzy muszą opuścić miejsce, mimo że myślą o nim jako o miejscu ojczystym. Orestes mówi

197 e.e. cummings: *if a cheerfulest Elephantangelchild should sit*. In: Idem: *150 wierszy...*, s. 631.

o sobie w *Eumenidach*, iż jest „bezdomnym wygnańcem” (przeł. Stefan Srebrny), Elektra w *Ofiarnicach* przedstawia się jako „pogardy godne nic” z racji tego, że została „wgnana precz” (przeł. Stefan Srebrny), Medei Eurypides każe powiedzieć: „[...] ja biedna, / Kiedy uciekam wypędzona z kraju, / Bez bliskiej mi duszy, sama z dziećmi tylko” (przeł. Jerzy Łanowski). Los dochodzi swoich praw często za pośrednictwem tych, którzy powracają, aby naprostować zwiłkane ścieżki. W *Agamemnonie* Ajschylosa Kasandra tak ujmuje tę prawidłowość: „Bezdomny tułacz i wygnaniec, / powróci, by dopełnić miary nieszczęść w rodzie” (przeł. Stefan Srebrny). Wszyscy ci wędrownicy przemierzający zapyłone szlaki lub żeglarze zmagający się z falami wzburzonymi ręką nieprzychylnych bogów są uchodźcami w tym sensie, że istotnie pozbawiono ich ojczyzny. Z całą pewnością przyznać im trzeba status wygnańca-uchodźcy, a zatem otoczyć należyta opieką. Rozumie to Ajgeus, kiedy przyrzeka Medei: „[...] gdy w mój kraj przybędziesz, / Przyjmę cię w opiekę, bo tak przystoi” (przeł. Jerzy Łanowski).



Właśnie to „bo tak przystoi” rodzi ważny problem. uchodźca-wygnaniec musi zaznać troski, o co winny zadbać stosowne, pisane lub starsze od pisanych, prawa. Natomiast ten, kto u-chodzi, pozostaje w szczególnym do prawa stosunku. Nie odrzuca go radykalnie, nie potępia *ex cathedra*; u-chodzenia nie da się sprowadzić do czystej i prostej anarchii. u-chodzący porusza się zawsze „na krańcach” prawa, a taka trajektoria ruchu pozwala mu zobaczyć wszystko to, co „ponad”, „poniżej”, „obok” prawa; także to, co jest innym, „starszym”, przed-prawnym prawem. u-chodząc, nie mogą więc szukać azylu w konstrukcjach legislacyjnych, te bowiem są jakby „przezroczyste”, „nieszczelne”, „przewiewne”, w gruncie rzeczy niechroniące przed niczym lub dające jedynie złudzenie schronienia. u-chodzenie stale docieka prawa, przegląda je (w znaczeniu przepatrywania, przesywania na wylot), nicuje (to jest pokazuje marność jego ustaleń, ale – co ważniejsze – nicność kryjącą się w ciemnym zapleczu prawa, którego oficjalną ambicją są zawsze jasne postanowienia i wyraziste nakazy i zakazy). u-chodzący nie jest więc uchodźcą. Ten bowiem szuka opieki prawa; natomiast kto u-chodzi, pozostaje wobec prawa sceptyczny i nie chce powierzać mu swego losu.



Gdy Elektra przedstawia się jako wygnanka i „pogardy godne nic”, wchodzi w sferę „krańcową”. NIC już przesącza się w jej egzystencję, paradoksalnie „napęlnia” ją sobą; to „nic”, którego żadne prawo nie jest w stanie dociec, nie potrafi objąć ani dostrzec, a mimo to chce je powstrzymać, stawiając przed nim granice paragrafów. u-chodzący nie należy do królestwa śmierci, nie przechodzi na jej stronę, nie dąży do położenia kresu życiu. Wie jednak, że życia nie sposób pojąć i rozumnie przeżyć, nie włączając do niego śmierci jako „krańca” nieustannie każącego nam korygować poczynania pełnego życia centrum. Prawo śmiertelnych, chociaż uwzględnia śmierć w swych regulacjach (karze za jej bezpodstawne zadawanie, na przykład), czyni to wyłącznie z pozycji życia, bez uwzględnienia różnoprawnego żywiołu i praktyki umierania. Problem *Antygony* to nie tylko konflikt prawa pisanego i tego odcisniętego w ludzkiej duszy. To także krytyka myślenia o życiu jako wartości bezwzględnej i praw temu przekonaniu służących. Okazuje się, że życie może zrezygnować z trwania i przetrwania w imię czegoś, co życiem już nie jest, czegoś, co ma wiele wspólnego ze śmiercią (bracia Antygony leżą martwi pod murami miasta), a co jednak nie odeszło w przeszłość, nie zniknęło, wręcz przeciwnie – dynamicznie wpływa na rzeczywistość. Antygona poświęci siebie nie dla zabitego brata (nic nie przywróci go do życia); umrze, albowiem jej istnienie doświadczyło głębokiego związania z tym, co JEST, a ten rodzaj związania (*being grandly related*, jak wyraziłby się Thoreau) nie respektuje granicy między życiem a śmiercią. Życie ściśle splata się z umieraniem. Nie wiemy, czym jest to „coś”, poruszające się niczym łódź Charona między życiem a śmiercią; może najprościej będzie nazwać to solidarnością.



Solidarność to głębokie związanie wynikające ze wstrząsu, który chwije naszymi dotychczasowymi konstrukcjami świata. Jan Patočka znakomicie ujmuje istotę rzeczy, gdy mówi, iż solidarność, związanie mogące pokonać siły wojny i połowicznego pokoju, jak definiuje je nowoczesny świat, może być jedynie związkiem „zachwianych”, czyli tych, „którzy potrafią zrozumieć, o co chodzi w życiu

i śmierci, a tym samym w dziejach¹⁹⁸. Nie wolno nam przeoczyć koniunkcji w tym zdaniu: zrozumienie historii będącej dziejami życia jest możliwe w sposób odpowiedzialny dopiero wtedy, kiedy podejmiemy wysiłek zrozumienia śmierci. I dalej: zabiegać mamy nie w duchu kantowskim o pojęcie życia samego w sobie czy śmierci jako takiej, lecz o to, *o co chodzi* w tych dwóch doświadczeniach. Stawką jesteśmy my sami jako istnienia żyjące, lecz żyjące w pełni dopiero wówczas, gdy nie stracimy z oczu własnej skończoności, nie jako odległego faktu odsuniętego w czasie, lecz jako dotykającego nas tu i teraz. *O co chodzi* – fraza ta mówi o podjęciu wysiłku deliberacji, która doprowadzić ma do tego, aby życie i śmierć były tym, co mnie nie tyle „dotyczy” (to bowiem może mieć wydźwięk abstrakcyjno-administracyjny, sens ustalony instytucjonalnie na mój użytek przez innych), lecz „dotyka” (zatem uderza i wstrząsa osobie mną, jako konkretnym istnieniem). Gdy śmierć dotyka mnie do żywego, wzbudzając we mnie życie, wówczas łączy się głęboko z tym, co JEST, pozostają solidarny = u-chodzę.



u-chodzenie nie daje się więc zamknąć w formułach filozofii, nie poddaje się rygorom systemów ani szkół filozoficznych. Myślenie jest jedynie częścią procesu u-chodzenia. To, do czego dąży Patočka, to jest zrozumienie, o co chodzi w życiu i śmierci, Stanisław Brzozowski nazywa nawiązaniem zerwanej łączności między życiem a tym, co je dźwiga. W poruszającym fragmencie listu do Salomei Perlmutter z listopada 1909 roku pojawi się jeszcze i Thoreau motyw „głębokich form życia”. Zaczyna Brzozowski od wymknięcia się „naukowej filozofii” jako tej, która pojawia się wtedy, gdy „zrywa się ciągłość pomiędzy inteligencją a życiem, co ją dźwiga”. Trzeba rozpoznać ukryty w głębi pracy i fizycznego wysiłku „proces duchowy”, który jest niczym innym, jak dotknięciem nierozzerwalnego splotu życia i śmierci („ma zawsze charakter ostatecznego przyjęcia męki wobec śmierci i życia”), po to, aby można było, mówiąc językiem Kierkegaarda, stać się rycerzem wiary. Tylko „wiara” pojmowana jako głębokie, może najgłębsze z możliwych, związanie ze światem umożliwia zmianę stanu jego organizacji. „Nie

198 J. Patočka: *Wojny XX wieku i wiek XX jako wojna*. W: J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Przeł. J. Zychowicz. Warszawa: Aletheia, 1998, s. 185.

wierzę w żaden przewrót, który by nie był dziełem, przyczyną i skutkiem pewnej wiary. Na katolicyzm patrzę jak na zdumiewający twór życia i myślę, że póki nie będziemy w stanie budować tak twardo i głęboko w życiu, nasze wyzwolenia będą tylko powierzchownym buntem”. Wyzwolenie nie jest więc „powierzchnowym buntem”, lecz radykalną zmianą, ta zaś jest wykluczona, jeśli nie zwiążemy się głęboko, *grandly*, ze światem. To z kolei uniemożliwiają obecne struktury porządkujące okoliczności naszego życia. Stąd ostra krytyka wszelkich ideologii, jako form powierzchownego sprzeciwu zmierzających w istocie do umocnienia *status quo*: „Nie chcę przeczyć, że tak mi jest nienawistną psychologia dzisiejszego europejskiego liberała, radykała, dekadenta, że uciekam od niej do wrogich choćby, ale głębokich form życia”¹⁹⁹. Kto u-chodzi, ten poszukuje głębokich (Thoreau rzekłby: „dzikich”) form życia, dystansując się od dobrze zagospodarowanych, uprzątniętych ziem ideologicznych folwarków.



u-chodzenie otwiera możliwość zmiany w obowiązującym stanie rzeczy, zmiany nie kosmetycznej, lecz zdecydowanej. Ale właśnie dlatego nie dąży do wypracowania własnej filozofii, ta bowiem w swych systemowych ambicjach wyklucza możliwość modyfikacji, pokazując (dobitnie dowodzi tego myśl Hegla) jasny przebieg historii i kolejność etapów jej rozwoju. Można powiedzieć, iż u-chodzenie bierze początek z doświadczenia bezradności filozofii wobec świata, bezradności przeżywanego w słynnej Marksowej XI tezie o Feuerbachu głoszącej, że „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”. **u-chodzenie jest w naszym rozumieniu interpretacją zmieniającą świat, lecz aby mogło nią być, musi odzębnić się od roszczenia do pełni i systemowego zamknięcia.** Jest filozofią, lecz filozofią zaledwie „połowiczną”, niepełną, niekompletną, pozbawioną ambicji spełnienia wszelkich postulatów i kryteriów prawdy. Nie bez przyczyny Brzozowski darzy Giacoma Leopardiego tak wielką admiracją: włoski poeta jest tym, kto stojąc na „rumowisku historii”, na kresach i krańcach dotychczasowych dziejów (to też jeden z efektów u-chodzenia), pozwala zobaczyć „samotność człowieka w przyrodzie”

¹⁹⁹ S. Brzozowski: *Listy*. T. 2. Oprac. M. Sroka. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1970, s. 248.

oraz „historię widzialną w pojedynczych duszach”²⁰⁰. „Niepełna filozofia”, *la mezza filosofia*, to koncept Giacoma Leopardiego przeciwstawiony pełnej filozofii, filozofii zadufanej w systemowej doskonałości, *l'intiera filosofia*²⁰¹. Nie zdoła ona inicjować zmian, jest całkowicie bierna (*è del tutto inattiva*), a zasadnicze transformacje (jak rewolucja francuska, na przykład) wybuchają w następstwie tego, że nawet wykształceni ludzie, nie mówiąc o pospółstwie, nigdy nie osiągnęli stadium doskonałej filozoficzności, *perché la moltitudine e il comune degli uomini anche istruiti non è stato né in Francia né altrove mai perfettamente filosofo, ma solo a mezzo*. Jest więc niepełna filozofia „matką błędów” (*la madre di errore*), które umożliwiają działanie korygujące błędy w organizacji naszego świata, błędy sprzeciwiające się samemu życiu, *errori più anti-vitali*. u-chodzący oddala się od kompletnej, filozoficznej wykładni dziejów („Moim przyjaciołom, którzy zarzucają mi »hegelianizm«, »manię konstruowania« – przepisałbym kurację włoską”²⁰², pisze Brzozowski) – zagłębia się w historię jak w niepewną nicość. Jeżeli jedynie *la mezza filosofia* może otworzyć drogę do zmiany, czyni to dzięki osobliwej mocy błędów wynikającej ze słabości rozumu, a zatem prowadzącej w konsekwencji do innej wersji wyrozumowanej organizacji i śmiertelnej *stasis*. *E la sua tendenza è parimente alla ragione, e quindi alla morte, alla distruzione e all'inazione*. W ten sposób u-chodzący sprzymierza się z wizją schyłku, wspólnoty postapokaliptycznej, która – trafnie spostrzega Roberto Esposito – „może być jedynie wspólnotą ludzi oddalonych od siebie i wzajemnie sobie obcych, rozproszonych samotników; tych, którzy nie mają z sobą nic wspólnego prócz nicości”²⁰³. u-chodzenie to doświadczenie takiej wspólnoty.



Czytam dalej Patočkę i dowiaduję się, że u-chodzenie jest obroną codzienności przed nią samą. u-chodząc, odsuwam z powszednich czyn-

200 S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski*. Lwów: Nakładem Księgarni Polskiej Bernarda Połonieckiego, 1910, s. 404–405.

201 G. Leopardi: *Pensieri*. Vol. 2. Firenze 1898, s. 39–40.

202 Ibidem, s. 405.

203 R. Esposito: *Living Thought. The Origins and Actuality of Italian Philosophy*. Trans. Z. Hanafi. Stanford: Stanford University Press, 2012, s. 129.

ności i przyzwyczajęń maskę nałożoną na nie przez nasz sposób organizacji świata. Czynię to, co według Leopardiego dokonuje *la mezza filosofia* – pozbawiam rzeczywistość maski błędów sprzeciwiających się życiu. Tylko błąd może naprawić błąd. Błądząc, potrafię wykazać, że maska, o której mówimy, ma nas przekonać, że wszystko jest tak, jak „ma być”, a zatem pozostaje nam tylko podpisać deklarację lojalności akceptującą zastany stan spraw i wyrażającą nań przyzwolenie jako na najlepszy z możliwych. Tymczasem – uczy Patočka – „solidarność zachwianych (*solidarita otřesených*) rodzi się w prześladowaniu i niepewnościach”, natomiast „ludzkość nie wejdzie na grunt pokoju w ten sposób, że się odda i podda kryteriom dnia powszedniego i jego obietnicom”²⁰⁴. Stawką jest więc niepoddawanie się „kryterium dnia powszedniego”, lecz nie dlatego, aby dzień ów zanegować, lecz dlatego, by go ocalić i odnowić przez „wstrząs” właśnie. Wstrząs ten powoduje, że pojęcia, które do tej pory nadawały kształt rzeczywistości, teraz okazują się czystą fasadą, zza której dostrzegamy wreszcie szkielet świata w jego „nagim” istnieniu. Tak pojmuję objaśnienie filozofa: „Zachwiać codziennością faktologów i rutyniarzy”, uświadamiając im i sobie, do jakiego stopnia kategorie nadające postać powszedniości, „czy będzie to naród, bezklasowość, jedność światowa, czy jak tam jeszcze mogą brzmieć wszystkie te wezwania”, w istocie były dyskredytowane przez „faktyczną bezwzględność Siły”²⁰⁵. u-chodzenie nie ma nic wspólnego z unikaniem czy ucieczką; przeciwnie – to zmaganie się z „faktyczną bezwzględnością Siły”.



„Zachwianie” okazuje się za słabym słowem. *Solidarita otřesených* stoi znacznie bliżej „wstrząsu”, niemal trzęsienia ziemi, czegoś, co powoduje, że tracę dotychczasowe poczucie pewności, wskutek czego rzeczywistość jawi mi się teraz niczym miasto po kataklizmie, po „końcu”, po tym, jak wszystko, co do tej pory zapewniało mu historyczne trwanie i stabilność, okazuje się nieskuteczne. u-chodzę, to znaczy spoglądam na nagą, nieprzystrojoną w oficjalną strukturę zewnętrzną konstrukcję świata. Co najwyżej stroją ją moje błędy, ale te nie roszczą sobie tytułu do prawdziwości. Patočka wie, że ocalenie zależy od stopnia

204 J. Patočka: *Wojny XX wieku i wiek XX jako wojna...*, s. 186.

205 Ibidem.

tej właśnie niepewności, dlatego zamierza „doprowadzić aż do tego, aby każdy, kto jest zdolny rozumieć, poczuł wewnętrzną uciążliwość swojej wygodnej pozycji – oto sens, jaki można osiągnąć ponad owym ludzkim szczytem oporu wobec Siły i jej przewyciężenia”²⁰⁶. u-chodzi się po wstrząsie, który być może pozostawia po sobie pustkowia, ruiny, szkielet świata, pewne NIC, ale to właśnie owo osobliwe (nie)miejsce wyznacza „początek duchowego życia”²⁰⁷. „Początek” zapewne też wprowadza nas w błąd, nie odkrywamy bowiem żadnej *arché*, żadnego momentu, od którego jest „coś” raczej niż „nic”. Wstrząs wrzuca nas w świat, który JEST, i to od „zawsze”, my zaś tylko uświadamiamy sobie, że znajdujemy się w wielkim nurcie jego zmian. Wstrząs nie jest także „początkiem” zakorzenienia; wręcz odwrotnie – ukazuje możliwość nie tyle życia „bez korzeni”, ile problematyczny, do tej pory niedostrzegalny i nieuświadamiany charakter owych „korzeni”. Znajdujemy się teraz w Wenecji, z której nagle zniknęła woda, a wraz z nią – złudzenie wyrastania domostw z płynnego żywiołu, zastąpione odsłonięciem tego, co do tej pory „nie istniało” w powszedniej rzeczywistości. To, co się odsłania, przedstawił w 1951 roku Fabrizio Clerici na obrazie *Wenecja bez wody*: dziwnie monstrualne piękno pałaców „rośnie” z równie monstrualnych oślizgłych, pokrytych mułem i błotem pali. Łodzie i gondole, kiedyś sunące po kanałach, rozpadają się powoli na mulistym dnie. Oto radykalna problematyzacja wszystkiego, co tradycyjnie oznaczał „korzeń” i „fundament”. Przede wszystkim tego, czym była „Wenecja”. u-chodzić to akceptować problematyczność świata, poza jego pięknem i brzydotą, doświadczać, że świat JEST, nawet wtedy, a może szczególnie wtedy, gdy mamy do czynienia z pozostałościami, ruinami, ze zniszczeniem.



W.G. Sebald mija most nad rzeką Blyth, którą niegdyś „sunęły w dół do morza ciężkie statki z wełną”. Dzisiaj krajobraz jest bliski Wenecji Clericiego: rzeka spłycona osadami piachu jest mulista, ledwie kilka żaglówek cumuje „wśród mnóstwa butwiejących łodzi”²⁰⁸. Namuły i butwienie, zamierający ruch statków – jakby wszystko pogrążyło się

206 Ibidem.

207 Ibidem, s. 216.

208 W.G. Sebald: *Pierścienie Saturna...*, s. 156.

w bezruchu. Linią kolejową prowadzącą przez most kiedyś kursowały pociągi wąskotorowe, których skład miał służyć cesarzowi Chin. Dzisiaj tory są „nieczynne” – tylko niejasne i niepewne źródła pamiętają o ich egzotycznym i czcigodnym przeznaczeniu. Świat JEST w tym, co „umarło”, co „zbutwiało”, co jest „nieczynne”. W „nieczynnym” świat także się czyni. Prawda trudna do pojęcia dla kultury oddającej się bez reszty nerwowym i niecierpliwym czynnościom. Kto u-chodzi, zwalnia – to już wiemy. Ale dzięki temu spowolnieniu dostrzega, jak bardzo czynności wypełniają to, co nieczynne. To jakby wędrówka w czasie. Pisarz zbliża się do Dunwich, dzisiaj miejsciny zapomnianej przez Boga i ludzi. Lecz u-chodzący wie, że „dzisiaj”, to niewystarczająca miara czasu. W JEST świata u-chodzący dostrzega jego BYŁO. „Kiedyś było tu ponad pięćdziesiąt kościołów, klasztorów i szpitali, były stocznie i umocnienia, flota rybacka i handlowa w sile osiemdziesięciu jednostek pływających oraz dziesiątki wiatraków. Wszystko to runęło i leży, rozproszone na obszarze dwóch – trzech mil kwadratowych, pod warstwą piasku i żwiru na dnie morza”²⁰⁹. Zwróćmy uwagę na koniunkcję dwóch czasów: jeden czasownik odnosi się do tego, co minione („runęło”), drugi – trwa w teraźniejszości. Nic nie odchodzi i nie ginie bezpowrotnie: „runęło i leży” – zniszczenie i śmierć obecne we wciąż nieprzerwanie trwającym życiu. Nic tak dobrze nie służy artykulacji tego stanu, jak wyliczenie. To ono ożywia i dynamizuje, sprawia, że to, co „nieczynne”, wypełnia się ruchem wielu czynności. Można wyliczać geograficzne nazwy; sprawiają one, iż widma wielu miast i krain nagle kłębią się dziś w pustej i milczącej przestrzeni: „Szczytowy okres rozwoju Dunwich przypada na wiek XIII. Wówczas codziennie zawijały tu statki z Londynu, Stavoren, Stralsundu, Gdańska, Brugii, Bajonny i Bordeaux, i stąd wypływały w rejs powrotny”²¹⁰.



Można także wyliczać zmudne prace i przynieszone przez nie korzyści: „Stocznie oraz handel drzewem, zbożem, solą, śledziami, wełną i skórą przynosiły takie zyski, że niebawem można było podjąć wszelkie możliwe działania zabezpieczające miasto przed atakiem od strony łądu oraz przed żywiołem morza, nieustannie wgrzyżającego

209 Ibidem, s. 178.

210 Ibidem, s. 180.

się w skalisty brzeg²¹¹. Pamiętamy, że to właśnie Kartezjusz, patron nowoczesnej filozofii, zalecał enumerację jako podstawową technikę swej metody badania świata. Ale wyliczenia u-chodzącego mają zgoła inny cel niż te Kartezjańskie: nie służą – jak one – zapanowaniu nad materiałem, skonstruowaniu definicji poszczególnych jego elementów, wreszcie właściwemu ich nazwaniu po to, aby można było tworzyć rzeczy nowe. **u-chodzący wylicza, nie licząc na nic**; żadna, nawet najbardziej drobiazgowa enumeracja nie zapewni nam uprzywilejowanej pozycji wobec świata, który zawsze się wymknie naszym zabiegom. Przypomnijmy Ingardenowską tezę o koniecznie schematycznych wyglądach przedmiotów przedstawianych i miejscach niedookreślenia. Dlatego wyliczenie jest retorycznym tropem konstruowania i destrukcji. Czytamy taki opis zniszczeń, jakich zaznało kwitnące miasto Dulwich w sylwestrową noc 1285 roku: „Wszędzie zwalone mury, gruz, rumowiska, strzaskane belki, pogruchotane kadłuby statków, pokłady grząskiej gliny, żwiru, piasku i woda²¹². Jeszcze jedna katastrofa, tym razem ze stycznia 1328 roku. Przerażeni mieszkańcy patrzą z górnego miasta w głąb, „gdzie w piekielnej białoburej kipieli kotłują się bele towarów, beczki, zdruzgotane dźwigi, podarte żagle wiatraków, szafy, stoły, skrzynie, piernaty, drewno opałowe, słoma i potopione bydło²¹³. u-chodząc, doświadczam nieprzerwanej obecności apokalipsy w wiecznie na nowo konstruującym się świecie, ponieważ „pewne jest tylko, że noc trwa znacznie dłużej niż dzień²¹⁴, a w zapelniającym się świecie odczuwam powiew NIC: „Patrząc z zarosłego trawą placu nad morzem w kierunku, gdzie kiedyś musiało być miasto, czuje się potężne ssanie próżni²¹⁵. „Potężne ssanie próżni” – oto czego doznaje u-chodzący.



Wróćmy do Wenecji. Znów Jan Patočka podpowiadający, czym może być u-chodzenie. To pewna forma bycia, które chce „żyć, bynajmniej nie stojąc na pewnym gruncie, lecz na czymś, co zmienne; żyć, od-

211 Ibidem, s. 181.

212 Ibidem.

213 Ibidem, s. 182.

214 Ibidem, s. 177.

215 Ibidem, s. 183.

rzucając zakorzenie”²¹⁶. Gdy z Wenecji znika woda, grunt nie okazuje się twardą ziemią, lecz miękkim, ustępliwym, niebezpiecznie wciągającym podłożem. To, co miało być solidnym „fundamentem”, okazuje się ażurową siatką nadjedzonego wilgocią drewna; „korzeń”, z którego rośnie miasto, jest martwym kawałkiem pnia. Salvador Dali udziela nam podobnej lekcji: jego przedmioty topią się i mięknią, nie stoją twardo na ziemi o własnych siłach, lecz muszą być podpierane rusztowaniami szczudeł. Inaczej nie opanują własnego bezkształtu. Wstrząs u-chodzenia to właśnie usunięcie owych podpór. Wtedy nie oddzielamy się od świata, lecz wtapiamy się w niego, stanowiąc fragment jego przemian.



„Chciałabym stanąć na nogi. Sprawdziłam w słowniku, co to znaczy: a) »zerwać się szybko, wstać«; b) »wyzdrowieć, nabrać sił«; c) »unieść tułów, opierając wyprostowane nogi na ziemi«”²¹⁷. Wszystko wskazuje na to, że jeśli mamy żyć rozumnie, odzyskując mądrość umierania, musimy skonstatować, że wyzdrowieć się nie da. u-chodzenie jest odkryciem tej prawdy: za sprawą umierania żyjemy, a życie, które tego nie uwzględnia, jest życiem pozornym. Jest życiem-w-śmierci, *Life-in-Death*, jak pisał Coleridge. Chodzę, wyprostowanymi nogami dotykam ziemi, lecz kto u-chodzi, ten wie, że ów marsz, choć szanuje wszelkie cele, miejsca przeznaczenia i pory dnia im przeznaczone, jeżeli celom tym i zadaniom ma sprostać, ma być życzliwy i przyjazny, musi odczuwać owe podziemne wstrząsy, o których wspomina Patočka. Idę *po* ziemi, oczywiście; ale także *do* ziemi.



Tego nie pojmuje Kreon, racjonalista i wielbiciel prawa, w którym widzi strażnika państwowego ładu. „Nie masz żadnego ty nad zmarłym prawa / Ni światła bogi, którym gwałt zadajesz” (przeł. Kazimierz Morawski) – zarzuci mu Tyrezjasz. Osąd to niezwykle mocny. Wynika z niego nie tylko to, że ludzkie prawo nie może pojąć śmierci, chociaż

216 J. Patočka: *Eseje heretyckie...*, s. 218.

217 A. Augustyniak: *Kochałam, kiedy odeszła*. Warszawa: Wydawnictwo Nisza, 2013, s. 40.

czyni, co potrafi, by „ująć” ją w jurydyczne formuły i dzięki temu „objaśnić”. Co więcej – tego zadania nie są w stanie wykonać także „bogowie” dnia, będący najwyższą instancją i gwarancją porządku świata śmiertelnych. Zarówno samo prawo, jak i warunkująca jego funkcjonowanie podstawa prawnego i kosmicznego ładu są bezsilne. Teraz widzimy, jak ważny jest warunek postawiony przez Patočkę: tylko ci, którzy starają się rozumieć, o co chodzi w życiu i *śmierci*, mogą zaznać solidarności wstrząśniętych (przyjmijmy tę wersję przekładu). Dopiero u-chodzący zmierzy się z tym problemem. Antygona powie wprost Kreonowi: „Któż wie, czy takie wśród zmarłych są prawa?”, a zdanie to oznacza, iż nie możemy przyjąć, że to, co nazywamy „śmiercią”, zaprzecza naszym metodom poznawczym, że „śmierć” jest prostą antynomią „życia”; wszak jak życie – ma swoje „prawa”. Prawo nie stanowi wyjątkowego wytworu właściwego jedynie kulturze śmiertelnych; z tego, co mówi Antygona, wynika, że i domena „śmierci”, a więc tego, co nie-ludzkie, ma także „swoje” prawa, o których nie wiemy nic i niczego wiedzieć nie będziemy.



Gdy u-chodzę, odnoszę się do prawa krytycznie z dwóch powodów. Po pierwsze, niezależnie od tego, czy jego przepisy dyktowane są z pozycji państwa, czy też określonej religii, upraszczają rzeczywistość właśnie dlatego, że są *dyktowane*, a tym samym przedstawiane nieuchronnie tak, jakby miały działać w wypreparowanym świecie takich samych jednostek działających w identycznych warunkach. Tymczasem żyjemy pośród zmiennych okoliczności, starając się uczynić to, czego *dyktowane* prawo chce nam za wszelką cenę zabronić – usiłujemy, pamiętając o literze prawa, nie zapomnieć o tym, że żyjemy w świecie prawa niedostępnym, pełnym bowiem chwilowych zawirowań emocjonalnych, zamieci uczynków, intelektualnych sporów. Wie o tym Chrystus, kiedy, sprzeciwiając się prawu, puszcza wolno jawno grzesznicę. Po drugie, prawo nie tylko nie jest w stanie uchwycić subtelnych różnic między zachowaniami poszczególnych indywidualiów działających w konkretnych, a nie wypreparowanych okolicznościach, ale przede wszystkim nie może podjąć rozważań na temat ewentualnych instancji odwoławczych, które oceniałyby dotyczące żywych decyzje z punktu widzenia śmierci. Prawo traktuje jednostkę jako istotę, którą można objaśnić racjonalnie, ponieważ samo stanowi skrajnie racjonalnie wy-

koncypowaną machinę, w której sensory są dokładnie określone i nazwane; natomiast człowiek działa nie w racjonalnym, niezmiennym schemacie, lecz w *okolicznościach*, a te nigdy nie są do końca jasne. „Któż wie, czy takie wśród zmarłych są prawa?”; zadając to pytanie, Antygona wplata ciemną nić śmierci do głównej tkaniny życia jednostki i państwa. Nie chodzi jej o śmierć tych, którzy już umarli, lecz o sprobietyzowanie śmierci przez tych, którzy żyją, to zaś można osiągnąć dzięki temu, co – zdaniem Patočki – legło u podstaw Europy, a co nazywa za Platonem „troską o duszę”. O konieczności takiej sprobietyzacji tego, co powszechne, mówi także Marek Aureliusz, doradzając nam, by „nie postępować jak dzieci rodziców, to jest bezmyślnie, »bo tak nas nauczono«”²¹⁸.



Oznacza to, że „prawda nie jest raz na zawsze dana ani nie jest tylko sprawą samego zrozumienia i przyjęcia do wiadomości, lecz że jest trwającą przez całe życie, zgłębiającą, samokontrolującą, samojednoczącą praktyką życiową”²¹⁹. Jeśli tak, to prawda nie jest obdarzona wiecznym trwaniem, pojawia się i znika, zależnie od okoliczności, a jej „śmierć” nie releguje jej w niebyt; przeciwnie – „umarła” prawda oddziałuje nawet silniej niż żywa, gdyż wtedy nabiera szczególnej mocy to, co stanowi o prawdzie – moc sprobietyzowania, opatrywania znakiem zapytania, ujmowania w cudzysłów. Wiedział o tym Nietzsche, wyrokując o śmierci Boga: nic tak nie uczyniło świata „boskim”, to znaczy biegnącym pod włos historii i pod prąd powszednim przekonaniom, nic tak dobitnie nie wyraziło sprzeciwu wobec stanu świata, jak ta śmierć. Umierający Bóg daje nam lekcję życia, wyciągając ostateczne konsekwencje ze swej codziennej egzystencji, jednocześnie nie dając się uwieść przekonaniu, że warto żyć za każdą cenę. „Dla człowieka choćby tylko w niewielkim stopniu pobożnego, Bóg, który na czas leczy z kataru albo który każe nam wsiąść do powozu właśnie, gdy zrywa się ulewa, winien być tak absurdalnym Bogiem, że trzeba by go było usunąć, nawet gdyby rze-

218 Marek Aureliusz: *Rozmyślenia*. Przeł. M. Reiter. Warszawa: PWN, 1984, s. 41.

219 J. Patočka: *Europa i dziedzictwo europejskie do końca XIX wieku...*, s. 111.

czywiście istniał²²⁰. Kto u-chodzi, ten wraca do idei troski o duszę i czyni siebie (wskutek tego, co Patočka nazywał „praktyką życiową”) samojednoczącą się wspólnotą życia i śmierci. Nie godzi się na zastany stan rzeczy. Nawet na śmierć, którą się nieudolnie obłaskawia. „Zasnąłś w Panu. Co za pierdolenie²²¹. Słusznie. „Wyobrażenia ludzi o życiu po śmierci nigdy nie były wyraźne. Ale teraz kiedy księża oraz wierni wymawiają słowa: »żywot wieczny«, nie pojawiają się wyobrażenia żadne²²². Zatem nie u-chodzę *przed tym*; u-chodzę *ku temu*. Może niedołęzniejące ciało będzie stawiać opór i spowalniać nadejście nieuchronnego i niewyobrażalnego, ale na nic się to nie zda. Niewyobrażalne mówi i, mimo mych sprzeciwów i zatykania sobie uszu, zostanie wysłuchane. Choć nie wiem, czy to, co usłyszysz ów głos, będzie tym, co zawsze nazywałem „ja”.



u-chodzi więc ten, kto czując „potężne ssanie próżni”, nieustannie NICuje ustanowione normy postępowania, porusza się trajektorią „krańcową”, a co za tym idzie, nie oddala śmierci, nie ustanawia wokół niej sanacyjnego kordonu, lecz przeciwnie – ten, który jest „z” nią. Owo „z” jest osobliwego rodzaju. Nie może wszak oznaczać zwykłego czasowego i przestrzennego współbycia (przypomnijmy Epikura: gdy ja jestem, nie ma śmierci; gdy jest śmierć, nie ma mnie). „Z” to nic innego (choćaj koniecznie musimy owo „nic” zaakcentować, a zatem zapiszmy „NIC innego”), jak związanie się z wszystkim, co istnieje i co się wydarza. Innymi słowy, to rodzaj totalnego zaangażowania w stale niekompletną rzeczywistość właśnie po to, by uznać, uszanować i wzmocnić jej niekompletność. u-chodzę ze śmiercią, nie „przed” nią: akceptuję, czy nawet afirmuję brak, którego nie potrafię pojąć i objaśnić (Antygona: „Któż wie, czy takie wśród zmarłych są prawa?”), a który stanowi o moim godnym życiu i postępowaniu. Polityka u-chodzenia: zawsze będziemy musieli skłonić się przed owym NIC obecnym we wnętrzu każdego pojęcia, każdej myśli i każdej decyzji. Taka polityka „krańcowego” zaangażowania może przynieść ulgę

220 F. Nietzsche: *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*. Przeł. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A, 2000, s. 68.

221 A. Augustyniak: *Kochałam, kiedy odeszła...*, s. 116.

222 C. Miłosz: *Wiersze*. T. 4..., s. 74.

świata opanowanemu polityką przemocy. Jak pisze Roberto Esposito w swoim studium wspólnoty, „wszystkie wysiłki zmierzające do od-
tworzenia w polityce owego miejsca, w którym przemoc staje się pra-
wem, decyzja normą, a siła rozumem, muszą paść ofiarą owej pustki
i nicości, od której polityka tak bardzo chciałaby się uwolnić”²²³.



Gary Snyder pisze: „[...] rytmiczne, skupione i uważne stawianie kolejnych kroków. Nie idąc żadnym przygotowanym szlakiem, lecz swobodnie szukając w otwartej przestrzeni przejścia, by znaleźć się po drugiej stronie skały, mając przed oczami drogę przed sobą, wybieram niedostrzegalny, lecz precyzyjny szlak, który przynosi rytm i swobodę ciału, stopa zawsze spoczywa na twardym gruncie, nigdy nie spowalniając marszu. Jakbym unosił się w powietrzu”²²⁴. Zauważmy trzy kwestie w tych zapiskach poety należącego z pewnością do tajemniczego, bo pozbawionego wszelkiej formalnej organizacji, bractwa piechurów. Po pierwsze, chodzenie jest szczególną czynnością – od codziennego zabiegania różni je namysł i uwaga (pisze Dillard: „Po to udaję się na przechadzki: aby nie spuszczać rzeczy z oka”²²⁵). Kroki stawiane są nie tylko rytmicznie (to bowiem jest w jakimś sensie właściwe ruchowi człowieka), ale przede wszystkim z uwagą i rozważą (*deliberate picking of steps*). Po drugie, chodzenie – samo wyzwolone spod władzy przygotowanych zawczasu szlaków (*not following a trail*) – wyzwala, sprawiając, że ciało wyswobodzone od przymusu dopasowywania się do warunków, jakie stworzyli inni, jakby powracało do siebie, czuło się dobrze z sobą (*ease*). Po trzecie, takie chodzenie doświadcza przestrzeni jako rodzaju przepastnej pustki; to sposób, w jaki pustka uwodzi człowieka. Szlak wybrany przez stopy jawi się jako niedostrzegalny (*invisible*), a zatem niemal powietrzny, grunt jest skalisty i twardy i niczym powietrze nie przechowuje śladów. Nic dziwnego, że wszystko wskazuje, że mamy do czynienia z odmianą latania (*a kind of flying*).

223 R. Esposito: *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. Trans. T. Campbell. Stanford: Stanford University Press, 2010, s. 70.

224 G. Snyder: *Desolation Valley Wilderness with Gen*. In: Idem: *The High Sierras of California*. Berkeley: Heyday Books, 2002, s. 102.

225 A. Dillard: *Teaching a Stone to Talk. Expeditions and Encounters*. New York: Harper Books, 1988, s. 73.



Nade wszystko warto przypatrzeć się drugiej sprawie. Ów rozważny, lecz niedokonujący się pod dyktando wyrachowanej decyzji ruch, stąpanie z namysłem po wymyślonych przez siebie i nieistniejących uprzednio ścieżkach, motoryczność niemal spontaniczna, a przecież niepozbawiona ostrożności i namysłu, są tym, co zbliża idącego w ten sposób do zwierzęcia. Pisze Jacques Derrida: „[...] zwierzęcość, życie wszystkiego, co żyje, przynajmniej w tym stopniu, w jakim sądzimy, iż można je odróżnić od tego, co nieorganiczne, całkowicie nieruchome lub jedynie trupio fizyczno-chemiczne, powszechnie definiujemy jako wrażliwość, podatność na bodźce, oraz automotoryczność, pewną zdolną do poruszania się spontaniczność, potrafiącą także organizować się, oznaczać swe ślady i modyfikować swoje działanie zgodnie z tymi śladami”²²⁶. Wynika z tego, że nim będziemy mogli zastanawiać się nad tym, co żyje jako *ego cogito*, musimy najpierw poświęcić się rozważaniom nad sposobem poruszania się owego *ego*, nad ruchem, który poprzedza, a przynajmniej stwarza podstawowe warunki pojawienia się *cogito*, jako siły regulującej działanie *ego*. Teraz chodzenie staje się siłą wyprowadzającą refleksję nad człowiekiem z wąskiego (zbyt wąskiego), jak się okazuje, kręgu tego, co ludzkie. Jest u-chodzeniem z ludzkiego po to, aby można było ludzkie ocalić przed zgubnymi złudzeniami właściwymi tej sferze, a przynajmniej złudzenia te znacznie ograniczyć. Zatem chodzenie opisane przez Snydera jest w istocie u-chodzeniem z kręgu tego, co widzialne i z góry przygotowane, w stronę tego, co niedostrzegalne i nigdy niegotowe oraz niezatrzymujące śladów. u-chodzący nie zostawia śladów; nie fotografuje, nie upamiętnia. u-chodzący zanika. Z tego właśnie powodu narcystyczną książkę Haruki Murakamiego, wypełnioną zdjęciami biegnącego autora oraz informacjami o udzielonych wywiadach i sesjach fotograficznych dla wziętych magazynów, trudno umieścić w kręgu literatury u-chodzenia.



u-chodzenie jest podejrzane. Nie może nie być, skoro wychowani w reżimie światła, z lękiem odnosimy się do tego, co kryje się w mroku.

²²⁶ J. Derrida: *The Animal that Therefore I Am*. Trans. D. Wills. New York: Fordham University Press, 2008, s. 49.

A nie da się zaprzeczyć: u-chodzenie nieuchronnie kojarzy się z ucieczką, z chytrym, może nawet podstępny, wymknięciem się prawu (uchodzimy przed policją) lub losem (tak dzieje się wtedy, gdy z groźnego wypadku uchodzimy z życiem). Może też być tak, że u-chodzimy, trzymając się z dala od światła, mimowolnie stając się podejrzani jako potencjalnie uczestniczący w czymś, co pragnie się ukryć, a zatem co z punktu widzenia ustalonego porządku może nie mieć czystego sumienia. Musimy przyznać: u-chodzenie porusza sumienie, każe nam rozważyć, czy wszystko, co czynimy, daje się objaśnić, a więc czy wszystko musi zostać wy-jaśnione w sposób zdroworozsądkowy, aby znaleźć swe miejsce w świecie domagającym się zrozumienia. A jeśli takowego miejsca nie znajdzie, gdzie się wtedy podziewa? W jakiej przestrzeni niezrozumienia, porzucone i oddane na łup wiecznych podejrzeń? u-chodzi więc ten, kto nie dąży do wyjaśnienia swego położenia, wytłumaczenia postępowania, udzielenia jasnych odpowiedzi na pytania, które mają na celu wyraziste usytuowanie nas w porządku świata niezmiennie oznaczającego świat „porządny”, oddany i poddany prawu i panującym obyczajom. u-chodząc, rezygnuję z prawa do odpowiedzi, korzystam jedynie z jednego prawa, mianowicie tego, na którego mocy odmawiam składania zeznań we własnej sprawie. Czynię tak nie dlatego, że lekceważę pytania. Wprost przeciwnie: u-chodzę, gdyż wiem, że żadnemu z nich nie zdołam sprostać, że mogę jedynie osłabić jego rangę pozornymi, zwodniczymi odpowiedziami, nie jestem bowiem – jak powiedzieliśmy – w stanie objaśnić siebie i swojego postępowania. „Wytłumacz się! I nie garb się! I patrz przed siebie!” – woła do Alicji Pan Gąsienica z wysokości grzybowego kapelusza. Odpowiedź dziewczynki jest odpowiedzią u-chodzącego: „Chyba nie mogę patrzeć przed siebie, ponieważ, jak pan widzi, ja nie jestem sobą”²²⁷.



Rzecz jasna, mogę odpowiedzieć na pytania „śledcze”; mogę powiedzieć, gdzie byłem i co robiłem w danej chwili, ale to nie mówi nic lub prawie nic o sposobie, w jaki to, co uczyniłem, zakotwiczyło się w samej materii mojego życia. Owo zakotwiczenie nie należy do zja-

227 L. Carroll: *Alicja w krainie czarów*. Przeł. E. Tabakowska. Kraków: Wydawnictwo Bona, 2012, s. 40.

wisk, które podporządkowywałyby się pytaniu „dlaczego?”. Gdybym bowiem racjonalnie wiedział, „dlaczego” postąpiłem tak, a nie inaczej, zachowałbym się, być może, zgoła odmiennie i znajdował teraz najprawdopodobniej w innym miejscu i w innej sytuacji. Gdyby Abraham logicznie objaśnił wypytującym go o Izaaka, że zabił go, bo usłyszał rozkazujący głos Boga, pomyślano by niechybnie, iż jest szalony, i zwolniono by od sądowej kary. Abraham istnieje jakby wyrwany z przeszłości (dotychczasowe związki nie tyle go „nie obowiązują”, ile działa „mimo” nich) i przyszłości (nic nie zostało mu obiecane w zamian za dopełnienie strasznej ofiary). „Myśl o tajemnicy i wyłączości, o czymś, co jest wyłącznie moim udziałem i czego nie mogę podzielić z nikim innym, odgrywają tu rolę zasadniczą. Abraham nie mówi, nie uchyla przed bliskimi swej tajemnicy. [...] Mówi, niczego nie mówiąc, co byłoby prawdziwe lub fałszywe [...], tak jak Bartleby, który swym »wolałbym nie« bierze na siebie odpowiedzialność za odpowiedź bez odpowiedzi. Ewokuje przyszłość, niczego nie obiecując ani nie przewidyując; nie wypowiada niczego, co byłoby określone, trwałe, pozytywne lub negatywne”²²⁸. u-chodząc, chronię sekretność owych życiowych zakotwiczeń moich czynów, roztrząsam je w sumieniu, tylko tam bowiem może się częściowo odsłonić sekretność zakotwiczenia. Nie u-chodzę więc przed sprawiedliwością; przeciwnie – nawet jej docho-dzę, lecz nie jest to sprawiedliwość jurydyczna i kodeksowa.



Zatem, jak poucza lektura opowieści o Abrahamie, u-chodzić znaczy podejmować istotne decyzje, których uzasadnienie wszelako nie jest do końca jasne. Więcej nawet, chodzi o decyzje, których powody muszą pozostać niejasne, lecz które nadają jasność mojemu życiu. Podjąwszy takie postanowienie, staję się „jasny”, gdyż nie mam już wątpliwości, co mam uczynić; nie oznacza to pewności siebie, wprost przeciwnie – jestem „niepewny”, ale osobliwie zdecydowany postąpić właśnie w ten sposób, na przekór wszystkiemu, wbrew wszelkim normom. Wszystko w przypadku Abrahama zaczyna się od powstania od stołu lub zerwania się z krzesła. Dopiero gdy wstanę, gdy najpierw oprę się o ziemię, a potem wprawię w ruch wyprostowane kończyny, wszystko może się

²²⁸ J. Derrida: *The Gift of Death*. Trans D. Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995, s. 73, 75.

zacząć. To nagła pewność podszyta głębokim niepokojem, pewność oparta – paradoksalnie – na niepewności, na straszliwym ryzyku i bezgranicznym kryzysie, każe mi powstać. Wstaje się wtedy „w nagłym niepokoju”. „Podnosiłaś się z łóżka jakimś nadludzkim wysiłkiem i czegoś chciałaś. Może chciałaś iść do nieba?”²²⁹. Z tego niepokoju zrodził się (s)pokój Abrahama.



„W nagłym niepokoju”²³⁰ to fraza Kafkowska: *in einem plötzlichen Unbehagen aufsteht*. Wstaje się od stołu, przy którym zajmowała nas gra lub praca, „zmienia się ubranie” i wprawia się w zdumienie domowników tym, że „zjawia się po krótkiej chwili w stroju spacerowym”. Nie chodzi więc o nic zaplanowanego ani o podtrzymywanie – w duchu Immanuela Kanta – tradycji codziennych przechadzek. Wprost przeciwnie, decyzja, by wstać od stołu, mebla stanowiącego samo serce domowego życia, jest nieumotywowana, i to, co dzieje się w jej następstwie, nie znajduje wytłumaczenia w porządku przyczynowo-skutkowym. Ten, kto czuje nagłą konieczność wydostania się poza znajomy horyzont ustalonego porządku, poza zamkniętą na noc bramę (*Haus*), kto zrywa z tym, co zawsze było „oczywiste” i zrozumiałe samo przez się (*selbstverständlich*), ten u-chodzi, lecz nie kieruje nim bunt przeciwko owym bramom, stołom, światłom gaszonym na noc gwoli oszczędności. u-chodzenie nie jest sprawą buntu, jako że ten zawsze znajduje jakieś motywy i przyczyny, u-chodzenie zaś nie znajduje niczego poza „nagłym”, nieobjaśnialnym niepokojem. Jest odkryciem umierania jako najgłębszego nurtu życia.



Wizytę u przyjaciela kończącą Kafkowską przypowieść także trudno odczytywać w kategorii celu. Nie tylko zostaje opowiedziana jakby mimochodem, przedstawiona jako wydarzenie niemal akcydentalne, jedno z tych przypadkowych zdarzeń tworzących tkaninę codzienności. Nie rozwiązuje niczego, nie stanowi pointy, po której wszystko

229 A. Augustyniak: *Kochałam, kiedy odeszła...*, s. 121.

230 F. Kafka: *Nagły spacer*. W: Idem: *Nowele i miniatury*. Przeł. A. Kowalkowski. Gdynia: Wydawnictwo Atext, 1991, s. 246.

staje się jasne; nie wypływają z niej żadne budujące nauki ani pouczenia. Przeciwnie, nasila ona poczucie zawieszenia i niepewności towarzyszące ciągłemu u-kierunkowywaniu, a właściwie prze-kierunkowywaniu się ruchu piechura. Podczas wizyty „wszystko to staje się jeszcze silniejsze”. Zgodnie z Keatsowskim postulatem *Negative Capability* pozostajemy w niepewności, której nie powierzymy żadnej instytucji; zresztą żadna instytucja nie chciałaby przyjąć jej jako fundującego depozytu. u-chodzimy, stosując się do tego, co zapisywał palcem na piasku Chrystus, a czego treści nie znamy.



George Macaulay Trevelyan pisze w świetnym eseju o chodzeniu, iż ów niezwykły, choć tak przecież zwyczajny, ruch objawia swą energię wtedy, gdy jest „prawdziwym” chodzeniem (wtedy staje się tym, co nazywamy w naszym eseju u-chodzeniem), a nie jedynie mechanicznym sposobem przemieszczania się z miejsca w miejsce. Jak dowodzi dalszy bieg myśli Trevelyana, u-chodzenie wynika z osobistego przeżycia filozoficznej prawdy, iż „świat nie został stworzony po to, bym był w nim szczęśliwy”. Vincent van Gogh wspomina w 1882 roku w liście do brata aforyzm, jaki zapadł mu w pamięć z dawnej lektury książki Émile’a Erckmanna i Alexandre’a Chatriana: „Nie żyjemy po to, by być szczęśliwi, ale powinniśmy się starać na szczęście zasłużyć”²³¹. Oto nastrojenie, które sprzyja u-chodzeniu, lecz które lokuje nas na peryferiach wspólnoty. Van Gogh wielokrotnie pisze, że w oczach ludzi jest „zerem, dziwakiem, człowiekiem nieznośnym”, który „nie ma i nigdy nie będzie miał stanowiska w społeczeństwie”²³², kimś, kto u-szedł tak daleko w swym marszu ku peryferiom, że zespolił w sobie człowieka i zwierzę. **u-chodzić oznacza, iż tak oddalimy się od obowiązującego modelu życia, że wcześniej czy później zbliżymy się do wspólnoty ze zwierzęciem.** Pod koniec 1883 roku, gdy artysta przewiduje, iż rodzice nie zgodzą się na jego powrót do domu, notuje: „Wahają się mnie przyjąc do domu, jakby chodziło o dużego, kudłatego psa. Będzie wchodził z mokrymi łapami do pokoju – poza tym jest taki kudłaty. Wszystkim będzie przeszkadzał. I głośno szczeka”²³³. Kto u-chodzi,

231 V. van Gogh: *Listy do brata...*, s. 196.

232 Ibidem, s. 187.

233 Ibidem, s. 252.

przeszkadza wszystkiemu i wszystkim; kto u-chodzi, szczeka, czyli mówi inaczej niż inni, tak bardzo odmiennie, iż w sposób nie-ludzki. To doświadczenie zna już Gregor Samsa, lękający się własnego głosu, bo miesza się z nim „jak gdyby spod niego się dobywający i niedający się stłumić, bolesny pisk, który tylko w pierwszej chwili pozostawiał słowom ich właściwy dźwięk, aby w dalszym ich brzmieniu zniszczyć go tak dalece, że nie wiedziało się, czy się dobrze słyszy”²³⁴. Nic dziwnego, wszak dla wszystkich jest już zwierzęciem, a nawet „potworem”, *Untier*. Gdy umrze, powiedzą o nim: „on zdechł”, *es ist krepiert; da liegt es, ganz und gar krepiert!*. u-chodzimy zawsze do nagiej śmierci, która – ponieważ odkrywamy wspólnotę ze zwierzęciem – nie różni się od zdychania. Zaimek osobowy okazuje się teraz dla nas za słaby; już tylko bezosobowe jest w stanie nas objąć. Gdy umarł Konsul, „ktoś wrzucił za nim do rozpadliny zdechłego psa”²³⁵. Prawdziwa wspólnota nagiej śmierci.



Wróćmy do Tevelyan. To, co następuje po zarysowaniu szczególnej relacji człowieka i szczęścia, to w istocie inaczej oddana historia Kafkowskiego nocnego wędrowca, z tym że „nagły niepokój” znajduje bardziej dramatyczną metaforę. Pisze Trevelyan, iż przed powstaniem z miejsca odsłania się przed indywiduum wielki obraz Nieba i Piekła. Wówczas „jego dusza staje się wrzącą lawą, która po ostygnięciu przybierze dobre lub złe kształty, a wtedy musi wyjść i ruszyć pieszo (*walk*), niezależnie od pogody, niezależnie od miejsca, w którym się znalazł, a może być nim samo serce Londynu, i niechaj idzie mrocznie (*grimly*); dobrze, gdy rzecz dzieje się nocą, by uniknąć banalnych widoków i równie banalnych ludzkich twarzy (*vulgar sights and faces of men*), które wówczas, w tym stanie demonicznym wydają mu się prostackie nie do wytrzymania”²³⁶. **u-chodzenie to nasza reakcja na groźne prostactwo, jakie wnosimy jako ludzie do świata.** Przypomi-

234 F. Kafka: *Przemiana*. W: Idem: *Wyrok*. Przeł. J. Kydryński. Warszawa: PIW, 1975, s. 21.

235 M. Lowry: *Pod wulkanem*. Przeł. K. Tarnowska. Warszawa: PIW, 1976, s. 398.

236 G.M. Trevelyan: *Walking*. In: *The Pleasures of Walking*. Ed. E.V. Mitchell. New York: The Vanguard Press, 1968, s. 65.

nam sobie wtedy zakończenie ostatniej podróży Lemuela Guliwera, zakończenie mówiące o jego odczuciach towarzyszących powrotowi do ludzkiego świata po kilku latach spędzonych u mądrych koni: „Od mojego przybycia do Anglii już pięć lat upłynęło; w pierwszym roku nie mogłem cierpieć obecności żony mojej i dzieci, ich odór był mi nieznośny, mniej jeszcze mógłbym wytrzymać, gdyby ze mną przy jednym stole jadały. Do tej chwili nie wolno im tykać mojego chleba ani pić z mojej szklanki, nie pozwalam też nikomu z mojej rodziny dotykać mojej ręki”²³⁷. Dlatego konieczne jest odzyskanie umierania: umierania prostactwo lęka się bezgranicznie.



u-chodzić to zmagać się z prostactwem, jakim obdarzamy istnienie; nie możemy przy tym być pewni, że zawsze chodzi o prostactwo kogoś innego. Co prawda, Trevelyan mówi o *vulgar faces of men* i o *vulgar sights*, ale moment początkowy wędrówki, obraz Nieba i Piekła, obejmuje także duszę tego, kto za chwilę poderwie się z miejsca i zacznie swój marsz. Nie przeoczmy też uwagi, iż dobrze wędrówkę odbywać nocą, tak aby nic nie rozpraszało idącego. „Demoniczny stan”, *demonic mood*, odnosi się więc do tego nadzwyczajnie skupionego i wyostrego spojrzenia, którym idący ogarnia „ogień płonący w jego duszy”, a zadanie nocnego wędrowca polega nie na gaszeniu tego pożaru, lecz przeciwnie – na pozwoleniu, by mógł płonąć dalej. **u-chodzący jest tym, który płonie, a jego dusza znajduje się w stanie demonicznym.** Piesza wędrówka ma heraklitejski charakter: odsłania wewnętrzny ogień istnienia, zwykle przytłumiony, ledwie się tłący lub snujący mizernym dymem. Kto zostaje w domu, w czterech ścianach, a zatem kto – powiedziałby Marek Aureliusz – czyni to, czego go nauczono, kto mości się w dobrze wyżłobionych koleinach przyzwyczajień, tego – pisze Trevelyan – „gaszący ogień, zamieniając się w zwykłą sadzę, udusi”.



Wstajemy z miejsca i zaczynamy iść z niewiadomych przyczyn; nasz ruch nie jest reakcją na konkretne zdarzenie czy sytuację. Poznaliśmy

237 J. Swift: *Podróże Guliwera*. Przekł. anonim. Warszawa: PIW, 1956, s. 367.

umieranie i teraz chce się nam żyć. Chodzenie ma charakter erupcji, czegoś, nad czym nie można zapanować, a co wypływa na powierzchnię (przypomnijmy metaforę wrzącej lawy, której użył Trevelyan) pod postacią nastroju. Piechur idzie „mrocznie” (*grimly*), zmagając się z dogłębnym smutkiem (*grief*). Wędrówka nie jest krótka, jej efekty dają o sobie znać po około czterdziestu kilometrach (*twenty five miles*). Wiemy już, że jednym z nich jest to, że ogień naszego istnienia rozpląmienia się nieograniczony, jak mówi Trevelyan, „czterema, martwymi ścianami”. Ale jest i drugi efekt, który już opisaliśmy pod pożyczoną od Thoreau nazwą głębokiego związania. Trevelyan nadaje temu związaniu charakter szczególny: to empatyczna wspólnota smutku i zatroskania dzielonego „z Ziemią, po której stąpamy”. Nieodczowny jest wysiłek fizyczny, jako że ewentualne pocieszenie może nadejść dopiero u kresu dnia spędzonego na solidnym marszu (*at the close of a well-trodden day*). Dokonuje się wówczas to, co sprawia, że chodzenie okazuje się u-chodzeniem: zawiesiwszy działanie tego, czego nas nauczono, rozpoznajemy świat nie jako zestaw obojętnych przedmiotów, widoków, lokalizacji, lecz jako przyjmującą nas otulinę. u-chodzenie, inaczej niż inne sposoby bycia, nie dąży do wytwarzania map ani do utrwalania momentów wspólnotowego związania. Te ostatnie są tylko momentalnymi rozbłyskami, a ścieżki u-chodzenia nigdy się nie powtarzają, co czyni zbędną jakąkolwiek kartografię. Tak pisze o tym Trevelyan: „Spiesząc o zapadającym już zmierzchu przez jakieś odległe manowce, których nigdy już nie odnajdziemy, człowiek rozpoznał rząd starych drzew chylących się nad wysokim kamiennym murem na brzegu wilgotnej ziemi i wśród westchnień wyciągających ku niemu gałęzie wtedy, gdy on przechodził, spieszenie mijając je i pozostawiając za sobą na zawsze, a owe westchnienia mówiły mu, że miejsce to wiedziało wszystko od stuleci i czekało na niego, by przeszedł obok, choćby nawet miała to być to tylko minuta tej jednej nocy”²³⁸.



Teraz nic nie dzieje się „po prostu”, chociaż wszystko jest prostomyślne. Gdy wysłizgniemy się poza mechanikę przyczyn i skutków, nasza droga nie będzie biegła wytyczonym prosto szlakiem, ale okaże się, jak u Kafki, płataniną ulic lub pokrętnym traktem wiejskiej ścieżki. Robert

238 G.M. Trevelyan: *Walking...*, s. 66.

Louis Stevenson przeciwstawia taki naturalny, żywiolowy dukt linii kolejowej poprowadzonej zgodnie z zasadami inżynierii. Na wiejskiej drodze naszej uwadze nie narzuca się żaden wykoncypowany układ elementów, bo „wydaje się, że choć na jeden niezgodny z wymogami prawa moment (*lawless little moment*) wymknęliśmy się żelaznej zasadzie przyczyny i skutku”²³⁹. Nie możemy nie przypomnieć sobie ulgi, jaką początkowo czuje Gregor Samsa, gdy budząc się jako robak, może pożegnać swoje dotychczasowe życie handlowca²⁴⁰ regulowane porządkiem rozkładu kolei żelaznej. „Ach, Boże – myślał – cóż za wyczerpujący zawód sobie obrałem! Dzień po dniu w podróży. Interesy są znacznie bardziej denerwujące niż we właściwym sklepie na miejscu, a do tego dochodzi plaga wyjazdów, troska o połączenia kolejowe, nieregularny, kiepski wikt, zawsze zmienne, zawsze nietrwałe, nigdy niepoparte serdecznością kontakty z ludźmi (*nie herzlich werdender menschlicher Verkehr*)”²⁴¹.



„Do diabła z tym wszystkim!”, *Der Teufel soll das alles holen!* – woła Gregor. Ze „wszystkim”, czyli z czym? Dopiero co przedłożył nam listę

239 R.L. Stevenson: *Roads*. In: Idem: *Essays of Travel*. London: Chatto & Windus, 1910, s. 215.

240 Jedynie w przypisie odnotujemy, iż otwieramy sobie możliwość innego odczytania opowiadania Kafki. Historia Gregora Samsy to dzieje dramatycznego wycofania się z wymuszonego przez stan rzeczy sposobu noszenia się. Wraz ze zmianą w owada opada z Gregora nie tylko ludzki kształt, ale także ubranie, a nie było ono w handlowej branży sprawą obojętną. Dalsza degrengolada Gregora odnosi się przede wszystkim do jego, coraz bardziej zaniedbanego, wyglądu. Metamorfoza byłaby więc wyrazem sprzeciwu wobec automatycznie przyjmowanych przez członków społeczeństwa nie tylko poglądów, ale i wyglądom. Wymóg tej akceptacji jest niezwykle silny, skoro nawet protestujący przeciwko *poglądom* perfekcyjnie dostosowują się do *wyglądów*. Komentując nader elegancki styl ubierania się Kierkegaarda, jego biograf pisze, iż „Bröchner wspomina, że kiedy zobaczył Kierkegaarda po raz pierwszy, wziął go za pracownika firmy handlowej. To wydaje się być wystarczającym dowodem na to, że ubierał się bardziej modnie, niż zwykle robili to inni studenci; urzędnik natomiast musiał ubierać się bardziej elegancko niż uczonego czy hrabia”. W. Lowrie: *Kierkegaard*. Przeł. J. Prokopski. Kęty: Wydawnictwo Marek Drewnicki, 2011, s. 129.

241 F. Kafka: *Wyrok...*, s. 19.

tę, co chciałby raz na zawsze porzucić. Wspomniał także o tym, co miałby nadzieję odmienić, na przykład odzyskać poczucie bliskości z siostrą. „Do diabła!” to nie wykrzyk odrzucenia, lecz raczej końcowy moment krytycznej refleksji nad tym, co jest. Stanowi retoryczne za pytanie, czy da się cokolwiek ocalić, w uzdrowionej formie, z tego, co jest. **Gdy u-chodzimy, podejmujemy krytykę zastanego stanu rzeczy, stanu, w którym nasze związanie ze światem pozbawione jest „serdecznego” charakteru.** W deklaracji Gregora mniej chodzi o pociągi i rozkłady jazdy, całą nerwową atmosferę wymuszających czasowy rygor kolejowych połączeń, a bardziej – o ów deficyt więzi pozwalającej inaczej doświadczać czasu. Nie bez przyczyny praktycy chodzenia tyle uwagi poświęcili kwestii towarzystwa i samotności. Samemu czy z kimś? A w konsekwencji – w milczeniu czy też w rozmowie? George Trevelyan opowiada się za pierwszym: „Cisza nie wystarcza. Dla doskonałej wędrówki wymagam samotności [...]”, tylko wtedy bowiem może ustanowić się więź podwójna: między rozbieżnymi dyspozycjami człowieka („harmonia ciała, umysłu i duszy kroczących zgodnie obok siebie i niepamiętających o tym, iż często kolidowały z sobą”) oraz między człowiekiem i światem („wzgórza, które ciągle nas przyzywają, zachodzące słońce, którego blask ciągle ukazuje miękkie wrzos pod stopami, stara ciemność i jej gwiazdy, wszystko to w uniesieniu przyciąga cię do swej piersi”²⁴²).



W u-chodzeniu stawką jest więź, jak by powiedział Gregor Samsa, poparte serdecznością związanie człowieka z samym sobą i ze światem, związanie, którego wszelako nie można uznać za przykład gładkiego i miłego towarzyskiego kontaktu. u-chodzenie wyprowadza nas z tego kręgu, nie odrzuca, nie odżegnuje się od niego, lecz zostawia za sobą. Dlatego potrzebny jest ów nagły wybuch, „Do diabła z tym wszystkim!”, który sferę codzienności od złej mocy odrzuca. Zwykle bowiem uznajemy nasze codzienne życie wraz z jego dobrze opanowanymi automatyzmami za ziemię, nad którą (przynajmniej potencjalnie) rozciąga się boże błogosławieństwo. Teraz widzimy, że wzniesiona przez nas konstrukcja rzeczywistości stanowi raczej wyzwanie rzucone Bogu niż współdziałanie z Jego stworzeniem. „Do diabła z tym wszystkim!”: to

242 G.M. Trevelyan: *Walking...*, s. 61.

wyraz drżącej w nas nieustannie, acz skrupulatnie tłumionej wibracji, będącej znakiem sprzeciwu wobec porządku i biegu rzeczy. W liście do Mileny Franz Kafka mówi o dręczącej go groźbie „wybuchu” (*Ausbruch*), przemożnym drżeniu, która to „podziemna groźba (*unterirdischen Drohen*) jest przecież istotą mojego życia”. u-chodzę, gdy dochodzi do „wybuchu”²⁴³, gdy spostrzegam, że istotą mojego bycia w świecie i ze światem jest niezgoda na kształt, jaki nadał mu człowiek. Kto u-chodzi, z konieczności wiązuje się ze zwierzęciem. Kafka pisze o sobie, że jest „leśnym zwierzęciem (*Waldtier*)”²⁴⁴. W *Przemianie* Kafka uczyni krok dalej: Gregor to *Untier* – tyleż „potwór”, co jakiś „zwierzczłowiekoupior”. Tyleż *Untier*, co *Unmensch*. W tym sensie u-chodzenie jako zostawianie świata za sobą, po to by zaistnieć intensywniej w jego głębi, nie jest doświadczeniem negatywnym.



Teraz dostrzegamy znaczenie drogi. To, co jest u-chodzeniem, odnajduje inny sens drogi, nie zapominając o jej podstawowym znaczeniu, które umożliwiło tworzenie się kultur. Bity trakt rzymski służył przemarszom legionów, ale wraz z nimi przemieszczały się idee i prawo tymże ideom lepiej lub gorzej służące. Jeszcze dziś poziom infrastruktury komunikacyjnej stanowi ważne kryterium doboru miejsca na inwestycję. Ten, kto u-chodzi, odkrywa, że wszystko, czemu służyła droga, co wzniosło się i trwa poniekąd dzięki niej, zdradziło jej powołanie: to, co buduje się „przy” drodze, prędzej czy później nieruchomości, dosłownie i przenośnie kamienieje, podczas gdy droga wciąż wzywa do marszu. „Nogi dla drogi, / Droga dla nóg, / Śmiało donikąd / W obu kierunkach”²⁴⁵, pisał Robert Graves. Prawo stabilizuje drogę, wręcz się jej sprzeciwia; ustanawia przepisy i normy mające ambicje powszechności, dostarczające niezachwianych odpowiedzi na wszelkie pytania. Trzeba się liczyć z celnymi szlabanami, kioskami opłat na autostradach; czający się przy drodze do Teb Sfinks należy do tej samej klasy zjawisk. Człowiek drogi, czyli u-chodzący, zachowa wobec prawa

243 F. Kafka: *Listy do Mileny*. Przeł. F. Konopka. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1969, s. 219.

244 Ibidem, s. 216.

245 R. Graves: *Nogi*. W: Idem: *Poezje wybrane*. Przeł. B. Taborski. Warszawa: PIW, 1977, s. 35.

należyty dystans, gdy bowiem dojdzie do konfliktu między drogą (czyli ruchem przynoszącym wciąż nowe sytuacje) a prawem (a ono rozpatruje rzeczywistość wyłącznie w kategoriach tego-co-było), opowie się bez wątplenia po stronie tej pierwszej.



To drugie znaczenie drogi odsłania ją przede wszystkim jako „drogę życia”, na której człowiek musi podejmować wybory jako indywidualium, a nie wyłącznie jako cząstka wielkiej maszyny prawno-administracyjnej, której nie przysługuje prawo kontestacji. Teraz droga umożliwia sprzeciw wobec tego, czego była nośnikiem i czemu służyła. Edgar Morin, korzystając z francuskiej fonetyki zbliżającej „prawo” i „drogę”, *loi* i *voie*, pisze: „Jestem przekonany o wyższości drogi (*voie*) nad prawem (*loi*), przeciwko któremu droga może występować i które może modyfikować”²⁴⁶. I dalej: „Droga powinna łamać prawo, aby można było je zastąpić nowym prawem, ponieważ ślepe przywiązanie do prawa może prowadzić do legalizmu, przekonania, że nie ma nic świętszego od prawa, którego trzeba bezwarunkowo przestrzegać”²⁴⁷. Droga pozwala dostrzec warunkowość prawa. I za tą warunkowością opowiada się u-chodzący. Rozumiemy teraz, dlaczego Stevenson mówił o *lawless little moment* jako o zasadniczym doświadczeniu wędrowni. u-chodząc, pozostajemy w szczególnej relacji z prawem: nie odrzucamy obowiązujących norm jurydycznych ustalonych procedurą legislacji, ale wskazujemy ich ułomność i nieuzasadnione roszczenie sobie przez prawo przywileju tworzenia norm powszechnie i bezwarunkowo obowiązujących.



Nie wiemy, jaka aura towarzyszyła Abrahamowi w drodze na górę Horeb. Deszcz, rzadki w tamtych stronach, zapewne nie padał, lecz skwarne słońce mogło czynić wędrownkę męczącą. Ale u-chodzący nie może być człowiekiem sprzyjającej pogody; wszak raził go „nagły niepokój”, który w przypadku Abrahama okazał się boskim polecen-

²⁴⁶ E. Morin, T. Ramadan: *Au Peril des Idees. Les grande questions de notre temps. Dialogue*. Paris: Presses du Chatalet, 2014, s. 263.

²⁴⁷ Ibidem, s. 264.

niem nakazującym czyn poza wszelkim sensem, czyn ponad wszelkim zrozumieniem i ponad wszelkimi zasadami godziwego życia. Osobliwy, dramatyczny nie-sens jeszcze mocniej dotyka bohatera krótkiej opowieści Kafki: wstaje od stołu i rusza, chociaż nie wiemy, czy cokolwiek usłyszał lub zobaczył. Został czymś dotknięty. A dotknięcie to oznacza, że pogoda świata psuje się; teraz świat zostaje od-kształcony, a jego dotychczasowe formy okazują się złudne. Tekst Kafki wyraźnie akcentuje: wstaje się i u-chodzi zawsze wtedy „właśnie” (*wenn*), gdy „pogoda się zepsuła i na dworze jest tak nieprzyjemnie, że pozostanie w domu wydaje się czymś zupełnie oczywistym”. Człowiek u-chodzący zostaje wybrany po to, aby zderzyć się ze światem niby znajomym, jednak nagle obcym, nieprzyjaznym (*unfreundliches Wetter*), i tym samym doświadczyć tego, że dotychczasowe znaczenia mogą zachować swą wagę tylko pod warunkiem, że odczuwamy w nich i za nimi przemożne (przypomnijmy znakomitą frazę Sebalda) ssanie pustki. Dla u-chodzącego oczywiste nie nadzoruje już przebiegu jego czynów. Tylko w ten sposób możemy uniknąć popełnienia błędu, który Norman O. Brown zamyka w diagnozie: „[...] wkładasz [w słowa – T.S.] zbyt wiele znaczenia, a o wiele za mało nic (*too much meaning and enough nothing*)”²⁴⁸. u-chodzenie jest o/przy/w/na niczym.



Gdy wychodzimy (na spacer, na zakupy, do pracy), nawet „zła” (na przykład deszczowa) pogoda jest „dobra”; wszak respektujemy zasady ładu, w którym jest miejsce i na słońce, i na deszcz. Nic nas nie dziwi, wszystko zachowuje znane kształty i kontury. Biorę parasol (niezrównany obraz Gustave’a Caillebotte’a z 1877 roku przedstawiający paryskich mieszczan pod parasolami, osłaniającymi ich przed deszczem), ale nawet zmoknąwszy, wracam do domu, gdzie mogę osuszyć się i zażyć aspirynę. Natomiast u-chodzi się zawsze w złą pogodę, która w przyjętym stanie rzeczy nakazuje pozostawać przy oświetlonym lampą stole, i to właśnie w tej oazie spokoju i schronienia dotyka mnie „nagły niepokój”. Idę, ale do domu w dotychczasowym rozumieniu tego słowa nie wracam. Idę, ale chód to inny niż zwykle. Dlatego właśnie zapisuję „u-chodzę”, gdyż w przestrzeni myślącego „u-” od

²⁴⁸ D. Pendell: *Walking with Nobby. Conversations with Norman O. Brown*. San Francisco: Mercury House, 2008, s. 135.

czasownika dokonuje się owa zmiana pogody, zmiana domu i zmiana mojego sposobu poruszania się. Powiniennem zostać, lecz nie mogę, choć może nawet i chciałbym. Ale właśnie wtedy u-chodzę. Wbrew wszystkiemu.



Chodzenie u-chodzenia jest inne od wychodzenia, ponieważ nogi, których istnienia zwykle nie zauważam, traktując je jako nawet nie „narządy”, lecz wręcz narzędzia ruchu, nagle odzyskują znaczenie. Co więcej, czynią to jakby na swój rachunek, znaczenie jest „ich”, a nie moim znaczeniem. Gdy powstawszy od stołu, u-chodzi się, nogi odzyskują „nieoczekiwaną swobodę” i okazują się „szczególnie ruchliwe”. *Unerwartete Freiheit* kończy następuje w szczególnym momencie. Dokonuje się mianowicie przesunięcie dotychczasowych akcentów: to, co domowe, swojskie i rodzinne, teraz pozostaje w stanie wzburzenia (*Arger*), natomiast ulica staje się domeną spokoju. Pisze Kafka, że to na ulicy (*auf der Gasse*) u-chodzący odnajduje siebie, *sich wiederfindet*, co polski tłumacz oddaje jako „gdy na ulicy znów przyjdzie spokój”. Kto u-chodzi dotknięty „nagłym niepokojem” mającym swe źródło w sferze pozaracjonalnej, ten bez wątpienia „zgubił siebie” i może się odnaleźć już nie w domu (tam wszak panuje silne wzburzenie), lecz tylko na ulicy, w przestrzeni dotychczas obojętnej, jeśli nie wrogiej.



Co więcej, tak jak nie wraca się do „domu”, „zrywa się wszelkie więzy z rodziną”, tak i owo „ja”, które odnajduje siebie, nie jest już tym samym „ja”, które siedziało w ciepłym mieszkaniu przy oświetlonym stole. Nogi odzyskały „nieoczekiwaną” (to określenie daje wyraźnie do myślenia, zwracając uwagę, jak bardzo nogi, podobnie jak inne części ciała, zostały podporządkowane całościowej racjonalnej strukturze człowieka, w której fizyczność istnienia liczy się jedynie jako element współgrający z generalnym planem bycia fizyczność ową ograniczającym) wolność. I to nogi, gnane siłą (*Kraft*) wykraczającą poza skalę ludzkich potrzeb sprawiają, że u-chodzący przebiega „długie ulice”. Czyni to pozornie bez celu, jednak, podobnie jak „nagły niepokój” wywodził się z kręgu przedprzyczynowego, tak

i „szczególna ruchliwość”, *besondere Beweglichkeit*, nóg nie należy do sfery klarownych celów. Stwierdzenie, że „posiada się więcej siły niż potrzeby szybkiego dokonywania zmian i znoszenia ich”, dowodzi czegoś szczególnego: u-chodzi się dzięki sile nieprzystającej do tego, co zwykliśmy nazywać naszymi „potrzebami” (*Bedurfnis*). u-chodząc, przenosimy nasze życie na poziom inny niż ten określany „potrzebami”, jak powie Kafka, „silnym odbiciem wznosi[my] się ku swej prawdziwej postaci”. Nie sposób nie spostrzec, jak wielką rolę odgrywają nogi, które teraz wyznaczają szlaki nocnej wędrówki. Nie bez racji George Macaulay Trevelyan rozpoczyna swój esej o chodzeniu od zdania: „Mam dwóch lekarzy, lewą i prawą nogę. Gdy rozeszły się drogi ciała i rozumu [...], wiem, że wystarczy wezwać mych dwóch lekarzy i wkrótce znów wrócę do zdrowia”²⁴⁹.



A jednak u-chodzącemu odmówiona jest łaska wszelkiej jednoznaczności. Wiemy, że jest istotą, którą niczym marionetką Kleista lub lalką Bellmera kieruje siła przed-przyczynowa i po-celowa. Zaczyna się wszystko od niezgody na wiele do tej pory lat akceptowany porządek domu i rodziny (*Familie*), ale to także jest tylko pozór, w istocie bowiem nie o samą „rodzinę” tu chodzi, lecz o to, czego nieświadomie stanowi ona część – o anonimową presję, która wydaje się „naturalna”, „zdroworozsądkowa” i która roszcząc sobie prawo do wyznaczania nam miejsca jako „osobom”, jest faktycznie całkowicie bezosobowa. Niezgoda dotyczy więc nie tyle „rodziny” jako relacji między osobami, ile stanu, w którym wszelkie relacje są dziełem bezwzględnej mocy kasującej wszystkie relacje prawdziwie osobowe. A więc u-chodzenie to niezgoda na to, że „wygaszono”, że „zamknięto”, że „się ubrało” i „zajęło pracę”, a zatem to forma naszego angażowania się w to, co poza owym „się”. A przecież u-chodzący nie jest w stanie wyrwać się owej mocy; to, co następuje, gdy protagonista Kafki poderwany „nagłym niepokojem” zrywa się od stołu, też opowiedane jest w bezosobowej formie: „zmienia się ubranie”, „musi się wyjść”, „pozostawiło się za sobą” wrażenie. Nie może więc u-chodzący owej mocy porzucić, ale może ją dostrzec, zauważyć to, czego nie zauważał przez wiele długich lat. u-chodzenie, jak powiedzieliśmy, nie ma,

249 G.M. Trevelyan: *Walking...*, s. 57.

mimo wielu pozorów, mimo trzaśnięcia drzwiami, nic wspólnego z „wy-chodzeniem”.



„Nagły niepokój” zmienia nasze spojrzenie; u-chodzący widzi wszystko to, co widział do tej pory, ale widzi inaczej. To zaś przekłada się na „żyje inaczej”. **u-chodzenie jest stapianiem się spojrzenia, myślenia i życia, czynieniem przez myśl i spojrzenie, formą greckiego marzenia o *poein*.** Robert Louis Stevenson, wytrawny wędrowiec i człowiek zarówno głównych szlaków, jak i bocznych dróg, dotyka samego sedna sprawy, gdy korzystając z historycznego bogactwa języka angielskiego, pisze o „prawdziwym temperamencie obserwacji”. Nie możemy zaniedbać tego nawiązania do złożonych dziejów myślenia zapisanych w historii słów, Stevenson bowiem mówi o *the true humour of observation*²⁵⁰. *Humour* – jak wiemy – w średniowiecznej i jeszcze renesansowej antropologii oznaczał specyficzną konstytucję ludzkiego bycia, konstytucję nie tylko fizjologiczno-medyczną (choć tam trzeba upatrywać źródeł tego pojęcia), lecz także egzystencjalno-filozoficzną. „Humor” to dominujący w danym indywiduum płyn fizjologiczny warunkujący ogólny charakter jego osobowości, ale również oddziałujący na sposób bycia i rodzaj relacji nawiązywanych z innymi. Wystarczy choćby pobieżna lektura sztuk Bena Jonsona, by zorientować się, jak bardzo „komedia humorów” była sporem postaw wobec życia, a diagnoza dotyczyła nie tylko fizjologii, ale i samej istoty egzystencji człowieka. Poprawmy więc nasze mizerne tłumaczenie: piechur przemierzający, co istotne, nie egzotyczne krainy, lecz zwyczajną angielską prowincję rolniczą, oddziałującą na niego siłą „miłosnego powtórzenia” (*loving repetition*) tych samych widoków, odkrywa wiele rzeczy godnych uwagi (*many things worthy of notice*), których do tej pory nie dostrzegał, a czyni to dzięki owemu *true humour of observation*, który trafniej będzie przełożyć (choć bez wdzięku oryginału) jako „spojrzenie rodzące się z odkrycia naszej egzystencjalnej konstytucji”. **u-chodzę, poderwany „nagłym niepokojem” wobec zastanego stanu rzeczy, zaniepokojony owym „się” unoszącym mnie swym nurtem, a to poderwanie się z miejsca jest także otwarciem oczu, nowym spojrzeniem, przejrzeniem na oczy.** Pawłowym doświadczeniem w drodze do Damaszku.

250 R.L. Stevenson: *Roads*. In: Idem: *Essays of Travel...*, s. 215.



Do czego więc zmierza u-chodzący? Wyglądałoby, że gdy znalazł się w dziwnej strefie „przed” przyczyną i „po” celu, zawładnęła nim siła uwolnionych nóg, która jest szaleństwem wyzwolonego ciała. A więc kto u-chodzi, ten dokonuje exodusu ze sfery racjonalności, gdzie dotychczas znajdował swoje wygodne miejsce. Natomiast ci, którzy zostają w domu, „domownicy”, których zostawiło się za sobą (*hinterlassen*), niezmiennie trwają w swym porządku stołu i zamykanej na głucho wieczorem bramy. Lecz takie rozwiązanie byłoby zbyt łatwe. Okazuje się, że gnany „nagłym niepokojem”, protagonista noty Franza Kafki kończy wędrówki nocnymi ulicami banalną wizytą u przyjaciela, nie-specjalnie bliskiej osoby, skoro Kafka mówi po prostu o *einen Freund*, po to, by odbyć z nim trywialną pogawędkę. Oto finalne zdanie tekstu: „Wszystko to stanie się jeszcze silniejsze, jeśli tym późnym wieczorem odwiedzi się przyjaciela, aby przekonać się, jak się mu wiecie”. Wolor u-chodzenia polega więc nie na tym, że odciąga nas bezpowrotnie od praktyk codzienności, lecz przeciwnie – że nas jeszcze bardziej w nich zanurza. Teraz jednak owa codzienność, jej postacie i czynności, przedmioty i zjawiska, odbierana jest inaczej: będąc w samym ich środku, widzimy je nie jako domenę solidnego kształtu, lecz jako konfrontację z nicością. Codzienność zostaje prze-NICowana. Jestem dlatego, że są „one”; lecz moje spojrzenie i sposób bytowania dzięki „nim” znajdują się na krawędzi wszelkiej stałości i pewności. Jestem wraz z „nimi” dlatego, że wspólnie bytujemy, odkrywając nicość jako to, co do tej pory określaliśmy jako sferę „przed” przyczyną i „po” skutku. Dopiero wtedy, po przekroczeniu granicy nicości, *Wesenlose*, rodzina odżywa jako miejsce podstawowej ludzkiej relacyjności z tym, co jest. Dlatego dla u-chodzącego rodzina – jak pisze Kafka – „roztapia się w nicości (*Wesenlose*)” i dopiero wtedy u-chodzący może zmierzać do „swej prawdziwej postaci”.



Lektura *Przemiany* uczy, że obydwie te peregrynacje, choć muszą zostać podjęte, nie wiodą do łatwego i pomyślnego celu. Osiągnąwszy „prawdziwą postać”, wyzwoliwszy się spod władzy banalności, Gregor Samsa musi umrzeć ze zgniłym jabłkiem w ciele przypominającym o grzeszności istnienia – dopiero w tej chwili śmiertelnego utrudzenia

„o rodzinie myślał znowu ze wzruszeniem i miłością”²⁵¹. u-chodzący przebija się do siebie, ale tylko po to, aby zniknąć, tracąc siebie. Inaczej być nie może; inaczej pochłonęłaby go bezwzględna oczywistość zastanego stanu rzeczy. A rodzina, zetknąwszy się z nicością, „ochłonąwszy ze strachu”, dozna uczucia ulgi („No, teraz możemy podziękować Bogu”²⁵² – powie stary pan Samsa na widok truchła Gregora) i niechybnie powróci do swych przyziemnych trosk. Nie może być inaczej; inaczej przestałaby być rodziną. Historia zatoczyła koło: na początku opowieści Gregor odczuwał ulgę, zerwawszy z uporządkowanym światem szyn i dworców, na końcu rodzina snuje plany na przyszłość, jadąc tramwajem za miasto. Jakkolwiek by było, zawsze trafiamy na szyny, przystanki, rozkłady jazdy, kolejowe imperia dworców. Nie może być inaczej. u-chodzący musi jednak próbować.



u-chodzić to być wraz z własnym niebyciem, odkrywać swoje bytowanie jako stale zanurzone w kąpieli niebycia. A zatem po trosze **nie być**. *Wesen* i *Wesenlose* splecione w jedno, *Marriage of Heaven and Hell*.



Pytanie, „dokąd zmierza u-chodzący”, jest niebezpiecznie dwuznaczne. W u-chodzeniu stawką nie może być jasno określony cel, ponieważ jest ono krytyczną refleksją nad stanem organizacji życia wspólnego, w której „cele”, „programy” i służące im instytucje odgrywały rolę zasadniczą. W istocie chodzi nie o cel, lecz o ruch, o samo „zmiernianie” raczej niż o punkt mający stanowić jego kres. Być może najlepiej powiedzieć, że myśląc o u-chodzeniu, myślimy o nim w kategoriach kierunków (zawsze w liczbie mnogiej), a nie celów. Bohater przypowieści Kafki, którego nogi – przypomnijmy – okazują szczególną ruchliwość, przemierza przy niesprzyjającej pogodzie nocne ulice bez specjalnego celu, bez jednego wytyczonego kierunku, który do owego celu miałby go doprowadzić. To ruch mimowolny, ponad potrzebami i ambicjami, inny nawet od ruchu flâneura; nie ma tu czasu na niespieszne wałęsanie, przystawanie przed oświetlonymi wystawami sklepów. Zostają

251 F. Kafka: *Wyrok...*, s. 70.

252 *Ibidem*, s. 71.

tylko „długie ulice” (*lange Gassen*), które przebiega (*hinlauft*) u-chodzący, a ich szlak jest zapewne powikłany.



Nie możemy więc mówić o tym, jakoby u-chodzącemu patronował jakiś jeden kierunek. Możemy jedynie zaryzykować mniemanie, że prowadzą go rozmaite ukierunkowania, zapewne różnorodne, a ich zmienny przebieg uniemożliwia krystalizowanie się instytucji i agend oddanych służbie konkretnych punktów docelowych, związanych z określonymi kierunkami. Wszystko zaczyna się od momentu wybiegnięcia z domu, od chwili, w której odchodzimy od dotychczasowego jednego, dominującego i gwarantującego zbawienie, kierunku. Stevenson mówi o „zbawiennej niedoskonałości” (*saving imperfection*) krętych, co chwilę zmieniających kierunek, wiejskich ścieżek, gdzie „nawet krzak dzikiej róży może trwale zmienić i zniekształcić prostą ścieżkę biegnącą przez łąkę”. Dopowiada także, iż tylko w ten sposób, tylko dotrzymując kroku „kapryśnym krzywiznom”, możemy poznać uroki danego miejsca. Aby tak się stało, trzeba wybiec z domu i powierzyć się drodze, co krok, co zakręt wyznaczającej nowe kierunki. u-chodzący nieustannie się u-kierunkowuje, a co za tym idzie, odrzuca możliwość zakrzepnięcia w jednym miejscu i jego organizacyjnych strukturach. **Ten, kto u-chodzi, niesie więc nowinę**, myśl, która może zachować swą nowość tylko o tyle, o ile nie podda się pokusie stworzenia agend mających dopilnować jej wprowadzenia w życie. Edgar Morin celnie zauważa, że u-chodzącemu bliżej do Jezusa niż do św. Pawła; wszak pierwszy głosił przekaz, który wcielił w siebie (tak też pojmuje Chrystusa Nietzsche na kartach *Antychrześcijanina*), drugi – zabiegał o to, by przekaz ów utrwalił się nie tylko instytucjonalnie, ale też w sposób zrozumiały dla różnych kultur. Pisze Morin: „Przywołuję Marksa, któremu nigdy nie powstała w głowie myśl o utworzeniu partii; to jego uczniowie powiedzieli, »trzeba się zorganizować, trzeba coś zrobić«”²⁵³.



u-chodzący będzie zatem z największą ostrożnością odnosił się do zastanych urządzeń organizujących rzeczywistość. Sposobem jego

253 E. Morin, T. Ramadan: *Au Peril des Idees...*, s. 206.

życia stanie się radykalnie pojmowany *exodus*. „Wyjście” to obejmie zarówno dotychczasową strukturę społeczeństwa, jak i zalecane przez nią modele życia, wreszcie i samą jednostkę, która musi niejako „wyjść z siebie”. Aby żyć, trzeba u-chodzić; inaczej bowiem grozi nam życie pozorne, będące jedynie powtarzaniem obowiązujących wzorów. Dlatego Thoreau, piechur znamienity, ruch traktuje jako sposób otrząśnięcia się ze złudzeń dostarczanych przez technikę. Nieprzypadkowo rozpocznie *Walden* od wyznania, że większość wynalazków to w istocie błahostki i zabawki (*toys*). Środki techniczne i narzędzia zapewniają pewną formę kontroli nad rzeczywistością, ale jednocześnie zaciemniają jej obraz. Stąd u-chodzenie obfituje także w namysł nad sprzętami i narzędziami; rzecz nie w ich odrzuceniu, lecz w namyśle właśnie, gdyż dopiero bezrefleksyjne użycie stanowi istotne zagrożenie. Być może, gdyby Thoreau dane było żyć dłużej, napisałby o sztuce schyłku XIX wieku to samo co Benjamin: „*Art nouveau* jest postępem, bo zbliża mieszczaństwo z technicznymi uwarunkowaniami jego władztwa nad naturą; i regresem, bo odbiera mu siłę do spoglądania w twarz codzienności. (Można to jeszcze robić pod osłoną kłamstwa życia)”²⁵⁴. „Kłamstwo życia”, pod tą diagnozą filozof z Concord podpisałby się bez zastrzeżeń. u-chodzenie miało ujawnić życie jako rodzaj „kłamstwa” właśnie. Koniecznego, owszem, ale jednak kłamstwa.



Teza Thoreau jest ostra: życie jest wyzwaniem, którego obecne struktury organizacji życia nie tylko nie są w stanie podjąć, ale wręcz tłumią je i zniekształcają. „Żyję trzydzieści parę lat na tej planecie i jeszcze nie słyszałem sylaby, która by dała początek wartościowej radzie ludzi starszych. Nie przekazali mi nic istotnego i prawdopodobnie nie potrafią przekazać. Oto życie, eksperyment w wielkim stopniu przeze mnie niedokonany, wszelako nie przynosi mi korzyści fakt, że oni go dokonali. Jeżeli doświadczę czegoś, co uznam za wartościowe, z pewnością przypomnę sobie, że nic na ten temat nie słyszałem od swoich mentorów”²⁵⁵. Upływ czasu nie wspomaga nas w praktykowaniu życia; historia nie jest nawet w najmniejszym stopniu nauczycielką życia, generacja za generacją powtarza te same błędy wynikające z założenia, że

254 W. Benjamin: *Pasaże...*, s. 611.

255 H.D. Thoreau: *Walden...*, s. 31.

losem jednostki jest bezwarunkowe i bezrefleksyjne stosowanie zasad ustanowionych przez wspólnotę. Za Rozanowem moglibyśmy rzec, że oto jedyna prosta linia dziejów, w której cele i środki były wyraźnie oznaczone, została przełamana, a jej końce zostały rzucone w przestrzeń²⁵⁶. Tymczasem życie jest – uczy Thoreau – eksperymentem, a więc działaniem prowadzącym do wypróbowywania nowych zasad. W *Zakończeniu* czytamy: „Człowiek powinien mieć do społeczeństwa taki stosunek, jaki pozostawałby w zgodzie z prawami jego osobowości, a wówczas nigdy nie stałby w opozycji do sprawiedliwego rządu, gdyby zdarzyło się człowiekowi z takim mieć do czynienia”²⁵⁷.



Takie stanowisko wymaga rozumienia życia jako wyzwania, i to – paradoksalnie – wyzwania ciągle jeszcze niepodjętego przeze mnie. Każde stwierdzenie, iż wysiłek odpowiedzi na wyzwanie podjąłem, kładłoby kres wyzwaniu, lokując mnie po stronie tych, którzy wędrując dobrze odcisniętymi koleinami, nie są w stanie przekazać nic istotnego. u-chodząc, zdaję sobie sprawę, że nie mam gdzie „ujść”, nic nie jest moim miejscem przeznaczenia, co więcej – muszę dokładać wszelkich starań, aby nie ulec szkodliwej magii takiego przekonania. Trzeba powiedzieć – NIC jest moim przeznaczeniem. Ziemia Obiecana pozostaje koniecznym wyobrażeniem; nie jest „przede” mną, raczej zostaje „za” mną – w tym, czego nie zdołałem dostrzec, zauważyć, podjąć. Tak pisze o tym Thoreau w liście do Harrisona Blake’a z kwietnia 1850 roku: „Ludzie czynią wiele hałasu z szaleństwa stawiania wielkich wymagań życiu (a może i wieczności?), by następnie starać się żyć wedle tych oczekiwań. To wiele hałasu o nic. [...] Nie lękam się tego, że przesadnie ocenię wartość i znaczenie życia, lecz tego, iż nie sprostam sposobności (*occasion*), jaką jest życie. Będę żałował, przypominając sobie, że żyłem, lecz nie zauważyłem niczego wartego uwagi, [...] żyłem jak najemny pracownik w złotej klatce; że odwiedziłem Olimp, lecz zasnąłem po obiedzie i nie usłyszałem rozmowy bogów”²⁵⁸. **Życie jako nigdy do końca niepodjęta sposobność – oto kolejna lekcja u-chodzenia.**

256 W. Rozanow: *Opadłe liście...*, s. 240.

257 H.D. Thoreau: *Walden...*, s. 330.

258 H.D. Thoreau: *Great Short Works...*, s. 59.



u-chodzenie to *exodus*; idąc, nasze ciało odgrywa rolę Mojżesza wyprawdzającego nas poza struktury regulujące organizację naszego świata, który teraz traci charakter świata autentycznie „naszego”. Odsłania się przed nami teologiczny wymiar chodzenia: Thoreau pojmuje je jako wyraz wyczerpania możliwości życia w stworzonym przez nas systemie organizacji świata. Nawet sam czasownik „chodzić”, *walk*, zdaje się zbyt wrosnięty w semantyczne koleiny. Dlatego Thoreau poszukuje „ducha” pieszej peregrynacji, to zaś wymusza wyprawę w głąb języka. Jak Norwid, pyta, „jak słowo się czyta / W sobie samym? – i dziejów jego promień cały / Rozejrzeć mało kto dziś ciekaw, i mało zuchwały”²⁵⁹. *Walk* może spełnić swe semantyczne zadanie tylko wtedy, gdy w jego wnętrzu wrze znaczenie innego czasownika, którego filozof szuka i znajduje w rzadko używanym słowie *saunter*. Jak u-chodzenie jest duchem „chodzenia”, tak *saunter* jest geniuszem opiekuńczym czasownika *walk*. Thoreau rozpoczyna swój słynny esej od podwójnej etymologii tego zapomnianego już określenia powolnego, niespiesznego ruchu, skojarzonego z niewymuszoną przyjemnością. Pierwsza wykładnia łączy *saunter* z Ziemią Świętą, a dokładniej: z tymi, którzy do niej zmierzają. Oto średniowieczni pielgrzymi zapytani, dokąd wędrują, odpowiadali *à la Sainte Terre*, co odsłania czujnemu spojrzeniu filozofa jeszcze inne nieszczęśliwe przesunięcie znaczenia, jakie dokonało się w kulturze Zachodu. Mierzona materialnymi sukcesami, praca relegowała na podejrzany margines wszystko to, co wiąże się z działaniem pozbawionym widocznych i szybkich efektów. Dlatego Frederick Winslow Taylor, klasyk nowoczesnego zarządzania, obsesyjnie zwalczał modernistyczne *flânerie*, co skrupulatnie odnotowuje Benjamin w *Pasażach*²⁶⁰. Lin-

259 C.K. Norwid: *Słowo i słowo*. W: Idem: *Dzieła zebrane*. T. 1. Oprac. J. Gomułicki. Warszawa: PIW, 1966, s. 706.

260 W. Benjamin: *Pasaże...*, s. 482. Sprzeciw Thoreau wobec ustanowienia rygorystycznie przestrzegane go reżimu pracy jedynym wyznacznikiem dobrze spełnionego życia nie jest, jak się okazuje, bezpodstawny. Najnowsze urządzenia wprowadzane do firm podporządkowują indywidualum całkowicie zasadom *work flow*, czyli szczegółowym regulacjom definiującym sposoby funkcjonowania w pracy. Jewgienij Morozow wymienia, na przykład, okulary XOEye Technologies, wyposażone w czujniki ruchu, które pozwalają wykryć i zapisać wszelkie ruchy pracownika, czy też LumoBack monitorujący postawę pracownika podczas pracy. Warto wspomnieć jeszcze o zegarku Spark, niepozwalającym nam zasnąć w pracy, albo o inte-

gwistyczny *excursus* dowodzi, że jest inaczej: „To ci, którzy w swej wędrówce nigdy nie zmiarają w stronę Ziemi Świętej – choć dokładają starań, by tak się wydawało – są marnymi leniwcami i wagabundami; lecz ci, którzy naprawdę tam kierują swe kroki, są niespiesznymi piechurami (*saunterers*) w najlepszym sensie tego słowa, w jakim używam go tutaj”²⁶¹. Stanisław Brzozowski, niestrudzony orędownik pracy, nie wzbrania się jednak przed pytaniem: „Ale co pozostaje dalej?”. Przyznając, że rozwój dokonuje się „do pewnego stopnia” dzięki koniecznej pracy, wnioskuje, że wartość pracy polega również na tym, że ujawnia ona (wbrew przyjętemu porządkowi rzeczy) wartość tego, co pracą nie jest („popędy, namiętności, uczucia, skarb ludzkości”): „Stąd wyrasta nowe zagadnienie: Primo, pogodzić maximum [...] tych wzruszeń, namiętności itd. z maximum pracy; secundo, pogodzić je, skojarzyć pomiędzy sobą”²⁶².



u-chodzenie broni niespiesznego, pieszego ruchu, w jakim dokonuje się *exodus* z kręgu powszedniości, który – inaczej niż w przypadku Baudelaire'owskiego *flâneura* – nie otacza już wędrującego kuszącą wystawą dóbr eksponowanych w oświetlonych witrynach sklepowych. Nie jest to równoznaczne z tym, że przedmioty przepadają w jakimś niebycie; przeciwnie – współ-istnieją z nami, tworząc owo ludzko-ludzkie, hybrydyczne „my”, o którym pisał Schulz. Wciągają tym samym człowieka w historię niebędącą już lucyferycznym (by przywołać słynne powiedzenie Goethego) pędem wydarzeń, sztucznie poganianych ekonomiczno-społecznymi wymaganiami społeczeństwa pragnącego wciąż nowych przedmiotów, mających zastąpić swych nieużytych, lecz „niemodnych” braci. Szeroko pojmowana moda jest Lucyferem historii. Benjamin w swoim studium mody wielokrotnie akcentuje gwałtowne przyspieszenie, zmiany rytmów produkcji i życia, wywołujące wir pragnienia sensacji – żądzy, która „znajdowa-

liigentnej bransolecie Pavlok, która karcąco przypomni nam o terminie treningu na siłowni. Patrz artykuł J. Morozowa: *Pogoń mnie, aż stracę oddech*. „Gazeta Wyborcza” z 9–10 sierpnia 2014, s. 16.

²⁶¹ H.D. Thoreau: *Walking...*, s. 332.

²⁶² S. Brzozowski: *Listy...*, t. 1, s. 304.

ła zawsze zaspokojenie w modzie”²⁶³. Ale sprawa okazuje się bardziej skomplikowana, gdyż ta sekwencja szybkich zmian strojów nie jest pozbawiona swej metafizyki, a ta stawia sobie za zadanie zamaskowanie śmierci, jej niemal karnawałowe przebranie, mające ją zneutralizować, pokazując, że po niej przecież nastąpi ciąg dalszy w postaci kolejnych przebrań i masek. Moda stanowi nerwowo spieszny i kosztowny sposób uspokojenia; chce nas przekonać, że nic się nie kończy. To drugi aspekt analizy Benjaminowskiej: „Albowiem moda nigdy nie była niczym innym jak tylko parodią pstrokatych zwłok, prowokowaniem śmierci przez kobietę [...], przyciszonym dialogiem z rozkładem, wśród mechanicznie powtarzanych, skrzekliwych śmiechów. Tym jest moda. Dlatego zmienia się tak szybko: połechce trochę śmierć i znów jest inna, nowa, zanim tamta zorientuje się i zdąży ją uderzyć”²⁶⁴. u-chodzenie jest więc nie-modne; nie chce prowokować śmierci niczym torreador zapamiętały w swym tańcu przed chwilowo jeszcze nieruchomym bykiem. Moda, jak groteskowo wystrojony torero, zaraz przyspieszy, wykonana gwałtowny ruch, unikając szarży rozjuszonego zwierzęcia: wystarczy zmienić krój marynarki, kształt sukni, rodzaj słuchanej muzyki. **u-chodzenie jest nie-modne, spowalnia, a tym samym wystawia się na sztych, gotowe do przyjęcia uderzenia, które nieuchronnie nastąpi.** Dlatego tak istotne znaczenie ma owo „my” człowieka i przedmiotu, dlatego tak ważna jest służa podnosząca (lub zniżająca) mnie ku przedmiotom, ale także spowalniająca wszelki ruch, pozostając w jego służbie. To podnoszenie lub obniżanie ku przedmiotom tworzące „my”, o którym pisał Schulz, spowalnia także naszą historię. Zauważa to Michel Serres: „To właśnie przedmiot, charakterystyczny dla rodziny człowiekowatych, stabilizuje nasze stosunki i spowalnia nasze rewolucje. [...] Przedmiot spowalnia naszą historię”²⁶⁵.



Benjamin cytuje *Grand dictionnaire universel* Pierre’a Larousse’a: „Najpierw są więc *flâneurzy* z bulwarów; ich całe życie ubiega między kościołem Madeleine a teatrem Gymnase. Co dnia powracają oni na

263 W. Benjamin: *Pasaże...*, s. 94.

264 Ibidem, s. 92.

265 M. Serres: *Genesis*. W: B. Olsen: *W obronie rzeczy...*, s. 217.

ten wąski pasek przestrzeni, poza który nigdy nie wychodzą; lustrują wystawy, liczą bywalców kawiarni, jacy rozsiedli się przed drzwiami. [...] Na pamięć znają wystawy wszystkich fotografów i potrafiliby błędnie wyrecytować treść całego ciągu szyldów”²⁶⁶. Różnica między niespiesznym piechurem (*saunterer*) Thoreau, a paryskim *flâneurem* nie polega na ograniczonej przestrzeni, w której porusza się ten drugi. Autor *Walden* niestrudzenie podkreśla, że niespieszne wędrowanie może równie dobrze obejmować bardzo bliski obszar, co odległe krajiny. To, co różni tych wędrowców, to zdecydowanie krytyczny stosunek do miasta. *Saunterer* pragnie się z miasta otrząsnąć, *flâneur* – wniknąć w nie niemal bez reszty. Stąd „człowiek-reklama to ostatnie wcielenie *flâneura*”²⁶⁷, a „miasto stanowi święte terytorium jego wędrowek”²⁶⁸. *Saunterer* to u-chodzący poszukujący „reszty” niebędącej miastem, choć zdarza się, że właśnie w mieście przyszło mu jej szukać.



Druga wycieczka etymologiczna ma także krytyczne ostrze, tym razem skierowane przeciwko własności jako podstawie społecznego porządku, ale jednocześnie reinterpreterujące kategorię domu, kolejnego fundamentu powszechnego ładu. „Inni, natomiast – pisze Thoreau – wywodzą to słowo ze złożenia *sans terre*, czyli bez ziemi lub domu, co tłumacząc to w dobrym sensie tych słów, oznacza, iż ktoś taki nie ma jednego domu, lecz dom znajduje wszędzie”²⁶⁹. Thoreau dokłada starań, aby chodzenie stało się sposobem filozofowania o świecie i praktykowania sztuki mądrego życia: ma być tym, co nas wydobywa, wyprowadza z powszedniości nie po to, by ją odrzucić, lecz ocalić spod warstwy pozorów. Jedno z ostatnich zdań *Waldena* brzmi jak program łączący konieczność dokonania exodusu z rozumieniem metamorficzności życia: „Kto wie, jaka piękna, uskrzydłona istota może niespodzianie wyfrunąć spomiędzy najbardziej banalnych, wraz ze społeczeństwem ciosanych mebli, aby w końcu cieszyć się życiem w pełni lata! Jajo tego skrzydlatego stworzenia pogrzebano na wieki pod licznymi wyrośniętymi w słoje warstwami drewna w martwym i suchym życiu

266 W. Benjamin: *Pasaże...*, s. 497.

267 Ibidem.

268 Ibidem, s. 466.

269 H.D. Thoreau: *Walking...*, s. 332.

społeczeństwa (*dead dry life of the society*)²⁷⁰. W u-chodzeniu stawką jest nadanie życia martwemu społeczeństwu.



Czasownik *saunter* określający ducha chodzenia ma jeszcze jedno krytyczne nachylenie. Podaje w wątpliwość cały schemat celów, jaki wypracowało „martwe i suche społeczeństwo”. Schemat ten opierał się na zasadzie skuteczności i jednoznaczności, które z kolei wymuszały postulat działania zmierzającego do maksymalizacji zysków przy minimalizacji nakładów. Tymczasem u-chodzenie wprowadza nas w świat, w którym cel nie jest nieobecny, ale w którym człowiek przestał już być ostatecznie wyznaczającą go instancją. Mówi o tym znamieny fragment: „[...] niespieszny piechur (*saunterer*), we właściwym rozumieniu tego słowa, nie bardziej zbacza z kursu niż meandrująca rzeka, cały czas mozolnie poszukująca najkrótszej drogi do morza”²⁷¹. Lekcja u-chodzenia jest więc następująca: cele rzeczywistości społecznej nie są celami jedynymi, dlatego wymagają szerszego spojrzenia niż to, którym zwykle posługuje się społeczeństwo. Nie eliminuje to w żadnym razie odpowiedzialności człowieka, nie jest ślepyim determinizmem. Wpisuje natomiast ludzkie działanie i cele w porządek pogranicza ludzkiego i nie-ludzkiego, pozwalający zyskać ocalający dystans do centralizujących ambicji niezbędnego przecież ludzkiego planowania.



Zakwestionowana zostaje przede wszystkim zasada jednoznaczności, łatwo przeradzająca się w absolutystyczne dążenie do narzucenia własnej prawdy jako prawdy „bez reszty”, a zatem powszechnie obowiązującej. Kto u-chodzi, jest rzecznikiem nienazwanej „reszty” prawdy kryjącej się w każdej z prawd, a tym samym broni prawdy przed niebezpieczeństwem hegemonicznej wszechwładzy. Każde wypowiedzenie prawdy jest niepełne, nie dotyka bowiem owej ukrytej „reszty”, podczas gdy właśnie otwarcie perspektywy na ową „resztę” może „ożywić” martwe społeczeństwo. „Ulotna prawda (*volatile truth*) na-

270 H.D. Thoreau: *Walden...*, s. 340.

271 H.D. Thoreau: *Walking...*, s. 332.

szych słów powinna bezustannie zdradzać niewłaściwość reszty wypowiedzi. Prawdę słów natychmiast się tłumaczy, to, co pozostaje, jest tylko sztancą jej dosłowności²⁷². „Ulotna prawda” nie podlega więc rygorowi pracy ani jej jednoznacznie określonym celom; jest bowiem czymś w rodzaju tropienia nienazwanej „reszty” przez prawdę nieodśloniętej, acz dla niej konstytutywnej. Kto u-chodzi, jest człowiekiem owej „reszty” i idzie jej tropem. Walter Benjamin stoi blisko myśli amerykańskiego filozofa, a nawet także posłuży się figurą próżnującego spacerowicza: „Doświadczenia tego, kto dąży po śladzie, jedynie w sposób bardzo pośredni wywodzą się z procesu pracy bądź też są od niej całkowicie niezależne. [...] Nie mają one żadnej spójności ani porządku. Są wytworem przypadku i niosą z sobą fundamentalną nieomkniętość, będącą wyróżnikiem celów i zadań preferowanych przez próżniaka²⁷³. To znów nawiązanie do *ordo amoris*, „ładu serca”, który „nie jest nigdy systemem zamkniętym, nieruchomym, lecz jest *ex definitione* porządkiem otwartym na przemiany zmieniające tożsamość osobową²⁷⁴”.



u-chodzenie ocala ulotność metafory. Okazuje się ona niewidzialną, niewykrywalną bronią, zdolną do zakłócenia struktur powszedniości, a tym samym – do ożywienia społeczeństwa zmartwiałego w dosłowności.



Ożywienie to dotyczy całego układu społecznej hierarchii. Piechurzy, *walkers*, to członkowie starożytnego, prastarego Zakonu Błędnych Rycerzy, czy raczej Błędnych Chodźców (*Walker Errant*), stanowiący „czwarty stan, poza ramami Kościoła i Państwa i Ludu²⁷⁵. Ale *exodus* nie pozwala nam schronić się nawet w molekularnych relacjach uważanych za podstawowe: „Dopiero gdy jesteś gotów porzucić ojca i matkę, brata i siostrę, żonę, dzieci i przyjaciół, gotów nigdy ich więcej nie zo-

272 H.D. Thoreau: *Walden...*, s. 332.

273 W. Benjamin: *Pasaże...*, s. 844.

274 H. Buczyńska-Garewicz: *Człowiek wobec losu...*, s. 243.

275 H.D. Thoreau: *Walking...*, s. 333.

baczyć, gdyś uregulował swe długi, spisał ostatnią wolę, pozalałwiał wszelkie sprawy, gdy jesteś wolnym człowiekiem – dopiero wtedy jesteś gotowy, by ruszyć w pieszą wędrówkę²⁷⁶. u-chodzenie jest chodzeniem, ruchem nóg i całego ciała wpisanym w logikę doświadczenia teologicznego. Nie tylko dlatego, że wymaga wyrzeczeń burzących dotychczasowy porządek codzienności, lecz także dlatego, że czyni to w sposób radykalny, wyprowadzając nas poza sferę wyłącznie ludzkiego ładu. „Pieszny marsz przydarza się nam jedynie z łaski Boga. Bycie piechurem jest bezpośrednim darem Niebios²⁷⁷. Piechur zarzuca to, co do tej pory stanowiło wykładnię jego życia („Niepokoję się, gdy zagłębiłem się w lesie cielesnie dobrą już milę, podczas gdy mój duch wciąż nie nadąża. [...] Czasami zdarza się, że długo nie mogę otrząsnąć się ze spraw miasta²⁷⁸), doznając źródłowego doświadczenia dzikości zapoczątkowującej szczególną teologię polityczną. „Wierzę w las i w łąki, i w noc, kiedy to wzrasta pszenica”. To krok pierwszy. Drugi wyprowadzi z tego doświadczenia teologicznego koncepcję państwa: „Opowieść o Romulusie i Remusie wykarmionych przez wilczycę nie jest jedynie błąhą historyjką²⁷⁹”.



u-chodzenie wyprowadza na peryferie; jest przeciwieństwem ruchu w rozumieniu Thomasa Hobbesa, ruchu, który z peryferii dzikości i strachu wiódł człowieka do państwa-Lewiatana, monstrualnego stworzenia, o którym Carl Schmitt mówi, iż jest „wieloznaczny, mityczny, łączący w sobie boga, człowieka, zwierzę i maszynę²⁸⁰ („aby osiągnąć pokój, a przez to zachować swoje istnienie, utworzyli sztucznego człowieka, którego my nazywamy państwem²⁸¹). Na czym polega odmienność Thoreau prowadzącego czytelnika w stronę wilczycy z dzikiego lasu, jeszcze nawet nieświadomego o tym, że będzie kiedyś stolicą imperium? Lekcja to paradoksalna: filozof przekonuje, że im

276 Ibidem, s. 332.

277 Ibidem, s. 333.

278 Ibidem, s. 336.

279 Ibidem, s. 349.

280 C. Schmitt: *Lewiatan w teorii państwa Tomasza Hobbesa*. Przeł. M. Fal-kowski. Posłowie P. Nowak. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008, s. 42.

281 T. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 187.

blżej peryferii dzikości, im bardziej ludzkie styka się z nie-ludzkim, tym większa nadzieja na zbudowanie „ludzkiego” społeczeństwa. Oto jak Thoreau kontynuuje zdanie o Romulusie i Remusie: „Założyciele każdego państwa, które osiągnęło wielkość, czerpali pożywienie i siły z podobnego dzikiego źródła. Dlatego że wilczyca nie karmiła już dzieci Imperium, zostały one podbite i wyparte przez dzieci północnych lasów, które wilczyca wciąż żywiła”. Czym jest owa dzikość znaczonego emblematem legendarnej wilczycy? Najzwęższej będzie odpowiedzieć, iż jest minimalizacją spraw i potrzeb ludzkich, z których zostają zdjęte liczne złogi i nawarstwienia powodujące martwienie społeczeństwa. Mówiąc językiem początkowych rozdziałów *Walden*, to badanie autentyczności ludzkich potrzeb, skutkujące ich radykalnym ograniczeniem. Konsekwencje tego procesu są wielorakie. Najpierw odkrywają wspólnotę człowieka i zwierzęcia, wspólnotę znajdującą się poza dobrem i złem. Niezwykły początek rozdziału *Szczytne zasady*, w którym filozof pragnie „złapać i pożreć na surowo” przemykającego ścieżką świstaka, nie z powodu głodu, lecz dlatego, że „łaknie posmaku dzikości”, zwieńcza się zdaniem: „Kocham dzikość nie mniej niż dobro”²⁸². To odkrycie umożliwia weryfikację zafałszowanego stanu kultury, który filozof ilustruje metaforyczną wykładnią przyzwyczajień kulinarnych. Surowe mięso serwowane w kulturach pierwotnych jest tym, co „prawdziwie syci ogień” i co jest „dla człowieka lepsze niż wyhodowana w stajniach wołowina i pochodząca z rzeźni wieprzowina”²⁸³. Wreszcie na poziomie polityki konsekwencją procesu minimalizacji potrzeb jest państwo w wersji „surowej”, rezygnujące z wszystkiego, co będąc jedynie naroślą, przejęło w istocie funkcje państwa, powodując jego deformację. ucho-dzenie ma doprowadzić do odrzucenia tego wszystkiego, co sprawia, że państwo pasożytuje na życiu, sprawiając, że przestaje ono być wyzwaniem, a staje się jedynie roszczeniem zaspokajanych z góry przygotowanymi środkami. W rozdziale *Farma Bakera* znajdziemy taki obraz „odpasożytowanej”, „prawdziwej” Ameryki: „Uważał on, że i tak zyskał na przyjeździe do Ameryki, gdyż tu można codziennie pić herbatę i kawę oraz jadać mięso. Aliści jedyną prawdziwą Ameryką jest kraj, w którym możesz poszukiwać takiego sposobu życia, jaki pozwoli ci się bez nich obyć, kraj, w którym państwo nie usiłuje

282 H.D. Thoreau: *Walden...*, s. 225.

283 H.D. Thoreau: *Walking...*, s. 349.

zmusić cię do popierania niewolnictwa, wojny i innych kosztownych zbytków, będących bezpośrednim lub pośrednim wynikiem spożywania takich rzeczy”²⁸⁴.



W 1875 roku Robert Louis Stevenson publikuje esej *An Autumn Effect*, który rozpoczyna od określenia warunków dobrej wędrówki. Pierwszy z nich to odpowiednie nastrojenie egzystencjalne. Wracamy do słowa *humour* i bogactwa jego znaczeń: warunkiem dobrej wędrówki, której Stevenson nie waha się nazwać „skromną pielgrzymką” (*my little pilgrimage*), jest sytuacja życiowa pozwalająca na świadome, choć tylko czasowe, zawieszenie dotychczasowego sposobu bycia. Stevenson wykazuje się przy tym pragmatyzmem: nie domaga się porzucenia, lecz jedynie właśnie „zawieszenia” okoliczności, które doprowadziły go tego, kim jest w punkcie wyjścia, w momencie gdy zamyka drzwi swego londyńskiego domu i po kilku godzinach wysiada na stacji kolejowej High Wycombe. Jeśli chcemy stawić czoła światu, nie możemy ani zamykać go w z góry wypracowanych przez nas ludzkich kategoriach, ani odrzucać jako źródła pokus. Trzeba wejść w przestrzeń, która nie musi być egzotycznie obca, przeciwnie – może być topografią niemal sąsiedzką, opisaną przez innych, ale tym razem stawką jest uznanie niewystarczalności owych wcześniejszych opisów. Wejście takie jest do pomyślenia jedynie jako u-chodzenie z dobrze znanej domowej rzeczywistości. „Rozpocząłem swą skromną pielgrzymkę – pisze Stevenson – w nastroju najbardziej godnym pozazdroszczenia: oto człowiek dostatecznie wyposażony w pieniądze i plecak (*knapsack*) odwraca się plecami do miasta i pieszo wkracza (*walks forward*) w krainę, którą znał tylko z mglistych opowieści”²⁸⁵.



Efekt jesieni, któremu poświęca Stevenson swój esej, dotyczy nie tylko pory roku i właściwych jej nastrojów. Możemy uznać, że efekt ów nazywa także pewien rodzaj rezygnacji czy też pogodzenia się z losem. u-chodzenie ma być „zawieszeniem” dotychczasowego sposobu kre-

²⁸⁴ H.D. Thoreau: *Walden...*, s. 221.

²⁸⁵ R.L. Stevenson: *Essays of Travel...*, s. 99.

owania rzeczywistości; kultura mieszczańska gromadzi przedmioty i wszelkie ograniczenie ich liczby stanowi dla niej poważne wyzwanie. Rezygnacja jest więc podwójna: jako przedstawiciele naszej kultury, z przedmiotami rozstajemy się jedynie chwilowo, a „plecak” wędrowca dowodzi nie tylko ostrożnego wyrzeczenia, ale jednocześnie przypomina o zasobności londyńskiego domu, który zresztą pojawi się w ostatnim zdaniu eseju. Bruce Chatwin pisze z przekąsem, że Stevenson głosił „potrzebę prostego życia, samotnie albo z ukochaną, sam jednak otoczył się wygodami właściwymi klasie średniej”²⁸⁶. Poza tym z lektury eseju Stevensona wynika, że i tak nasza dyspozycja do wolności jest mocno ograniczona. Bezcenny dar życia chwilą, zdolny do wyniesienia nas poza ograniczenia ludzkiego schematu świata, ustępuje przed żelaznymi prawami, *iron laws*, jakimi niepostrzeżenie obwarowujemy początkowo najbardziej nawet spontaniczne poczynania. Oto dlaczego pisarz nazywa swą pieszą wyprawę „pielgrzymką”. Religijny wydźwięk tego pojęcia nie ulega wątpliwości i podsuwa myśl, że chodzi o doświadczenie prawdziwie osobiste i indywidualne, w którym nie „wiodą nas za nos mgliste opowieści innych”. Piesza wędrówka pozwala Stevensonowi wymknąć się z kręgu tych opowieści, ale zawsze, gdziekolwiek się znajduje, dochodzi go niewyraźny ich pomruk. „Ogólnie rzecz biorąc – z pewną dozą sarkazmu zauważył Chatwin – jak każdy esteta, podróżował bezpiecznie i wygodnie”²⁸⁷. **u-chodzenie dokonuje się w cieniu efektu jesieni; jest pragnieniem, które spełnia się, widząc własny kres, swą niemożność, nadciągającą zimą, która z konieczności zatrzyma nas w domu.**



„Pielgrzymka” ma więc nie tyle zastąpić „podróż”, ile uratować to słowo przed banalnymi znaczeniami, jakimi je obdarzyliśmy. Nie każda „podróż” należy do tego nieporównywalnego z niczym ruchu u-chodzenia. Religijność „pielgrzymki” u-chodzenia jest przewrotna. Nie podporządkowuje się kalendarzowi właściwemu zinstytucjonalizowanym rytuałom praktyk peregrynacyjnych. Nie służy świętym osobom i miejscom; nie rozpoczyna się na wezwanie kalendarza. Prze-

²⁸⁶ B. Chatwin: *Anatomia niepokoju*. Przeł. K. Puławski. Warszawa: Świat Książki, 2012, s. 150.

²⁸⁷ Ibidem, s. 151.

ciwnie, u-chodzenie jest „podróżą” tylko w takim sensie, w jakim nie dostosowuje się do tego rodzaju nakazów, mających na celu odnowę sposobu życia, jaki obowiązywał „od zawsze”. Gdy Tomas Espedal pyta: „po co iść?”, odpowiada, że właśnie po to, aby u-chodzić temu-co-było-zawsze. Jest więc i pedagogika u-chodzenia, sprzeciwu wobec tego, ku czemu zostaliśmy wychowani, zawieszenia gotowych projektów życiowych wytworzonych w trakcie kształcenia. „Po co ten niezauważalny bunt, niesłyszalny protest, ta próba zrobienia czegoś inaczej, trudniej?” – pyta norweski pisarz, sugerując, że u-chodzenie to dekonstruowanie świata, w którym obowiązuje zasada optymalizacji wysiłku i minimalizacji kosztów własnych, tych dwóch kolumn wspierających rynkową maszynę, nieustannie poszukującą dróg najmniejszego oporu. Odpowiedź: „Zawsze chciałem żyć inaczej, w zupełnie inny sposób niż ten, do jakiego zostałem wychowany”²⁸⁸. **Tylko z periferii wspólnoty oraz z jej pedagogicznych i kulturowych wzorów możemy przysłużyć się sobie i wspólnocie.** „Nie ma – pisze Jacques Derrida – przeciwieństwa między »więzią społeczną« i »rozpadem więzi społecznej«. Pewne przerywające rozłączenie jest warunkiem »więzi społecznej«, samym oddechem wszelkiej »wspólnoty«”²⁸⁹. Periferie są „niezauważalne” i „niesłyszalne”, co zdaje się skazywać je na klęskę w nadmiernie hałaśliwej i „mownej” rzeczywistości, ale to dzięki nim otwiera się możliwość rozumienia świata jako „próby”. Nie gotowego wzorca, nie zamkniętego schematu, nie wcielonej w życie ideologicznej teorii, lecz „próby” właśnie. u-chodzić = próbować.



„Idź”. Powinniśmy wsłuchać się w to polecenie, nie tylko bowiem wprawia nas w ruch, ale nadaje mu pewien szczególny charakter. Podtytuł tekstu Espedala, chociaż razi utrzymaną w nieco naiwnym tonie retoryką wzniosłości, sugeruje, iż gdy ruszymy z miejsca, życie nasze zyska „dziką” i poetycką naturę. Jakby już samo wyjście z domu otwierało przed nami karierę Arthura Rimbauda. Skromniej i rezolut-

288 T. Espedal: *Idź, czyli o sztuce dzikiego i poetyckiego życia*. Przeł. I. Zimnicka. Warszawa: Draft Publishing, 2013, s. 73. Dziękuję Krystynie i Ryszardowi Koziółkom za zwrócenie mojej uwagi na tę książkę.

289 J. Derrida: *Wiara i wiedza*. Przeł. P. Mrówczyński. W: J. Derrida, G. Vattimo i inni: *Religia...*, s. 94.

niej będzie rozumieć tytułowe wezwanie jako kierujące nas w stronę życia „peryferyjnego”, „prowincjonalnego”; taka topografia sprawy może, iż będzie to życie nie tylko „czynne”, ale przede wszystkim „czynione”. Różnica między „czynnym” a „czynionym” nie powinna ująć nam z pola widzenia. „Czynne” jest życie w takim stopniu, w jakim podlega mechanizmom regulującym praktyki naszej społecznej egzystencji; „czynny” bierze udział w kształtowaniu rzeczywistości wedle akceptowanych wzorów i modeli życia. Życie „czynione” natomiast to życie na „własną rękę”, życie czerpiące energię z trudnej do określenia i umiejscowienia „reszty”, która nie mieści się w przyjętych kategoriach modelowania świata i egzystencji. „Czynione” życie jest istotnie „poetyckie”, ale w takim sensie, w jakim pojmowali je Grecy, posługując się czasownikiem *poiein*: „działać” stoi tu blisko „tworzyć”, a ponieważ – jak podkreśla Arystoteles w VI księdze *Etyki nikomachejskiej* – czasowniki te nie są tożsame, chodzi o szczególny rodzaj aktywności, który nie odrzucając pozwalających nam kontrolować rzeczywistość niezbędnych zasad opartych na rozumowaniu, wykracza poza nie, otwierając pole kontaktu z tym, co nieznanne i co, pozostając poza naszym wpływem, radykalnie wpływa na nasze życie.



Tylko i aż w takim stopniu nasza egzystencja może być „poetycka”, to znaczy w stopniu, do którego przyjmujemy to-co-przychodzi nie z naszej woli, nie wedle naszego planu, a czemu jesteśmy zdolni udzielić daleko idącej gościny. Arystoteles mówi, że przypadek, to, co wymyka się prawidłowościom dociekań naukowych, jest integralną siłą decydującą o dynamice sztuki. „Skoro zaś tworzenie i działanie to rzeczy różne, to z konieczności sztuka podpada pod tworzenie, a nie pod działanie. I do pewnego stopnia te same rzeczy są dziełem sztuki i przypadku, jak to stwierdza i Agaton: Wszak sztuka i przypadek do się wzajem lgną”²⁹⁰. Wiemy zatem, iż u-chodzenie wyprowadza nas z porządku przewidywalności właściwego jasno oświetlonym placom i ulicom, i wiedzie ku ciemnym zaułkom czy bramom. Tak właśnie postępuje Sterne’owski podróźny sentymentalny; jest dzieckiem oświecenia, Hume’owskiego i Locke’owskiego rozumu, ale wie już, że musi wypowiedzieć postu-

290 Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Przeł. D. Gromska. Warszawa: PWN, 1982, s. 211.

szeństwo tym ojcom. *Mynheer* (niech nas nie zdziwi ten nagły zwrot Sterne'a w stronę języka holenderskiego, wszak Holandia to ojczyzna nie tylko Barucha Spinozy, ale i nowoczesnego kupiectwa, a zarówno filozofia, jak i ekonomia nieodzownie potrzebowały wsparcia racjonalistycznej myśli) zaczyna swą podróż od peanu na rzecz kartezjańskiej jasności: „Nasza epoka jest tak pełna światła, że nie ma chyba kraju ani zakątka w Europie, którego promienie nie krzyżowałyby się i nie wymieniały z innymi”²⁹¹. Ale melancholijny wędrowiec co rusz pada ofiarą przypadkowych zdarzeń, którym poddaje się z niezwykłym urokiem, zabiegając o to, by wydarzenia te stały się trafem „szczęśliwym” („Szczęśliwym trafem, który jedynie sentymentalnemu podróżnikowi zdarzyć się może, znajdowałem się w Rennes właśnie wtedy, kiedy [...]”²⁹²), „szczęśliwym”, zatem gościnnie przyjętym. U kresu swej podróży (choć wędrowka to w istocie, jak dobrze wiemy, niekończąca się, której opis pozbawiony jest nawet wieńczącej dzieło kropki) wygłosi pochwałę dzielności pozwalającej na wejście w ciemność: „Ten, który bądź nie raczy, bądź też obawia się wejść w bramę, za którą jest ciemno, może być przeznacnym, dobrym człowiekiem, zdatnym do tysiąca rzeczy; ale nigdy nie będzie z niego dobry sentymentalny podróżnik”²⁹³.



„Idź” jest więc poleceniem wejścia w ciemną bramę, *dark entry*, powiada Sterne. To domena nie tylko ciemności, ale pewnie i podejrzanych zapachów, i niejasnych odgłosów, w każdym zaś przypadku, wchodząc tam, rezygnujemy z rozjaśnionych blaskiem ulic, oddalając się w stronę peryferii miasta. Nawet jeśli zdarzy się, że bramę omiecie jakiś zabłąkany promień światła, będzie to światło chłodne, ponieważ brama to „zimna jasność”. Ale to wyjątkowe zrządzenie losu, gdyż zwykle „tunel bramy dwoma wylotami obserwuje dwa światy, uliczny świat jasności dziennej i wieczornej oraz półmroczny świat podwórza, które o zmierzchu ciemnieje złowróźnie. Brama ma dwoje oczu i widzi wszystko, ale o zmierzchu jedno z tych oczu nagle staje się czarne, jak przepaska na oku pirata. Kasłanie bramy jest wówczas chichocące

291 L. Sterne: *Podróż sentymentalna przez Francję i Włochy*. Przeł. A. Ginczanka. Oprac. Z. Sinkowa. Wrocław: Ossolineum, 1973, s. 15.

292 Ibidem, s. 102.

293 Ibidem, s. 135.

i chorobliwe²⁹⁴. W tekście filozofa aż kipi od nadmiaru odniesień do peryferyjności, jaka jest przeznaczeniem u-chodzącego. Nie należy już bez reszty do kręgu światła, pozostaje w sporze z prawem (znajduje się w świecie „pirackim”), otacza go aura choroby i złowrogo prze-możnej słabości. Sterne u-chodzi do Włoch i Francji, zmagając się ze śmiertelną chorobą, która już za kilkanaście miesięcy weźmie nad nim górę. Znajduje swoją „ciemną bramę”; to z niej dochodzą go chichoty choroby. Pisze Stefan Symotiuk: „Brama przypomina niehumaniczny korytarz, gardziel potwora”²⁹⁵. Kto u-chodzi, temu niewątpliwie pisane jest zetknięcie się z nie-ludzkim, które starając się oswoić i oddalić, utrzymywał do tej pory w klatce światła i rozsądku. Teraz rozsądek już nie wystarczy. Nie jest nieważny, wprost przeciwnie – dopiero teraz, dopiero w ciemnym wejściu, *in the dark entry*, widać ową „resztę”, którą rozsądek starał się zlekceważyć, a której w gruncie rzeczy zawdzięcza swe istnienie, jeśli chce zachować atrybuty rozumności.



„Idź” jest wynikiem szczególnej relacji z drugim. Aby wybrzmiało z należną powagą, musi wynikać z głębokiego związania, którego znaczenie i waga objawiają się nagle i niespodziewanie. Strony *Podróży sentymentalnej* usiane są opisami takich sytuacji, w których przygodność życiowych okoliczności całkowicie włada Yorickiem. To nie on aranżuje owe okoliczności, to raczej one niezmiennie go zaskakują; niezmiennie także daje się im wciągnąć, lecz – zgodnie z logiką u-chodzenia – nie pozwala się im zamknąć w kształcie, jaki nadawałyby im nasze oczekiwania. **Ten bowiem, kto u-chodzi, zabiega o zatrzymanie zdarzeń w ich fazie początkowej, aby to uczynić, nie może dopuścić do rozwinięcia się tychże zdarzeń w dalszą, przewidywalną sekwencję.** Oto napotkana w księgarni młoda dziewczyna, z którą Yorick odbywa krótki spacer po wieczornym Paryżu. Ledwie kilkanaście minut, które wiążą z mocą uprawniającą do tego, by łatwo mogły stać się obietnicą przyszłości: „Co do mnie, tak mocno czułem łączące nas więzy krwi, że mimo woli zwróciłem się ku niej, by poszukać w jej twarzy śladów rodzinnego podobieństwa”²⁹⁶. Trudno

294 S. Symotiuk: *Filozofia i genius loci*. Warszawa: Instytut Kultury, 1997, s. 15.

295 Ibidem, s. 12.

296 L. Sterne: *Podróż sentymentalna...*, s. 84.

o więź silniejszą niż ta ustanowiona wspólnotą krwi, *consanguinity*, ale, przypomnijmy, u-chodzący jest człowiekiem nie bez reszty, „reszta” zaś domaga się swojej racji. To, co się zaczyna, aby mogło zachować swoje znaczenie, musi natychmiast się skończyć, chociaż koniec to daleki od apokaliptycznych wlotów. u-chodzić to żegnać się po to, aby – jak pisze Sterne – serce mogło ratować co się da. Przeciągając pożegnania („Dwa razy rzekła mi »do widzenia«”), smakować je („i ja tyleż razy to powtórzyłem”), jakby w nich właśnie bogowie pojawiali się w świecie śmiertelnych. Odchodzącej młodej kobiecie Yorick z całą powagą może rzec: „Niech cię Bóg prowadzi”. „Idź”, aby ocalić siebie i mnie, „idź”, abyśmy mogli pozostać ludźmi nie bez reszty, wolni od wszelkich, nawet własnych, oczekiwań.



„Idź” stanowi wielki finał słynnej biblijnej opowieści, którą św. Jan zapisuje na początku rozdziału VIII swej Ewangelii. Te jedenaście wersów wypełnia odgłos ludzkich nóg. Nikt nie pozostaje w bezruchu. Jezus udaje się (z pewnością pieszo) na Górę Oliwną (wers 1), rano pojawia się w świątyni, do której zmierza „cały lud” (wers 2). Kroki nie ustają; już słyszemy nieregularny tupot wielu nóg – to faryzeusze przyprowadzają kobietę przyłapaną na gorącym uczynku cudzołóstwa (wers 3). Potem ciche stąpania wymykających się ukradkiem hipokrytów, których „ruszyło sumienie” (wers 9), gdy przyjrzeni się własnemu życiu. I wreszcie dwa ostatnie wersy: „A Jezus podniósłszy się i nie widząc nikogo, tylko kobietę, rzekł jej: Kobieto! Gdzież są ci, co cię oskarżali? Nikt Cię nie potępił? A ona odpowiedziała: Nikt, Panie! Wtedy rzekł Jezus: i Ja cię nie potępiam: Idź i odtąd już nie grzesz”. Jak mamy rozumieć tę zdumiewającą scenę przebaczenia, mądrości i tajemniczego pisma, którego treść pozostaje na zawsze zakryta („Lecz Jezus, nachyliwszy się, pisał palcem po ziemi”)? Być może, nasze życie i historia przybrałyby zdecydowanie inne kształty, gdybyśmy poznali znaczenie tego, co zostało napisane „na ziemi”.



Nie wiem, jak odczytać ten niezwykły moment ciszy, jaka nastąpiła, gdy umilkła zawierucha ludzkich kroków, moment szczególnego związania Jezusa i Kobiety. Mogę się wyłącznie domyślać, że więź ta nie tylko

pokonuje i przekracza prawo, zawiesza racje sądzenia i potępienia, lecz więcej – odmienia zachowanie innych ludzi, będących świadkami owej sceny, uświadamiając im, jak dalece ich własny żywot nie przylega do wyznawanej litery prawa. Ten wstrząs spokrewniony jest z zawrotem głowy, o którym była już mowa. Wszak – pisze Philippe Lacoue-Labarthe – zawrót głowy „jest czystym zawieszeniem wydarzeniowości: cezurą lub synkopą. [...] To, co zawieszono, wstrzymane, zapada się nagle w obcość [...]. Zawrót to doświadczenie nicości”²⁹⁷.



Oto, powiedziała by Edgar Morin, przykład triumfu „drogi” nad „prawem”. Intensywność tego związku jest tak wielka, że aby mogło ono zachować swą ratującą moc, musi się zakończyć. Inaczej nieuchronnie stanie się przewidywalnym biegiem wydarzeń, owym nieszczęsnym „żyli długo i szczęśliwie” wieńczącym baśniowe opowieści. **Jesuso-
we „idź” oznaczałoby więc u-chodź przed tym, co wydaje się pisane,
przed dalszym ciągiem, który zawsze ustanawia jakieś bezpieczeń-
stwo.** „Idź” ma status wezwania do ryzyka. Nawet grzech jest przewidywalny, wpisany w organizację świata, a jego katalogi wypełniają całe strony teologicznych i moralizatorskich traktatów. „Idź i nie grzesz” to forma polecenia, które mówi: nie poddawaj się organizacji świata, nawet gdy próbuje ona odnieść się do rzeczy „nie z tego świata”, ponieważ to własne doświadczenie wyznacza peryferię egzystencji, „resztę” nadającą sens naszym poczynaniom. Faryzeusze chyłkiem opuszczają świątynię, moce organizujące rzeczywistość czasowo (zawsze jedynie czasowo, i temu zawieszeniu swej jurysdykcji zawdzięczają możliwość dalszego działania) oddają pole. Nie miejmy złudzeń, karnawał się skończy i struchlałe moce powrócą ze zdwojoną siłą. Kto u-chodzi, musi brać to pod uwagę. Świat nie będzie dla niego łaskawy.



Dla Thomasa Mertona to uderzający przykład zwycięstwa drogi nad prawem, jeśli będziemy pamiętać, że droga przynosi nam osoby, a prawo jedynie abstrakcje. „Ci asceci – pisze w komentarzu do biblijnej sceny – byli tak świątobliwi, że nienawidzili Miłosierdzia,

297 Ph. Lacoue-Labarthe: *Poezja jako doświadczenie...*, s. 29.

i dlatego ich świętość była grzechem. Test na ich grzech był następujący: kiedy Prawda przyszła do nich jako Osoba, nie jako abstrakcja, odrzucili ją²⁹⁸. O tym także traktuje przypowieść o człowieku litościwym: miłosierdzie drogi z jednej strony i konieczna organizacja świata – z drugiej. Tak o tym mówi Jacques Derrida: „Przez »organizację« rozumiem to, co powołuje do życia wszelkiego rodzaju modele normatywne, nawet te wyznaczone przez prawo i regulujące życie społeczne. Pozostaje jednak to, co nas raduje lub czego żałujemy, faktyczne doświadczenie, zawsze jednostkowe i pojedyncze, które nigdy nie nagina się i nie poddaje owym statutowym sposobom organizacji świata²⁹⁹. Oto lekcja u-chodzenia: zwrot od sposobów organizowania rzeczywistości w stronę tego, co nas raduje, czego żałujemy lub czemu okazujemy miłosierdzie, bo „granice miłosierdzia nie leżą tam, gdzie je świat wyznaczył³⁰⁰. Za Peterem Sloterdijkem moglibyśmy powiedzieć, że u-chodzący jest człowiekiem tymotejskim.



To możliwe, ale gdy posłuchamy jeszcze raz wołania Gregora: „Do diabła z tym wszystkim!”, będziemy musieli się zastanowić. *Thymos* w interpretacji niemieckiego filozofa oświeśla drogę afirmacji ludzkiego podmiotu, jego ambicji i zamierzeń: „[...] tymotyka udostępnia ludziom tory, po których poruszając się, uwydatniają oni to, co mają, co mogą, kim są i kim chcą być³⁰¹. To praktyka, która z jednej strony czyni z ludzkiego indywiduum głównego aktora na scenie wydarzeń, przygotowując dla niego scenariusz pracowitej zaradności i agresywnego inwestowania (nie sposób przecenić znaczenia lektury *Robinsona Crusoe*), dzięki którym podmiot postrzega siebie jako wytwór własnych działań. To „tymotejskie pretensje, które nie były już kompatybilne z terrorem podporządkowywania się alternatywie

298 T. Merton: *Znak Jonasza*. Przeł. K. Poborska. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2001, s. 302.

299 J. Derrida, E. Rudinesco: *De quoi demain... Dialogue*. Paris: Champs, Flammarion, 2001, s. 69.

300 V. van Gogh: *Listy do brata...*, s. 254.

301 P. Sloterdijk: *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*. Przeł. A. Żychliński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2011, s. 23.

bycia wybranym bądź potępionym”³⁰². Lecz z drugiej strony te same pretensje, gdy uznać je w znacznym stopniu za słuszne, niszczą efekt całego przedstawienia, jakim było pozyskanie powszechnego uznania. Dzieje się tak dlatego, że tymotejskie zabiegi wywołują erozję wspólnoty, widowni i współaktorów spektaklu, na których miały zrobić wrażenie. Tak, jakby ci, którzy mają nas podziwiać, opuścili teatr zajęci wyłącznie własnymi sprawami. „Ludzie współcześni najczęściej nie chcą już nic wiedzieć o wspólnych ojczyznach poza własnymi sferami interesów. Nawet negatywna utopia, oczekiwanie katastrofy żywiołowej o światowym zasięgu, nie jest w stanie ustanowić transcendentnego horyzontu wiążących reorientacji”³⁰³. Natomiast – jak staramy się wykazać – u-chodzenie stanowi próbę odtworzenia takiego horyzontu, a oddalanie się od centrum ku peryferiom jest najistotniejszym przyczynkiem do odnowienia ducha mądrego bycia-razem.



„Do diabła z tym wszystkim!” wyraża więc sprzeciw wobec pretensji tymotejskich, choć dokonuje się przecież w tymotejskim duchu. Jest reakcją gniewną, a gniew jest zacznym wszelkiej tymotyki. Tymotejska antytymotejskość byłaby więc cechą u-chodzenia rozumianego jako wysiłek skierowany przeciwko – przypomnijmy Piepera – bezsensownemu przerostowi patosu pracy naszej epoki, ustanowionemu przez strategię egzystencjalne naszej kultury, jak pisze Stefan Symotiuk, „maniakalnie stechnicyzowanej i zmechanizowanej”³⁰⁴, jako miara powodzenia życiowego. „Do diabła z tym wszystkim!” nie ceduje świata diabłu (jak utrzymuje Sloterdijk), by nim zarządzał, nie może wszak powołać się na Boga, który zarządzając światem z innej sfery, utrzymywałby wszystko w nadziei równowagi. Dlatego wykrzyk Gregora nie powierza świata diabłu, lecz rozpoczyna krytykę tego świata i jego mechanizmów. Praca dopełniła pewien kształt rzeczywistości, a teraz, jeśli rzeczywistość ma ocaleć, ująć zagładzie, trzeba zejść z jej głównych szlaków, oddać ją diabłu i w powstałej tak pustce *próbo-*

302 Ibidem, s. 120.

303 Ibidem, s. 211.

304 S. Symotiuk: *Kultura. Cywilizacja. Barbarzyństwo. Eseje historiozoficzne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2014, s. 94.

wać „czegoś” innego. Czynić te próby przychodzi bez uczucia zemsty czy pragnienia odwrócenia dotychczasowego porządku właściwego wszystkim rewolucjom. To także sprawia, że u-chodzenie jest tymotejską anty-tymotyką. W kulturze ceniącej pełnię i wciąż dostawiającej do siebie przedmioty u-chodzący *próbuje* w pustce.



Jeśli będziemy pamiętać cytowany już fragment listu Kafki do Mileny, w którym pisarz przedstawia siebie jako „leśne zwierzę”, powiemy, że owa „pustka” to właśnie „las”; znajdujemy go w sobie, ale sposoby naszego bytowania w rzeczywistości służą jego eliminacji. „Pustka”, o której mówimy, jest więc niemożliwą do zlokalizowania i nazwania „ojczyzną”, którą teraz, w akcie u-chodzenia odsłania mi transcendentny horyzont. „Dziwaczność” nagle eksplodująca pośród zdawkowej normalności. „Musiałś, nawet gdy gładziłaś mnie najłaskawszą ręką, dostrzegać dziwaczność (*Sonderbarkeit*) wskazującą na las, na to pochodzenie i prawdziwą ojczyznę (*diese wirkliche Heimat*) [...]”³⁰⁵. Przypomnijmy, że o Bartleby mowi się, iż „to jakieś dziwadło, nie człowiek”³⁰⁶. Nie odnosi się to w żadnej mierze do jakiejś ekscentryczności; ta byłaby jedynie innym użyciem dobrze znanych przedmiotów. Stawką jest coś znacznie poważniejszego – **zobaczenie świata poza rejestrem mojego zawodu, moich spraw, mojego dotychczasowego spojrzenia**. Nie twoje sprawy i nie twoja praca, lecz świat jest ważny – taka jest lekcja u-chodzenia. Praca, która dotychczas zapełniała mi czas i przestrzeń, teraz wycofuje się, zostawiając puste miejsce. Wtedy u-chodzę. Widzę, że dobro mieści się daleko poza tym, co za dobre uważam. Jestem człowiekiem radykalnej nadziei – dostrzegam wszak, że „czymś dziwnym i niewłaściwym” jest „myślenie, że wszystko, co dobre w świecie, zawarte jest w naszym obecnym rozumieniu dobra”³⁰⁷. To z kolei znaczy, że nie robię niczego, czego robić nie uchodzi. Dopiero wtedy, gdy zdam sobie z tego sprawę, mogę u-chodzić. Inaczej mogę jedynie uciekać (powiedzmy wyraźnie: u-chodzenie jest przeciwieństwem ucieczki), a wówczas królestwo staje się warte mniej niż koń.

305 F. Kafka: *Listy do Mileny...*, s. 217.

306 H. Melville: *Kopista Bartleby...*, s. 57.

307 J. Lear: *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego*. Przeł. M. Rychter. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika „Kronos” 2013, s. 131.



Przeczytajmy, choćby tylko pobieżnie, długi fragment, od którego W.G. Sebald rozpoczyna *Pierścienie Saturna*:

„W sierpniu 1992 roku, kiedy Psie Dni zbliżały się do końca, wyruszyłem w pieszą podróż przez wschodnioangielskie hrabstwo Suffolk, w nadziei że zdołam wymknąć się pustce, rozprzestrzeniającej się we mnie po ukończeniu pewnej większej pracy. Ta nadzieja zresztą spełniła się poniekąd, bo rzadko czułem się tak nieskrępowany jak wtedy, dzień po dniu wędrując przez skąpo tylko zasiedlone nadmorskie okolice. Z drugiej jednak strony wydaje mi się teraz, jak gdyby stary przesąd, że określone choroby ciała i duszy lubią lęknąć się w nas właśnie pod znakiem Psiej Gwiazdy, nie był całkiem bezzasadny. Tak czy owak, w czasie, jaki nastąpił później, zaprzętało mnie zarówno wspomnienie pięknej swobody, jak paraliżującej grozy, której doznawałem na widok śladów zniszczenia, sięgających nawet w tej ustronnej okolicy głęboko w przeszłość. Może więc dlatego dokładnie w rok po rozpoczęciu podróży zdarzyło się, że w stanie niemal kompletnego bezwładu zostałem zawieszony do szpitala w Norwich, stolicy hrabstwa, gdzie potem, przynajmniej w myślach, przystąpiłem do spisывania poniższych stron. Przypominam sobie jeszcze dobrze, jak to zaraz po przybyciu do szpitala, w pokoju na ósmym piętrze poraziła mnie wizja, że przewędrowane poprzedniego lata w Suffolk rozległe obszary zbiegły się ostatecznie w jeden ślepy i głuchy punkt. Faktycznie z mego łóżka nie widać było ze świata nic prócz bezbarwnego kawałka nieba w ramie okna. Nawiedzające mnie już kilkakrotnie za dnia pragnienie, by wyrzeć przez dziwacznie osłonięte czarną siatką okno szpitalne i upewnić się co do, jak się obawiałem, na zawsze zanikłej rzeczywistości, stało się w porze zmierzchu tak silne, że kiedy już jakimś sposobem, po trosze na brzuchu, po trosze bokiem, udało mi się zsunąć przez krawędź łóżka na podłogę i doczołgać do ściany, to pomimo towarzyszącego temu bólu dźwignąłem się na nogi, przytrzymując się mozolnie parapetu. W kurczowej pozycji istoty, która po raz pierwszy podniosła się z równej ziemi, stałem potem oparty o szybę i mimo woli przyszła mi na myśl scena, kiedy biedny Gregor, drżącymi nóżkami wczepiony w oparcie krzesła, wygląda ze swego gabinetu, z niejasnym, jak czytamy, wspomnieniem, że patrzenie przez okno zawsze działało na niego wyzwalająco. I jak Gregor zmętniały mi oczyma nie rozpoznawał już cichej Charlottenstrasse, przy której

od lat mieszkał z rodziną, i uważał ją teraz za szare pustkowie, tak też i mnie dobrze znane miasto, ciągnące się od bram szpitala po horyzont, wydawało się kompletnie obce. Nie mogłem sobie wyobrazić, by tam w dole, wśród beładnie zazębających się murów, coś się jeszcze poruszało, i byłem przekonany, że spoglądam z wysokiej skały na kamienne morze albo żwirowisko, z którego niczym kolosalne głazy narzutowe sterczą posępne bloki wielokondygnacyjnych parkingów. Przechodniów o tej bladej godzinie zmierzchu w pobliżu prawie nie było, z wyjątkiem pielęgniarki, która mijala akurat żałosny skwerek przed podjazdem, spiesząc na nocny dyżur. Ambulans z niebieskim sygnalizatorem na dachu zmierzał, w zwolnionym tempie biorąc zakręty, z centrum miasta do stacji pogotowia. Dźwięk syreny do mnie nie docierał. Tu, na wysokości, na jakiej się znajdowałem, otaczała mnie niemal całkowita, jakby sztuczna, cisza. Słysząc było jedynie podmuch powietrza, niosący się górą i napierający od zewnątrz na okno, a kiedy i ten odgłos ustawał, już tylko nigdy całkiem niemilknący szum we własnych uszach³⁰⁸.



Nie możemy nie odebrać tego niezwyklego passusu, w którym dbałość o szczególnie przechodzi w rozmywającą wszystko jednorodność, ruch paraliżowany jest bezruchem, spojrzenie wyostrza się i zamazuje, jako deklaracji u-chodzenia, a więc niepodległości.



Chodzić pieszo oznacza *próbować*. Powiedzieliśmy to już kilkakrotnie, ale tym razem rzecz jest szczególniejszej natury, jako że pieszy marsz rozpoczyna się wtedy, gdy to, co w przyjętym porządku rzeczy stanowi sposób mojego istnienia i tworzenia rzeczywistości (praca, a dokładniej nawet, „większa praca”) dobiega końca. Zapewne i wówczas przemieszczałem się z miejsca na miejsce, ale to, że Sebald mówi dobitnie o „pieszej podróży”, pozwala z co najmniej trzech powodów umieścić tę wędrówkę w kręgu u-chodzenia. Po pierwsze, pieszy charakter ruchu akcentuje jego fizyczność niezapośredniczoną przez żadne techniczne urządzenia; idę „pieszo”, to znaczy, rezygnując

308 W.G. Sebald: *Pierścienie Saturna...*, s. 7–10.

z wszelkiej osłony, wystawiam się na działanie świata, a powolność ruchu dodatkowo odsłania mnie i czyni bezradnym. Stefan Symotiuk mówi o traceniu przez nas „bezpośredniej więzi dotykowo-ruchowej z materią biologiczną i fizyczną”³⁰⁹. „Pieszko” ma pomóc nam ową więź odzyskać.



Po drugie, jest to „podróż”, a więc coś zdecydowanie większego niż zwykły „spacer” czy „przechadzka”; podtytuł książki mówiący o „pielgrzymce” czyni to wrażenie jeszcze dobitniejszym. Pielgrzymka jest wędrówaniem, które z punktu widzenia pragmatycznie ukierunkowanego działania jest rodzajem „próżnowania”, męczącego, lecz przecież „nieużytecznego” trwonienia czasu. Ale jest i inne ujęcie pieszej wędrówki: jawi się ona jako możliwość (przypomnijmy cytowany wcześniej fragment *Dziennika* Thoreau) myślenia niestematyzowanego, myślenia raczej nawiedzającego „ja” niż będącego jego dziełem. W ten sposób indywiduum zostaje uwolnione od tego, co do tej pory stanowiło główną materię jego życia: od pracy, z pewnością pracy „na temat”. Sebald mówi, że rzadko czuł się tak „nieskrępowany”, jak wtedy gdy przemierzał pieszko słabo zaludnione obszary Suffolku. Czy powtarza w ten sposób doświadczenie Nietzschego, który po zakończeniu pisania *Zmierzchu bożyszcz* rusza na ulice Turynu, jego „sprawzonego miasta”, aby odbyć ekstatyczny „próżniaczy spacer boga brzegami Padu (*Müssiggang eines Gotes am Po entlang*)”³¹⁰?



Po trzecie, sposób określenia czasu tej wędrówki wyjmuje ją z porządku zwykłego kalendarza; odniesienie do antycznej astronomii i przyzwyczajęń potwierdza wyraźnie, że nie jest to zwykłe przejście od – do. Nie odrzucamy zastanego stanu rzeczy i przyjętych w nim miar, wszak pozostaje nazwa miesiąca i data roczna (sierpień 1992 roku), ale przekraczamy ów stan, zostawiając go za sobą: już nie oznaczenia dnia czy tygodnia, lecz gwiazda datuje u-chodzenie. Sebald rusza z Nor-

309 S. Symotiuk: *Kultura. Cywilizacja. Barbarzyństwo...*, s. 42.

310 F. Nietzsche: *Ecce homo...*, s. 111.

wich, gdy Syriusz jaśniej na firmamencie. Psie Dni i Psia Gwiazda, emblematy melancholii, patronują pieszej podróży. Thoreau, mistrz zakonu piechurów, umieszcza rozwijanie dyspozycji do melancholii pośród zasad, jakie powinny przyświecać wędrującym pieszo: „Nie jedz, dopóki nie będziesz głodny [...]. Nie czytaj gazet. Wykorzystaj każdą okazję, by doskonalić się w sztuce bycia melancholijnym. Bądź tak melancholijny, jak tylko potrafisz, i obserwuj rezultat. Ciesz się tym, co przynosi los”³¹¹.



Ruch pieszy to *próba* – powtórzmy. Wysilek piechura jest niebagatelny. Zna go dobrze Rousseau. W jego opisach wędrówek co rusz natrafiamy na takie wyznania: „Po kilku godzinach daremnej wędrówki, zmęczony i konający z głodu i pragnienia, wszedłem do domku jakiegoś wieśniaka”³¹². Ale jeśli, zgodnie z naszymi założeniami, spojrzenie jest stawką u-chodzenia, przyjmujemy na siebie zobowiązanie, aby *widzieć*, a zobowiązanie to ma charakter bezwzględny i nic nie może nas zwolnić od czynienia mu zadość. Przypomnijmy, u-chodzący van Gogh dostrzega żółcie i fiolety „poprzez żelazne kraty swej celi”³¹³. Sebald za wszelką cenę pragnie uchronić to, co ujrzał, przed utratą, dźwiga bowiem zobowiązanie każdego u-chodzącego – ocalić to, co zobaczone. Aby sprostać temu zadaniu, nie wolno nigdy rezygnować z możliwości *zobaczenia*. Jak czytamy, świat nie może dać się ściągnąć „w jeden ślepy i głuchy punkt”. Co dla van Gogha było żelazną kratą celi, dla Sebaldy jest szpitalnym oknem dziwacznie osłoniętym czarną siatką. W istocie u-chodzący ćwiczy się w zapasach ze śmiercią: nie tyle własną, ile świata. Niczego nie powinniśmy obawiać się bardziej niż tego, że rzeczywistość „zaniknie na zawsze”. My możemy zniknąć, lecz światu nie możemy na to pozwolić. **Kto u-chodzi, broni świata. Zostawia mu miejsce.**



Wysilek jest tytaniczny. W porównaniu z nim trud piechura opisany przez Rousseau wydaje się banalny. Teraz nie wystarczy zwykły ryt-

311 H.D. Thoreau: *Journal...*, vol. 2, s. 45.

312 J.J. Rousseau: *Wyznania...*, t. 1, s. 205.

313 V. van Gogh: *Listy do brata...*, s. 438.

miczny ruch nóg. u-chodzący musi zdobyć się na najwyższy wysiłek, trud dosłownie „nie-ludzki”. Sebald do szpitalnego okna doczołguje się, a wcześniej musi zsunąć się z łóżka, „po trosze na brzuchu, po trosze bokiem”, niczym niezgrabny osłabiony owad. Widmo Gregora Samsy towarzyszy nam stale. Sebald wydostaje się z łóżka z mozołem, jak Gregor, który z wysiłkiem chce „równomiernie wykołysać z łóżka swe ciało”, a kiedy w końcu „z całą siłą wyleciał z łóżka [...], wywołało to głośne uderzenie”³¹⁴. Lecz czy nie powiedzieliśmy, iż kto u-chodzi, ten odkrywa szczególną bliskość ze zwierzęciem, rezygnuje z człowieczych przywilejów i niezasłużonych ułatwień, ze skrótów i z dróg najmniejszego oporu. Teraz, będąc człowiekiem, jest jednocześnie „istotą”; co więcej, istotą, „która po raz pierwszy podniosła się z ziemi”. u-chodzenie to proces szczególnej ewolucji *à rebours*. Tylko stając się „istotą”, mogą ocalić siebie jako człowieka.



Przejmujący ruch tych, którzy nie mogą się poruszać; którzy przyjmują z konieczności „kurczową pozycję istoty”; którzy *widząc*, u-chodzą z dotychczasowego stanu rzeczy tego świata. Sebald i my z nim wracamy do Gregora Samsy, choć musimy czynić to powściągliwie, gdyż nie czas tu i miejsce na wnikliwą analizę opowiadania Kafki jako tekstu, który wiele powiedzieć mógłby o potrzebie i dramacie u-chodzenia. Sięgnijmy do malarstwa i spójrzmy na namalowany w 1948 roku, wówczas niedoceniony, dziś będący ikoną amerykańskiego malarstwa, obraz Andrew Wyetha *Christina's World*. Christina, w rzeczywistości Anna Christina Olson, cierpiąca na porażenie mięśni sąsiadka malarza, pełźnie przez rdzawe pole w stronę domu, dziś zachowanego jako turystyczna atrakcja i zlokalizowanego opodal Cushing w stanie Maine. Poruszające podobieństwo do pisarza czołgającego się ku szpitalnemu oknu, aby *zobaczyć*. To, co na końcu spojrzenia, jest światem znajomym, lecz nagle poszarzałym i obcym. Miasto Kafki spowija mgła tak gęsta, że przesłania „nawet przeciwną stronę wąskiej ulicy”³¹⁵. Dobrze znane miasto wydaje się Sebaldowi „kompletnie obce”, Gregor nie rozpoznaje własnej ulicy, Christina pełźnie w stronę domu, który jest tyleż zapraszający, co odrzucający w swej mrocznej obcości, wokół zaś

314 F. Kafka: *Wyrok...*, s. 23, 25.

315 *Ibidem*, s. 24.

rozciąga się „szare pustkowie”. Gregor Samsa i Christina Olson mówią nam: człowiek zbudował świat wedle swego porządku i tylko w takim świecie może funkcjonować; jednak nie będzie w stanie ocalić tego świata, jeśli nie znajdzie sposobu na podjęcie *próby* jego rozumienia w porządku innym niż ludzki. Taką próbę nazywamy u-chodzeniem. Jej stawką jest uwolnienie. Próba to konieczna, niezbędna, jeśli mamy się ocalić. Jak poucza przykład Gregora Samsy, może ona ożywić naszą czułość dla świata, ale obietnicę szczęścia da tym, którzy przyjdą po nas.



„Kiedy jednak, wzdychając po nowym wysiłku, ułożył się z powrotem tak jak przedtem i znów zobaczył swe nóżki ruszające się bardziej jeszcze – o ile to możliwe – niespokojnie i gdy nie znalazł żadnej możliwości zaprowadzenia w tej anarchii ładu i porządku, powiedział sobie wreszcie, że nie może pozostać w łóżku i najrozsądniej będzie zrobić wszystko, byle tylko przy najbliższej sposobności z łóżka się uwolnić”³¹⁶.

„Idę. Idę. Idę. Idę...

I nie wiem, w którym miejscu kończy się moja droga.

I nie interesuje mnie to. To coś żywiołowego i nieludzkiego.

Raczej »jestem niesiony«, niż idę. Nogi się wloką. I wrywa mnie z każdego miejsca, w którym stoję”³¹⁷.

³¹⁶ Ibidem, s. 23.

³¹⁷ W. Rozałow: *Opadłe liście...*, s. 14.

Literatura

- Adorno T.: *Dwa razy Chaplin*. Przeł. P. Graczyk. „Kronos”, nr 3, 2012.
- Agamben G.: *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Przeł. M. Salwa. Posłowie P. Nowak. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008.
- Andersen J.Ch.: *Bajki*. Przekł. anonim. Warszawa: Wydawnictwo J. Przeworskiego, 1938.
- Arendt H.: *Polityka jako obietnica*. Przeł. W. Madej i M. Godyń. Warszawa: Prószyński i S-ka [b.r.w].
- Arendt H.: *Salon berliński i inne eseje*. Przeł. M. Godyń i S. Szymański. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008.
- Artaud A.: *Teatr i jego sobowtór*. Przeł. J. Błoński. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1966.
- Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Przeł. D. Gromska. Warszawa: PWN, 1982.
- Auden W.H.: *Collected Poems*. Ed. W. Mendelson. New York: Vintage Books, 1991.
- Auden W. H.: *Poezje*. Oprac. L. Elektorowicz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.
- Augustyniak A.: *Kochałam, kiedy odeszła*. Warszawa: Wydawnictwo Nisza, 2013.
- Balzac H.: *Nieznane arcydzieło*. Przeł. J. Rogoziński. Warszawa: Wydawnictwo WAB, 2009.
- Benjamin W.: *Pasaże*. Przeł. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005.
- Benjamin W.: *Twórca jako wytwórca*. Przeł. H. Orłowski i J. Sikorski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1975.
- Bernhard Th.: *Gehen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

- Bernhard Th.: *Zaburzenie*. Przeł. S. Lisiecka. Warszawa: Czytelnik, 2009.
- Bloch E.: *Ślady*. Przeł. A. Czajka. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
- Blumenberg H.: *Praca nad mitem*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2009.
- Borges J.L.: *Księga piasku*. Przeł. Z. Chądzyńska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.
- Brown N.O.: *Love's Body*. New York: Vintage Books, 1966.
- Brzozowski S.: *Legenda Młodej Polski*. Lwów: Nakładem Księgarni Polskiej Bernarda Połonieckiego, 1910.
- Brzozowski S.: *Listy*. T. 1–2. Oprac. M. Sroka. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1970.
- Buczyńska-Garewicz H.: *Człowiek wobec losu*. Kraków: Universitas, 2011.
- Carroll L.: *Alicja w krainie czarów*. Przeł. E. Tabakowska. Kraków: Wydawnictwo Bona, 2012.
- Celan P.: *Utwory wybrane*. Wybrał i oprac. R. Krynicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.
- Chatwin B.: *Anatomia niepokoju*. Przeł. K. Puławski. Warszawa: Świat Książki, 2012.
- Cioran E.: *Zły demiurg*. Przeł. A. Charędziak. Mikołów: Instytut Mikołowski, 2014.
- cummings e.e.: *Complete Poems 1904–1962*. Ed. G.G. Firmage. New York: Liveright, 1994.
- cummings e.e.: *150 wierszy*. Przeł. S. Barańczak. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1993.
- cummings e.e.: *The Enormous Room*. Mineola, N.Y.: Dover Publications, 2002.
- Czechow A.: *Opowiadania i opowieści*. Oprac. R. Śliwowski. Wrocław: Ossolineum, 1989.
- Dante Alighieri: *Boska komedia*. Przeł. E. Porębowicz. Warszawa: PIW, 1959.
- Derrida J.: *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność; Europa Jana Patočki*. Przeł. A. Drop. „Logos i Ethos” 1993, nr 1.
- Derrida J.: *Prawda w malarstwie*. Przeł. M. Kwietniewska. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, 2003.
- Derrida J.: *The Animal that Therefore I Am*. Trans. D. Wills. New York: Fordham University Press, 2008.
- Derrida J.: *The Gift of Death*. Trans. D. Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Derrida J.: *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*. Trans. M. Hobson. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

- Derrida J., Rudinow E.: *De quoi demain... Dialogue*. Paris: Flammarion, 2001.
- Derrida J., Vattimo G. i inni: *Religia*. Przeł. P. Mrówczyński. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- Descartes R.: *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*. Przeł. A. Bednarczyk. Warszawa: PWN, 1989.
- Diderot D.: *Mistyfikacja. Sen d'Alemberta*. Przeł. J. Kott. Warszawa: PIW, 1962.
- Dillard A.: *Teaching a Stone to Talk. Expeditions and Encounters*. New York: Harper Books, 1988.
- Dillard A.: *Pielgrzym nad Tinker Creek*. Przeł. M. Świerkocki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2010.
- Eagleton T.: *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*. Przeł. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Espedal T.: *Idź, czyli o sztuce dzikiego i poetyckiego życia*. Przeł. I. Zimnicka. Warszawa: Draft Publishing, 2013.
- Esposito R.: *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. Trans. T. Campbell. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Esposito R.: *Living Thought. The Origins and Actuality of Italian Philosophy*. Trans. Z. Hanafi. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Esposito R.: *Third Person. Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*. Trans. Z. Hanafi. London: Polity Press, 2012.
- Falkiewicz A.: *Coś z mądrości i lenistwa, snu prawie. Świat pisarski Mieczysława Piotrowskiego*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1995.
- Fermor P.L.: *A Time of Gifts. On Foot to Constantinople: From Hook of Holland to the Middle Danube*. New York: New York Review Books, 2005.
- Fermor P.L.: *The Broken Road. From the Iron Gates to Mount Athos*. New York: New York Review Book, 2013.
- Goethe J.W.: *Dzieła wybrane*. Red. J.Z. Jakubowski, A. Miłska. Warszawa: PIW, 1958.
- Gogh V. van: *Listy do brata*. Przeł. J. Guze i M. Chełkowski. Warszawa: Czytelnik, 1970.
- Graves R.: *Poezje wybrane*. Przeł. B. Taborski. Warszawa: PIW, 1977.
- Hartog F.: *Memories of Odysseus. Frontier Tales from Ancient Greece*. Trans. J. Lloyd. Chicago: University of Chicago, 2001.
- Heidegger M.: *Wyzwolenie*. Przeł. J. Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2001.
- Hessel S.: *Indignez vous!*. Montpellier: Indigène Éditions, 2010.
- Heller A.: *Immortal Comedy. The Comic Phenomenon in Art, Literature, and Life*. Lanham, New York: Lexington Books, 2005, s. 194.

- Hobbes T.: *Lewiatan*. Przeł. C. Znamierowski. Warszawa: PWN, 1954.
- Hopkins G.M.: *Poems and Prose*. Ed. W. Gardner. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.
- Hugo W.: *Literatura i polityka*. Przeł. H. Szumańska-Grossowa. Warszawa: PIW, 1953.
- Jaudeau S.: *Cioran, czyli ostatni człowiek*. Przeł. A. Charędzia. Mikołów: Instytut Mikołowski, 2014, s. 64.
- Judt T.: *Żle ma się kraj. Rozprawa o naszych współczesnych bolączkach*. Przeł. P. Lipszyc. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2011.
- Kafka F.: *Listy do Mileny*. Przeł. F. Konopka. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1969.
- Kafka F.: *Nowele i miniatury*. Przeł. A. Kowalkowski. Gdynia: Wydawnictwo Atext, 1991.
- Kafka F.: *Wyrok*. Przeł. J. Kydryński. Warszawa: PIW, 1975.
- Kiepuszewski Ł.: *Obrazy Cezanne'a. Między spojrzeniem a komentarzem*. Gdańsk: sowo/obraz/terytoria, 2004.
- Lacoue-Labarthe Ph.: *Poezja jako doświadczenie*. Przeł. J. Margański. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, 2004.
- Latour B.: *Rejoycing, or the Torments of Religious Speech*. Trans. J. Rose. Cambridge: Polity Press, 2012.
- Latour B.: *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Przeł. A. Derra, K. Abriszewski. Kraków: Universitas, 2010.
- Lear J.: *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego*. Przeł. M. Rychter. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika „Kronos”, 2013.
- Leiris M.: *Noce bez nocy*. Przeł. A. Wasilewska. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, 2011.
- Leopardi G.: *Canti*. New York: Farrar Strauss Giroux, 2010.
- Leopardi G.: *Pensieri*. Vol. 2. Firenze 1898.
- Lowrie W.: *Kierkegaard*. Przeł. J. Prokopski. Kęty: Wydawnictwo Marek Drewnicki, 2011.
- Lowry M.: *Pod wulkanem*. Przeł. K. Tarnowska. Warszawa: PIW, 1976.
- Malabou C. i Derrida J.: *Counterpath. Traveling with Jacques Derrida*. Trans. D. Wills. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Maliszewski K.: *Ciemne iskry. Problem aktualizacji pedagogiki kultury*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2013.
- Mannheim K.: *Ideologia i utopia*. Przeł. J. Miziński. Warszawa: Aletheia, 2008.
- Marcel G.: *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*. Przeł. P. Lubicz. Warszawa: PAX, 1984.
- Marek Aureliusz: *Rozmyślenia*. Przeł. M. Reiter. Warszawa: PWN, 1984.
- Mead R.: *Sole Cycle. The Homely Birckenstock Gets a Fashion Makeover*. In: „The New Yorker”, March. 23, 2015.

- Melville H.: *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*. Przeł. A. Szostkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2009.
- Merton T.: *Znak Jonasza*. Przeł. K. Poborska. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2001.
- Miłosz C.: *Wiersze*. T. 4. Kraków: Znak, 2004.
- Miłosz C.: *Wiersze wszystkie*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2011.
- Montaigne M. de: *Próby*. T. 1–3. Przeł. T. Żeleński-Boy. Warszawa: PIW, 1985.
- Morin E., Ramadan T.: *Au Peril des Idees. Les grande questions de notre temps. Dialogue*. Paris: Presses du Chatalet, 2014.
- Morozow J.: *Pogoń mnie, aż stracę oddech*. „Gazeta Wyborcza” z 9–10 sierpnia 2014.
- Mrówka K.: *Heraklit*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004.
- Murakami H.: *O czym mówię, kiedy mówię o bieganiu*. Przeł. J. Polak. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza, 2010.
- Nancy J.-L.: *Adoration. The Deconstruction of Christianity II*. Trans. J. McKeane. New York: Fordham University Press, 2013.
- Nietzsche F.: *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*. Przeł. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A, 2000.
- Nietzsche F.: *Ecce homo*. Przeł. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A, 2002.
- Nietzsche F.: *Listy*. Przeł. B. Baran. Kraków: Wydawnictwo Inter Esse, 1994.
- Nietzsche F.: *Radosna wiedza*. Przeł. M. Łukasiewicz. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, 2008.
- Nietzsche F.: *Z genealogii moralności*. Przeł. G. Sowiński. Kraków: Znak, 1997, s. 120.
- Norwid C.K.: *Dzieła zebrane*. T. 1–2. Oprac. J. Gomulicki. Warszawa: PIW, 1966.
- Nowak P.: *Podpis księcia. Rozważania o mocy i słabości*. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika „Kronos”, 2012.
- Olsen B.: *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*. Przeł. B. Shallcross. Warszawa: IBL PAN, 2013.
- Owidiusz: *Żale*. Przeł. M. Puk i E. Wesołowska. Poznań: Ars Nova, 2002.
- Patočka J.: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Przeł. J. Zychowicz. Warszawa: Aletheia, 1998.
- Pieper J.: *O miłości, nadziei i wierze*. Przeł. I. Gano, K. Michalski. Poznań: W Drodze, 2000.
- Pieper T.: *Pisma wybrane*. Oprac. S. Jaworski. Wrocław: Ossolineum, 1979.

- Pendell D.: *Walking with Nobby. Conversations with Norman O. Brown*. San Francisco: Mercury House, 2008.
- Platon: *Dialogi*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa: CIL Polska, 2000.
- Plessner H.: *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*. Przeł. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 2008.
- Pol W.: *Wybór poezji*. Oprac. M. Janion. Wrocław: Ossolineum, 1963.
- Rilke R.M.: *Wybór poezji*. Przeł. M. Jastrun. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1964.
- Rousseau J.J.: *Wyznania*. T. 1–3. Przeł. T. Żeleński-Boy. Warszawa: Biblioteka Boya [b.r.w.].
- Rozanow W.: *Opadłe liście*. Przeł. J. Chmielewski i I. Kania. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika „Kronos”, 2013.
- Różewicz T.: *Nauka chodzenia*. Wrocław: Biuro Literackie, 2007.
- Savatier T.: *Początek świata. Historia obrazu Gustave'a Courbета*. Przeł. K. Belaid. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, 2014.
- Schelling F.W.J.: *Wykłady erlangenkie*. Przeł. R. Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2003.
- Schmitt C.: *Lewiatan w teorii państwa Tomasza Hobbesa*. Przeł. M. Falkowski. Posłowie P. Nowak. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008.
- Schulz B.: *Opowiadania. Wybór esejów i listów*. Oprac. J. Jarzębski. Wrocław: Ossolineum, 1989.
- Sebald W.G.: *Pierścienie Saturna. Angielska pielgrzymka*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo WAB, 2009.
- Semrau J.: *Ineffable Socialities in American Literature: A Preliminary Perspective*. W: *Język a komunikacja 24. Studies in American Language, Culture and Literature*. Eds. P. Chruszczewski and J. Fisiak. Kraków: Tertium, 2009.
- Serres M.: *The Troubadour of Knowledge*. Trans. S.F. Glaser, W. Paulson. Ann Arbor: Michigan University Press, 1997.
- Sloterdijk P.: *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*. Przeł. A. Żychliński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2011.
- Snyder G.: *Desolation Valley Wilderness with Gen*. In: *The High Sierra of California*. Berkeley: Heyday Books, 2002.
- Starobinski J.: *The Living Eye*. Trans. A. Goldhammer. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989.
- Sterne L.: *Podróż sentymentalna*. Przeł. A. Ginczanka. Oprac. Z. Sinkowa. Wrocław: Ossolineum, 1973.
- Stevenson R.L.: *Essays of Travel*. London: Chatto & Windus, 1910.
- Swift J.: *Podróże Gulliwera*. Przekł. anonim. Warszawa: PIW, 1956.
- Symboliści francuscy (od Baudelaire'a do Valéry'ego)*. Wybrał. M. Jastrun. Oprac. J. Kamionkova. Wrocław: Ossolineum, 1965.
- Symotiuk S.: *Filozofia i genius loci*. Warszawa, Instytut Kultury, 1997.

- Symotiuk S.: *Kultura. Cywilizacja. Barbarzyństwo. Eseje historiozoficzne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2014.
- Szerszeń T.: *Podróżnicy bez mapy i paszportu*. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, 2014.
- The Pleasures of Walking*. Ed. E.V. Mitchell: New York: The Vanguard Press, 1968.
- Thomas R.S.: *Collected Poems 1945–1990*. London: Phenix Paperback, 1993.
- Thomas R.S.: *Collected Later Poems 1988–2000*. Tarsset: Bloodaxe Books, 2004.
- Thoreau H.D.: *Great Short Works*. Ed. W. Glick. New York: Harper Books, 1993.
- Thoreau H.D.: *Journal*. Vol. 1–14. Eds. B. Torrey, F. Allen. Boston: Houghton Mifflin, 1949.
- Thoreau H.D.: *Walden*. Przeł. H. Ciepłińska. Poznań: Rebis, 1999.
- Tolkien J.R.R.: *Władca pierścieni*. T. 1: *Drużyna pierścienia*. Przeł. M. Skibniewska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2002.
- Tolkien J.R.R.: *Władca pierścieni*. T. 2: *Dwie wieże*. Przeł. M. Skibniewska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2002.
- Veblen T.: *Teoria klasy próżniaczej*. Przeł. J. Frentzel-Zagórska. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza, 1998.
- Verne J.: *Tajemnicza wyspa*. Przeł. J. Karczmarewicz-Fedorowska. Warszawa: Nasza Księgarnia, 1995.
- Walcott D.: *Mapa Nowego Świata. Wiersze wybrane*. Wybór i redakcja M. Heydel. Kraków: Znak, 2008.
- Walser R.: *Mikrogramy*. Kraków: Korporacja Ha!art, 2013.
- Ward G.: *The Politics of Discipleship. Becoming Postmaterial Citizens*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009.
- Wittgenstein L.: *Ruch myśli. Dzienniki 1930–1932, 1936–1937*. Przeł. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 2002.

Indeks osobowy

- A**
Abraham 155, 156, 164
Abriszewski Krzysztof 16
Adorno Theodor 20, 136, 120
Agamben Giorgio 8, 13
Agaton 185
Ajschylos 139
d'Alembert Jean de le Rond 116
Allen Francis 48
Andersen Jan Chrystian 8, 9
Angelus Silesius – właśc. Johannes Scheffler 117
Arendt Hannah 40, 43, 74
Artaud Antonin 17
Arystoteles 185
Auden Wystan Hugh 14, 136, 137
Augustyniak Anna 148, 151, 156
- B**
Bacon Francis 29
Balzac Honoré de 114
Baran Bogdan 19
Barańczak Stanisław 57, 83, 135
Baudelaire Charles Pierre 86, 134, 175
Bednarczyk Andrzej 88
Belaid Krystyna 110
Bellmer Hans 167
Benjamin Walter 36–38, 40, 60, 77, 91, 172, 174–178
Bergson Henri 7
Bernard Emile 69
Bernhard Thomas 20, 21, 28
Blake Harrison 173
Blake William 9
- Bloch Ernst 10, 11, 30, 52, 66, 69, 91
Blumenberg Hans 41, 42, 58, 133
Błoński Jan 17
Bonhoffer Dietrich 66
Borges Jorge Luis 114, 115
Böttiger Karl August 41
Breughel Pieter 30
Brown Norman O. 12, 92, 165
Browne Thomas Sir 46
Brzozowski Stanisław 141–143, 174, 175
Buczyńska-Garewicz Hanna 35, 179
- C**
Caillebotte Gustave 165
Campbell Timothy 152
Carroll Lewis 154
Celan Paul 27, 34, 135
Cézanne Paul 55, 69
Chaplin Charlie 16, 17, 36
Chatrian Alexandre 157
Charędzia Aleksandra 45
Chądzynska Zofia 115
Chatwin Bruce 183
Chełkowski Maciej 54
Chirico Giorgio de 52
Chmielewski Jacek 5
Chruszczewski Piotr 71
Chrystus 47, 73, 115, 149, 157
Cieplińska Hanna 54
Cioran Emil 43, 45
Clerici Fabrizio 145
Coleridge Samuel Taylor 148

- Courbet Gustave 109, 110, 115
cummings e.e. 45,75, 79, 83, 84, 135,
136, 138
Czajka Anna 10
Czechow Antoni 12
- D**
Dali Salvador 148
Dante Alighieri 41, 134
Dąbrowska Maria 12
Delacroix Eugène 69
Deleuze Gilles 81
Derra Aleksandra 16
Derrida Jacques 27, 49, 64, 73, 86, 94,
96, 126, 127, 153, 155, 184, 189
Descartes René 62, 88, 147
Diderot Denis 112, 116
Dillard Annie 29, 36, 47, 50, 52, 53,
101, 116, 117,121, 123, 152
Drop Agnieszka 27
Dürer Albrecht 30
- E**
Eagleton Terry 120
Elektorowicz Leszek 137
Engels Friedrich 72
Erckman Èmile 157
Ernst Max 52
Epikur 151
Espedal Tomas 184, 185
Esposito Roberto 15, 143, 152
Eurypides 139
- F**
Falkiewicz Andrzej 81
Falkowski Mateusz 180
Fermor Leigh Patrick 70, 98, 99, 100
Feuerbach Ludwig 142
Firmage George G. 79
Fisiak Jacek 71
Frentzel-Zagórska Janina 205
- G**
Gano Irena 122
Gardner William Henry 93
Gauguin Paul 65
Ginczanka Agnieszka 186
Glaser Sheila Faria 81
Glick Wendell 48
- Godyń Mieczysław 74
Goethe Johann Wolfgang von 42, 175
Gogh van Vincent 54, 55, 157, 196
Goldhammer Arthur 75
Gomulicki Juliusz 174
Goszczyński Seweryn 87
Graczyk Piotr 20
Graves Robert 23, 163
Grimm Jakob Luwig 81
Grimm Karl Wilhelm 81
Gromska Danuta 185
Guattari Félix 81
Guze Joanna 54
- H**
Hanafi Zakiya 15, 143
Hartog François 132
Hegel Georg W.H. 40, 142
Heidegger Martin 7, 49, 93, 94, 104,
105
Heller Agnes 17, 22
Heraklit 7, 50
Herer Michał 41
Hessel Stephane 40
Heydel Magdalena 41
Hobbes Thomas 118, 180
Hobson Marian 127
Hopkins Gerald Manley 93, 94
Hugo Wiktor 94
Hume David 185
Husserl Edmund 127
- I**
Ingarden Roman 147
Innocenty X, papież 29
Izaak 155
- J**
Jakubowski Jan Zygmunt 42
Jan Ewangelista, św. 117, 188
Janion Maria 87
Jarzębski Jerzy 9
Jastrun Mieczysław 86
Jaudeau Sylvie 45
Jaworski Stanisław 95
Jonson Ben 168
Joyce James 135
Judt Tony 13, 44

- Kaczmarewicz-Fedorowska Janina 78
 Kadłubek Zbigniew 21
 Kafka Franz 8, 62, 156, 158, 160, 161,
 163, 165–167, 169, 170, 192, 197
 Kamionkova Janina 86
 Kania Ireneusz 5, 43, 60
 Kant Immanuel 141, 156
 Kartezjusz – zob. Descartes René
 Keats John 80, 157
 Kiepuszewski Łukasz 69
 Kierkegaard Søren 141, 161
 Klee Paul 34, 37–40
 Kleist Heinrich von 167
 Konopka Feliks 163
 Kott Jan 112
 Kowalkowski Alfred 156
 Krynicki Ryszard 34
 Kydryński Juliusz 158
 Kwietniewska Małgorzata 86
- Lacoue-Labarthe Philippe 133, 189
 Lagerlöf Selma 81
 Larousse Pierre 176
 Latour Bruno 16, 28, 92, 97
 Lawrence David Herbert 89
 Lear Jonathan 192
 Leiris Michel 65, 116
 Leopardi Giacomo 108, 142–144
 Linde Samuel Bogumił 123
 Lipszyc Paweł 13
 Lisiecka Sława 28
 Lloyd Janet 132
 Locke John 185
 Lowrie Walter 169
 Lowry Malcolm 159
 Lubicz Piotr 88
- Łanowski Jerzy 139
 Łukasiewicz Małgorzata 19, 46
 Łukasz Ewangelista, św. 128
 Łukaszyk Ewa 73
- Machiavelli Niccolò 119
 Madej Wojciech 40
 Malabou Catherine 64
- Maleszka Andrzej 81
 Maliszewski Krzysztof 27
 Mannheim Karl 65, 73
 Marcel Gabriel 88, 89, 100, 105, 108,
 129
 Marek Aureliusz 150, 159
 Margański Janusz 133
 Marks Karol 72, 142, 171
 Marszałek Rafał 67
 Marx Groucho 16, 17
 Mauss Marcel 15
 McCarthy Joseph 16
 McKeane John 124
 Mead Robert 96
 Melville Herman 11, 59, 63, 66, 68–72,
 79, 192
 Mendelson Edward 14
 Merecki Jarosław 65
 Merton Thomas 189
 Michalski Krzysztof 122
 Milska Anna 42
 Miłosz Czesław 55, 62, 107, 151
 Mitchell Edwin Valentine 158
 Mizera Janusz 50
 Miziński Jan 65
 Mojżesz 174
 Montaigne Michel de 13, 14
 Monty Python 22
 Morawski Kazimierz 148
 Morin Edgar 164, 171, 189
 Morozow Jewgienij 175
 Morrison Jim 112
 Mrówczyński Piotr 184
 Mrówka Kazimierz 50
 Murakami Haruki 51, 153
 Musiał Łukasz 26
- Najdek Kamilla 41
 Nancy Lean-Luc 124
 Nietzsche Friedrich 7, 9, 18–21, 26,
 28, 29, 69, 81, 85, 90, 104, 150, 151,
 171, 195
 Norwid Cyprian Kamil 174
 Nowak Piotr 8, 118, 121, 180

- Olsen Bjørnar 32, 39
Olson Anna Christina 197, 198
Orłowski Hubert 36
Overbeck Franz 18
Owidiusz 125–130, 133
- P**
Pascal Blaise 53, 78, 83
Patočka Jan 76, 89, 141, 143, 144, 147–150
Paulson William 81
Paweł św. 171
Peiper Tadeusz 81
Pendell Dale 165
Perlmutter (-Trawiecka) Salomea 141
Pieper Josef 122
Piotrowski Mieczysław 81
Platon 13, 129, 130, 150
Plessner Helmuth 22, 65, 73
Plutarch 13
Poborska Krystyna 190
Pol Wincenty 87
Polak Jędrzej 51
Porębowicz Edward 134
Poussin Nicolas 29
Prokopski Jacek 161
Przybylak Feliks 27
Puk Marlena 125
Puławski Krzysztof 183
- R**
Ramadan Tariq 164, 171
Reiter Marian 150
Rembrandt Hermanszoon van Rijn 46, 47, 52, 62
Reszke Robert 25
Rilke Rainer Maria 108, 117, 127
Rimbaud Arthur 85, 184
Rogoziński Julian 114
Rose Julie 92
Rousseau Jean-Jacques 73, 80, 84–87, 101–104, 119, 196
Rozanow Wasilij 5, 7, 12, 115, 173, 198
Różewicz Tadeusz 66
Rubens Peter Paul 30
Rudinesco Elisabeth 190
Rychter Marcin 192
- S**
Salwa Mateusz 8
Savatier Thierry 109
Schelling Friedrich Wilhelm 66, 67
Schmitt Carl 118, 180
Schulz Bruno 9, 28, 30, 32, 35, 37, 38, 175, 176
Sebald Winfried Georg 45–47, 54, 145, 193–197
Serres Michel 81, 123, 176
Semrau Jerzy 71
Shakespeare William 70
Shallcross Bożena 32
Shapiro Meyer 94
Sikorski Janusz 36
Sinkowa Zofia 186
Skibniewska Maria 33, 65
Sloterdijk Peter 108, 190, 191
Słomczyński Maciej 76
Snyder Gary 152, 153
Sokrates 75, 130
Sowiński Grzegorz 9, 81, 151
Spinoza Baruch 101, 186
Srebrny Stefan 139
Sroka Mieczysław 142
Staff Leopold 42
Starobinski Jean 75
Sterne Lawrence 35, 135, 136, 186, 187, 188
Stevenson Robert Louis 28, 161, 168, 182
Swift Jonathan 159
Symotiuk Stefan 187, 191, 195
Szekspir – zob. Shakespeare William
Szerszeń Tomasz 64, 65
Szostkiewicz Adam 59
Szumańska-Grossowa Hanna 94
Szymański Sebastian 74
- Ś**
Śliwowski René 12
Świerkocki Maciej 29
- T**
Tabakowska Elżbieta 154
Taborski Bolesław 23, 163
Tarnowska Krystyna 158
Taylor Frederick Winslow 174

Tennyson Alfred 41
Thomas Ronald Stuart 89, 90
Thoreau Henry David 48–50, 54, 63,
82, 105–108, 127, 128, 140, 141, 160,
172–182, 195, 196
Tolkien John Ronald Reuel 33, 65
Torrey Bradford 48
Trevelyan George Macaulay 157–162,
167
Tuwim Julian 86

Usakiewicz Wojciech 120

Vattimo Gianni 73, 126
Veblen Thorstein 56
Velázquez Diego 29
Verne Jules 78
Vitiello Vincenzo 73, 126

Walcott Derek Alton 41, 42, 54, 56
Walser Robert 26
Ward Graham 129
Wasilewska Anna 116
Wesołowska Elżbieta 125
Wills David 64, 153, 155
Wittgenstein Ludwig 25
Witwicki Władysław 130
Wyeth Andrew 197

Zimnicka Iwona 218
Znamierowski Czesław 118
Zwoliński Zbigniew 41
Zychowicz Juliusz 141

Żebrowska Alicja 110, 113
Żeleński-Boy Tadeusz 14, 80, 102
Żychliński Arkadiusz 180

Tadeusz Sławek

Re-treating. An Essay on the Nature of Things

Summary

The book looks for its sources in a vision of life as essaying, that is in a conviction that being of the human individual and the world is fundamentally unstable and not ready and, despite various pressures exerted by the organized forms of life, it shelters within itself a dark „rest”, a restance, of which Hamlet says that it belongs to „silence”. This strange reticence from which our life originates is, paradoxically, the muteness of death. To retreat is to essay to consider life in all its seriousness in its connection with death and passing away; the profound consciousness of finitude constitutes human life. Reading such authors as H.D. Thoreau, J.J. Rousseau, Franz Kafka, W.G. Sebald, Patrick Leigh Fermor, and Friedrich Nietzsche we try to present re-treating as an indispensable effort to escape the hegemonic, social, philosophical, aesthetic structures which regulate our lives. The man of re-treat, the walking, ambulatory and ambulating man, is the man of the „rest”, a peripheral being of a „larger, more serious work”, always exposed to the world and trying to regain what Stefan Symotiuk has called „immediate tactile-mobile connection with biological and physical matter”. Hence, the duty of the ambulating man of re-treat is to save what he/she has seen. The world refuses to be brought down just to „one blind and deaf point”. The connection with death which is at the core of human life must also be conceived of as a protest against reality disappearing for ever. Nothing should be more precious to us abandoned to our earthly destiny than the task of defending the world from vanishing. We must and will

pass away in the act of the ultimate re-treat, such is the course of the nature of things, but we have been given a mission of saving the world as an admirable community of the human and non-human, a modality which by far transcends the borders and limitations of the conscious subject.

Tadeusz Ślawek

Re-partir. Essai sur la nature des choses

Résumé

Ce livre est un essai sur la marche en tant que façon d'exister. Il résulte de la conviction que marcher signifie *essayer*, c'est-à-dire traiter le monde et soi-même comme des êtres inachevés, que l'on ne peut pas enfermer dans des formes et des rôles établis ou figés, mais qui gardent toujours un « reste » sombre qui, d'après Hamlet, appartient au « silence ». Or, le silence est aussi le propre de la mort. En lisant les auteurs tels que Henry David Thoreau, Jean Jacques Rousseau, Winfried Georg Sebald, Patrick Leigh Fermor, Franz Kafka ou Friedrich Nietzsche, on essaye de percevoir la vie comme une tentative d'échapper à des structures hégémoniques, philosophiques, esthétiques ou encore sociales. Cet homme qui re-part, et que nous appelons « ambulatoire », est un homme du « reste », un élément périphérique d'une œuvre plus grande. La marche accentue son aspect physique qui n'est pas donné par l'intermédiaire d'un appareil technique ; je « marche » veut dire que je le fais en renonçant à toute protection, je m'expose au monde, et la lenteur de mon mouvement me dévoile encore et me rend impuissant. Stefan Symotiuk constate que nous perdons « un lien tactile-mobile direct avec la matière biologique et physique ». L'obligation de chaque être re-partant est de sauver tout ce qu'il a vu. Pour que l'on puisse le faire, il ne faut jamais renoncer à la possibilité de *voir*. Le monde refuse d'être réduit à « un seul point aveugle et muet ». Ce qui pour Vincent van Gogh était une grille de fer dans une cellule de prison, pour Sebald est une fenêtre d'hôpital bizarrement voilée d'un filet noir. Dans le fond, tout être re-partant

s'exerce à lutter contre la mort ; et il ne s'agit pas tellement de sa propre mort que plutôt de celle du monde. Ce qui devrait nous effrayer le plus, c'est le fait que la réalité « disparaîtra pour toujours ». Nous, nous pouvons disparaître, mais nous ne pouvons pas permettre que cela arrive au monde. Celui qui re-part, défend le monde. Il y laisse de l'espace.

Więcej o książce



Redaktor MAŁGORZATA POGLÓDEK
Projektant okładki TOMASZ GUT
Korektor AGNIESZKA NIEWDANA
Projekt typograficzny i skład TOMASZ GUT

Fotografie na 1. i 4. stronie okładki JAN SZMATLOCH
Akwaporty na 1. i 4. stronie okładki:
1. strona okładki – *Zwrotnica*, 1986, 6,5 x 8,5 cm
4. strona okładki – Ex libris Bristol Museum Art Galery Technology, 1991, 6,5 x 9 cm

Autor i Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego dziękują Panu Profesorowi
za życzliwą zgodę na zamieszczenie Jego prac.

Copyright © 2015 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-8012-520-9
(wersja papierowa)
ISBN 978-83-8012-521-6
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Wydanie I. Liczba arkuszy drukarskich: 14,0. Liczba arkuszy wydawniczych: 14,0.
Cena 40 zł (+VAT). Publikację wydrukowano na papierze Munken Polar 100 g/m².
Do składu użyto pisma Minion Pro. Druk i oprawę wykonano w drukarni
EXPOL P. Rybiński, J. Dąbek Spółka Jawna, ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek.

