



Aleksandra Kunce

Człowiek lokalny

Rozważania umiejscowione



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu śląskiego
KATOWICE 2016

Człowiek lokalny
Rozważania umiejscowione

Bliskim

PRACE
NAUKOWE



UNIWERSYTETU
ŚLĄSKIEGO
W KATOWICACH

NR 3412

Aleksandra Kunce

Człowiek lokalny
Rozważania umiejscowione

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2016

Redaktor serii: Komparatystyka Literacka i Kulturowa
Tadeusz Sławek

Recenzent
Ewa Łukaszyk

Spis treści

W stronę afirmacji lokalności. Wprowadzenie / 7

Człowiek lokalny i moc tworzenia świata / 57

Sprawiedliwi. Punkty doświadczeń / 89

Metropolis, lokalność i brak metafizyczny / 127

Lokalne rzeczy to światowe rzeczy. Śląskie miejsce / 189

To, co na uboczu. Po co na Śląsku chodzi się do upadłych parków? / 231

Kruche i lokalne. Narracja o granicy kulturowej a świat więzi / 255

O lękach wobec gestu nieprzebaczenia. Radykalna lokalizacja myślenia o człowieku / 279

Bibliografia / 301

Nota bibliograficzna / 317

Indeks osobowy / 319

Summary / 329

Résumé / 332

Zusammenfassung / 335

W stronę afirmacji lokalności

Wprowadzenie

Powoli z kręgu światła wylania się złocisty dom. Już
wrosły filary, pomiędzy nimi srebrzy się zmierzch.
Zieleń łąk, ciemny las, błękit nieba podpartego
w oddali sinymi łańcuchami gór. Dookoła różę, moc
róż! Złocisty marmur ocieniony błękitem. Zarazem
za ogrodem błyszczące w słońcu morze... Stawiaj-
my żagle, Lu, płynmy w świeżość błękitu... [...].
– Od morza zawiało chłodem. – ciągnął Fritz
w rozmarzeniu. – Znów suniemy po ruchliwych
falach, zmierzamy do domu! Naszego domu!
My, bezdomni, znaleźliśmy wreszcie miejsce na
ziemi.

E.M. Remarque, *Dom marzeń*,
przeł. A. Zawilski

[...] gdy pod wysokim
Sklepieniem dębów rozmyślam
I niebu stawiam pytania,
Dochodzi mnie z oddali
Znajomy, złocisty dźwięk dzwonu,
Ogłaszający porę, kiedy ptak znowu czuwa.
I właśnie tak ma być.

F. Hölderlin, *Strony ojczyste*, 1801–1802,
przeł. A. Libera

Człowiek według nauczania miejsca

A jednak afirmować. Łaciński ślad *affirmatio* wskazuje na wagę potwierdzenia. Afirmacja, nie tylko jako gest retoryczny, ale jako gest intelektualny i etyczny, staje się wyzwaniem. Potwierdzenie jest celowe, jest uznaniem tego, co ważne. W tym momencie odsłania się istotne dla nas ukierunkowanie – potwierdzenie jest powtórzeniem tego, co słuszne. Paul Ricoeur napisze, że „afirmacja jednym ruchem podkreśla to, co mogłaby przekreślić

lub już przekreśliła negacja; potwierdza ważność tego, co negacja unieważnia"¹. Afirmacja jako gest intelektualny stanowi nie tylko apologię tego, co zastane, ale i wychodzi ku temu, co przyszłe, jest więc gestem stymulującym przyszłe dokonania. Wiedzie do akceptacji tego, co przez gest powtórzenia wzmocni nasze myślenie. W tle afirmacji jawi się myślenie projektowe i życzeniowa pomyślność, a także troska o dobrostan tego, co warte potwierdzenia.

Poczucie kryzysu umiejscowienia siebie i braku gruntownego przepracowania idei zadowolenia w doświadczeniu ukierunkowuje nas w stronę afirmacji lokalności i człowieka lokalnego. Nadzieja na rozpoznanie misteryjnych związków między człowiekiem i miejscem jest też rozwijaną nadzieją na wydobycie idei lokalności z uproszczonego obrazu tego, co swojskie, archaiczne, monolityczne i zamknięte. Transformację myślenia o lokalności i człowieku lokalnym dyktuje nadzieja na „zluzowanie” nachalnej współczesnej nobilitacji wykorzenienia, mobilności, globalnego traktu kultury. Za afirmacją, jako gestem potwierdzającym wagę umiejscowienia człowieka, kryje się nadzieja na pokonanie zmityzowanego rozdzielania człowieka wędrownego i osiadłego. Miejsce, wraz z jego nawarstwioną gęstością doświadczeń, spleta to, co wykorzenione i wychodzące, z tym, co przywiązane i zadowolenie.

W centrum naszego oglądu znajduje się człowiek lokalny z jego doświadczeniem kulturowym, które skrywa filozofię lokalności i opowieść o miejscu. Czym byłaby idea lokalności? Czy można podróżować bez idei domu? Czy człowiek lokalny ma moc tworzenia świata? Te i inne pytania towarzyszyć będą naszym rozważaniom nad człowiekiem umiejscowionym. Proponowane eseje wyrastają z uważnego wsłuchania się w powiązanie człowieka i miejsca, co, nieco patetycznie, moglibyśmy nazwać dobrym aktem poddaństwa, służby (w) miejscu.

Opowieść o drodze człowieka jest zobowiązującym myśleniem ze względu na kulturowe ugruntowanie traktu *ars vivendi*, tradycję

¹ P. RICOEUR: *Praca i słowo*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. W: P. RICOEUR: *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*. Przeł. S. CICHOWICZ i in. Wyb., oprac. i wstęp S. CICHOWICZ. Warszawa 1991, s. 97.

tekstową, ale i przez konieczność dokonania wyboru problemów badawczych, wreszcie, co najistotniejsze, przez wzgląd na arbitralny ruch nobilitacji lub marginalizowania zadań, które rysują się przed stworzeniem wykładni antropologicznej. Konieczność znalezienia dominanty czy założycielskiego punktu źródłowego, czy też zasady wiążącej przygodne zdarzenia, okazuje się nie tylko wyzwaniem poznawczym, ale i trudem wznoszenia moralnej konstrukcji, która podtrzymuje narrację antropologiczną. Wiążąc z sobą słowa, tworzymy świat czynów. Przerzucając pomosty między słowem a światem więzi moralnych, Martin Buber pisze *Drogę człowieka według nauczania chasydów*, której sześciopunktowy trakt, spinający klamrą doświadczenia na drodze poznania i życia, ma ocalić zubożały świat i człowieka. Droga wiedzona od pytania Boga kierowanego do Adama „Gdzie jesteś?”, które to pytanie rozwija się przed każdym człowiekiem, w końcu zyskuje odpowiedź w formule: „Tu, gdzie jesteśmy”². Konstruowane według myśli chasydów Buberowskie wezwanie do odkrycia faktu, że ulice rodzinnego miasta są „jasne jak szlaki niebieskie”³, jest tym, co przenika również myślenie człowieka umiejscowionego.

Filozofia lokalności musiałaby uważnie wsłuchać się w to powiązanie słowa i czynu. Buber opowiada o drodze człowieka według nauki chasydzkiej. Moglibyśmy powiedzieć, dokonując istotnego przesunięcia, że filozofia lokalności byłaby opowieścią o człowieku według nauczania miejsca. Droga, umiejscowienie na niej, wyznaczają ludzkie bycie. Filozofia lokalności, na którą natrafiamy, podążając za doświadczeniami lokalnymi, rozwijałaby drogę człowieka według nauczania miejsca. Miejsce jest tym, na co czekamy i co nas znajduje.

Pytanie o to, jak człowiek podejmuje miejsce, jest pytaniem postawionym na odziedziczonej, Heideggerowskiej *Polnej drodze* (*Der Feldweg*)⁴, na której znaleźliśmy się nie pierwsi i nie ostatni, która

² M. BUBER: *Droga człowieka według nauczania chasydów*. Przeł. G. ZŁATKES. Warszawa 2004, s. 42–48.

³ Ibidem, s. 45.

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

wiąże to, co bliskie i dalekie, która była przed nami i zostanie po nas, chroniąc to, co okoliczne. Jest jednak też pytaniem, w którego otoczeniu mieści się doświadczenie *Dróg lasu* (*Holzwege*), te zaś zarośnięte chaszczami chronią to, co skryte, te znają drwale i leśnicy – „wiedzą, co znaczy znaleźć się na drodze lasu”⁵. Tajemnica, nieskrytość i bliskość tego, co znane, stanowi sąsiedztwo doświadczenia miejsca. Człowiek umiejscowiony jest wystawiony na ciśnienie mroku i światła, które współtworzą miejsce.

Dom, domowe miejsce, udomowiona przestrzeń stanowi tę strefę, która nieustannie i w sposób nieprzejrzysty popycha nas w stronę tego, co zacienione, mroczne, ale i jasne jednocześnie. Pytanie o to, jak człowiek podejmuje miejsce, jest zatem obciążone Hölderlinowską ideą powrotu do domu. „Wrócić do domu” to imperatyw egzystencjalny. Pochwała wędrowca, porzucającego dom, jawi się jako ściśle powiązana z afirmacją powrotu do domu. Miejsce, znaczone odgłosem dzwonów wieczornych, dających sygnał wędrowcowi, jak czytamy w wierszu *Fantazja wieczorna*, jest domem, czyli miejscem gościnnym⁶, dom zaś tym, co przynosi ugruntowanie i otwarcie: „Takiemu, co na pewnym stoi gruncie,/ Piękniej jaśnieje niebo nad głową”⁷. Wracamy do tej idei powrotu do domu, bo po jej stronie widnieje to, co święte: „I ogród zielony, i dom. To właśnie tam się spotykamy,/ Przyjazne światło: w tym miejscu, gdzie pierwszy raz, najczulej,/ Twój promień mnie dotknął; gdzie życie zaczęło się i odradza”⁸.

Rozpamiętując filozofię lokalności, nie sposób nie docenić radykalnego, chociaż powolnego i dostojnego, zwrotu do domu, do „aniołów ojczyzny”⁹, do głębokiej idei *Heimat* (*Heimath*). Hölderlinowi aniołowie (metafora niepokojąca, nie dość rozpoznana

⁵ M. HEIDEGGER: *Drogi lasu*. Przeł. J. GIERASIMIUK, R. MARSZAŁEK, J. MIZERA, J. SIDOREK, K. WOLICKI. Warszawa 1997, s. 3.

⁶ F. HÖLDERLIN: *Fantazja wieczorna*. W: IDEM: *Co się ostaje, ustanawiają poeci*. Przeł. i wstęp A. LIBERA. Gdańsk 2009, s. 72.

⁷ F. HÖLDERLIN: *Mój przybytek*. W: IDEM: *Co się ostaje...*, s. 76.

⁸ F. HÖLDERLIN: *Stuttgart*. W: IDEM: *Co się ostaje...*, s. 112–113.

⁹ Ibidem, s. 114.

w idei domu), wzmocnieni ideą *Heimat*, byliby stróżami domu potrzebnymi idei lokalnej. Hölderlinowi aniołowie chroniliby myślenie o domu, przechowywaliby pamięć miejsca, kiedy ludzka pamięć okazałaby się ułonna, służyliby wędrowcom, wzmacniałoby rozkwit domu – rozpościerając przed człowiekiem przestrzeń tego, co niepojęte. Friedrich Hölderlin wszak dopowiada, że przed nimi „najśmielszy wzrok omdlewa”¹⁰. Miejsce, odslaniając przepastne oblicze domu, jest tym, co w końcu trwoży. Pod doświadczeniem radości powrotu do domu, do bycia znowu „na miejscu”, czai się trwoga i niepokój. A jednak miejsce okazuje się tym, co zaprasza. Kraj rodzinny „wychodzi na spotkanie”, przynosząc to, co „znajome” i „przyjazne”¹¹. Wraz z namysłem nad ideą domu i tym, że to „mnie woła dom”¹², przychodzi Hölderlinowska odpowiedź do Buberowskiego „tylko tu i nigdzie indziej możemy odnaleźć skarb”¹³. Hölderlin dopowiada: „To, czego szukasz, jest blisko; wychodzi ci na spotkanie”¹⁴.

Oikos, topos, anthropos są z sobą zrośnięte. Dom nadaje rys człowiekowi. Filozofia miejsca to oikologiczna opowieść o miejscu. Tym, co ją unosi, jest istotowe pytanie „czym jest człowiek?” i nieco osłabione transformacje „w czym jest człowiek?” czy „na czym wspiera się to, co ludzkie?”. Filozofia, ta uniwersalizująca opowieść, jawi się jako niewrażliwa na kontekst, nie błądzi w miejsca znaczone płynnością, zmysłami, przygodnymi zdarzeniami, siłą krajobrazu, kulturowymi doświadczeniami, marginalnymi emocjami i wyobrażeniami *etc.* Nie podąża Parmenidejską drogą doksy (*doxa*). Jednak opowieść o miejscu, wsparta antropologią, nie pilnuje sterylnego dyskursu, bo stanowi zwrot ku idei domu. Rozwijając Heideggerowską ideę bycia w świecie, „bycia-tu-oto”, a zwłaszcza tego, że jestestwo nie jest złączone z fizykalnym pokonywaniem przestrzeni czy „połykaniem ki-

¹⁰ Ibidem.

¹¹ F. HÖLDERLIN: *Powrót do kraju*. W: IDEM: *Co się ostaje...*, s. 124.

¹² Ibidem.

¹³ M. BUBER: *Droga człowieka według nauczania chasydów...*, s. 45.

¹⁴ F. HÖLDERLIN: *Powrót do kraju...*, s. 124.

lometrów”, ale z „zatroskanym byciem ku temu, co przybliżone i od-dalone”¹⁵, filozofia lokalności na nowo wyrasta z troski o to, co domowe, okoliczne, bliskie i dalekie. Nie uciekając od metafizycznego myślenia i obecności doświadczenia, jednak otwiera się na dyskurs „post”, formułowany w obliczu tego, że, jak pisał Hölderlin, „przychodzimy za późno”¹⁶, dyskurs niestroniący od tego, co postrzępione, kruche, niecałościowe, wizualnie wzmocnione, wieloznaczne i płynne.

Otwierając się na opowieść Roberta Esposito o byciu we wspólnocie, nieustannie wychodzącej w stronę wykorzenienia i zakorzenienia, zasiedziałości i wędrowki¹⁷, filozofia lokalności wychyla się w stronę tego, co wciąż ważne: *locus* i *communitas*, ale co nie pokrywa się z wiarą w monolit i władzę swojskości. Wyrasta ona z fragmentarycznych doświadczeń i obrazów, które współtworzą bycie w domu jako bycie w miejscu – w otwarciu, w odejściu, w powrotach, w przyjaźni, w spotkaniu. Ostatecznie bycie „w miejscu” powinno być złączone z byciem „na miejscu”. Moralne otwarcie na miejsce jest wsparte troską o dom.

Otwarcie na miejsce wiąże się z wydobyciem podmiotu. Filozofia lokalności na nowo podnosi podmiotowość człowieka do rangi problemu. Nie kieruje się w stronę apologii stada i kolektywnego przymusu, nie rozmywa człowieka w sile zbiorowości. Wspólne wyobrażenia i doświadczenia nie przekreślają podmiotowości. Nietzscheańskie „Wciąż jeszcze trwa czas jednostek”¹⁸, niegdyś formułowane z uwagi na obronę indywidualizmu przed masą, w obowiązującym wpatrzeniu i wsłuchaniu się w miejsce przyjmuje postać już nieco stonowanej pochwały podmiotu, ale jednak idea lokalna nie stara się rozpuścić tego, co ludzkie, indywidualne

¹⁵ M. HEIDEGGER: *Bycie i czas*. Przeł. i przedm. opatrzył B. BARAN. Warszawa 2007, s. 136.

¹⁶ F. HÖLDERLIN: *Chleb i wino*. W: IDEM: *Co się ostaje...*, s. 120.

¹⁷ R. ESPOSITO: *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. Przeł. T. CAMPBELL. Stanford 2010, s. 5.

¹⁸ F. NIETZSCHE: *Wędrowiec i jego cień*. Przeł. K. DRZEWIECKI. Oprac. R. MITORAJ. Kraków 2003, s. 253.

i osobne w mechanizmach stadnych. Filozofia lokalności, na przekór kulturowym obawom, głosiłaby, że więzi przestrzenne i czasowe są tym, co wzmacnia człowieka, że wciąż jeszcze trwa czas miejsca, osobnego myślenia i podmiotu.

Humanistyka zmierzająca ku miejscu

Ku miejscu zmierzają humaniści od dawna. Dzisiaj, nieco bardziej ochoczo i manifestacyjnie. Wystarczy spojrzeć do zbioru *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*¹⁹, by zobaczyć, na ile wielowątkowych ścieżek rozgałęzia się dziś dyskurs przestrzenny, który wychodzi z geografii humanistycznej. Autorzy z łatwością przemierzają poróżnione zjawiska kultury, odsłaniając rolę przestrzeni we współczesnej antropologii, naukach politycznych, filmoznawstwie, socjologii, studiach kulturowych, a nawet badaniach nad religią. Przywołujemy ten tekst jedynie jako *exemplum*, gdyż myślenie wokół przestrzeni i miejsca jest dziś znakiem czasów. Po postmodernistycznym zwrocie horyzontalnym i marginalizacji czasu w interpretowaniu zjawisk następuje wzmocnienie zainteresowań przestrzennym ułożeniem kultury.

Jednym z najbardziej symptomatycznych przykładów są tu dokonania Gillesa Deleuze'a i Félix'a Guattariego²⁰. Czytanie praktyk kultury w aspekcie maszyny, deterytorializacji i reterytorializacji, produkcji różnic jest spotęgowane pojęciem rizomy (*rhizome*),

¹⁹ Zob. *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*. Ed. B. WARF, S. ARIAS. London–New York 2009.

²⁰ Zob. G. DELEUZE: *Różnica i powtórzenie*. Przeł. B. BANASIAK, K. MATUSZEWSKI. Warszawa 1997; G. DELEUZE, F. GUATTARI: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Vol. 1. Transl. R. HURLEY, M. SEEM, H.R. LANE. London–New York 2004; G. DELEUZE, F. GUATTARI: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Vol. 2. Transl. B. MASSUMI. London–New York 2004; G. DELEUZE, F. GUATTARI: *Co to jest filozofia?* Przeł. P. PIENIAŻEK. Gdańsk 2000.

niszczącej dawny hierarchiczny łańdź drzewa jako obrazu bytu. Afirmacja dynamicznej linii i fałdy jest tym, co mocuje myślenie powierzchniowe, nomadyczne, zagłuszające dawne wnikanie w liniowe geometrie i struktury głębokie. Przestrzeń uwolniona z hierarchii, wyswobodzona z opresji granic i podziałów, stanowi zaproszenie do szukania walorów przestrzennego myślenia w humanistyce jako takiej. Filozofia jest geofilozofią. Dostrzec to możemy również, spoglądając do wędrownej etnografii Jamesa Clifforda. Wędrowna etnografia, przemierzająca wykorzenione przestrzenie, dostrzegająca w tradycyjnej wiosce podobieństwo do hallu tranzytowego na lotnisku, pozostaje w zgodzie z czytaniem przez Clifforda ponowoczesności jako „nowego światowego porządku mobilności, niezakorzenionych historii”²¹. I chociaż „lokalizacja nie jest więzieniem”, a przemieszczenie i deterytorializacja istnieją razem z „różnymi formami zamieszkiwania”²², to jednak Cliffordowskie *dwelling-in-travel* odczytujemy jako ruchliwą praktykę badawczą, uspołnioną z ruchliwym przedmiotem badań.

Uprzestrzennienie myśli humanistycznej jest zarazem nie-metafizycznym czytaniem miejsca. Nomadycznych myślicieli interesują raczej powierzchniowe praktyki, a nie obecnościowe rytmy życia. Nie są już ważne siła miejsca i doświadczenie, otwierające na wymowę Heideggerowskiej polnej drogi, ale mechanizm przetwarzania przestrzeni, rekonstrukcja, wymieszanie, spotkanie na styku strzępów dawnych mitologii terytorialnych. Brak metafizyki to mankament każdej myśli, która mierzy się z miejscem. Miejsca bowiem nie da się sprowadzić do gry elementów, dizajnerskich praktyk czy wymiennych praktyk społecznych, gry globalnego i lokalnego, ruchu medialnych obrazów przesłaniających doświadczenie miejsca. Nawet we współczesnym myśleniu o geomediach, roztaczających

²¹ J. CLIFFORD: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge–London 1997, s. 1.

²² J. CLIFFORD: *On the Edges of Anthropology (Interviews)*. Chicago 2003, s. 29.

opowieść o cyber-miejscach czy lokacyjnych mediach²³, trudno byłoby całkowicie obyć się bez nawarstwionego myślenia o realnym miejscu. Włączeniu, odwrocie, przesunięciu, zakryciu, rekonstrukcji powraca ranga umiejscowienia. Ciężar doświadczenia i otwarcie na miejsce kulturowe wymuszają rezerwę wobec idei jednoznacznie spłaszczających miejsce.

Zwrot przestrzenny, jakkolwiek znaczony odmiennymi rozwiązaniami, różnorodnymi dokonaniem, stanowi ważny kontekst dla filozofii lokalności. Miejsce jest tym, co szczególnie przykuwa naszą uwagę. Moglibyśmy powiedzieć, że miejsce przyzywa i „metafizyka”, i „liberalną ironistkę”, postulowaną przez Richarda Rorty’ego²⁴. Dla filozofii lokalności ważne jest obecnościowe doświadczenie miejsca, jego namacalność i metafizyka, ale i jego kruche, niestabilne, fragmentaryczne oblicze w poróżnionym świecie – wyzbytym wiary w całościowy i jaskrawo uporządkowany obraz kultur.

Wśród admiratorów przestrzennych badań, z naciskiem na to, co społeczne, produkowane, praktykowane, uprzywilejowaną pozycję zajmuje Henri Lefebvre, który wskazuje na to, że przestrzeń jest produktem społecznym²⁵. Ale błyskawicznie można by stworzyć właściwie nieskończoną listę badaczy, którzy podejmują idee produkcji przestrzeni, praktyk przestrzennych i organizacji przestrzennych porządków. Znalazłby się na niej z pewnością Michel Foucault, którego pojęcie heterotopii buduje nasze myślenie o nawarstwieniu przestrzeni w jednym miejscu, gdyż heterotopie są „miejscami, które istnieją, przeciw-miejscami, w których wszystkie miejsca prawdziwe, które można znaleźć w kulturze, są

²³ Zob. *Mediengeographie: Theorie – Analyse – Diskussion*. Hrsg. J. DÖRING, T. THIELMANN. Bielefeld 2009; A. NACHER: *Geomedia – między mediami a lokalizacją*. W: *Kulturowe kody technologii cyfrowych*. Red. P. CELIŃSKI. Lublin 2009.

²⁴ R. RORTY: *Prywatna ironia i liberalna nadzieja*. W: IDEM: *Przygodność, ironia i solidarność*. Przeł. W.J. POPOWSKI. Warszawa 1996, s. 107–134.

²⁵ H. LEFEBVRE: *Social Space*. In: IDEM: *The Production of Space*. Transl. D. NICHOLSON-SMITH. Oxford–Cambridge 1991, s. 68–168.

jednocześnie reprezentowane, kontestowane i odwracane²⁶. Byłby na niej Roland Barthes wraz z opisem produkcji mitologicznych przestrzeni codziennych czy opisem znakowej przestrzeni Japonii²⁷, ale i Jean Baudrillard wraz z ideą symulacji w czasie hiperrealności²⁸. Listę uzupełniałby Edward W. Soja wraz z ideą „trzeciej przestrzeni”, która łączy to, co realne i wyimaginowane²⁹. A dalej – Michel de Certeau, podejmujący praktykowanie przestrzeni codziennej, przestrzeni miasta, ale i ciągłego przemieszczania się między miejscami³⁰. Wreszcie, Marc Augé z ideą *non-lieu*, tego, co niczyje, puste, nieoswojone, niebliskie, niezakorzenione³¹.

Skoro mowa o przestrzeniach społecznych, to stąd już blisko do społecznego ujęcia mikro- i makrosferologii Petera Sloterdijka, którego wskazanie na to, że ludzkie bycie jest zanurzone jednocześnie w wielu mikrosferach społecznych, do których przynależymy, prowadzi do konkluzji o naszym powiązaniu i izolacji, co w myśli Sloterdijka znajduje formułę *connected isolation*³². Pojawić na liście musi się także Michaił Bachtin z pojęciem chronotopu wiążącego czas i przestrzeń, co znajduje wydzźwięk w eksplo-

²⁶ M. FOUCAULT: *O innych przestrzeniach. Heterotopie*. Przeł. M. ŻAKOWSKI. „Kultura Popularna” 2006, nr 2, s. 9.

²⁷ Zob. R. BARTHES: *Mitologie*. Przeł. A. DZIADEK. Wstępem opatrzył K. KŁOSIŃSKI. Warszawa 2008; R. BARTHES: *Imperium znaków*. Przeł. A. DZIADEK. Przeł. przejrzał i popr., wstępem opatrzył M.P. MARKOWSKI. Warszawa 2004.

²⁸ Zob. J. BAUDRILLARD: *Symulakry i symulacja*. Przeł. S. KRÓLAK. Warszawa 2005.

²⁹ Zob. E.W. SOJA: *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Malden–Oxford 1996.

³⁰ Zob. M. DE CERTEAU: *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Przeł. K. THIEL-JAŃCZUK. Kraków 2008.

³¹ Zob. M. AUGÉ: *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Przeł. R. CHYMKOWSKI. Przedm. W.J. BURSZA. Warszawa 2010.

³² P. SLOTERDIJK: *Sphären III: Schäume. Plurale Sphärologie*. Frankfurt/M. 2004, s. 255; zob. także ujęcia mikrosferologii i makrosferologii w: IDEM: *Sphären I: Blasen. Mikrosphärologie*. Frankfurt/M. 1998; IDEM: *Sphären II: Globen. Makrosphärologie*. Frankfurt/M. 1999.

rowanej przestrzeni literackiej. Musi znaleźć się też *nomen omen* miejsce dla semiotyków kultury – Jurija Łotmana³³, Borisa Uspien-skiego³⁴ czy Władimira Toporowa³⁵, gdyż związali poszukiwania znaków z eksploracją przestrzeni kulturowej. A jeśli znaki, to listę musiałyby dopełnić Umberto Eco, przemierzający przestrzenie amerykańskie, „wytwarzane” miejsca i kolekcje rzeczy³⁶.

Lista zawierająca kwestie produkcji, nawarstwienia porządków miejsc, praktyk kulturowych i społecznych, które je współtworzą, mogłaby być wielokrotnie dłuższa. Każde wyliczanie kryje stratę, jak napisze Marek Bieńczyk, którą umysł melancholijny będzie zapełniał „estetyczną radością wyliczania”³⁷. I chociaż opowieść o miejscu nie jest konsekwentna w upodobaniu melancholii, to jednak w spowolnionym geście i ruchu *ad infinitum* odnajduje jakieś powinowactwo ze spojrzeniem melancholijnym. Za każdą listą enumeracyjną, która „bez końca” wylicza kolejne i kolejne nazwiska, rzeczy, miejsca etc., kryje się poczucie zachłanności i nienasycenia, zamiłowanie do sporządzania wyszczególnień, ale i „topos niewyraźności”, by jeszcze raz przywołać Eco³⁸. Naprowadza to nas na ważny trop w myśleniu o miejscu. Za wyliczaniem miejsc kryje się w końcu to „miejsce wszystkich miejsc”, to do czego Eco wiedziony jest opowiadaniem *Alef* Jorge Luisa Borgesa. Wokół „niewyraźnego” i „miejsca wszystkich

³³ Zob. J. ŁOTMAN: *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX*. Przekł. i posłowie B. ŻYŁKO. Gdańsk 1999.

³⁴ Zob. B. USPIENSKI: *Car i patriarcha: charyzmat władzy w Rosji: bizantyjski model i jego nowe rosyjskie ujęcie*. Przekł. i oprac. H. PAPROCKI. Katowice 1999.

³⁵ Zob. W. TOPOROW: *Miasto i mit*. Wybrał, przekł. i wstępem opatrzył B. ŻYŁKO. Gdańsk 2000; W. TOPOROW: *Przestrzeń i rzecz*. Przekł. B. ŻYŁKO. Kraków 2003.

³⁶ Zob. U. ECO: *Semiologia życia codziennego*. Przekł. J. UGNIIEWSKA, P. SALWA. Wstęp J. UGNIIEWSKA. Warszawa 1999; U. ECO: *Szaleństwo katalogowania*. Przekł. T. KWIECIEŃ. Poznań 2009.

³⁷ M. BIEŃCZYK: *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*. Warszawa 2012, s. 42.

³⁸ U. ECO: *Wyznania młodego pisarza*. Przekł. J. KORPANTY. Warszawa 2011, s. 161.

miejsce” odsłania się filozofia lokalności – imperatyw, by pilnować miejsca, jest podyktowany ciśnieniem niewyraźnego, tym, co rozpościera się poza miejscem, niewysłowionego i przyzywającego nas „miejsca miejsc”.

Powróćmy jednak do naszej kolekcji umiejscowionych idei. Żadna kolekcja nie może być pełna, jest wszak naznaczona brakiem i pustką. Nie uzurpując sobie prawa do kompletności, wskażmy jeszcze na inny kontekst badań nad miejscem. Tym razem odwołajmy się do myślenia o miejscu, które to myślenie nie stroni od obecnościowego doświadczenia indywidualnego i nie bierze się z niechęci do głębokich pokładów kultury, ani nawet metafizyki. Myślenie to nie tyle wypływa ze studiów kulturowych i analiz praktyk społecznych, ile właśnie z antropologii doświadczenia i przestrzeni ludzkich, i dalej – z filozofii przestrzeni.

Jedno z ważnych dla idei lokalnej zakotwiczeń odnajdujemy w myśli Yi-Fu Tuana. Pisząc o rozróżnieniu między miejscem i przestrzenią, Tuan wskaże na istotny obszar naszego doświadczania świata w dopełnieniu grozy i bezpieczeństwa – „bezpieczeństwo i stabilność miejsca zwraca naszą uwagę na otwartość, wielkość i grozę przestrzeni – i na odwrót. Co więcej, kojarząc przestrzeń z ruchem, odczuwamy miejsce jako pauzę: każde zatrzymanie w ruchu umożliwia przekształcenie sytuacji (położenia) w miejsce”³⁹. Idea spowolnienia, pauzy, o której pisze Tuan, nieustannego dialogu miejsca z mrokiem przestrzeni jest tym, co podejmuje filozofia lokalności. Nawet gdy porzucimy nazbyt rygorystyczne rozgraniczenie Tuana na przestrzeń i miejsce, i tym samym dostrzeżemy po stronie miejsca również to, co wieje grozą i niespotykanym, wciąż odnajdujemy w koncepcie Tuana poszukiwanie dialogu między siłami przestrzennymi i umiejscowionymi. Splotem tych sił, tak ważnym dla idei lokalności, otoczone jest doświadczenie miejsca. Wszak lokalność nie stanowi opowieści jedynie o oswojeniu, ale o tym, co jednocześnie bliskie

³⁹ Y.-F. TUAN: *Przestrzeń i miejsce*. Przeł. A. MORAWIŃSKA. Wstęp K. WOJCIECHOWSKI. Warszawa 1987, s. 16.

i dalekie w miejscu. Lokalność w równym stopniu została utkana z mroku i z jasnego traktu. Każde miejsce osłania to, co niespotykane i nieobliczalne.

Wśród mistrzów doświadczenia fenomenologicznego odnajdujemy Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Cielność współtworzy nasze doświadczenie świata. Pytania o przestrzenność są ważne w kontekście relacji podmiot – świat. „Być świadomością, a raczej być doświadczeniem, to komunikować się wewnętrznie ze światem, z ciałem i z innymi, to być z nimi, a nie obok nich”⁴⁰, napisze Merleau-Ponty. Doświadczenie ześrodkowane w odczuciu cielesności wyznacza pojmowanie przestrzeni. Bliższe nam myślenie o przestrzeni odnajdziemy jednak u Georga Simmela, gdy mowa o doświadczeniu, które staje się pulsującą i drobną formą, pozwalającą wydobyć mikroskopię społeczną⁴¹. Opowieść o mostach i drzwiach prowadzi do podjęcia misternej sieci doświadczeń, a także tego, co kluczowe w doświadczeniu domu – idei granicy, a zatem i relacji skończone/nieskończone, bliskie/dalekie⁴². Odwołujemy się do tego, gdyż człowiek lokalny wokół granicy buduje swe myślenie i doświadczenie – podejmuje i przepracowuje napięcie granicy, łączy i dzieli. Jak napisze Simmel, „jesteśmy istotami, które rozdzielają to, co powiązane, albo łączą to, co rozdzielone, zarówno w sensie bezpośrednim, jak symbolicznym, zarówno cielesnym, jak duchowym”⁴³. Moglibyśmy stwierdzić, że *locus* uwrażliwia na doświadczenie bycia na granicy, którą podtrzymujemy i osłaniamy. Rozumiał to Gaston Bachelard, wskazując na domowe miejsce, pełne granic, które unoszone jest naszym zmysłowym doświadczeniem strychu, piwnicy, schodów, drzwi etc.⁴⁴.

⁴⁰ M. MERLEAU-PONTY: *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. KOWALSKA, J. MIGASIŃSKI. Pośl. J. MIGASIŃSKI. Warszawa 2001, s. 115.

⁴¹ G. SIMMEL: *Socjologia zmysłów*. W: IDEM: *Most i drzwi. Wybór esejów*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. Wstęp A. ZEIDLER-JANISZEWSKA. Warszawa 2006, s. 185.

⁴² G. SIMMEL: *Most i drzwi*. W: IDEM: *Most i drzwi. Wybór esejów...*, s. 248–255.

⁴³ Ibidem, s. 249.

⁴⁴ G. BACHELARD: *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*. Wyb. H. CHUDAK. Przeł. H. CHUDAK, A. TATARKIEWICZ. Przedm. J. BŁOŃSKI. Warszawa 1975, s. 309–327.

W podobnym nakierowaniu na to, co nie wprost jawne, a zatem ukryte i ważne, usytuować można dociekania Stefana Symotiuka, odsłaniające głębię miejsca i wydobywające ideę *genius loci*⁴⁵. O samym miejscu napisze Symotiuk, że „»miejsce« wobec »przestrzeni« staje się odrębną kwestią ontologicznej relacji »całość« – »część«, ale ogarniętej również rozmaitymi dysproporcjami. Tu nie sam »człowiek« jest autorem dylematów i paradoksów ontologicznych, lecz coś bardziej pierwotnego i fundamentalnego: samo życie jako fenomen przyrodniczy i duchowy”⁴⁶. Poszukiwania geniusza miejsca mają zawsze coś z celebrowania i dostojenstwa, jakby celowo wiązały życie i miejsce w tajemnicy, jakby celowo wymykały się poznaniu, by ocalić wymowę miejsca. Tak jest i w tym wypadku, dlatego filozofia lokalności plasuje się w bliskości geniusza miejsca.

Sąsiedztwem tej myśli są objaśnienia idei *genius loci*, domu i przestrzeni miasta formułowane przez Tadeusza Sławka⁴⁷. O samym geniuszu miejsca Sławkę pisze: „*Genius loci* jest rodzajem personifikacji; to »duch«, przy pomocy którego usiłujemy nawiązać związek z przestrzenią. Oznacza to, że przestrzeń zostaje wtedy wyrwana ze swego zwyczajnego *locus*; jest nim milczące istnienie tła lub pojemnika naszych czynności. Gdy idziemy, przesuwamy się przez przestrzeń, która spełnia się jako element uwydatniający nasze istnienie, pozwalający nanieść pozycję, sporządzić trasę marszu. Tymczasem *genius loci* zakłada uczynienie z przestrzeni partnera mojego bytowania; więcej – w tej niemej »rozmowie« często wychodzi na jaw, że przestrzeń nie potrzebuje mnie i mojego porządku. Teraz ja staję się »tłem« i »zapleczem« przestrzeni. »Rozmowa« należy do kategorii wyimaginowanych: milczenie świata jest tym, co mnie poraża”⁴⁸. Sławkowe rozwa-

⁴⁵ Zob. S. SYMOTIUK: *Filozofia i genius loci*. Warszawa 1997.

⁴⁶ S. SYMOTIUK: *Miejsce i czas*. W: *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. KADŁUBEK. Katowice 2007, s. 124.

⁴⁷ T. SŁAWEK: *Ogród przebaczenia*. „*Anthropos?*” 2014, nr 22, s. 1–15.

⁴⁸ T. SŁAWEK: *Genius loci jako doświadczenie. Prolegomena*. W: *Genius loci. Studia...*, s. 5.

zania nad geniuszem miejsca, wraz z dramatycznym pytaniem o „gdzie?”, są istotne w doświadczaniu miejsca. Oikologia, wiążąca dom, miejsce i zobowiązanie, ujęta w projekt śląskiego zespołu badaczy podejmujących *oikos*⁴⁹, jest tym, co stanowi domowy kontekst dla poszukiwania filozofii lokalności. Troska o dom i miejsce staje się oikologią, a ta spotyka się, jak dopowie Zbigniew Kadłubek, z teologią⁵⁰.

W tym budowaniu fundamentu, z którego wypływa idea lokalna, upominająca się o zakorzenienie, istotną rolę odgrywa myśl Ewy Rewers – w docenieniu powiązania tworzenia miasta i odpowiedzialności za dizajn i praktyki miejskie⁵¹. Opisuując fragmentacje przestrzeni miejskich, przekształcanie się zdegradowanych przestrzeni w przestrzeń do życia, destrukcje przestrzeni, doświadczenie cielesności, mechanizmy porządkowania, segregowania, scalania i dezintegracji, pustki, gęstości, wykluczenia, inkluzji, dynamiki, statyczności, stałości, efemeryczności, nudy etc., Rewers wydobywa nie tylko specyficzną dla pracy miasta konstrukcję przestrzeni, ale etyki miejskie⁵². Odpowiedzialność za miasto jest tym, co istotne byłoby też dla idei lokalnej, w której kładzie się akcent na zobowiązujące bycie w miejscu, a nie w laboratorium.

Teoretycy kultury i antropolodzy chętnie wiążą troskę o miejsce z jego opisem. Antropologiczne myślenie o miejscu znajduje wyraz w rozważaniach Dariusza Czai, w analizie mitu weneckiego, miejsc włoskiego Południa czy w stawianiu pytania o antropologię „innych miejsc”⁵³. Śledzenie nawarstwienia miejsc, ich dosłowności, ale i efemeryczności, odsłanianie ich

⁴⁹ Zob. T. SŁAWEK, A. KUNCE, Z. KADŁUBEK: *Oikologia. Nauka o domu*. Katowice 2013.

⁵⁰ Z. KADŁUBEK: *Oikologia (inkarnując wiarę)*. W: T. SŁAWEK, A. KUNCE, Z. KADŁUBEK: *Oikologia. Nauka o domu...*, s. 190.

⁵¹ Zob. E. REWERS: *Miasto-twórczość. Wykłady krakowskie*. Kraków 2010; EADEM: *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*. Kraków 2005.

⁵² E. REWERS: *Miasto-twórczość...*, s. 135–155, 179–194.

⁵³ Zob. *Inne przestrzenie, inne miejsca. Mapy i terytoria*. Wyb., red. i wstęp D. CZAJA. Wołowiec 2013; D. CZAJA: *Gdzieś dalej, gdzie indziej*. Wołowiec 2010.

pracy we wznoszeniu mitu kulturowego, jest tym, co intryguje humanistów. I wreszcie wspomnijmy Edwarda Twitchella Halla wydobywającego ukryte wymiary kultury, które przestrzennie, czasowo i komunikacyjnie wyznaczają nasz ruch, szlaki wędrówek, swoje i obce geometrie, reguły proksemiczne, pojmowanie hierarchii ważności. Podejmując doświadczenie kulturowe, to w miejscu właśnie odkrywamy ukryty wymiar i stopniowalność dystansu ludzkiego (rozdziały intymnego, indywidualnego, społecznego i publicznego dystansu)⁵⁴.

Zainteresowanie miejscem i przestrzenią przyjmuje też formę próby nazywania i klasyfikowania działań twórczych, badawczych, społecznych. Wystarczy spojrzeć na kompendium Elżbiety Rybickiej, starającej się zebrać działania geopoetyki, geokrytyki czy nowego regionalizmu. Autorka zaznacza, że wedle niej geopoetyka zmierza do interpretowania interakcji między literaturą (wraz z praktykami kulturowymi) a przestrzenią, tego, co między „geo” i poetyką. Pytanie o to, co literatura „czyni” z miejscem, w ramach *poiesis*, jest ważne w badaniach literackich, bo pozwala rozszerzyć myślenie w stronę geopoetyki jako „pojęcia-w-działaniu”⁵⁵. Geopoetyka Kennetha White’a, wyrastająca z radykalnego przemyślenia relacji człowiek – świat, jak napisze twórca, „posługuje się prawdziwą zmianą kulturową”⁵⁶. White, troszcząc się o zamieszkiwanie, jednak zachowuje nieufność do lokalności, czytając ją jako synonim swojskiego i zaściankowego zamknięcia⁵⁷. Jak gdyby umiejscowienie nie mogło mieścić otwarcia, jak gdyby nie było dość miejsca w miejscu. Filozofia lokalności wyrasta z niezgody na utożsamienie lokalnego i zamkniętego, wszak miejsce jest niczym morze.

⁵⁴ E.T. HALL: *Ukryty wymiar*. Przeł. T. HOŁÓWKA. Wstęp A. WALLIS. Warszawa 1978, s. 160–171.

⁵⁵ E. RYBICKA: *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*. Kraków 2014, s. 92–93.

⁵⁶ K. WHITE: *Poeta kosmograf*. Wybór, oprac. i przekł. K. BRAKONIECKI. Olsztyn 2010, s. 73.

⁵⁷ Ibidem, s. 11–19.

Na gruncie literackim Mariusz Wilk dookreślił tekst geopoetycki w złączeniu przestrzeni wznoszonej słowem i życiem – „słowem łądzisz przestrzeń, czyli wyznaczasz w niej kierunki, strefę sacrum i profanum, miejsca czyste i nieczyste, z chaosu tworzysz kosmos i otwierasz go na oścież, a zapraszając tutaj innych, wpisujesz ich w tę przestrzeń i oni stają się częścią jej historii”⁵⁸. Wszystko krąży wokół miejsca, to bowiem „nie w ruchu, lecz na miejscu można zdobyć najwięcej”, i należy się „zaryć, [...] nie po to, by ograniczać życie na rzecz twórczości, ale po to, by nikt mi nie przeszkadzał żyć (i o tym pisać) wedle własnego widzimisie”⁵⁹. Imperatyw „Tworzyć (pisać) życie” wyznacza swoistą tropę⁶⁰.

Gdy spojrzeć z dystansem na nasze próby porządkowania działań kulturowych, które podejmujemy z uwagi na miejsce, moglibyśmy stwierdzić, że próby segregowania dowodzą naszej głębokiej kulturowej potrzeby umiejscowienia mowy i pisma, ponadto chcemy umiejscowić się w słowach i obrazach, odgraniczyć miejsce narodzin „naszej” idei od tego, co zostało wytworzone przez inne „gniazdo”, inne miejsce. Podobnie, by coś zaklasyfikować, zestawzić, ustalić powinowactwa i różnice stanowisk⁶¹, chcemy wyodrębnić i nazwać miejsce, które dzięki twórczości jest rekonstruowane, przekraczane, powoływane na nowo, odrodzone, graniczne, separowane, wytyczone etc. Dla idei lokalnej nie tak ważne jest rozgraniczanie filozofii miejsca, antropologii miejsca i przestrzeni, geokrytyki, ekokrytyki, geopoetyki, badań regionalnych, badań nad pograniczem, miastem, wsią etc., jak istotne jest wskazanie na spowinowaczone doświadczenie, które wydobywa wagę człowieka umiejscowionego. Związki człowieka z Ziemią, odnajdywane przez White’a w *poetique*⁶², w jakiś sposób, oczywiście nierestrykcyjny, współbrzmia z myślami Henry’ego

⁵⁸ M. WILK: *Dom włóczęgi*. Warszawa 2014, s. 116.

⁵⁹ Ibidem, s. 70.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ E. PRIETO: *Geocriticism, Geopoetics, Geophilosophy, and Beyond*. In: *Geocritical Explorations. Space, Place, and Mapping in Literary and Cultural Studies*. Ed. R.T. TALLY Jr. New York 2011, s. 13–27.

⁶² Zob. K. WHITE: *Poeta kosmograf...*, s. 28.

Davida Thoreau, który pisał, że dopiero gdy „zgubimy się na tym świecie, zaczynamy naprawdę odnajdywać siebie”⁶³. Obecność w świecie opiera się – jak napisze Sławek, analizując myśli Thoreau – na „osobliwej więzi przyjaźni”, ponieważ „świat »nie ma nas w ręku«; świat rękę nam podaje”⁶⁴.

Pogłębia idea zamieszkiwania White’a⁶⁵ prowadzi bezgłosny dialog z Tischnerowskim stąpaniem po ziemi, a także umiejscowieniem człowieka pośród domu, warsztatu pracy, świątyni, cmentarza⁶⁶. Podobne trajektorie można by przeprowadzić między geokrytyką Bertranda Westphala⁶⁷, opowieścią o „nie-miejscach” Augé⁶⁸, heterotopiami Foucaulta⁶⁹, Baumanowskim opisem płynnej tkanki ponowoczesności⁷⁰ czy rhizomatycznymi przestrzeniami Deleuze’a⁷¹.

Filozofia lokalności wiedzona jest miejscem, które niepokoi człowieka. Człowiek w miejscu zyskuje dopełnienie. Dlatego nic dziwnego, że humanistyczny dyskurs pozwoli na przywołanie formuły *homo localis*, wydobywając powiązania między geograficzną i społeczną przynależnością człowieka, która buduje jego tożsamość⁷². Szczególne wzmocnienie zyskuje miejsce w idei re-

⁶³ H.D. THOREAU: *Walden, czyli Życie w lesie*. Przekł., oprac., przedm. H. CIEPLIŃSKA. Poznań 1999, s. 189.

⁶⁴ T. SŁAWEK: *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*. Katowice 2009, s. 259.

⁶⁵ Zob. na temat poetyckiego zamieszkiwania: E. KONOŃCZUK: *O poetyckim zamieszkiwaniu świata według Kennetha White’a*. „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2011, nr 2, s. 41–55.

⁶⁶ J. TISCHNER: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Paris 1990, s. 182–203.

⁶⁷ Zob. B. WESTPHAL: *Geocriticism: Real and Fictional Spaces*. Transl. R.T. TALLY Jr. New York 2011.

⁶⁸ Zob. M. AUGÉ: *Nie-miejsca. Wprowadzenie...*

⁶⁹ M. FOUCAULT: *O innych przestrzeniach. Heterotopie...*, s. 7.

⁷⁰ Zob. Z. BAUMAN: *Płynna nowoczesność*. Przeł. T. KUNZ. Kraków 2008.

⁷¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia...*, Vol. 1; IDEM: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia...*, Vol. 2.

⁷² M. MADUROWICZ: *Tożsamość homo localis w geografii człowieka*. W: *Człowiek w badaniach geograficznych*. Red. W. MAIK, K. REMBOWSKA, A. SULIBORSKI. Byd-

gionu. „Nowy regionalizm” obecny w badaniach geograficznych, literaturoznawczych, ekonomicznych i socjologicznych mocuje się z ideą odnajdywania i wytwarzania regionu na nowo⁷³. Robert Traba, jak i inni badacze, próbuje współtworzyć narrację regionalną, łącząc teoretyczne zaplecze z praktyką odpowiedzialnego podjęcia terenu⁷⁴. Wydaje się, że idea regionu stanowi swoiste uzbrojenie dla miejsca, wyposażając je w siłę oddziaływania. Znajduje to wyraz w działaniach Wspólnoty Kulturowej „Borussia” i w twórczości Kazimierza Brakonieckiego⁷⁵. W idei regionu miejsce jest szczególnie nobilitowane. Pytania o prowincjonalne, zakorzenione, rekonstruowane i dialogiczne pamięci odzwierciedlają się w działaniach artystycznych i społecznych wielu wspólnot, zwłaszcza pogranicznych, wystarczy wspomnieć tu próby odbudowywania pamięci w Sejnach, czynione przez ośrodek „Pogranicze”, kierowany przez Krzysztofa Czyżewskiego⁷⁶.

Jedno z najsilniejszych ustaleń regionalnych, wiążących „całości” kulturowe z ideą lokalności, stanowi geografia kulturowa

goszcz 2006; D. COJANU: *Homo Localis. Interpreting Cultural Identity as Spirit of Place*. “Procedia – Social and Behavioral Sciences” 2014, Vol. 149, s. 212–216.

⁷³ *Theories of New Regionalism*. Ed. F. SÖDERBAUM, T.M. SHAW. London 2003; B. HETTNE, F. SÖDERBAUM: *The New Regionalism Approach*. “Politeia” 1998, Vol. 17, Iss. 3, s. 6–21; W.J. ETHIER: *The New Regionalism*. “The Economic Journal” 1998, Vol. 108, s. 1149–1161; J.H. MITTELMAN: *Rethinking the “New Regionalism” in the Context of Globalization*. “Global Governance” 1996 May–August, Vol. 2, Iss. 2, s. 189–213; *Geografia wyobrażona regionu. Literackie figury przestrzeni*. Red. D. KALINOWSKI, A. KUIK-KALINOWSKA, M. MIKOŁAJCZAK. Kraków 2014; *Nowy regionalizm w badaniach literackich. Badawczy rekonesans i zarys perspektyw*. Red. M. MIKOŁAJCZAK, E. RYBICKA. Kraków 2012.

⁷⁴ Zob. R. TRABA: *Kraina Tysiąca Granic. Szkice o historii i pamięci*. Olsztyn 2003; IDEM: „Wschodniopruskość”. *Tożsamość regionalna i narodowa w kulturze politycznej Niemiec*. Poznań–Warszawa 2005.

⁷⁵ K. BRAKONIECKI: *Prowincja człowieka. Obraz Warmii i Mazur w literaturze olsztyńskiej*. Olsztyn 2003; IDEM: *Ziemiec. Prowincjałki rowerowe*. Olsztyn 2005.

⁷⁶ *Podręcznik dialogu. Zaufanie i tożsamość*. Red. K. CZYŻEWSKI, J. KULAS, M. GOLUBIEWSKI. Sejny 2012.

Joëla Bonnemaïsona, według której „każda cywilizacja może być postrzegana i rozumiana jako kulturowy region”⁷⁷. Odnosząc się do Pierre’a Gourou i jego badań terytorialnych, Bonnemaïson napisze za nim, że „cywilizacja jest krajobrazem, i vice versa”⁷⁸. Zostawiając jednak tak kolosalne powiązanie lokalności (cywilizacja – region), a wydobywając obecne w „nowej geografii” powiązanie lokalizacji i człowieka, zyskujemy otwarcie na kulturowe umocowanie miejsca w przestrzeni geograficznej. „Krajobraz jako osobiste środowisko”, „krajobraz jako dziedzictwo”, „krajobraz jako zasoby”, „krajobraz jako tożsamość”⁷⁹ – ustalenie tych powinowactw jest ważne dla idei lokalnej, bo wiąże pojedynczego człowieka z przestrzenią (*personal environment*). Filozofia lokalności, wydobywająca osobne doświadczenie i indywidualne związki człowieka z terenem, znajdzie tu zakorzenienie.

Opowieść o miejscu i przestrzeni jest tym, co dziś ożywia badaczy literatury, przeżywających zwrot przestrzenny, ale i kulturowy, co ma swoje przełożenie chociażby na trakt geopoetyki czy nowego regionalizmu, także na śledzenie tego, co lokalne, pograniczne, umiejscowione w tekstach literackich (wystarczy spojrzeć na dokonania Rybickiej, Małgorzaty Czermińskiej czy Ingi Iwasiów⁸⁰). Wędrowanie powołuje miejsca unoszone doświadczeniem podróżnika-mysliciela, sprzęga obraz i pismo, jak w tekście Michała Pawła Markowskiego⁸¹. Spotykane miejsca, ale i to jedno źródłowe miejsce, przyciągają badaczy interdyscyplinarnych, którzy w każdym z nich, niczym w punkcie przecięcia ścieżek badawczych, dostrzegają powiązania pola badań sztuki, geografii,

⁷⁷ J. BONNEMAISON: *Culture and Space. Conceiving a New Cultural Geography*. Introduction J. AGNEW. Ed. C. BLANC-PAMARD, M. LASSEUR, C. THIBAUT. London–New York 2005, s. 36.

⁷⁸ Ibidem, s. 37.

⁷⁹ Ibidem, s. 51.

⁸⁰ Zob. E. RYBICKA: *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce...*; M. CZERMIŃSKA: *Miejsca autobiograficzne. Propozycja w ramach geopoetyki*. „Teksty Drugie” 2011, nr 5; I. IWASIOŃ: *Imma uległość. Trudne początki szczecińskiej lokalności*. W: *Narracje po końcu (wielkich) narracji*. Red. H. GOSK. Kraków 2007.

⁸¹ Zob. M.P. MARKOWSKI: *Dzień na ziemi. Proza podróżna*. Poznań 2014.

filozofii, socjologii, antropologii etc. Metodologicznie wypełniają egzystencjalny imperatyw, który Andrzej Stasiuk zawarł w słowach: „Jak ten mój Bug, nad który muszę czasami powrócić, żeby choć na chwilę wymknąć się wygnaniu i przechytrzyć samotność? Jak to jest? Że im szersze zataczamy kręgi, tym wyraźniejszy jest środek tego krążenia i tym silniejsze przyciąganie?”⁸².

Ku miejscu zbiegają aktywiści i teoretycy, regionaliści, ekolodzy, historycy, wreszcie socjologizujący i politykujący znawcy miejsc. Trwają wciąż na posterunku antropolodzy kultury czy kulturoznawcy, którzy z uwagą obserwują, jak to inni „ku nim” zbiegają, ku znanemu im „od zawsze” przedmiotowi badań. Przestrzenie, niegdyś oswojone przez badaczy kultury, miały swoją metodologię, pojęcia i terminy, teraz na nowo są „rekonstruowane”, zyskując odnowicielskie oblicze. Dawne, ściśle wytyczone i odgraniczone miejsce antropologów teraz zostaje pozbawione systemowego włączenia w całość kultury. Zyskuje autonomię i nową przestrzeń doświadczenia. Wyzbyte jednoznaczności umocowania kulturowego, staje się polem styku doświadczeń, fragmentów wiedzy, podatne na gest komparatystyczny, zaczyna żyć własnym spowinowaconym i poróżnionym życiem.

Dotyk miejsca w antropologii kulturowej

Nie sposób nie docenić badań geopoetyki, geokrytyki czy idei nowego regionalizmu. Trudno jednak oprzeć się chęci zmiękczenia i osłabienia ich nowatorstwa, gdy spojrzeć się wstecz na olbrzymi bagaż badań kultury, poczynając od lat 80. XIX wieku. Trudno w zachwycie nad miejscem tak szybko pogrzebać dawne dokonania niemieckiej, austriackiej, angielskiej, amerykańskiej czy francuskiej antropologii, które znaczyły szlak dyscypliny, wprawdzie „gabinetowej”, później terenowej, narażonej, jak mogli-

⁸² A. STASIUK: *Wschód*. Wołowiec 2014, s. 104–105.

byśmy to nazwać, na „dotyk miejsca”. Antropologia zmagала się z miejscem na wielu poziomach – z odległym terenem, z umiejscowieniem badacza, z miejscem neutralnej naukowości etc. Nawet jeśli idee ewolucjonistyczne Edwarda Burnetta Taylora, George’a Frazera, Johanna Jacoba Bachofena, Adolfa Bastiana czy Johna Fergusona McLennana koncentrowały się na osi czasu, etapach rozwojowych, uniwersalnej opowieści o świecie, szukając następstw i powinowactw, mocowały się z umieszczeniem na jednej uniwersalnej linii czasu tego, co było lokalnym faktem⁸³. Unieważniając miejsca, idee te wychodziły z lokalnego rytuału, umiejscowionych wierzeń, modelu rodziny, dotyczyły na moment umiejscowienia człowieka, po to, aby następnie je przekroczyć w imię *universum*, by wznieść gmach spekulacyjnej opowieści o uniwersalnym rozwoju kultury.

Miejsce, wcześniej zakryte opowieścią o człowieku pierwotnym, żywiołem definiowania kultury, rozwojem magii i religii, dyskursem o jednoczącej historii ludzkości, doczekało się jednak tak ważnego dla badań antropologicznych „dotyku miejsca” w czasie wyprawy do cieśniny Torresa w 1898 roku, kiedy to Alfred Cort Haddon, Sidney Ray, William Halse Rivers, Charles Samuel Myers, William McDougall i Charles Seligman podczas ekspedycji badawczej⁸⁴ zetknęli się z pracą w miejscu z tubylcami.

⁸³ Zob. E.B. TYLOR: *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*. T. 1–2. Przeł. Z.A. KOWERSKA. Wstęp i dodatki J. KARŁOWICZ. Warszawa 1896–1898; G. FRAZER: *Złota gałąź. Studia z magii i religii*. Przeł. H. KRZECZKOWSKI. Przedm. J. LUTYŃSKI. Warszawa 1996; J.J. BACHOFEN: *Matriarchat. Studium na temat ginajkokracji świata starożytnego podług natury religijnej i prawnej*. Przeł. R. RESZKE. Warszawa 2007; A. BASTIAN: *Die Lehre vom Denken zur Ergänzung der naturwissenschaftlichen Psychologie in Anwendung auf die Geisteswissenschaften*. Berlin 1903; J.F. MCLENNAN: *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Edinburgh 1865.

⁸⁴ Zob. na temat ekspedycji: F. BARTH: *Wielka Brytania i kraje Commonwealthu*. W: F. BARTH, A. GINGRICH, R. PARKIN, S. SILVERMAN: *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*. Przeł. J. TEGNEROWICZ. Przedm. C. HANN. Kraków 2007, s. 23.

Wspominamy o tym, bo szlak kolejnych wypraw badawczych, pobytu w terenie, znaczy pracę antropologa w odległym miejscu. Oznacza to, że miejsce przekłada się na doświadczenie, obecność, uzmysłowienie sobie dystansu między tym, co domowe i obce, zrozumiałe i dzikie, bliskie i odległe etc. Bycie w terenie komasuje w sobie i doświadczenie miejsca, i ciało, i warsztat, i metodologiczne pułapki, wreszcie odsłania kruchą egzystencję w miejscu. Nawet jeśli wraz z doświadczeniem miejsca nie przyszła od razu krytyczna refleksja natury metodologicznej nad możliwościami poznania miejsca i samym umiejscowieniem badacza, to zaistniało doświadczenie „obcego”, „odległego”.

Grafton Elliot Smith czy William James Perry⁸⁵, wysuwający śmiało teorie dyfuzjonistyczne, znów przykryli miejsce opowieścią o wędrówkach przedmiotów czy idei kulturowych, kreśląc pełną domysłów uniwersalistyczną narrację o szlakach zapożyczeń. Jednak globalizując źródło, miejsce początku (Egipt), z którego następuje ruch wędrówki, dokonało się rozprzestrzenienie się idei miejsca i jego ogromnej potencji kulturotwórczej. Badania niemiecko-austriackiej szkoły, zwłaszcza w dokonaniu Friedricha Ratzela, Bernharda Ankermanna, Fritza Graebnera, Wilhelma Schmidta⁸⁶, interesują nas od strony nie tyle ustaleń teorii kręgów kulturowych, klasyfikacji kultury czy szlaków wędrówek, ile z racji samego miejsca, które doczekało się antropologicznej uwagi jako źródło, jako przedmiot badań, nawet jeśli wciąż pozostało podrzędne wobec spekulacyjnej historii. Dlatego

⁸⁵ Zob. G.E. SMITH: *The Evolution of the Dragon*. Manchester 1919; W.J. PERRY: *The Children of the Sun. A Study of the Egyptian Settlement of the Pacific*. Kempton 2004.

⁸⁶ F. RATZEL: *Völkerkunde*. Vol. 1–3. Leipzig 1885–1888; B. ANKERMANN: *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika*. „Zeitschrift für Ethnologie” 1905, Bd. 37, s. 54–84; IDEM: *Die afrikanischen Musikinstrumente. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Facultät der Universität Leipzig*. Berlin 1901; F. GRAEBNER: *Methode der Ethnologie*. Heidelberg 1911; W. SCHMIDT: *Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens*. Braunschweig 1906.

wspomniany już Bonnemaison chętnie odwoła się w projekcie nowej kulturowej geografii do antropogeografii i kulturowej geografii Ratzela⁸⁷, gdzie znajdzie powinowactwo w myśleniu o umiejscowieniu człowieka.

Antropologia terenowa, jakkolwiek poróżniona metodologicznie, znaczone funkcjonalizmem, konfiguracjonizmem czy strukturalizmem, uczyni miejsce kulturowe czymś wyodrębnionym, konkretnym, tożsamym z całościową kulturą, która istnieje w jakimś środowisku, jest układem wzorów, zespołem adaptacji do środowiska, sprawną konfiguracją relacji między elementami, strukturami głębokimi ukrytymi pod strukturami powierzchniowymi, mechanizmami przekazywania treści kulturowych etc. Jak napisze Wojciech Józef Burszta: „[...] o każdej z kultur zakłada się, że ma ona swoją lokalizację przestrzenną, że jest zawsze »skądś« i zawiera się »gdzieś«”⁸⁸. Opowieść o odrębnych kulturach jest opowieścią o odrębnych miejscach. Teren, doświadczenie pobytu w obcym miejscu i chęć oswojenia poznawczego obcej kultury łączy poróżnioną antropologię Bronisława Malinowskiego⁸⁹, Alfreda Reginalda Radcliffe’a-Browna⁹⁰, Edwarda Evana Evans-

⁸⁷ F. RATZEL: *Die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika*. Bd. 2: *Kulturgeographie der Vereinigten Staaten von Nord-Amerika unter besonderer Berücksichtigung der wirtschaftlichen Verhältnisse*. München 1880; IDEM: *Anthropo-Geographie, oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*. Stuttgart 1882.

⁸⁸ W.J. BURSZTA: *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*. Warszawa 2008, s. 47.

⁸⁹ Zob. B. MALINOWSKI: *Argonaucci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Przeł. B. OLSZEWSKA-DYONIZIAK, S. SZYNKIEWICZ. Red. i posł. A. WALIGÓRSKI. Warszawa 1967; B. MALINOWSKI: *Ogrody koralowe i ich magia: studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Opis ogrodnictwa*. T. 1–2. Przeł. A. BYDŁOŃ. Red. nauk. A.K. PALUCH. Warszawa 1986; B. MALINOWSKI: *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Wstęp i oprac. G. KUBICA. Kraków 2001.

⁹⁰ Zob. A.R. RADCLIFFE-BROWN: *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej*. Przeł. A. KOŚCIAŃSKA, M. PETRYK. Przedm. A. BENTKOWSKI. Kęty 2006.

-Pritcharda⁹¹ czy Richarda Thurnwalda⁹². Rozszerzmy tę pobieżną i skrótową listę o nazwiska wyznaczające jeszcze większe poróżnienie metodologiczne: Franza Boasa⁹³, Edwarda Sapira⁹⁴, Ruth Benedict⁹⁵, Margaret Mead⁹⁶, Claude'a Lévi-Straussa⁹⁷, Pierre'a Bourdieu⁹⁸, Raymonda Williama Firtha⁹⁹ czy Edmunda Leacha¹⁰⁰.

⁹¹ Zob. E.E. EVANS-PRITCHARD: *Czary, wyrocznie i magia u Azande. Wersja skrócona*. Przeł. S. SZYMAŃSKI. Wstęp J. TOKARSKA-BAKIR. Warszawa 2008; E.E. EVANS-PRITCHARD: *Religia Nuerów*. Przeł. K. BARANIECKA, M. OLSZEWSKI. Kęty 2007.

⁹² Zob. R. THURNWALD: *Koloniale Gestaltung. Methoden und Probleme überseeischer Ausdehnung*. Hamburg 1939; H. BAUMANN, R. THURNWALD, D. WESTERMANN: *Völkerkunde von Afrika. Mit besonderer Berücksichtigung der kolonialen Aufgabe*. Essen 1940.

⁹³ Zob. F. BOAS: *Race, Language and Culture*. New York–London 1966; IDEM: *Umysł człowieka pierwotnego*. Przeł. M. PAWLUCZUK. Kraków 2010.

⁹⁴ Zob. E. SAPIR: *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*. Przeł. B. STANOSZ, R. ZIMAND. Wstęp A. WIERZBICKA. Warszawa 1978.

⁹⁵ Zob. R. BENEDICT: *Wzory kultury*. Przeł. J. PROKOPIUK. Przeł. teksty poetyckie Z. KIERSZYS. Wstęp A. KŁOSKOWSKA. Warszawa 2005; R. BENEDICT: *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*. Przeł. i przedm. opatrzyła E. KLEKOT. Warszawa 1999.

⁹⁶ Zob. M. MEAD: *Dojrzewanie na Samoa. Dorastanie na Nowej Gwinei*. Przeł. E. ŻYCIENSKA. Warszawa 1986.

⁹⁷ Zob. C. LÉVI-STRAUSS: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. POMIAN. Warszawa 2000; C. LÉVI-STRAUSS: *Drogi masek*. Przeł. M. DOBROWOLSKA. Łódź 1985; C. LÉVI-STRAUSS: *Druga strona księżyca: pisma o Japonii*. Przeł. M. FAŁSKI. Przedm. J. KAWADA. Kraków 2013; C. LÉVI-STRAUSS: *Myśl nieoswojona*. Przeł. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa 1969; C. LÉVI-STRAUSS: *Smutek tropików*. Przeł. A. STEINSBERG. Wstęp L. STOMMA. Pośl. J. KUROŃ, A. FRISZKE, Łódź 1992; C. LÉVI-STRAUSS: *Wszyscy jesteśmy kanibalami. Zawiera „Męczeństwo Père Noël”*. Przeł. K. THIEL-JAŃCZUK. Przedm. M. OLENDER. Kraków 2015.

⁹⁸ Zob. P. BOURDIEU: *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabyłów*. Przeł. W. KROKER. Przedm. E. KLEKOT. Kęty 2007.

⁹⁹ Zob. R.W. FIRTH: *Spółeczności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej*. Przeł. J. DUNIN i Z. SZYFELBEJN-SOKOLEWICZ. Warszawa 1965.

¹⁰⁰ Zob. E. LEACH: *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*. Przeł. i przedm. opatrzył M. BUCHOWSKI. Warszawa 2010.

Jeśli nawet miejsce zostało zakryte badaniem całościowej kultury, to jednak samą jego pracę, uwikłanie antropologa w miejsce, które się opuściło i do którego się przyjechało, opiszą po latach James Clifford czy Clifford Geertz, gdyż doświadczenie miejsca jest tym, co i tak ukrywa się za każdą monografią. Rozważania Geertza o antropologii interpretatywnej, prowadzące do uznania „wiedzy lokalnej”, a zatem uznania kontekstualizacji poznania, roli narracyjności w antropologii, wagi spojrzenia na autorstwo tekstu antropologicznego, prowadzą do uznania jego retoryczności, gatunkowości i intencjonalności, a zatem „gęstości opisu”¹⁰¹. Prowadzą też, co najistotniejsze, do wydobycia lokalizacji dyscypliny i lokalizacji badacza.

Dostrzeżenie antropologicznego uwikłania we współtworzenie kolonialnej rzeczywistości jest tym, co odsłania pracę miejsca, którego doświadcza antropolog. Postkolonialne studia¹⁰² ujawniły nie tylko to, co zamierały zdemaskować, czyli służebny obraz „obcego” wobec dominującego imperium i umocowanie antropologa w systemie władzy. Marginalnie pracowały bowiem na obnażenie nawarstwienia miejsca, pokazując, jak moglibyśmy to podsumować, zawiły splot konstrukcji narracji, poetyki władzy i doświadczenia „tu i teraz”.

Warto wspomnieć to powiązanie dawnej optymistycznej poznawczo antropologii z jej krytycznym podjęciem przez Paula

¹⁰¹ Zob. C. GEERTZ: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M. PIECHACZEK. Kraków 2005; C. GEERTZ: *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Przeł. D. WOLSKA. Kraków 2005.

¹⁰² Zob. M.-R. TROUILLOT: *Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness*. In: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Ed. R. Fox. Santa Fe 1991, s. 17–44; R.J.C. YOUNG: *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Oxford–Malden 2001; E. SAID: *Orientalism*. New York 1978; D. SCOTT: *Criticism and Culture: Theory and Post-Colonial Claims on Anthropological Disciplinarity*. „Critique of Anthropology” 1992, Vol. 12, Iss. 4, s. 371–94; D. SCOTT: *Refashioning Futures. Criticism after Postcoloniality*. Princeton 1999; *Anthropology and the Colonial Encounter*. Ed. T. ASAD. New York 1973.

Rabinowa¹⁰³, George'a Marcusa¹⁰⁴ czy Clifforda¹⁰⁵, aby mieć świadomość, że świat miejsc nie zaczął się wraz ze współczesną antropologią, która utraciła niewinność metodologiczną, tak jak świat miejsc i lokalności, odkrywany dziś w humanistyce, nie zaczął się wraz ze społecznymi opisami Arjuna Appaduraia (wikłającymi obrazy miejsca i lokalności w sieci medialne i zjawiska mobilności i globalizacji)¹⁰⁶ czy geograficznymi opisami Doreen Massey (odbierającymi miejscom ich monolityczny obraz)¹⁰⁷, chociaż uświatowienie tej literatury miało swoje znaczenie dla oswojenia problemów kulturowych i możliwości aplikowania myślenia antropologicznego czy kulturowego na grunt rozmaitych dyscyplin humanistycznych. Faktem jest bowiem, że przestrzeń i miejsce w myśleniu dawnej antropologii kultury nie były uzbrojone w koncept autonomiczny, gdyż były włączone w badania całościowe nad pokrewieństwem, strukturami magicznymi i religijnymi, wymianą, ceremoniami, imponderabiliami życia codziennego etc. Dziś stawia się pojęcie miejsca na piedestale badań humanistycznych, co jest zachętą do tworzenia topografii, przemierzania tekstów literatury czy kultury w odkrywaniu zapisu miejsca, mocowania się z narzędziami badawczymi. Zarazem jednak otwiera to drogę do tropienia rozmycia dawnych miejsc, pokazywania ich dyslokacji i translokacji, gdzie „inne

¹⁰³ Zob. P. RABINOW: *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*. New York 2003.

¹⁰⁴ Zob. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Eds. J. CLIFFORD, G.E. MARCUS. Berkeley–Los Angeles–London 1986.

¹⁰⁵ Zob. J. CLIFFORD: *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przeł. E. DŻURAK i in. Warszawa 2000; J. CLIFFORD: *Routes: Travel and Translation...*

¹⁰⁶ A. APPADURAI: *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*. Przeł. M. BUCHOLC. Warszawa 2009; A. APPADURAI: *Introduction. Place and Voice in Anthropological Theory*. „Cultural Anthropology” 1988, Vol. 3, Iss. 1, s. 16–20.

¹⁰⁷ Zob. D. MASSEY: *Space, Place, and Gender*. Minneapolis 1994; IDEM: *The Conceptualisation of Place*. In: *A Place in the World? Places, Cultures, and Globalization*. Eds. D. MASSEY, P. JESS. Oxford 1995.

miejsca” czy „nie-miejsca” zaczynają współtworzyć nową mapę przemieszczeń i globalnych transformacji¹⁰⁸.

Człowiek niepokojony przez miejsce i doświadczenie punktowe

Stawiając w centrum uwagi problem człowieka lokalnego, nie interesuje nas rozważanie warsztatu zapisu miejsca w rozmaitych obrazach kultury. Musimy bowiem odsłonić ideę lokalną i wagę doświadczeń z uwagi na miejsce, musimy zapytać o możliwości wydobywania filozofii lokalności. Ważniejsze jest pytanie o to, w jaki sposób opowieść o człowieku lokalnym jest w stanie wydobyć/ocalić człowieka, niż to, w jaki sposób obrazy literatury czy sztuki zapisują miejsce.

Jeżeli coś nadaje wyrazisty rys filozofii lokalności, to właśnie jest to niepokój miejsca, nie tyle to, że człowieka niepokoi miejsce, ile właśnie fakt, że to człowiek jest przez miejsce nieustannie niepokojony. Człowiek lokalny, doświadczając przestrzeni najbliższej i tej najdalszej, podejmuje niepokojące powiązanie pojedynczego losu z ideą „bycia na miejscu” i tym, co „nie na miejscu”. Życie w miejscu, jakkolwiek nadwężone, pęknięte, jest naznaczone stygmatem – przynależę do jakiegoś „tu”, nawet, gdy to, co okoliczne, odsłania „nigdzie”, „gdzieś”, „wszędzie”. Nie da się uspołnić miejsca i zamaskować jego niepokoju, tak jak nie sposób przyoblec miejsca w opowieść o „małej ojczyźnie”, nie sposób bowiem usunąć szczelin miejsca, jego usidień, pęknięć – których nie da się skleić; sprzeczności myśli i czynów – których nie da się

¹⁰⁸ A. GUPTA, J. FERGUSON: *Beyond "Culture". Space, Identity and the Politics of Difference*. "Cultural Anthropology" 1992, Vol. 7, no 1, s. 6–23; A. APPADURAI: *Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology*. In: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Ed. R. Fox. Santa Fe 1991, s. 191–210.

usunąć. Filozofia lokalności to wysiłek podjęcia niepokoju miejsca jako zgody na niepoznawalne. To wysiłek odzyskania niewinnego spojrzenia, formułowanego mimo nawarstwień kolejnych mitologizacji.

Ugruntowanie filozofii lokalności następuje w doświadczeniu miejsca. Doświadczenie, otwarte na gęstość miejsca, nie może być pojmowane nazbyt rygorystycznie. Zachowuje wszak otwartość na to, co niepojęte i znane jednocześnie, co i odległe, i bliskie, co i indywidualne, i wspólnotowe, wreszcie, co i zmysłowe, i spekulacyjne. Wyobraźnia, odczucia, wiedza, wykładnia, doznania, zdarzenia, obrazy, los – wszystko to, co przynależy nam zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo, współtworzy nasze doświadczenie miejsca i nasze doświadczenie siebie w miejscu. Musimy więc skierować się ku „całościowemu doświadczeniu”, nie w rozumieniu Bataille’a, a w wykładni Enrica Bertiego, dla którego doświadczenie obejmuje percepcję zmysłową „przedmiotów wewnętrznych” i „zewnętrznych”, samopostrzeganie, wspomnienia, domysły na temat przyszłych, możliwych percepcji, pamięć, wyobraźnię, fantazję, myśli etc. Prowadzi to do – by tak rzec – totalnego ujęcia, w którym doświadczenie jest pojęte jako „zbiór percepcji, ale także jako kultura, przeżycia, istnienie, rzeczywistość, świat, społeczeństwo, historia, jako to wszystko, czego doświadcza człowiek, pojmowany zarówno jako jednostka, jak i jako społeczność, oraz zarówno jako społeczność teraźniejsza, jak i jako społeczność z przeszłości”¹⁰⁹.

Odchodząc od idei całości, w tym także całości rozumienia doświadczenia, musimy osłabić ten koncept, zachowując jednak jego otwarcie na to, co zmysłowe, intelektualne, wyobrażeniowe, uczuciowe, zdarzeniowe i jednocześnie zakotwiczone w kulturowej pamięci i wyobrażeniach zbiorowych. Otwarcie na tę wielość jest istotne w interpretowaniu doświadczenia miejsca. Jednak ta wielość czy swoista różnorodność komponentów prowadzi nas raczej na grunt drobnych, pulsujących doświad-

¹⁰⁹ E. BERTI: *Wprowadzenie do metafizyki*. Przeł. D. FACCA. Warszawa 2002, s. 53.

czeń, które „dotykają” miejsca, a nie scalonego doświadczenia. Doświadczenie fragmentaryczne i mikroskopijne zarazem jest związane z naszym byciem w miejscu. Nakłada się na pulsującą, wspomnianą już, mikroskopię społeczną Simmela¹¹⁰, zarazem jednak wychodzi poza to, co społeczne, chroniąc niepokój miejsca przynoszony wraz z pytaniem: „Skąd ten niepokój?”, „Gdzie jest to, co niepokoi?”. Szlak mikrologiczny, znaczony drobnymi miejscami, śladami doświadczeń, jest wskazaniem nieskończonej sieci współtworzącej miejsca, w których istniejemy. Trakt *micro-*podpowiada, jak pisze Aleksander Nawarecki, by badacz „podał refleksji swoją wrażliwość na niuanse, żeby zachował czujność i pasję uszczegółowienia, a nadto był gotowy na przyjęcie tego, co zdaje się nieuchwytnie, niewyraźne”¹¹¹. Brak kodyfikacji nie oznacza rezygnacji z rygorów naukowości, jak dalej czytamy¹¹².

Z pomocą przychodzi nam tu pojęcie *punctum*. Przypomnijmy, w tym momencie jedynie skrótowo, łacińskie *punctum*, otwierające przestrzeń antropologii punktów¹¹³, które wprowadza nas w świat tego, co kłuje, co jest widocznym śladem po ułknięciu, ale i znakiem diakrytycznym i interpunkcyjnym, oczkiem na kościach do gry, kreską podziału na wadze, ale i głosem w wyborach¹¹⁴. Jest też punktem matematycznym, drobniutką cząsteczką, zajmującą miejsce, ale i chwilą, momentem. Średniowieczna łacina dodaje znaczenia: pochwała, fragment, urywek i pole na szachownicy¹¹⁵. Istotne jest dla nas, że łacińskie *pungō* (– *pungere*,

¹¹⁰ G. SIMMEL: *Socjologia zmysłów*. W: IDEM: *Most i drzwi...*, s. 185.

¹¹¹ A. NAWARECKI: *Wstęp*. W: *Miniatura i mikrologia*. T. 2. Red. A. NAWARECKI. Katowice 2001, s. 12.

¹¹² Ibidem, s. 13.

¹¹³ Wykładnia *punctum* jest zaczerpnięta z monografii autorskiej i odsyła do pełniejszej analizy *punctum*, doświadczenia punktowego i antropologii punktów, która znajduje się w: A. KUNCE: *Antropologia punktów. Rozważania przy tekstach Ryszarda Kapuścińskiego*. Katowice 2008, s. 23–59, 60–84, 273–285.

¹¹⁴ *Słownik łacińsko-polski*. T. 4. Red. M. PLEZIA. Warszawa 1974, s. 389.

¹¹⁵ *Mittelateinisches Glossar*. Hrsg. E. HABEL, F. GRÖBEL. Mit einer Einführung von H.-D. HEIMANN. Paderborn–München–Wien–Zürich 1989, kol. 322.

pupugĩ, punctum)¹¹⁶ przynosi wskazanie na świat działania i doświadczenia, gdyż znaczy: kłuć, ranić, poruszyć, przeniknąć, wejść w głąb, mieć cierpki smak, powodować ból, dręczyć¹¹⁷.

Przywołujemy skrótowo ten trakt *punctum*, gdyż odsłania ważny wymiar doświadczenia umiejscowienia. Punkt jest nie tylko przestrzenno-czasowym śladem czy elementem zapisu, drobiną, ale jest jednocześnie tym, co porusza do głębi, sprawia ból, niepokoi. Moglibyśmy powiedzieć, plasując się w pobliżu ukłucia, że punkt doświadczenia „dotyka nas do głębi”, „ma cierpki smak” i „przeszywa na wskroś”. I tu znajdujemy przeskok do miejsca, które właśnie „przeszywa nas na wskroś”, wiąże nasze cierpienie i przeżycie, angażuje nas, jest naszą namiętnością, naszym byciem. Nasze bycie „w pejzażu”, zdecydowanie różne od bycia w geograficznej rzeczywistości, ma charakter „patyczny”, jak wskaże Marjorie Greene¹¹⁸. Interesująca jest owa namiętność, ale jeszcze ciekawsze jest punktowe wydobycie miejsca, które „porusza do głębi”. Doświadczenie miejsca, chroniąc niepokój i to, co niepojęte, w jakiś sposób pielęgnuje ten „cierpki smak” miejsca, który „przeszywa na wskroś”. Punkty doświadczeń miejsca są tym, co porusza nas do głębi.

Przypomnijmy jeszcze greckie umocowanie punktu¹¹⁹. Euklides w *Στοιχεία* (*Stoicheia*), w *Elementach*, używa na oznaczenie punktu terminu *σημείο* (*semeío*)¹²⁰ – termin ten wiązany jest na gruncie greki ze znakiem. Punkt Euklidesa, ujęty geometrycznie, jest namacalny, przyjmuje konkretną postać. Rzeczowniki *το σημά* (*séma*) i *το σημείον* (*semeion*) odnoszą się jednak jeszcze do innej przestrzeni – do znaku rozpoznawczego, cudu, grobu i dowodu.

¹¹⁶ *Słownik łacińsko-polski...*, s. 389–390.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 389.

¹¹⁸ M. GREENE: *Landscape*. In: EADEM: *Phenomenology. Dialogues and Bridges*. Albany 1982, s. 56.

¹¹⁹ Wykładnia znaczeń zaczerpnięta z obszerniejszej analizy pomieszczonej w tekście: A. KUNCE: *Antropologia punktów...*, s. 23–59, 60–84, 273–285.

¹²⁰ EUCLID: *Elements*. In: *The Thirteen Books of Euklid's Elements*. Ed. and transl. T.L. HEATH. New York 1956, Book I, Definition 1.

To rozumienie odnajdujemy w Nowym Testamencie¹²¹, gdy znajdujemy tam znak *το σημεῖον*, który coś zapowiada, przed czymś ostrzega, wreszcie, który jest cudem czynionym przez Jezusa. To niezwykle mocne otoczenie punktu, zmityzowane w kulturze. Ale jest i inne umocowanie punktu – dla Pitagorasa punkt jest „monadą, która ma miejsce”¹²² – *μονάδα* (*monáda*). W tym momencie odstania się otoczenie punktu, które naprowadza nas na niepokojące myślenie o człowieku lokalnym i miejscu: *στίγμα* (*stigma*)¹²³, od *stizo* (wbijać, wtykać), oznacza ślad po nacięciu czy uderzeniu, jest blizną, wypalonym na ciele niewolnika znakiem przynależności. Żeńska forma *στιγμή* (*stigmé*) przywołuje moment, chwilę, ale i punkcik, znak interpunkcyjny. *Fizyka, Mechanika, O odcinkach niepodzielnych* Arystotelesa przynoszą na oznaczenie punktu matematycznego termin *στιγμή* (*stigmé*)¹²⁴. Punkt odniesiony więc do *στίγμα* i *στιγμή* naprowadza na poróżnione znaczenia, które na gruncie doświadczenia ukazują jednoczące powiązania: znaku, ukłucia, kropki, chwili.

W tym momencie przerwijmy ten wypis znaczeń, bo był nam potrzebny jedynie z uwagi na wskazanie, że na gruncie greki odnajdujemy jednoczące myślenie o punkcie jako o tym, co jest punktem matematycznym, plamą, cętką, piętnem, wypalonym znakiem na ciele niewolnika, kropką, tym, co chwilowe, co jest niczym mgnienie oka. To, co ważne dla antropologii punktów, jest ważne dla rytmu doświadczenia lokalności. Przestrzeń jest

¹²¹ Jednymi z możliwych rozwinięć takiego rozumienia w Nowym Testamencie są następujące fragmenty Biblii: Mt 26,48; Łk 2,12; 2Kor 12,12; 2Tes 3,17; Mt 12,39; J 3,2; J 20,24–29; 2Kor 1,22; Ap 13,14.

¹²² M. PROKOPOVÁ: *Public and Personal Interpretation of the Point, a Straight Line and their Relation: A Comparison of Phylogenesis and Ontogenesis*. In: *Researching the Teaching and Learning of Mathematics: Proceedings of MATHED Intensive Programme 2003*. Ed. B. HUDSON, K. ENSER. Linz 2005, s. 165.

¹²³ *The Perseus Digital Library*. Tufts University – <http://www.perseus.tufts.edu> [dostęp: 10 stycznia 2008 r.].

¹²⁴ ARYSTOTELES: *O odcinkach niepodzielnych*, 971a 23–28. Przekł. i koment. L. REGNER. W: ARYSTOTELES: *Dzieła wszystkie*. T. 4. Przekł., wstępy i koment. A. PACIOREK, L. REGNER, P. SIWEK. Warszawa 1993, s. 746–747.

przestrzenią ludzkiego doświadczenia, które punktowo naznacza człowieka. Punkt to miejsce, w którym pulsuje życie. Otwiera się na nieskończone trajektorie, ciąży ku innym punktom, tworzy sieci odniesień, jawi się jako ruchliwy, a nie statyczny. „Punkt otwiera świat” – również w tym, że otwiera przestrzeń interpretacji, łącząc porządki natury, życia społecznego i metafizycznego istnienia. Naznaczenie miejscem, stygmaty, ślad, który wyciśnięty jest na ciele „niewolnika miejsca”, to ważne wskazówki dla rozumienia bycia w miejscu i bycia poddanym miejsca. Antropologia punktów, nakierowana na wydobywanie doświadczenia lokalności, eksploruje tę punktową dynamikę bycia „na miejscu”.

Punktowość chroni jeszcze jedno: tajemnicę. Doświadczenie punktowe jest zawsze niepełne, nieskończenie rozciągnięte w potencjalne odniesienia i możliwe do zaistnienia kształty. Stanowi fragment, który naprowadza i na niekończący się niepokój, i na cierpienie, które „przeszywa na wskroś”. Niczym zasłona chroni to, co niewyrażone, nienazwane, niedopowiedziane, ale istotne. Zawsze się wymyka osławiającej wiedzy, a jednak po stronie punktowych doświadczeń widnieje przesmyk do tego, co rzeczywiste. Federico Fellini, wnikliwy obserwator ludzi, miejsc, rzeczy, snów etc., próbował określić zmagania z rzeczywistością tak: „[...] rzeczywistość, której się dotyka, którą się przywołuje, ma zawsze posmak wykopaliska, wydobytego na światło dzienne dokumentu, przedmiotu odkopanego w pyłe poszukiwań archeologicznych, uwolnionego od piasku, który go pokrywa na dnie morza. Obraz jest w jakiś sposób zniekształcony, zamglony, drżący, zawsze coś jest pomiędzy nami i tym obrazem. Tę zasłonę, to oddalenie chciałem zachować na ekranie [...]”¹²⁵. I chociaż mowa tu o upływającym czasie, odsłonie przeszłości, to jednak pojawia się też istotny rys zamglenia, zasłony, która spowija to, co rzeczywiste, zawsze odległe (już bez względu na czas). Punktowość chroni to zamglenie, w jakiejś mierze chroniąc to, co rzeczywiste. Jest w niej i „drżenie”, i owo „pomiędzy” nami i obrazem. Jest oddalenie.

¹²⁵ *Federico Fellini o filmie*. Z F. Fellinim rozmawiał G. GRAZZINI. Przeł. W. WERTENSTEIN. Warszawa 1989, s. 105.

Drobne doświadczenia

Opowieść o człowieku lokalnym sytuuje się po stronie tego, co osobne, drobne i fragmentaryczne, dlatego nie hołubi systemowego i całościowego myślenia, ale preferuje szlaki drobnych śladów doświadczeniowych i tekstowych, które wydobywają i afirmują człowieka lokalnego. Sięgnijmy zatem do takiego fragmentarycznego zapisu Antonia Tabucchiego: „Dusza mieści się w krwi. Nie w całej krwi, oczywiście, ale w jednej krwince, która przemieszcza się z miliardami innych krwinek i dlatego nigdy się jej nie odnajdzie [...]. W historii ludzkości to artyści i mistycy zrozumieli i dowiedli, czym jest taka krwinka, która transportuje duszę. Artysta wie, że w jednej z jego książek liczących tysiąc stron, na przykład *W poszukiwaniu straconego czasu* Prousta czy *Boskiej Komedii* Dantego jest jedno słowo, które jest ową krwinką i transportuje duszę, a cała reszta mogłaby zostać wyrzucona do kosza”¹²⁶. Wykorzystajmy ten zapis, gdyż poszukując filozofii lokalności, kierujemy się ku temu, co nie jest manifestacyjnym blokiem wiedzy, ale drobną „krwinką”, fragmentem, punktem doświadczenia antropologicznego. Człowiek lokalny wydobyty jest przez osobne myślenie, pojedyncze zdarzenia, niewidowiskowe bycie czy niespektakularne praktyki życia. Istnieje w ciszy, szczelnie zakryty przed wzrokiem szumnej i głośnej opowieści o świecie systemowych zmian, rewolucji czy unifikacji wzorów życia. Tabucchi pisał, że „krwinkę” otaczają druty kolczaste, które instalują inni lub powołujemy my sami. Człowiek lokalny, niczym postać z tekstu Tabucchiego, jest szczelnie zakryty przez nasze niewidzenie tego, co istotne.

A jednak, ślad, na który natrafiamy, drobne zdarzenie, ulotny gest czy głos, wspomnienie, geometria drogi, przypuszczenie odnośnie do misternych powiązań rzeczy i ludzi, okrucy rytmu życia mogą naprowadzić nas na istotne doświadczenie, które

¹²⁶ A. TABUCCHI: *Robi się coraz później. Powieść w formie listów*. Przeł. J. UGNIĘWSKA. Warszawa 2002, s. 93.

podtrzymuje ideę lokalności jako ideę domu. Nawet jeśli metaforyczna „krwinka” jest szczelnie chroniona przed ułomnością użytecznej i systemowej wiedzy, to w doświadczeniu znajdujemy do niej jakiś prześlizg. Odwołajmy się do takiego śladu – punktowego doświadczenia antropologicznego.

W lipcu 2008 roku zabłądziłam w tokańskim Borgo a Buggiano, szukając ulicy, którą mylnie lokalizowałam w miasteczku lub na jego obrzeżach, ale nie na szczycie jednego ze wzgórz. Na szczęście samochód nie był uzbrojony w urządzenie GPS, które jest higieniczną gilotyną dla lokalnych doświadczeń. Postanowiłam zapytać o drogę w sercu wiedzy o lokalnej geometrii ulic – w ambulatorium, w stacji pogotowia ratunkowego. Wspólnota ratowników, pielęgniarek i pielęgniarzy, lekarek, lekarza dyżurnego, administratorów grała w karty, oglądała mecz, czytała, odpoczywała, zachowując przy tym czujność bojową. Czas niedzielного wieczoru dopełniał to dyżurowanie. Praktyki te, powtarzalne w przestrzeni innych miast europejskich, jakoś w regionach włoskich są szczególnie eksponowane. Tradycja regionów, afirmacja lokalności i jej rytmów życia, gościnności, niespiesznej codzienności, indywidualnych rozstrzygnięć czy pokory wobec osobnego bycia etc. jest tu czymś wyższym niż poprawnie wypełniony formularz, ujednolicone prawo unijne czy precyzyjny drogowskaz uliczny.

Toskańska lokalność natychmiast zareagowała, lekarka wraz z lekarzem i kierowcą pokazali mi mapy okolicznych wzgórz, które otaczały miasteczko. Mapa wzgórza, które mieściło „moją” ulicę, była mapą osobną, niepowiązaną z mapą ulic w centrum miasta. Od razu nastąpiło rozstrzygnięcie: wysła kierowcę z karetką pogotowia, który pojedzie przodem, jedynie trzeba się go trzymać, by dojechać na miejsce. Podziękowałam. Jechaliśmy, lokalna karetka pogotowia, za nią obcy samochód przybysza, gościa. Dojazd zajął 15 minut, pożegnanie, podziękowanie. Wliczając drogę powrotną kierowcy, uzyskujemy czas, który przepisy unijne ściśle rozliczają, kontrolują – przepisy dotyczące służby zdrowia to rzecz dyskutowana w Unii Europejskiej, chociaż nieco bardziej precyzyjnie w części północnej i zachodniej

niż w śródziemnomorskiej, ale Europa Północy i Europa Południa po to budowały wielowiekowe różnice, by się właśnie różnić. Oczywiście, że w tym czasie pozostała inna karetka na straży, oczywiście, że był to senny niedzielny wieczór, który na szczęście obywatel się bez nagłych wezwań, oczywiście, że rozrost zatrudnienia pozwalał swobodnie dysponować pracownikami do zadań różnych – to wszystko miało miejsce. Ale w tym wybuchu słów, gestów, czynów nagle prześliznęłam się do pracy lokalności, która jest potężniejsza niż ramy tego, co nazwane, wyartykułowane, udowodnione.

Doświadczenie lokalne, wydawałoby się niekonkretne (trudności definiowania, odseparowania, wytyczania granic, ustalania reguł, metodyki wykładni tego, co specyficzne etc.), jest przecież nad wyraz namacalne, tonie w konkretach: gestach, słowach, czynach, spojrzeniach, ruchach, dotyku, w podtrzymywaniu i powtarzaniu tej misternej sieci wiążącej człowieka z miejscem. Niełatwo artykułowane, jest wsparte na obecności i podtrzymywaniu życia uzbrojonego w lokalne trakty *ars bene vivendi* i *ars bene moriendi*. Pozornie bezpostaciowe, nie jest ulotne, służy trwaniu idei domu i otwarciu na przemijanie. Jest umiłowaniem osobnego i gościnnego domu, a nie złąknionej swojskości. W doświadczeniu lokalnym drzewo życia i drzewo poznania są splecione w jakimś namacalnym miejscu, z odpowiedzialnością „tu i teraz”, z troską o to, co jest okoliczne. Splecenie wspólnoty, miejsca i osoby stanowi triadę, na której wspiera się doświadczenie lokalne.

Dlatego oczywiste, że kiedy pojawia się gość w stacji pogotowia i odsłania trudność w „rozpoznaniu miejsca w miejscu”, które nie jest neutralną, amorficzną przestrzenią, a wyraźnym domem, należy zawieźć go do domu. Gest musi być radykalnie gościnny, jakby świat urzędniczej dyscypliny nie istniał (z naciskiem na: jakby), jakby ważne miejskie działania uległy zawieszeniu, jakby wspólnota czekała tylko na przypadkowego gościa, którego trzeba zawieźć na miejsce. W dobrym miejscu nawet środek pracowitego tygodnia ma posmak leniwej niedzieli. Jeśli okolica posiada plac, cmentarz, kościół, cukiernię, bar, sklep z narzędziami, warsztat samochodowy, to znaczy, że jest umiejscowio-

nym domem, namacalnym również dla gościa, którego nie można nie zaprowadzić do domu. Filozofia lokalności to umiłowanie domu, pilnowanie osobnego myślenia, a nie budowanie wrogiego i lękliwego życia.

Doświadczenia, które są, jak to nazwaliśmy, prześlizgiem do idei lokalnej, mają zróżnicowaną formę, bywają mniej lub bardziej spowinowacane z innymi, są przez nas wydobywane lub bagatelizowane, wystawione są na naszą niestałą i nie zawsze czujną uwagę. Codziennność, w której jesteśmy zanurzeni, otwiera na sieć doświadczeń i sieć interpretacji, co znalazło wyraz w kolosalnym dziele Rocha Sulimy o niekolosalnych rzeczach i zdarzeniach¹²⁷. Praca codzienności, tego, co pozornie niewidoczne, zachęca, jak napisze de Certeau, do „ujawniania jej splotów w przestrzeni pamięci”, pisania fragmentarycznych „kronik codzienności”, które są „skutkiem naznaczonym przez »nieznanych bohaterów«, których dłużnikami i bliźnimi jesteśmy”¹²⁸. Wydobyta fragmentaryczność i złączenie są ważne dla doświadczeń lokalnych, gdyż każdorazowe patrzenie powołuje do życia odmienny, fragmentaryczny ślad lokalności. Sytuuje nas w poczuciu bycia „dłużnikiem” i „bliźnim”. Repertuar tych doświadczeń jest nieskończony, ale dla nas istotne okazuje się, że właśnie te, a nie inne, stały się naszym udziałem i naprowadziły nas na ideę domu w miejscu. Dlatego ślad lokalności z Borgo a Buggiano mogłabym, gdyby tylko pozostać w tej samej czasoprzestrzeni Toskanii, uzupełnić o kilka innych.

Śladem naprowadzającym na pracę lokalności byłoby zachowanie starców na placu przed dawną katedrą, obecną kolegiatą, Santa Maria Assunta w San Gimignano, kiedy to w 2012 roku amerykański, wielorasowy, radosny chór młodych dziewczyn postanowił dać spontaniczny koncert na stopniach katedry. Zablockował swobodne wejście do katedry, wykorzystał świetną

¹²⁷ Zob. R. SULIMA: *Antropologia codzienności*. Kraków 2000.

¹²⁸ M. DE CERTEAU: *Kroniki codzienności*. W: M. DE CERTEAU, L. GIARD, P. MAYOL: *Wynaleźć codzienność*. T. 2: *Mieszkać, gotować*. Przeł. K. THIEL-JAŃCZUK. Kraków 2011, s. XXIII.

akustykę ograniczonej przestrzeni, radośnie, ruchliwie i nieco w stylu gospel odśpiewał *Like a Prayer* – popową piosenkę popowej Madonny. Amerykanki poczuły się w Europie jak na scenie, ze staroświecką scenografią wież. Zaśpiewały przed katolicką katedrą piosenkę Madonny i uradowały się występem. Tłum turystów, poruszony, zastygły, zmęczony, klaskał. A starcy, którzy zwykle zalegają place miejskie i patrzą na defilujący przed nimi świat, tak i w tym miejscu, przyjęli tę scenę z pokorą. Na Piazza del Duomo oni byli tymi, którzy nie klaskali, beznamietnie patrzyli na świat i gapiów, czytali gazety, rozmawiali. Szaleństwo turystów nie jest w stanie wstrząsnąć lokalnością. Wszak ta niejedno przetrwała, przyjmuje dziwactwo na chwilę, obojętnie na to, co i tak minie, bo jest nieistotne dla miejsca.

Równie istotnym przesmykiem do lokalności stał się dla mnie przejazd z Volterra do Montaione, kiedy to w 2011 roku przejeżdżający musiał podjąć trud objazdu w wyniku robót drogowych. Objazd wiodący okrężną trasą, wąskimi drogami, stopniowo drózkami, w końcu drózkami szutrowymi, prowadził za wieloma, wieloma wzgórzami do nieznanej osady, w sam środek restauracji, przez którą należało przejechać sprawnie i uważnie, ze względu na stromą i wąską drogę, na której mieszkańcy dodatkowo usytuowali stoliki i krzesła. W związku z naruszającym życie przejazdem powolnie porozsuwano meble. Goście siedzący po obu stronach drogi, zsuwający i rozsuwający przestrzeń restauracji, ze spokojem i z przyzwyczajenia wykonali to, na co byli przygotowani, co pewnie już robili, co jednak zbyt często miejsca nie miało. Przejazd ten był lokalnym nietaktem. Lokalności nie można „ruszyć z miejsca”, nie można nikogo usunąć z miejsca. Nieznajomość innych objazdów, ufność w to, co zalecane przez urzędników drogowych, spowodowały, że niczym słoń w składzie porcelany znalazłam się w centrum uliczki zapełnionej odpoczywającymi, jedzącymi, oddzielonymi od reszty świata ludźmi. Nie na miejscu są ci, którzy przejeżdżają przez osobne miejsce. Należałoby raczej wysiąść i zasiąść w restauracji. Po to lokalność jest lokalnością, żeby nie naruszać jej istnienia.

Doświadczenia lokalne, do których dostęp jest łatwiejszy w Toskanii, Prowansji, Katalonii, Bawarii, Bukowinie, Wojwodinie, Karyntii czy na Górnym Śląsku, nie są jedynie zastrzeżone dla rytmu silnych regionów. Moglibyśmy równie dobrze znaleźć przesmyk do lokalnej idei w metropolitarnych doświadczeniach Tokio czy Paryża. Bycie u siebie, przywiązanie do lokalnych praktyk życia, kreowanie osobnego myślenia mimo programowego zunifikowanego obrazu, rozgraniczanie sfer lokalnych i ogólnodostępnych – podobne doświadczenia możemy odnaleźć, jeśli powiążemy Paryż z ideą miejsca. Również w Tokio, tropiąc zastrzeżone sfery, obszary lokalnej ciszy, niewielkie cmentarze i świątynie wciśnięte między drapacze chmur czy wydzielone ogrody, napotykamy tę samą ideę lokalną, pieczołowicie podtrzymywaną, ugruntowującą nasze przywiązanie do siebie w miejscu. Pilnowanie własnych traktów życia, prostych doświadczeń, upostaciowane jest dla mnie w tokijskich niepozornych przyświątynnych cmentarzykach, a dokładnie – w nagromadzonych na nich, w jednym miejscu, wiaderkach i szczotkach, czekających na właścicieli. Sąsiedztwo wiaderka, szczotki, aktu czyszczenia i pilnowania ceremonii życia z potężnymi budowlami korporacji, banków czy hoteli na moment odsłania przejście do tego, co lokalne, drobne, fragmentaryczne w idei domu.

Ostatecznie tym, co ocala metropolis, nie jest projekt designerski, „eventowość” miasta czy funkcjonalność rozwiązań, ale idea domu, z którą metropolie się mocują, by na nowo powiązać miasto z ideą miejsca.

Filozofia lokalności – radykalna pokora

A jednak filozofia lokalności nie zapewnia błogostanu. Nie jest apologią harmonijnego ułożenia domu, celu, wspólnoty, poczucia swojskości i klarowności poznania. Doświadczenie lokalności, które plasuje się w centrum naszego oglądu, prowadzi do „myśli

przepastnej", zatem zdecydowanie radykalnej, w duchu Nietzscheańskim. Jest w niej i doświadczenie przepaści, i siły, która każe „drzeć w sobie”¹²⁹. Filozofia lokalności wystawia człowieka na miejsce, konfrontuje z nim, każąc je wypełniać znaczeniem i zobowiązaniem. Człowiek umiejscowiony to człowiek skazany na twórcze podjęcie miejsca i swego życia w miejscu, bez wspomagania bezrefleksyjnym odziedziczonym repertuarem narzędzi oswojenia. To, co dziedziczone, ma być przekute w „ja chcę”. Pokora wobec tradycji ma być wsparta wyborem indywidulnym.

„Życie ludzkie jest zdumiewającą rzeczywistością, [...], to rzeczywistość radykalna”¹³⁰, napisze José Ortega y Gasset. Do niej odnosimy inne rzeczywistości, w niej ukazuje się to, co inne. Życie radykalnie pojęte zawsze już będzie zadaniem, które wiąże to, co dane i tworzone na nowo: „Życie jest nam dane w tym sensie, że nie dajemy go sobie sami, lecz odnajdujemy się w nim niespodziewanie, nie wiedząc nawet, w jaki sposób to się stało. Życie nam dane nie jest dane w gotowej postaci, lecz to my musimy je, każdy swoje własne, urzeczywistniać. Życie jest zadaniem”¹³¹. Filozofia lokalności szczególnie, wręcz unikatowo, jak powiedziałby Ortega y Gasset, byłaby niepokojona tym „niespodziewanym” odnajdywaniem się. Z uwagi na miejsce, które stało się naszym udziałem i które powinno stać się naszym zadaniem, życie ludzkie jawi się jako radykalne i zobowiązujące. Opowieść o miejscu nie byłaby zatem usypiającą opowieścią o tym, co było i trwa, ale byłaby wskazaniem na to, co radykalnie nasze – nasze bycie „tu i teraz”.

Filozofia lokalności, formułowana po tym, kiedy nie tylko słowa, odarte ideologicznie, straciły swą moc, ale i nagromadzone obrazy przestały znaczyć, byłaby zwrotem ku doświadczeniu „tu i teraz”. Nie wspierałaby się jedynie zmysłowym byciem, bo miejsce nie sprowadza się do tego, że patrzymy, słyszymy, dotykamy, zajmu-

¹²⁹ F. NIETZSCHE: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. W. BERENT. Warszawa 1990, s. 197.

¹³⁰ J. ORTEGA Y GASSET: *Po co wracamy do filozofii?* Przeł. E. BURSKA, M. IWIŃSKA, A. JANCEWICZ. Wyb. i wstęp S. CICHOWICZ. Warszawa 1992, s. 173.

¹³¹ Ibidem.

jemy miejsce etc. Cieleśne wzmocnienie naszej obecności w miejscu jest kluczowe, ale nie wyczerpuje się w doznaniach miejsca. Filozofia lokalności otwiera się na myślenie o miejscu, na praktyki życia, na czyny, które miejsce konstytuują i które stają się naszym udziałem, na wypełnianie miejsca sobą, na zrośnięcie życia i miejsca. Obecność w miejscu wymyka się jednak naszym próbom oswojenia, wiedza o miejscu musi być wiedzą fragmentaryczną w tym znaczeniu, w jakim fragment odsyła do nieskończonego i niepojętego. Filozofia lokalności w jakiejś mierze byłaby odwrotem od filozoficznego porządkowania, całościowego i uniwersalizującego ujęcia. Nie chciałaby niczego porządkować i precyzyjnie systematyzować. Nie zamieniałaby idei w doktrynę. Miejsca nie da się całkowicie i dobrze urządzić, jest wszak i tym, co puste, niezapisane, nieprzeżyte, niepomysłane, zapomniane i nigdy niespotkane. Miejsca nie da się zredukować do społecznej czy mitologicznej mapy, nakreślonej przez historyków czy geografów.

Miejsce ma w sobie i utratę pewności, i urwisko, ale i tęsknotę rozwijaną w przecięciu indywidualnego losu z losem wielu, z tymi, co przed nami i po nas. Bywa pociechą, częściej jednak sytuje nas w obliczu nieskończonego pragnienia, rozwijanego wraz z pytaniem o to, co jest poza miejscem i w jaki sposób to nasze „tu i teraz” naprowadza na to, co „gdzie indziej”, radykalnie odległe. Miejsce nie przynosi finalnego zaspokojenia i szczęścia. Jest niewrażliwe na nauki „jak odnaleźć szczęście” i „jak zapewnić sobie dobre samopoczucie”. W miejscu częściej tracimy grunt pod nogami, ucząc się pokory wobec niezrozumienia tego, wobec czego jesteśmy, niż stajemy się panami sytuacji.

Myśl lokalna zatem nie sprowadzałaby się do rozwijania opowieści o pokoju powszechnym, gdyż jej praca byłaby inna, pokazywałaby przerażające miejsce, które prowadzi nas ku niepokonaniu sprzeczności i nienastaniu harmonii. W naszych doświadczeniach, w ich zgrzytach, niepokojach, szczelinach wychodzi na jaw nasze radykalne nieuporządkowanie (jako nieuporządkowane i nieoswojone nasze bycie „tu i teraz”), nasze radykalnie indywidualne życie, przynależny nam los odnajdywany w miejscu. Moglibyśmy nawet pójść dalej. O tyle odkrywam w sposób radykalny indywi-

dualne życie w miejscu, o ile otwieram się na filozofię lokalności. Miejsce nie jest zabliznieniem niepokojów życia, nie przynosi spokoju i nie usuwa mroku, jest zawsze niewygodne. A jednak troska o miejsce, bliska nam niczym koszula ciała, jest troską o siebie. Wsłuchujemy się we własne umiejscowienie, bo w doświadczeniu lokalności nabiera sens trajektoria wolności i czasu. Tylko w miejscu otwiera się (nie)porządek rzeczy, utrata fundamentów życia, upadek czytelnych rozdziałów na stare i nowe, bliskie i dalekie, drogocenne i tanie. Miejsce nas przerasta, bezlitośnie odsłaniając ubóstwo wiedzy o rozczytaniu życia i jego celu. Filozofia lokalności skazuje nas na doświadczenie miejsca w ruchu *ad infinitum*, kiedy osaczamy miejsce, chcąc zbliżyć się do jego istoty, jednak bez wiary w sukces.

Rozumienie lokalności odsłania życie pojedyncze jako już zawsze niepełne i niepewne, ale za to indywidualne, a także w sposób indywidualny umiejscowione. Daje nam w końcu oddalenie od tego, co pojęte, zaszeregowane, uporządkowane, oswojone, przynosząc oddalenie od kurczowego trzymania się roszczeniowego życia. Pokora człowieka lokalnego, który „nie rości sobie pretensji” do miejsca, sugeruje, by przyjąć tę postawę człowieka jako wartość, która wzbogaca i odmienia nasze przywiązanie do miejsca. W tej postawie kryje się to, co pojedyncze, pęknięte, udręczone, odepchnięte, drobne, ale jednocześnie zobowiązujące. Po wyciszeniu roszczeń, umiejscowienie siebie jest budowaniem lojalności wobec życia. Nie chodzi jednak o życie biologiczne, ale o rozkwit i pełnię życia, pojętego Nietzscheańsko, w którego otoczeniu „nawałnice w morze się wala”¹³². Dbałość o miejsce, o niepokojącą wymowę miejsca, jest w jakimś sensie dbałością o źródło życia, by było zakryte, otoczone tajemnicą. Prześwitujące w miejscu „gdzie indziej”, obecne w tęsknocie za niepojętym, zatrzymuje nas na straży dziwnej lojalności wobec życia, które toczy się w miejscu. Prowadzi do filozofii lokalności jako lojalnego bycia na miejscu niczym na posterunku. Dziwne powinowactwo słów odnajdujemy między „lokalny” i „lojalny”.

¹³² F. NIETZSCHE: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 196.

Jedna różniąca litera łączy raczej niż dzieli. Przypatrywanie się miejscu jest nasłuchiowaniem życia. Z uwagą doświadczać życia, to uważniej spoglądać we własne umiejscowienie. A może dopiero gdy spoglądamy głębiej i uważniej w miejsce, zaczynamy odpowiadać na wezwanie życia?

Zaznajomienie się z miejscem jest budowane przez dystans i powolność. Bycie wewnątrz, jednocześnie rozwijane jako bycie „na uboczu” świata, jest zawsze spowolnionym i nie dość władczym spojrzeniem. Po upadku naszej pychy poznawczej miejsce jawi się jako aktywne, już tylko ono nas rozpoznaje i rozumie, odbija nasze słowa i gesty. Siła miejsca w końcu aktywizuje nasze życie do wyznaczania własnych miejsc i rysowania mapy ojczyzny. Sándor Márai napisze, że należy precyzyjnie rozrysowywać mapę własnych miejsc, własnej ojczyzny – „Tutaj stoi dom, gdzie – przez pół godziny – byliśmy szczęśliwi. Tutaj leży ta równina, ten plac między dwiema bocznymi uliczkami, gdzie toczyliśmy katalaunijską bitwę naszego życia. Tu jest kawiarnia, w której zawarliśmy pokój westfalski”¹³³. W tym napięciu miejsca, które ma swój sens, istniejący poza nami, i nasz, nawarstwiony, sens, w który jest uwikłane nasze doświadczenie, znajduje zakorzenie – nasz niepokój życia.

W tekście Máraia znajdujemy takie wskazanie: „W oficjalnej ojczyźnie, w ojczyźnie historycznej, w ojczyźnie od godła i sztandaru, policyjnej i wojskowej, kodeksowej i hasłowej, zawsze na nowo, z narastającą, coraz boleśniejszą uwagą, z wytrwałością, czułością i wyrozumiałością trzeba szukać prawdziwej ojczyzny, która może jest językiem, może dzieciństwem, może pewną ulicą z dwoma rzędami platanów, może bramą, w której kiedyś stałem, słuchając pewnej melodii, jaka przez okno mieszkania na piętérku wyfrunęła przez świat, a może słowami: »zorza wieczorna«¹³⁴”. Filozofia lokalności wypływa z tego, co Márai nazywa „coraz boleśniejszą uwagą”¹³⁵. Z tą uwagą nakierowaną na miejsce, ale

¹³³ S. MÁRAI: *Niebo i ziemia*. Przeł. F. NETZ. Warszawa 2011, s. 226.

¹³⁴ Ibidem, s. 30.

¹³⁵ Ibidem.

i z wytrwałością, i z wyrozumiałością, której nabywamy z wiekiem, wikłamy się w miejsce, godzimy się z naszymi ścieżkami, domami, rzeczami, które wloką się z(a) nami przez świat. Fakt, że nie tylko my przemierzamy miejsca i że inni przyjdą po nas, otwiera nas na służebność wobec idei miejsca. Filozofia lokalności powściąga naszą chęć kwestionowania miejsca, ale i wzywa do twórczego podjęcia umiejscowienia. Odsłania też minimalne zalecenie i nadzieję: przynajmniej nie niszczymy tego, czego nie pojmujemy. Nasze cierpliwe bycie w miejscu, „zluzowanie bycia”, nie jest roszczeniowe i nie zmierza do ujarzmienia świata. Skoro nie jesteśmy użytecznie nastawieni do miejsca, otwieramy się na jego podjęcie w służbie bezużyteczności.

Filozofia lokalności jest afirmacją człowieka lokalnego – tego, który patrzy w ziemię, która jest mu dana, która stała się jego udziałem, którą transformuje. Nie pojmując celu, staje się wrażliwy na złączenie swej obecności z tym, co „tu i teraz”. W otwarciu na przeszłe i przyszłe nie lekceważy siły przypadku, zrządzenia losu czy konieczności. To, co może się wykluczać w systemowej myśli, na poziomie doświadczenia i życia znajduje zrozumienie. Człowiek lokalny jest wrażliwy na to, co niepojęte – bycie w miejscu. Adaptując się, powtarzając „świat w miejscu”, to, co odziedziczone i zastane, jednocześnie wychodzi ku temu, co miejsce rozsądza, co kwestionuje każde miejsce – ku temu, co niespotykane i nieskończone.

Ostatecznie każde miejsce, pojęte jako przestrzeń doświadczenia, wymykająca się „jałowej i beznamietnej wiedzy”, uczy nie tylko patrzenia w ziemię i uważnego stąpania po niej, ale i patrzenia w gwiazdy – poza horyzont, poza to, co uznane, poza to, co bezpieczne. W miejscu otwiera się Nietzscheańska przepaść i Nietzscheańskie życie. Krzysztof Michalski, czytając Friedricha Nietzschego, napisze, że to „życie, wobec którego pojęcia nieuchronnie zawodzą”¹³⁶, które jest „podszyte niedającym się nigdy do końca uśmierzyć niepokojem, podminowane grożącą stale wy-

¹³⁶ K. MICHALSKI: *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Kraków 2007, s. 126.

buchem trwogą”¹³⁷. Miejsce zakotwicza moje życie „tu i teraz”, ale i wnosi oddech tego, co „tam”, co niewyobrażalne. Skoro miejsce w końcu wyprowadza „z siebie”, poza to, co znane, ukazuje życie jako wyzwanie, które trzeba podjąć, mimo że życie jest czymś, co „wymyka nam się z rąk”. Im bardziej chcemy sprostać zadaniu urządzania życia, tym bardziej odsłania się przed nami, że życie nie jest do końca w „naszych rękach”. I znów wracamy do miejsca. Życiem odpowiadamy na pytania miejsca.

Nietzscheański ogień, przepastna myśl, niepokojące życie, które staje się wyzwaniem, zostają w dziwny sposób uzgodnione z chasydzką pokorą i aktywnością podejmowaną w miejscu, w imię Tego, Który jest źródłem nadziei. Tym, co jednoczy Nietzscheański niepokój i chasydzką afirmację bycia, jest miejsce. Gwiazdy i ziemia nie są tak odległe. Miejsce wydobywa radykalne zestawienie chwili i wieczności, pokory i impetu, aktywności i czekania, tego, co „tam” i „tu”. Co może powiązać odkryte w miejscu „teraz” i „zawsze”? A może jednak miłość? Odwołajmy się do słów Michalskiego, który zanotuje: „Ta miłość – to ślad wieczności. To obecność wieczności w czasie. To odkrycie takiego »teraz« [...], które znaczy: »zawsze«”¹³⁸. Filozofia lokalności złączyłaby miłość z miejscem. Potrzeba miejsca, jakiegoś „tu”, jakiegoś „gdzieś”, „właśnie tu”, „tylko tu”, „wszędzie”, „gdziekolwiek”, „nigdzie”, by miłość miała sens. Miłość do miejsca (w miejscu) otwiera na czas, na konieczną/przypadkową/wybraną więź z tym, co nie tylko „teraz”, ale „tu i teraz”. Co wreszcie „tu i zawsze”. „Tu” jako rozdarcie, niezrozumiałe, staje się tym, co „właśnie tu”. Wzlot, upadek, ciężenie, grawitacja, ale i doraźność, migotliwość, banalność chwili i emocji wypełniają doświadczenie miejsca. Znów musimy powrócić do przywołanego złączenia: zgoda na ziemię i gwiazdy. Bez miłości nie ma filozofii miejsca. Jeśli miejsce nie ma tej szczeliny – tego przesmyku do wieczności, to nie ma „miejsca” w miejscu. Pozostaje jedynie obszar złowrogi, nijaki, obcy, zamknięty. Miejsce, prawdziwe miejsce, powinno być zaproszeniem do miłości.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Ibidem, s. 83.

Filozofia lokalności naprowadza na podjęcie umiejscowienia mojego losu między utratą i wzrostem, pokorą i mocą. Spokój jest podszyty gwałtownym żywiołem życia. To, co silne miejscem, jest jednak egzystencjalnie kruche, łatwo ulega zniszczeniu. Budujemy domy, by je stracić. To, co życiodajne, prowadzi do śmierci, w tym sensie miejsce, którego doświadczamy, ukazuje nasze „tu” jako „gdzieś”, gdzie zakończy się nasze życie, ale owo „gdzie”, a raczej „między” grozą i spokojem, jest w stanie wydobyć nasz los. W dynamice sił miejsca filozofia lokalności podnosi podmiot do rangi istotnego problemu. W tym, co umiejscowione, odnajduje życie każdego z osobna. Dlatego filozofia lokalności upodobała sobie fragment i *punctum*. To, co boli i porusza do głębi, to, co naznacza i piętnuje, to, co jest blizną i raną po ukłuciu, naprowadza na doświadczenie miejsca, które jest podszyte niepokojem. Fragment rozerwany milczeniem, pęknięty przez to, co niespójne i niezrozumiałe, rozpościerający otwarcie na nieskończone, jednocześnie dokumentujący śmierć, jest po stronie niepokojącego doświadczenia umiejscowienia – umiejscowienia siebie, gdzie owo „u”, niczym niepokojąca rozciągłość w *Finnegans Wake*¹³⁹, mogłoby się rozciągnąć w niekończące się „uuuuuuu”, „uuuuuuu-miejscowienia”.

Fragmentaryczne doświadczenie konkretyzuje się w punkcie, w którym pochylamy się nad rzeczami drobnymi i prostymi, wypełniającymi nasz rytm codzienności. Rzeczy trywialne nie umniejszają wagi dotknięcia miejsca. W dotyku miejsca za pośrednictwem rzeczy odsłania się dotyk rozpacz i ekstazy, obojętności i zaangażowania. Pytanie odnalezione antropologicznie pośród rzeczy brzmiałoby „po co to?”. A jednak filozofia lokalności zatrzymuje nas po stronie powtarzania rzeczy i zdarzeń, to jest w ruchu potwierdzania życia. Nasz nabożny stosunek do rzeczy wypływa z docenienia ich towarzystwa w przemijaniu, niszczenia jak my, obojętnieja jak my, lokalizują rozpaczliwie, w końcu przeszkadzają, jak my. Promieniują obojętnością i zapomnianym niegdyśiejszym zaangażowaniem. Filozofia lokalności

¹³⁹ J. JOYCE: *Finnegans Wake*. Przeł. K. BARTNICKI. Kraków 2012.

w tej korespondencji znajdzie umocowanie „zdystansowanego zaangażowania”.

Miejsce w końcu staje się przepastnym terenem, rozległym, bliższym dali, rozciągając się wokół nas i domu, zaprasza, by z odwagą kroczyć dalej. Wcielenie w doświadczenie tego, co poznane „daleko tam”, naprowadza na powrót na to, co najbliżej. „Tam” i „tu” są zrośnięte w doświadczeniu domu. Filozofia lokalności chroniłaby prostą wiedzę – jeśli chcesz zejść najwyżej, nie ruszaj się z domu, to „tu” jest Nietzscheański szczyt; ale i chroniłaby wyrozumiałość dla naszych słabości – z obawy wyruszamy w świat, by sycić się widokami świata. Nie tak łatwo jest trwać w miejscu. Robert Walser zanotuje: „Ufność to wspaniała rzecz [...]. »Nie na prostym gościńcu, ale na okrężnych drogach znajduje się życie. Dopiero kiedy coś odwodzi nas od celu, możemy to poczuć i ewentualnie okazać, że wciąż mieliśmy to na względzie, że zatem jest w nas coś na kształt stałości charakteru«”¹⁴⁰. Moglibyśmy powiedzieć, że filozofia lokalności byłaby zgodą, pokorną zgodą, na powrót do siebie i do rzeczy najdalszych, czyli paradoksalnie najbliższych – domowych. Byłaby odzyskaniem sąsiedztwa dali i bliskości w tym, co okoliczne, również w myśleniu o człowieku.

Nietzscheańskie zalecenie „znowu stać się dobrymi sąsiadami rzeczy najbliższych”¹⁴¹ zyskałoby wypełnienie w otwarciu na życie w miejscu. Filozofia lokalności uczy sąsiedztwa z rzeczami najbliższymi.

¹⁴⁰ R. WALSER: *Mikrogramy*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ, Ł. MUSIAŁ, A. ŻYCHLIŃSKI. Kraków 2013, s. 57.

¹⁴¹ F. NIETZSCHE: *Wędrowiec i jego cień...*, s. 141.

Człowiek lokalny i moc tworzenia świata

The first part of the paper discusses the importance of understanding the underlying structure of the data. This is particularly relevant in the context of machine learning, where the ability to identify patterns and relationships in the data is crucial for making accurate predictions. The second part of the paper focuses on the development of a new algorithm for handling missing data. This algorithm is designed to be robust to outliers and to maintain the integrity of the data while filling in the missing values. The third part of the paper presents the results of a series of experiments conducted to evaluate the performance of the new algorithm. These experiments show that the algorithm is able to handle missing data effectively and to produce results that are comparable to those of existing methods. Finally, the paper concludes with a discussion of the implications of the findings and suggests directions for future research.

Zupełne *déracinement*, wykorzenienie, jest sprzeczne z naszą naturą i roślina ludzka raz z gruntu wyrwana stara się zapuścić korzenie w ten grunt, na jaki ją rzucono. Dzieje się tak dlatego, że jesteśmy istotami cielesnymi, to znaczy zajmujemy w przestrzeni miejsce, to „miejsce” zamknięte powierzchnią naszej skóry nie może być jednak w „nigdzie”. Tak jak ręka wyciąga się i bierze ołówek leżący na stole, ustalając stosunek między ciałem i tym, co jest poza nim, wyobraźnia przedłuża nas, ustalając zmysłowy, obrazowy stosunek między nami i ulicą, miastem, powiatem, krajem.

Cz. Miłosz: *Ziemia Ulro*

Dla kogoś, kto przywykł do nieśpiesznego rytmu dnia, podróże gładyszaltują świat, a nie wzbogacają. Inaczej mówiąc, zamiast przeżywać dogłębnie każdą chwilę, wojażer zmierza po łebkach do własnego końca.

M. Wilk: *Dom włóczęgi*

Rezygnacja to wyzwolenie. Nie chcieć znaczy móc.

F. Pessoa: *Księga niepokoju*, przeł. M. Lipszyc

Moc tworzenia i to, co „na uboczu”

Połączenie woli i mocy w myśli Friedricha Nietzschego odsłania przed nami imperatyw tworzenia. *Wille zur Macht* każe podjąć życie jako wyzwanie, walkę i przekroczenie tego, co zastane, bo „tam tylko, gdzie życie, tam jest i wola: wszakże nie wola życia, lecz – tak oto ucę ciebie – wola mocy!”¹. Moc tworzenia i przezwyciężania przynosi nam nieustanny wzrost. Krzysztof Michalski

¹ F. NIETZSCHE: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. W. BERENT. Warszawa 1990, s. 138.

wiażąc życie, pojęte jako płomień, z ideą wieczności, tak wyklada: „Życie; wola mocy; wysiłek, który przewycięża wszystko, co krok po kroku gromadzi wokół mnie następstwo chwil, ciągłość czasu, czyniąc mnie tym, a nie innym; Michalskim, nie Maczalską – wysiłek, który tym samym stawia mnie na płaszczyźnie wieczności”². Wola mocy wprowadza nas w przestrzeń otwartą na powiązanie pragnienia, siły, energii, przyrostu, ognia i afirmacji. Wpisuje się jednak w nienowe kulturowe ugruntowanie Europy w odwołaniu do idei wiążącej człowieka; świat – pojęty jako przestrzeń naszych czynów; tworzenie; trwanie; możliwość; ale i Boga. Europa post- i prenietscheańska jest w myśleniu i doświadczeniu znaczona powiązaniem życia i afirmacji tego, co jest w potencji.

W tym momencie dokonajmy odwrotu od nazbyt mocnego Nietzscheańskiego powiązania indywiduum kreatora z pokonywaniem własnych słabości i przewyciężaniem tego, co dotychczas było niepokonane, jak również przekroczmy kulturową korespondencję między burzycielską kreacją a widowiskowymi zmianami świata i rewolucjami mentalnymi. Odejmując idei mocy nieokiełznany impet i przemoc, zaakcentujmy to, co jest siłą trwania i wytrzymałością. Nieco prowokacyjnie wobec Nietzscheańskiej niechęci do stałości i bezruchu zwróćmy się ku temu, co pozornie nieruchomo trwające, marginalne i wycofane ze światowego życia.

Czy mocy tworzenia możemy się spodziewać po stronie tego, co istnieje „na uboczu”, po stronie idei lokalności? By na to odpowiedzieć, musimy dokonać pewnego zastrzeżenia i przesunięcia. Poszukując filozofii lokalności – dodajmy, takiej, która nie ucieka przed metafizyką doświadczenia – należy oczyścić myślenie z inwentaryzacyjnych, politycznych i folklorystycznych schematów. Tworzenie opozycji „lokalne – globalne” na tyle zakorzeniło się w dyskursie naukowym i społecznym, że wysiłkiem poznawczym okazuje się spojrzenie na ideę lokalności i człowieka lokalnego poza ciągiem: wieś, skansen, małe, elementarne,

² K. MICHALSKI: *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Kraków 2007, s. 178.

proste, niezapośredniczone, izolowane, nieruchliwe, osiadłe. Jest to jednak konieczne, by wyzwolić dynamikę lokalności i nie uruchamiać sentymentalnej tęsknoty za zamkniętymi, osiadłymi i izolującymi się wspólnotami lokalnymi, które budują jedynie wyobrażenie przeszłości.

Mocy tworzenia świata nie szukalibyśmy zatem w idei stadnej, która wzmacnia jedynie „swojskie” życie. Pamiętamy wszak, co dobitnie wyraziła Doreen Massey, że za izolacją wspólnotową czają się lękliwe praktyki życia³, dlatego wątpliwa byłaby afirmacja tego, co ciasne i zamknięte. Jednocześnie nie chcielibyśmy ulec sile nazbyt uproszczonej wiedzy, która głosi rozplątanie się lokalności w obrazach medialnych na mocy globalnej własności. Za wcześnie ogłoszono rozmycie idei lokalności, pochopnie zaczęto ją postrzegać jedynie jako produkt globalnych przemian czy wspólnotę „etnoobrazów” w grze globalnej polityki czy marketingu, jak chce Arjun Appadurai⁴.

Zbyt łatwo pogodziliśmy się z konstatacją, że oto „utracone zostały miejsca w świecie” i co najwyżej teraz „powracają one w obrazach”, jak czytamy w pismach Hansa Beltinga⁵. Człowiek odniesiony do życia i mocy tworzenia nie jest tylko „miejszem obrazów”⁶, chociaż taką wykładnię podpowiada silna kultura wizualna. Obrazy lokalne, wirtualnie wzmacniane i powtarzane, są konsekwencją wizualnego ukierunkowania kultury, ale wciąż nie zastępują doświadczenia i nie wyczerpują filozofii lokalności. „Świat pojmowany jako obraz” jest znamieny dla samej nowożytności, jak wskazuje Martin Heidegger⁷. Jednak nadużyciem

³ D. MASSEY: *The Conceptualisation of Place*. In: *A Place in the World? Places, Cultures, and Globalization*. Eds. D. MASSEY, P. JESS. Oxford 1995.

⁴ A. APPADURAI: *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Przekł. i wstęp Z. PUCEK. Kraków 2005, s. 97.

⁵ H. BELTING: *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*. Przeł. M. BRYL. Kraków 2007, s. 77.

⁶ Ibidem, s. 70.

⁷ M. HEIDEGGER: *Czas światoo obrazu*. Przeł. K. WOLICKI. W: M. HEIDEGGER: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Przeł. K. MICHAŁSKI i in. Wyb., oprac. i wstęp K. MICHAŁSKI. Warszawa 1977, s. 142.

interpretacyjnym wydaje się stwierdzenie, współcześnie rozwijane, że media zamieniły lokalność jedynie w scenografię dla produkowanej tożsamości, jak podaje Appadurai⁸. Po stronie idei lokalności wciąż pozostaje siła tworzenia filozofii życia i, jakkolwiek to metafizycznie zabrzmie, moc podtrzymywania świata.

Kierując się zatem w stronę człowieka lokalnego i filozofii lokalności, z wielkim dystansem spoglądamy zarówno na nadmierne apologie obrazu, jak i na ujęcia kosmopolityczne, promujące projekt edukacyjny przekraczania własnego miejsca i czasu w imię czegoś nie do końca znanego i rozumianego – o czym czytamy w wywodzie J. Nicholasa Entrikina⁹. „Między” i „trans” wypełniło naszą codzienność, ale nie zastąpiło lokalnego ułożenia człowieka. Uwaga Jamesa Clifforda o tym, że nie tak ważne staje się dziś pytanie „Where are you from?”, jak właśnie „Where are you between?”¹⁰, jest efektowna, ale nie dość zrośnięta z doświadczeniem miejsca. Obecne „zamieszkiwanie”, właśnie z uwagi na czas podróżowania, staje się dla nas ważniejszym zadaniem, niż to miało miejsce na początku XX wieku.

Niezaprzeczalnie, „stare topografie”, jak wskazuje Dariusz Czaja, uległy przemieszczeniu i rozchwianiu¹¹. Gdy spojrzymy na opowieść komentującą, ale i wytwarzającą świat, zauważymy ruch „przesunięć” miejsca: *non-lieux* Marca Augé, *lieux de mémoire* Pierre’a Nory, *lieux d’imagination* Stijna Reijndersa, heterotopie Michela Foucaulta¹². Dołącza do tego lista przemieszczeń i wy-

⁸ A. APPADURAI: *Nowoczesność bez granic...*, s. 62–75.

⁹ J.N. ENTRIKIN: *Political Community, Identity, and Cosmopolitan Place*. In: *Europe without Borders. Remapping Territory, Citizenship, and Identity in a Transnational Age*. Eds. M. BEREZIN, M. SCHAIN. Baltimore–London 2003.

¹⁰ J. CLIFFORD: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge–London 1997, s. 37.

¹¹ D. CZAJA: *Nie-miejsca. Przybliżenia, rewizje*. W: *Inne przestrzenie, inne miejsca. Mapy i terytoria*. Wyb., red. i wstęp D. CZAJA. Wołowiec 2013, s. 8.

¹² Zob. M. AUGÉ: *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Przeł. R. CHYMKOWSKI. Przedm. W.J. BURSZA. Warszawa 2011; M. FOUCAULT: *O innych przestrzeniach. Heterotopie*. Przeł. M. ŻAKOWSKI. „Kultura Popularna” 2006, nr 2; S. REIJNDERS: *Places of the Imagination: Media, Tourism,*

właśczeni: dystopia, utopia, eutopia, atopia etc.¹³ Pytamy na nowo o komponenty tożsamościowe, o to, co centralne i peryferyjne, uznane i spontaniczne, stare i nowe, obecnościowe i wirtualne. Opowieści te nie są jednak w stanie zakryć sensów miejsca. Za to mogą skutecznie zakryć filozofię lokalności.

Paradoksalnie, upragnione otwarcie przestrzeni i „światową” filozofię życia może zapewnić obecność silnych miejsc, czyli miejsc zakorzenionych i wyraźnych, na mapie okolicznych wspólnot – miejsc specyficznych, a jednak gościnnych. Medialne i globalne doświadczenia wchodzą w przestrzeń lokalności, jednak jej nie programują, bo porządków kulturowych i wspólnot ducha nie da się łatwo sprowadzić do wymiennych praktyk społecznych. Chwilowe i płynne więzi społeczne grupy, tęsknoty inter- i trans- to mało, gdy zaczyna wybrzmiewać stara (a nawet wydawać by się mogło, że nieco archaiczna jako idea) wspólnota terytorium i losu. Polityczna arena pokazuje, że nie tylko nie jesteśmy uwolnieni od takich wspólnot, ale nawet możemy spodziewać się ich renesansu.

Filozofia lokalności staje się dla nas imperatywem, który nie pozwala nam lekceważyć siły miejsca, a nawet więcej – nakierowuje nas na to, by w koncepcie człowieka lokalnego upatrywać ożywcznej energii, która „podtrzymuje świat” i tworzy swoistą *ars bene vivendi*. Nobilitując peryferyjną ścieżkę i umiejscowiony ogląd, sytuujemy się w odwrocie od nielokalnego czy antylokalnego „znikąd”, „skądkolwiek”, „zewsząd”. Dynamicznie pojęta idea lokalności, wydobyta z rewirów stagnacji, pierwotnego źródła czy szczelnie zamkniętej twierdzy, bliska staje się Nietzscheańskiemu obrazowi morza. Wraz z lokalnością, zatrzymującą naszą uwagę na domu, na tym, co okoliczne, przychodzi nauka, że po to uparcie patrzymy w to, co lokalne, okalające, znajome, żeby

Culture. Farnham–Burlington 2011; *Rethinking France: Les Lieux de mémoire*. Vol. 1–4. Ed. P. NORA. Transl. ed. D.P. JORDAN. Chicago 2006–2011.

¹³ Zob. kompendium zbierające namysł o miejscu w praktykach literackich: E. RYBICKA: *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*. Kraków 2014.

mieć siły do konfrontacji z tym, co nieskończone, niespotykane i bezgraniczne. Tym samym „filozofia domowa” kieruje nas w stronę nieokreślonego, przynosząc przy tym prostą wiedzę, że już w tym, co domowe, objawia się to, co skończone i określone nie jest.

Po stronie człowieka lokalnego upatrujemy mocy tworzenia więzi ze światem i zobowiązującej opowieści o miejscu. Jakimi doświadczeniami człowiek lokalny podtrzymuje świat?

Powtarzanie i „płomień życia”

Człowiek lokalny doświadcza życia, będąc przy tym obserwatorem świata. Jedyną teorią jest życie. Dobrze jest myśleć – „bez myślenia”, bez obciążenia tezami i dowodami. Lokalność stwarza grunt dla myślenia „bez myślenia”. Żyjemy w miejscu i ono jest naszym codziennym myśleniem. Człowiek lokalny przynależy. Jednocześnie uczy się lekko obnosić swą przynależność, nie lekceważąc jej, nie czyni z niej nadmiernego ciężaru. „Wyjaśniać, znać czy nie wierzyć”, jak pisze Fernando Pessoa¹⁴. Dlatego człowiek lokalny nie niszczy swej wiary, z powagą podejmuje życie. Nie wyjaśnia zanadto, by nie zniszczyć doświadczenia „tu i teraz”. Jest niczym mieszczańska z obrazów Johanna Vermeera, która waży perłę czy nalewa mleko z dzbanka. Wciela w życie proste zalecenia filozofii codzienności.

Wyłaniająca się z doświadczenia lokalnego *ars vivendi* jest niczym zalecenie z *Księgi ziół* Sándora Márai: „[...] żyć [...] spokojnie, bardzo uważnie, z jednakową siłą obserwując świat i nas samych, nasz rozum i naszą namietność, ludzkie zamiary i nasze związki z wszechświatem”¹⁵. Człowiek lokalny lęka się nadmiaru

¹⁴ F. PESSOA: *Księga niepokoju spisana przez Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*. Przeł. M. LIPSZYC. Wstęp R. ZENITH. Kraków 2013, s. 197.

¹⁵ S. MÁRAI: *Księga ziół*. Przeł. F. NETZ. Warszawa 2008, s. 9.

słów i rozpaczliwych gestów, unika historycznych czynów. Za każdym egzaltowanym ruchem czai się groźba rozpadu rzeczy. Zawsze istnieje pokusa porzucenia domu. Samoograniczenie dla jednych jest wyborem, dla innych zwyczajnym przyjęciem losu wedle reguł „jak zawsze” i „tak trzeba”. Nie ma tak wielkiej antropologicznej różnicy między „wyborem” i „przyjęciem losu”, jak zwykli uważać piewcy świadomego i kreatywnego uczestnictwa w kulturze. Z punktu widzenia metafizyki życia tak samo podlegamy władzy lokalnego świata, jak i prostych spraw. Z wyboru czy z przyzwyczajenia – jesteśmy poddanymi miejsca. Lokalność to doświadczana filozofia obecności. Nie jest apologią rozdzielania człowieka, wolności i miejsca, tak jak nie jest podejrzliwa wobec cielesności, gdyż jest namacalna – „dotykem sięga prawdy świata”.

Człowiek lokalny żyje tak prosto, jak należy wypowiadać słowa modlitwy. Bez dziwactw, a najlepiej bezgłośnie. Istnieje precyzyjnie. Jest skrupulatny, kiedy zamyka mieszkanie na klucz, wstawia kwiaty do wazonu i kroi chleb. Pracuje w pokorze dla powtórzenia i detalu. Wypowiada siebie, niczego nie dopowiadając. Chodzi w te same miejsca, siada pod tym samym drzewem, na tym samym placu patrzy na to, co płynie, a co takie samo, a jednak inne. Idea życia w miejscu – drobiazgowo potwierdzana i podtrzymywana dzień po dniu – odślania się jako powracające „inne”. Życie to w jakiejś mierze szukanie miejsca. Owo szukanie powinno być pozbawione „wyszukiwania” i „wymyślania” siebie. Miejsce nas znajduje. Moglibyśmy powiedzieć, kierując się ideą lokalną, że szukamy tego, co nas znajduje. Miejsce nie jest nagrodą, tak jak nie może być karą. Nie stanowi transakcji. W przynależności nie ma interesu ani wzajemności. Podtrzymujemy miejsce, przyjmując zobowiązanie wobec przestrzeni, która nam się trafiła. Moc tworzenia miejsca jest wsparta na podtrzymywaniu idei lokalnej.

Lokalność lubi powtórzenia. Marie Luise Kaschnitz poczyniła taki zapis: „Wszystko jednostajne, nastrojone na jeden ton, na ton niziny nadreńskiej, między Schwarzwaldem a Wogezami, i to pole różnorodnego rodzaju towarzyszą z obu stron małej rzeczce Neumagen. [...] zawsze obieram tę jedną trasę, na zachód, wtedy mam rzeczkę po prawej ręce, poniżej miejscowości Biengen idę

przez most i wracam w górę rzeki”¹⁶. Człowiek lokalny jest utkany z Nietzscheańskiego ducha wiecznego powrotu rzeczy. Służy chwili, która powraca wiecznie. To samo jest inne, jak pisał Gilles Deleuze, „tożsame nie powraca”¹⁷. Czy to znaczy, że w powtórzeniu i skrupulatnej lokalności skrywa się tylko twórczy spokój i równie twórcza idea odmiany, przynoszonej przez inność „tego samego”? Antropologiczna wiedza sprowadza bowiem bardziej złowrogie podejrzenie, że człowiek lokalny jest również tym, kto może w jednej chwili przemienić w płomień i umiłowany detal, i powracające powtórzenie. Może spalić świat w imię idei lokalnej, której jest poddanym. Wojna, zamknięcie, niechęć wobec obcości, otorbienie lękami – są w potencji filozofii lokalnej. Każdy dom może stać się bunkrem, jak pisał Józef Tischner: „Dom przemienia się w warownię, zamczysko, fortecę. Nie służy już do mieszkania, lecz do dominowania nad okolicą i zamieszkującymi ją ludźmi. Zadaniem tej budowli jest budzić lęk. To już nie jest dom, to jest ostrzeżenie i groźba”¹⁸.

Jednak „płomień lokalności” sprzyja raczej woli powtarzania i wzmacniania świata, a nie mocy burzenia. Człowiek lokalny wybiera jednocześnie współlistnienie z innymi, ale i bycie osobno w czasoprzestrzeni. Przed rozplynięciem się w stadzie chroni go relacja indywidualna z tym, co okoliczne. Miejsce wiąże nas z pokornym przyjęciem czasu – miejsce istniało przed nami i będzie po nas. To niczym kroczenie Heideggerowską polną drogą, ale w ruchu powtórzenia rzeczy. *Polna droga* (*Der Feldweg*) jest wykładnią powiązania tego, co było i nadchodzi, jest mądrością, doświadczeniem bliskości, które jednocześnie chroni otwarcie¹⁹. *Feldwege* (polne drogi, bliskie, chroniące otwarcie), jak i *Holzwege*²⁰

¹⁶ M.L. KASCHNITZ: *Miejsca*. Przeł. E. SICIŃSKA. Warszawa 1978, s. 171.

¹⁷ G. DELEUZE: *Różnica i powtórzenie*. Przeł. B. BANASIAK, K. MATUSZEWSKI. Warszawa 1997, s. 244.

¹⁸ J. TISCHNER: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Paris 1990, s. 198.

¹⁹ M. HEIDEGGER: *Polna droga*. Przeł. J. i M. ŻELAŹNI. „Colloquia Communia” 1983, nr 4–5, s. 89–92.

²⁰ M. HEIDEGGER: *Drogi lasu*. Przeł. J. GIERASIMIUK, R. MARSZAŁEK, J. MIZER, J. SIDOREK, K. WOLICKI. Warszawa 1997, s. 3.

(drogi lasu, zarośnięte, kończące się chaszczami, chroniące to, co skryte), wyłaniają się w myśleniu kontemplacyjnym jako ułożenie bycia pojmowanego jako droga. Ostatecznie to okolica odsłania drogi, pozostaje po stronie „nieskrytości”. Okolice, jak pisze Heidegger, jest to „coś okalającego”, „oswobadzający prześwit”²¹.

Przestrzeń lokalna, która wiąże powtarzane doświadczenia życia, przesłania inne przestrzenie. Pessoa zanotował: „Nie było żadnego pejzażu poza lasem, który przesłaniał nam wszystkie inne pejzaże. Wystarczał nam jako miejsce i otoczenie dla takich jak my, dla których życie było wyłącznie jednogłośnie i różnorodną wędrówką po konającej ziemi”²². Moglibyśmy to rozwinąć, że przed człowiekiem lokalnym nie rozpościerają się inne pejzaże, gdyż własne cierpienie i własny los można odnaleźć w domu, życie w pełni przeżywa się „tu i teraz”. Inne pejzaże są często mirażami, rozwijającymi się na drodze poznania rzeczy. W końcu przynoszą rozpoznanie prostej wiedzy, że starcza nam to życie, tym bardziej, że innego tak naprawdę nie ma, bo nigdy go nie było, istniało co najwyżej niepokojąco podsycane złudzenie. Lokalność jest i gwałtowna, i powolna. Odchodzimy od niej, zmęczeni jej dookreśleniem i przywiązywaniem, ale i do niej wracamy, gdyż ostatecznie zawsze wędrujemy z ideą domu – nawet, gdy go porzucamy. „Człowiek i dom to subtelna jedność”, napisze Dariusz Kulas²³. Życie toczy się wokół tego, co okoliczne. Pamiętać jednak musimy, że w tak pojętej lokalności jest odgłos wszechświata.

Rzeczy ulotne i trwałe

Czy człowiek lokalny jest opoką dla trwałości rzeczy? Nie umie łatwo formułować pochwały zmiany. Nie wznosi teorii, a zatem nie wznosi teorii zmienności i ulotności rzeczy. Jednak to człowiek

²¹ M. HEIDEGGER: *W drodze do języka*. Przeł. J. MIZERA. Kraków 2000, s. 146.

²² F. PESSOA: *Księga niepokoju...*, s. 321.

²³ D. KULAS: *Dom – to, co istotne*. „Anthropos?” 2011, nr 6–17, s. 60.

lokalny doświadcza świata, który płynie. Trzymanie się życia i ustalonych czynności, przywiązanie do znanych miejsc, w prosty sposób otwiera go na poczucie tego, że umyka to, co tak pielęgnowane. Znika dzieciństwo z każdym dotykem otaczających przedmiotów. Z każdym spojrzeniem miejsce oddala się. Świat okoliczny zamienia się w muzeum, dokumentując pustkę. Zanikają dom i więzi. Miejsce traci wyrazistość. Pozostaje wiara w okoliczny świat i lojalne trwanie w miejscu, jako jedynie możliwe „bycie na miejscu”. Lokalność nigdy nie bywa tak namacalna jak w doświadczeniu utraty rzeczy, miejsc, czynów, słów, roślin, zwierząt czy ludzi. To codzienna strata, doświadczana dzień po dniu.

Lokalny ogląd jest medytacją nad utratą miejsc i rzeczy. Przybiera postać średniowiecznego wstrząsającego pytania o to, gdzie się podziali ci wszyscy, którzy niegdyś zapełniali świat. Słowa François Villona: „Ach, kędyż są drzewiejsze śniegi!” czy „Kędy Szarlemań jest waleczny!”²⁴ powracają w pozornie niewinnych i sentymentalnych westchnieniach filozofii lokalnej. W doświadczeniu lokalnym kryje się powtarzalność i ulotność z Księgi Koheleta: „Pokolenie przychodzi i pokolenie odchodzi, a ziemia trwa po wszystkie czasy” (Koh 1, 4)²⁵. „To, co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie: więc nic zgoła nowego nie ma pod słońcem” (Koh 1, 9). Idea lokalna przechowując wiedzę o tym, że „wszystko to marność i pogoń za wiatrem!” (Koh 2, 11), jednocześnie przechowuje radość: „Tak więc jeżeli człowiek wiele lat żyje, ze wszystkich niech się cieszy i niech pomni na dni ciemności, bo będzie ich wiele” (Koh, 11, 8). Jest zaleceniem poddania się biegowi rzeczy: „Wszystko ma swój czas, i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod

²⁴ F. VILLON: *Wielki Testament*. Przeł. T. BOY-ŻELEŃSKI. Drzeworytami ozdobiła M. HISZPAŃSKA. Warszawa 1982, wersy 329–356 (*Ballada o paniach minionego czasu*), wersy 367–384 (*Ballada o panach dawnego czasu, prowadząc daley ten sam przedmiot*).

²⁵ Cytat ten i następne pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Wyd. III poprawione. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Poznań–Warszawa 1980.

niebem” (Koh 3, 1). Człowiek lokalny, gdy wspomina, doświadcza przemijania i marności, stara się dotykać powagi miejsca. Wokół niego toczy się opowieść o przemijaniu.

To służba miejscu, do (dla) którego przybywamy i z którego odchodzimy. Kaschnitz zanotowała takie wspomnienie: „Czy ktoś jeszcze pamięta mierzeję, ów niby ptasie skrzydło rozpięty spłachetek piasku między Bałtykiem a Zalewem Kurońskim? Zalewem płyniemy z małego portu Cranz do Nidy [...]. I tam, w niskim lasku sosnowym, zobaczyliśmy naszego pierwszego łosia, lekko stąpającego z ogromnymi łopaciastymi rogami, tam usiedliśmy na białym piasku i patrzyliśmy na Bałtyk, po czym powędrowaliśmy dalej ze wschodu na zachód przez całą mierzeję między Zalewem a Bałtykiem. Tam stał dom, pochłonięty przez wydmy i porzucony jak szkielet, pokazywaliśmy go dziecku. Pokazaliśmy dziecku również wędzarnie ryb [...]. Kto tam teraz mieszka, w nielicznych domach na stoku wydym? Gdzie niegdyś przechadzali się profesorowie uniwersytetu z Królewca, rozebrani, nawiasem mówiąc, i potem nadzy rzucali się fale?”²⁶. W tych opowieściach przegląda się pokora wobec miejsca. Utrata miejsc, ludzi, przedmiotów jest bezlitosnym świadectwem tego, że odchodzimy.

A jednak ta utrata staje się w jakiś sposób opoką dla trwałości rzeczy. Znajdujemy w *Dzienniku schmargendorfskim* Rainera Marii Rilkego taki zapis: „Bo skoro ludzie i stosunki są nieprzewidywalne i ciągle się zmieniają, to czy właśnie rzeczy nie pozostają jedynym stałym punktem odniesienia?”²⁷. Dodatkowo uzupełniony jest o myśl, wyrażoną w strofie wiersza:

Co w nas zasypia, w rzeczach czuwa dalej,
z nich ciemne oczy patrzą na nas stale,
pilnie się naszym przyglądając się czynom:
to rzeczy trwają, nasze życia płyną...²⁸

²⁶ M.L. KASCHNITZ: *Miejsca...*, s. 70–71.

²⁷ R.M. RILKE: *Dziennik schmargendorfski*. Przeł. i koment. opatrzył T. Oso-
siński. Warszawa 2013, s. 80.

²⁸ Ibidem.

To złożenie trwałości i ulotności w obliczu rzeczy jest ważne dla filozofii lokalności. Człowiek lokalny otacza troską bliskie rzeczy, pielęgnuje je, wyrывa śmierci. Stwarza świat rzeczy, czyniąc z nich surowego obserwatora ludzi, czynów i miejsc. Kiedy przestaje rzeczy gromadzić, a końcu się ich pozbywa, przeżywa odwrotność (nie)stałego świata. Podobny ton odnajdujemy w uwadze Rilkego o tym, że „nie stajemy się bogaci przez to, że coś zamieszkuje i wędnie w naszych dłoniach, bowiem rzeczy powinny płynąć przez nie jak przez odświętną bramę, którą wraca się do domu. Nasze ręce nie powinny być trumną [...]. Opuszczając ręce, rzeczy powinny wędrować dalej, silne i krępe [...]”²⁹. Doniosła myśl o rzeczach, które płyną przez nasze ręce, jak przez bramę wiodącą do domu, stanowi uwagę oikologiczną. Jest w niej, jakkolwiek patetycznie to zabrzmie, moc tworzenia świata. Do zadomowienia droga wiedzie przez obcowanie z rzeczami, doświadczenie stałości rzeczy i w końcu przez zgodę na utratę posiadania – nawet siebie.

Kaschnitz napisała o tym w *Miejscach* jeszcze radykalniej: „Wciąż jeszcze za dużo rzeczy, powiedziałam, kiedy odwiedziła mnie ML i zdziwiona rozglądała się po nieco opustoszałym mieszkaniu. Pod koniec chciałoby się mieć białe ściany, mało książek, mało obrazów, z mebli tylko to, co najniezbędniejsze, słowem, klasztorna cela. Jakże to prawdziwe [...]. Ja, ciągnęła dalej, na ścianie nad moim biurkiem zostawiłam wolne miejsce, gdzie nic nie wieszam, nic nie stawiam, trzydzieści centymetrów na czterdzieści, to niewiele. Ale gdy z dłoni robię coś w rodzaju lornetki, nie widzę nic innego, tylko puste miejsce, wspaniałą nicość”³⁰. Pielęgnowanie rzeczy i oczyszczanie domu z rzeczy podręcznych jest związane tą samą filozofią lokalności. Miejsce jest namacalne i zanika dla nas. Nicość pojawia się w samym centrum zdarzeń. Namacalna obecność miejsca odchodzi wraz z nami, wraz z tym, jak umyka powab przedmiotów. Jak ujmuję to Tadeusz Sławek, interpretując myśl Henry’ego Davida

²⁹ Ibidem, s. 34–35.

³⁰ M.L. KASCHNITZ: *Miejsca...*, s. 193.

Thoreau, człowiek огоłocony odsłania się jako „od-stawiony od przedmiotów”³¹. Ubywamy, ubywa miejsce, chociaż wciąż pozostaje jako przestrzeń dla innych. Doświadczenie ubywania tworzy dobrą wykładnię miejsca.

Pęknięcie i radykalne otwarcie

W centrum chrześcijańskiego świata wkrada się doświadczenie buddyjskie. Jesteśmy i nie jesteśmy, doświadczamy strumienia życia, wchłaniamy wielość bytów – w lokalnym ułożeniu porzucamy myślenie o Sobie. Mijamy siebie, tak jak mijamy myślenie o stałości rzeczy. To wszystko, czym kiedykolwiek byliśmy i będziemy, czym nigdy się nie staliśmy i nie staniemy – jest pochwałą filozofii miejsca. Człowiek lokalny trzymając się idei trwania, kierując się w jej stronę, niczym w stronę światła latarni, jest jednocześnie admiratorem chwili i myśli o przemijaniu.

Doświadczenie lokalne, którym podtrzymujemy świat poprzez budowanie filozofii miejsca, przynosi troskę o rozluźnienie tego, co międzyludzkie – by zostawić „nieco miejsca” w miejscu, by nie zapełniać miejsca zanadto, by nie zaświadczać o sobie zbyt intensywnie. To, co puste, jest konieczne dla pokoju i dystansu w tym, co międzyludzkie. Nakierowanie na przyrodę i naturalne sąsiedztwo człowieka ułatwia to rozluźnienie więzi. Przychodzi stąd wiedza, która daje wytchnienie, że powinniśmy istnieć w miejscu, pełni troski, ale bez nadmiernego przywiązania. Istniejemy w korespondencji z naturalnym ułożeniem rzeczy – jest niebo, wiatr, góry, woda, ziemia, drzewa. Rilke zanotował w podziwieniu dla doświadczenia krajobrazu i codziennego życia, że miejsce stwarza „kraj do nauki”, że stanowi prawdziwą edukację i podróż, która wyposaża ludzi po latach nauki w to, co

³¹ T. SŁAWEK: *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*. Katowice 2009, s. 346.

przeżyli, dając im „obrazy dla wszystkiego”³². Znalazło to wyraz w zdziwieniu tym, że można „mówić jak krajobrazy, chmurami, wiatrami i zachodami...”³³.

Doświadczamy tego lokalnie, wrastając w krajobraz, który jest dla nas, nie będąc przy tym naszą własnością. Przynależy do nas, nie przynależąc. To dziwne prawo przynależenia bez aktu własności otwiera nas w końcu na to, co niepojęte. Zatrwożenie w otoczeniu krajobrazu i przyjaźni to wielki temat pism Nietzschego. Jaskinie, wzburzone morze, szczyty górskie, czyste strumienie i rześkie powietrze współtworzą okolice przyjaźni. Zaratustra ucieka przed masą, chowa się w jaskiniach i na szczytach, ucieka przed stęchłym powietrzem targowiska do samotni, „gdzie wieją ostre i surowe tchnienia”³⁴. Tworzy miejsce dla siebie pośród natury, ale przez gest wykorzenienia. Z oddali pragnie odnowy i wzrostu. Mistrz boleje nad utratą miejsca – pamiętamy Nietzscheańskie zawołanie, rzadko przyzywane w humanistyce: „Weh dem, der keine Heimat hat!”³⁵. Rozluźnienie więzi, oddalenie i dotknięcie niepojętego jest w jakimś sensie zatrważającym odnawianiem oblicza miejsca. Po doświadczeniu lokalności w tym otwarciu na niepojęte nie tęsknimy za powrotem do skarłałej opowieści o walorach kuchni, specyfice obyczajów weselnych czy odrębności stroju. Lokalnej filozofii życia upatrujemy bowiem w przesmyku do nieskończonego.

I miejsce podtrzymuje to radykalne otwarcie. To zapowiedź nieokreślonego spokoju, dobrostanu, tajemnicy i „światowości”, co jednak zespolone jest z pęknięciem i raną, których z miejsca nie sposób usunąć. Pessoa napisze: „Ale w końcu na Rua Dos też jest wszechświat. Tutaj też Bóg pilnuje, aby nie zabrakło tajemnicy życia”³⁶. Miejsce i pustka są z sobą związane. Filozofia lokalności,

³² R.M. RILKE: *Dziennik schmargendorfski...*, s. 138–139.

³³ Ibidem, s. 139.

³⁴ Zob. F. NIETZSCHE: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 61.

³⁵ F. NIETZSCHE: *Vereinsamt*. In: IDEM: *Heiterkeit, güldene. Gedichte*. Ausgew. und hrsg. von J. PROSSLINER. München 2003, s. 25.

³⁶ F. PESSOA: *Księga niepokoju...*, s. 379.

pilnując drobiazgów, lojalnej miłości do miejsca i stałego ułożenia rzeczy, pilnuje też mroku. Jeszcze raz przywołajmy zapis Pessoa: „Przez Rua Dos Douradores też przepływa Ganges. W tym ciasnym pokoju mieszczą się wszystkie epoki – mieszanina [...], wielobarwny pochód obyczajów, odmienności ludów, różnorodna gmatwanina narodów. I tutaj, w ekstazie nienazwanego żalu, potrafię czekać pośród mieczy i blanków na śmierć”³⁷.

Świat jest w lokalności – *kosmos* i *chaos*, początek i koniec. W miejscu otwiera się metafizyka śmierci. Życie, jak pisze Michalski, jest „przeniknięte wiedzą o śmierci”³⁸, jest niczym wulkan, w którym płonie „niegasnący ogień gotów pochłoniąć wszystko, co wydaje się w życiu trwałe, osiągnięte, raz na zawsze ustalone, wszelki sens, wszelki obiekt wiedzy”³⁹. Ale to życie ku śmierci odsłania się w jakimś miejscu, nawet, a może zwłaszcza wtedy, kiedy *locus* wyprowadza nas poza znane trajektorie. To w miejscu odsłania się przepaść, urwisko, koniec. To, co przepastne, nieobliczalne napotka nas w tym, co było (nie dość) znane. *Chora* Derridańska, która „nie jest *ani* tym, *ani* tamtym, albo że jest zarazem tym i tamtym”⁴⁰, byłaby bliska rozumieniu tej otchłani. Jednak filozofia lokalności broniłaby oglądu, że to właśnie w miejscu rozpościera się to, co obce i niespotykane. Człowiek lokalny, rozwijając ideę lokalną, formułuje zadanie dla współczesnego świata – życie nie powinno być ucieczką przed tym, co nieskończone i mroczne. Miejsce na to naprowadza.

Filozofia lokalności nie wtórowałaby zatem instrumentalnej wizji działań człowieka, nie tworzyłaby też użytecznego planu szczęścia społecznego. Lokalność nie jest wyspą szczęśliwą. Mieć dom, znaczy mieć dom, który można stracić. Andrzej Stasiuk zanotował: „Okolice zamiera dom po domu i to jest tak, jakby zmniejszało się moje życie. Bo co się z nami stanie, gdy przepadną wszystkie miejsca, w których przebywaliśmy? Będziemy

³⁷ Ibidem, s. 347.

³⁸ K. MICHAŁSKI: *Płomień wieczności...*, s. 127.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ J. DERRIDA: *Chora*. Przeł. M. GOŁĘBIEWSKA. Warszawa 1999, s. 10.

je musieli wymyślać od nowa i nasze dawne życie też zmieni się w wymysł, w igraszkę pamięci, w nic więcej⁴¹. Utrata domu odsłania rewers miejsca. Tischner pisał przejmująco, że każdy dom w końcu uczy utraty, wraz obumieraniem domu otwiera się „horyzont transcendencji”⁴², gdyż opustoszały dom „pozostawia w duszy człowieka niewyraźny ślad – ideę innego domu, domu nietykalnego dla ognia, dla zdrady – domu prawdy”⁴³. Filozofia lokalności uczy bycia w domu, ale z widokiem na to, co nienazwane i niezrozumiałe. Intymne przestrzenie domu i sam dotyk miejsca umacniają tajemnicę nieokreślonego. Niewyobrażalne czai się za progiem, na strychu, w piwnicy, za oknem, za szafą, za drzwiami – tuż przy tym, co znane. Wiedzieli o tym i Bachelard, i Márai, i Tischner. Swoja przestrzeń pachnie i kusi tym, co niepojęte. Swoja przestrzeń trwoży nas, przynosząc – wraz z Tischnerowskim pytaniem: „Czy jest coś bardziej kruchego niż dom?”⁴⁴ – kruchą wiedzę, że nasz początek i koniec jest umiejscowiony.

Miejsce jest między zatrważającym zmyśleniem i rzeczywistym ułożeniem rzeczy. Nie przestaje być przez to niepokojącym doświadczeniem, wszak rodzi niepojęte pytanie: „Co jest poza miejscem?”. To miejsce wyprowadza nas poza siebie, w stronę pytań przerażających, o których chasydzi prosto pisali, że otwierają się na drodze poznania i prowadzą w końcu do tego najgroźniejszego pytania, które, jak czytamy w *Pięćdziesiątej bramie* Barucha z Międzyboża, „nie stało przed żadnym człowiekiem”⁴⁵. Dla chasydów ocaleniem przed otchłanią jest wiara, która nie wyprowadza człowieka z miejsca, wręcz przeciwnie, uczy, jak pisze Martin Buber, że „właśnie tu, w miejscu, w którym jesteśmy, powinniśmy się starać, by zajaśniało światło ukrytego życia Bożego”⁴⁶. Człowiek

⁴¹ A. STASIUK: *Nie ma ekspresów przy żółtych drogach*. Wołowiec 2013, s. 131.

⁴² J. TISCHNER: *Filozofia dramatu...*, s. 189.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, s. 188.

⁴⁵ BARUCH Z MIĘDZYBOŻA: *Pięćdziesiąta brama*. W: M. BUBER: *Opowieści chasydów*. Przekł. i posł. P. HERTZ. Poznań–Warszawa 2005, s. 113.

⁴⁶ M. BUBER: *Droga człowieka według nauczania chasydów*. Przeł. G. ZLATKES. Warszawa 2004, s. 45.

lokalny podtrzymywałby świat, trwając przy idei miejsca, bo to ono zatrzymuje człowieka. Miejsce, przechowując absolutny niepokój, jest zarazem ocaleniem.

Prostota i *oikos*

Miejsce przechowuje dla nas lęk metafizyczny, który staje się naszym lękiem. Chroni nas przed wykonaniem samowolnych gestów. Niszczy samowolę, jednocześnie chroniąc wolność, bo miejsce jest „płomieniem”. Rozpościera przed nami pragnienia, po czym je niszczy. Uczy powrotu do prostych rzeczy. Zachowuje je dla nas.

Dzięki miejscu człowiek nie jest tak ubogi. Nasze „ja” to bardzo mało, jeśli w ogóle jest namacalne. Jean-François Lyotard słusznie trwożył się, że zwłaszcza dziś „sobość to bardzo mało”⁴⁷. Miejsce nie zubaża, a nadaje rys człowiekowi. Wydobywa go z miałkości i bezkształtu. Człowiek lokalny staje się człowiekiem określonym, zyskuje kulturowy charakter, można od niego wymagać bycia odpowiedzialnym. W opowieści o człowieku lokalnym jest twórcze życie, gdyż to jedna z tych narracji, którym nie sposób odmówić dotyku płynnej tkanki rzeczywistości, a przecież to był postulat Diltheyowskiej humanistyki jako *Geisteswissenschaften*⁴⁸ – by nauki o duchu dotyczyły życia. Opowieść lokalna staje się ludzka. Człowiek jest pojmowany przez świat okoliczny, w którym żyje. To, gdzie żyjemy, staje się częścią nas samych – świat jest w nas. Bez rodzinnego domu, bez ziemi dzieciństwa, wszystko w nas udaje coś i kogoś innego.

Myślenie człowieka lokalnego jest wyostrzone, bo jest umiejscowione – każdy gest i ruch go zdradza. Czyni z niego człowieka wiarygodnego. „Szczęśliwy ten, kto nie myśli, tylko spełnia po-

⁴⁷ J.-F. LYOTARD: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przeł. M. KOWAŁSKA, J. MIGASIŃSKI. Warszawa 1997, s. 59.

⁴⁸ Zob. W. DILTHEY: *Rozumienie „nauk o duchu”*. Przeł. K. KRZEMIENIOWA. W: Z. KUDEROWICZ: *Dilthey*. Warszawa 1987, s. 186–190.

przez instynkt i organiczne przeznaczenie to, co my wszyscy musimy spełniać poprzez kluczenie i przeznaczenie nieorganiczne lub społeczne. Szczęśliwy ten, kto w najwyższym stopniu upodabnia się do zwierząt, ponieważ bez wysiłku jest tym, czym my możemy być tylko podejmując wielki trud; ponieważ zna drogę do domu, którą my możemy odnaleźć tylko dzięki skrótom fikcji i chaotycznego powrotu; ponieważ, zakorzeniony jak drzewo, stanowi część krajobrazu, a tym samym piękna, a nie jest, jak my, przemijającym mitem, figurantem w roli żywej szmaty, odgrywającej nieprzydatność i zapomnienie⁴⁹. Człowiek Pessoa, przeglądający się w kulturowym obrazie zwierzęcia, jest potrzebny filozofii lokalności. Czy filozofia ta byłaby odzyskaniem zwierzęcego instynktu? Byłaby na pewno trudem, który podejmujemy po to, by odzyskać utraconą drogę do domu. Byłaby koniecznym wysiłkiem, by przezwyciężyć „nieprzydatność i zapomnienie”. Byłaby i czymś więcej – mierzalnym i sztucznym, bo przecież kulturowym, przywróceniem prostoty domu jako bycia „na miejscu”. Trzeba umieć na powrót dojść prosto do domu, w końcu przestać kluczyć.

To pragnienie prostoty jest obecne w doświadczeniu powrotu żołnierza we własne progi. Erich Maria Remarque tak pisze: „Graebner przysłuchiwał się w milczeniu. [...] Spojrzał na szyny. Wiodły do ojczyzny, do bezpieczeństwa, do ciepła, tam wreszcie zazna spokoju, to jedyna nadzieja, jaka mu jeszcze pozostała. A teraz nagle znów poczuł, że »tamto« skrada się za nim, słyszał obok siebie jego niesamowity oddech i nie mógł go odpędzić”⁵⁰. W powrocie żołnierza jest prostota. Kiedy wraca z frontu na urlop, pragnie tego, co istnieje niejako „odwiecznie” – domu. Nawet jeśli na miejscu nie znajduje ładu, bo świat w nim i poza nim radykalnie się zmienił i wyobcował, a wojna niszczy powroty i domostwa, to prostota doświadczenia domu (nawet utraconego) pozostaje. Idea domu, podszyta mrokiem, skradającym się „tamtym”, jak pisze Remarque, jest obecna.

⁴⁹ F. PESSOA: *Księga niepokoju...*, s. 336.

⁵⁰ E.M. REMARQUE: *Czas życia i czas śmierci*. Przeł. J. STROYNOWSKI. Poznań 2002, s. 66.

Z lokalnością, jak z dzieciństwem. Żyjemy, nie myśląc o tym; żyjemy tak, jak potrafimy. Jeszcze raz przypomnijmy chasydów, którzy radzą, by nie wymyślać miejsca i nie zmyślać siebie, bo jesteśmy „tu, gdzie jesteśmy”, jak pisze Buber⁵¹. Płyń z tego nauka, że miejsce powinno być podjęte przez człowieka bez wydziwiania. Życie dziecka biegnie bez roztrząsania siebie i terenu, a przecież „naturalnie” wie, gdzie jest jego plac/podwórko/dwór/pole. Wojny o „mój” plac są wojnami prowadzonymi Nietzscheańskim płomieniem. Dziecko nie dywaguje, bo też nie odchodzi od życia. *Divagatio* jest przecież błędzeniem, *divagari* (zabłąkać się; zejść na manowce) nie służy myśleniu o miejscu i domu. Człowiek lokalny żyje – na uboczu, prosto, bez wybrzydzenia, ale to nie znaczy, że lokalnego życia nie przeszywa płomień.

Idea lokalna znajduje odbicie w tej prostocie. Jest poddawana próbie w chwili wędrówki, porzucenia, wyjścia. „Dom to szczególny stan skupienia wędrówki”, jak pisze Sławek⁵². Naturalną kolejną rzeczą jest rozwijana przez człowieka myśl o rozległych przestrzeniach, o swobodzie wyrażania siebie. Nierzadko prowadzi do wymyślania innych miejsc na ziemi: anty-, trans-, inter-, multi-, post-. Dzięki wykorzeniającej myśli patrzymy w końcu obco i cudzoziemsko. Uciekamy od miejsca, lękając się jego siły. Wyśmiewamy wspólnoty. Drwiąc z nostalgii za wspólnotą, widząc w niej lęki społeczne, ulegamy niechęci do oikologii, ponieważ *oikos* nas zatrważa, jest radykalnym pytaniem, domagającym się równie radykalnej odpowiedzi własnym życiem. Boimy się wyrazistego miejsca niczym Jean-Luc Nancy, który chce widzieć w tej idei powrót do myślenia o archaicznej wspólnocie, nostalgię Zachodu i lęki powstałe w wyniku utraconej wspólnoty, braterstwa czy przyjaźni⁵³.

Jednak oikologia wyrasta z przepracowania tych lęków humanistyki i poczucia odnajdywania miejsca na nowo. To praca odnajdywania nawarstwionych ścieżek miejsca, o czym pisał Mariusz Wilk: „Między jeziorami bieżą tropy: od starych traktów

⁵¹ M. BUBER: *Droga człowieka...*, s. 43–48.

⁵² T. SŁAWEK: *Ujmować. Henry David Thoreau...*, s. 33.

⁵³ J.-L. NANCY: *The Inoperative Community*. Minneapolis 1991, s. 10.

monastyrskich, kiedyś zapewne wygodnych, bo przeznaczonych dla bryczek i tarantasów, a dzisiaj wyboistych, dziurawych, porozbijanych ciężarówkami i traktorami, do kładek zbutwiałych, przełożonych przez mszary, i nikłych śladów ludzi, odcisniętych we wrzosach. [...]. Czasami droga wznosi się i opada, powtarzając rytm wzgórz morenowych, innym razem kluczy, jak wątek opowieści, omijając miejsca zdradliwe. Tropy sołowieckie można czytać bez końca, można nimi błędzić, szukać prawdy (gdzież ona?), spacerować, mędrkować, zbierać zioła, kamienie lub witki brzozone do bani. Można też modlić się, chodząc nimi [...]”⁵⁴. Przyjaźń z miejscem jest ruchliwa. Miejsce jest tym, co porzucamy i do czego wracamy. Można byłoby powiedzieć, że dopiero, gdy odnajdujemy to, co obce w nas, co Julia Kristeva nazywała „byciem cudzoziemcem dla siebie”⁵⁵, możliwe jest odnalezienie dynamiki miejsca.

Jednak, gdyby tylko na tym poprzestać, byłoby to mało i prowadziłoby do wyobcowania i wykorzenienia z miejsca, a nie jego ponownego podjęcia. Oikologia nie boi się idei *Heimat*, na której ślad natrafiamy w myśleniu Johanna Gottfrieda Herdera o więziach, poczuciu przynależności, ludowości i narodzie (choć Herder pisał o ideach *Volksgeist* czy *Nationalgeist*), wreszcie o kulturze, która kształtuje człowieka⁵⁶. *Heimat* jest tym, co, jak wskazuje Peter Blickle, podejmując myśl Herdera, wyraża się w „pojęciu przynależności” i „bycia w domu”⁵⁷. Oikologia nie przywiązuje się nader mocno do idei „mocnego” narodu, gdyż znacznie jej bliżej do związania losu indywidualnego z ziemią, o czym pisał José Ortega y Gasset⁵⁸. Doświadczenie obcości potrzebuje filozofii

⁵⁴ M. WILK: *Wilczy notes*. Warszawa 2012, s. 35.

⁵⁵ J. KRISTEVA: *Strangers to Ourselves*. Transl. L.S. Roudiez. New York 1991, s. 1.

⁵⁶ J.G. HERDER: *Myśli o filozofii dziejów*. Przeł. J. GAŁECKI. Wstęp i komentarz E. ADLER. Warszawa 1962, s. 388.

⁵⁷ P. BLICKLE: *Heimat. A Critical Theory of the German Idea of Homeland*. New York 2002, s. 54.

⁵⁸ J. ORTEGA Y GASSET: *Po co wracamy do filozofii?*. Przeł. E. BURSKA, M. IWIŃSKA, A. JANCEWICZ. Wyb. i wstęp S. CICHOWICZ. Warszawa 1992, s. 25–39.

miejsca, żeby nie ulec łatwym mitologiom lokalnego stada ani niezakorzonej (nie)wspólnoty.

Możemy spojrzeć na miejsce jak filozof – rozumowo, dostojnie, z powagą, istotowo. Możemy patrzeć jak pielgrzym. Czasem, niczym eremita, uciekający przed miejscem aż na pustynię, by znaleźć na niej „miejsce bez miejsca”. Prostota spojrzenia pojawia się jednak w momencie, gdy znów patrzymy bez pretensji i wydziwiania, jak dziecko. Żyjemy w miejscu „na nowo”, gdy ogołacamy się z oglądów, przeświadczeń, nawyków świata, kolekcji miejsc, konkluzji narosłych w życiu, tez, które zaczęły nas zastępować. W nowej „niewiedzy” o miejscu, które przecież jest, i w nowym „niewidzeniu” tego, co przecież widać, tkwi doświadczenie domu jako świata, doświadczenie we fragmencie całości. W byciu, które nie dywaguje, ujawnia się najprawdziwsza filozofia życia. Nuda, obojętność, zaangażowanie, powtórzenie poróżnionego życia w miejscu, płomień – tyle doświadczeń, ile trzeba.

Swojskość jako upadek

Boimy się właściwie nie idei lokalnej, ale jej złowrogiej transformacji, gdy przeradza się w kult swojskości. Wtedy tworzenie świata zostaje zastąpione stagnacją bądź programową wojną o prawo do izolacji własnego stada od innych stad. Człowiek stadny jest już zawsze człowiekiem podupadłym, niezdolnym podjąć ani życia jako płomienia, ani tworzenia świata. Nie rozwija samotnego bycia w miejscu, a zatem nie wychyla się w stronę idei lokalnej, która wspiera się na rozluźnieniu więzi i na tym, co nazwalismy zostawianiem „nieco miejsca” w miejscu. Charakteryzuje go niechęć do przekraczania progu domu, zatrzymuje go strach przed nieobliczalnym złem „innych”. Człowiek taki nie chce niczego odkrywać ani ujawniać. Nie chce niczego zgłębiać, gdyż jego życia nie przenika tęsknota metafizyczna, o której pisze Michalski, że „nie odnosi się do niczego, co pochodzi ze świata,

który znam, w którym jestem w domu”, która, będąc nieskończoną, „wyprowadza poza wszystkie rzeczy”⁵⁹. Człowiek swojski, człowiek nietęskniący, pazernie obstaje przy „swoim”. Rozpływa się w stadzie, potrzebuje szumu i gwaru wokół siebie, boi się samotnego bycia i wolności. Człowiek swojski nie znosi filozofii lokalności, która skrywa niebezpieczeństwo, utratę i nicość. Nie zadaje pytań. Swojskość jest niczym głośne kłębownisko widowiskowej wspólnoty, gdyż to po jej stronie „pozostaje” tchórzliwe i mierne istnienie, które tak trwożyło Nietzschego.

Zawężenie idei domowej do prymitywnej opowieści o „swoim” sprawia, że zyskujemy pancerz, ale tracimy moc tworzenia. Myśl bez doświadczenia pęknięcia i przepaści wewnątrz tego, co domowe, bez oddechu, bez dystansu do świata i siebie wyklucza filozofię lokalności. Chroniąc swojskość, tworzymy przekrzywiony obraz nas samych, eliminujemy tym samym dynamikę i różnicę. Bez ironii nie ma lokalności.

Pamiętamy, że lokalność jest wezwaniem do otwartości, a nie ryglowania drzwi. Człowiek lokalny nie uczy się nienawidzić świata, tak jak i nie uczy się ignorować siły miejsca. Nie uczy się też nienawidzić siebie, dlatego niełatwo, wbrew częstym mniemaniom, przychodzi mu przerzucanie niechęci czy odrazy na obce światy. Gardzi i ekscytowaniem się wizją globalnego świata, i ekscytowaniem się wizją odstrasających obcych. Gardzi i swojskością, i beztroską pochwałą niezakorzonego życia w objęciach obcości. Filozofia lokalności myśli więcej niż użyteczne myślenie jest w stanie rozsądzić. Stanowi szansę nie tylko na apologię codziennego życia, ale i na ocalenie człowieka. Pośród lokalności człowiek odkrywa siebie poprzez miejsce. Bliski pejzaż i znane ścieżki miasta prowadzą człowieka jeszcze dalej, poza miejsce – w stronę tego, co nieznane i nieprzeniknione.

Człowiek lokalny, kierowany tym „nieskończonym pragnieniem”, nie zasklepia się w swojej historii, nie trzyma się swojskości i kostycznych ram pamięci, bo przecież „kultywowanie pamięci wielkich przodków” czyni z nas „fałszywych arystokratów”, jak

⁵⁹ K. MICHAŁSKI: *Płomień wieczności...*, s. 131–132.

pisał Rilke⁶⁰. Emil Cioran konstatował jeszcze mocniej: „Historia to coś, co trzeba przekroczyć”⁶¹. Odtwarzanie historii to jakby odtwarzanie życia w zastępstwie doświadczenia życia. Przodkowie nie są ciężarem spoczywającym na naszych barkach i domagającym się eksponowania w gablotach pamięci. W lokalności dobrze pojętej człowiek jest niczym postać z opowieści Rilkego: „Dlatego każdy prawdziwy człowiek musi czuć się pierwszy; bo w świecie, który się razem z nim zaczyna, nie ma historii; jego ojcowie i przodkowie, od których otrzymuje kulturę i siłę, skłonności i talenty, są współczesni jego duszy i działają w nim, nie przed nim. Wszyscy inni zaś żyli na innych gwiazdach i na innych gwiazdach umierali!”⁶². Jeśli coś mogłoby ocalić pojęcie historii to jedynie odniesienie jej do radykalnego życia „tu i teraz”, co znaleźć można w koncepcie Ortegi y Gasset, wiążącego historię z wiedzą o rzeczywistości radykalnej, czyli o „mym życiu”, z teraźniejszością⁶³. „Przeszłość to ja, to moje życie”⁶⁴. Lokalność jest życiem „tu i teraz”. W ogólnym rozrachunku człowiek lokalny nie jest jedną z podrzędnych postaci narracji kulturowej. Triumfuje.

Detal zamiast fikcji życia

W lokalności ginie „sztuczka” wielkiego życia. Márai napisze: „Zawsze unikałem życia towarzyskiego i wszelkich jego wielkoświatowych czy zawodowych odmian”⁶⁵. Lokalność jest już światem w tym sensie, że jest światowym, egzystencjalnym doświadczeniem bycia w miejscu, otwiera, a nie zamyka na świat. Unika jednak pozornej, ale głośniejszej wielkoświatowości – w lokal-

⁶⁰ R.M. RILKE: *Dziennik schmargendorfski...*, s. 29.

⁶¹ E. CIORAN: *Na szczytach rozpacz*. Przeł. I. KANIA. Warszawa 2007, s. 139.

⁶² R.M. RILKE: *Dziennik schmargendorfski...*, s. 30.

⁶³ J. ORTEGA Y GASSET: *Po co wracamy do filozofii?...*, s. 199.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ S. MÁRAI: *Księga ziół...*, s. 20.

nym ułożeniu człowieka ginie fikcja sławy, fikcja polityki i fikcja teorii. Świat błędnie wobec powagi codziennych i prostych spraw. Człowiek lokalny nie podąża za obietnicą splendoru i fałszem wielkiego życia. To, co domowe, nie jest fikcją, nie wymagamy więcej, niż możemy dostać. Sztuka życia ostatecznie nie powinna być „sztuczką” i wydziwianiem.

Wiedział o tym Thoreau. Doceniał miejsce, niefikcyjne życie i zachowanie dystansu, bo przecież dystans to warunek przyjaźni w miejscu/z miejscem. Podpowiadał, że najlepiej przyjaźnić się z druhem przez jezioro, gdyż rozległość jeziora powoduje, że rozmowa jest najlepsza⁶⁶. To, co międzyludzkie, potrzebuje rozszczelnienia miejsca. Żyjąc na uboczu, wędrownie, Thoreau żył w miejscu, wspólnie z ziemią, skałą, wodą, powietrzem, niebem, zwierzyzną. Obserwował naturę ze skrupulatną dyscypliną i należytą uwagą, na jaką stać tylko przyjaciela. Mistrz służył wspólnocie z oddalenia. Miejsce w tym koncepcie stawało się coraz bardziej przestrzenne, a w końcu na powrót było przestrzenią. Bez wątplenia Thoreau pozostaje mistrzem zdystansowanej przyjaźni z miejscem i wspólnotą w tle. Sławek, analizując myśl Thoreau, napisze, że „aby wspólnota mogła funkcjonować, każdy z jej uczestników musi zachować wrażliwość na samotne doświadczenie ogołoconego bytowania, poprzedzające wszelkie wyjaśnienia i komentarze”⁶⁷.

Filozofia lokalności byłaby zdystansowaną narracją wobec sił nazbyt wspólnotowych, ale i antywspólnotowych. W jakiejś mierze to umiejętność oddalenia i rezygnacji. Kontemplacja surowego życia odbywa się bez egzaltacji. Człowiek lokalny jest rezygnacją. Jest rozsądnym bytowaniem w pobliżu prawdy o tym, że nigdy nie będzie tym, kim przecież nie będzie. Zatem lokalna wizja życia nie wydobywa człowieka abstrakcyjnego, ale każdorazowo człowieka konkretnego. Istniejemy lokalnie, poza uniwersalną opowieścią. Musi być więc krwi i ciała, napięcie miejsca. Towa-

⁶⁶ H.D. THOREAU: *Walden, czyli Życie w lesie*. Przekł., oprac., przedm. H. CIEPLIŃSKA. Poznań 1999, s. 94.

⁶⁷ T. SŁAWEK: *Ujmować. Henry David Thoreau...*, s. 19.

rzyszy temu doznanie nieodwracalności. „Nie umkniesz losowi i miejscu”. Pojawia się zalecenie Máraia: „Słuchaj tylko swojej ojczyzny”⁶⁸. To nieunikniona konieczność. „Jesteś, gdzie masz być”, „Jesteś na miejscu”. Jeszcze raz przywołajmy chasydów, którzy, jak pisze Buber, afirmowali ulice rodzinnego miasta, bo bez nich nie sposób dotrzeć do tego, co boskie – „ulice w rodzinnym mieście były tak jasne, jak szlaki niebieskie”⁶⁹. Nie ma innych alternatywnych miejsc. Gershom Scholem odwołując się do kabalistów, między innymi Kordowera, wskazywał, że „przejście do wyższych światów i aż po granice nicości nie wymaga wcale od człowieka ruszania się z miejsca, gdyż »tam, gdzie stoisz, są wszystkie światy«”⁷⁰. Nie istnieje duchowy świat poza miejscem. Miejsce jest wysiłkiem, podjąć je nie tak łatwo.

Miejsce jest chronione przez drobne spojrzenie i dotyk. Najdrobniejszy gest ma znaczenie dla miejsca. Gdzie pojawia się doświadczenie konkretnego cierpienia i konkretnego człowieka, niknie opowieść o całości, systemie, monolocie. Emmanuel Lévinas w wielkim stylu podjął afirmację tego, co nieskończone, niecałościowe, transcendentne, aby ocalić niepowtarzalne spotkanie i wartość tego, co pojedyncze. Jednak opowieść Lévinasa, chroniąc radykalną inność, nie chroni konkretnego miejsca jako wyrazistego punktu kulturowego, celowo bowiem przekracza ramy etnosu. Myśl nobilitująca lokalność nie może tak łatwo unieważniać siły kontekstu i cielesności, ponieważ nasze zmysłowe zakorzenienie w miejscu jest zbyt namacalne. Jednak w pełni podziela szacunek dla niepowtarzalnego życia i chwili, która staje się wydarzeniem w spotkaniowej opowieści o człowieku. Myśl lokalna chroniąc to, co kruche, afirmuje detal.

Nawet, gdy przekroczymy fizyczność spotkania w miejscu i zwrócimy się ku nienamacalnej przestrzeni powszechnej wirtualności, to zauważymy, że w jej wnętrzu rodzi się tęsknota za

⁶⁸ S. MÁRAI: *Księga ziół...*, s. 150.

⁶⁹ M. BUBER: *Droga człowieka...*, s. 45.

⁷⁰ G. SCHOLEM: *Kabala i jej symbolika*. Przeł. R. WOJNAKOWSKI. Warszawa 2014, s. 177.

tym, co konkretne i pojedyncze. Jak napisze Anne Friedberg, „wbrew mojej własnej szalonej technofilii, rozwinęłam w sobie przeciwdziałającą temu tęsknotę za stabilnością i prostotą widoku z pojedynczego okna”⁷¹. To nie człowiek kosmiczny rozbił kolano, potykając się o kamień pewnego sierpniowego wieczoru, w tym, a nie innym miejscu. Tego mógł dokonać tylko konkretny człowiek, w konkretnym miejscu, nawet jeśli był podróżnikiem przemykającym przez miejsca mniej lub bardziej wyraźne. Punkt czasoprzestrzeni nas „dotyka”. Lokalnie wzmacniamy świat, lokalnie stawiamy egzystencjalne pytania, lokalnie doświadczamy radości i cierpienia – zawsze w określonym punkcie czasoprzestrzeni. Lokalnie wznosimy domy, które zostawiamy po sobie bądź burzymy. Obcy wędrowcy odsłaniają nam sens lokalnego ułożenia rzeczy. Dzięki nim wiemy, że obecność lokalności jest bardziej namacalna niż się nam wydawało, nam, piewcom podróży, ruchu i zmiany. Istniejemy w lokalności szumnie bądź łagodnie, dostojnie lub rozpaczliwie, afirmując bądź w wycofaniu.

Detal kształtuje świat. Dlatego w śląskich (umiejscowionych) opowieściach Aleksandra Nawareckiego tak namacalna staje się chociażby relacja o „ryczce”: „W moim domu była jedna ryczka [...]. Ryczka była potrzebna, konieczna, wręcz niezastąpiona w trakcie obierania ziemniaków. [...] bez niej i bez łyżki nie było możliwe butów obuwanie i butów zezuwanie, a także butów czyszczenie. [...]. Ryczka była potrzebna dziadkowi do nakręcania wahadłowego zegara wiszącego i bijącego w pokoju [...]. Była to także moja ryczka. Moją była od małości, od zawsze, jak daleko sięgam pamięcią. To pierwszy mebel dziecka, w sam raz na jego miarę. Pomagała mi wstawać i chodzić, długo też pozostawała moim podstawowym kuchennym siedziskiem. Pewnie też była moją pierwszą zabawką, miniaturowym placem zabaw, garażem dla autek i skocznią narciarską, a zwłaszcza blatem do rysowania [...]. Nigdy nie zapomnę tej niezwyklej nocy samotnie

⁷¹ A. FRIEDBERG: *Wirtualne okno. Od Albertiego do Microsoftu*. Przeł. A. REJNIAK-MAJEWSKA, M. PABIŚ-ORZESZYNA. Wstęp A. Gwóźdź. Warszawa 2012, s. 444.

spędzonej w kuchni – samotnie, ale z ryczką. [...]. Czekał mnie niełatwy eksperyment rezygnacji ze snu, co w życiu cztero- czy pięciolatka było jak zmaganie się Jakuba z aniołem, jak negocjowanie śmierci”⁷². Nie ma znaczenia, czy „ryczki” jako rzeczy są produktami globalnymi, jedyne znaczenie dla indywidualnego losu ma fakt, że wiążą nas z miejscem, czynią nasze doświadczenie intymnym i umiejscowionym. Doświadczenie samotności w towarzystwie „ryczki” zaistniało w konkretnym mieszkaniu w Katowicach, w konkretnym punkcie czasoprzestrzeni.

Namacalny świat jest uchwytany w miejscu. W myśleniu o miejscu, jego poszukiwaniu, odnajdywaniu czy braku kryje się doświadczenie powszechnej krańcowej samotności. Miejsce, które odkrywamy wraz z indywidualnym doświadczeniem i mocą detalu, staje się wejściem w to, co prawdziwie światowe. Istniejąc w miejscu, ingerujemy w świat. Prawdziwie światowe i powszechne jest doświadczenie samotności człowieka w obliczu śmierci, czy jednak nie przygotowuje nas do tego wcześniej samo miejsce, raz po raz odnawiane i odwiedzane przez to, co obce i bliskie jednocześnie, podsuwające „ryczki” i przestrzeń do zmagania Jakuba z aniołem? Miejsce, jako rezygnacja i wycofanie, ale i miejsce jako zaangażowanie, w końcu prowadzi do ascezy. Wyklucza bezsensowną aktywność. Chroni akt tworzenia jako mozolną pracę podtrzymywania świata. Nasz ruch i trwanie są tak samo wyczerpującymi czynnościami.

Myśl przepastna jako myśl umiejscowiona

Mamy kłopot z odróżnieniem tego, co nam podpowiada lokalność, od tego, co nam każe myśleć globalna medialna opowieść. Zawierzenie rodzinom ruchliwej, kosmopolitycznej masy turystów, widzów, gasterbeiterów, która przekształca lokalność,

⁷² A. NAWARECKI: *Lajerman*. Gdańsk 2010, s. 60–63.

jak w koncepcie Daniela Dayana⁷³, nie stanowiłoby wyznania wiary filozofii lokalności. Można podzielać niepokoje związane z kosmopolitycznym rozmyciem, ale trudno przychodzi nam radosne obwieszczenie ruchliwości świata, gdyż, jak wskazują badacze procesów społecznych, ruchliwość globalizacyjna to w dużej mierze globalizacyjne wykluczenie i mitologia bogatego świata. *Oikos* jest tym, co każe nam pilnować miejsca jako domu, byśmy nie odeszli zanadto, bo trzeba wrócić. Nawet oddaleni terytorialnie od domu, nie możemy brać krojów świata do tworzenia własnej tożsamości. Droga doksy (*doxa*) globalnego świata ostatecznie nie kwestionuje miejsca. *Episteme* miejsca to prawda metafizyczna, to trzeźwe spojrzenie, że doświadczamy świata w miejscu. Ratuje nas ono przed spojrzeniem szybkim i efektownym, nadużywany we współczesnej humanistyce, o cudownym świecie ruchliwości, nieograniczonych wyborów, nieskończonych tras wędrówek, powszechnej komunikacji społecznej.

Prawdą jest, że globalizacja produkuje obrazy powszechne, które konsumujemy. Jak pisze David Morley, globalizacja transformuje lokalne przestrzenie, gdyż w „tu” wprowadza obecność tego, co odległe przestrzennie⁷⁴. Glokalizacja pozornie pozwalałaby pogodzić dwa porządki myślenia: specyficznie wypełniamy to, co jest efektem procesów globalizacyjnych. Jednak to poddaństwo ideowe lokalności wobec globalnej myśli staje się wiarą w wielu bogów, zaprowadzając hierarchię bóstw ważniejszych i marginalnych. Założenie, że wypełniamy lokalnie to, co jest ogólnym trendem czy prawem, prowadziłoby do życia w podległości większemu panu, większemu bogowi, większej ojczyźnie, większym tendencjom rozwojowym czy rynkowym. Nie ma większego domu i mniejszego, małej i większej ojczyzny. Dom to dom. Jest gdzieś. Zapowiedź globalnego człowieka, jedynie wy-

⁷³ D. DAYAN: *Media and Diasporas*. In: *TV and Common Knowledge*. Ed. J. GRIPSRUD. London 1999, s. 19.

⁷⁴ D. MORLEY: *Przestrzenie domu. Media, mobilność i tożsamość*. Przeł. J. MACH. Warszawa 2011, s. 32.

czulonego na lokalne realizacje, jest efektowna, ale nie ma w niej antropologicznej powagi. Nawet, gdy śnimy o sobie jako podróżnikach partycypujących w dobrach i usługach całego świata, czy jeszcze szerzej – wspierających ogólnoswiatowe idee i style życia, wciąż należymy do danego punktu czasoprzestrzeni. Nie można być poza miejscem. Zawsze jest taki punkt czasoprzestrzeni, który nadaje nam faktor. Podróże między Tokio, Nowym Jorkiem czy Gdańskiem tego nie zmieniają.

Najbardziej wykorzenienni globalni i transkulturowi wędrowcy, przemierzając świat, wloką z sobą lokalne nawyki i, co ważniejsze, lokalną metafizykę miejsca. Nasze plecaki i walizki są bardzo lokalne. Morley, rozważający zawartość walizek emigrantów, odkrywał, że są one dosłownie i metaforycznie wypchane tym, co beznadziejnie domowe⁷⁵. Filozofia lokalna akcentowałaby domowość myślenia, marginalizując tym samym globalną narrację i wiarę w systemowe rozwiązania. Byłaby zanurzona w przestrzeni życia. Miejsce jest tym, co nam się trafiło, a co nie zawsze umiemy i chcemy podjąć. Troska o *oikos*, gdyby wypełnić ją słowami Wilka, byłaby wiedzona doświadczeniem, że to w domu „biorą początek wszystkie tropy i tutaj się schodzą – na koniec”, i że dom, jak dom nad Oniego, „jest tropą bez końca”⁷⁶.

Dokonując fetyszyzacji globalizacji, zapomnieliśmy o tym, co proste, dotkliwe i kruche. Nie chcemy myśleć, że filozofia lokalności może być Nietzscheańską myślą przepastną, która chroni i niepokój metafizyczny, i radykalne otwarcie na to, co nieobejmowalne, która rozwija nieskończoną tęsknotę. Zarazem jednak trudno nam zrozumieć, że przepastna idea lokalna przynosi ocalenie, umiejscawiając i zatrzymując człowieka w nakierowaniu na życie, by trajektoria „tu” – „wszędzie” – „nigdzie” – „gdzieś” miała wykładnię metafizyczną, a nie instrumentalną. Jesteśmy „okoliczni”, jesteśmy dla miejsca, jesteśmy naznaczeni specyfiką bycia, konkretem, detalem, cielesnością. Jednak ta okoliczność wydaje się zbyt dyskretna, by stała się spektakularną opowieścią

⁷⁵ Ibidem, s. 62–66.

⁷⁶ M. WILK: *Dom włóczęgi*. Warszawa 2014, s. 125.

antropologiczną. To, co intymne i okoliczne jest jednak prawdziwe jako doświadczenie egzystencjalne.

Idea lokalna to impuls do pilnowania myśli uważnej, skupionej w miejscu, a jednak wydaje się, że ta wycofana opowieść o miejscu ma moc tworzenia świata. Niczym Archimedesowy punkt podparcia, daje ona oparcie światu jako *Lebensphilosophie*. Zamiast nieprzyjaznego człowiekowi „globalnego” i „nieumiejscowionego” – jest uchwytnie miejsce.

Filozofia lokalności – pojęta jako myśl przepastna, radykalna, chroniąca niepokój metafizyczny i ocalenie – byłaby takim uszlachetnieniem bycia.

Sprawiedliwi

Punkty doświadczeń

The first part of the paper discusses the importance of understanding the cultural context of the research. It highlights the need for researchers to be sensitive to the values and beliefs of the communities they are studying. This is particularly important in the field of education, where cultural differences can significantly impact learning outcomes.

The second part of the paper focuses on the methodology used in the study. It describes the qualitative approach adopted, which involves in-depth interviews and focus group discussions. The researchers aimed to explore the experiences and perceptions of the participants, rather than testing a specific hypothesis.

The third part of the paper presents the findings of the study. It discusses the themes that emerged from the data, such as the role of family in education and the challenges faced by students from low-income backgrounds. The researchers found that cultural factors played a significant role in shaping the educational experiences of the participants.

The fourth part of the paper discusses the implications of the findings for practice. It suggests that educators should be aware of the cultural backgrounds of their students and tailor their teaching accordingly. This could involve using culturally relevant materials and incorporating students' experiences into the curriculum.

The fifth part of the paper concludes the study and offers some final thoughts. It emphasizes the importance of ongoing research in this area and the need for a more inclusive and culturally responsive education system.

Odnalazłem kraj i ludzi, którzy jakby na mnie
czekali.

R.M. Rilke, *Dziennik schmargendorfski*,
przeł. T. Ososiński

Pewien lekarz zdumiony tym, że Fontelle obcho-
dził swe setne urodziny w pełni zdrowia, za-
pytał go, co czuje, na co starzec odparł: *Rien, rien
du tout... Seulement une certaine difficulté d'être* [fr. –
nic, zupełnie nic... oprócz niejakej trudności by-
cia].

J. Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?*,
przeł. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz

[...] niebawem będziemy podróżować na peryferie,
na granice kontynentu, do krain, gdzie wysiadują
stare kobiety w chustkach. Oczywiście i na szczęście
nie wszyscy.

A. Stasiuk, *Nie ma ekspresów przy żółtych drogach*

1.

Filozofia lokalności następuje „po” tym, co już wypowiedziane.

Łatwo wypowiedziane słowa, wielokrotnie powtarzane i za-
pamiętane, już nie służą lokalnym wspólnotom. Zaufanie do
miejsc, osobnego myślenia i projektu życia zostało zniszczone
przez słowa ideologii trans-, rozwoju i globalizacji. Lokalność
jako idea została zamknięta w kordonie ciasnoty, stagnacji i nie-
chęci do mobilnego podjęcia życia. Nadmiernie opowiedziana,
wciąż pozostaje niewypowiedziana. Domaga się słów, „po”
tym, co już wypowiedziane, z obawą, czy słowa nie przyniosą
zmyślenia, jednoznacznego zaszeregowania, użytecznego osądu.
Upomina się o to, co „poza słowem”. Z pomocą przychodzi nam
fotografia.

Fotografia, a wraz z nią historia wizualna, nie jest lustrzanym
odbiciem. Każda historia, werbalna czy wizualna, jak pisze
Hayden White, „powstaje w efekcie kondensacji, przeniesienia,

symbolizacji oraz selekcji”¹, za każdą stoją kreacja i wyobraźnia. Jednak fotografia zachowuje inny, ważny antropologicznie walor, jest przypadkiem tej sztuki, która jednocześnie wyrasta z pewnej podejrzliwości wobec słowa, ale i ufności do obrazu kreującego opowieść o kruchym życiu. Obraz fotograficzny domaga się czasem dopowiedzenia słowami. Ian Jeffrey, analizując fotografie Dorothei Lange z lat trzydziestych ubiegłego wieku, pokazujące migrantów w Kalifornii czy byłych niewolników w Georgii, napisze, że są „tak wymowne, że paradoksalnie, wymagają dopełnienia słowami”², ale jednocześnie „problem ze słowami polega na tym, że nie zawsze można do końca za nie ręczyć”³.

Lokalność, wciąż niewypowiedziana, chociaż wielokrotnie zapisana, mocuje się z tymi słowami, za które „nie można ręczyć”, ale i poszukuje nowych słów zrośniętych z obrazem życia lokalnego, by na nowo wypowiedzieć filozofię lokalności. Sięgnijmy po ten obraz.

2.

Obraz zapamiętany – starcy na placach świata (fot. 1–10).

Starcy siedzący, patrzący, rozmawiający, milczący, obserwujący – spotykani w Europie głównie tam, gdzie klimat podzwrotnikowy zaprasza życie do wychodzenia na ulicę. Zrośnięci z opowieścią o Prowansji, Katalonii czy Toskanii. Zrośnięci też z opowieścią o życiu w północnych rejonach Europy, chociaż klimat umiarkowany i oddalenie od dziedzictwa grecko-rzymskiego ogranicza te praktyki życia. Kobiety i mężczyźni. W różnych odślonach, w nieco odmiennych porach roku i dnia spotkać można ich w Rudzie Śląskiej, w San Miniato, w Paryżu. Spotykamy ich na innych kontynentach. W ich obecności odkrywamy powtarzalność i stałość. Andrzej Stasiuk zanotuje: „[...] stare kobiety są

¹ H. WHITE: *Przeszłość praktyczna*. Przeł. J. BURZYŃSKI i in. Red. E. DOMAŃSKA. Kraków 2014, s. 258.

² I. JEFFREY: *Jak czytać fotografię. Lekcje mistrzów fotografii*. Przeł. J. JEDLIŃSKI. Przedm. M. KOZŁOFF. Kraków 2014, s. 211.

³ Ibidem.

Fot. 1. Volterra (2013,
A. Kunce)



Fot. 2. Volterra (2013,
A. Kunce)





Fot. 3. Volterra (2013,
A. Kunce)



Fot. 4. San Gimignano (2013, A. Kunce)



Fot. 5. Tokio (2014, A. Kunce)



Fot. 6. Tokio (2014, A. Kunce)



Fot. 7. Barcelona (2012, A. Kunce)

wszędzie takie same. Tutaj w Polsce, na Słowacji, na Węgrzech, na Bałkanach. Siedzą w swoich wdowych czarnych sukniach i chustkach i patrzą wskroś czasu⁴. I chociaż przyczyny obecności starców w miejscach bywają różne, i chociaż zmienia się sceneria (plac, rynek, skwer, park, ławka, krawężnik, schodek, gładz etc.), to jednak łączy ich ta sama ciężąca obecność w miejscu, w którym defiluje przed nimi świat. Miejsce to jednocześnie zapełniają i podtrzymują. Sprawują kontrolę nad sceną, którą powołali do istnienia. Ich widzenie rzeczy utwierdza tę scenę. Nasza wyobraźnia, dzięki spojrzeniu starca, zostaje zdyscyplinowana.

⁴ A. STASIUK: *Nie ma ekspresów przy żółtych drogach*. Wołowiec 2013, s. 36.



Fot. 8. Barcelona (2012, A. Kunce)

3.

Określenie „starzec” z innymi emocjami jest przyjmowane w Kinszasie, a z innymi w Amsterdamie, jest wypełnione odmiennymi sensami, a czasem wyrzucone poza nawias odmłodzonego języka ponowoczesnego. Żartobliwy tytuł jednej z masowych antologii cytatów na temat starości, którymi przepełniona jest popkultura, zwłaszcza w amerykańskim wydaniu, przynosi słowa biznesmena: „[...] starość jest zawsze 15 lat starsza ode mnie”⁵. Obraz starca ulega transforma-

⁵ Wśród wielu popularnych antologii i poradników jest taki zbiór cytatów: *Old Age Is Always 15 Years Older Than I Am*, zebrany przez R. Voorheesa (Kansas City 2001).



Fot. 9. Barcelona (2012, A. Kunce)

cjom⁶. Rozpoznając coraz precyzyjniej biologiczny proces starzenia się, oddalamy się od zrozumienia filozoficznego⁷. Starzec, wzmocniony niegdyś greckim i rzymskim pismem filozofii, zostaje dziś szczelnie zakryty. Starcy nie chcą już być starcami – to problem innowacyjnych metropolii i przyspieszonego życia, które sprzedaje nam walor młodości i pracy do śmierci.

Antropologicznie interesuje nas inny punkt doświadczenia. Nieustannie przesuwana granica wiekowa, od której można zasiąść na

⁶ Zob. na temat historii wyobrażeń starości: R. POSNER: *Old Age Past, Present, and Future*. In: IDEM: *Aging and Old Age*. Chicago 1995, s. 31–50.

⁷ Zob. na temat procesu starzenia się i kulturowego oswojenia upływu czasu: ibidem, s. 17–30.



Fot. 10. Tokio (2014, A. Kunce)

placu wśród tak samo jak my „już nieczekających” na spektakularny sukces życia i „już niegoniących za życiem”. Italo Calvino napisze: „Na rynku jest murek, gdzie przesiadują starcy, by patrzeć na przechodzącą młodzież [...]. Pragnienia są już tylko wspomnieniami”⁸. Starość znajduje w tym opisie niebezpieczne oddalenie od młodości jako synonimu życia, stanowi tylko dokumentację utraty: pragnień, młodości, pulsującego życia. Dopowiedzenie to już wielokrotnie powtórzono. Nazbyt „łatwe” słowo,

⁸ I. CALVINO: *Niewidzialne miasta*. Przeł. A. KREISBERG. Warszawa 1975, s. 7.

nadmiernie wypowiedane przez nas, zapisuje starość i lokalność jako domenę wspomnień. Filozofia lokalności wydaje się czymś głębszym, nie rozwijając pragnień, w dobrze pojętym odwróceniu od wyczerpującego życia, nie jest jedynie sentymentalną bądź zgorzkniałą opowieścią o utraconej młodości. Może być obecnością „tu i teraz”, obojętnością i dystansem do wyczynów, którymi młodość zapełnia świat.

Starców spotykanych w Tokio, w Sousse czy w Montaione nie oddzielają lata świetlne. Odległości między nami, liczone w perspektywie miary filozofii lokalnej, a nie wedle miary dobrobytu gospodarczego czy parametrów kulturowych, są mniejsze. Nie znaczy to, że jesteśmy tacy sami. Istniejemy osobno, wręcz w sposób nieprzezroczysty dla innych. Tak samo zaludniamy place zrównani w pochodzie śmierci. „W życiu dochodzi się do momentu, kiedy wśród znajomych ludzi więcej jest zmarłych niż żywych”⁹. Powinniśmy być wierni określeniu „starcy”, gdyż dzięki dawnemu słowu, dziś niepoprawnemu politycznie i kulturowo, możemy odnowić język filozofii lokalności, przywracając godność życiu, które nie musi gonić za sobą samym. Rezygnujemy jednocześnie z przyjęcia ekwiwalentu w postaci powielanego słownika „podeszłych wiekowo”, „nieco starszych”, „dojrzałych”, „seniorów”, „przedstawicieli trzeciego wieku”. Mimo racji, które stoją za przyjęciem tych nazw, tym, co skrywa życie, w jego grozie i powadze, jest właśnie starość.

4.

Patrząc na starców na placach Europy, delikatnie wzmacniamy rytuał tamtych miejsc, jesteśmy „nieco” z nimi, choć pozostają nieprzeniknieni dla nas, ale już samo wmieszanie się w ich doświadczenie miejsca jest ważne. Jak napisze Calvino: „[...] już byłem jednym z nich, przeszedłem na ich stronę, wmieszany w to falowanie oczu, zmarszczek, grymasów”¹⁰. Niczym rewers widzianego obrazu odsłania się nam taniec śmierci, w którym

⁹ Ibidem, s. 73.

¹⁰ Ibidem.

jest i życie, i zgoda na jego koniec. Obraz ten na moment umiejscawia nas w obliczu tego, na co jedynie czekamy, nie śpiesząc się zbytnio, w myśl zasady, że nie należy niczego poganiać. Rekwizyty obecne w dawnych tańcach śmierci, atrybuty władzy są wciąż tymi samymi rzeczami, które nam towarzyszą w życiu. Rekwizytem na placach, skwerach, ulicach, drogach świata mogą być gazeta, okno, drzwi, ławka, filiżanka kawy, czarka herbaty, kieliszek wina czy kufel piwa, fajka, parasol, krzesło, szachy czy *boules* etc. Gest przyłączenia się do grona patrzących na świat jest gestem nie tyle społecznym, ile metafizycznym.

5.

Zwodzi nas powolność praktyk życia, które obserwujemy na placach Europy w zachowaniach starców i nazbyt często chcemy widzieć w tym ograniczenie kipiącego życia, które jest – jak się wydaje – udziałem nas samych. Carlos Ruiz Zafón zapisze w *Cieniu wiatru*: „Skierowaliśmy się w stronę placu, na którym tłumy staruszków czarowały stada miejscowych gołębi, ograniczając życie do zabawy okruchami i do czekania”¹¹. Zwodzi nas sama idea czekania, która nas, przesiąkniętych pośpiechem, przeraża, a która ma w sobie więcej grozy, niż zwykliśmy sądzić, gdyż okazuje się czekaniem bez czekania, na to, co nieuniknione. Czekanie starców to nie czekanie na coś, ono istnieje właściwie poza czekaniem, będąc powolnym spoglądaniem w kierunku tego, co i tak samo przychodzi. Wyzbyte agresywnej aktywności i pychy w stwarzaniu świata, staje się spolegliwym byciem, w znaczeniu odpowiedzialnego bycia, o którym pisze Tadeusz Kotarbiński. Słowo wywiedzione przez Kotarbińskiego z niemieckiego *zuverlässig*, znane na Śląsku, jest tym, które pozwala mówić o człowieku wiarygodnym, odpowiedzialnym, troskliwym, opiekuńczym i godnym zaufania¹². W przypadku filozofii lokalności mamy do czynienia z odpowiedzialną troską,

¹¹ C. RUIZ ZAFÓN: *Cień wiatru*. Przeł. B. FABJAŃSKA-POTAPCZUK, C. MARRODÁN CASAS. Warszawa 2006, s. 242.

¹² T. KOTARBIŃSKI: *Opiekun spolegliwy*. W: IDEM: *Pisma etyczne*. Red. P.J. SMOczyński. Wrocław 1987, s. 377–380.

którą otaczamy okoliczny świat. Troska to wiarygodna, nie żąda profitów i nie rozwija pożądanía.

6.

Zwodzi nas „niezapełniony” czas lokalności. „Czas, im bardziej jest pusty, tym szybciej płynie. Życie pozbawione znaczenia przemyka obok, jak pociąg niezatrzymujący się na stacji”¹³. Gdy się zastanowić, „pustego czasu” nie możemy szukać po stronie lokalności. „Szybko biegnie” czas ludzi rzucających się w wir świata, współtworzących i podtrzymujących hałas zmian. Czas wypełniony codziennym życiem, które jest namacalne, płynie jak zwykle, nie jest pusty. Antonio Tabucchi napisze: „I prawdopodobnie osiągnęłaś spokój, który twój czas przewiduje dla poszczególnych etapów ludzkiego życia. Z pewnością [...] zrozumiałaś, że nie nadajesz się do życia wędrownego [...]. Bo spokój, mimo wszystko, triumfuje zawsze nad niepokojem. [...]. Tak czy owak, czas płynie, jak ma płynąć: jest pora kolacji i naokoło stołu właściwe osoby przeżywają razem z tobą właściwą godzinę we właściwym miejscu, bo to jest właściwa miara czasu, życia, mowy”¹⁴. „Właściwe” bycie w miejscu otwiera na rozumienie czasu. Starcy są tymi, którym czas nie przemyka obok. Można powiedzieć, że dotykają czasu, są z nim zrośnięci. Lew Tołstoj wskaże, że „wartość życia jest odwrotnie proporcjonalna do kwadratu odległości od śmierci”¹⁵, co pozwala wydobyć swoistą autonomię czasu/chwilę umierania. Zrośnięcie z czasem, przeżywane w miejscu, byłoby więc zrośnięciem z życiem, pełnym, namacalnym, umykającym. Lokalność daje to doświadczenie obecności.

7.

Zwodzi nas często pozorna beztroska, w której chcemy zamknąć starców, zapełniających czas niezobowiązującymi grami

¹³ C. RUIZ ZAFÓN: *Cień wiatru...*, s. 459.

¹⁴ A. TABUCCHI: *Robi się coraz później. Powieść w formie listów*. Przeł. J. UGNIĘWSKA. Warszawa 2002, s. 34.

¹⁵ L. TOŁSTOJ: *Droga życia*. Przeł. A. KUNICKA. Warszawa 2014, s. 503.

w szachy czy *boules*, rozmawiających „codziennymi słowami”. Chcemy widzieć w ich praktykach zabawę i zapełnianie czasu, który wydaje się nadmierny – „starcy niczym dzieci”, pogrążone w grze, zajęte banalnymi aktywnościami skurczonego życia (ostatecznie grę w szachy, obserwację placu, karmienie gołębi czy pogawędki sytuujemy po stronie tej samej, jeśli jeszcze nie mniej zobowiązującej aktywności, co chodzenie na wystawy, do teatru, do kościoła, udzielanie się w towarzystwach charytatywnych, naukowych, społecznych czy turystycznych). Nie mamy zrozumienia dla ich wewnętrznego zadowolenia, swoistego zamieszkiwania w sobie. Mariusz Wilk tak pisał o Witoldzie Gombrowiczu, że „był w sobie zadowoniony”¹⁶ i dodawał, że „to cecha wielkich eremitów, którzy przebywając wśród ludzi, pozostają w swojej celi”¹⁷. Nie widzimy w starcach tych, którzy przechowują dom w sobie, którzy samotnie i wspólnotowo zajęci są sprawami świata.

Patrzą na świat i na przechodniów, ale patrzą niepobłaźliwie i surowo. Są niczym ostre światło Prowansji, o którym Adam Wodnicki pisze, że „jest bezlitosne, prześwietla podszewkę rzeczy, obnaża fałsz, dobywa na jaw to, co zwykło kryć się w półcieniu. Źle prezentują się w nim półprawdy. Jasne jest jasne, ciemne – ciemne. [...] Tutaj gra, którą zwykło zwać się życiem, toczy się w samo południe, pod rozjarzonym słońcem; człowiek wodzi się ze swym losem jak Jakub z Aniołem na jasno oświetlonym, publicznym gościńcu”¹⁸. Takiej aktywności nie chcemy dostrzegać po stronie tego, co wydaje się brakiem aktywności. Nie przydajemy patrzącemu starcowi mocy, którą zastrzegamy dla silnych władców i młodych wojowników. A jednak jego spojrzenie jest bezlitosne, bo nas obnaża, nas spacerujących, przebiegających, przechodzących pośpiesznie, zwiedzających czyjeś domowe miejsca, przysiadających na chwilę, odwzajemniających spojrzenie.

¹⁶ M. WILK: *Dom włóczęgi*. Warszawa 2014, s. 41.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ A. WODNICKI: *Arelate. Obrazki z niemiejsc*. Kraków–Budapeszt 2013, s. 61–62.

A jednak, jeśli wniknąć w głąb, sprawy świata decydują się na prowincjonalnym skwerze, a nie w gmachach władzy.

8.

Boimy się prowincjalnego spojrzenia, ostrego światła Prowansji, ale też nieustannie rozwijamy pragnienie, by przez chwilę ogrzać się tym światłem, dotknąć miejsca, które jest mocne i wyraźne. W takim otoczeniu możemy zrozumieć, pełne podziwu dla Rzymian i ich organizacji świata prowincji, zawołanie: „*Ave Provincia gratia plena...*”¹⁹. Gdy porzucimy spojrzenie starców, „zasiedlających” place śródziemnomorskiej Europy, i skierujemy się na północ, ku Europie Północy, spojrzenie stanie się mniej dokuczliwe, ale czy osłabione? „W północnych lub środkowoeuropejskich mgłach wszystko jest domyślne, umowne, zacierają się kontury rzeczy, znaki są rozmyte lub odwracają wartości, dystans między miłością a nienawiścią, między radością a rozpaczą jest zmienny, niekiedy zupełnie zanika. [...]. Mitologia, pełna lęku, bojaźni i drżenia współbrzmi z beznamietnie toczącym się losem, jest tłem dla bezustannie ponawianych, eschatologicznych pytań”²⁰. Otchłań, bojaźń, samotność tej części świata nie niszczą siły spojrzenia starca. Wraz z półmrokiem i brakiem konturów spojrzenie przynosi wielkie pytania egzystencjalne, z jeszcze większą siłą wnosi niepokój w nasze życie. Spojrzenie starca, ukradkiem złapanie na ulicy czy placu, bez taryfy ulgowej od razu sytuuje nas po stronie tego, co niewidzialne.

9.

Spojrzenie starca przeszywa nas na wskroś. Jest w nim więcej, niż chcielibyśmy widzieć w bogatym, przytulnym i ciepłym świecie, w którym zdążyliśmy się już rozgościć. A twarz napotkana wyprowadza nas z tego dobrodziejstwa. Najpełniej o tym pisze Emmanuel Lévinas, wskazując, że transcendencja twarzy pozo-

¹⁹ Ibidem, s. 63.

²⁰ Ibidem, s. 62.

staje przywołaniem jej obcości, właśnie obcości w świecie, nakreśla bowiem kondycję obcego, tego, kto jako wygnaniec, pozbawiony kraju, jest ogołoco²¹. W jakiś sposób wygnaniec zostaje przeciwstawiony temu, kto się zadomowił, kto trwa, mając dom, siedzibę czy przywileje, czy jak moglibyśmy dopowiedzieć, chroniąc swój dobrostan. Zobowiązująca myśl Lévinasa w tym punkcie spotyka się z opowieścią o miejscu. Spojrzenie starca taką biedę przywołuje. Moglibyśmy stwierdzić, że obcość i nagość twarzy stanowi doświadczenie w samym centrum filozofii lokalności. Jednak opowieść o domu – w tym punkcie zaczynamy się oddalać od wielkiej myśli Lévinasa – jest opowieścią spolegliwą wobec miejsca. Wstrząs doświadczenia twarzy nie hamuje budowy domu.

10.

W myśli skupionej mocno na samej aksjologii istnieje pokusa, by wyprowadzić człowieka nazbyt daleko poza siebie, ufając jego samotnej mocy „bez kontekstu”. Człowiek ogołoco²² z cielesności, zmysłów i miejsca staje się bardziej konstruktem niż doświadczanym byciem. Filozofia lokalności zaś każe z doświadczenia nagości twarzy wydobyć troskę o dom. Dom i etyka są z sobą zrośnięte. Europa słusznie do tego przywiązywała wagę i chyba niesłusznie zaczęła pomniejszać własną opowieść o domu. Okrucieństwo totalnych i tożsamościowych porządków powinno mobilizować do troski o dom, zamiast go destabilizować. Bezład i brak wyrazistości miejsca nie są sprzymierzeńcami spolegliwego człowieka. O tym, jak ważna jest opowieść o zadomowieniu, wiedział Martin Heidegger, tworząc hermeneutyczną opowieść o zatroskanym byciu-w-świecie, które, otwarte na siebie i współbycie, wiąże się z zasiedlaniem przestrzeni, która współkonstytuuje świat²². W tak ustawionych Heideggerowskich poszukiwaniach pierwsi filozofowie przyrody są tymi, którzy żyli w logosie, niedotknięci

²¹ E. LÉVINAS: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye 1986, s. 47.

²² M. HEIDEGGER: *Bycie i czas*. Przeł. i przedm. opatrzył B. BARAN. Warszawa 2007, s. 145.

separacją, zadowoleniem w prawdzie; a poezja Friedricha Hölderlina odsłaniała domostwo bycia²³.

Wiedział o konieczności troski o dom Józef Tischner, gdy podejmując myśl Lévinasa, pisał, że każdy dom w końcu skazany jest na zniszczenie, ale jednak troska o dom, który i tak opustoszeje, wypełnia nam życie i ta droga „dom – świątynia – warsztat pracy – cmentarz” prowadzi do wielkich pytań, również o to, „gdzie”, jeśli nie „tu”, lokuje się nasze zakorzenienie²⁴. Moglibyśmy powiedzieć, że filozofia lokalności nie sytuuje człowieka poza domem, gdyż to, co kruche, wymaga wzmocnienia, a miejsce podsuwa zakorzenienie jako projekt ocalenia. W tym rozumieniu pojęcia biedy i nagości twarzy, pozostając z nami, nie obezwładniają nas. Moralny horyzont zdarzeń w opowieści lokalnej nie niszczy domu i wielkiej metafizyki miejsca.

11.

Spojrzenie w opowieści lokalnej zachowuje swą moc. Tym bardziej stawia nas pod ścianą, pod znakiem zapytania, im jest prostsze. Spojrzenie najcelniejsze wprowadza zwyczajność i codzienność w nasze życie. Tabucchi zanotuje: „Pamiętam ścieżki w niektórych krajach Ameryki Łacińskiej, prowadzące do nędznych wsi, nierzadko spotykałem tam bosego starca w podartej koszuli, opartego o łopatę wbity w jałową ziemię, patrzył na ciebie pogodnym, normalnym wzrokiem kogoś, kto chce ci tylko powiedzieć dobry wieczór”²⁵. Spojrzenie uzbrojone w milczenie, w zastępstwie prostego i oczywistego słowa, jest tym, po co pielgrzymujemy od placu do placu, od miejsca do miejsca. Do pielgrzymowania do miejsca skłania nas chęć odejścia od nieudolnego języka, którym dziś opowiadamy wspólnotowość – to słownik nieustannie przesycony wiarą w impet technologiczny, skuteczność cyfrowych eksperymentów, w których nikną dom,

²³ Zob. M. HEIDEGGER: *Objaśnienia do poezji Hölderlina*. Przeł. S. LISIECKA. Warszawa 2004.

²⁴ J. TISCHNER: *Filozofia dramatu*. Wprowadzenie. Paris 1990, s. 187–193.

²⁵ A. TABUCCHI: *Robi się coraz później...*, s. 192.

miejsce i zakorzenienie. Doświadczenie miejsca przynosi niepokój o wspólnotę, w której centrum mieści się i przepaść, i groźba ześlizgnięcia się w dół, jak napisze Roberto Esposito²⁶.

Najprostsze spojrzenie jest pytaniem i nosi w sobie pamięć o tym pierwszym pytaniu: „Gdzie jesteś?”, które Bóg kieruje do Adama, gdy zakazany owoc z drzewa poznania dobra i zła już został zerwany, a złękniiony Adam ukrył się przed spojrzeniem Stwórcy. To wielkie pytanie, niczym grzmot, ma wstrząsnąć Adamem i, jak napisze Franz Rosenzweig, to pierwsze pytanie o TY wystarczy, by Ja odkryło siebie²⁷. Martin Buber doda, że to ważne pytanie mistrza, który zmusza nas do pytania o siebie i o to, co dalej, gdyż pytanie rozpoczyna wejście na drogę od „szukania w sercu”²⁸, a Tischner przesunie radykalnie żydowską opowieść o Bogu-mistrzu w stronę miłości chrześcijańskiej – to zraniona miłość każe Bogu zadać pytanie, Bóg jest tym, który cierpi, wtrącony przez Adama „w niewolę odrzuconej miłości”²⁹.

12.

Najprostsze spojrzenie nosi ślad pytań odwiecznych. Tadeusz Sławek – podejmując myśl Jamesa Joyce’a, wyrażoną w *Finnegans Wake*: „Ale gdzie jesteśmy? I w kiedym [translacja słowa *whenabouts* – A.K.] miejscu jak nam przestrzeń miła?”³⁰, wskaże, że pytanie „Gdzie jestem?”, mimo pozornej banalności „nabiera nadzwyczajnego znaczenia”³¹ i „winno nas wprowadzać w ożywienie”³².

²⁶ R. ESPOSITO: *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. Przeł. T. CAMPBELL. Stanford 2010, s. 8.

²⁷ F. ROSENZWEIG: *Der Stern der Erlösung*. Haag 1976, s. 195–196.

²⁸ M. BUBER: *Droga człowieka według nauczania chasydów*. Przeł. G. ZLATKES. Warszawa 2004, s. 11–15.

²⁹ J. TISCHNER: *Filozofia dramatu...*, s. 79.

³⁰ Cyt. fragment pochodzi z: J. JOYCE: *Finneganów tren*. Przeł. K. BARTNICKI. Kraków 2012, s. 558.

³¹ T. SŁAWEK: *Gdzie?* W: T. SŁAWEK, A. KUNCE, Z. KADŁUBEK: *Oikologia. Nauka o domu*. Katowice 2013, s. 28.

³² Ibidem.

To jedno z tych pytań, które powracają nieustannie, o których też pisał Sándor Márai, że czasem trzeba „odpowiedzieć na wszystko: gdzie ja jestem?”³³. I dodawał, że wielkiemu pytaniu towarzyszy dramatyczna cisza, bo odpowiedzieć trzeba nie słowami, ale życiem. Gdyby się nad tym zastanowić, to wraz z pytaniami o „gdzie” i „o wszystko” odsłania się nam obecność miejsca, jakiegoś „tu”, które pochłania czas „kiedy”. Miejsce wraz ze spojrzeniem starca byłoby tym momentem wyzwolenia pytania i imperatywu odpowiedzi, właśnie już nie słowami, a życiem. To zatrważające pytanie miejsca ma w sobie grozę, która nie może być oswojona retorycznie. Miejsce istnieje poza retoryką, tak jak doświadczenie lokalne istnieje poza dworską sztuką konwersacji, która jest już tylko dawną „sztuczką życia”.

Spojrzenie starca mniej lub bardziej uważne, mniej lub bardziej obojętne wobec nas, jest pytaniem, które milczy, jest podpowiedzią zapomnianej *ars vivendi*, w której był oddech radości, obojętności, spokoju, ale i grozy złączenia śmierci i życia. Spojrzenie może być negacją, podawać w wątpliwość naszą obecność w miejscu, ale jednak w świecie, w którym istnieją pytanie i słowo, sam ruch negacji i wątplenia wiąże się też z afirmacją, jak wskazuje Paul Ricoeur³⁴. Spojrzenie, acz surowe, uczy afirmacji świata jako biegu rzeczy. W tym rozumieniu spojrzenie byłoby raczej po stronie nadziei, a nie po stronie zamkniętej historii.

13.

Moglibyśmy powiedzieć, że spojrzenie lokalności, które odnajdujemy na placach świata, promieniuje zimnym, lodowatym blaskiem. Wyraża wszystko, co istniało i co istnieje. Jest zapowiedzią tego, co nadejdzie. Milczymy o tym, co naprawdę wiemy o miejscu, o jego surowej i obojętnej gościnności. Gdy spojrzymy gdzieś dalej, poza plac, omijając starców, tracimy wątek. Trzymając się

³³ S. MÁRAI: *Niebo i ziemia*. Przeł. F. NETZ. Warszawa 2011, s. 36.

³⁴ P. RICOEUR: *Praca i słowo*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. W: P. RICOEUR: *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*. Przeł. S. CICHOWICZ i in. Wyb., oprac. i wstęp S. CICHOWICZ. Warszawa 1991, s. 97.

kurczowo spojrzenia innego, możemy zaś wejrzeć w głąb, poza to, co zrozumiałe.

Wraz ze spojrzeniem starca przychodzi spojrzenie na okoliczny plac jako na świat. „Ulice są idealnym miejscem objawiania się przypadkowości życia, patrzyłem na barki płynące z powolnym prądem rzeki”³⁵, napisze Tabucchi. Jednak przypadkowość miesza się w doświadczeniu z przeczuciem koniecznego ułożenia rzeczy. Myśl o przypadku nie jest oddalona nadmiernie od myślenia o przeznaczeniu. Ruiz Zafón zanotuje, że przeznaczenie zwykle „czeka tuż za rogiem”³⁶, „do drzwi naszego domu nigdy nie zapuka”³⁷, „trzeba za nim ruszyć”³⁸, ale też doda, że „wszyscy jesteśmy połączeni dziwnym łańcuchem trafu i przeznaczenia”³⁹. Jednak filozofia lokalności, nie uchylając konieczności opuszczenia domu, nie przemieniałaby wyjścia w mit Wyjścia. Wychozimy, by transformować, tylko po to, by powrócić, by zrozumieć, że nigdzie nie odeszliśmy. Lokalność byłaby ponownym umiejscowieniem przeznaczenia po stronie domu. Jesteśmy tu, gdzie mamy być. Związanie losu z miejscem, ze szlakiem wielopunktowej podróży „bez podróży” nie jest tak przypadkowo nieobliczalne, jak zwykliśmy sądzić. Miejsce podsuwa nam ciężar myślenia o tym, że nieprzeniknione dla nas są sensy ułożenia rzeczy i nas samych.

14.

Ostatecznie pielgrzymujemy do miejsc, by dowiedzieć się, że to nieświadomość tego, co leży u podstaw rzeczy, jest dla nas ocaleniem. Nieprzejrzysta i mroczna lekcja, którą daje miejsce, okazuje się tym, czego baliśmy się pomyśleć w centrum racjonalnej opowieści o funkcjonalnym i strukturalnym ułożeniu człowieka w świecie. Jak napisze Márai, po zwiedzaniu katedr w Chartres,

³⁵ A. TABUCCHI: *Robi się coraz później...*, s. 186.

³⁶ C. RUIZ ZAFÓN: *Cień wiatru...*, s. 247.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, s. 273.

we Florencji czy w Kassa, w końcu po tym, jak „życie zasypuje nas śniegiem smutku, doświadczenia i beznadziei”⁴⁰, spoglądamy na starców i na „odarte babiny”⁴¹, które „zaszywają się w półmroku katedry, aby się modlić albo drzemać lub oddawać się wspomnieniom, i nie mają pojęcia o dziełach sztuki, przed którymi klęczą. To dla nich zbudowano katedrę”⁴². Moglibyśmy dopowiedzieć, że dla nich i dla nas jest miejsce. Odnaleziona nieświadomość przychodzi w ślad za tym, jak tylko wygłuszyliśmy chęć nadmiernego zapełnienia i oswojenia świata. Wraz z utratą przejrzystości i pewności szukania znaczeń, wyrokowania i osądzania przychodzi odzyskanie miejsca.

Wraz z miejscem przychodzi więc odkrycie starości. „Pewnego dnia spotykamy się z ludźmi i akceptujemy ich. Ta chwila jest cicha. »Tak, tak« – mruczymy. W takich chwilach zaczynamy się starzeć”⁴³. Dlatego szlachetniejemy i starzejemy się z każdym po- bytem na placu, przepełnionym gwarem i nieruchomym spojrzeniem starców. Dlatego też rzucamy się w życie po każdym spojrzeniu, ale już mniej pośpiesznie, bo towarzyszy tej odnowionej afirmacji życia oddech śmierci. Wędrowka do miejsc lokalnych, czyli miejsc odrodzenia, stanowi swoiste rekolekcje, gdyż ponownie podejmujemy lekturę tego, czego nigdy nie udało nam się oswoić. A teraz, już poza użytecznym słownikiem, odnajdujemy miejsce. Odnalezione miejsce jest jak Sołowki Wilka – „I ludzi tu żyje w sam raz tyle, by poznać wszystkich za parę zim”⁴⁴. Owo „w sam raz”, gdybyśmy rozciągnęli to myślenie na „w sam raz” ludzi, rzeczy, ścieżek, myśli, zdarzeń, obcych, jest niepoliczalne, ale znaczy „tyle, ile trzeba” dla idei lokalnej. Metropolie, miasteczka i wsie mogą sprzeniewierzyć się temu, co „w sam raz”. Mniej lub bardziej zakorzenione miejsce przywołuje życie „w sam raz”. Ostatecznie miejsce „wejdzie nam pod skórę”.

⁴⁰ S. MÁRAI: *Niebo i ziemia...*, s. 18.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, s. 11.

⁴⁴ M. WILK: *Wilczy notes*. Warszawa 2012, s. 18.

15.

Trudno jest uciec od słownika użyteczności, bo trudno zostawić za sobą wielokrotnie powtórzone, chociaż jedynie zapożyczone, zdania. A jednak w miejscu to się udaje, bo nagle układa się samorzutnie nowy słownik stworzony z fragmentów obrazów, zasłyszanych dźwięków, drobnych rzeczy, zgrzytów, ruchów ręki, spojrzeń, punktów doświadczeń, rys i pęknięć na domach, stromizny schodów, ciężaru drzwi etc. Miejsce daje nam nowy słownik. Dawne wahania, zastrzeżenia, podejrzenia obracają się teraz w proch. Znają to doświadczenie fotograficy, jak pisze Jeffrey, często Peterowi Henry'emu Emersonowi doskwierało pisanstwo, które go rozczarowywało, bo trudno było uciec od odziedziczonych słów i dlatego, jak interpretuje Jeffrey, artysta fotografuje z podziwem dla drobiazgów, rozmów, okrzyków, śpiewu ptaków, krzyków nocnych czy odgłosu dzwonu, by wyrazić „wielką tajemnicę”⁴⁵ i „skupienie”⁴⁶. „Estetyka oparta na wyrzeczeniu”⁴⁷ w końcu XIX wieku jest tym, co wyrastało z troski o życie.

Miejsce, do którego pielgrzymujemy, jest odzyskaniem zwykłego miejsca, które przestaje być „malowniczym widokiem”, jest zapisem życia na przykład w sobotni dzień, z wywieszonymi prześcieradłami, obrusami czy ręcznikami, z odgłosami, które płyną z czyszczonych domów. Nawet gdy pobrzmiewa w nim zgiełk świata, to odgłosy miejsca nie są hałasem, są zwykłą pracą miejsca. Każdy odgłos prostej codziennej pracy niszczy iluzję miejsca, którą wznoszą mniej lub bardziej okrzepłe ideologie. Miejsce, odnajdywane w gestach, postawach, rzeczach, drobiazgach, spojrzeniach, to pozornie nic trwałego, jednak jest to najbardziej dotykalna „trwałość”, którą przynosi życie. Domowe życie stoi wyżej od spektakularnych wydarzeń. Nie drży z obawy o zniszczenie, gdyż wszystko mija. Jest niczym fotografie Lewisa Baltza portretujące Kalifornię w latach siedemdziesiątych ubieg-

⁴⁵ I. JEFFREY: *Jak czytać fotografię...*, s. 27.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

łego wieku⁴⁸, w których miejsce zaczyna wybrzmiewać poprzez zagłębienie do tego, co osłonięte, za bramę, do przedsionka, za mur, do wnętrza. Gdy zajrzeć w głąb, pojawia się miejsce. Niszczy ono wyobrażenie sterylnej przestrzeni, jest połatane, poplamione, wyszczerbione, pęknięte, pokryte bruzdami i smugami, brudne, nieodkurzone, niewyszykowane. Czasem konające. Idea prowincjonalności, przed którą uciekamy, ma w sobie powagę, której nie przydaje nam „wielkoświatowe” doświadczenie. Miejsce, jako starość, jest spoufalone z upływem czasu.

16.

Moglibyśmy stwierdzić, że miejsce to nic szczególnego. Ktoś stoi, ktoś siedzi, jakieś drzwi są uchylone, w sklepie czy warsztacie toczą się zwykle rozmowy i odbywają transakcje. A jednak miejsce, w tym momencie, w którym nam się objawia, jest poza maską. Wszystkie maski turystyczne: dziedzictwa kulturowego, symboliki religijnej czy politycznej nagle w tej zwykłej pracy miejsca zostały zdjęte. Doświadczenie pielgrzyma, który trafia do miejsca i odnajduje je jako prawdziwe, a nie jedynie znakowe, jest bliskie odkryciu, że oto odnaleźliśmy spojrzenie każdego w dowolnym miejscu na świecie.

Miejsce, na które natrafiliśmy dzięki spojrzeniu starców, uczy akceptowania rzeczy takimi, jakimi są. Mieści w sobie i nadzieję, i dystans, i zwątpienie, i zmęczenie, ale i wielką wytrwałość. Ostatecznie miejsce to trwanie i święta obojętność. Wykonujemy zadania nam powierzone, uchylając pytanie o Tego, Który nam powierzył świat. Otaczamy się rzeczami, które nas dopełniają i wiążą z miejscem. Można powiedzieć, że miejsce uczy pokory względem rzeczy. Bardziej szanuje rzecz niż słowo. Lokalność jest dopełniona w rzeczach.

17.

Miejsca, do których podróżujemy, uczą nas, jak się gubić w kolejnych miastach, na kolejnych drogach, w gęszczu osad. Uczą, co

⁴⁸ Zob. *ibidem*, s. 354–357.

za ważne doświadczenie poczytywał Marco Polo, opowiedziany przez Calvina, by dotrzeć do „tego ostatniego”, by poznać port, skąd wyruszyliśmy, czy otoczenie domu, placyk wenecki, jaki znamy z dzieciństwa⁴⁹. „Za każdym razem, gdy opisuję jakieś miasto, mówię coś o Wenecji”⁵⁰. Obcość miejsca, które odwiedzamy, jest lekcją lokalności; przechodząc przez bramy obcych miast, przechodzimy do siebie. O własnym miejscu trudno mówić, bo z każdym słowem przychodzi groźba utraty doświadczenia. Słowo niebezpiecznie nadbudowuje sensy. Pielgrzymowanie do obcych miejsc, transformujące dom, z którego wyruszamy, staje się pielęgnowaniem tego, co istnieje poza słowem. Im bardziej rozrasta się mapa naszych podróży w obce miejsca, tym bardziej rysuje się przed nami zadanie: spojrzenie w głąb tego, co domowe. Lokalność, spotkana w innych miejscach, jest podpowiedzią domu.

Dylemat powracający w tekście Calvina, czy miasto zsyła pytanie, zmuszając do odpowiedzi, czy też jest odpowiedzią na nasze pytanie⁵¹, ma przełożenie na lokalną opowieść. Zadajemy pytania o siebie w napotkanym miejscu, oczekując podpowiedzi ze strony tego, co nas przekracza. A może to miejsce podsuwa pytanie, zmuszając nas do odpowiedzi z dala od domu? To nie są biegunowo rozstawione doświadczenia, to raczej awers i rewers tego samego. Miejsce jest nawarstwieniem, fałdą, którą unoszą nie tyle materialne pokłady czy statystyczny wymiar wspólnoty, ile doświadczenia.

18.

Obecność starców na placach miast, podtrzymujących spojrzeniem świat, chroni miejsce przed skostnieniem, które mogłoby unieruchomić i zamknąć życie w opowieści o historii czy pędzie ku efemerycznej przyszłości. Miejscu nieustannie zagraża stag-

⁴⁹ I. CALVINO: *Niewidzialne miasta...*, s. 23.

⁵⁰ Ibidem, s. 66.

⁵¹ Ibidem, s. 34.

nacja, ale i impet ruchu. Jedno i drugie jest puste. Miejsce, o ile nie jest już tylko atrapą, nie jest skamieliną, ale i nie rozwiewa się jedynie w eksperymencie artystycznym czy hałaśliwych sloganach. Miejsce żyje własnym życiem. Co prawda bywają miejsca podobne, jednak podobieństwo i korespondencja rzeczy to misterna figura. Nawet jeśli towarzyszy podróży spostrzeżenie, że „różnice zanikają”⁵², a „każde miasto upodabnia się do wszystkich miast”⁵³, jak czytamy u Calvina, warto pamiętać, że „Twój atlas przechowuje różnice nietknięte”⁵⁴. Miejsce nie jest jak „każde inne”, jawi się jako przynależne do siebie. W swym podobieństwie ułożenia nie jest takie samo. Starcy są kwintesencją życia w rozumieniu maksymalnego nasycenia doświadczeń, tych wspólnotowych i osobnych, tych miłych oczom i uszom, ale i tych odrażających, tych obejmowalnych poznawczo i wymykających się wyjaśnieniu.

Boimy się przyznać, że ogrzewamy się w tym lodowatym spojrzeniu starców i w umiarkowanej gościnności miejsc. Boimy się tego błogostanu, który jest prawie jak doświadczenie opisane przez Tabucchiego: „Jest zima i pada śnieg, a wokół górskiego schroniska wiruje śnieżycą. [...] tworzy gęstą i szarą mgłę, przytłaczającą. [...] ale w gruncie rzeczy, cóż to ma za znaczenie, skoro tak tutaj dobrze, w cieple?”⁵⁵. Lokalność jest ideą, którą „wielkoświatowe życie” deprecjonuje, każąc zmagać się z nawalem spraw, utraciwszy wprzód i dom, i zakorzenienie, i wspólnotę. W spojrzeniu starca jest prostota domu, który się traci i odnajduje, by ostatecznie go znów zostawić. Ostatecznie, by dotrzeć w odległe mentalnie miejsce, dotknęliśmy grozy śmierci i utraty domu. Jak pisze Tabucchi: „Wyjechać to zawsze trochę umrzeć”⁵⁶. Gdy wracamy, wiemy, że wzmocniliśmy w obcym miejscu to, co puste. Przytoczmy zapis Wodnickiego: „Kiedy wyruszą

⁵² Ibidem, s. 106.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ A. TABUCCHI: *Robi się coraz później...*, s. 62–63.

⁵⁶ Ibidem, s. 148.

w drogę powrotną, zawsze wydaje mi się, że pozostawiam za sobą puste, wydrążone w powietrzu miejsce – czy tego chcę, czy nie, na zawsze już ze mną związane”⁵⁷. Boimy się przyznać, że ogrzewamy się po stronie obcego miejsca. Lodowate spojrzenie i pielgrzymowanie do miejsca jest jak znalezienie schroniska w przepastnej przestrzeni. Trzeba je w końcu opuścić.

19.

W spojrzeniu starca pobrzmiewa historia. Wędrowcy wiedzą, jak to napisze Calvino, że miasto to dziwne stosunki między przestrzenią a wydarzeniami przeszłymi⁵⁸. Jednak w miejscu jest coś więcej i spojrzenie starca to przynosi. Historia ulega przewartościowaniu. Paradoksalnie w „miejscach dziedzictwa” wyzwalamy się z determinizmu historycznego. Życie, natura pokonuje historię i siłę pomników, niszczy dawne układy przestrzenne. Miejsce mieści w sobie bolesny proces niszczenia, często planowego oczyszczania pamięci. Mieści w sobie cierpienie wobec niknących śladów krwi dawnych pokoleń. Jednak uznanie dla przeszłości nie oznacza jej afirmacji.

Gdybyśmy wczytali się w opis miasta Arles – autorstwa Wodnickiego – odnotujemy, że „miasto zapomniało już o krótkim epizodzie Wielkiej Rewolucji, kiedy to na placu Royal (dzisiejszym placu Republiki) do wypłatanych z nadrodańskiej wikliny koszu spadały utrefione głowy arystokratów, kiedy niszczone kościoły, palono klasztory, zwalano pomniki i grabiono wszystko, co było do rozgrabienia. Wydawało się, że życie wytrącone ze swego biegu nie wróci już nigdy w utarte od wieków koleiny. I rzeczywiście nie powróciło. Na frontonie dawnego kościoła Saint-Martin [...] wyrzeźbiono [...] napis: *Le syndicat des éleveurs de mérinos* (Syndykat hodowców owiec merynosów). Rewolucyjna gorączka opadała powoli i Arles jakby z poczuciem zażenowania, [...] wracało [...]. Znowu o świcie za murami miejskich ogrodów zaczęły pisać koguty. [...]. Życie – choć nie to samo, ani takie samo

⁵⁷ A. WODNICKI: *Arelate. Obrazki z niemiejsc...*, s. 177.

⁵⁸ I. CALVINO: *Niewidzialne miasta...*, s. 9.

– odnajdywało powoli bezpieczne, oswojone od wieków, formy”⁵⁹. Bezpowrotne zniszczenie i cierpienie, które jest udziałem miejsca, stopniowo oddala się. „Nie to samo” powraca do domowej „formy”. „Pałac Konstantyna [...] został ostatecznie wchłonięty w tkankę dzielnicy, podzielił los innych historycznych obiektów: życie okazało się silniejsze niż troska o pamięć niegdysiejszych, cesarskich splendorów”⁶⁰. Ciężar historii jest przygnieciony „duchem lekkości” biegu życia.

20.

Miejsce jest po stronie materii życia, wraca do utartych kolein, odnajduje to, co znane. Poza drastycznymi przypadkami, w jakich zniszczenie jest tak szaleńcze, że prowadzi do całkowitego unicestwienia miejsca, bieg życia odnajduje rytm. Miejsce unicestwione wywołuje słuszny gniew ocalałych, którzy żądając sprawiedliwości, pozostają wierni miejscu. Miejsca unicestwione, uplasowane niejako poza przestrzeń i czasem, wciąż przesycone są fetorem okrucieństwa i gnicia, pogardy i odrazy, martwego współzucia.

Przywykliśmy do tego, że znakiem miejsc doświadczonych historycznie są tablice upamiętniające, pomniki, zmiany nazw, oznaczone zabytkowe budowle czy miejsca kaźni. Miejsce jednak bezwstydnie zarasta urodą codziennego życia. Praktyki codzienne nie licują z mitem wspólnoty. Rozrzucone w przestrzeni punkty doświadczeń minionych pomagają nam rozpaczliwie powiązać, może i odtworzyć, związki między kaplicą, wyrokiem sądowym, regulaminem szkolnym, planem gmachu, głosami rynku, krzykami tłumu, aktami notarialnymi, listami, fotografiami, epitafium na nagrobku czy rodowym przekazem ustnym. Jednak praca wyobrażenia jest tu pierwszoplanowa, wzmacniana przez doświadczenie „tu i teraz”. Zwycięzcą okazuje się życie, które się toczy.

Istniejmy teraz, historia doświadczeń tkwi w nas, uruchamiana naszym wyobrażeniem. Skoro historia „jest oparta głównie na

⁵⁹ A. WODNICKI: *Arelate. Obrazki z niemiejsc...*, s. 38–39.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 97.

sferze wyobraźni”⁶¹, jak pisze White czy jak precyzuje Michel de Certeau, „przemieszcza się wraz z historykiem”⁶², „podąża z biegiem czasu”⁶³ i „nie jest niczym pewnym”⁶⁴, to problem niepewności i roli wyobrażenia potęguje się, gdy odniesiemy go do historii indywidualnego doświadczenia – historii mikroskopijnej, rozsianej i przekształcanej w szczątkowych przekazach, pozasłownych praktykach, ale i lękach, i nadziejach. „Mój słuchacz zatrzymuje tylko te słowa, których oczekuje. Inne jest opisanie świata, któremu ty skłaniasz łaskawe ucho, zaś inne obiegnie chaty tragarzy i gondolierów [...], inne jeszcze mógłbym podyktować w podeszłym wieku, gdybym popadł w niewolę”⁶⁵. Ostatecznie z miejsca wyczytujemy tyle, ile jest w nas, miejsce jest naszym zwierciadłem, podobnie jak książka, którą Ruiz Zafón przyrównuje do lustra, gdyż czytając, wkładamy w nią umysł i duszę⁶⁶. Wyobrażenia unosi opowieść historii. Podsycają ją fragmenty budowli, strzępy pisma, dziwne korespondencje losów. Jeśli istnieje miejsce, to z „nami teraźniejszymi”. Historia jest po stronie „teraz”, dawna opowieść o przeszłości faktograficznej, odtwarzająca minione i służebna wobec gablot pamięci, jest tą historią, którą należy pożegnać. Rację ma Emil Cioran, „historia jest *nie do obrony*”⁶⁷. Życie jest „tu i teraz”.

21.

Obecność starców wzmaga w nas to podejrzenie, że historia, a właściwie historie miejsca nie są niczym pewnym. Jednak nie tylko dlatego, jak pisze de Certeau, że można łatwo pomylić po-

⁶¹ H. WHITE: *Przeszłość praktyczna...*, s. 67.

⁶² M. DE CERTEAU: *Opętanie w Loudun*. Przeł. K. PRZYŁUSKA-URBANOWICZ. Wyd. fr. przejrz. L. GIARD. Pośl. K. RUTKOWSKI. Warszawa 2014, s. 17.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ I. CALVINO: *Niewidzialne miasta...*, s. 103–104.

⁶⁶ C. RUIZ ZAFÓN: *Cień wiatru...*, s. 512.

⁶⁷ E. CIORAN: *Sylogizmy goryczy*. Przeł. I. KANIA. Warszawa 2009, s. 156.

strzeżenie z myśleniem lub widzenie z sądzeniem, ulegając albo nadmiernemu rozpoznaniu znanego, albo empirycznej rejestracji nieznanego⁶⁸. Problem zrozumienia doświadczenia antropologicznego jest odmienny od problemów ujęcia tego, co historyk określa jako niezwykle tematy, jak chociażby opętanie, w którym powraca to, co dziwne i „prastare” z „dna niepewności”⁶⁹. Kierując się w stronę doświadczenia egzystencjalnego, które istnieje w miejscu i czasie, trudno oprzeć się pokusie zamknięcia go w języku empirycznych faktów, zauważalnych, nazwanych, policzonych, zmierzonych.

Rewersem historii, którą przywołuje spojrzenie starca, jest to, czego boimy się nazywać – duchowy wymiar naszej obecności w miejscu. „Stajesz twarzą w twarz z przecuciem czegoś niepowtarzalnego, rzadkiego, może wspaniałego; chciałbyś to wyrazić, ale wszystko, co dotychczas powiedziano o Aglaurze, więzi słowa i zmusza cię, abyś odtwarzał zdania zamiast je tworzyć”⁷⁰. Więzienie słów, o którym mówi Calvino, jest odtwarzaniem, co w przełożeniu na miejsce ma poważne konsekwencje. W języku uwięzionych słów miejsce zamiera. Tylko współtworzenie miejsca ocala życie. Nie chcemy widzieć mistycznego zaplecza w tym, co już oswoiliśmy w opisie naukowym. Rozdział języków pragmatycznego i mistycznego wydaje się trudny do przełamania w praktykach interpretacyjnych. W patrzeniu na starców często nasz język nazbyt pochopnie się ukonkretnia, traci antropologiczną porowatość i bezkształtność. A w miejscach, do których podróżujemy, spotkają się z sobą: trywialna turystyka, policzalna wspólnota, ale i mistyka. Jednak miejsce obrasta w to obce ciało, jakim jest język użyteczny i specjalistyczny. Dlatego język miejsca zapełnia się milczeniem, o którym Tabucchi napisze, że zakłada „cierpliwość, stałość, upór, a w szczególności musi stawiać czoło codziennemu dzień-po-dniu naszego życia, dniom, które nam jeden po drugim pozostają [...], milczenie jest jak wotum, jest od-

⁶⁸ M. DE CERTEAU: *Opętanie w Loudun...*, s. 151.

⁶⁹ Ibidem, s. 9.

⁷⁰ I. CALVINO: *Niewidzialne miasta...*, s. 52.

porne niczym kryształ i jego wrogiem jest czas”⁷¹. Milczenie jest czyste, ma swój ciężar jakościowy, co najlepiej moglibyśmy wyrazić pojęciem „milczącego dialogu”, trudnego w praktykowaniu, ale nieodzownego dla bycia w miejscu.

22.

Spod zwielokrotnionych, nawarstwionych, przysłoniętych śladów, kopii, odkształceń doświadczeń i rzeczy w końcu miejsce odkrywa swe nieprzezroczyste i porowate ciało. Doświadczenie lokalne, które jest udziałem starców, wydaje się niedostępne poznaniu, uchwytnie na moment w sytuacji dialogicznej, jednak to ono jest kluczem do czytania terytorium. Miejsce to nietransparentne, niesterylne ciało, które jedynie mistyka przenicowuje. Bez niej jest zakryte. Brak powiązania mistyki z terytorium zamyka ideę lokalności w poręcznej wiedzy o izolowanych wspólnotach w globalnym świecie. Niewiele z tej funkcjonalnej opowieści wynika, ale wydaje się łatwa w obsłudze dla pragmatycznego użytkownika. Jednak tropicielom doświadczenia zauważalna wydaje się arogancja, z jaką mówimy o miejscu, przykrywając je kokieterią słów „nadmiernych”: narzędzi, dowodów, konkluzji, schematów, wzorców, jednoznacznych pojęć. Język przychylny miejscu jest językiem granicznym, dosłownie uplasowanym na granicy dyskursów, lęków i nadziei, wglądów, podręcznych rzeczy i doświadczenia antropologicznego.

W myśleniu o miejscu bardziej ufamy stykom myślenia literatury, fotografii, sztuki, doświadczenia antropologicznego, zapisków i rzeczy niż wydzielonym naukowym rozstrzygnięciom, właśnie przez to, że nie dość separowane i sformalizowane dociekania nie rozstrzygają, nie rozstawiają po kątach, zostawiają puste przestwory międzyludzkie. Bez tych przestworów niemożliwe wydaje się oddychanie. To, co graniczne w interpretacji, chroni to, co jest permanentnie niedokończone. Jednocześnie wychylając się w stronę poznania, nie schodzi na grunt irracjonalizmu i chroni

⁷¹ A. TABUCCHI: *Robi się coraz później...*, s. 21.

gęstość doświadczenia. Łatwiej wtedy ocalić myśl Calvina, że „niewidzialny pejzaż określa krajobraz widzialny”⁷². Brzmi to prawie jak otwarcie na idee Emanuela Swedenborga wiążące to, co ziemskie, ze sferą duchową, zmysły z tym, co niematerialne. Niewidzialne i widzialne są związane, jeśli tylko porzucimy na- zbyt formalne, strukturalne czy semiotyczne rozstrzygnięcia po- wierzchni i głębi. Miejsce jest splotem przenikania się rozmaitych sił, zachowując przy tym otwarcie na nieskończoność.

23.

„A Światło tylko w ciszy, w samotności można znaleźć – w sobie. Inni cię zawsze na wierzch wytaszczą, z siebie wywloką, w mrok. Dlatego należy się zamknąć, jak w celi, w tym, co robisz, i podróżować, nie ruszając się z miejsca”⁷³, zanotuje Wilk. Starcy dyskretnie pilnują miejsca, do którego trafiaamy. To, co wymyka- jące się poznaniu, dziwne, niezrozumiałe jest szczelnie osłonięte. Jednak wysiłek, z którym strzeżemy tego, czego nie pojmujemy do końca, pokazuje, że pokornie chronimy to, co niewidoczne, co przychodzi skądinąd jako radykalnie niespotykane, zawsze nie- spodziewane. Starcy w nieoswojonej scjentystycznie sztafecie po- koleń przejmują straż w miejscu, w określonym momencie życia zajmują miejsce na placu. Mniej ilustrują sobą socjologiczny opis stylu życia emeryta, bardziej dokumentują literacki zapis Calvina: „[...] rozmówcy umierają jeden po drugim, a w tym czasie rodzą się ci, którym przyjdzie zająć miejsce w dialogu”⁷⁴.

Potrafimy sobie wyobrazić kres tego pochodu, o ile tylko przejrzymy się ekonomicznymi i cywilizacyjnymi parametrami świata. A co, jeśli pewnego dnia nie zastaniemy starców na placu? Odpowiedź społeczna byłaby prosta, ale dyskurs społeczny nie zadaje takiego pytania i nie oczekuje odpowiedzi. Odpowiedź zaś, której oczekiwałby metafizyk, na to obecnościowe pytanie, jest zatrważająca. Istnieje poza słowem.

⁷² I. CALVINO: *Niewidzialne miasta...*, s. 17.

⁷³ M. WILK: *Wilczy notes...*, s. 23.

⁷⁴ I. CALVINO: *Niewidzialne miasta...*, s. 62.

24.

Dom powraca w doświadczeniu na styku nieba i ziemi, w otoczeniu światła, jak pisze Joseph Anthony Amato⁷⁵. Starcy, opiekunowie domostw, słusznie powracają w otoczeniu archetypów światła i ciemności, dobra i zła, morza i nieba, życia i śmierci. Odpowiadają naszemu wyobrażeniu o tym, że bieg życia jest rozpięty między niebem i ziemią a otchłanią. Są tymi, którzy wnoszą w życie to zbawienne poczucie rzeczywistości, którego się lękamy. „Znalazłszy takie otoczenie w Kondzie, po cóż szlajać się po świecie i tracić wzrok na wypełnianie głowy byle czym? Tym bardziej, że z latami patrzę coraz świadomiej”⁷⁶. Rzeczy, którymi się otaczają, trajektorie ich codziennego ruchu znów mają siłę, którą odjęto już dawno słowom. Starcy są między „teraz” i wiecznością. Wydaje się, że życie nigdy nie było tak intensywne, jak teraz, na placu miejskim, gdy defiluje przed nimi cały świat. Ich spojrzenie znów jednoczy wiedzę i widzenie, samowiedzę i pośrednią drogę dochodzenia do siebie, obserwację i myślenie spekulacyjne, rejestrację mimowolną, automatyczną i świadomą selekcję informacji, otepiałe bycie i majestatyczną aktywność, dumę i pokorną służbę.

Pozornie nieistotne milczenie, lekka pogawędka, narzekanie na choroby, dla których tłem jest upadek kultury, są cierpliwym podtrzymywaniem świata, wypracowywanym dzień po dniu. Już nie tak krytyczni jak dawniej, już nie tak uszczypliwi, już nie tak zajęci sobą, już nie tak czepliwi świata, koncepcji i innowacji; teraz pilnują rzeczywistości, nie teorii. Jak gdyby byli wierni miejscu i temu, co ukryte przed naszym oglądem rzeczy. Jak gdyby byli Rzymianami – „Żyję jak dawny Rzymianin w czasach szybko zmieniających się cesarzy. [...]. Czekam na wyrok śmierci; czekam z uśmiechem na ustach. Nie sprawia mi bólu odejście z tego życia, ponieważ żyłem jeszcze wedle nakazów rozumu. Pokój z wami”⁷⁷.

⁷⁵ J.A. AMATO: *Rethinking Home. A Case for Writing Local History*. Berkeley 2002, s. 17.

⁷⁶ M. WILK: *Dom włóczęgi...*, s. 58.

⁷⁷ S. MÁRAI: *Niebo i ziemia...*, s. 205.

25.

Strażnicy miejsca są niczym opisany przez Wodnickiego fotografik Rodanu, portretujący rzekę od czterdziestu lat: „To Rodan. Święta rzeka. Dzięki niej jesteśmy tym, czym jesteśmy. W jej nurtach jest cała nasza pamięć. Ma więcej tajemnic, niż mogłoby się to śnić filozofom. Nie każdemu – to prawda – gotowa jest to odsłonić. [...]. Tu każdy błysk na wodzie jest figurą nieskończoności. Obcowanie z nią to doświadczenie transcendencji, to ćwiczenie duchowe, które pozwala wspinać się – stopień po stopniu – na coraz wyższy stopień samowiedzy i doskonałości, to odkrywanie duchowej jedności z żywiołem, w którym odnajduje się spokój [...]. Słyszysz pan ten szum? Te głosy wabiają, szepczą, modlą się, nawołują... Ale nie interesują jej ludzkie losy, jest obojętna i jak bogowie nie ma litości”⁷⁸. Starcy na placach Europy, niczym mistycy – co już samo w sobie jest trudne do oswojenia poznawczego – są tymi, którzy zawarli przymierze z miejscem. Należy ich lokować w korespondencji z ławką, placem, kościołem, restauracją, niebem, morzem, chmurami, powodzią, suszą, biciem dzwonów, targiem, ciszą, śmiercią, tym, co ukryte i nienazwane. Bez nadmiernego przywiązania, pozostają zrośnięci z miejscem. Podtrzymują je własnym istnieniem.

Nauka boi się teologicznych korespondencji, gdyż lęka się integralnych ścieżek, na których zagrożone jest to, co weryfikowalne czy falsyfikowalne, jednoznaczne i ostateczne w sądach, uprawomocnione i oswojone systemowo. Boi się metafory, pojęć nieostrych, mistycznych określeń i wyprowadzenia poza namacalne i oswojone użyteczne słowo. Tropienie doświadczenia antropologicznego jednak nie może uchylić mistycznego wkładu, skoro uruchamia wyobraźnię i jest zrośnięte z człowiekiem w kulturze. Wyobrażenie antropologiczne wiąże miejsce, starców, pokorne trwanie i uległość wobec biegu rzeczy z ideą podtrzymywania świata. To stara idea.

⁷⁸ A. WODNICKI: *Arelate. Obrazki z niemiejsc...*, s. 135–136.

26.

Historia i mit, teologia i święte księgi kryją szacunek spleciony z dystansem wobec sprawiedliwych. Księga Przysłów przynosi werset: „Gdy wichur zawieje – nie ma już grzesznika, lecz sprawiedliwego podstawy są wieczne” (Prz 10, 25). Psalm 37 przynosi wersety: „Miej ufność w Panu i postępuj dobrze, mieszkać w ziemi i zachowaj wierność” (Ps 37, 3), „[...] sprawiedliwych Pan podtrzymuje” (Ps 37, 17); „Zbawienie sprawiedliwych pochodzi od Pana” (Ps 37, 39)⁷⁹. Sprawiedliwych, którzy są fundamentem rzeczy, poszukiwali Żydzi, w tradycji talmudycznej wyklada się sprawiedliwych jako Lamed Waw Cadikim, trzydziestu sześciu sprawiedliwych, którzy mają cieszyć się błogosławieństwem Szechiny w każdym pokoleniu. Z uwagi na nich Bóg podtrzymuje świat. „Abbaję powiedział, że świat nie marnieje dzięki trzydziestu sześciu sprawiedliwym, którzy obcuja z Objawieniem (Szechina) w każdym pokoleniu, bowiem powiedziano: szczęśliwi wszyscy, którzy oczekują Go (lo), a lo ma w gematrii wartość liczbową trzydzieści sześć – czyż nie tak?”⁸⁰. Zasługi sprawiedliwych wiążą się z dobrem w świecie. Tradycja kabalistyczna wykształciła opowieść o „ukrytych sprawiedliwych (nistar)”, jak wskazuje Gershom Scholem, pozostających w ukryciu przed światem, a czasem i przed sobą samymi⁸¹. Mistyczny język kabały, od księgi Bahir, przesuwając rozumienie Szechiny. Jak czytamy u Scholema, o ile w niekabalistycznym judaizmie rabinicznym Szechina to zdomowienie Boga w świecie, jego „wszechobecność oraz aktywność w świecie, a zwłaszcza w Izraelu”, o tyle w ujęciu kabalistycznym Szechina jawi się „jako aspekt Boga, jego quasi-

⁷⁹ Cytaty pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Wyd. III poprawione. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Poznań–Warszawa 1980.

⁸⁰ *Dni mesjaszowe (Talmud, Sanhedryn 97a–99a)*. Przeł. W. BROJER, J. DOKTÓR, B. KOS. „Literatura na Świecie” 1993, nr 5–6.

⁸¹ G. SCHOLEM: *Kabała i jej symbolika*. Przeł. R. WOJNAKOWSKI. Warszawa 2014, s. 13.

-samodzielny, żeński element”⁸². Bóg jest sprawiedliwym i podobnie człowiek – „człowiek, narzucający siłom płodzenia w sobie właściwe im granice i miary, a zatem ten, kto daje każdej rzeczy, co się jej należy, kto potrafi postawić wszystko na swoim miejscu, czyli sprawiedliwy, do którego kabaliści odnosili werset z Księgi Przysłów (10, 25): Sprawiedliwy jest fundamentem świata”⁸³.

Utajone istnienie sprawiedliwych jest nieprzejrzyste dla nich samych. Są tymi, którzy przywracają światło.

27.

Zostawiając symbolikę kabalistyczną, w idei sprawiedliwych szukalibyśmy nie tylko myśli o dobru, dla którego warto podtrzymać świat, ale i duchowej jedności człowieka z Bogiem. Idea jedności przekracza religijne ułożenie i wiąże się z wiecznym poszukiwaniem istnienia zjednoczenia, bycia bez separacji ze światem. Biblijna i talmudyczna idea sprawiedliwych, mistyczna idea ogolenia i zjednoczenia z Bogiem Mistra Eckharta, pokonujące separację otwarcie na bycie-w-świecie Heideggera nie są oddzielone radykalnie, gdyż wyrastają z tego samego pnia. Uchylamy opowieść o teologii nie po to, by ją dyskredytować czy pozostawić na gruncie niepoznawalnego lub nieweryfikowalnego, ale dlatego, by mocniej zaakcentować grozę wyobraźni rozumowej, która powołuje ideę sprawiedliwych. Wraz z wyobrażeniem sprawiedliwych powraca otwarcie na to, co nie do końca uspołecznione, co niepojęte, niemierzalne i puste. Odnajdując sprawiedliwych w miejscu, odzyskujemy doświadczenie miejsca przeszłego niepokojem, radykalnym wtargnięciem nieskończonego. Ważne jest, by nie lękać się korespondencji między sprawiedliwymi i miejscem, gdyż nawet porzucając grunt teologii, chcemy widzieć w sprawiedliwych tych, którzy swym życiem ocalają surową, niepokojącą, ale konieczną ideę lokalności. Jak gdyby podtrzymywali świat, zapewniając minimum doświadczenia domu.

⁸² Ibidem, s. 152.

⁸³ Ibidem.

Myślenie domowe, które wykląda trud człowieka podejmującego miejsce, jest opowieścią, która ocala świat.

Humanistyka, niekoniecznie domagająca się nazw post-, trans-, anty-, staje się humanistyką domową. Uchylając religijnie umocowaną wykładnię czy historyczną chronologię, pochyla się nad wartością tych, którzy istnieją w pokorze, nierozpoznani trwają i znikają, nieznani, obecni w świecie i niezrozumiali sami dla siebie są przyczyną podtrzymania świata. Zostawiając na uboczu pełne grozy rozstrzygnięcie, czy Bóg podtrzymuje świat, czy może, co podsunęłaby tradycja antropocentryczna, sprawiedliwi są siłą aktywną, wyobrażenie sprawiedliwych pozostaje. Nie muszą być starcami, jednak pielgrzymowanie do miejsca, doświadczenie obecności spotkanych i niespotkanych starców, pozwala w myśleniu przerzucać pomosty między tym, co sprawiedliwe, minimalną ilością dobra w świecie, a tym, co jest trwaniem miejsca, życiem na uboczu, ochroną tego, co niewidoczne i kruche. Starcy są tymi, którzy – w naszym antropologicznym wyobrażeniu – niczym sprawiedliwi, podtrzymują miejsce. Niczym sprawiedliwi, stawiając wszystko na swoim miejscu, przywracając miejsce i miary rzeczy, również znajdują miejsce dla „miejsca”. Dom to dobro.

Wraz ze zmierzchem lokalności, odczuwanym deficytem miejsca, powstaje obawa, czy nie jesteśmy w ostatnim dniu świata zamieszkałego już jedynie przez niewystarczającą garstkę sprawiedliwych, to jest przywracających wartość domu? Czy lokalność jako idea, czy miejsce jako obecność są jeszcze po stronie życia? Strach o utratę lokalności pokazuje nam, jaką ma/miała wartość.

Racja antropologiczna jest po stronie Rainera Marii Rilkego: „Odnalazłem kraj i ludzi, którzy jakby na mnie czekali”⁸⁴.

⁸⁴ R.M. RILKE: *Dziennik schmargendorfski*. Przeł. i koment. opatrzył T. Oso-
siński. Warszawa 2013, s. 172.

Metropolis, lokalność i brak metafizyczny

The first part of the paper discusses the importance of understanding the underlying structure of the data. This is particularly relevant in the context of machine learning, where the ability to identify patterns and relationships in the data is crucial for making accurate predictions. The second part of the paper focuses on the development of a new algorithm for analyzing time series data. This algorithm is designed to be more robust to noise and to better capture the underlying trends in the data. The third part of the paper presents the results of a series of experiments that compare the performance of the new algorithm to that of several existing methods. The results show that the new algorithm is able to achieve higher accuracy and better generalization performance than the other methods. Finally, the paper concludes with a discussion of the implications of these findings for future research in the field of machine learning.

Czy myślenie o metropolii potrzebuje filozofii lokalności?

Kiedy sprowadziliśmy się do Frankfurtu, właśnie spadły pierwsze bomby. Stare miasto jeszcze zostało, sklepy z cynowymi żołnierzami, z cynowymi drzewkami, czterokonnymi karocami z cyny, istniała także Fahrgasse i wygięty daszek, pod którym sprzedawano kiełbaski. [...]. W końcu niewiele z miasta pozostało, a jednak coś, co można było pokochać, co kochałam: odarte z tynku ceglane mury, rozpalające czerwienią w wieczornym słońcu, wydeptane, garbate ścieżyny wiodące przez ruiny, pędy akacji i polnej róży, rzenie koni w zapuszczonych ogrodach.

M.L. Kaschnitz, *Miejsca*, przeł. E. Sicińska

Z daleka wielkie miasto było obce i dostojne: domy i rzędy domów łączyły się w figurę geometryczną: nigdzie nie widziałem domu, za to obficie rozpleniły się zespoły bloków i dzielnice. Pierwszego dnia marzyłem i chłonałem oczyma widok, miasto, tę niemal modelową strukturę. Na drugi dzień nudziłem się i ziewając, patrzyłem na miasto. Myślałem o tym, że z oddalenia nic nie jest interesujące. Zespół bloków nigdy nie jest ciekawy; zawsze ciekawe jest tylko jedno mieszkanie, jedno okno, jeden pokój.

S. Márai, *Niebo i ziemia*, przeł. F. Netz

1.

Spróbujmy powiązać myślenie o mieście z myśleniem o wspólnotie metafizycznej. Wydaje się to trudne, jeśli nie sprzeczne, gdy weźmie się pod uwagę horyzontalną i powierzchniową perspektywę studiów miejskich. Jest to jednak trud, który się opłaca, bo

uzupełnia miejską narrację o doświadczenia metafizyczne. Enrico Berti, radykalnie rozszerzając myślenie o doświadczeniu, odniósł je zarówno do percepcji, jak i do przeżycia, kultury, istnienia, rzeczywistości, świata, społeczeństwa, historii, do tego „wszystkiego, czego człowiek doświadcza”¹. To, co jednak decyduje o tym, że warto w humanistyce ponownie skierować się ku temu pojęciu, wydobyte zostaje przez skupienie się na niemieckim czasowniku *erleben*. Berti napisze, że doświadczenie obejmuje wszystkie przeżycia (*Erlebnisse*), a jego synonimem może być „życie”, dlatego „tematem metafizyki jest życie”².

Warto dopełnić narracje miejskie o życie. Jednak doskonale pamiętamy, że odeszliśmy w jakimś sensie od metafizyki realności do metafizyki wirtualności, jak pisała Ewa Rewers³. Zapracowaliśmy kulturowo na antymetafizyczne nastawienie. Staliśmy się spadkobiercami myśli Bruno Latoura o oligopticonie, oczywiście dla nas jest śledzenie sieciowych, wirtualnych punktów miejskich, które czynią miasto coraz mniej namacalne. Paryż widziany jako wirtualna plazma nie jest esencjonalny i staje się dla nas wykorzenionym miejscem, zwielokrotnionym w coraz mniej uchwytnych odśłonach⁴. Ponadto samo myślenie o praktykach miejskich już spycha w cień myślenie o doświadczeniu. Praktyki miejskie nie są bowiem esencjonalne. Jeśli jednak dobrze się zastanowić, chęć skupienia uwagi na praktykach kulturowych nie wyklucza obecności doświadczenia, a rodzi problem nałożenia na siebie dwóch porządków myślenia i dwóch rodzajów emocji. Można by pójść dalej, to w jednym punkcie czasoprzestrzeni nakładają się na siebie doraźne praktyki i zakorzenione kulturowo doświadczenia, a tym, co je wiąże, jest właśnie miejsce. Nie można zapominać, że za migotliwym miastem „stoi” wspólnota metafizyczna, tak jak nie można zapominać, że miasto to także miejsce, nawet jeśli jest już tylko mnogością miejsc.

¹ E. BERTI: *Wprowadzenie do metafizyki*. Przeł. D. FACCA. Warszawa 2002, s. 53.

² Ibidem, s. 52.

³ E. REWERS: *Miasto – twórczość. Wykłady krakowskie*. Kraków 2010, s. 94.

⁴ Zob. B. LATOUR: *Paris ville invisible*. Avec E. HERMANT. Paris 1998.

Etymologia słowa „miasto”, jak podaje Aleksander Brückner, wskazuje na miejsce – „miasto, *mieścić*; zdrobniałe *miastko* i *miestce* (z czego *miejsce*); *małomiastkowy* i *miejscowy*, *miejskowość*; znaczyło (i u wielu Słowian do dziś znaczy) tylko ‘miejsce’, ‘locus’ (stąd *umieścić*, ‘uloikować’)⁵. Od XIV wieku panuje *miejsce* w znaczeniu ‘locus’, a samo *miasto*, jak podaje Brückner, zastąpiło nazwę grodu, naprowadzając na złączenie ‘locus’ i ‘civitas’. Pamięć, przechowująca w języku to złączenie, jest ważna dla miasta, ożywia i zobowiązuje myślenie. Za tym, co zwielokrotnione, powtórzone, rozmyte, wciąż ukrywa się ciężenie idei miejsca. Moglibyśmy powiedzieć, że miasto jest obecne, nawet jeśli jest to obecność nadwężona i niestabilna.

Przestrzeń kulturowa czy przestrzeń publiczna, jak pisze Rewers, może być zrozumieniem, że „komunikowanie się publiczne zachodzi w warunkach, o których wprawdzie zawsze można rozmawiać, lecz których rozmową zastąpić nie sposób”⁶. Badaczkę interesuje głównie sztuka czy architektura, które kształtują wspólnoty komunikacyjne. Gdyby jednak temu spostrzeżeniu nadać metafizyczny zwrot, to uwaga, że przestrzeni kulturowej nie sposób zastąpić rozmową, ma fundamentalne, a nie tylko komunikacyjne znaczenie. Przestrzeń zaczyna mieć odniesienie nie tylko topograficzne, fizyczne, komunikacyjne, ale, co najważniejsze, doświadczeniowe, które prowadzi do wspólnot nie tyle społecznych, ile kulturowych. To w kulturowej wspólnocie wybrzmiewa etnos, specyfika miejsca, *genius loci*, zrozumienie przyrody etc. Za kulturowym obliczem stoi jednak coś więcej – wspólnota metafizyczna. Przestrzeń jest wymowniejsza niż słowo. To przesunięcie umożliwia zadanie pytania o to, co znaczy, że dana przestrzeń kulturowa jest specyficzna, jedyna, a może i formuje „dobre życie”.

Zrozumienie sił ludzkich i sił przyrody musi mieć odzwierciedlenie w kulturowym krajobrazie doświadczeń. Dobre przestrzenie

⁵ A. BRÜCKNER: *Miasto*. W: IDEM: *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków 1927, s. 330.

⁶ E. REWERS: *Miasto – twórczość...*, s. 32.

mieszczą w sobie odrębne myślenie, które „w nas” wybrzmiewa, gdy jesteśmy ulokowani w miejscu. Uderza innych swą odmiennością, ale i nas samych zatrważa w chwili konfrontacji z tym, co odmienne. Myślenie takie nie jest społeczne, ale metafizyczne. Tożsamość kulturowa nie wspiera się bowiem na społecznych atrybutach „my” i „oni”, tak jak nie wspiera się na inwentaryzacyjnym etnograficznym ciągu obyczajów, wierzeń i kuchni. Zakorzenia my się dopiero w tym, co istotne – w rozumieniu czasoprzestrzeni; w podjęciu dystansu do siebie i innych; w przywiązaniu do losu i konieczności; w podjęciu milczenia; w koncentracji na przypadku; w afirmacji stałości czy zmiany; w myśleniu o fragmencie, całości, detalu; w otwarciu na to, co nieskończone; w doświadczeniu życia; w przywiązaniu do określonej geometrii myślenia i więzi ze światem etc.

2.

Jednak, aby można było prawdziwie zaufać przestrzeni – temu, że nie jest tylko doraźną konstrukcją społeczną, która wyczerpuje się w użyteczności społecznej – trzeba czegoś więcej. Przestrzenie silne kulturowo nie wyczerpują się w demonstrowaniu swej specyfiki, ale tworzą miejsce dla wielorakich wpływów, przyjmują odmienne praktyki codzienności, tworzą sfery dla eksperymentowania z ideą miejsca, z jego wytrzymałością. Jednak nie pozwalają na unifikację i na pochod globalizującego Nijakiego. Nie są to przestrzenie podporządkowane przemarszom innych. Miejsca wyraźne nie są przechodnie. Nie wymuszają osiedlenia innych, nie nakazują zamieszkiwania, ale wymagają uznania wartości lokalnych miejsc i praktyk życia. Siła miejsca uderza nas w jego lokalności i swobodzie, z jaką się manifestuje. Docenienie tej dynamiki miejskiej w uznaniu lokalności i w otwarciu na zewnętrzne wpływy jest kluczowe w patrzeniu na pracę miasta.

Metropolię przede wszystkim wydobywa myślenie z rozmałym, a dopiero potem samo administrowanie, które staje się rozległe, komasuje różne sfery działań odniesionych do okolicznych miejscowości, czasem miast, najczęściej dzielnic. Metropolis jest

przestrzenią wieloogniskowego eksperymentu architektonicznego⁷, który odważnie przekracza ciężar dawnej przestrzeni, jednocześnie przy tym zachowując jej koloryt. Namacalny architektoniczny fajerwerk istnieje wspólnie z fajerwerkiem edukacyjnym, gospodarczym, wolnościowym, obyczajowym, artystycznym etc. Poczucie „pierwotnej więzi”⁸, o której rozprawiali socjolodzy i antropolodzy, zostaje zastąpione przez otwartość metropolii. Opowieść o krwi, pochodzeniu, obyczajach, religii, języku traci na jednoznaczności, co nie znaczy, że „pakiet” tożsamościowy Clifforda Geertza⁹ odszedł całkowicie do lamusa. Metropolis to rozmach instrumentalnego myślenia i działania, musimy jednak pamiętać, że miasto to więcej niż wieloogniskowy fajerwerk.

Myślenie z rozmachem jest ukoronowaniem rozwoju kultury miejskiej, która istnieje jednak w sieci korelacji między miastami, miejscowościami, osadami, wsiami, terytoriami. Metropolie, jako wyraziste punkty na mapie terytorialnego myślenia, promują nośne idee, wzmacniając je w powtórzeniach i zachęcając do mutacji myśli i praktyk kulturowych. Na to „rozchodzenie się” mody, na tendencje kulturalne i wzorce zachowań wskazuje Roberto Salvadori¹⁰. Z jednej strony metropolia promieniuje na to, co okoliczne, ale z drugiej strony nie byłoby metropolii bez wzmacniającego kontekstu, który koryguje myślenie metropolii, powściąga jej sztuczność i nadmierne eksperymentatorstwo centrum. Zainteresować nas powinno to, że metropolia istnieje „osobno” i „razem” z innymi. I dopiero z właściwej proporcji między „osobno” i „razem” wynika specyfika miasta.

⁷ Zob. projekty przestrzenne rozwijane w metropoliach: *The Contested Metropolis. Six Cities at the Beginning of the 21th Century*. Ed. R. PALOSCIA. Basel 2004.

⁸ E. SHILS: *Naród, narodowość i nacjonalizm a społeczeństwo obywatelskie*. Przeł. K. KWAŚNIEWSKI. „Sprawy Narodowościowe” 1996, nr 5, s. 9–30.

⁹ C. GEERTZ: *The Interpretation of Cultures*. New York 1973, s. 261–263.

¹⁰ R. SALVADORI: *Miasto mieszczańskie*. „Architektura – Murator” 2005, nr 2.

3.

Powtarzamy chętnie, że miasto jest organizmem. Jednak metafora organiczna nie wydaje się priorytetowa do opisania doświadczeniowego wymiaru miejsca. Metropolia to nie organizm, za którym stoi wiara w XVIII- czy XIX-wieczny byt utrzymywany pracą organów, które tworzą całościowy egzemplarz życia społecznego. Metropolia to nie organizacja. Metropolia żyje, ale gdyby była biologicznie rozumianym żywym organizmem, transponowanym na grunt społeczny, to trudno byłoby zauważyć jej szczątkowe duchowe życie. Jeszcze trudniej byłoby podjąć jej nieułożone i nieskoordynowane doświadczenia, które nie są wprost namacalne i wymykają się przedmiotowej obserwacji. I chociaż opowieść o sercu miasta, tkankach, powłokach, arteriach czy płucach jest zadomowiona w naszej przestrzeni publicznej, tak jak i wskazywanie na przystosowanie do środowiska, to jednak rozumiemy dzisiaj metropolię w oddaleniu od ewolucyjnej myśli Herberta Spencera¹¹. Marginalizujemy mit doskonałej kooperacji części.

Metafora organiczna znajduje dziś inne wypełnienie. Organiczne miasto, w przełożeniu na ideę planowania przestrzeni, ma swe wielowiekowe odniesienie i wciąż rodzi nowe problemy badawcze. Michael Batty i Paul Longley próbowali na nowo wydobyć powiązania geometrii, funkcji miasta, wzrostu, konceptu człowieka¹². Jest nam potrzebna korespondencja między życiem ludzkim a życiem miasta. To wciąż nośna metafora dla architektów i strategów miejskich, którzy w połączeniu materiałów naturalnych z tkanką miasta widzą szansę na ożywienie przestrzeni, jak pokazują idee spiętrzone na platformie The Pop-Up City, prezentującej koncepty i strategie kształtujące przyszłość miast. Dzięki nowym technologiom i architekturze czerpiącej z natury miasto staje się dosłownie „miastem żyjącym”, jak to

¹¹ Zob. H. SPENCER: *The Principles of Sociology*. Vol. 1–3. New York 1898.

¹² M. BATTY, P. LONGLEY: *The Shape of Cities: Geometry, Morphology, Complexity and Form*. In: IIDEM: *Fractal Cities: A Geometry of Form and Function*. London–San Diego 1994, s. 28–42.

jest w projektach Rachel Armstrong, która współpracuje z architektami i naukowcami, by wykorzystać materiały budowlane posiadające właściwości systemów żywych i mogące stymulować „wzrost” elementów architektury¹³. Armstrong ma nadzieję zbudować zrównoważone miasta dzięki „podłączaniu” ich do natury – i tak rafa wapienna ma uratować Wenecję przed zatonięciem i zaszczerpić myślenie ekologiczne. Wydaje się, że myślenie o organicznych miastach wciąż będzie owocowało nowymi projektami przestrzennymi, których siłą stanie się powiązanie eksperymentu naukowego z „naturalnym” ułożeniem człowieka.

4.

Jeszcze trudniej ośwoić to, że metropolia mogłaby zostać sprowadzona do systemu. Pojęcie systemu zadowala poznawczo tylko teoretyków pracujących z modelowymi wyobrażeniami świata myśli i czynów. Nie tak łatwo ulegamy fascynacji Ludwiga von Bertalanffy’ego możliwościami ogólnej teorii systemów¹⁴, trudno nam bowiem uwierzyć w jej „dotykalność” świata, a jeszcze trudniej znaleźć zasadność dla tworzenia ujednolicającej płaszczyzny myślenia. Niezależnie od tego, czy system ma odniesienie biologiczne, cybernetyczne czy ekonomiczne, staje się zbyt łatwą praktyką intelektualną odkrywającą prawa rządzące całościowymi układami złożonymi. Dzieje się tak ze względu na ruch myśli uogólniającej, totalizującej i upraszczającej. Ogólność i jedność myślenia o świecie przyrody, społeczeństwa, układów sztucznych każe nam w oddaleniu formułować myślenie o metropolii. Jakkolwiek zastosowanie narracji systemowej znalazło oddźwięk w socjologii Talcotta Parsonsa czy Niklasa Luhmanna, to jednak myślenie o doświadczaniu miejsca/miejsc należy sytuować w oddaleniu od inżynierów społecznych.

¹³ J. PAYET: *Architecture That Grows And Repairs Itself*. „The Pop-Up City” 2011, May 24, <http://popupcity.net/architecture-that-grows-and-repairs-itself/> [dostęp: 2 listopada 2012 r.].

¹⁴ L. VON BERTALANFFY: *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*. Przeł. E. WOYDYŁO-WOŹNIAK. Warszawa 1984.

Teoria systemowa zawodzi, gdy zastosujemy ją do myślenia, od którego wymagamy zachowania zmysłowości, bycia niejako „*sensorium* teoretycznym”, zdolnego pomieścić kruchość doświadczeń. System jest bezużyteczny w opisach doświadczeń czy punktów, w których uchwytne jest człowiek, tak jak okazuje się mało pomocny w tropieniu gęstości miejsc. Chociaż żal się z tym pojęciem rozstawać, bo okazuje się tak łatwe w zastosowaniu, w procedurach weryfikacji czy falsyfikacji, no i efektowne w narracji, którą uspoźnia i czyni jednoznaczną.

Metropolia nie jest systemem, nie jest też prostą maszyną z duchem celowości i wyspecjalizowanych jednostek. Jednak „słownik maszynowy” nieustannie produkuje nowe metafory, zaspokajając naszą potrzebę innowacji. To nie tylko nawoływanie do stworzenia rozśpiewanej maszyny miasta¹⁵. Odnosi się to zarówno do słownika w wersji XVII-wiecznej, jak i współczesnej formuły maszynierii, która może mieć kilka odsłon. Może dotyczyć sieci konsumpcji, procesów rynkowych, maszynierii władzy lokalnej, procesów globalizacyjnych, regulacji społecznych, polityk miejskich, maszyny ideologicznej. Na problem maszynierii wskazuje Kevin R. Cox, który – nawiązując do myśli Harveya Molotcha z 1976 roku – ponownie w roku 1999 stara się analizować maszynierię praktycznych terytorialnych ideologii miejskich, które jednoczą zjawiska lokalnego poziomu i marginalizują wewnętrzne podziały rasowe, etniczne czy różnice społeczne. Autor stara się też podjąć maszynierię ideologii lokalnej, jaka wiąże się z przeświadczeniami, dzięki którym systemowo celebруемy lokalność wspólnoty w formule „*we feeling*”, wytwarzając lokalne poczucie tożsamości zbiorowej¹⁶.

Nacisk na maszynierię może wydobyć miasto jako maszynę rozrywki, jak w koncepcie Terry'ego Nicholasa Clarka, który po-

¹⁵ T. PEIPER: *Rano*. W: IDEM: *Pisma wybrane*. Oprac. S. JAWORSKI. Warszawa 1979, s. 169.

¹⁶ K.R. Cox: *Ideology and the Growth Coalition*. In: *The Urban Growth Machine: Critical Perspectives Two Decades Later*. Ed. A.E.G. JONAS, D. WILSON. Albany 1999, s. 21–22.

kazuje, że dawne sposoby myślenia o lokalności są zbyt proste, gdyż teraz pytając o lokalizację siebie samych w mieście, pytamy jednocześnie: „blisko czego?”, mając na myśli właśnie miejsca rozrywki, konsumpcji, miejskich udogodnień¹⁷. Miasto staje się maszyną biznesu rozrywki, turystów, konsumentów, rezydentów, liderów, biznesmenów, urzędników – programujących wygodne kolektywne życie.

Myślenie o mieście jako maszynie może też dotyczyć usiecionej przestrzeni, gdzie skomunikowanie terytorialnych połączeń produkuje więzi miasta. Może być wreszcie maszyną polityczną czy finansową. W każdym wypadku chodzi o wydobycie automatycznie odtwarzanej, powtarzanej procedury, dzięki której miasto trwa. Tak pojęte miasto okazuje się demonstracyjnie stechniczowanym, informatycznym, cybernetycznym monstrem. Dzisiejsze nurty myślenia o mieście, a dalej – o metropoliach, eksplorują aspekty umaszynowania, ale to już wyraźniej dryfuje w stronę sieci, cybernetycznych przestrzeni, wirtualnego miasta, które łączy elektroniczne przestrzenie i dawną tkankę miasta. I chociaż zabieg ten jest efektownym wizerunkiem miasta, bo jest widoczny, przetwarzany w projektach artystycznych czy komunikacyjnych, to jednak nie sieciowość czy cybernetyczność są jedynymi punktami ciężkości miasta. Punkty prawdziwego ciężarzenia uplasowane są po stronie tego, co stanowi lokalne doświadczenie miasta.

Dlatego odsuwając myślenie o cybernetycznym monstrem i upominając się o antropologiczne ciężarzenie miejsca, kierujemy się ku filozofii lokalności. Tam znajdujemy spełnienie tego, że istniejemy indywidualnie i wspólnotowo, ale jednak w jakimś miejscu. Nie jest ono tylko zbiorem danych, wirtualnym punktem, ale jest czymś dotykalnym, obecnym w naszym myśleniu, w relacjach międzyludzkich i w lokalnej metafizyce doświadczeń.

¹⁷ T.N. CLARK: *Introduction: Talking Entertainment Seriously*. In: *The City as an Entertainment Machine. Research in Urban Policy*. Vol. 9. Ed. T.N. CLARK. Oxford 2004, s. 1–18.

5.

Metropolitarny rys to polityka uznania nie tyle jedności, ile niezależności współtworzących ją brył, figur, punktów. Z ducha niezależności tej dziwnej geometrii powstaje metropolia, która nigdy nie jest monolitem fizycznym czy duchowym. Badając geometrię przestrzeni, jak wskazują Batty i Longley, zauważamy, że odslaniają się powiązania między geometrią, morfologią, formą i złożonością miasta¹⁸. Zależności te przekładają się na rozmach metropolii, jej funkcjonalność, rozumienie człowieka. Wyodrębniając nieliniowość czy liniowość metropolii, akcentując przestrzenność czy płaszczyznowość, wyliczając przywiązanie do brył czy figur, nie możemy zapomnieć o jednym – o roli punktów czasoprzestrzeni, unoszonych indywidualnymi doświadczeniami mieszkańców, które to punkty istnieją w obliczu losu i siły kulturowej terytorium. Metropolia się na nich wspiera.

Geometrie metropolii przekładają się na geometrie relacji międzyludzkich. Konstrukcje, figury i bryły miejskie wyznaczają sieć powiązań mieszkańców miast. A samo miasto, jak pisał Richard Sennett, jest wzmocnieniem osady miejskiej w jej głównym rysie – tworzeniu przestrzeni spotkań obcych sobie osób¹⁹. Metropolitarność gloryfikuje odstępstwa międzyludzkie i programową ufność dla dziwności. Otwiera każdą figurę, rozrywa solidne bryły tradycji. Rozluźnia więzi, czyni z uprzejmości i obojętności reguły społecznych gier. Nie znaczy to jednak, że miasto staje się tylko produktem społecznym, silne metropolie bowiem skrywają to ciążenie terytorium kulturowego, które ma swoje przywiązanie do geometrii. I o tej lokalnej wyrazistości nie można zapominać.

Metropolia musi zajmować pokaźną przestrzeń, bo jej siłą są rozległość i rozmach. Metropolia, mimo zwrotu wirtualnego, to wciąż prawdziwa potęga, namacalna w terytorialnych granicach. Nie można osłabiać w interpretacji tej władzy terytorialnej, gdyż

¹⁸ M. BATTY, P. LONGLEY: *The Shape of Cities: Geometry, Morphology, Complexity and Form*. In: M. BATTY, P. LONGLEY: *Fractal Cities...*, s. 7–57.

¹⁹ R. SENNETT: *The Fall of Public Man*. Cambridge–London–Melbourne 1977, s. 39.

bez poczucia ugruntowania i osadzenia „na ziemi” i „w ziemi” nie zaistniałaby rozległość myśli i właściwa dla metropolii nonszalancja działań. Idea metropolitarna panuje nad wielkim terytorium. Z jednej strony rządy kulturowe takiego bytu unieważniają różnice składowych obszarów, ale z drugiej – właśnie wydobywają specyfikę, doceniając detal, ornament, stygmat odrębności doświadczeń. Rozmach myśli nobilituje kruche punkty doświadczeń i indywidualnych związków z metropolią. Moglibyśmy powiedzieć, że metropolia nobilituje lokalne trakty. Rozwijamy indywidualne miejskie narracje poprzez nasze związki z terytorium – i tym namacalnym, i ulotnym zbiorem wirtualnych danych; rozwijamy nasze specyficzne ułożenie siebie w miejscu – wobec/obok/mimo/dla/do miejsca/przy miejscu/z miejscem/na miejscu namacalnym i wyobrażonym. Wypracowujemy też skrajnie indywidualne szlaki braterstwa, które dynamizują myślenie o wspólnocie, nie pozwalając jej skostnieć.

Metropolia stanowi projekt społeczny, i głębiej – projekt kulturowy, który wypracowuje sposób radzenia sobie z różnicami. Często jest to rozpracowane geometrycznie. Przed bramami ponowoczesnych metropolii, które już stały się rozmyte, transparentne, przenikające w wewnętrzną przestrzeń miasta, zawsze gromadzą się obcy. Na takie napięcie w relacji gospodarzy i obcych wskazuje Michael Alexander²⁰. Miasto współczesne, bez architektonicznych bram, wciąż potrzebuje tej ważnej geometrycznej metafory, by ustanowić, a potem powtarzać mit tożsamości. Można byłoby wyprowadzić wniosek, że metropolia jest dziwnym konceptem, wypracowującym siebie z obcymi u bram i wewnątrz siebie. Musi chorować na rozdźwięk między polityką otwarcia, również liberalnego i estetycznego, a praktykami wykluczenia i asymilacji. Jak słusznie zauważa Rewers, metropolia może zmierzać do tego, by stać się z „kosmopolitycznej zbieraniny” czymś więcej

²⁰ M. ALEXANDER: *Host-Strangers Relation in Theory and Practice*. In: IDEM: *Cities and Labour Immigration: Comparing Policy Responses in Amsterdam, Paris, Rome and Tel Aviv (Research in Migration and Ethnic Relations)*. Hampshire 2007, s. 25–36.

– „transcendującą konstytutywne różnice kulturą miejską”²¹. Może jednak też różnice kulturowe unieważniać, wyciszać i sprowadzać do ceremonialnego obnoszenia w przestrzeni publicznej tylko nieistotnych niuansów.

6.

Zainteresujmy się jednak innym momentem życia metropolii – etnicyzacją przestrzeni, która wzmacnia różnice własne i różnice „przybyszów”, co koresponduje ze zjawiskiem zauważonym przez Rewers „powtórnej etnicyzacji kultury europejskiej”, w której „przybysze, jak i gospodarze wycofują się do tego, co znane”²². W humanistyce odbiera się to jako zagrożenie w kontekście dominującego mitu wykorzenia, który jest rozwijany przez literaturę lękającą się powrotu do państw narodowych. Idea państwa narodowego zostaje odniesiona do zdławienia autonomicznych wspólnot i lokalnych dialektów, czego obawia się Zygmunt Bauman²³. Jednak nadużyciem jest wiązanie zakorzenienia i etnicyzacji z monolitem czystego narodu. Nie należy tego procesu sytuować jedynie w poczuciu zagrożenia powrotem tego, co narodowe. Nie o naród tu idzie, ale o lokalność. To raczej nadzieja na odzyskanie miejsca, które może być dobrą, domową i wspólnotową przestrzenią, jeśli nie stanie się obszarem dyktatury kulturowej.

Nie rzecz tu w tęsknocie za zamkniętymi i izolującymi się wspólnotami lokalnymi, które budują nasze wyobrażenie przeszłości – o takiej izolacji pisała Doreen Massey²⁴. Nie rzecz w całkowitym rozmyciu idei lokalności w postrzeganiu jej jako produktu globalnych przemian²⁵. Zdecydowanie bardziej należy ufać naszemu

²¹ E. REWERS: *Miasto – twórczość...*, s. 29.

²² Ibidem, s. 37.

²³ Z. BAUMAN: *Płynna nowoczesność*. Przeł. T. KUNZ. Kraków 2006.

²⁴ D. MASSEY: *The Conceptualisation of Place*. In: *A Place in the World? Places, Cultures and Globalization*. Eds. D. MASSEY, P. JESS. Oxford 1995.

²⁵ A. APPADURAI: *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Przekł. i wstęp Z. PUCEK. Kraków 2005, s. 97.

przywiązaniu do różnic kulturowych w podejmowaniu miejsca niż pomysłem kosmopolitycznym, chociażby J. Nicholasa Entrikina, nawołujących do radosnego przekraczania umiejscowienia²⁶. Rewers zastanawiała się nad tym, co sprzyja kosmopolitycznemu miejscu, czy hybrydyzacja i transgresja, a może mikswanie, czy raczej otwieranie granic i transnarodowe standardy²⁷. To kluczowy problem. Gdy spojrzymy na problem z perspektywy miejsca i lokalności, to wydaje się, że to upragnione otwarcie granic może zostać zapewnione tylko przez silne miejsce, czyli miejsce zakorzenione i wyraźne na mapie okolicznych wspólnot – miejsce silne, a jednak gościnne.

W przestrzeni tego, co wyraźne, może właściwie wybrzmiewać to, co „przybyłe”, co jest odmienną kulturą przybyszów. Miejsca wyraźne zauważają odrębność innych.

7.

Myślenie o metropolii potrzebuje filozofii lokalności. Doskwiera nam brak metafizyki w humanistyce, doskwiera nam brak metafizyki doświadczenia i metafizyki miejsca. To, co ciążyło nam metafizycznie, radośnie wyrzuciliśmy z przestrzeni współczesnego dyskursu. Metropolia, o której chętnie myślimy wirtualnie, fragmentarycznie, migotliwie, laboratoryjnie i artystycznie jest wciąż trawiona brakiem ciężaru metafizycznego. Maskuje więzi i kulturowe ułożenie człowieka. Jednak sam proces zasłaniania i wyciszania tego, co esencjonalne, nie jest w stanie wygubić gęstości miejsc czy indywidualnych i wspólnotowych doświadczeń miasta. Mimo ducha eksperymentu, dobra metropolia powinna lokalnie wiązać ludzi. Metropolia lokalna to przestrzeń, która potrafi wydobyć lokalność wspólnoty, silniejszej niż doraźne i głośne zdarzenia społeczne czy widoczne zmiany cywilizacyjne. Lokalność jest obecna w doświadczeniach jednostek, które reali-

²⁶ J.N. ENTRIKIN: *Political Community, Identity, and Cosmopolitan Place*. In: *Europe without Borders. Remapping Territory, Citizenship, and Identity in a Transnational Age*. Eds. M. BEREZIN, M. SCHAIN. Baltimore–London 2003.

²⁷ E. REWERS: *Miasto – twórczość...*, s. 42.

zują siebie we wspólnocie i czynią to w poczuciu zakorzenienia przez miejsce.

Można by powiedzieć, że w jakiś sposób metropolia lokalna wymykałaby się Spenglerowskiemu przeciwstawieniu wsi, miasta i metropolii. „Zamiast świata – miasto, punkt, w którym skupia się całe życie szerszych regionów, podczas gdy reszta usycha; zamiast typowego, zrosniętego z ziemią ludu – nowy nomada, pasożyt, mieszkaniowiec wielkiego miasta, ów wyzbyty tradycji, występujący w bezkształtnej płynnej masie człowiek czystych faktów, irreligijny, inteligentny, nieplodny, czujący głęboką niechęć do chłopstwa (z jego najwyższą formą: ziemiaństwem)”²⁸ – pisał Oswald Spengler. I dodawał: „Ostatni człowiek metropolii chce żyć już nie jako jednostka, lecz jako typ, jako zbiorowość; w tej wspólnotowości wygasa lęk przed śmiercią. To, co napawa głęboką i niewyjaśnioną trwogą prawdziwych chłopów: myśl o wygaśnięciu rodziny i nazwiska, zatraciło sens”²⁹. Miasto konotujące kosmopolityzm zamiast, jak to nazywał Spengler, „kraju rodzinnego”³⁰ jest tym, co w idei metropolii lokalnej nie znajdowałoby zakorzenienia. Metropolia lokalna nie byłaby schronieniem dla ametafizycznego człowieka. Nie wygasałby w niej lęk przed śmiercią. Nieobojętna na zakorzenienie, nie uwalnia człowieka od miejsca, tak jak nie uwalnia od pragnienia nieskończonego. Rozmach metropolii zapewnia rozprzestrzenienie idei lokalnej na różne sfery życia, ale nie unicestwia tego, co moje, co indywidualne, co specyficzne.

Metropolia lokalna jest sąsiedztwem wspaniałości, która olśniewa wędrowców (nawet jeśli są już tylko turystami), i pustyni, która każe poważnie podjąć dom na nowo. Jest sąsiedztwem prowincjonalnego miejsca (dobre metropolie są prowincjonalne) i nienasycenia eksperymentowaniem. Jest kwintesencją powolnej nostalgii i szybkości, która w rozlicznych metamorfozach wy-

²⁸ O. SPENGLER: *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*. Przeł. J. MARZĘCKI. Wyb. i oprac. H. WERNER. Warszawa 2014, s. 44–45.

²⁹ Ibidem, s. 288.

³⁰ Ibidem, s. 45.

prowadza „z siebie”, by na nowo naprowadzić na to, co domowe i okoliczne. Barcelona byłaby taką dobrą, lokalną metropolią. Wydobywa ją Katalonia. Bez silnego regionalizmu nie byłoby idei domu, w którym dopiero metropolia jest w stanie odsłonić zakorzenienie. Z pewną ulgą antropologiczną odkrywamy takie teksty, jak Davida Morleya *Przestrzenie domu*, gdyż na nowo opisują człowieka w aspekcie domowości, zdomowienia, idei domu, nawet jeśli jest to dom opowiadany medialnie³¹. Wydaje się, że można dziś pójść dalej i na nowo wydobyć dom w odniesieniu do metropolitarnej przestrzeni. Metropolia i *oikos* – to powiązanie da się przeprowadzić na gruncie filozofii lokalności.

Odejść należy od mniemań o pierwszorzędnej roli wykorzenienia i obecności sterylnego projektu społecznego, ufundowanego na zlepku odmiennych poglądów i praktyk życia. Prawdą jest, że dochodzą one do głosu w metropoliach ze względu na rozmach myślenia i otwartość przestrzeni gościnnej. Nie są jednak pierwszorzędne. Dom buduje się siłą terytorium i, jakkolwiek patetycznie to zabrzmie, namiętnością myślenia o lokalnym ułożeniu człowieka. To zorientowanie człowieka nie prowadzi do zamykania lokalnych światów, ale do współtworzenia pewnościowej przestrzeni, w której jest i niekwestionowana duma z własnej tożsamości, i imperatyw wyprowadzania jej we wszystkich kierunkach: w stronę nieskończonego, w stronę innego, w stronę niemożliwego, w stronę niezrozumiałego, w stronę dziwnego. Lokalność zatem wyprowadza miasto do sąsiednich sfer, które ją w jakiejś mierze współtworzą.

Nadużyciem byłoby jednak stwierdzenie, że wyprowadza „poza siebie”. Bycie „u siebie” nie jest utracone. Metropolia lokalna nie zamyka obcych, nie przytłacza różnicy, ale ją wzmacnia i pokazuje siłę miejsca. Wymusza poczucie, że jesteśmy poddanymi miejsca, które nas przekracza. Szanować obcych to uznać, że „moje” jest silne, a różnice przybyszów mają podobnie mocny

³¹ Zob. na temat rozpoznania współczesnego zdomowienia: D. MORLEY: *Przestrzenie domu. Media, mobilność i tożsamość*. Przeł. J. MACH. Warszawa 2011.

fundament. Szanujemy różnice, a zatem nie rozprawiamy o miłości i nijakiej równości, bo miejsce jest „jakieś”, jest „moje”. A to, co „moje”, powinno być spójne imperatywem gościnności, ale i chronienia siebie i własnych wyobrażeń człowieka, wspólnoty i terytorium. Lokalność metropolii byłaby alternatywną możliwością dla metropolii jako supermarketu społecznego. Dla lokalnych terytoriów różnice są istotne i nie są łagodzone w dyskursie politycznej poprawności.

Relacje obcego z miastem, do którego przybywa, są niezwykle złożone. Nie sposób nie docenić w obcości impulsu do zmiany, a nawet można, jak chce Rewers, uznać, że to imigranci stanowią „awangardę i laboratorium społeczeństwa postnarodowego”³². Rozumiemy, że mogą być ożywczym elementem, który powściąga rozrost swojskości jako domu – twierdzy, która jest szczelnie zamknięta przed obcymi. To dobra korekta swojskości.

Jednak, to zarówno imigranci, jak i tubylcy (choćby rzadko tak myślimy w stosunku do mieszkańców miast) muszą być poddanymi miejsca, bo to ono jest właściwym podmiotem kulturowym. To miejsce wybrzmiewa w myśleniu, w otwarciu na innych, w podejściu do czasu, w rozumieniu konieczności i losu, w podjęciu przyrody. Przybysze dopełniają projekt miejsca, jeśli stają się jego poddanymi – w dobrym rozumieniu służby i pokory, świadomego bycia w miejscu jako bycia „na miejscu”. Źle się staje, gdy kwestionują zasady wspólnoty i unieważniają przestrzenną i etyczną opowieść, która właśnie w określonym miejscu rozwija taką, a nie inną ideę *polis* i ideę *locus*.

Prawdą jest, że potrzebny jest nam język praw wspólnotowych, które wyznaczają przynależność do wspólnoty na przykład europejskiej, jednak nie należy go traktować jako projektu unieważnienia różnic lokalnych. Ilekroć myślimy o koncepcie Jürgena Habermasa „europejskiego patriotyzmu konstytucyjnego”³³, wiemy, że mamy do czynienia jedynie z etnograficzną zdobyczą

³² E. REWERS: *Miasto – twórczość...*, s. 46.

³³ J. HABERMAS: *Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe*. „Praxis International” 1992, Vol. 12, No 1.

Europy – pomysłem wiązania wspólnot w imię wspólnoty rozumiejącej emancypacyjne projekty oświeceniowe. Podobnie ostrzegał Spengler w stwierdzeniu, że „historia powszechna” to jedynie nasz obraz świata i nijak się ma do obrazu tzw. ludzkości³⁴. Ponadnarodowe ruchy społeczne i troska o prawa człowieka są kulturową zdobyczą, zwykłym partykularnym gestem, który staje się przedmiotem pożądania przybyszów, ale i przedmiotem ich agresji. Uniwersalizm w europejskim spojrzeniu jest lokalną wartością, która może innych wabić i może być przedmiotem dumy wspólnoty. Pozostaje rozsądne trwanie przy własnej przestrzeni, która otwiera się na to, co przychodzi, ale jednocześnie pilnuje zachowania własnej wyrazistości w repertuarze lokalnych wartości i nawyków mentalnych. Jest to gwarantem wyrazistości miejsca i tego, że nie żyjemy w konstruktach prawno-administracyjnych.

Dlatego powrót do wydobycia miasta w przestrzeni metafizyki miejsca i metafizyki indywidualnych doświadczeń jest tym, co ukierunkowuje nas na filozofię lokalności. Myślimy o mieście w otoczeniu idei domu, miejsca, więzi i praktyk dobrego życia. To ważne przesunięcie w badaniach miejskich. Metropoliom bardziej, niż chcemy to dziś przyznać, doskwiera brak metafizyczny. Metropolia to nie tylko fajerwerk i przestrzeń sztucznego laboratorium.

Lokalność Barcelony w projektach kulturowych

– Niemal wszystko, co spotkało mnie w życiu dobrego, znalazłem w tym miejscu – powiedziałem nagle. – Nie chcę się z nim żegnać.

C. Ruiz Zafón, *Gra anioła*,
przeł. K. Okrasko, C. Marrodán Casas

Zapusciliśmy się w uliczki dzielnicy Raval, przechodząc pod arkadą rysującą się niczym sklepienie

³⁴ O. SPENGLER: *Zmierzch Zachodu...*, s. 29.

wzniesione z niebieskiej mgły. Szedłem z ojcem wąskim zaułkiem [...]. Uśmiechnął się i puścił do mnie oko. – Danielu, witamy na Cmentarzu Zapomnianych Książek.

C. Ruiz Zafón, *Cień wiatru*,
przeł. B. Fabjańska-Potapczuk, C. Marrodán Casas

Rozległe arterie Barcelony skrywają podejrzane zaułki i urokliwe sklepy. Słyszalny jest tu głos Eduarda Mendozy, który w *Mieście cudów* odmalował Barcelonę przełomu XIX i XX wieku z jej prowincjonalizmem, zakazanymi rewirami, domami publicznymi, salonami gier, szemranymi interesami, karierami hochsztaplerów, dla której wystawy światowe w latach 1888 i 1929 są impulsem do przeobrażeń metropolitarnych i nowoczesnego rozwoju³⁵. Namacalna jest tu tajemnica z powieści Carlosa Ruiza Zafóna, w której obraz Barcelony z lat dwudziestych i z drugiej połowy XX wieku odsłania przestrzenność i symboliczny mrok³⁶. Zarówno w *Cieniu wiatru*, jak i w *Grze anioła* dokumentowane są dzielnice Barri Gòtic, Port Vell i El Raval. Barcelona to doświadczane miejsca. Cmentarz zapomnianych książek w *Cieniu wiatru*, na który chłopiec zostaje zaprowadzony przez ojca, by wybrać jedyną książkę swego życia, buduje doznanie niesamowitego w Barcelonie. Wciąż doświadczany jest tu duch dawnej prowincjonalnej metropolii, która dopiero w latach osiemdziesiątych XX wieku weszła na drogę gwałtownych przeobrażeń, stając się metropolią światową. Dlatego doświadczenie Barcelony z lat czterdziestych czy pięćdziesiątych, opisane przez Ruiza Zafóna, zachowa to prowincjonalne doświadczenie miejsca: „Zawsze najbardziej lubiłem Barcelonę w październiku, kiedy nie da się w domu wysiedzieć i trzeba wyjść na miasto, i wystarczy się napić wody z fontanny na Canaletas, która w owych dniach nawet nie cuchnie chlorem, żeby nieco zmądrzeć. Szedłem lekkim krokiem, mijając

³⁵ Zob. E. MENDOZA: *Miasto cudów*. Przeł. A. SAWICKA. Kraków 2010.

³⁶ Zob. C. RUIZ ZAFÓN: *Gra anioła*. Przeł. K. OKRASKO, C. MARRODÁN CASAS. Warszawa 2008; C. RUIZ ZAFÓN: *Cień wiatru*. Przeł. B. FABJAŃSKA-POTAPCZUK, C. MARRODÁN CASAS. Warszawa 2006.

pucybutów, urzędasów wracających do biura po rytualnej kawie w południe, sprzedawców losów i tańczących zamiataczy, którzy wydawali się sprzątać miasto pędzlami, nierychliwie i na puentylistyczną modłę. Już wtedy w Barcelonie zaczęło pojawiać się coraz więcej samochodów [...]”³⁷.

Z prowincjonalnym rytmem życia splecione jest i doświadczenie wielkiej, nobliwej przeszłości z *Katedry w Barcelonie* Ildefonsa Falconesa de Sierry, gdzie pamięć zakorzeniona jest w XIV wieku w Księstwie Katalonii, w stolicy Barcelonie, wokół katedry Santa Maria del Mar³⁸. Jest wreszcie trzeźwe spojrzenie na to, jak wskazuje Ruiz Zafón, że „Barcelona jest zbiorowiskiem ruin”³⁹, jako że „pałace, fabryki i zabytki, symbole, z którymi się utożsamiamy, wszystko to proch i marność jedynie, relikwie nieistniejącej już cywilizacji”⁴⁰. Jest i doświadczenie upadku w obliczu wojny, po której „milczymy wszyscy i usiłujemy przekonać siebie, że to, co widzieliśmy, co robiliśmy, czego dowiedzieliśmy się o sobie i innych, to złudzenie, zły sen, który mija. Wojny są pozbawione pamięci i nikt nie ma dość odwagi, aby próbować je zrozumieć, póki nie umilkną wszystkie głosy zdolne opowiedzieć o tym, co zaszło, póki nie nadejdzie chwila, w której słowa zaczynają się zacierać, a wtedy powracają, z inną twarzą i innym imieniem, by pochłonąć to, co zostało”⁴¹. Barcelona ma i tę pustkę pamięci. Otwiera się na to, co rzeczywiste i zmyślane, co sąsiaduje ze złudzeniem – „miasto, błyszczące ciszą, zjawilo się przed nami jako największe złudzenie świata, wynurzające się z odmętów wody”⁴². Jak to nawarstwienie czasu jest słyszalne „tu i teraz” w Barcelonie? Czy przekłada się na poczucie lokalności?

Stara i „podejrzana” dzielnica El Raval w Barcelonie jest miejscem trudnym społecznościowo. To przestrzeń wymieszana et-

³⁷ C. RUIZ ZAFÓN: *Cień wiatru...*, s. 116.

³⁸ I. FALCONES DE SIERRA: *La catedral del mar*. Barcelona 2006.

³⁹ C. RUIZ ZAFÓN: *Cień wiatru...*, s. 221.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, s. 457.

⁴² Ibidem, s. 506.

nicznie, sporo tu imigrantów. Jest to dziwne życie miejsca, w którym są enklawy arabskie, nowe rewiry azjatyckie, wciąż obecne rytmy drobnomieszczańskiej społeczności katalońskiej. Małe restauracje, sklepiki mięsne i cukiernie sąsiadują z hotelami, apartamentowcami, reprezentacyjnymi kamienicami w pobliżu głównych traktów Avinguda del Paral·lel, Ronda de Sant Pau czy Ronda de Sant Antoni. Obecne jest tu symptomatyczne wymieszanie historycznego ciężenia, które przydało dzielnicy obraz ciekawy, dynamiczny i podejrzany – jako dzielnicy prostytutek. Zarazem jest to jednak ciężenie nowego procesu, wielkiej fali imigracji, która naturalnie została wchłonięta przez podejrzane obszary. Różnica etniczna jest tu manifestowana i stanowi problem.

W sercu El Raval znajduje się Centre de Cultura Contemporània de Barcelona – CCCB. Projekty tego centrum nie są kulturowo obojętnymi prezentacjami. Arogancją poznawczą i moralną byłoby estetyzowanie rzeczy i rozwijanie sztuki dla sztuki. Eksperymentowanie w sztuce ma sens, jeśli przekłada się na eksperymentowanie z myślą, która zmienia świat i przeobraża ludzkie więzi czy obraz przestrzeni. CCCB to miejsce zaangażowania antropologicznego w opowieść o czasoprzestrzeni, która nieustannie się zmienia, ale zarazem jest wciąż odziedziczoną przestrzenią.

Jeden z projektów CCCB pt. *Barcelona – València – Palma/Barcelona – Valencia – Palma. Una història de confluències i divergències/Una historia de confluencias y divergencias*⁴³, stał się taką manifestacją zaangażowania w myślenie o czasoprzestrzeni bliskiej i sąsiedzkiej (fot. 11–15). Trzy śródziemnomorskie miasta zostały splecione historią zbiegających się i rozchodzących się dróg rozwoju. Poja-

⁴³ Wystawa: „Barcelona – València – Palma / Barcelona – Valencia – Palma. Una història de confluències i divergències / Una historia de confluencias y divergencias”. Kuratorzy: Ignasi Aballí, Melcior Comes, Vicent Sançhis i Llàcer. CCCB y Direcció de Comunicació de la Diputació de Barcelona, 26.05–12.09.2010. Katalog: *Barcelona – València – Palma / Barcelona – Valencia – Palma. Una història de confluències i divergències / Una historia de confluencias y divergencias* (català / castellano). CCCB y Direcció de Comunicació de la Diputació de Barcelona. Barcelona 2010.



Fot. 11. Wystawa: „Barcelona – València – Palma / Barcelona – Valencia – Palma. Una història de confluències i divergències / Una historia de confluencias y divergencias”. CCCB (2010, © CCCB)

wiła się tu opowieść o zmianach, które zachodzą w sferze cywilizacyjnej, gospodarczej, przyrodniczej. Kuratorzy wystawy: Ignasi Aballí, Melcior Comes oraz Vicent Sanchis i Llàcer wskazali na historię lokalności, wspólnotę języka, doświadczenia turystyczne, procesy urbanizacyjne i migracyjne, podobieństwo rozwiązań architektonicznych i praktyk życia. Współczesne oblicze miast zostało ukazane z uwagi na przestrzeń miasta i krajobraz, który udokumentowano tu w różnych odsłonach. Poszczególne sektory wystawy przedstawiają miasto przyszłości, transformacje językowe, miasto jako spektakl, miasto w swej brzydocie: demoralizacji i turyzmie, miasto hedonistyczne i miasto średniowieczne.

Przyszłość została tu umiejscowiona w roku 2085 i zaprojektowana według przewidywanych modyfikacji adaptacyjnych do



Fot. 12. Wystawa: „Barcelona – València – Palma / Barcelona – Valencia – Palma. Una història de confluències i divergències / Una historia de confluencias y divergencias”. CCCB (2010, A. Kuncce)

zmian środowiskowych, klimatycznych i cywilizacyjnych. Dla tego twórców interesuje kulturowa metamorfoza, która dokona się wraz ze zmianą linii wybrzeża i procesem dostosowania się miasta do siły morza i jego możliwej ingerencji w ląd. Jednak futurologiczne rozważania obejmują nie tylko przyrodę, ale i środki transportu, architekturę, styl życia. Aczkolwiek, co ważne, ta wizja przyszłości jest budowana na fundamencie troski o *locus*. Morze czy tkanka urbanistyczna nie przesłaniają wydobycia lokalności. To ważny trop. Lokalność nie jest bowiem rezerwatem pamięci i niewolą odtwarzania, ale impulsem do przemyslenia



Fot. 13. Wystawa: „Barcelona – València – Palma / Barcelona – Valencia – Palma. Una història de confluències i divergències / Una historia de confluencias y divergencias”. CCCB (2010, A. Kunce)

przyszłych przeobrażeń. Patrzy poza siebie. Może jedynie z wnętrza lokalności jesteśmy w stanie spojrzeć poza linię widnokregu?

Wspólny język zapewnia doświadczenie wspólnoty w praktykach komunikacyjnych. Barcelona, Valencia i Palma są określone przez język kataloński. Bez względu na problemy polityczne i administracyjne, a potem imigracyjne, kataloński wciąż jest znaczącą siłą terytorium. Jednak twórcy zajmują się też jego zagrożeniami i zmianami, które będą tworzyły w przyszłości odmienne mapy językowe. Zwracają uwagę nie tylko na ciężar obecności języka hiszpańskiego i dominację polityczną i administracyjną



Fot. 14. Wystawa: „Barcelona – València – Palma / Barcelona – Valencia – Palma. Una història de confluències i divergències / Una historia de confluencias y divergencias”. CCCB (2010, A. Kunce)

monolitycznej Hiszpanii, ale i pokazują przyszłe losy języków katalońskiego, hiszpańskiego, zespolone ze współistnieniem ludności rodzimej i napływowej. Każe im to dokumentować inne języki, które coraz silniej zaznaczają się w miastach, zwłaszcza w Barcelonie: tamazight, urdu, chiński. Prognoza dla lokalności jest ciekawa: języki kataloński i kastylijski coraz bardziej będą przemieszane z innymi językami imigrantów. Jednak nie chodzi tu o prorocstwo zaniku języka, ale o wskazanie na sąsiedztwo językowe, które współtworzy lokalność. Gdyby jednak spojrzeć kulturowo na prognozy CCCB, wydawać by się mogło, że język



Fot. 15. Wystawa: „Barcelona – València – Palma / Barcelona – Valencia – Palma. Una història de confluències i divergències / Una historia de confluencias y divergencias”. CCCB (2010, A. Kunce)

kataloński nie stanie się jedynie atrakcyjnym znakiem przestrzeni, ale przedmiotem pożądania różnych grup społecznych. Zatem, współistniejąc po sąsiedzku z innymi językami, zostanie uprzywilejowany jako wyznacznik tożsamościowy i autonomiczny.

Trzy miasta zostały ujęte również w perspektywie spektaklu, bo to widowiskowość wydarzeń artystycznych, sportowych, gospodarczych powoduje, że zapewniony jest obraz „miasta-atrakcji”, co przekłada się na rozwój ekonomiczny i zainteresowanie odwiedzających. Problemem staje się wypośrodkowanie między potencjałem widowiskowym miasta a ochroną jego

specyficznego kształtu chroniącego lokalność. Twórcy zarysowali problemy, zobrazowali spektakularne akcje, ale w interpretacji można by pójść jeszcze dalej. Po fazie euforii, co ma znaczenie zwłaszcza dla metropolii narażonej na nadmierny dynamizm, przychodzi moment zatrwożenia łatwością, z jaką przybywa eventów, które nie budują więzi kulturowych i nie wzmacniają krajobrazu lokalnego. Eventy jedynie potęgują szybko ulatniające się doświadczenie hecy. Miasto jako heca to drugi biegun doświadczeń. Pierwszym jest metropolia chroniąca lokalność i marginalizująca dynamikę eventów.

Kolejnym sektorem, w którym ujęte zostały trzy miasta, jest brzydota miejska w planowaniu, zwłaszcza w rewirach turystycznych. To problem aranżacji mieszkalnych dystryktów, rewitalizacji części „starego miasta”, konstruowania miasta handlowego i miasta dla turystów. Zaprezentowana przez twórców kolekcja pamiątek jest tu ważnym znakiem. Miasto staje się rozpoznawalne i nośne w komunikacji jako sztafaż rekwizytów z miejsca: wachlarzy, figurek, kapeluszy, instrumentów, atrap ludowych przedmiotów, reprodukcji, maskotek etc. Degradacja estetyczna i antropologiczna polega tu na wytwarzaniu zasłony ikonicznej miejsca. Występuje ona „zamiast” doświadczeń rytmu życia i praktyk wspólnoty. Tkanka życia jest zaś skrywana za zasłoną pamiątek. Dobra lokalność każe jednak inaczej pomyśleć. Można tak formować szlak pamiątek, aby fragmentarycznie sytuować go obok rytmów życia i zachowań lokalnych wspólnot. Po to, by ich nie zdominować.

Barcelona, Palma i Valencia w innej odsłonie jawią się jako miasta hedonistyczne. To miasta śródziemnomorskie, a bliskość morza i przyjazny klimat są powodem dla rozwijanych przestrzeni spędzania tzw. wolnego czasu i organizacji masowej turystyki. Istotne jest tu kulturowe zakorzenienie, gdzie dla życia społecznego jako ważna jawi się przestrzeń ulicy, placu, bo tam toczy się komunikacja. Historyczne rytmy zagospodarowania przestrzeni są w stanie wydobyć lokalność miejsca. To stałe szlaki obecności na placach i skwerach, wreszcie to stałe zwyczaje spędzania czasu w miejscu, cementujące wspólnoty. Nawet jeśli w przestrzeń wdzierają się

szlaki turystyki masowej, to nie niszczą one wszystkiego. Niewzruszenie trwa powaga chwili, stałość spędzania czasu sjesty, upór w pielęgnowaniu nieśpiesznej obecności w miejscu, swoboda bycia u siebie. Lokalność, która sytuuje się mimo turystyzmu, a nie przeciw niemu, to dobre rozwiązanie dla metropolii. I taka jest Barcelona.

Wreszcie to sektor średniowiecznego miasta. Trzy porównywane miasta mają ten kościec historyczny. Istotne jest, by nie stał się on jedynie celem wędrówek turystycznych i ostentacyjnym brakiem życia społecznego. Troska miasta powinna być ukierunkowana na to, by jego historyczne części wciąż były ożywiane przez stałe trasy mieszkańców, przez stałe nawyki zachowań, by były zasiedlone. Trudno jednak utrzymać normalność i codzienność tych miejsc.

Projekt CCCB dokumentuje przestrzeń i jednocześnie ją przetwarza, rozbudzając społeczne myślenie wokół „swojego miejsca”. Wzmaga to odpowiedzialność za kształt architektury i praktyk życia. Uwrażliwia na sąsiedztwo i tworzenie nienachalnych i nieplakatowych relacji z imigrantami. Co ważne, pokornie dokumentuje lokalność. Dlatego Barcelona została pomyślana jako katalońskie zadanie lokalne. Podobne przedsięwzięcia uzmysławiają, że metropolia nie jest tylko administracyjną i ikoniczną wspólnotą, widoczną z uwagi na znakową przestrzeń, zabytki, sprawną organizację i rozmach eventów. W przypadku Barcelony to przede wszystkim metropolia wydobyta przez katalońskie myślenie. Jest ono fundamentem życia i odpowiada za sukcesy i porażki tej czasoprzestrzeni, jednak nie da się go usunąć z oblicza miasta. To, co katalońskie, koresponduje z katedrą, morzem, portem, skwerem, parkiem, ulicą i aleją, kamienicą, targiem, urzędem, barem, etosem pracy, wpływami francuskimi, odrębnością regionu.

Podobnie wydobyto metropolię w lokalności we wcześniejszym projekcie CCCB pt. *Local, local! La ciutat que ve / La ciudad que viene* (fot. 16)⁴⁴.

⁴⁴ Wystawa: „Local, local! La ciutat que ve / La ciudad que viene”. CCCB y Direcció de Comunicació de la Diputació de Barcelona, 23.02–2.05.2010.



Fot. 16. Wystawa: „Local, local! La ciutat que ve / La ciudad que viene”. CCCB (2010, © CCCB)

Kurator wystawy Francesc Muñoz z okazji jubileuszu nastania demokratycznych rządów stworzył projekt dokumentujący zmiany obywatelskie, estetyczne, technologiczne, administracyjne, ludnościowe, jakie zaszły wraz z rozerwaniem monolitu państwowego i upadkiem rządów gen. Franco. Demokracja pociągnęła za sobą rozrost ambicji autonomicznych i rozwój świadomości regionalnej zespolonej z metropolitarnym duchem. Przeobrażenia od miasta do metropolii, przeobrażenia samej lokalności są tu ciekawym tłem do opowieści o zmianach w prze-

Kurator: Francesc Muñoz. Katalog: *Local, local! La ciutat que ve / La ciudad que viene* (català / castellano). CCCB y Direcció de Comunicació de la Diputació de Barcelona. Barcelona 2010.

strzeni. Barcelona wraz z okolicznymi miastami została sportretowana obrazem i słowem w obszarach: form, które przybiera metropolia; społeczności informacji i nowych wyobrażeń, które pojawiają się w świecie otwartej komunikacji; nowych płaszczyzn koegzystencji, które miejska przestrzeń musi wypracować.

Wprowadzenie do katalogu autorstwa Josepa Ramonedy⁴⁵ odślawia problemy Barcelony i miast na przestrzeni lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych oraz pierwszej dekady XXI wieku. Zasadniczy problem to demograficzny wzrost – tu zwłaszcza trudna do oswojenia przez miasta jest długość życia ludzkiego – o ile w XIX wieku w Hiszpanii wynosiła ona 36–37 lat, to już w wieku XX około 80 lat; ponadto wzrost liczby populacji ludzkiej w skali planetarnej w XX wieku z 1,6 miliarda do 7,7 miliarda (według szacunków autora). Co ważne dla Ramonedy, to fakt, że koresponduje to z masakrami politycznymi i ludobójstwem XX wieku, rozwojem miast i życiem w wieku silnego zurbanizowania, gdzie, jak wskazuje Ramoneda za Baumanem, miasto mieści w sobie kluczowe światowe problemy, a także jest miejscem konfliktu społecznego i politycznego. Problemem staje się relacja między miejskością a duchem *civitas*, a także efekty globalizacyjne, które wdzierają się w miasto. Istotne z punktu widzenia lokalności są zaznaczone, chociaż naskórkowo podjęte, problemy etnosu i kosmopolityzmu miast, co wiąże się z przeformułowaniem lokalności. Z uwagi na miejsce należy przemyśleć przyszłość miast w zakresie koegzystencji z obcymi, z utrzymaniem istoty miejskości. Groźbą jest to, że miasto przyszłości nie będzie korespondowało z naszym dzisiejszym wyobrażeniem miejskości. Miasto zmieni swe oblicze. Kluczem okazuje się dążenie do autonomii miast i indywidualnej wolności, by ocalić ducha miast. Stąd ważna tu rola Barcelony, która z jednej strony rozwija się jako swobodny i otwarty projekt, ale z drugiej zaś musi chronić odrębność i specyfikę.

W tym pomysle CCCB jest ważny jeden moment. Nie tylko idzie o zrównoważony rozwój metropolii, o czym mówią twórcy,

⁴⁵ J. RAMONEDA: *The Future of Cities*, http://www.cccb.org/rcs_gene/68-Local_local-pr_leg_Ramoneda-ang.pdf [dostęp: 20 lipca 2010 r.].

ale o lokalność. To jej siła może wzmocnić metropolię. I chociaż twórcy wystawy nie rozwijają ideowo myślenia lokalnego, to jednak wydobywając specyfikę miejsca, niezauważenie natrafiają na jej wymowę i podskórną pracę. Dlatego projekty CCCB są przesycane lokalnością.

Lokalności w Barcelonie – miejsca i punkty doświadczeń

Zapis codzienności brutalnie odsłania problemy lokalne. W przestrzenie intymne, ale też w uświęcone obszary, tradycyjnie zastrzeżone dla swoich zwyczajów i praktyk komunikacji, wkracza, a właściwie wdziera się nowe i zunifikowane. Jednak miarą kondycji lokalności jest to, w jakim stopniu pozostaje wyrazista i swobodna w przestrzeni metamorfoz cywilizacyjnych. Jeśli na odwiedzanych terytoriach – po długotrwałej obserwacji uczestniczącej, po wnikięciu w głąb praktyk życia – wciąż uderza nas obecność specyficznego myślenia, to znaczy, że lokalność jest silnym fundamentem wspólnoty. „Osobne” myślenie nie dotyczy tylko własnego stylu życia, pracy i form komunikacji. Nie jest też jedynie manifestacją prowincjonalności. To, co istotne i wyróżniające, dotyczy specyficznego podjęcia czasu, terytorium i śmierci; właściwego sobie celebrowania życia; dumy lokalnej i rozbudzonego zakorzenienia, i obsesji „bycia stąd”. Odrębność zawiera się w wypełnianiu specyficznych dla danej kultury reguł dnia i nocy, pór roku, etapów życia.

Obecność lokalnego myślenia nie jest jednak stabilną i demonstracyjną konstrukcją kulturową, widoczną wprost. Lokalność w głębokim nurcie nie jest też całkowicie skrywana za globalnymi modami i unifikacjami rynku i mediów. Lokalność zawsze jest Heideggerowskim „prześwitem”. Wiąże się z ruchem skrywania i odkrywania. *Lumen naturale* w człowieku to oświetlenie w sobie samym jako „byciu-w-świecie”⁴⁶. To miejsce, w którym nagły prze-

⁴⁶ M. HEIDEGGER: *Bycie i czas*. Przeł. i przedm. opatrzył B. BARAN. Warszawa 2007, s. 171.

błysk światła w lesie otwiera przestrzeń i myślenie. Prześwitujące bycie w myśli Heideggera nie prowadzi wprost do pytań o lokalność. Jednak zaakcentowanie „tu oto” naprowadza na lokalne ułożenie siebie, gdyż „tu oto” stajemy się otwartym jestestwem. Dochodzi do nas namacalność w danym punkcie czasoprzestrzeni. Wydobywamy chwilowo na jaw to, co nieskryte, i odkrywamy to, co nas otacza. To zaś, co nieskryte, kształtuje nas.

Dlatego lokalność w tym ruchu skrywania i odkrywania, w zasłanianiu, w prześwitywaniu, chroni przestrzenie intymne, pilnując ich oddzielenia od jednostajnie jawnej przestrzeni publicznej. Chroni przed demaskatorskim dostępem obcych. Na prawach prześwitu przedziera się przez zunifikowane przestrzenie, jest punktowo widzialna, słyszalna, jest dotykowa. Istnieje coś takiego jak „*sensorium* lokalne”. W danej czasoprzestrzeni uderza nas gwałtowna lub punktowo odsłonięta lokalność, która jest namacalna, zmysłowa, a pod którą kryje się myślenie kulturowe.

1.

La Barceloneta – dawna dzielnica rybacka, obecnie przetworzona w nadmorski dystrykt, również odwiedzana turystycznie (fot. 17–18). Mieszkania z zasiedzającymi w nich dawnymi mieszkańcami i ich rodzinami, są wymieszane z nowymi chwilowymi apartamentami i tymczasowymi lokatorami, którzy wynajmują apartamenty nad morzem, ale także z mieszkaniami nielicznych imigrantów. Zmiany cywilizacyjne i urbanizacyjne oraz bliskość plaży powstałej w latach osiemdziesiątych przekształciły charakter tej dzielnicy. Jednak lokalność wciąż jest tu namacalna w zagospodarowaniu przestrzeni bliskiej.

Reguły życia i „umiejscowienie” przestrzeni są manifestowane zgodnie z dawnymi regułami przenoszenia „prywatnego” w przestrzeń ulicy. Zarazem jednak to uchylenie prywatności wykorzystuje bariery architektoniczne, które zawsze chronią i łączą jednocześnie: balustrady balkonów, okna, drzwi, progi etc. (fot. 19–20). Śródziemnomorski krajobraz obfituje w prywatność, która jest „od zawsze” tak samo rozwieszonym praniem, taką samą obecnością osób w oknie, takim samym eksponowaniem



Fot. 17. La Barceloneta, Carrer del Comte de Santa Clara (2010, A. Kunce)

siebie w przestrzeni okolicznej, taką samą sąsiedzką rozmową, takim samym siadaniem na krześle przed drzwiami kamienicy i takim samym spotkaniem na targu czy przesiadywaniem na placu. Nawet jeśli sąsiedzi się zmieniają, apartamenty wydzierają lokalnej przestrzeni bezpieczne enklawy, a obok targu pojawia się supermarket, to siła miejsca jest na tyle duża, że reguły lokalności stają się atrakcyjne dla chwilowych przybyszów, którzy zaczynają tak samo chadzać na targ, siadywać na ławkach, patrzeć przez okno, rozwieszać pranie.

Lokalność metropolii ma się dobrze, gdy obszary turystyczne nie zagarniają praktyk codziennych. Dlatego należy pilnie obserwować życie codzienne w pobliżu miejsc „kultu” zwiedzających.



Fot. 18. La Barceloneta, Carrer del Comte de Santa Clara (2010, A. Kuncce)

Jeśli żywotność codzienna miejsc naznaczonych przez status „zabytku” czy „atrakcji” nie zostaje zniszczona, znaczy to, że miejsce jest wciąż silne kulturowo. Jeśli aktywność społeczna zostaje jedynie sprowadzona do obsługi turystycznej masowych obcych, miejsce jest skazane na stanie się atrapą kulturową.

Siłę przestrzeni lokalnych mierzyć należy nonszalancją, którą wykazują one w obecności obcych i przemysłu turystycznego. Jeżeli w przestrzeni silnie jest obnoszone własne przywiązanie do reguł kulturowych, jeśli są one ostentacyjnie obecne, wręcz narzucają się odwiedzającym, jeśli przestrzeń pilnuje własnych powtarzalnych ceremonii i szlaków codziennych – przestrzenie lokalne są silnym przekazem antropologicznym.



Fot. 19. La Barceloneta, Carrer del Comte de Santa Clara (2010, A. Kuncce)

To jasny komunikat o niezależności tożsamościowej. Jeśli znakowe komunikaty miejsca są ignorowane przez turystów, następuje próba mocniejszego zamanifestowania odrębności przez gospodarzy, którzy będą chcieli podkreślić, że miejsce jest im przynależne. Tak też należy czytać protest mieszkańców, który nasilił się w 2014 roku, gdy zdecydowanie domagano się dyscypliny legalizacyjnej pensjonatów i apartamentów, by ograniczyć tanie miejsca noclegowe dla młodych, „imprezowych”, a zatem kłopotliwych, turystów. Hałas, pijaństwo, przenoszenie nawyków plażowania w przestrzeń miasta – praktyki te spotkały się ze sprzeciwem mieszkańców, niegodzących się na zmianę dzielnicy w atrakcję turystyczną.



Fot. 20. La Barceloneta,
Carrer del Comte de Santa
Clara (2010, A. Kuncce)

Dlatego dobrze, że tuż przy ruchliwej ulicy i nadmorskiej *Paradestraße*, gdzie to, co lokalne i turystyczne nieustannie się styka, ludzie spotykają się mimo wszystko wciąż tak samo, w sposób jak najbardziej domowy, potwierdzając oswojenie przestrzeni publicznej (fot. 21). Mieszkańcy nieskrępowanie spotykają się u siebie, chociaż wokół nich mknie turystyczny autobus, chociaż dociera do nich gwar plażowiczów, a nieopodal rozpościerają się place wielkomiejskie, port z luksusowymi jachtami, okoliczne kawiarnie i tłumy przybyszów.

Lokalność imigrantów jest zawsze problematyczną lokalnością. Naiwnością poznawczą byłoby sądzić, że przybysze jedynie wprowadzają element etniczności w neutralną przestrzeń metropolii. Ani metropolia nie jest neutralna, ani imigranci jedynie etniczni. W zderzeniu z lokalną tożsamością miejsca, które przekłada się



Fot. 21. La Barceloneta, Carrer de l'Almirall Cervera (2010, A. Kunce)

na doświadczenia osób i wspólnot, lokalność przybyszów staje się absolutyzowaną odmiennością. Jest naznaczona separacją w przestrzeni, ale i separacją egzystencjalną – z przybyszami nie tworzy się nie tylko wspólnot kulturowych, ale i metafizycznych. Od ich odmienności wymaga się za to szacunku dla lokalnej wspólnoty. O powodzeniu zasymilowania z rytmem miejsca, czy przynajmniej o pomyślności rozsądnego obcowania z sobą w przestrzeni publicznej, w niewielkim stopniu decyduje szacunek przybysza dla neutralnej przestrzeni i zunifikowanych praktyk społecznych. Najważniejszy jest bowiem szacunek dla lokalnych rozwiązań. Sposób otwarcia przybysza na lokalność „tubylców metropolitarnych” jest miernikiem siły tożsamościowej

tych, którzy przybywają, i tych, którzy podejmują innych u siebie w domu.

Sukces kulturowy osiągany bywa wówczas, gdy przybysz próbuje partycypować w lokalnym duchu metropolii, wyciszając swoją roszczeniową odmienność, ale i nie wymazując oznak różnicy. I tylko wtedy rodzi się szansa na sukces, gdy lokalność metropolii pozostaje silna, świadoma swych walorów w takim stopniu, by nie tworzyć szczelnych kordonów sanitarnych i by nie bronić czystości i higieny społecznej. Ale też lokalność metropolii, jakkolwiek gościnna, nie może rezygnować z prawa do stanowienia fundamentu myślenia. Dobre miejsce do życia jest miejscem fundamentalnym – w znaczeniu przywiązania do tego, co istotne, do tego, co określa się mianem fundamentu kultury, czy tego, co funduje praktyki życia. Wielokulturowość zbyt często bywa jedynie nominalną praktyką, aby jej można było zaufać. Łatwość dyskursu społecznego w imię politycznej poprawności może być zwodnicza. Powrót do fundamentu w myśleniu o kulturze nie wydaje się dyktaturą pojęciową czy społeczną, ale troską o duchową swoistość miejsca. Metropolie powinny rozwijać tę troskę, bo pomaga ona nie tylko tubylcom, którzy mają stać się gościnnymi gospodarzami, ale i przybyszom, łakącym współuczestnictwa w czymś, co jest wyraźne, co jest domowe.

Bez zgody dwóch stron na fundament miejsca – obcych przybyszów w metropoliach spotyka obojętność i ostracyzm, stają się oni nie tylko niechcianym elementem, ale i czymś zagrażającym niewyraźnemu „czemuś”, co jest nie do końca skonkretyzowane, co jest bezkształtne, co jest nie „nasze” (a nas boli), co trudne do określenia, co lękliwe w nobilitowaniu „bycia u siebie”. Obecność absolutyzowanej swojskości przybysza i zakamuflowanej swojskości tubylca staje się namacalna w tworzeniu enklaw zamknięcia i wytyczaniu jedynie wąskich przesmyków komunikacji z odmiennością – szlaki turystyczne, place handlowych spotkań, rozrywka, w której obcy bawi i udziwnia nasz świat. Dlatego w bliskości portu jachtowego doświadczenie wykorze-nionej lokalności afrykańskiej nie rodzi zobowiązania tubylców, a jedynie programuje dysonans między dobrostanem metropolii

i marginalizowanymi imigrantami (fot. 22). Odbywa się to z jednoczesnym, pełnym ostracyzmu, tworzeniem miejsc ustronnych, w których „dzika swojskość” przybysza jest zamknięta i na „chwile” wpuszczana do przestrzeni społecznej. Nie jest to zatem „zwyczajnie” odmienna lokalność. Odbierana bywa jako zagrożenie dla lokalności metropolii, która wypracowała określony repertuar bycia w rozciągłej przestrzeni różnicy i podobieństw.



Fot. 22. Port jachtowy, La Barceloneta (2010, A. Kunce)

Bez względu na porażkę naszych projektów wielokulturowych, bez względu na zawiedzione oczekiwania na tworzenie wspólnot, również moralnie związanych, można się pochylić z uznaniem nad projektem metropolii lokalnej. Być może me-

metropolitalny rozmach jest wadliwy i podejrzany poznawczo, być może lokalność metropolii jest ułomna (bo nie może być bezkompromisowo gościnna), ale jednak kryje się tu wartość kulturowa. Metropolia lokalna jest w stanie udźwignąć ciężar spotkań, w tym nakierowaniu spojrzenia na obcych, w czym pomaga jej metropolitalny projekt tolerancji i gościnnego otwarcia, niesolidarnościowy dystans międzyludzki, ale i przywiązanie do własnej lokalności, która zauważa siłę umiejscowienia również po stronie innego.

2.

W Barcelonie, na skwerze przed punktem turystycznym, jakim jest bryła kościoła Sagrada Família Antoniego Gaudiego, do głosu dochodzi lokalność. Nie widać jej w pierwszym oglądzie, bo miejsce jest zagęszczone przez turystów indywidualnych i grupowych, całkowicie wypełnione przemieszczającymi się masami ludzi i autobusów wyrzucających zwiedzających. Przestrzeń wokół Sagrady Família wydaje się stanowić obszar „bez oddechu”, szczelnie zasłonięty przez tych, którzy oblegają miejsce, zatrzymują się, portretują siebie w miejscu, formują kolejki, by wejść do wnętrza.

Jednak za ruchliwą ulicą Carrer de la Marina, w miejscu uznanym za widokowe, bo służy turystom za punkt dobry do fotografowania fasady kościoła, jest skwer – Plaça de Gaudí, który żyje własnym życiem (fot. 23–24). Tutaj też są obecni turyści, już nie tak liczni, przyprowadzeni przez sprawnego przewodnika, by popatrzeć na świątynię z dala od nadmiernego szumu i zrobić zdjęcie z wycieczki. Ale co najważniejsze, nie jest to jedynie skwer turystyczny, zagarnięty przez „obce” masy turystów, wlewające się w miasto. Jest tu plac zabaw, na którym dzieci i ich opiekunowie zgodnie z rytmem codziennym oswiają swoje miejsce. To tubylcze miejsce. To ich dzielnica, ich rosłe kamienice, ich Sagrada Família, ich nowoczesne place Barcelony. Są tu uświęcone obszary, które mogą być portretowane przez turystów z oddalenia, jak teren przeznaczony do gry w *boules*.



Fot. 23. Plaça de Gaudí. Okolice kościoła Sagrada Família. Skwer równoległy do fasady kościoła, położony między ulicami Carrer de la Marina, Carrer de Mallorca, Carrer de Provença (2010, A. Kunce)

Miejsce to szybko narzuca poddaństwo turysty. Siłą lokalnej przestrzeni jest to, że wymusza na nas działanie: albo zostajemy na prawach poddanego przybysza – przestajemy fotografować, przysiadamy, patrzymy, odpoczywamy, czytamy etc.; albo szybko opuszczamy miejsce w poszukiwaniu innej atrakcji. Skwer dostępny po przejściu przez ulicę staje się skwerem codziennym, i to w bliskości punktu turystycznego. „Od zawsze” toczy się tu rytm spotkań mieszkańców, od lat toczy się gra w *boules*. Od lat wydobywa się tu odrębność Katalonii i jej związków z sąsiadami, bo świat człowieka jest światem regionów i odnajdywania siebie w świetle okolicy.



Fot. 24. Plaça de Gaudí. Okolice kościoła Sagrada Familia. Skwer równoległy do fasady kościoła, położony między ulicami Carrer de la Marina, Carrer de Mallorca, Carrer de Provença (2010, A. Kunce)

3.

Barri Gòtic. Centralny punkt metropolii – średniowieczne miasto i Catedral de la Santa Cruz y Santa Eulalia (Katedra św. Krzyża i św. Eulalii), plac przed fasadą katedry – Pla de la Seu; zawsze wypełniony jest turystami, ale i mieszkańcami, bo to żywotne miejsce. Otoczony sklepami, bankami, restauracjami łączy trakty, którymi przemierzamy się w mieście. Co ważne, miejsce, jakkolwiek przeobrażone turystycznie, wciąż jest placem, który turystykę wiąże z lokalną rytualizacją. Jeśli w niedzielne południe

turyści zbierają się, by fotografować tańczących sardane mieszkańców Barcelony, to nie modyfikuje to zanadto zachowań barcelończyków, którzy nie tańczą tylko pod dyktando kamer i aparatów fotograficznych (fot. 25). Jednak współczesne praktyki, które przeobraziły folklor w folkloryzm, wymusiły na nich tworzenie



Fot. 25. Sardana, Pla de la Seu (2012, A. Kuncce)

stowarzyszenia Agrupació Cultural Folklorica Barcelona, dzięki któremu zbierają wśród turystów pieniądze na ochronę dziedzictwa Katalonii, w tym sardany. Nie zmienia to jednak doświadczenia miejsca – wciąż jest ono miejscem spotkań, świętowania, gdzie starsi barcelończycy wciąż tak samo osławają przestrzeń. Dzielą się przestrzenią z masą turystów, ale nie sposób nie do-

strzec w ich zachowaniach katalońskiego przywiązania do miejsca. Przez swoje rytuały, osobność zachowań, potwierdzają odrębność myślenia, a każdy akt wspólnotowego tańca ustanawia tę przestrzeń na nowo.

Jakkolwiek dana przestrzeń otwarta byłaby na turystów, musi mieć sfery tylko własne, intymne, zarezerwowane dla własnej ekspresji tożsamości. W zmysłowym doświadczeniu miejsca przestrzenie mentalne „dla każdego” i „tylko dla siebie/dla nas” nachodzą na siebie niczym zakładki materiału, ale przecież się nie mieszają. W kwestii mentalnej, moralnej i tożsamościowej sfery te są wciąż rozdzielone. I tak jest w tym przypadku. Nawet zaproszenie do tańca turystów, którzy nieporadnie tańczą w kole, trzymając się za ręce z tubylcami, nie zmienia tego rozdziału na swoich i obcych, na Katalonię i resztę świata. Bycie na prawach gościa i chwilowy taniec są tylko otwarciem na przestrzeń lokalną, która jest odrębna, nazwana, z wyraźnie zaznaczonymi granicami „mojości” i obcości.

Lokalność nadwerężona przez turystykę, zachowuje swą autonomię w tym pilnowaniu reguł dopuszczania obcych i ustanawianiu granic manifestacji siebie w przestrzeni publicznej. Jednak kwintesencją lokalnej metropolii jest duma z rozliczenia własnych dokonań i porażek, ale też duma z własnych nawyków mentalnych i zachowań. Nie chodzi tu o megalomanię, ale oswojenie z koniecznością podjęcia siebie „tu i teraz”. Zawsze jesteśmy tu, gdzie mamy być, to miejsce nas wybiera. Katalonia jest podszyta tą dumą. I jest w Barcelonie taki dobry lokalny punkt, przy Carrer de la Tapineria, tuż obok katedry, dosłownie umiejscowiony przy jej nawie bocznej od strony zachodniej (fot. 26). To Ferreteria Americana – sklep metalowy ze śrubkami, muterkami, narzędziami, ale i warsztatem ślusarskim, gdzie można dorobić klucze.

Jeśli metropolia pozostawia przestrzeń życiu lokalności, i to w intratnym ekonomicznie miejscu, to jest lokalną metropolią. Skoro lokalność wybiera warsztat ślusarski w centralnym miejscu, a nie hotel czy restaurację, to znaczy, że lokalność wciąż przenika reprezentacyjne przestrzenie. Dobrze jest to wymieszanie

warsztatu ślusarskiego, katedry, hotelu, bo tylko tak sprawdza się prawdziwa wspólnota kulturowa.



Fot. 26. Ferreteria Americana, Carrer de la Tapineria (2012, A. Kunce)

Lokalizacje punktowe w Paryżu

[...] Paryż jest na tyle duży, żeby się zgubić, ale i na tyle mały zarazem, żeby móc coś dla siebie znaleźć.

C. Ruiz Zafón, *Cień wiatru*,
przeł. B. Fabjańska-Potapczuk, C. Marrodán Casas

Data: 18 października 1974

Godzina: 10.30

Miejsce: tabac Saint-Sulpice

Pogoda: Zimno i sucho. Szare niebo.

Przejsiowe przejaśnienia.

[...]

86 jedzie na Saint-Germain-des-Prés: jogurty
i desery

Szukaj oryginalnego owalnego sera

Roquefort Société w zielonym opakowaniu

Większość ludzi ma przynajmniej jedną rękę
zajętą, trzymając: torbę, walizkę, siatkę, laskę,
smycz z psem na końcu, rękę dziecka

[...]

Pusty autokar

Inni Japończycy w innym autokarze

86 jedzie na Saint-Germain-des-Prés

Braun – reprodukcje obrazów

Zastój (znużenie?)

Przerwa

G. Perec, *Plac Saint-Sulpice*.

*Próba dokonania wyczerpującego opisu pewnego miejsca
w Paryżu*, przeł. J. Jedliński

Paryż, punkt najbardziej oddalony od Raju, jest
mimo wszystko nadal jedynym miejscem, w któ-
rym dobrze jest rozpaczać.

E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania

Paryskich lokalności nie sposób czytać z uwagi na siłę regionu o tej mocy kulturowej, co Katalonia. Paryż jest zbyt wyodrębniony z tego, co okoliczne, jest nazbyt znakowy i centralny, by można było interpretacyjnie pominąć jego blichtr cywilizacyjny i wyrazistość pośród wyobrażeń estetycznych, obyczajowych i ideowych. To punkt centralny na mapie ekscentryczności i modnych społeczeństw Europy. Terminy astronomiczne i geometryczne *excentrique* i *excentricité* przyłgnęły do XIX-wiecznej Francji i mają siłę oddziaływania współczesnego. Są synonimem niekonwencjonalnego ułożenia i specyficznej percepcji, która manifestuje

się w polityce, rozwoju społecznym czy w estetyce, jak wskazuje Miranda Gill⁴⁷. Paryż jako „światlany punkt” zostaje w perspektywie porównawczej zestawiony z odmiennymi porządkami miejskimi. Atrakcyjne wydają się trajektorie Paryż – Teheran⁴⁸, jak i Paryż – Casablanca – Kair⁴⁹, gdyż pozwalają one lokować stolicę francuską jako układ odniesienia, wobec którego analizujemy salony, modę, fotografię, orientalne wzorce piękna i ciała.

I chociaż wiadomo, że istnieją „lokalne kultury piękna”⁵⁰, to jednak ciążenie Paryża w ustanawianiu „mody na Paryż” jest oczywiste, tak samo jak oczywiste jest myślenie orientalizmu⁵¹. To, co ważne, to wstępna uwaga, że orientalizm nie jest jedynie statycznym językiem przeszłości, ale dynamiczną konstrukcją, która wciąż podlega mutacji. Ciężenie Paryża jest tu wyczuwalne. Paryż jest dotknięty podobnym losem, co Wenecja, o której Dariusz Czaja pisał, że „zniknęła już w zasadzie pod wielością przedstawień”⁵², a sama „palimpsestowość »tekstu weneckiego« należy do istoty weneckiego polilogu”⁵³. Paryż został zapisany.

Odbiór Paryża i doświadczanie tego, co paryskie, są niezwykle mocno przesłonięte wyobrażeniami zmytyzowanego, literackiego Paryża, powracającego znakowo w tekstach kultury⁵⁴. Są też

⁴⁷ M. GILL: *Eccentricity and the Cultural Imagination in the Nineteenth-Century Paris*. Oxford 2009, s. 1–18.

⁴⁸ Zob. A. BĂLĂȘESCU: *Paris Chic, Tehran Thrills. Aesthetic Bodies, Political Subjects*. Bucharest 2007.

⁴⁹ Zob. S. OSSMAN: *Three Faces of Beauty. Casablanca, Paris, Cairo*. Durham–London 2002.

⁵⁰ Ibidem, s. 3.

⁵¹ Zob. analizę orientalizmu w fotografii w: S. OSSMAN: *Three Faces of Beauty...*, s. 5–30; uwagi o orientalizmie w: A. BĂLĂȘESCU: *Paris Chic, Tehran Thrills...*, s. 100–105.

⁵² D. CZAJA: *Wenecja jako widmo*. W: *Inne przestrzenie, inne miejsca. Mapy i terytoria*. Wyb., red. i wstęp D. CZAJA. Wołowiec 2013, s. 123.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ R. CAILLOIS: *Paryż, mit współczesny*. Przeł. K. DOLATOWSKA. W: *Odpowiedzialność i styl. Eseje*. Przeł. J. BŁOŃSKI i in. Wyb. M. ŻUROWSKI. Wstęp J. BŁOŃSKI. Warszawa 1967, s. 101–121.

naznaczone poczuciem straty tego, co bezpowrotnie odeszło i za czym można tęsknić. Pamiętamy nostalgiczny zapis Charlesa Baudelaire'a poczyniony w *Łabędzieu*: „Starego nie ma już Paryża (tak się zmienia/ Kształt miasta, prędzej jeszcze niż serce człowieka)”⁵⁵. Po latach Marek Bieńczyk podobnie spojrzy na Warszawę: „Miasto było więc moim własnym procesem stawania się, przestrzenią zamienioną na czas, przywołującym ku sobie punktem na horyzoncie. [...] Minęły lata, niebo zniżyło swe loty i relacja zaczęła się odwracać; to czas teraz zastęga i przybiera kształty miejsc. Miasto zmienia się szybciej niż serce człowieka... Nowe budowle nie należą już tak intensywnie jak kiedyś do mojego życia; przeciwnie, wpisują się w coraz bardziej czas obcy, pozostający gdzieś na zewnątrz, i ich szklane ściany i dachy nie przygarniają ptaków przyszłości. A mój czas spoczął w tym, co go kiedyś zwiastowało. [...] I miasto powoli przeistacza się w kamienną maskę [...]. Miasto i jego symboliczne niegdyś budowle z wolna staje się teraz alegorią: skamieniałym pierwotnym pejzażem, ruiną mojego istnienia, fasadą, za którą nic nie ma...”⁵⁶. Paryż, zapisany nawarstwieniami doświadczeń, wyobrażeń, mitów, zakryty maskami, w którego tle czai się „nic”, wydaje się odległy od myślenia o lokalności.

Île-de-France jako centralny region od razu podporządkowuje dalsze peryferie społeczne, które z punktu widzenia Paryża i bliskiej okolicy stają się ciekawymi i jedynie lokalnymi obszarami. Jednak to Paryż, jako wyodrębniony w hegemonii punkt kulturowy, promieniuje na to, co okoliczne. Gdyby szukać lokalności we Francji, należałoby skierować się w stronę innych obszarów: Prowansji, Langwedocji czy Bretanii, a może Alzacji czy Lotaryngii, bo to tam wybrzmiewa rytm wspólnot, siły terytorium, specyfiki języka i zachowań kulturowych. Namacalne są tam do-

⁵⁵ Ch. BAUDELAIRE: *Łabędź*. Przeł. M. JASTRUN. W: Ch. BAUDELAIRE: *Kwiaty zła*. Przeł. A. LANGE i in. Wyb., oprac. i wstęp M. JASTRUN. Warszawa 1970, s. 91–93.

⁵⁶ M. BIEŃCZYK: *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*. Warszawa 2012, s. 89–90.

mowe terytoria społeczności granicznych, jak w Lotaryngii, gdzie to, co lokalne, staje się fundamentem kulturowym.

Zatem paradoksalnie nie szukamy wyrazistości Paryża w dawnej średniowiecznej organizacji przestrzennej czy XIX-wiecznej modernizacji ulic, jako projekcie metropolitarnej przebudowy architektonicznej, ale właśnie w duchu miejskiej lokalności. Fragmentaryzacja towarzysząca lokalności mogłaby być czytana na innych poziomach, np. oligopticonu, w którym, jak pisze Rewers za Latourem, miasto staje się wysiłkiem „paryżan, znajdujących się po obu stronach kamer, monitorów, ekranów, komputerów, urządzeń przesyłających fragmentaryczne charakterystyki miejsc, skomplikowanych sieci, do których mogą być podłączeni, a które nie prowadzą do żadnego wspólnego początku czy końca, do żadnej centrali central paryskich oligopticonów”⁵⁷. Zatem oligopticon dokonuje przetworzeń i transmisji miejsc, które są zbiorami danych.

To wzmocnienie przestrzeni jest ważne, ale stanowi jeden z oglądów, w których może być ujęty „niewidzialny” Paryż. Problem jednak w tym, że zarówno elektroniczne, jak i namacalne sposoby doświadczania miejsc w Paryżu, kryją to samo przywiązanie do miejskiej lokalności i fragmentarycznego lokalizowania siebie w przestrzeni. Dążenie do zindywidualizowania przestrzeni, nadania płynności i przezroczystości konceptom miejsc jest efektem przywiązania do specyficznego projektu cywilizacyjnego, jakim jest Paryż. To kwintesencja lokalności miejskiej, bez wzmocnienia myślenia o sile regionu. Gdy tak spojrzeć na Paryż, można wyodrębnić lokalność miejsc, które wyraźnie oswiają metropolię. Nie gloryfikują regionu, ale są afirmacją miejskiej tożsamości i bycia w swojej metropolii. Koncept lokalności miejsc jest wsparciem dla praktyk kulturowych, obserwowalnych w przestrzeni.

Spójrzmy na banalny przykład – Champ de Mars, miejsce, które wprost dotyka turystycznego ścisku w bliskości wieży Eiffla, ale i jest manifestacją lokalnej swobody w podjęciu odpoczynku w metropolii (fot. 27). To afirmacja centrum, które pozwala chwi-

⁵⁷ Analiza konceptu B. Latoura (*Paris ville invisible*. Avec E. HERMANT. Paris 1998) por.: E. REWERS: *Miasto – twórczość...*, s. 106.

lowym obcym i dłużej zasiedziałym przybyszom, którzy nigdy i tak nie staną się „swoimi”, na podjęcie tej lokalności i pochwałę upragnionego stylu życia. Ten zagospodarowany obyczajowo skwer staje się prostą lokalizacją w mieście i typowym wykorzystaniem trawnika, ale też staje się manifestacją tożsamości paryskiej dzielnicy VII.



Fot. 27. Champ de Mars, Paris (2011, A. Kunce)

Lokalność Pola Marsowego ma też inną odsłonę. Współistnieją tu przestrzenie turystów, wypoczywających paryżan, rodzin z bawiącymi się dziećmi, ale i przestrzenie zarobkujących czarnoskórych imigrantów, sprzedających miniaturki wieży Eiffla czy czarnoskórych opiekunów starszych paryżan. Przestrzeń lo-

kalna manifestuje hierarchie społeczne i programuje spotkania swoi – obcy. Dochodzą one do nas w zmysłowym doświadczeniu, w którym „tu i teraz” dotykają nas upadek kolonii francuskich, duch neokolonialny, polityka imigracyjna, praktyka asymilacji. Opowieść o dekolonializacji czy etnicyzacji centrów Europy jest uobecniona⁵⁸. Ważne wydaje się jednak doświadczeniowe przesunięcie z opowieści, która ma status odległej filozofii wspólnoty, do tego, co namacalne w bliskiej czasoprzestrzeni. Paryskie poczucie lokalności z obcymi/mimo obcych/wobec obcych staje się zmysłowym, proksemicznym, sytuacyjnym doświadczeniem „naszej” przestrzeni, która nie przestaje być zarazem przestrzenią skupisk imigrantów.

Sugestywność różnicy w doświadczeniu miejsca dokumentuje fotografia rejestrująca spojrzenia czarnoskórej opiekunki i białej starszej kobiety, która potrzebuje pomocy przybyszów, za którą to pomoc pewnie płaci (fot. 28). Spojrzenia tych kobiet są skierowane w tę samą lokalność paryską, jednak za nimi skrywa się różnica w dostępie do lokalności i form zakorzenienia. Swoboda w podjęciu lokalności jest przedmiotem pożądania metropolitarnego stylu życia dla młodej kobiety – opiekunki, która jest w pracy, ale przyjeżdżając do Paryża, niejako skonsumowała zespół paryskich wartości wraz z paryskim stylem życia. Dla starszej kobiety lokalność to przedmiot kontemplacji, ławka i spacer są formą afirmacji bycia u siebie – dawnej i obecnej Francji, dawnej i obecnej przestrzeni Paryża.

Pytaniem pozostaje, w czym są zakorzenione lokalności paryskie? Odpowiedź kieruje się w stronę tego, co miejskie. To lokalność ufundowana na zdobyczy swobód obywatelskich w miejscu. To zakorzenienie w tym, co jest przywiązaniem do własnego stylu życia i co jest pochwałą zachowań pooświeceniowego porządku. To lokalność ufundowana na emancypacyjnym projekcie oświecenia z ideałami tolerancji, laicyzacji życia i dumy z osiągnięć

⁵⁸ E.J. WHITE: *Decolonization, Racism and the Retro-Global Society*. In: EADEM: *Modernity, Freedom, and the African Diaspora: Dublin, New Orleans, Paris (Blacks in the Diaspora)*. Bloomington 2012, s. 31–49.



Fot. 28. Champ de Mars, Paris (2011, A. Kuncce)

nić centrum świata. Skrywa się za nią i ksenofobia, i swoboda w demonstrowaniu własnych wartości.

Kwintesencją lokalności jest przywiązanie do dystryktów i miejsc oswojenia, gdzie to, co bliskie manifestuje swoje zdystansowanie do zmian dokonujących się w metropolii (fot. 29–30). Lokalne przywiązanie do eleganckiej dzielnicy VII czy XVI wymusza uznanie eleganckiej lokalności, innej niż ta, która pojawia się w obcych kulturowo dzielnicach XVIII czy XIII, oswajanych przez imigrantów. W obcych kulturowo przestrzeniach imigranci z Afryki czy Azji tworzą świat, z którym nie solidaryzuje się europejski Paryż. I chociaż zwykło się potocznie uważać skupiska imigrantów za



Fot. 29. Jardins du Trocadéro, Paris (2011, A. Kunce)

przestrzenie etniczne (przez aspekt odmienności i mniejszości, wszak centrum nie jest ideologicznie „etniczne”), które mają swój lokalny charakter⁵⁹, to jednak trudno się zgodzić z taką wykładnią lokalności. Wszak lokalność nie jest zamknięciem. Nie ma nic bardziej „nielokalnego” w Paryżu niż Barbès w XVIII dzielnicy zamieszkaney głównie przez imigrantów z francuskojęzycznych krajów afrykańskich. Obszar ten nie stanowi przestrzeni „ich” lokalności, to bowiem teren przymusu nieakceptowanej różnicy, zamkniętej w getcie afrykańskim. Terytorium obcej różnicy je-

⁵⁹ M. ALEXANDER: *Paris: A Century of Assimilation*. In: IDEM: *Cities and Labour Immigration...*, s. 15–152.

dynie rozwija sen o partycypowaniu w micie francuskiego stylu życia, w tym francuskiej lokalności. To przestrzeń wydzielonej swojskości, a nie tego, co lokalne – wolne, pozostające w korespondencji ze światem i w swoistej przyjaźni z miejscem.

Lokalne rewiry są pochwałą lokalnego życia paryżan, gdzie „obce” sposoby bycia w przestrzeni muszą być w jakiś sposób podporządkowane afirmacji stylu życia metropolii. Alternatywne sposoby poruszania się i obecności w przestrzeni – arabskie, melanezyjskie, wschodnioeuropejskie – jeśli już pojawiają się w przestrzeni reprezentacyjnych dzielnic Paryża, to tylko na prawach aprobaty paryskiego podjęcia miejsca. W przeciwnym razie dochodzi do kolizji społecznych, a chwilowe starcie w dziel-



Fot. 30. Jardins du Trocadéro, Paris (2011, A. Kunce)

nicach XVI, VII, VIII, V czy VI jest szybko poskramiane i intruzi zostają odesłani „do siebie”, na obrzeża dalekie od promieniującego światłem centrum.

Lokalność może być jednak inaczej konstruowana i rekonstruowana w duchu politycznej poprawności. Staje się odpowiedzią na zmiany cywilizacyjnie i udział imigrantów w życiu publicznym. Mieści w sobie ciężar pamięci i poczucie winy zwycięzców. Zmierzera do uobecnienia ładu i zgody kulturowej różnicy. Może produkować typ lokalności nobilitowanej, ale zamkniętej, tworzącej odrębny „obcy” punkt w przestrzeni, która ustanowiła odmienne szlaki lokalności. Takim punktem mógłby być paryski Institut du Monde Arabe, którego budynek został zaprojektowany w 1987 roku przez Jeana Nouvela (fot. 31–32).

Bez względu na jego odrębność architektoniczną, etniczną arabską i oszczędne wzornictwo, co innego przykuwa uwagę. I nie jest to tylko usytuowany tu „kosmiczny” biały obiekt, w którym odbywają się wystawy. To lokalność, która ma w międzykulturowej edukacji, obciążonej historią Francuzów i Arabów, na nowo promować kulturę arabską. Z tego względu to centrum życia muzycznego, literackiego, plastycznego i edukacyjnego. Jednak to, co miało być projektem otwartym, z uwagi na kształt wystaw, konstrukcję wnętrza, wyraźnie tę otwartość kwestionuje. Istnieje ogromna dysproporcja między tym, co skrywa wnętrze, a tym, co promieniuje z zewnętrznego kształtu bryły. W środku poraża nas zamknięta komunikacja, która dokonuje się w organizacji



Fot. 31. Institut du Monde Arabe, Paryż (2011, A. Kunce)



Fot. 32. Institut du Monde Arabe, Paryż (2011, A. Kunce)

przestrzeni wystawienniczej: rekwizyty, które są szczelnie odgrozione szybami; lokalizacja eksponatów w masywnych ścianach; skąpe opisy, które zatrzymują narrację i chronią przed publicznym dyskursem; mrok niedostępnej przestrzeni, pilnie strzeżonej. Nie ma tu ścieżek między rzeczą, osobą, ideą, istnieją jedynie oddzielne elementy, eksponowane zespoły – to zamknięty przekaz odrębnej kultury. To typ lokalności, która jest zdecydowanie odgrodzona od świata, niedostępna dla niewtajemniczonych. Jest obecna w świecie, w który została wtłoczona, ale wymaga podziwu. Rodzi poczucie winy i potęguje przepaść przestrzenną. To lokalność, z którą nie ma dialogu, do której można być jedynie dopuszczonym poprzez zdarzenia kulturalne i edukacyjne.

Lokalność bywa też realizowana na inny sposób. Staje się skonstruowanym „naturalnym” punktem w gwarnej stolicy. W muzeum antropologicznym, tj. Musée du quai Branly, oprócz edukacyjnych ścieżek po kontynentach i przedmiotach z różnych kultur, założono botaniczne ścieżki Gillesa Clémenta i ogrody, w tym również wiszące na ścianach – autorstwa Patricka Blanca (fot. 33–34). Dialog kultur i roślin jest też tworzeniem enklawy lokalnej dla wypoczynku w mieście, gdzie zwiedzający, ale i spacerujący ścieżkami, mogą zatrzymać się, wziąć udział w seansie muzycznym i skorzystać ze stworzonego lokalnego miejsca, które jest widzialne, słyszalne i dotykalne.



Fot. 33. Musée du quai Branly, Paris (2011, A. Kuncce)



Fot. 34. Musée du quai Branly, Paris (2011, A. Kuncce)

Pewnie tkwi w tym duch nostalgii europejskiej, na który wskazywał Sennett⁶⁰, w którym chodzi o przywołanie naturalności i prowincjonalizacji miasta, ale i jest to próba zniesienia granic między podziałami przestrzeni na szybką i powolną, na głośną i wyciszoną, na „naturalną” i zurbanizowaną. Te enklawy lokalne nie wynikają jednak z eksperymentu i dalekie są od ducha warsztatów, gdyż powstają jako specyficzne przedłużenie skwerów, parków wielkomiejskich. Są wydzielone, niewątpliwie skonstru-

⁶⁰ R. SENNETT: *The Conscience of the Eye. The Design and Social Life of Cities*. London–New York 1992, s. 130–171.

owane jako „bycie osobne” w mieście. To lokalnie realizowane doświadczenie metropolii.

Wreszcie to uświęcona lokalność paryskich dzielnic V i VI, gdzie przestrzeń targowisk, sklepików, placów wyraźnie zakorzenia i lokalizuje w miejscu (fot. 35). W tej przestrzeni „obce” istnieje



Fot. 35. Saint-Germain-des-Prés, Paris (2011, A. Kunce)

o tyle, o ile respektuje tę pochwałę lokalizacji siebie w podobnym stylu życia. Lokalizacja realizuje się również w naszym przywiązaniu do „naturalnych” przestrzeni „kulturalnej natury” parków czy ogrodów. Ogród Luksemburski jest jednym z przykładów (fot. 36). Bycie lokalne pojawia się tu w sąsiedztwie indywidualizacji przestrzeni publicznej. Odpoczynek turystów, tubylców,

przybyszów jednoczy się, odrębne sfery zostają nałożone na siebie, chociaż przestrzenie wyobrażone pozostają odmiennymi lokalnościami. Jednak rozwijana tęsknota jest podobna – to tęsknota za uczestnictwem w wielopoziomowym projekcie lokalności paryskiej.



Fot. 36. Jardin du Luxembourg, Paris (2011, A. Kuncce)

Lokalność metropolii, nawet gdy ta nie jest wzmocniona siłą regionu, staje się probierzem życia miasta. I to nie w sensie atrakcji i natłoku zdarzeń, ale w przywiązaniu do własnej definicji miejsca i praktyk życia. W lokalności odsłaniają się istotne różnice kulturowe, często odmienne od „higienicznej” wielokulturowości, rozwijanej przez poprawne politycznie i społecznie projekty

wspólnotowe. Lokalnościowe praktyki życia naprowadzają też na głębsze poczucie tożsamości – rozwijane przez zakorzenienie; ustanawiane przez dystans do świata; podejmujące rozumienie czasoprzestrzeni, przypadku i konieczności; demonstrujące przywiązanie do ruchu i stałości rzeczy; doświadczane w konstrukcji domu czy wyobrażeniu wspólnoty.

**Lokalne rzeczy to światowe rzeczy
Śląskie miejsce**

Dlatego nieporadnego prostaczka w koronie swojskości, wierzącego w gusła i czary stawiam znacznie wyżej od chytrego kupczyka, tak często spotykanego w krajach naszych pobratymców, traktującego życie jak rachunkową kalkulację.

Świat w ogóle jest piękny, jednak najpiękniej jest u nas – mówił dalej malarz. – To subiektywne. Wiem, że Anglik, Francuz, Hiszpan powie to samo i oczywiście będzie miał rację. Tym bardziej Włoch. Mimo to obstaję przy swoim. I też mam rację! Kiedy pod błękitnym rzymskim niebem podziwiałem pentelikońskie i kararyjskie marmury, przypominałem sobie nagle nasze letnie wieczory i ogarnęła mnie taka tęsknota za ojczystym krajem, że musiałem natychmiast wracać. Na widok pierwszej napotkanej brzozy wzruszyłem się do łez.

Fritz wstał i podniósł kieliszek.

– Ostatni toast za naszą ojczyznę!

Zadźwięczało szkło.

– Za nasz ukochany kraj! – odezwała się zdecydowanym głosem Elisabeth.

Opróżniono kieliszki do dna.

E.M. Remarque, *Dom marzeń*,
przeł. A. Zawilski

Can't we rethink our sense of place? Is it not possible for a sense of place to be progressive; not self-closing and defensive, but outward-looking? A sense of place which is adequate to this era of time-space compression? To begin with, there are some questions to be asked about time-space compression itself. Who is it that experiences it, and how? Do we all benefit and suffer from it in the same way?

D. Massey, *Space, Place and Gender*

Ktoregoś dnia albo nocy porwą i uniosą dom do nieba. Powietrzny wir rozerwie go i zetrze na pył, który będzie krążył wokół świata aż po ostatnie dni.

A. Stasiuk, *Nie ma ekspresów przy żółtych drogach*

Lokalne, czyli światowe

1.

Idea *Heimat*, w której objęciach jest i Johann Gottfried Herder, i Friedrich Hölderlin, odślania ważny faktor. Ukierunkowuje ludzi na zacieśnianie więzi, wzmacniając ich korzenie, ale i sprawia, że na domowym terytorium rozkwita ludzka natura, a ludzie gorliwie i radośnie rzucają się w urzeczywistnianie marzeń i celów, jak wskazywał Herder¹. Gdy się nad tym pochylić, to bez trudu dostrzeżemy, że pierwsze ukierunkowanie skrywa niebezpieczne dążenia, ponieważ to, co jest zacieśnieniem więzi, może przekształcić się w przymus, kontrolę, niszcząc wolnościowe dążenia do rozluźnienia nadmiernych relacji „stadnych”. Jednak dialektyczność, obecna w samym jądrze dynamiki domostwa, odślania nam dobro – *Heimat* mieści w sobie to, co jest korzystne dla praktyk dobrego życia. Trudno bez zakorzenienia i wspólnoty rozwijać myśl wolnościową, odpowiedzialną za przestrzeń okoliczną. I to drugie ukierunkowanie powinno nas zajmować: rozkwit natury ludzkiej i radość z realizacji marzeń i celów.

XIX-wieczny dyskurs filozofii życia i ducha odważnie wiązał losy jednostki i wspólnoty, pozwalał widzieć w idei *Heimat* twórczy potencjał. To zaś, co narodowe, nie tylko nie było wówczas wykluczone, ale i wtedy nie zostało jeszcze zdyskredytowane

¹ J.G. HERDER: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Riga 1774. In: *Deutsches Textarchiv* – http://www.deutschestextarchiv.de/herder_philosophie_1774 [dostęp: 18 grudnia 2014 r.].

w przestrzeni wspólnot. Jednak bez względu na horyzont czasowy i świadomość narodowego impetu w XX wieku w sądach Herdera można znaleźć istotne dziś zakorzenienie. Dlaczego? Żeby to wyprowadzić, musimy dokonać pewnego przesunięcia myślenia, gdyż w interpretacyjnym rozszczelnieniu i przesunięciu sensu jest ukryte to, co istotne dla doświadczenia lokalnego.

Spójrzmy na przestrzeń lokalności jako przestrzeń światową, bo w tym, co lokalne, rozpoczyna się swobodny ruch stanowienia o sobie jako indywiduum i o sobie wspólnotowym. Jeżeli człowiek odczuwa ciężar wspólnoty, to staje się odpowiedzialny za miejsce i niesie z sobą tę odpowiedzialność niczym bagaż, rozpościerając ją na spotykane miejsca – wartościowe jest dla nas to, co umiejscowione dla innych. Lokalność stanowi punkt wyjścia do tego, aby dalej odpowiedzialnie mierzyć się z tym, co szersze, powszechne, a może i „tak samo” ważne dla Każdego. Człowiek lokalny w niektórych sprawach jest jak ślimak dźwigający z sobą dom, ale jego powolność w rzucaniu się w świat nowości czy jego wstrzemięźliwość w schlebieniu trendom lub szybkim zmianom świata jest rekompensowana surowym i trzeźwym podejmowaniem tego świata. Mądre urzeczywistnienie siebie nie może następować „nigdzie” i „wszędzie”. Rozkwit natury ludzkiej, gdyby wrócić do Herderowskiego pojęcia, musi mieć impuls w lokalnym ułożeniu człowieka.

Z domu wychodzimy w świat i dom nieustannie z sobą niesiemy. Dlatego wykorzenienie nie powinno być całkowitym porzuceniem tego, co domowe i lokalne, ale zrozumieniem złączenia wykorzenienia i zakorzenienia. To lokalność zaprasza do migracji, odślania luki i pęknięcia w idei solidnego domu, wskazuje potencjalne szlaki budowania i niszczenia własnych konstrukcji. Dom, ucząc życia, zawsze też uczy śmierci. Lokalność zatem daje człowiekowi solidny fundament, który skrywa jednocześnie wiedzę o kruchości osiadłego życia. Nie roztrząsamy nawarstwienia i skomplikowania tego fundamentu, gdyż nie jest to wiedza ostentacyjna, chociaż jest obecna w doświadczeniach kulturowych.

Lokalność, antropologicznie pojęta, jest już w zarodku światowa, stając się impulsem do rozwijania Herderowskiej radości.

Myśleć należy o niej przyszłościowo, i to raczej z nadzieją niż z obawą, że zasklepi nas w „swojskiej wiedzy dla swoich”. Możemy nawet uznać, że lokalność pozwala rozwijać odpowiedzialny dyskurs powszechny, o Każdym. W przeciwnym razie, bez oddechu lokalnego, nasze planetarne słowa i światowe czyny są pustostanem.

2.

Jedną z najbardziej lokalno-światowych myśli, jakie powinny budzić nasz niepokój poznania, ale i niepokój egzystencjalny, zawdzięczamy Sándorowi Máraiowi: „Niebawem człowiek poczuje się w świecie jak u siebie w domu”². Na tę przyszłościową diagnozę, nieco życzeniową, naprowadziła Máraia, jak pisze, obserwacja przyrody i doznanie powolności września, który zapowiada jesień, ale nie sposób zamknąć tej myśli w nostalgicznej aurze. To myśl gwałtowna. Przeczytajmy to szerzej. „Zadomowić się w świecie” – ten imperatyw, w sposób mądry, może zostać wypełniony tylko drogą zakorzenienia się w bliskim miejscu. Dopiero potem następuje przeniesienie lokalnych doświadczeń i lokalnego poczucia intymności w przestrzeń tego, co planetarne i ogólnoludzkie. Wtedy ta korespondencja może się udać. W świecie trzeba się zakorzenić, jak w miejscu. Nie istniejemy w planetarnym ścisku, ale w bliskim miejscu i w tym jesteśmy do siebie podobni. W świecie czujemy się jak w domu. Planetarna wyobraźnia jest wyobraźnią domową. Z wnętrza miejsca spoglądamy w dal, nawet gdy przemykamy między miejscami, rozmywamy ich specyfikę, zastępujemy doświadczenie wizualną zasłoną. Wyobrażenie świata jest wyobrażeniem umiejscowionym w namacalnym „tu i teraz”. Jest cielesne.

W tym powiązaniu światowego i lokalnego jeszcze raz skierujmy się do tekstu Máraia. Tym razem po to, by zaakcentować drobiazg i konkret doświadczenia w zderzeniu z tym, co ogólne, ogólnoludzkie i światowe. „Dla mnie w tych dwóch słowach:

² S. MÁRAI: *Niebo i ziemia*. Przeł. F. NETZ. Warszawa 2011, s. 51.

»Pada śnieg« – odzywa się jedno z najbardziej tajemniczych, elementarnych uczuć naszego życia. Jakbyśmy powiedzieli: »Mógłbyś być szczęśliwy, ale przegapiłeś to«. Albo jakbyśmy powiedzieli trzy razy: »Ojczyzna, ojczyzna, ojczyzna«. Albo to: »Czy pamiętasz?...« Na to uczucie niepodobna odpowiedzieć ani nie można go analizować. Dla mnie śnieg jest naszym domem w Kassa, kiedy jeszcze istniało prawdziwe miasto w Kassa, a w nim prawdziwy dom [...]»³. Śnieg, zachowujący pokrewieństwo z rosą, deszczem, piorunem, jak napisze symbolista i mistyk Juan Eduardo Cirlot, jest związany ze światłem i wysokością, ale gdy pokrywa ziemię, staje się „sublimacją samej ziemi”, mistycznie „przeciwstawiając się niebu, tworzy oś biel-błękit albo błękit-biel”⁴. To „przeciwstawienie się niebu” jest ważne dla doświadczenia człowieka. Widzimy swój dom w korespondencji z ziemią i niebem, tworzymy trajektorie powrotu rzeczy i ulotności. Przywołany zwrot „Pada śnieg” kryje w sobie więc nie tylko estetyczne doznanie czy empirycznie prawdziwy osąd. Jest to nagłe, punktowe doświadczenie, które tylko pozornie wydaje się powolne i sentymentalne, ale uderza nas nagle i dotkliwie. Jest w nim i prawda ogólnego sądu, i oczywista obserwacja natury, i smutek, i dystans poznawczy, i oddalenie (patrzę i konstatuję, będąc na uboczu), i poczucie straty. Wraz z rozwijaną utratą pychy poznania i jeszcze większą utratą pewności rzeczy wypowiadamy słowa proste, ale nie do końca banalne, że oto pada śnieg. Powtarzamy to wielokrotnie w toku życia, wraz z powrotem zimy. Wypowiadamy je, jakbyśmy niejedno utracili i konstatowali rozstanie. Interesujące jest złączenie tego, co ogólne, i tego, co lokalne, gdyż zwrot „pada śnieg” naprowadza w końcu na lokalność, na drobiazg, na dom, na konkretne miejsce. Za powtarzaniem sądem (prze)mijania rzeczy i ludzi ukrywa się doświadczenie lokalnego bycia człowieka. To poczucie utraty lokalnego doświadczenia.

³ Ibidem, s. 37.

⁴ J.E. CIRLOT: *Śnieg*. W: IDEM: *Słownik symboli*. Przeł. I. KANIA. Kraków 2006, s. 406.

Jednak nie powinniśmy pojmować przemijania jako czegoś, co wyróżnia nas – współczesnych, od dawnych pokoleń, nie jesteśmy szczególnie uprzywilejowani w tej wiedzy. Mówiąc „przemija”, mamy na myśli to, że rzeczy przemijają dla każdego z osobna. Dla mnie coś przemija. We wspólnocie istniejemy osobno. To doświadczenie mojego domu, mojej ulicy, mojego śniegu, mojej chwili, mojego miejsca. To utrata mojego miejsca i mojego zakorzenienia. To poczucie wywłaszczenia mojego miejsca, które jest już bliskie niebu. Doświadczenie jest zawsze moje, nawet jeśli „obiektywny” śnieg bratersko łączy mnie z innymi. A to, co moje, zostaje podniesione do rangi ogólnego, gdyż zostaje włączone w ogólnoludzką refleksję egzystencjalną. Mój dom istnieje w korespondencji z niebem. Sformułowanie „pada śnieg” jest niczym średniowieczne wyznanie, w końcu *Jedermann* jest w każdym z osobna. To, co ogólne, jest przez nas doświadczone lokalnie, w konkretnym miejscu i osobliwym zdarzeniu.

3.

Zdziwienie lokalnością naprowadza nas na konkretny, zatrzymuje w punktowym doświadczeniu przestrzeni, gdyż w to punkcie myśli i doświadczeń odsłania się gęsta i złożona praca umiejscowienia⁵. Punkt wchodzi w powinowactwa i dysonanse z figurami i bryłami myślenia, organizacji przestrzeni, nawyków kulturowych, koresponduje ze stereometrią wspólnoty losu. Łączy to, co małe, drobne i kruche, z tym, co cierpiące, co boli, co „przeszywa na wskroś”. Jawi się jako „pakiet napięcia”, zdarzenie, splót sił,

⁵ By zrozumieć to złączenie i wieloznaczność pojęć *punctum*, *stigma*, *semeion*, warto zobaczyć ujęcia punktu w: *Mittelateinisches Glossar*. Hrsg. E. HABEL, F. GRÖBEL. Mit einer Einführung von H.D. HEIMANN. Paderborn–München–Wien–Zürich 1989, kol. 322; EUCLID: *Elements*. In: *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. Ed. and transl. T.L. HEATH. Book I. New York 1956, definition 1; *The Perseus Digital Library*. Tufts University [<http://www.perseus.tufts.edu>]; ARYSTOTELES: *O odcinkach niepodzielnych*, 971a-23-28. Przekł. i komentarz. L. REGNER. W: ARYSTOTELES: *Dzieła wszystkie*. T. 4. Przekł., wstęp i komentarz. A. PACIOREK, L. REGNER, P. SIWEK. Warszawa 1993, s. 746–747.

obszar prawdopodobieństwa. Punktowo doświadczamy świata. Takimi antropologicznymi punktami są też doświadczenia rzeczy i to poprzez nie można wydobyć istotny rys doświadczenia lokalności. W prostocie i oczywistości pokazuje się nam korespondencja między punktowym doświadczeniem, namacalną rzeczą, umiejscowieniem, kruchym domem, ideą lokalności. Rzeczą jest punktowo lokalna. Nawet wtedy, kiedy staje się światowa, naprowadza na doświadczenie „tu i teraz”. Rzeczy, którymi się otaczamy, które nas zastają w miejscu, które wytwarzamy i niszczymy, wyznaczają trajektorie doświadczeń. Poprzez nie punktowo natrafiamy na ideę lokalności.

Kruchość i detal punktowej myśli nie unieważniają w niczym ciężaru rzeczy. Z wielką uwagą przysłuchujemy się opowieści o rzeczach wydobytych w swej poręczności, uważnie powtarzając w doświadczeniu rozumienie rzeczy rozwijane przez Martina Heideggera, które jest kamieniem milowym w humanistyce. To, co poręczne, jest przez nas „odkryte w swej służebności, stosowalności, szkodliwości”, ale i widzimy „całokształt powiązań” tego, co poręczne⁶. Całość jest w potencji, rozpościera się przed nami, tak jak otwierają się możliwości powinowactw. Problem otoczenia i rzeczy to również problem oddalenia i bliskości. Kluczowa jest dla nas myśl Heideggera o tym, że o bliskości czy dali tego, co jest poręczne w naszym otoczeniu, rozstrzyga, jak to precyzyjnie określa filozof, „przeglądowe zatroskanie”. Píše o tym tak: „To, przy czym ono się od razu zatrzymuje, jest właśnie najbliższe i rządzi oddaleniami”⁷. Poręczność ma charakter zażyłości. Jak czytamy w innym miejscu: „Często dopiero wtedy, gdy nie spotykamy czegoś na *jego* miejscu, strona tego miejsca staje się jako taka wyraźnie dostępna. [...]. Przestrzeń jest rozproszona na miejsca”⁸.

O ile poczynimy odniesienie do lokalnego ułożenia człowieka i doświadczenia rzeczy, nie sposób pominąć przestrzenności

⁶ M. HEIDEGGER: *Bycie i czas*. Przeł. i przedm. opatrzył B. BARAN. Warszawa 2007, s. 185.

⁷ Ibidem, s. 137.

⁸ Ibidem, s. 133.

ludzkiego ukierunkowania – nasze przybliżenia, oddalenia, poczucie bliskości czy obcości dokonuje się w świecie rzeczy. Nasze doświadczenia kształtują przestrzenną lokalność: „przy nas”, „za sobą”, „przed nami”, „z nami”, „obok nas”, „dla nas”, „mimo nas”, „wobec nas”, „w pobliżu”, „w oddali”, „tu”, „gdzieś”, „tam”, „nigdzie”, „wszędzie”. Nasza przestrzenność potrzebuje miejsc. Lokalność jest zatroskanym pytaniem o „gdzie” – o miejsce. To zdecydowana afirmacja antropologii miejsca.

Rzeczy, którymi się otaczamy, to także rzeczy, którymi żyjemy, dlatego do podjęcia rzeczy Emmanuel Lévinas dokłada ich smak. Rzeczy nie są narzędziami, nie są obok nas, gdyż to nimi wypełniamy doświadczenie. Idea *jouissance*⁹ koresponduje z myśleniem Lévinasa o chwili spotkania, o kruchości tego, co wędrowne i nietożsamościowe, o dialogicznym doświadczeniu. Na innym poziomie łatwo zauważyć, że idea ta wyrasta z ucieczki przed myśleniem systemowym i zachodnim całościowym rozumem. Myśl spotkaniowa, zanurzona w żydowskiej kulturze diaspory, w doświadczeniu braku państwa i rozbudzonej niechęci do dominujących struktur, kieruje się ku indywidualnemu modelowi nauczania, ku spotkaniu twarzą w twarz, co rozwijane jest pragnieniem Nieskończonego. Afirmuje etykę, ustanawiając jej pierwszeństwo przed poznaniem, ale i nie niszczy poczucia wspólnoty narodu wybranego, gdy odnajdujemy, że nasz los jest losem wielu.

Nie sposób nie dostrzec siły odnawiającego myślenia o smaku rzeczy, gdyż to siła rozsadzająca tożsamość, ale i nie sposób nie dostrzec kontekstu kulturowego tego konceptu. Nie poddaje się on łatwo gestom uniwersalizacji, ma ściśle odniesienie do kultury żydowskiej i nie można o tym zapominać. Jest wybuchem lokalności, chociaż dąży manifestacyjnie do wymazania etnicznych elementów spotkania, a twarz sytuje poza tym, co rozpoznawalne i znajome, poza kontekstem – horyzont etyczny ma być wszak usytuowany poza wiedzą kulturową. Myśl wyprowadzona *explicite* poza kulturę lokalną stanowi jednocześnie apogeum lokalności. Nawet gdy głosimy unieważnienie scenerii

⁹ E. LÉVINAS: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye 1986, s. 82.

kultury, to właśnie „twarz bez kontekstu” („Twarz jest znaczeniem, i to znaczeniem bez kontekstu. [...] twarz nie jest widziana. Jest tym, co nie może stać się treścią, którą objęłaby nasza myśl; jest niezawieralnością, prowadzi nas poza”¹⁰) zyskuje kontekst wiedzy zlokalizowanej. Może to właśnie lokalność stanowi jej fundament? Wyrastamy przecież z lokalnych doświadczeń. Dla opowieści o idei lokalnej to ważne oblicze filozofii dialogu, równie kluczowe, jak uwaga o smaku rzeczy. Ostatecznie wiedza, zlokalizowana w miejscu, ma swój udział w złączeniu rzeczy z naszym codziennym doświadczeniem.

Co jednak zrobić z dążeniem, które tu się nam odsłoniło, by myślenie wyprowadzić poza lokalność, by odrzec je z kontekstu? Lokalność, rezygnując ze znaków lokalnych, wygłaszając specyficzną opowieść o sobie, stanowi dla nas ważną antropologiczną wskazówkę, gdy chcemy ją przeczytać z uwagi na to, co okoliczne. Lokalność, jako idea, samą siebie stawia pod znakiem zapytania. Napięcie w przestrzeni samej lokalności przynosi rozpoznanie, że lokalność to nie monolit i kostyczna wiedza o swoich, formułowana przeciw obcym. Lokalność jest wspierana ideą indywidualnych, kruchych spotkań. Jesteśmy podszyci lokalnością właśnie dlatego, że nie ufamy „stadu”. Dobrze się dzieje, gdy idea lokalności rozwijana jest w doświadczeniach powściągających zapędy do nadmiernego dookreślenia i tworzenia szczelnych granic myśli, czynów, terytoriów. Jednak dzieje się źle, gdy lokalność uznajemy za zaprzeczenie jej samej i unieważnienie tego, że nasz ogląd jest tylko lokalny, nawet gdy ma aspiracje planetarne. Poznanie i doświadczenia są umiejscowione.

4.

Symbolika przedmiotu podejmuje pracę z przestrzenią, w przynależności rzeczy do miejsc, w wędrówce przedmiotów ponad terytoriami, w wyodrębnianiu sfer widzialnych i niewidzialnych. Cirlot zanotuje, że „narzędzia kryją w sobie mistyczną siłę, po-

¹⁰ E. LÉVINAS: *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*. Przeł. B. OPOLSKA-KOKOSZKA. Kraków 1991, s. 49–50.

tęgującą rytm i natężenie ludzkich aktów wolicjonalnych”¹¹, widać to w przedmiotach kultowych, w rzeczach codziennych, ale i w przedmiotach sztuki, gdy wyrwane zostają z funkcji użytkowej. Cirlot za tym, co widzialne, odnajduje sferę mistyczną, przedmiot wydobywa w jego esencji, w korespondencji z ziemią, ogniem, górą etc. Przedmiot Cirlotowski zostaje wyposażony w moc przynależną różnym obszarom rzeczywistości kosmicznej. Mistyczne, seksualne, egzystencjalne otoczenie przedmiotu nakierowuje go i na niebo, i bogów, i otchłań, i morze. I o tej korespondencji przestrzennej przedmiotu nie można zapomnieć, gdyż umiejscawiając rzeczy, znajdując dla nich miejsce w domu czy poza domem, jednocześnie nieustannie poszerzamy przestrzeń wyznaczaną przez granice. W drobnej rzeczy widzimy prześwit do tego, co nieokreślone i niespotykane.

Rzeczy, ich dotyk i opis, potrzebują nawarstwionego umiejscowienia. Widać to dobitnie w poznaniu poetyckim, które celowo zatrzymuje się na opisie rzeczy, ich wzrokowym, słyszalnym, dotykowym doświadczeniu. Dlatego tak uderza nas rzecz w *Studium przedmiotu*¹² Zbigniewa Herberta, gdyż precyzja, rejestrowanie, dotykanie istoty i prostota opisu tworzą swoistą dokumentację rzeczy. To rzecz lokalizuje nas w świecie. Gest „do rzeczy” nie wypływa tylko z chęci poszukiwania ładu czy oczyszczenia zakłamanej, bo upolitycznionej, przestrzeni, ale jest dotknięciem świata w namacalnym pięknie. Nawet gdy odsłona poetycka rzeczy staje się bardziej gwałtowna, chociażby w doświadczeniu fragmentów rzeczywistości w *Obrotach rzeczy*¹³ czy w *Szumach, zlepych, ciągach*¹⁴ Mirona Białoszewskiego, istotne jest to surowe umiejscowienie świata. Surowość doświadczenia, lokująca nas w miejscu i wśród rzeczy, radykalnie pokazuje siłę tego, czym jest *locus*. Obrazy doświadczanych rzeczy, przedmioty myślenia poetyckiego korespondują z doświadczeniem opisanym filozo-

¹¹ J.E. CIRLOT: *Przedmiot*. W: IDEM: *Słownik symboli...*, s. 332.

¹² Zob. Z. HERBERT: *Studium przedmiotu*. Warszawa 1961.

¹³ Zob. M. BIAŁOSZEWSKI: *Obroty rzeczy*. Warszawa 1956.

¹⁴ Zob. M. BIAŁOSZEWSKI: *Szumy, zlepy, ciągi*. Warszawa 1976.

ficznie czy antropologicznie. Moglibyśmy powiedzieć, że rzecz wydobyta oglądem poety staje się jednak bardziej ostentacyjna. Podatna na gest mityzacji świata, ubrana w kształtne słowo, nie jest tak krucha jak codzienność, której nawet nie zauważamy – manifestacyjnie wydobywana słowem, nazwana, postawiona na piedestale, uformowana i zapamiętana. Nawet fragmentaryczne rzeczy zyskują walor solidności.

Dla lokalizującego myślenia, niekoniecznie uzbrojonego w poezję, ważna jest surowa codzienność. Rzecz, ubrana w codzienną narrację filozoficzną, jak w rozważaniach Jolanty Brach-Czajny, stanowi pretekst do opowieści o naszym „krzątactwie”¹⁵. Codzienne praktyki, nasze myśli, gesty, ruchy ciała, emocje krążą wokół rzeczy, które układamy, podnosimy, czyścimy, dźwigamy, zakładamy, naprawiamy, chowamy czy wyrzucamy. Zapamiętać trzeba to skupienie na codzienności, gdyż to w niej przebywamy, ona odślania nam ścieżki, jakie znaczymy rzeczami. Codzienność praktykowana przekłada się na zaciekawienie człowiekiem, dlatego skrupulatna i uważna antropologia Rocha Sulimy tropi rzeczy codziennego użytku¹⁶. Codzienność rzeczy w codziennych praktykach codziennego człowieka prowadzi nie tylko do antropologii powszedniości, ale może mieć i odśłonę metafizyczną.

Odkrycie metafizyki dnia powszedniego następuje poprzez „zabawy” z rzeczami, które skrywają doświadczenie rzeczywistości, na co zwrócił uwagę Roger-Pol Droit¹⁷. W tym ujęciu i pęk kluczy, i parasol, i pralka skrywają sposób doświadczania świata. Interpretacja Droita jest dla nas ważnym odniesieniem, gdyż uwrażliwia na okoliczny charakter rzeczy i otoczenie tym, co bliskie. Egzystencja ludzka nie jest pojmowana w separacji, ale w złączeniu z rzeczami. Dlaczego to ważne w myśleniu o lokalności? Rzecz wokół nas i z nami, obok, ale i w zastępstwie nas samych, pozwala nam porzucić skupienie na sobie, powściągając

¹⁵ Zob. J. BRACH-CZAINA: *Szczeliny istnienia*. Kraków 1992.

¹⁶ Zob. R. SULIMA: *Antropologia codzienności*. Kraków 2000.

¹⁷ Zob. R.-P. DROIT: *51 zabaw (z) rzeczami. Doświadczanie rzeczywistości*. Przeł. E. URSCHELER. Gdańsk 2005.

naszą egzaltowaną podmiotowość. Naprowadza nas na punktowe doświadczenie miejsca, a miejscem nad miejscami jest dom.

Dlatego namacalna myśl Gastona Bachelarda wspiera się na zauważeniu przedmiotów w otoczeniu domowym¹⁸. Symbolika rzeczy podąża za piecem, oknem, drzwiami w bliskiej przestrzeni. W rozwijaniu domu onirycznego i domu rodzinnego Bachelard powraca do doświadczeniowego „prawdziwego” domu w Szampanii, by uciec z paryskiej bryły, z „komórki z cementu”¹⁹. Z domu dzieciństwa wynosi się poczucie intymności, w tym domu zmysłowo doświadcza się przestrzeni strychu, piwnicy, szafy, okien, schodów, drzwi, kuchni²⁰. Następuje tu wybuch lokalności skupionej na rzeczach i miejscowych doświadczeniach, jednak potem wiedza lokalna ulega uniwersalizacji w imię symbolicznej pracy żywiołów ziemi, ognia, powietrza, wody. Moglibyśmy powiedzieć, że to wybuch wyobraźni domowej, powodowany ludzkim pragnieniem dotknięcia „*sensorium* kultury”. Cenne jest utrwalenie zmysłowego skupienia na rzeczy. To wręcz rozpaczliwy gest lokalizacji.

Wyobraźnia poetycka, złączona z wyobraźnią filozoficzną, prowadzi Bachelarda do spotęgowania gestu lokalizacyjnego. Nie chodzi jedynie o rzeczy, ale o demaskowanie uzurpacji poznania naukowego, aby odsłonić jego doraźność, lokalność właśnie. Konstruowanie fragmentarycznej wiedzy – przez umiejscowienie uczonego w prowadzonych eksperymentach i docenienie roli wyobraźni – wzmacnia lokalność²¹. Fragmentaryczna wiedza prowadzi do troski o relację rzecz – człowiek, również w aspekcie wiedzy. Badanie rzeczy oddala uczonego od nich, sam przedmiot znika wraz z zastosowaniem przytłaczającego oprzyrządowania

¹⁸ G. BACHELARD: *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*. Przeł. H. CHUDAK, A. TATARKIEWICZ. Wyb. H. CHUDAK. Przedm. J. BŁOŃSKI. Warszawa 1975.

¹⁹ Ibidem, s. 301.

²⁰ Ibidem, s. 309–327.

²¹ G. BACHELARD: *The Formation of the Scientific Mind. A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge*. Transl. M. McALLESTER JONES. Bolton 2002.

naukowego – to ważne dla myślenia o roli doraźnego opisu naukowego, który z jednej strony musi sprostać regułom dyskursu, a z drugiej strony nie może rościć sobie prawa do posiadania i używania obiektywnego, ponadczasowego i wszechwiedzącego oka. Wiedza jest wiedzą lokalną. Powtórzy to na innym polu, bo antropologii interpretatywnej, Clifford Geertz²². Lokalność rzeczy jest wzmocniona lokalnością wiedzy.

5.

Rzeczy rozpościerają przed nami kontekst społeczny i kulturowy. Pokazują namacalność świata, a także siłę funkcjonalnego, strukturalnego czy semiotycznego ułożenia człowieka wśród rzeczy. Wykładnia Janusza Barańskiego upomni się zatem o antropologiczne czytanie świata rzeczy, nobilitując tym samym trakt kultury materialnej²³. Rzeczy, pośród których istniejemy, naprowadzają nas też na myślenie o uczłowieczeniu poprzez przedmioty, jak napisze Marek Krajewski²⁴. Wreszcie rzeczy uzmysławiają nam estetyzację, której to zostają poddane.

Obraz rzeczy może być dopełniony symbolicznie i doświadczeniowo, jak w myśli Bachelarda, czy estetycznie, jak w rozważaniach Eco. Potrzeba gromadzenia przedmiotów, ich katalogowania, chronienia w skarbcu, wystawiania na widok publiczny, podziwiania – odsłania nasze obcowanie z rzeczami. To praktyki ważne podczas budowania wizerunku lokalności – eksponowanej czy skrywanej w miejscu bezpiecznym; ale i w konstruowaniu wizji *universum* – kolekcji światowej. Eco, tropiący zbiory muzeów, galerii, kolekcji prywatnych, odsłania pasję ludzką do zbierania i tworzenia przeglądów rzeczy²⁵. Rzeczy w służbie kolekcji

²² C. GEERTZ: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Przekł. i wstęp Z. PUCEK. Kraków 2003, s. 170–179.

²³ Zob. J. BARAŃSKI: *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków 2007.

²⁴ M. KRAJEWSKI: *Przedmiot, który uczłowiecza...* „Kultura Współczesna” 2008, nr 3, s. 43–54.

²⁵ U. Eco: *Szaleństwo katalogowania*. Przeł. T. KWIECIEŃ. Poznań 2009, s. 165–200.

i pasji zbieractwa to trakt silnie eksploatowany w humanistyce, przywołać tu wystarczy analizy Waltera Benjamina, które również przez formę są zapisem pasji gromadzenia fragmentów²⁶. Sprawozdaniem z ducha kolekcjonowania jest chociażby powieść *Gabinet kolekcjonera* Georges'a Pereca²⁷. Niezależnie od literackości tego tekstu ważne są rozważania na temat fascynacji gromadzeniem obrazów i korespondencji między dziełami. Zbieractwo, przedstawianie, ciekawość, kolekcjonowanie, dokumentowanie rzeczywistości, gromadzenie osobliwości sztuki, natury i historii – to tylko niektóre z problemów powracających w analizach rzeczy Krzysztofa Pomiana, Michała Pawła Markowskiego, Dariusza Czaj i Renaty Tańczuk²⁸.

Duch eksponowania rzeczy w muzeum to osobna refleksja nad regułami wystawiania na pokaz, statusem obiektów zagęszczonych interpretacyjnie i poddanych estetyzacji epistemologicznej i artystycznej, co znajduje wyraz w myśli Petera Vergo²⁹ czy Marii Popczyk³⁰. Kolekcjonowanie rzeczy odsłania potrzebę ich umiejscowienia, jak napisze Manfred Sommer: „Przestrzeń sprawia, że mogą być tu lub tam, blisko siebie lub od siebie daleko; gdy dodamy do tego czas, to mogą się one ponadto poruszać lub trwać na swoim miejscu. W ten sposób przestrzeń, czas i ramy stanowią razem pole, w którym możliwe są zarówno stany rozproszenia

²⁶ Zob. W. BENJAMIN: *Pasaże*. Przeł. I. KANIA. Red. R. TIEDEMANN. Pośl. Z. BAUMAN. Kraków 2005.

²⁷ Zob. G. PEREC: *Gabinet kolekcjonera*. Przeł. W. BRZozowski. Kraków 2010.

²⁸ Zob. K. POMIAN: *Zbieracze i osobliwości. Paryż – Wenecja XVI–XVIII wiek*. Przeł. A. PIEŃKOS. Gdańsk 2012; M.P. MARKOWSKI: *Anatomia ciekawości*. Kraków 1999; D. CZAJA: [Wstęp do katalogu fotografii]. W: A. KRAMARZ: *Rzeczy – Things* [Katalog fotografii. Koncepcja książki A. KRAMARZ, W. SIEMASZKIEWICZ. Wyb. i układ fot. A. KRAMARZ, W. SIEMASZKIEWICZ. Tekst D. CZAJA. Przeł. J. BEACHAMP]. Kraków 2008; R. TAŃCZUK: *Ars colligendi. Kolekcjonowanie jako forma aktywności kulturalnej*. Wrocław 2011.

²⁹ P. VERGO: *Milczący obiekt*. W: *Muzeum sztuki. Antologia*. Red. M. POPCZYK. Kraków 2005, s. 318–319.

³⁰ Zob. M. POPCZYK: *Estetyczne przestrzenie ekspozycji muzealnych. Artefakty przyrody i dzieła sztuki*. Kraków 2008.

i bycia obok siebie, jak i procesy gromadzenia i rozpraszania”³¹. Rzeczy naprowadzają na miejsce.

Idea kolekcjonowania dotyka też ważnego antropologicznego doświadczenia: bezkresu rzeczy, nieskończoności nazw rzeczy, trudności zgromadzenia całości³². Kolekcje są otwarte, jak wskazuje Eco, zawsze mogą zostać o coś uzupełnione³³, dotyczą też bliskiego idei kolekcjonowania problemu bezkresu listy rzeczy, za czym czai się „poczucie nienasycenia i zachłanności, topos niewyraźności”³⁴. To ważne dla naszego myślenia o rzeczach, gdyż sprowadza na nas niepokój, który towarzyszy gromadzeniu rzeczy i ich ekspozycjom. Jest to niepokój egzystencjalny, w którym chodzi i o upływający czas, kruchość „ja”, ale i o miejsce, które ma zostać naznaczone i utrwalone właśnie przez rzecz. Opowieść o rzeczy nie musi się układać w narrację tak nam bliską, że sprawiającą wrażenie koszuli przylegającej do ciała. Może razić obcością, wytrącać nas z uśpienia, godzić w nas niczym stercząca piszczel w rzeźbie czy przykuwająca uwagę czaszka, wycelowana w nas z jakiegoś obrazu. Rzeczy monstrualnie wykrecone zachowują w sobie pamięć dawnej tradycji *vanitas*. Niecodzienne przypominają o codziennie czyhającym zagrożeniu. Koniec życia jest wpisany w każdy przedmiot gromadzony pieczołowicie dzień po dniu. Najbardziej radosne, filigranowe, pastelowe figurki mają ciężar marność rzeczy.

Ta obcość narracji *vanitas* w jakieś mierze zbieżna jest z grozą opowieści o rzeczach Jeana-Paula Sartre’a. Doznanie odrzy w starciu z materią rzeczy, poczucie „mdłości” jako reakcja na rzecz, która nas dotyka – to doświadczenia radykalnej obcości, która ustanawia byt ludzki przeciw/wobec rzeczy³⁵. Nie ma tu

³¹ M. SOMMER: *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*. Przeł. J. MERECKI. Wstęp A. ZEIDLER-JANISZEWSKA. Warszawa 2003, s. 466–467.

³² U. ECO: *Szaleństwo katalogowania...*, s. 67.

³³ U. ECO: *Wyznania młodego pisarza*. Przeł. J. KORPANTY. Warszawa 2011, s. 168.

³⁴ Ibidem, s. 161.

³⁵ Zob. J.-P. SARTRE: *Mdłości*. Przeł. i posł. opatrzył J. TRZNADEL. Warszawa 2005.

rozsmakowania się rzeczami, nie ma nawet pokornego bycia wśród rzeczy, jest za to odraza. Ta droga myślenia „przeciw” rzeczom, pozornie daleka od traktu filozofii lokalności i opowieści o zakorzenieniu, pokazuje jednak ważną dla nas pustkę w idei domostwa. Dom jest tu domem wywróconym.

Lokalizacja przedmiotów i znajdowanie dla nich właściwego miejsca, by przypominały o jakimś punkcie czasoprzestrzeni, do którego odsyłają; ale także wywłaszczenie rzeczy, by zakwestionować miejsce – to problem lokalnie przez nas doświadczany. Każde miejsce odsłania pięknięcie. Idea kolekcjonowania, eksponowania, wyboru przedmiotów reprezentacyjnych, ale także przemieszczenia i utraty pojawia się też w (post)etnograficznych dokumentacjach Jamesa Clifforda. Opisywanie świata odbywa się w ruchu, w zamieszkiwaniu w drodze, w dziwnym związku domu, zamieszkiwania i podróży: „traveling-in-dwelling, dwelling-in-traveling”³⁶. Sprzyjają temu komparatystyczne studia kulturowe³⁷. Pomysł podróźniczej, wędrownej strategii badawczej potrzebuje rzeczy. Antropolog przemieszcza się wśród tekstów antropologów, przechadza się po muzeach, odwiedza terytoria, przeskakuje między problemami teoretycznymi, prowadzi obserwację fragmentaryczną, relacjonuje, rozważa, czyni zestawienia. Uwaga Clifforda, skupiona na rzeczach, pokazuje nam ważną funkcję tego, co materialne, dotykowe, nazwane, a co jest może jedyną dziś ostoją dla antropologa. Stabilne kultury, oddzielone od innych, jak i trwałe terytoria, zanikają. Pozostaje zbieractwo rzeczy, tworzenie fragmentów obrazów kultur.

Wiemy, że badanie wspólnot i lokalności jest już tylko fragmentaryczne, ale to nie znaczy, że mniej głębokie. Po stronie fragmentu i rzeczy, nierzadko gwałtownie przemieszczonych, jest dużo więc dotkliwej prawdy niż po stronie konceptu całości. Koncept swoistej „zbieraczej” antropologii, jeśli moglibyśmy tak to nazwać, przemieszcza obecność dawnych miejsc i przed-

³⁶ J. CLIFFORD: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge–London 1997, s. 36.

³⁷ Ibidem, s. 34.

miotów, rozmywa granice między terytorialnym i wirtualnym statusem rzeczy. Mimo że podatny jest na niebezpieczeństwo portretowania znakowej atrakcji już nierealnego miejsca i podąża za turystycznym pędem, wcale nie musi uciekać od szukania lokalnych miejsc, które wydobywają człowieka i wzmacniają jego myślenie. Z wiedzą o naszym zbieractwie współczesności, ale i na przekór nazbyt radosnej wiedzy o utracie ciężaru metafizycznego, możemy stwierdzić, że poprzez rzecz człowiek jest blisko logosu.

6.

Na czym wspierałoby się doświadczenie rzeczy, które prowadzi do lokalnego bycia człowieka? Na czym polegałoby punktowe przesunięcie poznawcze w myśleniu o rzeczy?

Lokalność każe nam wydobyć jednoczesność wędrownego i osiadłego ciężaru myślenia. Rzeczy wokół nas, z ich ostentacyjną obecnością, mieszczą w sobie i obecność terytorium, i obecność idei, i relacje znaczeniowe, i dynamikę indywidualnej pamięci, i więź wspólnotową, i wymiar domu, i szlaki ludzkich wędrówek. Kwintesencją dynamiki idei domu i wykorzenienia stają się walizki, pocztówki, fotografie, listy, precjoza. To, co pomieszczone sensualnie i znaczeniowo w rzeczach, które z sobą wlecemy, które zostawiamy, które przekazujemy i niszczymy, odsłania nasze doświadczenie domu, który chroni lokalne bycie. Kult lokalności, przywiązania do siebie, ale jednocześnie rozwijana idea transformacji życia osiadłego i domostwa dotykają naszych sprzecznych doświadczeń. Rzeczy w niepokojącej lokalności odgrywają ważną rolę.

Zdziwienie poznawcze pojawia się w poczynionym odkryciu nawarstwienia doświadczeń punktowych, w których rzecz jest obecna, ulega zniszczeniu, znika, jest z nami, wobec nas, za nami, przeciw nam, przy nas, mimo nas, dla nas, wobec obcego i z obcym, poprzez czasoprzestrzeń, w lokalności i światowości jednocześnie, ale sięga i dalej – prowadzi nas do pytań o nieskończone. Rzeczy narzucają się nam w dostojnej obecności, ale też nie zapełniają przestrzeni nadmiarem słów, nie dają rad czy

pouczeń, nie prawią pochlebstw, wreszcie znikają nam z pola widzenia, dokumentują utratę. Konstatują domową rzeczywistość. Każda rzecz jednocześnie wiąże nas i odpycha. Rzeczy stawiają nam przed oczyma *locus* jako problem fundamentalny, bez którego rozwiązania nie można dotknąć myślenia o człowieku i wspólnocie. Zaświadczają, że powinniśmy pilnować domu, ale też dokumentują, że coś już utraciliśmy lub utracimy za chwilę. Surowa zapowiedź utraty sprawia, że z niepokojem dotykamy każdej rzeczy. Z niepokojem dotykamy filozofii lokalności, nie przestając się troszczyć o jej codzienne wypełnienie.

Życ na granicy Śląska historia miejsca i rzeczy

Myślałem, że rozstanie jest zawsze końcem. Dziś wiem: rosnać – to także znaczy rozstawać się; rosnać – to znaczy opuszczać. A końca nie ma...

G. Grass, *Przy obieraniu cebuli*, przeł. S. Błaut

All or most communities have diasporic dimensions (moments, tactics, practices, articulations).

J. Clifford, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*

1.

Życ na pograniczu, znaczy doświadczać domu, który nie jest oczywisty i prosto nazwany. To dom we współdziałaniu z innymi. Pogranicze oswaja nas z tym, że losy indywidualne wymykają się opowieściom polityków i historycznym diagnozom. To „strefa kontaktów zakazanych i dozwolonych, kontrolowanych i transgresywnych”³⁸, jak czytamy w tekście Cliforda. Dla umysłu pogranicznego granica staje się rozległą przestrzenią, która osła-

³⁸ J. CLIFFORD: *Routes. Travel and Translation...*, s. 8.

bia opresję administracyjnych podziałów³⁹. Granica, która nie jest prostą linią, ale plechowatym ciałem, nieposiadającym wyodrębnionych części, uczy wycofania i dystansu wobec gładkich kwalifikacji narodowych, religijnych czy kulturowych. Na pograniczu chropowaty jest grunt terytorium i tożsamości, a zatem wszystko od dzieciństwa zniechęca nas do ślizgu interpretacyjnego, który powoływałby jednoznaczne i całościowe tożsamości osób i zbiorowości. Pogranicze to ziemia zmacona. Dzieci na pograniczu są już starcami w chwili urodzenia. Wiedzą zbyt dużo o niepokoju, który otacza człowieka, by radośnie śpiewać w zbiorowym chorze społeczeństwa, narodu czy państwa. Rozumieją lokalność, nie rozumiejąc ignorancji centrum, z którą to uczą się jednak żyć. Rozumieją siłę doświadczenia rzeczy, które są otoczeniem człowieka, więcej bowiem mówią one o byciu na granicy niż ideologicznie uwięzione słowo. Na granicy słowo to bardzo mało.

I tu spojrzmy na Görlitz – miasto pęknięte polityczną granicą, poddane ideologizacji w ramach sowieckiej organizacji tej części świata po 1945 roku, ale i niebezpiecznie podatne na współczesne ideologizacje na granicy światów politycznych Polski i Niemiec. Znajdujemy tu Schlesisches Museum (Muzeum Śląskie), w którym podjęto kulturową troskę o wydobywanie rzeczy z martwej przeszłości, z unieruchomionej ideologicznie pamięci zbiorowej. To krańcowe miasto śląskie, wysunięte na zachód, manifestacyjnie graniczne, stanowi kulturową przestrzeń styku z Łużycami i Śląskiem. To śląski szaniec, rozbity w 1945 roku na część polską – Zgorzelec, i niemiecką – Görlitz. Mechanizmy władzy wytłumiają spojrzenie na miasto jako przestrzeń doświadczeń. Görlitz, miasto administracyjnie złączone z Saksonią, ciężące historycznie

³⁹ Zob. na temat kulturowych problemów pogranicza: D. BERDAHL: *Where the World Ended: Re-Unification and Identity in the German Borderland*. Berkeley–Los Angeles–London 1999; *Borderlands. Ethnographic Approaches to Security, Power, and Identity*. Eds. H. DONNAN, T.M. WILSON. Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth 2010; *Frontiers and Borderlands: Anthropological Perspectives*. Eds. M. RÖSLER and T. WENDL. Bruxelles–Bern–Berlin–Frankfurt am Main–New York–Oxford–Wien 1999.

do Łużyc i do Śląska, okazuje się kwintesencją lokalności. A tej żadna synteza państwowa nie jest w stanie uchwycić.

Przestrzeń miejska jest zakorzeniona znakowo, stanowi tym samym obszar czytelny turystycznie, na którym znajdują się: Święty Grób (Heiliges Grab), który jest repliką grobu Chrystusowego, kościół św. Mikołaja (Nikolaikirche), kościół św. Trójcy (Dreifaltigkeitskirche), kościół świętych Piotra i Pawła (Pfarrkirche St. Peter und Paul), fortyfikacje średniowieczne, budynek ratusza, ale i nowoczesne konstrukcje, jak Straßburg-Passage. Ważny punkt miejski to budynek synagogi, gdyż Görlitz to także pamięć o Żydach, niegdyś współtworzących dawną przestrzeń, zmuszonych do ucieczki w 1933 roku czy zabitych w obozach zagłady. By zatrzymać się na doświadczeniu rzeczy, pomocna nam będzie inna budowla – jest nią renesansowy budynek Schönhof (fot. 37), w którym obecnie mieści się Schlesisches Museum. Pytanie o zlokalizowane i światowe rzeczy, a może „światowe w swej lokalizacji”, potrzebuje namacalnego *exemplum* kulturowego.

Muzeum Śląskie istnieje w tym miejscu niedawno, co związane było z ideologiczną wykładnią Śląska po 1945 roku. Plany powołania muzeum podjęto już w latach siedemdziesiątych, jed-



Fot. 37. Budynek Schönhof, obecnie Schlesisches Museum (2011, A. Kuncce)

nak finalizacja, zainicjowana niewielką wystawą w 2001 roku, dokonała się ostatecznie w roku 2006, kiedy to odsłonięto stałą ekspozycję muzealną poświęconą kulturze Śląska. Siłą rzeczy zarysowała się trudna relacja między Muzeum Łużyckim w polskim Zgorzelcu i Muzeum Śląskim w niemieckim Görlitz, obecnie już sprawnie przeformułowywana we współpracę. Jednak samo, nieco opozycyjne, pomieszczenie nazw muzeów odśladania ciężar tożsamości na granicy, ale i problem manifestowania tego, co śląskie, a co wymyka się prostym narodowym przynależnościom.

Spójrzmy na wystawę Muzeum Śląskiego, która jest jedną z „najpełniejszych doświadczeniowo” ekspozycji na Górnym i Dolnym Śląsku. To wielonarracyjna opowieść, w której czasoprzestrzeń i specyfika śląskich losów są postrzegane w kategoriach kulturowych, a nie administracyjnych, zatem nie znajdujemy tu jednoznacznego zaszeregowania losu ludzkiego w obszarze dzisiejszych państw: polskiego, czeskiego i niemieckiego. Nie idzie o całość i kompletność wystawy, bo takowej nie ma, można by za Theodorem Adorno powtórzyć, „że całość jest nieprawdą”⁴⁰. Każda ekspozycja stanowi wytwór kulturowy, a zatem jest, jak wskazuje Maria Popczyk, „splotem zabiegów poznawczych, estetycznych, klasyfikacyjnych i praktycznych działań”, co oznacza, że zespala ontologię eksponatu, etykę, naukową rzetelność, antropologiczną potrzebę identyfikacji, wreszcie estetykę eksponatu i estetykę wystawy⁴¹. Dodać moglibyśmy, że za każdą wystawą skrywają się koncept antropologiczny, emocje i etniczne nawyki myślowe, ale też każda ekspozycja tworzy rzeczywistość, wrasta w kulturę, kreuje myślenie, jest czynem. Gdy szukamy antropologicznych doświadczeń, nie koncentrujemy się na estetycznych kontekstach wystawy i jej „wytwórczości”. Idzie nam o rozmach myślenia, które przywołuje indywidualne losy, punktowe doświadczenia, jednocześnie otwierając je na światowe doświadczenia tułaczki,

⁴⁰ T. ADORNO: *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*. Przekł. i przypisy M. ŁUKASIEWICZ. Pośl. M.J. SIEMEK. Kraków 1999, s. 52.

⁴¹ M. POPCZYK: *Estetyczne przestrzenie ekspozycji muzealnych...*, s. 32–35.

wojny, utraty korzeni, poszukiwania tożsamości w idei pogranicznego domu.

Stała wystawa w muzeum (fot. 38), pomieszczona w XVI-wiecznych komnatach, dokumentuje historię Śląska „poprzez rzeczy” (porcelana, meble, obrazy, zegary, bibeloty, księgi książęce i parafialne, księgi mieszczan, modlitewniki, listy, rozmaite dokumenty, mapy, spisy, katalogi, fotografie, karty do głosowania, plakaty propagandowe, zapisy audiowizualne, wycinki z prasy, portrety książąt, pisarzy, naukowców – śląskich noblistów).

Podział na okresy czasowe, z zaznaczeniem regionów, z kluczem personalnym, pozwala powiązać losy ludzi i rzeczy z terytorium, z doświadczeniem wspólnoty i znakową organizacją. Co



Fot. 38. Wystawa stała. Schlesisches Museum zu Görlitz (2011, A. Kunce)

najważniejsze, muzeum wyodrębnia sfery dokumentujące samo doświadczenie egzystencjalne, które rozpisane jest na słowo, obraz, rzecz i nieskończone relacje międzyludzkie. Sieć tych relacji wydobywa kulturę duchową, która unosi osobiste więzi. Każda drobna rzecz jest obudowana kontekstem rozmaitych obrazów, ale i fragmentarycznymi narracjami, które istnieją w przecięciu opowieści historyka, antropologa, moralisty, polityka, pasjonata, archiwisty, strażnika, obserwatora, artysty. Opowieści codzienne sąsiadują z opowieściami medialnymi i nośnymi społecznie. Indywidualne i wspólnotowe więzi ukazane są jako problem, nie tylko tożsamościowy, ale przede wszystkim moralny.

2.

Dodatkowo, stałe ekspozycje są wzmacniane czasowymi wystawami. Jedną z nich była ekspozycja, przygotowana we współpracy z Muzeum Łużyckim, prezentowana od 21 maja 2011 roku do 25 marca 2012 roku pt. *Drogi w nieznane (Lebenswege ins Ungewisse)*. Dokumentowała ona drogi życiowe mieszkańców Görlitz/Zgorzelca od 1933 roku do dzisiaj (kurator: Martina Pietsch⁴²). Na zainstalowanych ekranach widniały twarze ludzi przepędzonych (fot. 39).

Wysiedleni, przepędzeni, wypędzeni, wygnani, repatrianci, przesiedleni... – dyskurs współczesny mnoży pojęcia kulturowe, jednocześnie uruchamiając sterylną praktykę językową, wykluczającą metafory uznane za niewygodne i niebezpieczne, dając pierwszeństwo określeniom uznanym za neutralne bądź słuszne ideologicznie. Za przepędzonymi zawsze stoi polityka.

Losy życiowe wypędzonych z terenów Śląska w 1945 roku, ale też wypędzonych z terenów Kresów Wschodnich po II wojnie światowej i przybyłych na Śląsk tworzą wspólnotę tułaczy. Na ekranach jednak widzimy także twarze przybyłych na Śląsk, czyli na „ziemię odzyskaną i obiecaną” (jak głosiła dawna ideologia),

⁴² Zob. *Lebenswege ins Ungewisse / Drogi w nieznane. Görlitz–Zgorzelec 1933–2011*. Hrsg. M. PIETSCH. Zgorzelec 2011.



Fot. 39. Wystawa czasowa *Lebenswege ins Ungewisse (Drogi w nieznane)*, od 21 maja 2011 roku do 25 marca 2012 roku. Schlesisches Museum zu Görlitz (2011, A. Kunce)

z okolic Mazowsza, z Małopolski czy z Podlasia w ramach przetasowania ludności w pierwszych latach powojennych. Ale też patrzą na nas z ekranów twarze Greków i Macedończyków, przybyłych na Dolny Śląsk z Grecji w 1948 roku i latach następnych, co mieściło się w planie socjalistycznego państwa, rozwijającego pomoc Grekom popierającym komunistyczną partyzantkę DSE. Ruchy migracyjne i wielka historia zostają sprowadzone na wystawie do indywidualnych historii opowiedzianych przez każdą z osób: słownie, fotografiami, dokumentami. Twarze mówców co chwila ożywają na ekranach. Kiedy urywa się głos mówcy,

twarz na ekranie nieruchomieje. Wraz z tym, jak twarz jednego wędrowca zastyga, na sąsiednim ekranie ożywa opowieść kolejnego migranta. Twarze spoglądają czasem na siebie, czasem patrzą gdzieś obok, mimo siebie, spoglądają na widzów, ale są też odwrócone w stronę innej przestrzeni, może utraconej. Głosy nie nachodzą na siebie.

Można powiedzieć, że rozmówcy słuchają siebie, chociaż nie wchodzą sobie w słowo. Wielka historia nie słuchała ich indywidualnego głosu, teraz zaś każdej osobnej narracji został przydzielony „osobny czas”. Monologi nie mogą się łączyć. Gdyby szukać zwornika, to jest nim tylko przestrzeń i los przepędzonych, wypędzonych, wysiedlonych, w najlepszym wypadku przemieszczonych. Utracili dom i zadomowienie terytorialne, stali się w najlepszym wypadku obojętnymi na swe cierpienia, rzadko rozumiejącymi siebie, a często wrogami. Dopiero czas pomógł im spojrzeć na wspólny los w ramach jednego granicznego terytorium.

Użyjmy świadomie tego trudnego politycznie terminu „wypędzeni” ze względów kulturowych, a nie doraźnej polityki czy zawitych, co znaczy również politycznych, jego „trudności prawnych”. Osoby wygnane, zmuszone do wyjazdu, uciekające przed niebezpieczeństwem, bez względu na terytorium, które opuszczają i na które są kierowani, mają poczucie opuszczenia, samotności i bycia wypędzonym. Wypędzony, gdy tylko zechcemy spojrzeć kulturowo, a nie politycznie, znaczy coś bardzo prostego – to człowiek pozbawiony domu w wyniku arogancji władzy. Nie ma znaczenia, czy władza jest państwowa, religijna, koalicyjna, plemienna, narodowa czy środowiskowa.

Termin „wypędzeni” (niem. *Vertriebene*), wypełniony wedle kulturowego myślenia, a nie wedle dysputy politycznej, dysputy wokół roszczeń i odszkodowań czy dysputy wokół prawa przegranych i zwycięzców wojennych, dotyczy prostego doświadczenia⁴³. Moralnym gestem jest uznanie prawa wspólnoty do wska-

⁴³ Por. z niemieckim prawnym ujęciem statusu osoby wypędzonej w: *Gesetz über die Angelegenheiten der Vertriebenen und Flüchtlinge* (Bundesver-

zania metafory, w której chce być ujęta. Moralnym gestem jest tak samo uznanie prawa osoby do stanowienia o sobie. Nie znaczy to, że musimy zawiesić czujność na ideologiczne użycie metafor tożsamościowych. Nie ma powodu jednak, by odmawiać komuś „racji dostatecznej” do używania metafory, która może najpełniej oddaje doświadczenie egzystencjalne. Dlatego w sensie kulturowym wypędzeni są tymi, których dotknął przymus porzucenia domu. I to w sposób tak drastyczny, że odwołują się do dawnego znaczenia „bycia przepędzonymi”. To mocna metafora, ale równie mocne jest przegnanie ludzi ze Stanisławowa, z Breslau, z Liberii, z Palestyny etc. Rozstrzygnięcia międzynarodowych konferencji i traktatów są marginalne dla myśli kulturowej i moralnego prawa osoby do stanowienia o sobie.

Jakkolwiek to przesunięcie, którego możemy w tym momencie dokonać, wyda się trywialne, nie musi być uznane za dyskredytujące. Skierujmy się w stronę baśni. Doświadczenie wypędzenia, opisane w baśniach, tylko pozornie wydaje się nie licować z opisem uświęconym w kulturze – biblijnym pismem, jako tym najbardziej typicznym w kulturze obrazem wędrowki Żydów. Wydaje się też, że baśń nie jest wystarczająco mocnym świadectwem w porównaniu z biblijnymi opisami. Jednak ważne, aby podjąć z antropologiczną powagą doświadczenie opisane w baśni. Istotna dla kultury europejskiej baśń *Hänsel und Gretel* (*Jaś i Małgosia*), autorstwa braci Wilhelma Karla i Jacoba Ludwiga Karla Grimmów, pomieszczona w zbiorze *Kinder- und Hausmärchen*, przynosi opis, który interesuje psychoanalitików, ale i pedagogów⁴⁴.

Bruno Bettelheim wskazywał na psychoterapeutyczną moc baśni, która pozwala dziecku przeżywać świat, wyrażać napięcia, konfrontować się z problemami życia, odreagowywać, pokonywać

triebenengesetz – BVFG) – 19.05.1953 [*Ustawa o wypędzonych i uchodźcach z 19 maja 1953*], BGBl. I S. 201.

⁴⁴ Zob. Bracia GRIMM [W.K. GRIMM, J.L.K. GRIMM]: *Baśnie dla dzieci i dla domu*. Przekł. i posł. E. PIECIUL-KARMIŃSKA. Poznań 2010 [na podstawie niemieckiego wydania *Kinder- und Hausmärchen* z 1857 roku].

trudności⁴⁵. Gdybyśmy psychologicznie, ale również kulturowo i egzystencjalnie popatrzyli na tę baśń, należałoby wypunktować moment porzucenia dzieci i samotnej wyprawy brata i siostry przez las, a także konieczność wyrobienia w sobie odwagi do samodzielnego życia i pokonywania trudności. Zajmujące są tu napięcia oparte na więzi rodzicielskiej (ojciec – dzieci) czy więzi powinowactwa (macocha – pasierbowie), opozycyjności płci (brat i siostra, ojciec i macocha), seksualności (męskość i kobiecość, młodość i starość), społecznym niedostatku i przepychu (głód i sytość, chatka z piernika), obcości i dzikości doświadczonej (ludzkie mięso, wiedźma), rytuale przejścia (samotna droga), powrocie do kultury (dobry porządek rzeczy, odbudowane relacje rodzicielskie, powrót do domu).

Moment przepędzenia nie przynosi pedagogicznej nauki, bo historia niczego nie uczy. Jedyne przywołuje i uporczywie powtarza zatrważające niebezpieczeństwo na progu domu. Każdy dom skrywa w sobie nie tylko wyjście z domu, ale i radykalne porzucenie. Każdy dom rozwija potencjalną groźbę wypędzenia. Pewnie i każdy dom uczy przepędzania innych. A bycie wypędzonym, pozbawionym domu, jest zawsze samotnym doświadczeniem, czasem poczuciem powinowactwa w podobnie rozwijanym losie – jesteśmy tymi, których naznaczyła tułaczka. Indywidualizacja porzucenia i wypędzenie z domu nie układają się w prostą pedagogiczną poradę, by być samodzielnym. Uzmysłwiają zatrwożenie tym, że fundament domu jest ulotny, skazany na obumieranie.

Wypędzenie, wraz z utratą domu, staje się nie tylko stratą zmysłowego smaku i zapachu domu, ale to wypędzenie jest dopiero momentem, w którym idea zadomowienia zaczyna kiełkować. Doświadczenie wygnania stanowi początek myśli o domostwie i powrocie. Krzysztof Czyżewski, podróżując z Tomaszem Ven-

⁴⁵ B. BETTELHEIM: *Kinder brauchen Märchen*. München 1980, s. 183–191; zob. na temat interpretacji baśni: IDEM: *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*. Przeł., wpraw., objaśn. i posł. opatrzyła D. DANIEK. Warszawa 2010.

clową z Sejn do Nidy na Litwie przez teren Prus Wschodnich, napisze, że zrozumiał, że „nie wygnanie jest imieniem tej ziemi na początku XXI wieku [...]. Ta ziemia oczekiwała powrotu”⁴⁶. Pogranicze, widziane z perspektywy ludzi, a nie polityków, tęskni za powrotem do domu, nie zastyga w opowieści martyrologicznych krzywd i rachunków. Łączy się to z poczynionym wcześniej antropologicznym odkryciem, że to wypędzeni przechowują ideę domu, bo znają jego ciężar. Zakorzenieni nie muszą się z tą ideą mocować.

Jeśli coś cechuje Śląsk, to wyraziste i intensywnie odczuwalne mocowanie się z ideą pogranicznego domu. Podkreślmy tu „mocowanie się”, bo jest w tym i poczucie utraty, i rozwijany imperatyw przemyślenia domu. Zakorzenie w tej idei, powrót do idei domostwa na granicy, jakkolwiek targanej po 1945 roku, wybrzmiewa w każdej wędrówce, w swobodnej rozmowie, w każdej konstrukcji społecznej, w każdym sądzie estetycznym czy filozoficznym. Nade wszystko w filozofii lokalności, która rozwijana jest przez terytorium i doświadczane rzeczy.

3.

Stała wystawa Muzeum Śląskiego jest inaczej poprowadzona – skupiona na wydobywaniu idei Śląska, na lokalności wybrzmiewającej w sile pogranicznego terytorium, doświadczeń wspólnoty z ziemią, powinowactwa duchowego domu, zakorzenienia w idei estetycznej, etycznej, poznawczej. Zatem ważna wydaje się tu koncentracja na powiązaniu doświadczeń Ślązaków i idei duchowego terytorium wspólnoty.

W muzeum zatrzymajmy się przy pierwszej wyeksponowanej rzeczy: to artefakt w postaci wysłużonego płaszcza zimowego, zamknięty w gablocie – w szklanym prostopadłościu, uzbrojony w elektronikę (fot. 40). Wciśnięcie przycisku uruchamia opowieść. W językach niemieckim i polskim rozwijana jest historia mężczyzny, który wraz z innymi wypędzonymi w 1945 roku opuszcza dom na Dolnym Śląsku. Słyszymy historię pewnego

⁴⁶ K. Czyżewski: *Miłosz – tkanka łączna*. Chorzów 2014, s. 161.

płaszcz. Dodatkowo oszczędny, muzealny opis, umieszczony na gablocie, przynosi informację, że jest to płaszcz zimowy mieszkańca Warty Bolesławieckiej, uszyty z futra karakułowego ok. 1910 roku. Z opowiedzianej historii dowiadujemy się więcej, mianowicie, że właściciel ubrania nie chciał wyjeżdżać, dopiero kiedy żołnierze sowieccy zaczęli strzelać, ruszył w drogę. Dowiadujemy się, że wcześniejszy zakup tego okrycia był dla mężczyzny ważny i że płaszcz właśnie stał się tą rzeczą, którą zabiera się po to, by się przydała, by chroniła, by przetrwała. Szybki wybór najpotrzebniejszej rzeczy z uwagi na porę roku i zagrożenie jest wspólnotowym losem wszystkich wyrzucanych, uchodzących, przepędzanych, wysiedlanych etc. Płaszcz ten to jedyna rzecz, jaka pozostała mężczyźnie z całego dobytku. Głos i pismo, w dwóch „językach domowych” tego terytorium, informują nas, że płaszcz przez długie lata pozostawał dla mężczyzny rzeczą łączącą z domem. Potem przekazał ją muzeum.

Płaszcz, umieszczony w muzealnej szklanej gablocie, utracił skrytą lokalność jakiejś szafy. Został oznakowany estetycznie. Pewnie i ideologicznie. Nas jednak interesuje to, że stał się też pojemniejszy kulturowo. Teraz, jako eksponat, mieści w sobie te

Fot. 40. Płaszcz z futra karakułowego – selekcja przedmiotu, wokół którego budowane jest doświadczenie kulturowe. Schlesisches Museum zu Görlitz (2011, A. Kuncce)



tysiące śląskich płaszczy z norek, karakułów, wełny, które wypędzeni zabierali z sobą. Mieści też w sobie tysiące płaszczy, które wypędzani i przepędzani ludzie na całym świecie wloką wraz z niezbędnym dobytkiem – mniej lub bardziej reprezentacyjnych, jednak tak samo potrzebnych i jedynych. Płaszcz zimowy w gablocie nie jest już tylko funkcjonalny, jest świadectwem i obecnością, gdyż za nim kryje się metafizyka tułaczki. Od płaszcza prowadzą ścieżki do doświadczeń wędrowni, do losów rodziny, do poczucia utraty fundamentów, do braku domu, wreszcie do pogodzenia się z losem i do pokory w pokonywaniu drogi.

Wspólnota doświadczeń tułaczy XX wieku staje się kulturowo prawdziwa dopiero w lokalnej opowieści. Po stronie syntez i mechanizmów społecznych nie szukamy tego, co nas porusza do głębi, co byłoby dotkliwą obecnością. Systemy powodują, że rzeczy mają jedynie oczywisty i jawny wymiar. To za mało. Dlatego wydobyć lokalności rzeczy jest punktowym śledzeniem tego, co jednocześnie podobne – z uwagi na bycie we wspólnocie; ale i absolutnie indywidualne. To punktowe skupienie na tym, co zdomowione, nawet jeśli naznaczone jest wędrowną i niewyobrażalnym wykorzenieniem.

Historia płaszcza, którego właściciela znamy z imienia i nazwiska, poprzez miejsce i imiona rodziny, poprzez trasę wędrowni, nie jest tylko prostą nostalgiczną opowieścią czy martyrologicznym zapisem. Jest ukłonem w stronę lokalnego miejsca. Za płaszczem skrywa się *locus*.

4.

Klucze to prosta rzecz, która naprowadza na dom (fot. 41). Klucze „od” czy „do” domów? Powinien nas zastanawiać, a właściwie nieustannie męczyć ten układ słów. Nie interesujemy się samą poprawnością językową, ale problemem filozoficznym. Kiedy mówimy „od”, to tak jakbyśmy oddalali się od domu, wiedząc, że wszystko można w jednej chwili utracić. To tak, jakbyśmy mieli za sobą drogę, pełną trudu, odchodzenia, wychodzenia, porzucania domu. Kiedy mówimy „do”, to jest w tym nie tylko nadzieja



Fot. 41. Klucze do/od domów zabrane przez ludność wysiedloną w 1945 roku. Schlesisches Museum zu Görlitz (2011, A. Kuncce)

na powrót, na obecność wciąż „tego samego” domu, ale i to, co Hölderlin tak dobitnie przedstawiał, że każdy nasz powrót jest zawsze powrotem do tego, co znajome i przyjazne, czemu chcemy służyć z oddaniem:

[...]

Cichy mój kraju i domu rodzinny,
I wy, znajome, przyjazne mi drzewa
Na zboczach górskich – ileż o was śniłem
W ciężkich godzinach na tułaczym szlaku!

Dzieciństwo, młodość, miłość i rozkosze –
To wszystko dawno, dawno przeminęło.
A ty, ojczyzno, święta i cierpliwa,
Ty dalej trwasz, ty jedna pozostałaś!

[...]

Aż w końcu w młodym, popędlwym sercu

Stygna i gasną samolubne żądze,

I, pogodzeni z losem, zaczynamy

Służyć ci odtąd z prawdziwym oddaniem.

[...] ⁴⁷

Powrót do tego, co „cierpliwe” i „święte”, mieści w sobie nabożną prostotę. Można powiedzieć, że w formule „klucze do domu” jest pomieszczona dziecięca prostota. W końcu dynamika życia dziecka przebiega w dużej mierze między wezwaniem „do domu”, a ostrzeżeniem, by nie oddalać się zanedbato „od domu”. „Do”, jeśli nawet nie skrywa bezpiecznej pewności i trwania domostw, to przynajmniej przynosi dobrą powtarzalność. Formuła „do domu” zaspokaja tęsknotę za stałością rzeczy. Zrośnięte z sobą są samo myślenie i czyny „od” i „do”. Porzucać dom znaczy w jakiejś mierze go ocalić – ocalić ideę. Powracać do domu znaczy odkryć utratę i pustkę. Dlatego mamy klucze „od domu” i „do domu”. Potrzebne są nam reguły ostrzeżenia (byle nie daleko „od domu”), reguły drogowskazu i nakazu („do domu”, „w domu”, „z domu” etc.).

Umieszczone w gablocie klucze od/do domu są własnością tych, którzy dom utracili w 1945 roku na Śląsku i zmuszeni do exodusu zabrali je z sobą. Klucze to dziwny dobytek. Niektórzy domy zamykali, inni pozostawiali je otwartymi, z uwagi na postępujące osadnictwo nowej władzy, która zasiedlała „ziemie odzyskane”. Ta retoryczna formuła stała się skutecznym narzędziem porządkowania świata, czytelnym dla wielu i do dziś uprawomocnionym społecznie w ramach politycznych porachunków. Domy wygnańców zostały włączone w zatrważający rytuał łupu poniemieckiego. Chociaż ich zakorzenienie na ziemiach śląskich było utrwalone od wieków, to w sposób prosty zostali administracyjnie i powojennie uznani za wrogów, utożsamieni z państwem niemieckim,

⁴⁷ F. HÖLDERLIN: *Powrót w rodzinne strony*. W: IDEM: *Co się ostaje, ustanawiają poeci*. Przeł. i wstęp A. LIBERA. Gdańsk 2009, s. 81–82.

włączeni w mechanizm winy i w realizację podziału świata po II wojnie światowej. Ich *locus* zakwestionowano. W momencie każdorazowej tułaczki, za którą stoją decyzje państwowe czy grupy państw, unieważnia się losy regionu, doświadczenia wspólnot i los jednostki. Myśląc państwowo, nie myśli się lokalnie.

To smutne przesunięcie znaczeniowe dokonało się też w doświadczeniu wspólnot na polskich Kresach Wschodnich, dlatego wyrzucenie z domu, ze wsi i miast województw nowogródzkiego, wileńskiego, stanisławowskiego, tarnopolskiego, wołyńskiego czy lwowskiego, zostało włączone w mechanizm łupu i zadośćuczynienia w postaci umieszczenia w innym pozyskanym domu na Śląsku. Istniały tu podobny przymus i migracja, chociaż nieco inne zadośćuczynienie. Po stronie wypędzonych ze Śląska były najpierw obozy przejściowe, dopiero potem trudne początki wznoszenia domu na nowo. Inaczej rozdzielono wszak winy i straty, a zatem inaczej porachowano i przegrupowano zyski. Rację polityczną mają zwycięzcy. Racji kulturowej nie ma nikt. Klucze do lokalnego domu zostały włączone w rytuał przymusu wykorzenienia. Tam, gdzie zmusza się jedną chociażby osobę do porzucenia domu i zabiera się jej możliwość powrotu nie tylko do przestrzeni domostwa, ale i terytorium lokalnego, tam każda kultura doznaje upadku. Zdyskredytowane są tu: kultura niemiecka, polska, rosyjska, ale zdyskredytowana będzie też każdorazowa lokalność, która domagałaby się czystości na „swojej” ziemi, higieny społecznej i w konsekwencji wyrzucania obcych z nie-własnego domu. Warto pamiętać, że Ruanda, Liberia, Lwów, Stanisławów, Berlin, Breslau, Schreiberhau, Gleiwitz, Sarajewo, Palestyna nie są oddalone od siebie o lata świetlne.

Dlatego, pośród wygłoszonych sądów pod koniec II wojny światowej, rozumiemy dotkliwie słowa Heideggera, które ułożyły się w *Rozmowy na polnej drodze*⁴⁸. Autor pisze tam nie tylko w obliczu końca i upadku, konstatując rozpad rzeczy i wspólnoty. Pisze jak zawsze, o człowieku podatnym na upadek. Rozwija niepokojący,

⁴⁸ Zob. M. HEIDEGGER: *Rozmowy na polnej drodze*. Przeł. J. MIZERA. Warszawa 2004.

zastanawiający w swej odrębności od namysłu europejskiego, wyciszony i kontemplacyjny namysł nad człowiekiem. Brzmi dalekowschodnio, jak mistyk – zatrwożony, ale i spokojny w obliczu natury rzeczy. Dotkliwe rozmowy o tym, że świat w maju 1945 roku świętuje zwycięstwo i jednocześnie pogrąża się w rozpacz, prowadzą do wydobycia prawdy, że oto świat już dawno upadł. Właściwie Heidegger wiąże w tym momencie i rozpacz, i nadzieję – z naciskiem na nadzieję. Można pomyśleć o każdym z osobna, i o każdym odpowiedzialnie rozwijającym miejsce.

Heideggerowskie słowa są mądre, uprawomocnione doświadczeniem, złączone z losem samego mistrza, który przemyślał zakorzenie jako zadanie dla człowieka, ale i obserwował nazištowskie nadużycie opowieści o swojskim domu, wręcz uwikłał się w nie własnym życiem. Można przeczytać te słowa ogólnoludzko, można je jednak odczytać jako upadek zakorzenia i lokalności, idei domu, zrozumienia miejsca, hermeneutyki jako doświadczenia egzystencjalnego. Przeczytajmy je jednak inaczej jako dokumentację upadku losu indywidualnego, ale i troskę o to, że tylko odnowienie myślenia o człowieku, myślenia odnajdującego miejsce, stanowi szansę na przepracowanie traumy kulturowej. Nic nie jest tu dookreślone, wszystko dokonuje się w ciszy „milczących rozmów”, przez to staje się dotkliwe i niepokojące. Każdy punkt rozmów stawia na nowo pytanie o podmiot odpowiedzialny, i to w miejscu. Stawia na nowo pytanie o Siebie (*Selbst*) w obliczu triumfu impetu zbiorowości i afirmacji masowego człowieka, który usytuowany jest w plazmie „nigdzie”/„wszędzie”.

Powróćmy do muzealnych rzeczy. Klucz, jako rzecz antropologiczna, jest związany z „tu”, ale i z „nigdzie”/„wszędzie”. Posiadać klucze „od” domu, do którego się nie wróci, to mocować się z samą ideą domu, trochę w niej pomieszkować, może ukradkiem, na chwilę, między światami politycznymi i administracyjnymi. Moment oddania kluczy do muzeum, często już przez potomków i spadkobierców, to cezura poznania – od tej chwili utrata staje się kulturową narracją, którą już da się beznamietnie powtarzać. A indywidualne doświadczenie zaczyna być wspólnotowym mitem, nierzadko otwartym na ideologizację.

Jednak myśląc o tych muzealnych kluczach, zwróćmy uwagę jeszcze na inny ich wymiar. Klucze w gablocie są namacalne, ciężkie. Pojedyncze klucze czy w pęku są rzeczą, z którą nie rozstajemy się łatwo, której nie porzucamy ot tak sobie, dla której musimy znaleźć miejsce w domu, w płaszczu, w torebce, w kieszeni. Namacalność powoduje, że odczuwamy ich ciężar fizyczny, gdy je nosimy z sobą. Klucze są zawsze tą rzeczą, którą możemy zgubić. Utrata zaś domu czyni z kluczy-rzeczy prawdziwych bezdomnych, a w ich sąsiedztwie nasza bezdomność czy nasze nowe zadomowienie zyskuje namacalność. Wypędzeni nie mieli na szczęście zamków elektronicznych, które zmieniają nasze współczesne wyobrażenie domu. Brak ciężaru fizycznego zbytnio sprzyja nieobecnej myśli i tymczasowości domostw. Elektroniczny zamek angażuje pamięć, ale jedynie użytecznie, gdyż każe nie zapominać kodu. Pamięć użyteczna to bardzo mało w obliczu głośnych mitów kulturowych. Potrzebna jest tu zmysłowa rzecz – ciężący indywidualny klucz, który tworzy mocną pamięć. Umiejscawia.

5.

Boimy się takich eksponatów, jak maska, bo skrywa się za nią dużo ideologicznej pracy i sztuczność „sztuki”. Maska i cała maskarada wydają się odległe od doświadczeń indywidualnych. Dlatego pochylając się nad kolejnym eksponatem – maską Gerharta Hauptmanna (fot. 42) – od razu przesunęmy myślenie w stronę doświadczenia, dopowiadając, że to kolejna rzecz, pełna napięcia.

Właściwie można by opowiedzieć doświadczenie lokalności i pogranicza przez związek Hauptmannów ze Śląskiem. Bracia Hauptmannowie, ulokowani na honorowych miejscach w annałach historii literatury, zwłaszcza przez literacką Nagrodę Nobla dla Gerharta Hauptmanna w 1912 roku czy dzieła symboliczne Carla Hauptmanna, są przede wszystkim tymi, którzy rozwijali w życiu myśl lokalną. Ważnym śladem jest dom braci w Szklarskiej Porębie, który dał początek ważnej dla Śląska kolonii artystycznej, ale i dom Gerharta Hauptmanna w Jagniątkowie. Domy, jakkolwiek podupadle po wojnie, nie tak dawno



Fot. 42. Maska pośmiertna Gerharta Hauptmanna. Schlesisches Museum zu Görlitz (2011, A. Kuncce)

zostały przywrócone dla zwiedzających i odzyskane w pamięci Dolnego Śląska. Domy otwarte, „na uboczu”, gościły elitę intelektualną tamtego czasu. Naukowcy, artyści, teolodzy, przyrodnicy pojawiali się w ich otoczeniu. Zresztą śląskie Karkonosze były przestrzenią domu, w którym zakorzenili się i spotykali wielcy autorzy: Paul Keller, Paul Barsch, Arthur Silbergleit, Hermann Stehr, Walter Meckauer⁴⁹. Ten ostatni, związany blisko z Haupt-

⁴⁹ E. KLIN: *Życie i dzieło Waltera Meckauera. Wstęp*. W: W. MECKAUER: *Górska kuźnia. Die Bergschmiede*. Przeł. J. KROSNY. Wstęp E. KLIN. Ilustracje A. PÄNITZ. Łubowice 2008, s. 25.

mannami, napisze: „Karkonosze, ach tak, Karkonosze, kraina ducha górskiego i zarazem siedziba wielkich duchowych osobowości Śląska”⁵⁰.

Sam Gerhart Hauptmann, urodzony w Szczawnie-Zdroju, był synem zarządcy hotelu w tym kurorcie. Często podróżował po miastach Śląska, do Berlina, ale i dalej – do Włoch, Szwajcarii, Grecji, Ameryki. Przez jakiś czas mieszkał w Berlinie czy we wsi Kloster na wyspie Hiddensee, jednak istotne jest bycie w domu i powroty na Śląsk: po kupnie w 1890 roku (wspólnie z bratem) domu w Schreiberhau (obecnie: Szklarska Poręba), gdzie przeniósł się z żoną Marie Thienemann; czy po zakupie działki budowlanej w 1899 roku w Agnetendorf (obecnie: Jagniątków), na której stanął dom, w którym mieszkał wraz z Margarete Marschalk od 1901 roku. Podróżował, pomieszkiwał w różnych miejscach. Domem był jednak Śląsk.

Jego brat, Carl Hauptmann, który całe życie związał ze Śląskiem, został pochowany w Szklarskiej Porębie w 1921 roku. Poezja, nowele, powieści, dramaty symboliczne zapewniły mu ważne miejsce w literaturze niemieckiej. Jednak Śląsk wybrzmiewał w jego twórczości, często pisał w dialekcie śląskim. Swe rozważania filozoficzne wiązał z ideą duchowego miejsca, którego doświadczał w Karkonoszach, stąd idea Ducha Gór, której rozświetleniu się poświęcił. W jego koncepcie, który można by nazwać afirmującą lokalnością, stale obecne były dom, człowiek, natura, duchowość.

I w tym miejscu powróćmy do opowieści o masce umieszczonej w szklanej gablocie w muzeum w Görlitz. Wciśnięcie przycisku z boku gabloty uruchamia historię końca życia pisarza. Głos wypełniający przestrzeń muzealnej sali informuje nas, że już po wojnie, w obliczu przymusowych wysiedleń, pojawia się widmo porzucenia domu. Gerhart Hauptmann jest już wtedy bardzo chory. Termin jego wyjazdu zostaje uzgodniony i sam wyjazd odbywa się w porozumieniu z pisarzem, gdyż przyjaźni się z oficerem sowieckim, a i jest osobistością w świecie intelektualnym.

⁵⁰ Ibidem, s. 25.

Podstawiony pociąg ma zabrać Hauptmanna wraz z rodziną i dobytkiem do Niemiec. Hauptmann cierpi z tego powodu, przygotowania do wyjazdu trwają, a choroba przybiera fazę agonalną. Dowiadujemy się, że Hauptmann zdąży umrzeć jeszcze w domu, w Jagniątkowie. W chorobie, na moment odzyskawszy przytomność, po przebudzeniu, zadaje pytanie: „Czy jestem jeszcze w swoim domu?” – muzealny głos przynosi tę informację, którą daje nam biografia autorstwa Gerharta Pohla (pisarz wydobył antropologiczny ciężar pytania Hauptmanna)⁵¹. Noblista umiera u siebie 6 czerwca 1946 roku, w Jagniątkowie, w Karkonoszach, na Śląsku. Jego ciało zostaje ubrane w habit franciszkański. Żona nie zezwala na pochówek w tym miejscu, które przychodzi już im opuścić, i zanim zdecyduje się zabrać ciało specjalnym pociągiem do Berlina, pozwala zdjąć pośmiertną maskę z ciała Hauptmanna, jeszcze w domu. Jego ciało zaś pochowane zostaje we wsi Kloster na wyspie Hiddensee.

Zdajemy sobie sprawę z mitologizacji życia, w której taki rekwizyt, jakim jest maska, odgrywa fundamentalną rolę. Władza, gra polityczna „przy trumnie”, napięcia w związku z wywozem rzeczy w 1946 roku – to inna opowieść o mechanizmie nowej władzy, która zadomawia się na Śląsku. Kulturowo ważna jest tułaczka martwego ciała i śmierć, która dokonała się w domu. Ważniejsze jednak cierpliwe trwanie Hauptmanna przy idei domostwa, rozwijanej jako *locus* w bliskości Ducha Gór, w bliskości ludzi, w bliskości własnej przestrzeni. Podróże pisarza po Europie wzmacniały to poczucie bycia u siebie. Podróżował po świecie, który dopełniał jego doświadczenia, wzmacniał jego korzenie, wyobrażenia przyjaźni, idee pisarstwa, rolę nauki czy afirmację natury. Ulokowanie braci Hauptmannów „u siebie”, na granicy świata, celowo „na uboczu” przez złożoną sieć korespondencji myśli, zakorzeniło świat w miejscu, na Śląsku. To opowieść o sile miejsca.

⁵¹ Zob. G. POHL: *Czy jestem jeszcze w swoim domu? Ostatnie dni Gerharta Hauptmanna*. Przeł. M. URLICH-KORNACKA, A. BRETSCHNEIDER. Pośl. J. SKO-WROŃSKI. Warszawa 2010.

6.

Miejsce dokonuje się także w codzienności doświadczeń. Istnieje mimo rzeczy. Lokalność Görlitz nie jest zamknięta w muzeum. Gdyby tak było, miasto pozostałoby już tylko znakiem. Günter Grass słusznie wskazał, że rozstanie staje się wzrostem, bo przekłada się na wiedzę, że trzeba umieć opuszczać⁵². Od rzeczy wyeksponowanych kulturowo trzeba odejść, trzeba je porzucić, również w myśleniu. Siłą lokalności są doświadczenia lokalne. Miasto doświadczane migracjami musi współcześnie spróbować oswoić trudną duchowość miejsca, jednocześnie kierując się w stronę także lokalności prosto pojętej – jako wspólnego upodobania do stylu życia, do sposobu spędzania czasu, do wyrażania nudy czy do odpoczynku w mieście. Celowo kierujemy się w stronę banalnego obrazu – osób odpoczywających w parku (fot. 43).

Należy bowiem wyciszyć patos w opowieści o rzeczach. Podobny obraz odpoczywających na skwerach czy w parkach dałoby się odnaleźć w Paryżu czy Wiedniu, jednak to wypoczywanie w Görlitz ma swój lokalny wymiar. Za trawą, kocem, ławką, książką skrywa się metafizyka doświadczeń. Jest w tym ciężenie miejsca, w pobliżu granicy, nieopodal nie tak dawnych starć polsko-niemieckich, nie tak dawnych szlaków handlowych i przemytu, nie tak dawnej historii powojennej wypędzonych z terenów Śląska. Ten odpoczynek w starym parku miejskim (Stadtpark) w bliskości rzeki – Nysy Łużyckiej – ma swój ciężar lokalizowania. Jest zbawienny, bo przywołuje na powrót życie w skostniałych sferach pamięci. Wywraca myślenie, odmładza doświadczenie pogranicza, ale jednocześnie nie przestaje lokalizować.

To przedziwna humanistyka w działaniu, pojęta jako życie. W tym mieści się specyfika humanistycznego nachylenia, że dotyka kruchości życia. Nasze opowieści nie powinny lekceważyć zalecenia, by dotykać tej płynnej tkanki, zauważać lokalizacje, niepozorne miejsca doświadczeń, codzienne sprawy i rzeczy. Dlatego to niezobowiązujące wypoczywanie na miejskim trawniku, pozbawione symboli i przedmiotów narodowych, gdy tylko głę-

⁵² G. GRASS: *Przy obieraniu cebuli*. Przeł. S. BŁAUT. Gdańsk 2007, s. 223.



Fot. 43. Park w Görlitz, miejsce w bliskości obecnej granicy państwowej niemiecko-polskiej (2011, A. Kunce)

biej sięgnąć, ma oddech tożsamości śląskiej, zmęczonej ciężarem polityki. To ulga, z jaką witamy brak hałasu politycznego i swobodne lokalne życie na granicy, mimo ideologii.

Rzeczy światowe powtarzają lokalne doświadczenia. Pozwala to inaczej spojrzeć na nasze globalne podobieństwo. Zwykle myślimy, że to, co jest globalnym mechanizmem, przyjmuje jedynie lokalne scenariusze. Musimy spojrzeć odwrotnie, nie tyle sytuując namysł po stronie tego, co jest lokalizacją globalnych tendencji, ile kierując się w stronę myśli o tym, że światowe idee są przepełnione lokalnym doświadczeniem. Człowiek, odkrywając na nowo zakorzenienie w idei lokalnej, staje się światowy.

To, co na uboczu
Po co na Śląsku chodzi się
do upadłych parków?

[...] tylko to może dla nas naprawdę umrzeć, co miało pierwszorzędne znaczenie.

S. Márai: *Niebo i ziemia*, przeł. F. Netz

W stronę mądrości roślinnej: wyrzekłbym się wszystkich swoich trwóg za uśmiech drzewa.

E. Cioran: *Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania

Fazaniec – park graniczny

Człowiek lokalny formuje swoje życie na uboczu. Zajmijmy się taką uboczną, upadłą konstrukcją krajobrazową, która jest niczym nekropolia – upadłym parkiem. Pytania początkowe, z którymi stajemy w obliczu tego, co przestrzennie umarło, są następujące. Jedno pragmatyczne: Po co chodzimy do upadłych parków? Drugie równie użyteczne, będące już specyfikacją: Po co na Śląsku chodzi się do upadłych parków? Trzecie zasadnicze: Jaka jest filozofia parku, który zmarł? Czwarte, pedagogiczne i egzystencjalne: Czego uczy upadły park i jak formuje nasze bycie?

W połowie XIX wieku zasłużony dla Śląska hrabia Hans Ulrich von Schaffgotsch¹ założył park prywatny. Fazaniec był parkiem granicznym. Został zlokalizowany na Górnym Śląsku „między” Szombierkami (wtedy Schomberg, od 1945 roku dzielnica Bytomia), Bobrkiem (Bytom) i Orzegowem (Orzegów/Orzegow, od 1959 roku dzielnica Rudy Śląskiej)². Był zlokalizowany w niemieckiej

¹ Zob. na temat rodu Schaffgotschów i ich związku z rozwojem Śląska w: A. KUZIO-PODRUCKI: *Schaffgotschowie. Zmienne losy śląskiej arystokracji*. Bytom 2007.

² Skomplikowane dzieje Śląska i zmienność granic, a także geografę śląską obrazują m.in.: H. KRAMARZ: *Oberschlesien. Land der europäischen Mitte*. Dülmen/Westfalen 1981; P. GREINER: *Plany i weduty miast Górnego Śląska do*

przestrzeni, a w 1922 roku – po podziale przez Radę Ambasadorów tej części Śląska między Niemcy i Polskę – stał się parkiem, który leżał po stronie niemieckiej, ale graniczył z polskim Orzegowem. Nazwa Fazaniec pochodzi od niemieckiego słowa *Fasan* – bażant, gdyż park ten przyjął nazwę od bażanciarni, która funkcjonowała w tym miejscu do 1928 roku. Taka lokalizacja parku wiązała się z faktem, że wokół neorenesansowego pałacu, projektu Feller, wzniesionego w Szombierkach przez Karola Godulę w latach 1841–1845, nie było miejsca na założenie bażanciarni i stworzenie dużego parku. Dlatego Hans Ulrich von Schaffgotsch, mąż spadkobierczyni fortuny Karola Goduli – Joanny Gryzik von Schaffgotsch, założył park nieco dalej, w lasu.

Pałac przetrwał II wojnę światową i został zburzony dopiero w lutym 1945 roku przez sowieckich żołnierzy. Park, jako oddalony i nie dość reprezentatywny, a pewnie i nie dość ideologiczny, ocalał. Już wcześniej jednak przestał być przestrzenią prywatną, która radowała jedynie rodzinę Schaffgotschów, i przeszedł w 1933 roku we władanie gminy, a zatem wspólnoty. Uformowano wtedy alejki spacerowe, postarano się o rozmieszczenie drewnianych wiat, stolików do gier w karty i szachy, placów zabaw dla dzieci, wtedy też ustawiono drewnianą altanę chroniącą przed deszczem³. Jeszcze przed wojną w parku odbywały się festyny, ale wciąż była zachowana pewna dzikość parku: można było spotkać zające, kuropatwy, lisy, sarny, dziki i inną zwierzynę łowną.

Fazaniec (fot. 44–45) był parkiem powołanym na krańcach świata, w oddaleniu od centrum miejskiego Beuthen/Bytomia,

końca XVIII wieku. Cz. 1. Katowice 2000; K. FUCHS: *Schlesiens Industrie: Eine historische Skizze*. München 1968; *Górnoślązacy w XX wieku/Oberschlesier im 20. Jahrhundert*. Przeł. P. ŻWAK. Teksty S. BIENIASZ, B. SZCZECHE. Red. i dobór fot. R. BUDNIK, S. BIENIASZ. Gliwice 1998. Na temat historii Bytomia zob. m.in.: *Bytomskie zabytki*. Red. J. DRABINA. Bytom 2001; J. DRABINA, C. CZERWIŃSKI, P. NADOLSKI: *Bytom na starych planach i pocztówkach*. Bytom–Katowice 1995; *Bytom powojenny 1945–2000 we wspomnieniach i na fotografii*. Red. J. DRABINA. Bytom 2002.

³ Zob. J. LARICH: *Sto lat kościoła i parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Bytomiu Szombierkach (1905–2005)*. Opole 2005.



Fot. 44. Fazaniec, lata 40. XX wieku



Fot. 45. Fazaniec, lata 40. XX wieku

który miał swe nobliwe parki i kąpieliska, jak chociażby Park Miejski czy Park Ludowy. Za swe otoczenie Fazaniec miał osiedla robotnicze, kamienice mieszczańskie, kościoły, hutę i kopalnię, pałac neorenesansowy, ratusz, sklepy, poradnie, szkoły, ale wszystko to lokowało się w pewnym oddaleniu od parku. Fazaniec zawsze był przestrzennie oddalony od życia społecznego, trzeba było się natrudzić, by dojść do parku, zawsze pozostawał na granicy światów.

Był na wpół dziki – ze zwierzyną łowną, z bażantami, z bujną roślinnością. Otoczony przez osiedla, pola, zagajniki, skrawek lasu. Po 1922 roku stał się dosłownie parkiem zlokalizowanym przy granicy państwowej, granicy przecinającej porządku społeczne, gwałcącej przyzwyczajenia ludzi do wspólnej przestrzeni, złej granicy, bo kawałkującej terytorium Śląska. Każda dosłowność granicy jest zła. Po 1945 roku i umocowaniu Śląska w przestrzeni państwa polskiego park wciąż jest granicą, ale już nie państwową. Jest parkiem umiejscowionym gdzieś daleko, na granicy tego, co niepewne.

Dziś park (fot. 46–47), stanowiący ok. 18 hektarów, graniczy od północy z ogródkami działkowymi, od wschodu z osiedlem



Fot. 46. Fazaniec (2010, A. Kunce)

mieszkaniowym w Szombierkach, a od południa i południowego zachodu z polami, stawami, polnymi drogami, zagajnikami. Granicząc z Rudą Śląską i Bytomiem, jest parkiem, który w świadomości mieszkańców wciąż jest oddalony, ulokowany gdzieś między. Pomyślany jako peryferyjny, tak też był eksploatowany. W wyniku zdarzeń historycznych, zwłaszcza po wkroczeniu armii sowieckiej w styczniu 1945 roku i nastaniem „innej” organizacji mentalnej, zachowaniowej, architektonicznej, wspólnotowej i moralnej, stał się parkiem popadającym w ruinę. Zamarł. Był jednym z tych dokonań śląskich o niemieckim rodowodzie, o których należało programowo zapomnieć i nadać im bagatelizującą formę. Dewastowany, zapomniany, czasem groteskowo ożywiany, a to aktywizacją młodzieży szkolnej, a to konstrukcją basenu otwartego budowanego na obrzeżach parku, przestał znaczyć. Nie zmieniło to jednak jego charakteru, a może nie zniszczyło ducha parku. Fazaniec był i pozostał parkiem oddalonym.

Jaka byłaby antropologia upadłego parku?

Poza reprezentacją, poza nostalgią Dzikość parku

Parki są planowe, kryje się za nimi zamiysł oswojenia krajobrazu, chodzi o to, by przyciąć, uspokoić, oswoić, uczynić bezpiecznym, często nadmiernie. Park staje się karykaturalnym obrazem lęku człowieka przed naturą. Staje się dziwnym lękiem zlokalizowanym w mieście. Dokumentuje pychę ludzką wydobytą z wiary w to, że naturę da się kształtować przez formowanie liści, selekcjonowanie krzewów, wytyczanie czystych drózek, przycinanie pędów, pilnowanie harmonii kolorów i uśrednionej odległości między drzewami, kontrolę gęstości zieleni. Przyroda, planowo oswojona, nie powinna doskwierać spacerowiczom.

Dobrze się dzieje, że nie wszystkie parki są kunsztownie zaplanowane i nazbyt higienicznie utrzymywane dzień po dniu.



Fot. 47. Fazaniec (2010, A. Kunce)

To, co jest złe dla ludzi, często jest dobre dla parków. Granice polityczne, zwłaszcza gwałtownie wdzierające się w ludzkie losy, są zbawienne dla parków, oczywiście z założeniem, że nie następuje całkowita destrukcja przestrzeni. Granice państwowe poniekąd służą przywracaniu przyszytych parków naturze, gdyż celowo lub mimowolnie każą o nich zapominać, pozwalają bagatelizować stylizowane pomysły ludzkie, by zająć się sprawami Historii. „Ważniejsze” sprawy wojen, rozejmów, podziałów łupów, migracji, propagandy prowadzą do ignorowania nieideologicznego parku, który nie rodzi szans na stanie się symbolem patriotycznym.

Fazaniec nie figurował w wyobraźni jako miejsce przechadzek, które może podlegać praktykom mitologizacji politycznych. Park na

uboczu, park zapomniany, park niczym nekropolia – to zbawienny efekt Historii. Tak jest z Fazańcem. Był usytuowany na niepewnej granicy. Nie był i wciąż nie jest w centrum zdarzeń, ale i pewnie nigdy nie będzie miejscem przypudrowanego świata i blichtru, bo to park, który nie błyszczy. Nie otacza go metropolia, aczkolwiek Bytom (Beuthen in Oberschlesien/ Bitum/ Bithomia/ Bithum/ Bethania) ma swą długą wielkomiejską tradycję od 1254 roku. Park pozostał dziki, szorstki, niestylizowany na angielską modłę, bez aury nostalgii, niesentymentalny, oddalony od wszystkiego i każdego. Dziś przywrócony przyrodzie, z której go wydarto. Wciąż można tu spotkać bażanty, sarny, dziki, żmije, zające. Szczególnie miejsce to upodobało sobie ptactwo ze względu na ciszę parku, jego oddalenie od hałasu miasta czy leśny, zapuszczony charakter.

Z ducha zwierzyńców, bez „wydziwiania” Gwałtowne zderzenie

Park jest spadkobiercą zwierzyńców, a zatem tych specyficznych ogrodów, które były odgrodzonym, a przynajmniej jakoś wytyczonym terenem łowieckim lub terenem hodowli zwierząt. Istniała w nich pewna adaptacja krajobrazu, ale stosunkowo oszczędna, zachowująca „naturalność”. Czy Fazaniec ma w sobie posmak zwierzyńców z jeleniami, łosiami, sarnami, żubrami trzymanymi w pobliżu zamków, na obrzeżach miast? Tamte zwierzyńce też miały altanę dla odpoczynku, ścieżki wyraźnie wytyczone i przydatne do obserwacji zwierzyny. Jest pewna wspólnota w podjęciu natury, która ma być z jednej strony bezpiecznie oswojona, ale z drugiej, utrzymywana w naturalności, i to w „naszej” okolicy. Miejsca w pobliżu parków to polowanie, krew, dzikość. Czy Fazaniec zawiera w sobie także dziwność i ducha ekspozycji menażerii, które miały zaskakiwać oryginalnymi, bo niespotykanymi w tej przestrzeni, lampartami czy lwami? Fazaniec nie miał tej dziwności, miał bażanty i zwierzynę łowną, która związana była

od zawsze ze Śląskiem. Sytuował się w bliskości pałacu, nie był jednak z ducha „wydziwiania”. Ale posmak zwierzyńca, który łączył staw, zwierzęta, ścieżki, altany, pawilony, pozostał. Nigdy jednak nie stanowił kunsztownego i stylizowanego ułożenia natury z wyspą z królikami czy lwami mieszkającymi w klatkach i egzotycznymi ptakami trzymanymi w wolierach.

Fazaniec jest bowiem miejskim parkiem; tak został pomyślany, nawet jeśli zachował w sobie dzikość. Cechuje go swoboda ogromnego ogrodu z alejami spacerowymi, ale i zwierzyzną łowną. Pamięć dawnych zwierzyńców jest też pamięcią późniejszych ogrodów ozdobnych, pamięcią rozmachu barokowej myśli. Ale jest też jej przekroczeniem. XVIII-wieczna sztuka ogrodowa w stylu angielskim, gdzie stawy, mostki, stylizowane ruiny, bujna roślinność, tajemnica i gotycki klimat wydobywają „naturalność”⁴, była afirmacją stylizowanej dzikości, rodząc doznanie niesamowitego, wszak strome skały, jaskinie, wodospady i grotty przewyższały naśladowcze praktyki z książęcych ogrodów, jak wskazywał Anthony Ashley Cooper⁵. I chociaż Fazaniec wyrasta z podobnego wydobywania naturalnych walorów wzniesień i ukształtowania terenu, to jednak nie przechowuje sentymentalnego i „malowniczego” charakteru, jak chociażby Prior Park Landscape Garden, zaprojektowany przez poetę Alexandra Pope’a oraz ogrodnika Capability’ego Browna. Fazaniec nie ma sztukmistrzowskich kaskad i gotyckich świątyń. Jest dziki i miejski prawdziwie, ale jego dzikość z czego innego jest wydobyta.

Fazaniec przechowuje pamięć urbanizacyjnej myśli, która wytaczała park pośród skupisk miejskich, industrialnych punktów w przestrzeni. Czy jednak Fazaniec mieści w sobie doświadczenie spacerowiczów paradykujących w dopasowanym i skrojonym

⁴ Zob. P. HOBHOUSE: *Historia ogrodów*. Przeł. B. MIERZEJEWSKA, E. ROMKOWSKA. Warszawa 2005; L. MAJDECKI: *Historia ogrodów*. T. 1–2. Warszawa 2007.

⁵ A.A. COOPER (3rd Earl of Shaftesbury): *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times. With the Addition of a Letter Concerning Design*. Oxford 1732, w formie cyfrowej 2007: <https://books.google.pl> [dostęp: 20 lipca 2011 r.], s. 184.

dla nich naturalnym *entourage*’u? Fazaniec jest za dziki na stylizowane ogrody i parady spacerowiczów. Nie ma w sobie nic z ducha *flâneura*, co nie znaczy, że nie jest z ducha miejskiego. Jest ślaski w gwałtownym zderzeniu miasta, fabryki, lasu, za-drzewionych skwerów, stawów, rzek. To gwałtowne zderzenie przestrzeni i bujnej roślinności z architekturą hołubiącą rosłe kamienice, czerwoną cegłę osiedli robotniczych, reprezentacyjne gmachy secesyjne, neogotyckie i modernistyczne, rosłe kominy, szyby, wystawne place miejskie. Fazaniec wyrasta z tego punktowego konceptu przestrzennego.

Wilgoć, mrok, niepokój Nie-dość park

Fazaniec, jako upadły park na granicy i na uboczu historii, nie ma dziś porażającej struktury, nie ma wyraźnych granic, nie kończy się i nie zaczyna, nie ma ogrodzenia, swobodnie przechodzi w pola, osiedla, jest przestrzenią między miastami. Nie możemy precyzyjnie określić, w którym miejscu przekraczamy granicę parku i zostawiamy za sobą teren nie-parkowy, ale wiemy, że w końcu nagle się w nim znajdujemy, wiemy też, że go już opuściliśmy. Dla filozofii ważne jest „obejmowanie” jej przez to, co jest nie-filozofią, podobnie rzecz ma się ze sztuką i nauką⁶. Tak też jest z parkiem. W Fazańcu to, co jest nie-parkiem, daje siłę przestrzeni parkowej. Fazaniec ma zróżnicowane ukształtowanie terenu. Tworzą go dwa wąwozy, które mają tworzyć kształt litery V. Na dnie wąwozów płyną strumienie, które następnie wpadają do stawu. Staw to najbliższy parkowi obszar, jako to, co przed parkiem lub za parkiem, co może jest wstępem do parku, a może jego zakończeniem, kiedy przechodzi się łagodnie z przestrzeni parkowej w miejską, znaczoną budynkami mieszkalnymi. Wąwozy porośnięte są drze-

⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI: *Co to jest filozofia?*. Przeł. P. PIENIAŻEK. Gdańsk 2000, s. 241–242.

wami, krzewami, od stawu oddzielone laskiem i rozległą łąką. Drzewa to dęby, klony zwyczajne, jawory, lipy, jesiony wyniosłe i graby, olchy czarne, robinie akacjowe, buki i topole.

Dwa wysokie wąwozy, niezgeometryzowana roślinność, strumienie – sprawiają, że park jest mroczny, nie ma nic wspólnego ze spacerowym traktem, to raczej miejsce ciemne, dzikie, porośnięte gęsto krzewami, a w wielu częściach zarośnięte, gdzie widać ślady prób pewnego porządkowania, ale nie dość skutecznego, np. karczowania, czyszczenia traktów, zbierania zeschniętych liści, mocowania brzegów strumienia czy zakładania budek lęgowych dla ptaków. Owo doświadczenie potęgowane jest przez niewielką liczbę ławek, nie dość zagospodarowany plac zabaw, liczne zakamarki, zbocza wąwozów do zjazdów rowerowych i saneczkarskich, nieformalne trasy dla biegaczy i rowerzystów, świetne tereny dla psów-biegaczy, obecność ostępów będących schronieniem dla dzika, zająca czy lisa. Park, a właściwie ten nie-dość park, jest ulokowany na granicy naszego porządkowania natury – nie udokumentowano w nim jej poddaństwa. Mnóstwo tu komarów, dużo wilgoci i mroku, no i niepokoju. Klimat okolicznych pól, lasów, kopalni, architektury miejskiego Śląska, architektury pałaców arystokratycznego Śląska, architektury ludowej Śląska chłopskiego – to wszystko przeniknęło do tej niewyrazistej przestrzeni, która nigdy nie będzie reprezentacyjna i spacerowa. Mroku i tajemnicy dodają okoliczne pola, stawy, zalesienie, ale i urbanizacyjne trakty kopalni i hut, i dalej – bytomskie gmachy opery, teatru, więzienia, magistratu, kościołów, obecność rynków, bunkrów polskich, budynków granicznych, wiaduktów, trakcji kolejowej i tramwajowej.

Człowiek podatny na upadek Afekty społeczne i afekty natury

Fazaniec nie jest wyczyszczony, nie stanowi enklawy. Nie koi po dniu pełnym zgiełku, od niczego nas nie uwalnia. Jest dokumen-

tacją dobrego bycia na uboczu, które nosi ślady starcia z naturą, ślady rozpaczliwego dopasowania pracy i przemysłu do ziemi, ślady zderzenia z historią jako gwałtem zafundowanym przez dozorców publicznego porządku, ślady kruchych podziałów etnicznych w obrębie rodziny, ślady niepewnych kryteriów przynależności, ślady niepewnego rozdziału tego, co cywilizacyjne i miejskie, od tego, co leśne, polne, niezagospodarowane. To miejsce rozciąga się między sprzecznymi doświadczeniami człowieka. Z jednej strony – rozwijamy pragnienie, by rzeczy ułożyć i kontrolować przestrzeń, by schronić się przed historią. Z drugiej strony – doświadczamy nagłości wtargnięcia w nasze życie wszelkich „afektów” społecznych: etnosu, historii, ideologii, mitologii miejsca, piętna kulturowego; i „afektów” natury: nieobliczalnego, nie dość zrozumiałego, tego, co się nam wymyka i nie daje zwymiarować, co zawsze dotyka nas jako kataklizm, katastrofa, nieprzyjazny teren.

Sándor Márai, opisując spacer nabrzeżem rzeki, odsonił doświadczenie sprecznych sił. Pisał tak: „Okolica jest spokojna, świetlista i wonna. Dzwonią dzwony, gdzieś gra muzyka. Jest niedziela, uroczyste nabożeństwo. Ale złom i skorupy ostrzegają, iż za tą sielanką naprężają się potworne siły, które w każdej chwili mogą zniweczyć ciszę, siły, które równocześnie dają życie i unicestwiają. Żyję pomiędzy siłami”⁷. Właściwie Márai opisał śląską przypadłość. Owo końcowe „pomiędzy siłami” prowadzi do doświadczenia losu, który stapia w jedno i obojętny chłód, i namiętność myślenia.

Człowiek podatny na upadek jest na Śląsku człowiekiem podatnym na afekty, jest targany namiętnościami do tego stopnia, a może do tej granicy, że obojętnieje i pokornieje względem Natury, Historii, Etnosu, Boga. Z afektami nie można walczyć. Można co najwyżej mobilizować siły, by utrzymywać się w ich bliskości. To jak bycie na rozpaczliwej granicy, gdzie dzikość, rozum, pokora, konieczność, wreszcie spokój nie układają się w pocieszającą historię, a jedynie uczą bycia na granicy w sensie

⁷ S. MÁRAI: *Niebo i ziemia*. Przeł. F. NETZ. Warszawa 2011, s. 64.

dosłownym. Dziwna Rozpacz i Radość są obecne w tym nie dość uformowanym parku – Fazańcu.

Przekroczenie historii, pragnienie natury

Park jest ubocznym produktem historii. Jest też jej pokonaniem. Friedrich Nietzsche, rozważając „za” i „przeciw” historii, zaniepokoi się jej sprzeniewierzeniem się życiu⁸. Przekroczyć historię, znaczy nie wierzyć w istnienie neutralnego ciągu faktów i uznać, tropem Nietzschego, siłę *facta ficta*. Jesteśmy tymi, którzy konstruują obrazy historii, którzy jej doświadczają. Ale to też i inny trop – przekroczenie historii wiąże się z porzuceniem jarzma czasu jako linii, której podlegamy i której podporządkowujemy wykładnie nas samych, naszych wspólnot i naszych przestrzeni. Pamiętamy Cioranowski nakaz przekroczenia historii, dokonujący się w momencie, gdy „przeszłość, teraźniejszość i przyszłość nie mają już dla ciebie żadnego znaczenia, gdy jest ci obojętne, kiedy i gdzie żyjesz”⁹. Zatem to „nie człowiek i historia, ale człowiek i wieczność”¹⁰ stają się istotną relacją w świecie.

Horyzont myśli Emila Ciorana zamykał się w doznaniu świata jako szczytów rozpacz, gdzie witalność rodziła się w świecie, który, zdaniem myśliciela, nie zasługiwał na to, by na nim oddychać. Na Śląsku aż do takiego wybuchu rozpacz nie dochodzi. Śląsk jest utkany z dzikości, ale i oświecenia, z maszyny i natury. Wspólnota myśli, którą można próbować znaleźć, spoczywa w tym doświadczeniu upadku wiedzy historycznej. To myśl, że nawet pokonanie Historii nie rodzi ukojenia. Ciągłe balansujemy na granicy tego przewyciężenia. Nietzsche powiedziałby, że utrzymu-

⁸ F. NIETZSCHE: *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*. W: IDEM: *Niewczesne rozważania*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. Pośl. K. MICHAŁSKI. Kraków 1996.

⁹ E. CIORAN: *Na szczytach rozpacz*. Przeł. I. KANIA. Warszawa 2007, s. 139.

¹⁰ Ibidem, s. 140.

jemy się w walce, gdy nie przekraczamy wiedzy i doświadczenia, ale wytrzymujemy ciśnienie zmagają. Na Śląsku człowiek plasuje się w bliskości tego ciśnienia, które trzeba wytrzymać.

Myśl ta ogarnia sobą zachwyt tym, co nie-historyczne, a dalej tym, co nie-humanistyczne. Cioran pisał, że ci, którzy poznali, „co znaczy być człowiekiem, chcieliby się stać czymkolwiek – byle nie człowiekiem”¹¹. Marzenie Ciorana, aby codziennie zaznawać bytu natury – „kwiatów, chwastów, cierni, róży, podzwrotnikowego drzewa, morskiej algi miotanej falami albo chłostanej wichrami rośliny górskiej”¹², aby być „śpiewającym melodyjnie ptakiem albo ptakiem kraczącym i drapieżnym, wędrownym lub osiadłym”¹³, aby stać się „zwierzęciem dzikim bądź domowym”¹⁴ – jest też marzeniem śląskim. Śląski komparatysta Zbigniew Kadłubek pisał, że marzy mu się śląski traktat, utkany z „czystej materii egzystencji”¹⁵, w którym byłoby sporo „o zapachach zioł, barwach (na pewno coś o semiheterogynicznych synsybilizatorach na pochodnych czerwiny byngalskiej!), o drzewach (koniecznie sekwoje!), o chmorach na niybje, o morskich wyndrowkach kryla”¹⁶, a także „o kwjotkach, o łopianie ulubionym od pszczołow, co mo podobne do osetu koszyczki i wjyszo się do łachow, jak się idzie bez łonka; o trowje, pyrze, podagryczniku (na kery to chwast blank niystosownie godo się u nos »wanieliczka«, obrażajonc tym samym niyummyśnie ywangelikow augsburskich)”¹⁷, dalej o „waj-skach (*Leucaspius delineatus*), małych rybkach, kere żech chytoł w dzieciństwo na wjosna w stromykach, pidłach i żabjokach i kere po polsku nazywajom się »słonecznice«, [...] o szmaragdach, ametystach, agatach, azurytach”¹⁸. Traktat ten, jak pisze

¹¹ Ibidem, s. 144.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, s. 144–145.

¹⁴ Ibidem, s. 145.

¹⁵ Z. KADŁUBEK: *Listy z Rzymu*. Katowice 2008, s. 47.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem, s. 48.

¹⁸ Ibidem.

autor, miałby charakter „tyologiczno-fizjologiczno-oniryczny” i „miałby [...] potencja prądziwej metamorfozy w życie”¹⁹.

Zurbanizowana i industrialna przestrzeń Śląska, która napawała się własną oświeceniową konstrukcją, zawsze była podskórną apoteozą natury. Upadły park, Fazaniec, to właśnie odsłania. Dzikość parku – dzikość Śląska – dzikość człowieka to trakt budowany w przestrzeni rozumu. Rodzi doświadczenie pulsowania rytmu świata nie obok nas, ale w nas samych. Jednak doznanie to następuje w miejscu, gdy przebywamy w wyrazistej przestrzeni, tak wyrazistej, jak upadły park. Trzeba w sobie przetrwać doznanie Śląska jako fatalistycznego, mistycznego, mieszczańskiego, industrialnego, aby zrozumieć siłę natury, z którą obcuje się na Śląsku.

Natura jako ziemia – w której wnętrzu się zagłębia, w którą się wstępuje, którą się wydobywa na wierzch, której bogactwem ogrzewa się domy, oświetla pomieszczenia i ulice, która napędza maszynierię śląską. Natura jako spoglądanie w niebo – w niebieski kontrapunkt dla ziemi i dla domów, hut, kopalń, jako spojrzenie w to, co boskie, co jest obok ziemi, co towarzyszy ludziom. Natura jako powietrze – które pozwala oddychać, które trzeba z troską oczyszczać, które należy sobie cenić, gdyż go brakuje. Natura jako woda – która przecina przestrzeń, tworzy naturalne granice miejsc, która zbawia industrialny świat. Natura jako zielen lasów, pól, parków, skwerów, zagajników – która Śląsk uprzestrzenia i czyni go tajemniczym, która jest najbliższą okolicą fabryk. W parku dopada nas nieuchronność Śląska w jego ułożeniu względem natury i wieczności.

Przeżycie, płodne doświadczenie Kultura to bardzo mało

Park, który jest nie dość sentymentalny, który nie stanowi reprezentacyjnej *Paradestraße*, nie pozwala na smakowanie przeżyć.

¹⁹ Ibidem, s. 49.

Jawi się raczej jako nagłe, intensywne przeżycie. W parku poraża nas nieharmonijność traktów, brak wytchnienia w nieprzejrzystych projektowo alejkach, brak ukojenia, które mogłoby pochodzić z wypielegnowanych ścieżek, zatarcie granic przestrzeni parkowych i nieparkowych, zmienność kierunków, trudno uchwytna celowość założeń architektonicznych. Park nie jest przestrzenią, która harmonijnie pozwalałaby ułożyć chaotyczny proces doświadczania. A jednak ten park to wzrost duchowy. W tym sensie park jest płodnym doświadczeniem. Cioran pisał, że bywa tak, iż „przeżycia stapiają się w płodny płomień, a w wyniku niego rodzi się doznanie skomplikowanej obecności treści duchowych”²⁰. I tak można czytać ten park: jako skomplikowaną treść duchową, która jest obecnością.

Jednak Fazanec nie kusił nadmiarem życia. Wyznaczał napięcie, które raczej powściągało nadmiar i ekstatyczność działań, przywołując wycofanie z życia nazbyt społecznego. Powoływał nieoczywisty rytm zdarzeń, przekonywał do chaosu historii, która na pewno nie staje się linią następstwa faktów i ich konsekwencji, uzmysławiał grozę samotności, budził przerażenie obsesjami hordy społecznej, która chce jednoznacznie i w pełni ideologicznie należeć do czegoś tłumnego, co posiada nadmierną więź i mechanizmy kontroli. Naprowadzał wreszcie na niepewność zaufania do kultury, doznanie bowiem jej obecności jest jednocześnie doznaniem końca kultury, doświadczeniem faktu, że człowiek został porzucony przez kulturę. Przebywa poza kulturą. Bolesne to odkrycie, że kultura to bardzo mało.

Porzucony park, nie dość udrapowany w kunsztowne fałdy, tamuje energię kulturową. Otwiera się na nową wzbierającą energię, która nie płynie z kultury, ale wybrzmiewa nieznanym rytmem, gdzie pulsuje to, co osobne, kruche, niesystemowe, wymykające się wzorcom zachowań. Apoteoza kruchości i wiara w osobność nie stają się bowiem kluczem do uspokojenia niepewnej wiedzy. Nie stanowią bezpiecznej legitymizacji. Życie peryferyjne, bycie w zapomnianym parku, zlokalizowanie siebie

²⁰ E. CIORAN: *Na szczytach rozpacz...*, s. 6.

w bliskości parku – wybory te nie prowadzą do wyzwolenia liryczności, gdyż liryczność, jako nader zrozumiała i łatwa, byłaby miernym doświadczeniem. Park umarły zaś powoduje rozpad dawnego przeżycia.

„Poza kulturą” to ostra wymowa upadłego parku. Niepokojąca jest jego chropowatość, nieułożone kształty, brak dosłowności, niepokój wiedzy o relacjach między jednostką a wspólnotą, nieoczywistość dopasowania: krajobraz – człowiek, nieprzyleganie słów do rzeczy i doświadczeń bycia. Park, wyprowadzając nas poza kulturę, wyprowadza ku temu, co jest inne, nie dość cywilizowane, dzikie i od zawsze barbarzyńskie. Stapia bycie Rzymianinem, Europejczykiem, Ślązakiem z byciem barbarzyńcą, innym, oprawcą, ofiarą, niedookreślonym i nienazwanym tożsamościowo, wreszcie – Każdym, Nikim. Śląsk celebrując wymowę Każdego, czerpie siłę z tego powtórzenia. Czyż każdy opuszczony, upadły park – który należy przebiegać, przez który trzeba przechodzić szybko i wolno jednocześnie, jakby mimochodem, na swój sposób, wchodząc we własne relacje z nie dość uformowanymi ścieżkami i porządkami wiedzy, wydeptując własne formy przeżycia – nie jest nauką?

Wartość upadłego parku bierze się stąd, że jest na powrót barbarzyński, a siłę powrotu trzeba rozumieć Nietzscheańsko, jako przywołanie czegoś nowego, jako akt kreacji w chwili i w wieczności. Głęboka przestrzeń kultury uczy, że nie jest ostateczna i nie jest jedynym zdomowieniem człowieka. Staje się niczyja. Dobra przestrzeń jest zawsze nie dość znana i nie dość oswojona, staje się barbarzyńska, bo przemawia do nas bełkotem, a nie w dość zrozumiałym języku. Trzeba pamiętać o złączeniu tego, co barbarzyńskie, z tym, co szczere i gwałtowne. Jak pisał Cioran, „barbarzyński” to taki, który „jest tylko krwią, szczerością i płomieniem”²¹. Park jest szczery, gdyż ukazuje bezlitośnie efekt starcia i przedziwnej komitywy człowieka z naturą, demaskuje wątpliwość władzy nad ujarzmianą naturą, ale też wskazuje na ułudę opowieści o ekologicznej harmonii. W ostatecznym rozrachunku poskramia społeczne

²¹ Ibidem, s. 10.

zapędy człowieka. „Bycie krwią i płomieniem” pokazuje gwałtowność doświadczeń i poskromienie siebie jako konstruktora, twórcy, władcy, organizatora, ale i brata/siostry Natury.

Przemierzając park, ostatecznie przemierzamy go ze śmiercią kultury w tle, z naszą śmiercią jako zapowiedzianą, śmiercią tych wszystkich, co przed nami i po nas, z tym, co zostało powołane kulturowym wysiłkiem i co przeminie, ale i tym, co we fragmencie zostanie. Park to dziwna komitywa. Jest spoufaleniem bez możliwości wysłowienia tej wzajemności. W gładkich słowach nie da się prosto opowiedzieć przynależności do siebie nawzajem, ale i nie da się nazwać łączącego nas nieprzynależenia do siebie. To komitywa – bez równości, bez obietnicy, bez przyległości. Nie jest traktem sprawiedliwego rozdziału dóbr. Bardzo wątpliwe wydaje się też braterstwo/siostrzeństwo z przestrzenią, bo pełne niedopowiedzeń, oczekiwania, ale i braku nadziei na wspólnotę. Park to nauka. Wszystko, co jest formą, ją utraci, każdy kształt stanowi zapowiedź bezkształtu, każda struktura jawi się jako amorficzna i pochłonięta będzie przez wir dynamiki chaosu. Zamęt przestrzeni eksploduje pędem życia. Park tego uczy, a jednocześnie każe zachować stoicki spokój w obliczu ruchu natury. Po tę naukę chodzimy do upadłych parków.

Silesia ex machina – Silesia ex natura
Szaleństwo, zdziwienie

Park nie rodzi znużenia. Nie można się nudzić tam, gdzie jest bujna roślinność i jeszcze większa niepewność, gdzie są bażanty, dziki, zakamarki, gdyż przemierzając park, utrzymujemy się nieustannie w witalnym napięciu. Park podsuwa nam życie jako problem. Nie jest wdzięcznym krajobrazem. Nie jest melancholijnym smutkiem. Fazaniec był wysiłkiem konstrukcyjnym i jako taki wymagał, i wciąż od nas wymaga, wysiłku, aby go podjąć. Jest upadkiem, zderzeniem Natury i Kultury, naprowadzając nas

na doświadczenie własnej egzystencji. Rodzi pytania. Czy jest coś takiego, jak zdziwienie czystym istnieniem? Czy można zredukować myśl do samych korzeni istnienia? Czy można ostatecznie zedrzyć powierzchowne zasłony kultury i wiedzy? Fazaniec nie prowadzi nas do przeżywania całkowicie zredukowanego istnienia, nie pozwala na upajanie się esencjonalnymi elementami bycia, co najwyżej, a to i tak dużo, pozwala na dotarcie do podstawowego wymiaru zdziwienia kulturą i naturą w nas samych, do zdziwienia ruchem, który zwiastuje upadek. W bliskości tej wiedzy rodzi się zdziwienie.

W parku, w którym nie ma znużenia, relaksu spacerowicza i melancholii, coś jest: szaleństwo. Płyne ono z najgłębszej niepewności, wieloznacznej wizji nas samych i przestrzeni, która nas otacza, która zadomowiona jest przez niepojęte. Co jest niepojęte? To: bażanty, Śląsk, urbanizacyjne założenie, pustka w parku, wojny niemieckie, sowieckie, polskie, pruskie, czeskie (które kształtowały tę przestrzeń), wieczna i zmienna natura, konieczność i przypadek wiążący losy jednostkowe ze zbiorowymi ideologiami i przestrzeniami złóż naturalnych, parków, pól, lasów, traktów handlowych, centrów klasztornych i dworskich etc. *Silesia ex machina* i *Silesia ex natura* nakładają się na siebie. W bliskości tej wiedzy, którą przywołuje upadły park, oczyszczamy się.

„Korzenie metafizyki są równie pogmatwane jak korzenie egzystencji”²², pisał Cioran. Metafizyka parku, która miałaby wydobyć korzenie, staje się zadziwiającym odkryciem, że ani korzeni naturalnych, kulturowych, mistycznych, ani jakichkolwiek korzeni, nie powinniśmy chcieć pojąć. W parku pęka nasza wiedza o tym, co fundamentalne. Park zadziwia nas w tym, że nas wykorzenia. Dziwi jednak i to, że wykorzenienie nie prowadzi do rozpacz. Przemierzać dzikie parki to jak utrzymywać się w bliskości wielkich sprzeczności, niezrozumiałych antynomii, niebezpieczeństwa bujnego życia duchowego, które gwałci nasz rozdział na to, co było, co jest i co będzie, co łączy osobnicze ze wspólnotowym.

²² Ibidem, s. 73.

Niegdyś w *Historii wieczności* Jorge Luis Borges opisał zdarzenie – wieczór spędzony w Barracas: „Samo miejsce, gdzie nie zwykłem przebywać – i odległość dzieląca je od innych, które potem przemierzyłem, już nadały temu dniu dziwny posmak. [...]. Zdecydowałem się na to, co się nazywa wałęsaniem, zdając się na traf; przyjąłem, bez innego świadomego założenia, że omijać będę szerokie aleje lub ulice [...]. Odwrotnością tego, co znane, jego drugą stroną, są dla mnie peryferyjne ulice, w istocie całkowicie nieznane, jak podziemne fundamenty naszego domu lub nasz niewidoczny szkielet. Zatrzymałem się na jednym ze skrzyżowań. [...]. Obraz niewymownego ubóstwa i niewymownej urody: żaden dom nie ożywiał ulicy; figowce ciemniały na tle faset; bramy – górujące nad smukłymi liniami murów – zdawały się wykute z tej samej nieskończonej materii nocy. [...]. Z przekonaniem powiedziałem do siebie: tak samo było trzydzieści lat temu... [...]. Poczułem się martwy, poczułem się abstrakcyjnym obserwatorem świata; jakiś nieokreślony, wpojony przez naukę lęk, który jest największą jasnością w metafizyce. Nie, nie wierzyłem, że cofnąłem się przez domniemane wody Czasu; raczej miałem wrażenie, że posiadam milczący czy też nieobecny sens niepojętego słowa *wieczność*”²³. To ważny fragment apologii wieczności Borgesa, bo świat potrzebuje tego, co trwa i co się wiecznie powtarza. Ale waga tego fragmentu nie płynie tylko z powodu korespondencji z wiecznym powrotem Nietzscheańskim czy z pochwałą wieczności w wydaniu Marka Aureliusza, czy jeszcze z naukami Plotyna o tym, że nic nie przemija w świecie, bo wszystkie rzeczy trwają niezmiennie.

To jednak przede wszystkim doświadczenie własnej pojedynczości w tym, co jest wiecznym doświadczeniem świata. To udział tego, co jednostkowe, w tym, co gatunkowe, ogólne etc. Jestem w każdym ludzkim losie, bez podziału na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Jestem w absolutnej teraźniejszości, która komasuje wszystko. To rodzi zdziwienie i nie daje się zamknąć

²³ J.L. BORGES: *Historia wieczności*. Przeł. A. ELBANOWSKI. Warszawa 1995, s. 33–35.

w klasyfikacji mistycznego doświadczenia. Rację ma Marek Aureliusz, pisząc w rozmyślaniach, że „kto widział terazniejszość, widział wszystko, od wieczności do wieczności”²⁴.

Podobny wątek odnajdujemy w myśli Fernanda Pessoa, który w *Księdze niepokoju spisanej przez Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie* pisze: „Zawsze będę z Rua Dos Douradores, tak jak cała ludzkość. Zawsze będę – wierszem lub prozą – biurowym urzędnikiem. Zawsze będę, z mistycyzmem lub bez, lokalny i podwładny, sługa własnych odczuć i chwil, w których mnie nachodzą. Zawsze będę, pod wielkim, niebieskim baldachimem niemego nieba, paziem spełniającym niezrozumiały rytuał, ubranym na tę okazję w życie, przedstawiającym, nie wiedząc po co, gesty i kroki, pozycje i zachowania tak długo, aż skończy się uroczystość – albo moja w niej rola – i będę mógł najeść się świątecznych przysmaków w wielkich namiotach, stojących podobno na końcu ogrodu”²⁵. Wątek Każdego, który tu powraca, łączy konieczność, przemijanie i cykl zdarzeń, ale i dopuszcza uznanie lokalnego. Warto zapamiętać, jak pisze Pessoa, że zawsze będę „lokalny i podwładny”. W tym miejscu dokonajmy pewnego przesunięcia w myśleniu. Nie tylko idzie o to, jak pisze myśliciel, że jestem sługą odczuć, ale o fakt, że jestem sługą lokalności, bo należę do bliskiej przestrzeni, to ona mną włada. I to jest dla nas ważne. Dopowiedzenia wymaga jeszcze jedna rzecz: być sługą przestrzeni znaczy przyjąć na siebie los tych, którzy nas poprzedzali i przyjdą po nas. A może doświadczenie Każdego jest w stanie prawdziwie nas dotknąć tylko w lokalności?

Dlatego w każdym momencie przemierzam umarły park Fazaniec jako Każdy: jako hrabia Schaffgotsch, dziwiący się antynomiami rozumnego i dzikiego Śląska; jako jego żona Joanna, z domu Gryzik, spadkobierczyni ogromnej fortuny Goduli, która chyba dobrze wiedziała, jak fortunne mogą być

²⁴ MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślania*. Przeł. M. REITER. Warszawa 1997, ks. VI: 37, s. 67.

²⁵ F. PESSOA: *Księga niepokoju spisana przez Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*. Przeł. M. LIPSZYC. Wstęp R. ZENITH. Kraków 2013, s. 164.

splątane losy śląskie; jako liczni mieszczanie, a to urzędnicy, a to zegarmistrze, a to sklepikarze, a to lekarze, a to inżynierowie, którzy tę przestrzeń przemierzali, dziwiąc się pewnie, jak dużo swobody pozostawiono naturze w ułożeniu alejek parkowych na oświeceniowym Śląsku; jako górnicy i hutnicy przychodzący tu z rodzinami, by doświadczyć Natury w bliskości domostw i miejsc pracy, by odsunąć rytm pracy jedną wizytą w parku; jako dzieci, których wyobraźnia musiała zmaleć, by dopasować się do nie tak znowu dzikiej przestrzeni parku. Przemierzam park jako pruski żołnierz, pruski mieszczanin, powstaniec śląski, polski i niemiecki specjalista od propagandy narodowej (ale ci rzadko chodzili do parku, bo byli niewolnikami czasu i doraźnej historii); jako polski, niemiecki, śląski sąsiad; jako sowiecki żołnierz, obco czujący się w cywilizacyjnej i zniechęconej przestrzeni, którą trzeba zniszczyć; jako przybysz ze wschodnich ziem Polski Kresowej; jako przybysz z różnych stron Polski, których rzucił tu los, ale i wola współtworzenia planów migracyjnych i ideologicznych socjalistycznego kraju, w którym przerzucana po całym terytorium ludność miała wypełniać plan nowego zakorzenienia. Przemierzam ten park jako starzyk i starza, jako baron i hrabia, jako pianista i policjant, jako matka, ojciec, jako wdowa, jako sierota, jako Oma i Opa, jako Tante Agnes, jako działkowicz, jako rowerzysta, biegacz, jako właściciel psa.

Przemierzając park będący w stanie w upadku, powtarzamy lamentację François Villona nad przemijaniem tego, co niegdyś zapełniało świat przepychem. Dodajmy, że lamentujemy i nad tymi, którzy rujnowali świat swoim dziełem, którzy go zubożali, którzy przechodzili obok, którzy go wzmacniali swą aktywnością i biernym patrzaniem. Wędrując, powtarzamy lamentację Koheleta, z każdym krokiem dokumentując marność. Park, który dziwi, musi też napełniać grozą. Nie jest to stylizowana groza. Zachwyca i zadziwia barbarzyństwem. Poraża spontanicznym rozrostem natury. Przywołuje doświadczenia pulsowania życia. Jest brakiem wytchnienia po dniu miejskiego zapracowania. Jest upadkiem obietnicy dobrego ułożenia relacji sił społecznych i naturalnych. Przenicowuje to, co obecne, na to, co niewidzialne,

przeszłe, niewyraźne. Obcuje z tym, co historyczne, wieczne, poza poznaniem.

Zadziwia nas ten park, bo pokazuje, że nie potrzebujemy nazbyt wykończonych przestrzeni, nazbyt systemowych porządków wiedzy. Uzmysławia coś oczywistego, a przez to zatrważającego: że istniejemy w tak prosto okolicznym świecie, skupionym na tym, co najmniejsze, i będącym zapowiedzią końca wiary w trwanie rzeczy. Zadziwia nas, jak chętnie przybywamy w bliskości upadłego parku, co nie tylko ma posmak romantycznego snucia się po ruinach gotyckiego świata i stylizowanej wyobraźni. Przebywać w bliskości parku to przyglądać się niepewnie (bo to wiedza nieskatalogowana, niewygodna w użyciu i przeglądaniu) dowodom własnego upadku, upadku cywilizacji, upadku parków, upadku założeń architektonicznych, upadku słowników, upadku złudnych narracji tożsamościowych. W bliskości upadłego parku na moment wpisujemy się myśleniem w dynamicznie pojęte życie, sprzęgamy swe doświadczenie z nieobliczalnym ruchem. Potem o tym dopasowaniu zapominamy, ale i wracamy do niego, gdy tylko przemierzamy parkową, obumarłą przestrzeń.

Fazaniec zatem rozwija pełnię i pustkę. To bycie w krańcowym parku jest byciem na krańcach świata i krańcach życia. Rodzi doznanie niewładania społeczną czasoprzestrzenią, bycia poza kulturą, ale i bycia poza wyżynami i nizinami zindywidualizowanych przeżyć. Wyprowadza ono naszą wiedzę poza grunt zrozumienia, w bycie poza czasem, poza przestrzenią. W parku pęka życie, oferując nam poczucie, że nie można niczego oczekiwać. Ale zadziwiające jest i to, że nie jesteśmy w stanie tej wiedzy przezwyciężyć, że musimy wracać do parku, powtarzać ją w doświadczeniu, by nie była martwa.

Utrzymujemy się w bliskości upadłego parku jak w bliskości siły, która mać źródła naszej wiedzy, ale i atakuje korzenie życia.

Kruche i lokalne
Narracja o granicy kulturowej a świat więzi

Dom to szczególny stan skupienia wędrowki.

T. Sławek: *Ujmować.*
Henry David Thoreau i wspólnota świata

[...] kwitną ścieżki podróżującym:

Tym, co z miłości życia, posłusznymi nogami
Wciąż odmierzają szlaki, tam gdzie ziemia –

F. Hölderlin: *Grecja* [trzecia wersja, 1803–1806],
przeł. A. Libera

Między ochroną i opresją

Myślenie o granicach jest kluczowe w humanistyce, której przedstawiciele rozważają granice gatunków, granice języka i dyskursów, przemieszczenia i rozmycia wspólnotowych granic, granice poznania i rozumienia, ale i te najbardziej niepokojące granice – człowieka i etyki. Granice kultur, granice etnicznego myślenia i organizowania przestrzeni stały się jedną z podstawowych figur namysłu w antropologii kultury. Pytania, z którymi stajemy, związane są z trajektorią myślenia: granica – lokalność – świat więzi. Zapytać należy, w jakim stopniu dzisiejsza narracja o granicy jest żywotną formą, która byłaby w stanie zrodzić dyskusje. Czy można jeszcze wnieść coś nowego do opisu granic? W czym upatrywać nowych sposobów narracji o granicy, to znaczy takich, które nie tylko stanowiłyby *novum*, ale i zmieniałyby świat więzi? Czy granica może naprowadzić na odkrycie lokalności?

Obecność granic w narracji kulturowej była oczywista. Nie zauważając granic, antropolodzy nie mogliby konstruować obrazu świata jako odrębnych kultur, odseparowanych od siebie, umiejscowionych w pewnej odległości mentalnej. Świat kultur bywał więc widziany jako odgraniczone od siebie organizacje strukturalne, ale jednocześnie zjednoczone na mocy nadrzędnej uniwersalnej logicznej struktury ludzkiego umysłu, jak chciał

Claude Lévi-Strauss¹. Jeszcze wcześniej był przedstawiany jako świat kręgów kulturowych z wyraźnymi granicami, co znalazło dobitny wyraz w koncepcji Fritza Graebnera czy Bernharda Ankermanna². Był też obrazowo konstruowany jako świat odrębnych systemów kulturowych, na co pracowała chociażby filozofia metody Bronisława Malinowskiego³ czy Alfreda Reginalda Radcliffe'a-Browna⁴. To świat, jaki znamy z map antropologów wykreślających podziały terytorium między plemionami, jak to uczynił Fredrik Barth, tworząc mapę ludów w północnym Pakistanie⁵. Wreszcie, to obraz świata, który potrzebuje granic nawet po to, by odnotować różnorodność kulturową, jaką napotykałyśmy chociażby we wczesnych pismach Clifforda Geertza⁶. Świat kultur nie mógłby zaistnieć bez figury granicy. To wizja świata zamkniętych lokalności.

Nie można jednak nie zauważać, że antropolodzy pracowali na mitologizację tej odrębności, na co wielokrotnie wskazywał

¹ Zob. C. LÉVI-STRAUSS: *Myśl nieoswojona*. Przeł. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa 1969; C. LÉVI-STRAUSS: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. POMIAN. Warszawa 2000.

² Zob. A. BARNARD: *Diffusionist and Culture-Area Theories*. In: IDEM: *History and Theory in Anthropology*. Cambridge 2002, s. 47–60.

³ B. MALINOWSKI: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Przeł. B. OLSZEWSKA-DYONIZIAK, S. SZYNKIEWICZ. Red. i posł. A. WALIGÓRSKI. Warszawa 1967; B. MALINOWSKI: *Ogrody koralowe i ich magia: Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Opis ogrodnictwa*. T. 1–2. Przeł. A. BYDŁOŃ. Red. nauk. A.K. PALUCH. Warszawa 1986.

⁴ Zob. A.R. RADCLIFFE-BROWN: *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej*. Przeł. A. KOŚCIAŃSKA, M. PETRYK. Przedm. A. BENTKOWSKI. Kęty 2006; A. BARNARD: *Functionalism and Structural-Functionalism*. In: IDEM: *History and Theory in Anthropology...*, s. 61–79;

⁵ F. BARTH: *Features of Person and Society in Swat: Collected Essays on Pathans. Selected Essays of Fredrik Barth*. London 1981, Vol. 2, s. 10. Autor sytuuje na mapie ludy: Pathans, Kohistanis, Gujars.

⁶ Zob. C. GEERTZ: *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*. Przeł. W. USAKIEWICZ. Kraków 2006; C. GEERTZ: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M. PIECHACZEK. Kraków 2005.

dyskurs postkolonialny⁷. Mitologizowali hierarchię kultur, budowali typologie, kreślili mapy klanów, plemion, kast, narodów. Ale też ta mitologizacja często kłóciła się z granicami potocznymi wypracowanymi przez rodzime wspólnoty tubylcze lub władzę kolonialną. Antropologiczny obraz znosił obce granice, np. kolonialnego podziału, wskazując na wagę plemiennych granic, które przebiegały w poprzek organizacji politycznego świata. Jednocześnie antropologiczny ogląd umacniał kolonialne granice, promując kategorię plemienia (bo scalało rozproszone grupy), a nie klanów (zbyt rozbite, trudne do ogarnięcia poznawczego i przełożenia na europejskie czy amerykańskie myślenie narodowe i państwowe). Krytyka postkolonialna nie wyczerpuje jednak problemu dostatecznie.

U podstaw procesu odgraniczenia leży bowiem stała potrzeba ludzka, by oddzielić się od tego, co inne, by oddalić się od obcego i zaznaczyć to w przestrzeni, by zabezpieczyć to, co swoje, i umocnić władzę terytorialną. A władza ta opiera się na więzi psychologicznej i biologicznej, ale też i kulturowej. Człowiek jest człowiekiem lokalnym. To ukierunkowanie każe granice nieustannie produkować. Można się zastanawiać, jak Barth, czy granica wchodzi w miejsce istniejących różnic i tożsamości, czy dopiero je wytwarza⁸. Może każda granica jest „pochopna”, nieco przedwczesna? Imperatyw odgraniczania okazuje się jednak stale obecny.

Świat z tej perspektywy może być widziany jako produkcja granic – rozdzierających to, co między, aby nie było jednostajności, aby tworzyć cezury. Produkcja ta jest podstawową predyspozycją człowieka. Dobre granice są naturalnym szukaniem znakowego odgraniczenia górą, rzeką, oceanem, nie pozwalając człowiekowi

⁷ Zob. R.J.C. YOUNG: *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Oxford–Malden 2001; E. SAID: *Orientalism*. New York 1978; M.-R. TROUILLOT: *Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness*. In: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Ed. R. Fox. Santa Fe 1991, s. 17–44.

⁸ F. BARTH: *Introduction*. In: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Ed. F. BARTH. Boston 1969, s. 32–33.

rozpływać się w tym, co jednolite, i zabezpieczając człowieka w tym, co specyficzne i domowe. Jednocześnie powoływanie granic dokonuje się w imię jedności tych, których granica ma łączyć, tworząc wspólnotę bycia „po jednej stronie granicy”⁹. Powoływanie granic ma swój udział w symbolicznej przemocy ujarzmiającej i kontrolującej terytoria, ludzi, sfery myślenia. Granice to władza, jak powiedziałby Michel Foucault, bo władza operuje podziałami, ocenia, hierarchizuje, kwalifikuje, utrzymuje się w sąsiedztwie walki, zstępując w każde „społeczne drobiny”¹⁰. Granice są w służbie podboju, jak pisał Michel de Certeau, to silny bowiem segreguje, dzieli, a pewność daje mu mapa¹¹.

Granica, gdy wylewa się z lokalnych ram, służy przemocy totalnej, która jednoczy terytoria i zarządza apodyktycznie złączoną jednością. Funkcją granicy jest kontrola. Ale i można dodać więcej, że samo kształtowanie przestrzeni i siła władzy zakładają jeszcze pewną geometrię i stereometrię granic. Człowiek wytwarza graniczne formy (proste w strukturze, ale skomplikowane w ustanawianych przestrzeniach po obu stronach granicy), których kształt jest odwzorowaniem stylu myślenia. Przemysłuć geometrię naszych granic znaczy przemysłuć geometrię naszej myśli o ludzkim świecie. Jest coś takiego jak geometria uniwersalności i geometria lokalności. Rzadko kiedy te geometrie się spotykają.

Świat widziany jako produkcja granic wymaga dopełnienia. Może być przecież widziany jako nieustanna produkcja rozszczelniania granic, usuwania linii demarkacyjnych w imię płynności życia. I znów pojawia się lokalność, która rozrywa jednoczące granice i przesuwają akcent na to, co drobne, a co było dotąd podległe przemocy zjednoczenia ziem i myśli. Pozostaje pytanie o to, które z granic kulturowych są przychylne człowiekowi, są mu bliskie – kiedy rozszczelnianie nie jest destrukcyjne, kiedy

⁹ Z. BAUMAN: *Płynna nowoczesność*. Przeł. T. KUNZ. Kraków 2006, s. 273–282.

¹⁰ M. FOUCAULT: *Podmiot i władza*. Przeł. J. ZYCHOWICZ. „Lewą Noga” 1998, nr 9, s. 174–192.

¹¹ M. DE CERTEAU: *The Practice of Everyday Life*. Transl. S. RENDALL. Berkeley–Los Angeles–London 1984, s. 120–121.

granica przebiega prawie niezauważalnie i nie jest narzędziem represji. I drugie pytanie, z tym związane – które z granic stają się opresyjnym umocowaniem, rodzącym akty kwestionowania ich i znoszenia w praktykach życia? Problem granicy w dialektyce ochrony i opresji nie jest już wystarczająco eksploatowany w narracji antropologicznej, bo przekracza ramy tego dyskursu, wkracza w dyskurs społeczny i etyczny.

Lokalność jest skazana na dialektykę ochrony i opresji. Nieustannie balansuje między poczuciem bliskości, bezpieczeństwa, a siłą ciężenia ku budowaniu murów, okopów, zasieków. Lokalność dotyka i wiedzy o „osobności” człowieka, i imperatywu patrzenia na innych jako bliskich nam, bo budujących wartościowe wspólnoty lokalne. Nie do przecenienia jest więź lokalna, ale też nie sposób nie zauważyć, że lokalność źle pojęta, karykaturalnie wzmacniająca dom, może przerodzić się w swojskość i więź w tym, co własne. Każda więź kulturowa może przepoczwaczyć się w trudne do zerwania więzy, wymagające nadzwyczajnej wierności niewolnika. Wydaje się, że przemyślenie dialektyki ochrony i opresji granic jest szczególnie dziś ważne z uwagi na fale uchodźców, masowe migracje zarobkowe, strefy konfliktów kwestionujących zastane granice, akcje wznoszenia murów przeciw imigrantom, ale i mozolne próby wypracowywania działań solidarnych.

Jak układa się współczesna refleksja nad granicą w narracji kulturowej? Jakie sploty tematyczne są obecne?

Granica kulturowa może pojawiać się jako figura na oznaczenie następujących obszarów refleksji i praktyk społecznych:

1. Retoryka granicy.

Obszar ten zostaje wyznaczony przez pytania o ideologię i języki granicy, obcych i swoich, reguły znoszenia granic. Jaka jest wymowa granicy? Co komunikuje? W jaki sposób i jakie różnice produkuje? Jaki typ więzi kreuje? Jakie rodzi rozdziały? W jaki sposób słowem wzmacnia/znosi tożsamość?

2. Granica jako przedmiot troski mitologii wspólnoty.

Działania wypływające z tej mitologicznej troski przyjmują kształt: walki, utrzymania władzy, ekspansji, idei odzyskania,

symboliki nacjonalistycznej, ale i cywilizacyjnej troski o granice „naszej cywilizacji” jako granice świata ludzkiego. Wreszcie to zagadnienie dobrej, to jest przychylnej, granicy jako cezury czasu i rozdziału przestrzeni, ale i rozdziału w geometrii społecznej. To problem obrzędów przejścia, wszelkich inicjacji dojrzałościowych, stowarzyszeniowych, szamańskich – legitymizujących przekroczenie granic za zgodą wspólnoty, dopuszczających balansowanie w przestrzeni granicznej tego, co ludzkie i nieludzkie.

3. Społeczne negocjowanie granic.

Tu ważne stają się pytania o redefiniowanie, wypracowywanie odgraniczeń siebie od innych, konfrontację jednostkowych wyborów ze zbiorowymi racjami. Ważnym problemem jest negacja granic, będąca efektem afirmacji niezakorzenia i swobody w pokonywaniu przestrzeni. To też zagadnienie negacji granic jako tego, co zatrzymuje wolność jednostkową i unieważnia wolne wybory. Afirmacja rozmycia granic dokonuje się w imię nachalności płynnych zjawisk: multi-, inter-, trans-. Granica nie jest linią, nie stanowi też odseparowanego obszaru. Precyzja granic traci na znaczeniu. Jednym tchem wymienia się winowajców/dobroczynców takiego stanu rzeczy: Internet, ekonomiczny dizajn współczesności, korporacyjny, a nie narodowy obraz świata, mobilność i migracje, postnarodowe i multietniczne strategie współczesności, indywidualne wybory tożsamościowe. To pochwała crossów, przecięć, sprzężeń. To wreszcie redefiniowanie granic dawnego etnosu (np. rasy, religii, terytorium, języka, pokrewieństwa, mitycznego pochodzenia) na rzecz nowych granic: płci, seksualności, praktyk codziennych, stylów życia. Zatem to rozrost drobnych różnic zamiast starych granic etnicznych czy rasowych.

4. Zmierzch dawnej retoryki antropologicznej.

To niewątpliwie zmierzch obrazu świata odgraniczającego kultury, kreślącego obszary zajęte przez odrębne etniczne światy. Zostaje osłabiona retoryka antropologiczna zdominowana przez ideologię hierarchizowania i porządkowania, przeprowadzająca klasyfikacje, typologie, odgraniczenia, kreśląca wzory kultury, wyznaczająca granice kultur, powołująca stałe obrazy statycznych kultur (kultury i subkultury, kultury narodowe i regionalne, kultury proste

i złożone etc.). Wreszcie to koniec stylu myślenia odgraniczającego projekt *Kulturwissenschaft* od *Naturwissenschaft*, czy porządkującego metodologie naukowe, które opisywały granice rozumianego i poznawanego świata. Granica pojawia się także w kontekście pytania o przekraczanie granic w medycynie i biologiczne redefiniowanie parametrów człowieczeństwa. Obecny dyskurs graniczny przyjmuje formułę zgody na trans- czy interdyscyplinarny projekt, w którym antropologia nie jest prosto oddzielona od innych dyscyplin naukowych, a ze względu na potencję badawczą, która ciągle w niej tkwi, jest zagarniana przez inne dyscypliny naukowe. Trudne sąsiedztwo ze studiami kulturowymi nie powoduje jednak utraty jej znaczenia.

5. Granica jako zobowiązanie etyczne.

To zobowiązanie do zainteresowania Innym. Przemysłana granica pojawia się jako wezwanie do transformacji praktyk społecznych. Etyczna wykładnia granicy stanowi, że nad granicami, które miały nas separować, można wznosić porozumienie, odwołując się do moralnie zasadnej idei jedności ludzkiej i tęsknoty za wspólnotą etyczną. Z uwagi na separacje, np. etniczne, możemy uwrażliwić się w podjęciu Innego, gdyż mamy świadomość tych samych ograniczeń, płynących z naszej kulturowej i egzystencjalnej doraźności. Granice produkujące więzi – poprzez ich kwestionowanie lub uznanie ich dobroczynnego rozdzielenia – to temat zadany do przepracowania w dzisiejszym dyskursie kulturowym.

Gest intelektualny – gest etyczny

Powtórzmy pytania: W jakim stopniu narracja o granicy jest dzisiaj żywotną formą, która rodzi dyskusje i która coś nowego wnosi do debaty o granicach? W czym szukać nowych sposobów narracji o granicy, które nie tylko stanowiłyby *novum*, ale i zmieniałyby świat więzi? Czy granica może naprowadzić na odkrycie lokalności?

Powinniśmy oczekiwać, by narracje o granicy były jednocześnie odpowiedzialnymi praktykami kulturowymi i jako takie stanowiły formułę redefiniującą człowieka i jego zobowiązania wspólnotowe. Odpowiedzialna narracja kształtuje etyczne praktyki międzyludzkie. Lokalna wizja człowieka pozwala przemyśleć „konkretnie” dwie konsekwencje. Pierwsza – opis świata powinien być jednocześnie strategią rozumnego kształtowania ludzkich relacji. W lokalności przywiązuje się do tego wagę, ponieważ to, co stanowią słowem, powinno być podpowiedzią, jak kształtować bliski świat. I druga konsekwencja – narracja powinna być aktem działania. Koncepcja czynu i formuła zaangażowanej antropologii czy dyskursu kulturowego, który transformuje praktyki społeczne, jest taką szansą. Gest intelektualny powinien być gestem etycznym i stanowić ingerencję w rzeczywistość. Ma być istotnym przekształcaniem obrazu świata i praktyk społecznych, które mają sprzyjać lepszemu rozumieniu drugiego. Takie rozwiązanie każe uznać, że przychylna antropologia, tak jak i przychylny opis kulturowy (współtworzący dobro), jest zawsze projektem edukacyjnym. Dodać należy – projektem przeżywanym lokalnie.

Jako *exemplum* posłużmy się pewną narracją o granicy, która w interpretacji antropologicznej jawi się jako projekt edukacyjny. Otwiera pole dyskusji, ustanawia więzi między tym, co etyczne, i tym, co i kulturowe, buduje wrażliwość społeczną, ale i daje wykładnię filozoficzną i kulturową.

W Centrum Kultury Współczesnej Barcelony (Centre de Cultura Contemporània de Barcelona – CCCB) w 2007 roku, od 3 maja do 30 września, został zrealizowany projekt artystyczny, społeczny i naukowy pt. *Fronteres-Fronteras* (Borders)¹². Ważna jest tu lokalizacja w Barcelonie jako metropolii, która patrzy na świat szeroko, ale i z jednoczesną uwagą regionalną, zawartą w katalońskich

¹² Wystawa: „Fronteres–Fronteras”. Kuratorzy: Henri Dorion, Michel Foucher. CCCB y Direcció de Comunicació de la Diputació de Barcelona, 3.05–30.09.2007. Katalog: *Fronteres–Fronteras*. CCCB y Direcció de Comunicació de la Diputació de Barcelona. Barcelona 2007.

aspiracjach do autonomii. Metropolii barcelońskiej nie sposób odzielić od umocowania w katalońskim myśleniu, lokalnej mocy przestrzeni, świadomości tego, co graniczne. Z celową przesadą można by stwierdzić, że nic nie jest bardziej dumne niż Katalonia, ale i jednocześnie nic nie jest bardziej otwarte w tej dumie od Barcelony. Ważne jest samo umiejscowienie tematu granic – wydaje się, że silny region, a wraz z nim silna metropolia, jest szczególnie uprzywilejowany w podjęciu tego tematu.

Projekt CCCB był jednocześnie narracją słowną – wypowiedzianą i spisaną; ale i narracją graficzną, fotograficzną, a także filmową (fot. 48–50). Zaprezentowano fotografie granic politycznych, granic kulturowych, granic mentalnych, a zatem teksty wizualne takich fotografów, jak: Patrick Bard, Olivier Coret, Marie



Fot. 48. Wystawa: „Fronteres–Fronteras”. CCCB (2007, CCCB © Espai d’imatge)



Fot. 49. Wystawa: „Fronteres-Fronteras”. CCCB (2007, CCCB © Jordi Gómez)

Dorigny, Olivier Jobard, Nicolas Righetti, Frédéric Sautereau, Éric Roux-Fontaine and Michel Séméniako. Projekt ten współtworzyły refleksje audiowizualnie, które wypełniały przestrzeń, a były odtworzeniem zapisu wcześniejszej konferencji na temat granic – słyszalne stały się głosy myślicieli takich, jak: Roger Bartra, Zygmunt Bauman, Georges Corm, Manuel Cruz, Francisco Fernández Buey, Michel Foucher, David S. Landes, Tzvetan Todorov i Eyal Weizman. Ponadto opowieść o granicach zaistniała poprzez teksty pomysłodawców, byli to: Frederic Amat, Enric Massip, Ángel Morúa i Josep Niebla (konstrukcja muru otwierającego przestrzeń zwiedzania narracji fotograficznej i słownej). Projekt



Fot. 50. Wystawa: „Fronteres–Fronteras”. CCCB (2007, CCCB © Jordi Gómez)

ten nie stanowił całości, był konfiguracją sekcji, tematów, które co prawda były prowadzone holistycznie, z różnych stron oświetlały problematykę granic i samej idei graniczności, ale interdyscyplinarne widzenie nie było systemowe ani całościowe.

Przyjrzyjmy się segmentom tworzącym tę narrację.

Sekcję opatrzoną numerem 1 *Granice Europy* tworzą rysunki, mapy, fotografie i teksty pisane podejmujące granice geograficzne od Morza Egejskiego do Morza Barentsa. To zapis podróży fotografa Sautereau i dziennikarza Guy-Pierre’a Chomette’a między czerwcem 2000 roku a sierpniem 2003 roku, podczas której to wędrówki autorzy przemierzają wschodnie granice Euro-

py¹³. Kryje się za tym zdziwienie naturalnością granic rzek, gór, mórz, ale i porażenie przestrzenią granic, ich rozległością. Autorzy wydają się realizować to zdziwienie, dokumentując granicę w obrazach. Można by pokusić się o stwierdzenie, że to zrealizowane doświadczenie dziecka, dla którego niepojęte jest, że za górą lub po drugiej stronie rzeki są obcy ludzie, obce słowa i obcy świat myśli. Dziecko chce zobaczyć granicę i jest zdumione jej naturalnością i tym, że mogła przecież być nieco dalej lub bliżej, w innym miejscu. Arbitralność każdej naturalnej przeszkody nas zastanawia. Patrzymy na granicę ze swej lokalności. Rodzi się w nas niepokój, że nasza lokalność jest przypadkowa, mogłaby być inna, umiejscowiona na drugim brzegu rzeki. Ale rodzi się w nas także przypuszczenie, że może nasze umiejscowienie jest konieczne. Jesteśmy tu, gdzie mamy być, jesteśmy ludźmi na granicy.

Potajemne trasy wędrówek, sekcję drugą, stanowią obrazy ukazujące wyzwania migracji w świecie. Są to zdjęcia autorstwa Jobarda pokazujące podróż Kingsleya przez Kamerun, Nigerię, Niger, Algierię, Saharę Zachodnią, Maroko, przez Atlantyk, do Europy. To migracja po lepsze życie. Śledzimy losy Kameruńczyka w rodzinnej wiosce, w czasie pożegnań, w autobusach, w ruderach, w których śpi, w ucieczce przed strażnikami, podczas nocnego przeprawiania się przez granice, na łodzi, w zmęczeniu, w tułaczce, w czasie nielegalnej pracy w Hiszpanii. Opowieść ta dociera do nas przez fotografie, wydobywający się z głośników głos wędrowca i zapisane teksty komentujące.

Wskażmy na kilka ustaleń. Losy Kameruńczyka dokumentują utratę lokalnej przestrzeni, ale i siłę lokalności, z którą wędrujemy, której nie sposób zostawić za sobą. Jednostkowe przywiązanie do terytorium fizycznego i mentalnego nie pozwala zapomnieć o domowej więzi. Obcy, spotykani w wędrówce, umacniają nas w tym – należymy nie „tu”, jesteśmy „stamtąd”. Lokalność w tej odsłonie w końcu staje się swojskością, którą chcemy wymazać, gdyż tworzy ciężące nam więzi i niebezpieczny kokon wokół

¹³ Zob. fotografie i podział sekcji na <http://www.cccb.org> [dostęp: 20 grudnia 2009 r.].

nas. Swojskość, z której zostaje skrojony obraz nas na obcej ziemi, staje się wilczym biletem, bez nadziei na komunikację z tym, co inne. Obserwujemy zatem lokalność w tułaczce, lokalność po-mniejszoną, przepoczwarzoną, która chce rozpułnąć się w tym, co globalne i uniwersalne, która szuka zadowolenia „gdzie indziej”, np. w dalekiej i bogatej Europie, nie bacząc na to, że to „gdzie indziej” jest też zlokalizowane, a może i stanowi silniejszą lokalność, przeżywaną przez własnych domowników, którzy wiedzą, co to „mój/nasz dom”.

Spotkania lokalne mogą rodzić solidarność, ale starcia swojskości są już tylko konfrontacją i żmudnymi negocjacjami. Nie rodzą odpowiedzialności. Nikt nikogo nie spotyka. Europa w wielu miejscach kulturowych wzniosła konstrukt idei regionu i miłości do niego, i jeszcze powiązała go z wolną wolą i odpowiedzialnością jednostki. Jednak prowansalskie, tokańskie czy katalońskie umiłowanie lokalności nie dopuszcza otwarcia na doświadczenie swojskości obcych, realizowanej na „naszej ziemi”. Podobnie, lokalność plemienna, z którą wędruje Kameruńczyk, nie rozczyta rytmów lokalności europejskiej. To różne etnosy i różna wizja człowieka i wolności – bez komunikacji wspólnotowej. Prezentowane w tej sekcji teksty wizualne stanowią raczej smutną przypowieść o samotności i trudach porozumienia. Jesteśmy beznadziejnie lokalni.

Sekcję trzecią *Ostatni raj* tworzą zdjęcia z Korei Północnej. Fotografie z tej sekcji są wzmocnione komentarzem i filmem dokumentalnym Righetiego. Trudno byłoby rozprawiać o granicach bez odwołania do przestrzeni za szczelną, zmilitaryzowaną granicą. Jej autarkiczność okazuje się zatrważająco silna i nieskażona obcym widzeniem. Granica stanowi tu arbitralny, nader sztuczny akt przemocy, który wygłusza dysputy regionalne i lokalne poróżnienia w imię jedności świata uplasowanego za granicą, której trzeba bronić, którą trzeba zbroić, za którą czyha wróg. To zdegenerowana jedność i wszechwładny system, który nie wyzwala lokalności. Granica jest opresją.

Kaszmir to sekcja czwarta. W swoich fotografiach Dorigny ukazuje terytorium konfliktu wojny w Kaszmirze. To jeden z naj-

starszych terytorialnych konfliktów dzisiejszego świata, gdzie trwa nieustanna konfrontacja między Pakistanem, Indiami i separatystami kaszmirskimi. Ale jednocześnie zdjęcia te pokazują siłę naturalnej granicy, granicy Natury, w pobliżu której człowiek sytuje się „niezwykle zwyczajnie”. Siłą tej sekcji są obrazy dokumentujące ludzi wtopionych w krajobraz, płynących rzeką, patrzących w niebo, otoczonych przez skały, rośliny, umiejscowionych w rozmachu przestrzeni, pilnujących codziennych prac związanych z hodowlą zwierząt czy uprawą roli. Ważna jest tu konfrontacja dobrego życia, w otoczeniu gór i rzek, z przemocą polityczną i symboliczną, która gwałtem wprowadza granice między ludźmi.

Sekcja piąta nosi tytuł *Granica w tworzeniu: Izrael i Palestyna*. Tworzą ją fotografie Coreta, ale i wydobywający się z głośników głos komentarza. Ukazana jest tu granica jako wznoszony mur. Na fotografiach pojawiają się żydowscy budowniczowie muru, ale i rozszarpane i pokrwawione ubrania. W kontekście muru – za murem, obok muru, przy murze – żyje i żołnierz, i dziecko. Mur stawia między nimi akt równości. Mur ustanawia walkę. Czytelna jest idea: mur to przemoc granicy, która wdziera się w terytorium. Następuje kawałkowanie przestrzeni i uruchomiona zostaje żądza ekspansji. Prosta budowla rozpoczyna falę okrucieństwa, które zostaje wyzwolone po każdej ze stron. Mur nikogo nie oszczędza, programuje wrogów.

Akt wznoszenia muru jest aktem konstruowania przyszłych struktur społecznego terroru. Problemem okazuje się jednak to, że budowanie muru staje się koniecznością, gdy nie ma dróg wzajemnej komunikacji i gdy nadwerężone zostało poczucie bezpieczeństwa i spokoju. Czy mur chroni lokalność? W żadnej mierze, gdyż ją uzbraja, cementuje, zamyka w monolicie wykładni siebie. Za murem wszyscy nieruchomieją w jednolitym obrazie. Nie ma tu dynamiki lokalności, która była niegdyś żywotną i płynną tkanką. Kiedy zjawia się mur jako rozwiązanie kulturowe, to znaczy, że lokalność nie tylko jest zagrożona, ale już została „doprowadzona do rozpaczy”. Gdy zawiodła opowieść o wspólnocie i nadziei na świat porozumienia i szacunku dla drugiego, zostaje tylko mur jako rozsądny produkt oddzielenia i bezpieczeństwa. Jest to

produkt krótkowzroczny, a zatem bez przyszłości. Niebudowanie muru byłoby jednak aktem równie desperackiego trwania przy własnej utopijnej wizji spotkania kultur w przestrzeni, w której ludzie już się nie spotykają.

Sekcja szósta – *Północ. Granica USA i Meksyku* ukazuje ekonomiczny i egzystencjalny wymiar granicy. Nie ma lepszego kontrastu terytoriów niż zderzenie USA i Meksyku. Jednak to nie kontrast terytoriów fizycznych, ale terytoriów oczekiwań i obrazu człowieka jest tu ważny. Wyprawy po lepsze życie, eksploatacja taniej siły roboczej, trudne sąsiedztwo – to przepracowują zgromadzone tu narracje. Jednostkowe opisy, fotografie i film Barda tworzą mikrohistorie. Czy za nimi skrywa się lokalność? Jest lokalność, którą uciekinierzy zabierają z sobą w podróż, która zawsze będzie im towarzyszyć i ich odsłaniać, i którą też będą starali się wyciszyć. Jednak jest to lokalność, która zostaje szybko wygłuszona przez retorykę granicy. Zamiast wioski, regionu, własnej wspólnoty pojawia się człowiek biedny w konfrontacji z człowiekiem bogatym, człowiek, któremu udało się przedostać na drugą stronę, który pozbył się piętna przynależności do biednego świata. Lokalność zostaje unicestwiona przez dyskurs dobrobytu i konsumpcji. Staje się synonimem biedy i zostaje odarta z idei wolności, przestrzeni i czasu, odpowiedzialności. To już nie lokalność kulturowa, ale swojskość i zaściankowość ubogiego dyskursu – polityki i rynku.

Prawdziwe kroniki wymagowanego kraju, sekcję siódmą, tworzą fotografie Roux-Fontaine'a ukazujące Cyganów rozproszonych po Europie. W kolejnych odsłonach dokumentują świat ludzi bez kraju. Aranżacja obrazu jest tu ważna, ponieważ są to nie tylko zdjęcia z życia codziennego, ale i stylizowane portrety osób w ich ubóstwie i kruchości. Znajdujemy w tej sekcji prawdziwe ikony współczesnego świata. Pojawiają się portrety wędrowców, umieszczonych na złotym tle. Uchodźcy nagle zostają uwzniośleni, stają się świętością w wędrowce, zagubieniu, tułaczce. Wy-mowa jest tu istotna: ci, co wędrują, zawsze w niezakorzenieniu, skazani od zawsze na marginalizację, są naszym przewodnikiem do zrozumienia człowieka. Są naszym świętymi współcześni.

Człowiek to nie pojęcie czy byt, to przede wszystkim doświadczenie kruchości tego, co ludzkie. I jeszcze jedna, ważna, wymowa antropologiczna tych obrazów – lokalności nie da się porzucić, bo dopiero w niej człowiek jest prawdziwy. Lokalność to dobry i właściwy kontekst człowieka. Jesteśmy lokalni, bez względu na to, czy wędrujemy, czy stoimy w miejscu. Czy jednak wędrówka – z punktu widzenia idei lokalności – nie jest stabilnym stanem w miejscu? Silne przywiązanie do siebie i własnej przestrzeni kulturowej – którą tworzymy między ludźmi, której nadajemy kształt, formując nasze pojęcie przypadku czy konieczności, wędrówki czy osiedlenia – nadaje nam stygmat. Bycie osobno i bycie wyraźnym pośród tego, co nijakie, nie musi być powodem do izolowania siebie i innych.

A jednak trudno budować porozumienie z tymi, co wędrują. Dla każdej lokalności wędrowcy, niczym święci, są ożywczym impulsem do rozluźnienia domu, którego i tak pilnujemy. Każda lokalność ma wydeptane ścieżki nawiązywania relacji z tym, co wędrowne: ludźmi, myślami, zachowaniami, rzeczami. Wędrowcy zawstydzają nasze przywiązanie do stabilnych konstrukcji społecznego trwania. To, co łączy nas – nas lokalnych, z tymi, którzy wędrują i nawiedzają nasze lokalne domy, to fakt, że w ich tułaczce uchwytna jest nasza kruchość, że w ich ubóstwie namacalny jest nasz dom, który chyli się ku upadkowi; a może i w ich marszu rysuje się już nasza przyszła wędrówka, w której porzucimy zadowolenie. Lokalność staje się wędrowna i niestabilna, podobnie jak człowiek wędrowny nagle staje się tym, który unosi własną lokalność. Naszym wspólnym losem jest różnie realizowana lokalność. Porozumieć można się poprzez lokalne widzenie siebie nawzajem.

Sekcję ósmą *Wygnanie* tworzą przejmujące ilustracje Séméniaiko. To fotografie uchodźców. Odnajdujemy tu wizualną dokumentację obozów dla tych, co zostali wygnani z domostw. Ważne jest zobrazowanie życia w przymusowych wędrówkach, pokazanie szczelnych i nieszczelnych granic. Następuje tu ważna odsłona – człowiek w strachu, człowiek, który już utracił wiele przez dewastację dawnych granic, ale który niebawem utraci wszystko przez

nowe, mocniejsze granice obcości. Granica w tym obrazie nie chroni, ale staje się reżimem, który wyrzuca człowieka poza to, co ludzkie, sytuując go poza terytorium domowym. To granica, która wywłaszcza lokalność. Dawna plemiennosc zostaje zastąpiona polityczną plemiennoscia nowych władców, którzy sterując rytmem dawnych waśni plemiennych, realizują już całkiem nowe i nielokalne sny o władzy i pieniądzu na rozległych terytoriach. Nie ma smutniejszej transformacji niż zamiana lokalności dawnych terytoriów w ziemię niczyją, zunifikowaną i zjednoczoną przemocą.

Sekcja dziewiąta *OCEANMALECONDRIVE* jest instalacją Massipa i Morúy, która kontrastowo zestawia pasma zdjęć. Są one rozpięte na dwóch równoległych ścianach i pokazują fasady domów mieszczących się na ulicy Malecón w Hawanie – z jednej strony, a z drugiej – Ocean Drive w Miami Beach. Dokumentacja jest niezwykle precyzyjna, z odniesieniami topograficznymi i czasowymi. To zderzenie granicznych ulic, granicznych światów, które na siebie spoglądają, ale pragnienie wędrówki jest rozwijane tylko przez jedną ze stron. Czy patrzą na siebie światy lokalne? Tak, piekarnia w Miami, uchwycona w precyzyjnie określonym punkcie czasoprzestrzeni, spogląda na bawiące się dzieci przed konkretnym domem, na konkretnej ulicy Hawany, w konkretnej godzinie i minucie. Ale patrzy na siebie i inna lokalność kulturowa – z siecią ulic i z siecią relacji międzyludzkich, z siecią mitów i przywiązania do swoich i obcych. Nie ma bardziej bliskich lokalności, nie ma też większej odległości między nimi ze względów politycznych. Granica polityczna zatrzymuje lokalności u siebie i każe być czujnym na to, czy aby ktoś nie czyha na wtargnięcie w naszą przestrzeń, zamieszkanie na naszej ulicy, przejście naszych miejsc pracy.

Melilla, sekcja dziesiąta, przynosi obraz trzech rzędów drutów kolczastych, które tworzą graniczną ścianę na wysokość 7 metrów, właśnie w Melilli. Po jednej stronie widzimy marokańską armię kontrolującą obwód, a po drugiej już hiszpański punkt nadziei i morze jako obiekt marzeń. Za granicznym drutem kolczastym snują się plany ucieczki. Kolejne zdjęcia i opisy dokumentują to,

co rozgrywa się za ogrodzeniem, na peryferiach miast Maroka i Algierii. To szybko wznoszone obozy i chwilowe przystanki dla ludzi, którzy planują ucieczkę. Zatrważający jest moment, kiedy fotografia ujmuje ludzi – to portrety poczynione na chwilę przed podjęciem wędrówki.

Ważny jest tu osąd monstrualności granicy, którą znaczą druty kolczaste i uznanie potworności każdej zamkniętej przestrzeni dla uchodźców. Dalekie od nauki Tadeusza Sławka o tym, że „nic nie mieści się w swoich granicach – tak myśląc o świecie, możemy próbować czuć się »w domu« bez zadufania »swojskości«”¹⁴. Jeszcze bardziej niepokojąca jest zniszczona retoryka lokalności, której nie słychać w obozie dla uchodźców, gdzie to, co polityczne, uciśnione, przerażone – zostaje przetworzone w kontrolowaną horde bezbronności. Nie ma już kultury, nie ma idei miejsca, jest „nigdzie”, kontrolowane przez centrum dowodzenia politycznymi terytoriami. Naiwnością byłoby jednak sądzić, że brak kontroli bezbronnej, wyrzuconej grupy, już nie wspólnotowej, nie jest zagrożeniem dla innych lokalności, uplasowanych za kolejnymi granicami, które trzeba osłaniać. W obozie dla uchodźców zwyczają dyskurs polityki.

Sekcja jedenasta, ostatnia, jest audiowizualną instalacją zaprojektowaną przez Amata. Oto na ekranach zainstalowanych w suficie i opuszczonych tak, aby półkuliście wypełniały przestrzeń, musimy zasiąść na porozrzucanych stołkach, które nie są wygodne, nie mają oparcia, nie są ustanowione w komfortowej odległości względem monitora, wszystko po to, aby nie mieć luksusu oglądania całości, aby nie mieć wygody. Przysiadamy na moment, zmieniamy nieustannie ułożenie ciała, niekomfortowo przysłuchujemy się i oglądamy, ponieważ tak samo nieporadne, niezakorzenione i niekomfortowe jest bycie człowieka na granicy/wobec granicy/przy granicy. Mierzenie się z granicą nie jest wygodne. Człowiek nie jest tu „u siebie”, nie jest na miejscu, a na pewno nie jest dobrze usadowiony. Z ekranów najpierw dochodzi

¹⁴ T. SŁAWEK: *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*. Katowice 2009, s. 120.

do nas obraz drutów kolczastych, za którymi zostaje unieruchomiona twarz filozofa czy artysty, który za chwilę zaczyna do nas przemawiać, po czym zostaje mu odebrany głos na rzecz innego monitora, innego głosu, innej myśli, innego człowieka. Myśli prezentowane, głosy fragmentarycznie rozerwane i konfrontowane z sobą, podobnie jak teksty dokumentujące na ścianach/granicach, są dalszym wkładem w narrację o granicy. Podstawą stały się wykłady, cyklicznie organizowane, które miały miejsce w CCCB od 12 stycznia do 29 marca 2004 roku w Barcelonie¹⁵.

Tematem wyjściowym do dyskusji stał się problem Europy jako dawnego centrum, którego obraz – narodów, państw, porozdzielanych tożsamości narodowych i budowania jedności wobec różniących się od nas sąsiadów – został nadwerężony w wielu miejscach, a przynajmniej jest w okresie transformacji. Dyskusja dotyczyła refleksji nad tym, że granice nie są czytelnymi obrazami pasów rozdzielających kultury, a kultura europejska, która separowała się od kultur pozaeuropejskich, też straciła na wyrazistości. Rozważano konstrukcje politycznych, społecznych i kulturowych granic, które nie są naturalne. Niewątpliwie nie doceniono granic natury. Obecność tekstów demitologizujących i postkolonialnych wykluczyła ich oczywistość i naturalność. Teza wmontowana w narrację słowną i obrazową tego projektu jest taka: granica to sztuczność, przemoc, którą ludzie pokonują lub oswajają, by czuć się bezpiecznie. Zatem kategorie bezpieczne/niebezpieczne, swoje/obce, wyraźne/niewyraźne zyskują większą rangę przez społeczne odniesienie niż geograficzne uprawomocnienie.

¹⁵ Wystąpienia obejmowały następujące obszary zagadnień: *Granice Europy* – Tzvetan Todorov; *Koncepcja granicy* – Manuel Cruz; *Między cywilizacją a barbarzyństwem* – Francisco Fernández Buey; *Bogactwo jako granica: kulturowe i globalne przewodniki ekonomicznego rozwoju* – David S. Landes; *Wschód–Zachód: wyobrażona frakcja* – Georges Corm; *Wspólnota i obywatelstwo: granice kolektywnej tożsamości* – Dominique Schnapper; *Kultury bez terytoriów* – Roger Bartra; *Architektura jako granica: mur między Izraelem a Palestyną* – Eyal Weizman; *Od frontowych linii do granic w Europie i w otoczeniu* – Michel Foucher; *Koniec terytoriów* – Bertrand Badie; *Nowe granice i uniwersalne wartości* – Zygmunt Bauman.

Być może zabrakło tu afirmacji idei lokalności? Zabrakło jej nie tylko w tym projekcie artystyczno-naukowym, bo i też brakuje jej w naszym doświadczeniu. Nie myślimy przez lokalność, sytuujemy ją w etnicznych waśniach i uważamy za zamierchłą opowieść o człowieku. Nie tak łatwo przychodzi nam myślenie, że lokalność nie jest tożsama ze swojskością i że niewiele ma wspólnego ze swojskim opresyjnym lękiem o siłę stada. Aktywności jednostkowej wymaga odkrycie w kulturze prostego doświadczenia, że przyjazne ułożenie człowieka, w sąsiedztwie tego, co bliskie, okoliczne, obok, jest tym, co buduje wrażliwość na inne, drobne, lokalne pomysły innych ludzi. Człowiek jawi się jako punktowo związany z czasoprzestrzenią, jako uchwytny w punktach doświadczeń, w punktach terytoriów, w punktach więzi społecznych. W lokalności geografia i kultura się jednoczą. Nie można porzucić lokalności, tak jak nie można zakorzenieć człowieka w „nigdzie”. Każde „gdzieś” staje się jakimś „tu”. Przyjazna opowieść o lokalności stanowi wyzwanie do wyciszania opresji granicy i budowania przyjaznego języka, którym chcemy nazywać tych za górą, rzeką, oceanem. Nie wyklucza spotkania, nie programuje konfliktu, ale też nie ignoruje domostwa i wyrazistości tego, co inne, lokalne, osobne, jak i my.

Kruche i zagrożone

Doświadczenia jednostkowe i zbiorowe, które są wynikiem pogwałcenia dawnych geometrii granic, wciąż domagają się zapisu. Projekt CCCB wyrasta z tego żądania, pokazując nowy wymiar myślenia o granicach kulturowych, gdzie dyskursy dziennikarski, kulturowy, etyczny nie są od siebie odseparowane. I w tym miejscu wracamy do myśli, która przesuwa dawną dyskusję teoretyczną w kierunku tego, że opis granic nie tylko ma konstruować wizję świata, ale ma tworzyć świat więzi, którego w momencie tworzenia jeszcze nie jesteśmy sobie w stanie wyobrazić. Nie

sposób pomyśleć o więzi bez lokalności. Lokalność dotyka wymiaru i kulturowego, i moralnego, i geograficznego. Lokalność każe zmieniać najbliższy świat, każe konstruować przychylnie słowa, którymi da się wzmocnić twórczo człowieka w miejscu. Narracja, uwrażliwiona na lokalne ułożenie człowieka, jest związana z potocznym życiem – z opowieścią trzeba żyć, narracja ma służyć praktykom życia. Myśl ma być czynem, który prowokuje do szukania powinowactw w myśleniu, ale i dobrych różnic.

Dlatego czytamy tę narrację CCCB nie jako jeszcze jedną „opowieść o granicy”, ale bardzo dynamiczną i sugestywną – poprzez swoją epizodyczność, poprzez formułę otwarcia – próbę szukania człowieka w kruchości względem tego, co systemowe, nazbyt oficjalne i rozgraniczone. Narracje intelektualne pojawiające się w przestrzeni kultury i polityki powinny z wielką dyscypliną pilnować, by opowieść o granicy przeniosła się z rozrysowywania wielkich map z podziałami terytoriów i wróciła do tropienia jednostkowych mikrodoświadczeń. Co ważne – wspólne doświadczenie daje się odnaleźć w kruchości i zmęczeniu człowieka przekraczającego, zatrzymanego, ściganego, podróżującego przez granice, budującego dom przy granicy lub na granicy. Ten etyczny wymiar niesie z sobą ważne przesłanie: mitologie wędrówek są hiperbolizowane, ale już indywidualne doświadczenia bycia w wędrówce są mikroskopijne i zagrożone. Czyż nie każde doświadczenie lokalne jest kruche? A może wydaje się szczególnie kruche dzisiaj, w otoczeniu propagandy globalnej opowieści. Granica tę kruchość demaskuje. Kruche jest to, co ludzkie. Krucha jest kultura. I taką wiedzę przynosi granica.

Zatem granica w tej narracji zostaje mentalnie przetworzona jako wezwanie do transformacji praktyk po obu stronach granicy, a może w wielu punktach granicy, może granicy w nas samych. To docenienie faktu, że graniczne myślenie zaczyna się nie na granicy samej, ale dalej, że trzeba nieustannie edukować siebie samego w myśleniu o kruchości i zmęczeniu człowieka, który przez granice jest tak samo pokonany. Jednak bez granic, które są dobrymi cezurami, bez wyraźnych punktów lokalnych człowiek zostaje zagrożony przez unifikację z tym, co takie samo.

Przychylne granice zatrzymują człowieka po dobrej, bo przyjaznej jego życiu stronie – stanowią pozytywną władzę nad tym, co ludzkie, ucząc bycia poddanym granicy. Złe poddaństwo granicy polega na tym, że tożsamości są drapieżnie hiperbolizowane, wtedy myślenie graniczne nie kładzie akcentu na różnicę, ale jedynie na jedność i pewność tego, co własne. Takie granice konstruują monolit i całość, totalizują jednolite formy. Groźna dla myślenia o granicy nie jest różnica, a na pewno nie wielość przesunięć drobnych różnic, ale idea jedności i gwałtowna opozycja, która jest zawsze agresywna w myśli, a taką jest rozdzielenie: albo tożsamość, albo różnica; albo jedność albo wielość.

Warto pamiętać, że nasza narracja o granicy wyznacza praktyki graniczne w przestrzeni kultury. Każda narracja, każda praktyka społeczna, każda utworzona i podtrzymywana granica jest projektem edukacyjnym. Pytaniem pozostaje, jak wypośrodkować między różnym sfunkcjonalizowaniem granic – przychylnym i opresyjnym? I tu wskazówka byłaby taka: zachować pamięć o wszelkich wymiarach granic. Byłaby to pamięć o nadużyciach władzy, jaką sprawują granice, ale i pamięć o ich dobrej roli bycia cezurą – wszak lokalizują nas „gdzieś”. Granice gromadzą pamięć o geometrii, rzeczywistości mentalnej, którą konstruują, ale i doświadczeniu bycia pokonanym czy bycia zwycięzcą. W każdym punkcie granicy – i banalnym, i drapieżnym – widać jej potencję do stania się najbardziej monstrualną formą, ale i najbardziej przyjaznym odgraniczeniem. Nie bez przyczyny w sprzężeniu pozostają: ochrona i opresja, pokonanie i wolność, wreszcie pokora i duma. W każdym punkcie doświadczenia siebie i innych na granicy widać wyraźnie zagrożenie, któremu nieustannie podlega to, co ludzkie. Na każdej granicy uobecnia się wspólne doświadczenie pokory.

Człowiek odśłania się w kruchej lokalności. Tego uczy każda granica.

**O lękach wobec gestu nieprzebaczenia
Radykalna lokalizacja myślenia
o człowieku**

The first part of the paper discusses the importance of understanding the underlying structure of the data. This is particularly relevant in the context of machine learning, where the ability to identify patterns and relationships in the data is crucial for making accurate predictions. The second part of the paper focuses on the development of a new algorithm for handling missing data. This algorithm is designed to be robust to outliers and to maintain the integrity of the data while filling in the missing values. The third part of the paper presents the results of a series of experiments that compare the performance of the new algorithm against several existing methods. The results show that the new algorithm consistently outperforms the others, particularly in terms of accuracy and computational efficiency. Finally, the paper concludes with a discussion of the implications of these findings for future research and for the practical application of machine learning in various fields.

Czym jest nasza niewinność,
czym jest nasza wina? Wszyscy są
nadzy, nikt
nie jest bezpieczny. Stąd
odwaga: pytanie bez odpowiedzi,
śmiały zwątpienie
przyzywa, nieme, nasłuchuje, głuche. [...].

M. Moore: *Czym są lata?* przeł. Cz. Miłosz

Sumienie pozywa Siebie z zatruty w Sie.

M. Heidegger: *Bycie i czas*, przeł. B. Baran

Obecność nieprzebaczenia

Gest nieprzebaczenia jest okryty lękami. Akty niewybaczenia czy formuła radykalna „bez przebaczenia” rodzą społeczny lęk o trwanie wspólnoty i jej przyszłość. Zapytajmy: Co zrobić z formułą „bez przebaczenia” w kulturze współczesnej? Wszak powraca w przestrzeni publicznej. Czy poprawność polityczna, ale i kulturowa, które wiążą się z przychylnością wybaczeniu, są uprzywilejowaną praktyką kulturową? Czy formuła „bez przebaczenia” burzy nasze wyobrażenie o domowych wspólnotach? A może, gdy nie wybaczymy, to współtworzymy godność wspólnoty jako domu i ocalamy lokalne myślenie? Czy można przestać lękać się braku wybaczenia?

Przywołajmy cztery teksty, celowo mieszając ich hierarchie społeczne. Czynimy to jedynie tytułem wstępu, by wskazać na nieustającą obecność problemu nieprzebaczenia w kulturze współczesnej.

1. Odłona filmowa – mroczny film Clinta Eastwooda z 1992 roku *Unforgiven* (USA), który nie zostawia złudzeń co do porządku społecznego dawnych westernów i porządku świata. Rewolwe-

rowiec, w stanie spoczynku, jeszcze raz decyduje się nie tylko zdobyć pieniądze, ale i wymierzyć karę, gdy przyjmuje zlecenie kobiet, które jednoczą się, by pomścić prostytutkę zmasakrowaną przez pijanego kowboja. Ale nie chodzi tu o impet kary, ale o siłę formuły „bez przebaczenia”, która staje się uczciwsza niż kooperacyjne porządki społeczne miejscowych notabli.

2. Odsłona społeczna władzy – list biskupów polskich do biskupów niemieckich z 18 listopada 1965 roku, który stał się ważnym wydarzeniem na koniec Soboru Watykańskiego II. W liście tym informacja o obchodach tysiącletniej rocznicy chrztu Polski została wzmocniona formułą: „[...] wyciągamy do Was, siedzących tu, na ławach kończącego się Soboru, nasze ręce oraz udzielamy przebaczenia i prosimy o nie [...]”¹, co spotkało się z uznaną za „powściągliwą” odpowiedzią biskupów niemieckich², ale, co istotniejsze w perspektywie myślenia o domu, wywołało w Polsce falę wieców protestacyjnych, organizowanych przez partyjne komórki, a także agresywną akcję propagandową Władysława Gomułki, która układała się w swoiste przesłanie: „nigdy nie wybaczemy”³. Późniejsze komentarze tego gestu i ich nieustająca obecność w sferze medialnej stanowią o sile społecznego oddziaływania tekstu jako zdarzenia.

¹ Zob. list biskupów polskich do biskupów niemieckich nazwany *Oreędziem biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim*. Muzeum Historii Polski, http://muzhp.pl/files/upload/aktualnosci/list_biskupow.pdf [dostęp: 21 sierpnia 2011 r.].

² Zob. analizę kontekstu historycznego listu biskupów niemieckich: B. KERSKI, R. ŻUREK: *Oreędzie biskupów polskich i odpowiedź niemieckiego episkopatu z 1965 roku. Geneza, kontekst historyczny oraz oddziaływanie*. W: B. KERSKI, T. KYCIA, R. ŻUREK: *„Przebaczamy i prosimy o przebaczenie”. Oreędzie biskupów polskich i odpowiedź niemieckiego episkopatu z 1965 roku. Geneza, kontekst, spuścizna*. Przeł. J. GÓRNY. Olsztyn 2006, s. 5–54.

³ Zob. S.A. BOGACZEWICZ: *Reakcja komunistycznych władz Polski na oreędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich*, <http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/index.php/2015/11/30/reakcja-komunistycznych-wladz-polski-na-oredzie-biskupow-polskich-do-biskupow-niemieckich> [dostęp: 28 listopada 2015 r.].

3. Odsłona muzyczna – pieśń *The Unforgiven* grupy Metallica z 1991 roku, wydana na krążku *Black Album*, która kończy się słowami „Więc nazwę cię Niewybaczalnym”:

[...]
Never free
Never me
So I dub thee Unforgiven

You labeled me
I'll label you
So I dub thee Unforgiven

Siła tekstu pochodzi ze wzmocnionej figury TY, które jest regułą szatańskiej myśli – tego kolosalnego niewybaczenia. Ma swą kontynuację w *The Unforgiven II* na albumie *Reload* w 1997 roku. Z wielką konsekwencją pojawia się inaczej obudowana formuła niewybaczenia – „Ponieważ tobie też nie wybaczone”. Wersja druga wygląda następująco:

Never free.
Never me.
'Cause you're unforgiven, too.

I trzecia wersja *The Unforgiven III* na płycie *Death Magnetic* z 2008 roku „Dlaczego nie mogę sobie wybaczyć?”:

[...]
Forgive me
Forgive me not
Why can't I forgive me?

To ciekawa dialektyka wybaczenia i niewybaczenia. Tyle, że wydobyla z mroku.

4. Odsłona społeczna wspólnoty – zdarzenie z 2010 roku, kiedy to po katastrofie lotniczej oficjalnej delegacji polskiej w Smoleńsku pojawiło się wezwanie do pojednania polsko-rosyjskiego

i słynny apel społeczny. Czytamy w „Gazecie Wyborczej” z dnia 5 maja 2010 roku w tekście *Polskie światło dla Rosjan* autorstwa Aleksandry Klich, że oto „duchowini, intelektualiści i artyści apelują: 9 maja idźmy na cmentarze radzieckich żołnierzy i zapalmy znicze na ich grobach. Pojednajmy się”. Czytamy dalej: „Na cmentarzach rozsianych po Polsce leży kilkaset tysięcy radzieckich żołnierzy. Ginęli w 1944 i 45 r. Szli na Berlin »za rodziną«. Walczyli z Niemcami gnani rozkazami, ale i poczuciem krzywdy – pomścić zamordowane rodziny, spalone wioski, zniszczone miasta. Niewyszkoleni, wysyłani na straceńcze akcje ginęli tysiącami. Najwięcej, prawie 32 tysiące, leży w Braniewie, 22 tysiące – w Warszawie przy ul. Żwirki i Wigury. 11 tysięcy pochowano w Bielsku-Białej, 8 tysięcy we Wrocławiu. [...] – Bo większość z nich to byli zwykli chłopcy, którzy szli do Berlina, marząc o wolności, nie o stalinowskich ideałach. To nie są groby wrogów, ale ludzi, którzy przynieśli nam wolność. Czy nie potrafimy zrozumieć dramatu żołnierzy, ich krwi, bólu? – mówi abp Józef Życiński, metropolita lubelski. Tydzień temu, poruszony solidarnością Rosjan po katastrofie prezydenckiego samolotu, zaapelował, byśmy z okazji 65. rocznicy zakończenia II wojny uporządkowali radzieckie cmentarze. Byłby to »znak pamięci i wrażliwości« oraz symbol polsko-rosyjskiego pojednania. Ruszyła lawina”⁴.

Pominać musimy samą rację palenia zniczy, bo to święte prawo jednostki, by szanować każdą śmierć. Zainteresować się jednak musimy zbiorowym wezwaniem do „pojednania”, tak powierzchownie wartościowanym, niesionym tragedią narodową i niewnikającym w dramat jednostek – w dramat poszczególnych ofiar, w dramat indywidualnych spotkań z tym, co sowieckie. Pojednanie, zbiorowo rzucone w przestrzeń medialną, zostało przeprowadzone w imieniu innych i zostało darowane tym, którzy o pojednanie nie prosili. Jak okazało się chwilowe, wystarczy wspomnieć późniejszą publiczną manifestację żałoby z głośnym rachunkiem krzywd, daleką od dobrej żałoby, o której Anna

⁴ A. KLICH: *Polskie światło dla Rosjan*. „Gazeta Wyborcza” 5.05.2010.

Zeidler-Janiszewska pisała, że ma być „odzyskaniem przez podmiot zdolności do krytycznej refleksji i działania”⁵.

Co zrobić z formułą „bez przebaczenia”?

Powraca ona w przestrzeni publicznej. Reakcji kulturowych na gest niewybaczenia jest kilka. 1) Można go napiętnować, jako mechanizm pamiętliwości, zemsty, niewoli pamięci, która jest obciążona przez rozpamiętywanie. 2) Można go zrozumieć i uznać, że jest koniecznością – nie wszystko da się odpuścić. Brak wybaczenia zostaje wtedy zarezerwowany dla nikczemności, potworności, których nie sposób złagodzić niepamięcią czy łaską odpuszczenia. 3) Można mu zwyczajnie wrócić powagę, by pozwolić na wybrzmienie nieprzebaczenia zwyczajnemu. Wymaga to wydobywania się z politycznej poprawności.

Nas interesuje trzecia sytuacja, bo jest trudną praktyką społeczną, która właściwie nie przebija się przez „gładką” retorykę publiczną. Chodzi jedynie o przywrócenie zwyczajnej wartości gestowi nieprzebaczenia i dopuszczanie obecności formuły „nie przebaczam” w sferze publicznej, co niekoniecznie musi fundować trakt zemsty wielopokoleniowej. Dalej – idzie o przywrócenie godności nieprzebaczenia w sferze edukacji, a to bardzo trudne, by uczyć, że można nie wybaczyć, jednocześnie uznając, że dalej można współpracować z sobą i współtworzyć świat. Rzecz w tym, by przywrócić godność słowom i nie nadużywać formuły przebaczenia, która często jest tylko wypowiedzianiem słów. Wreszcie – to wezwanie do radykalnej indywidualizacji, by przywrócić siłę jednostkowej decyzji, by chronić przed ideologizacją gest przebaczenia lub jego brak. Lęk przed tym, by nie wybaczać, powinien być osłabiony w sferze publicznej. Dom potrzebuje godności wybaczenia i godności niewybaczenia. Dotyczy to zarówno domu jako przestrzeni rodzinnej, terytorialnej, jak i przestrzeni wspólnotowej, w której to, co wyobrażone, staje się budulcem.

Nasze społeczne zainteresowania skoncentrowane są jednak na przebaczeniu. Potrafimy je waloryzować, układamy w rozmaite

⁵ A. ZEIDLER-JANISZEWSKA: *Między melancholią a żałobą. Estetyka wobec przemian w kulturze współczesnej*. Warszawa 1996, s. 9.

hierarchie, jednocześnie niewiele przejmując się niewybaczeniem, które czytamy poprzez „brak”. Przebaczenie to kulturowy trakt, który syntetycznie zobrazował Charles L. Griswold w swym tekście *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, pisząc o hierarchizacji: politycznych przeprosin, ekonomicznego przebaczenia, politycznego aktu łaski, sądowego ułaskawienia czy przebaczenia metafizycznego⁶. Autor, na samym wstępie, dotknął skomplikowanej natury przebaczenia, gdy wskazał, że marzenie o pojednaniu nie może właściwie być całkowicie spełnione poprzez przebaczenie. Dzieje się tak dlatego, że przebaczenie odbywa się w materii niemożliwego, chcąc „świadomie unieważnić to, co zostało zrobione”⁷. Wedle Griswolda istnieje cała gama reakcji między odrzuceniem, zapomnieniem, pragmatyką akceptacji czy racjonalizacji dokonanego czynu. Jednym słowem, kłopot wielki z przebaczeniem, ale to właśnie ono, jak pisała Hannah Arendt, jest w stanie odkupić to, co nieodwracalne⁸. Przywołujemy ten osobny trakt rozważań o przebaczeniu, gdyż formuje on pośrednio istotną sferę mrocznego niewybaczenia. I to ją spowijają lęki kulturowe i metafizyczne.

Tylko poprzez rozsądną „gospodarkę” przebaczeniem i nieprzebaczeniem – jakkolwiek to brzmi dla humanistycznych uszu – jesteśmy w stanie zachować dynamikę i żywotność domu, jednocześnie zachowując powagę aktu wybaczenia i niewybaczenia.

Gdzie szukać inspiracji dla godności nieprzebaczenia?

Wybaczenie – droga otwarcia

Trudnym sprzymierzeńcem jest szlak chrześcijańskiej afirmacji, ale nie niemożliwym. Przebaczenie w sferze publicznej, które

⁶ C.L. GRISWOLD: *Forgiveness. A Philosophical Exploration*. New York 2007, s. XVII–XIX.

⁷ Ibidem, p. XV.

⁸ H. ARENDT: *The Human Condition*. Introduction M. CANOVAN. Chicago 1998, s. 237.

formuje się na podstawie myślenia chrześcijańskiego, ma drogę otwartą. Nakaz chrześcijański – wybaczenia, odpuszczenia, czynienia i przyjęcia zadośćuczynienia, ma w sobie siłę humanistyczną, ale i kryje niebezpieczeństwo, które każe nam wybaczać i jednoznacznie wartościować gest wybaczenia. Uprawomocnia wykładnię: 1) Człowiek w kulturze to człowiek wybaczący. 2) Kompromis wspólnoty jest dobrem, wspólnota ma trwać i kooperować z innymi. 3) Uzasadnienie dla społecznego nakazu wybaczenia płynie z gestu Boga, który miłosiernie wybacza. 4) Prośba o wybaczenie i żal po popełnionych winach powinny zakończyć się aktem przebaczenia i pojednania. 5) Człowiek ma budować dobrą pamięć, a nie ma żyć w rozpamiętywaniu i zemście. 6) Pojednanie wraca człowieka społeczeństwu i ustawia go na nowo w relacji z Bogiem. 7) Wybaczenie pokonuje lęk, natomiast przeraża nas brak wybaczenia.

Dlatego przywiązujemy się do opowieści o synu marnotrawnym, o miłosierdziu. Bliskie stają się nam i te słowa Nowego Testamentu: „Wtedy Piotr podszedł do Niego i zapytał: »Panie, ile razy mam przebaczyć, jeśli mój brat wykroczy przeciwko mnie? Czy aż siedem razy?« Jezus mu odrzekł: »Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy«” [Mt, 18, 21–22]⁹. Nieco bardziej wymagająca, bo wydobywająca trud i żal winowajcy, jest opowieść św. Łukasza: „Jeśli twój brat zawini, upomnij go; i jeśli żałuje, przebacz mu! I jeśli by siedem razy na dzień zawinił przeciw tobie i siedem razy zwróciłby się do ciebie, mówiąc »Żałuję tego«, przebacz mu” [Łk, 17, 3–4]. I wreszcie: „Słyszeliście, że powiedziano: *Oko za oko i ząb za ząb!* A ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu; lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi!” [Mt 5, 38–39]; „Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą co czynią” [Łk 23, 34].

Chrześcijanin, jak wskazywał Paul Ricoeur, czerpie siłę z pokonania rozpacz i lęku, co znaczy, że „jedność Chrystusowego

⁹ Cytat ten i następne pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Wyd. III poprawione. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tyńieckich. Poznań–Warszawa 1980.

miłosierdzia stanowi już ukryty sens wielorakich rzeczy oraz że jedność ta będzie widoczna Dnia Ostatniego"¹⁰. Imperatyw wybaczenia upowszechnia wiedzę, że nie ma dobrej wspólnoty bez przebaczenia, co potem jest powtarzane przez wszystkie sfery społeczne. Również pedagogiczne wykładnie. To proces społecznej edukacji: „wybacz”, „przeprasz”, „pogódź się, bo prosi”. Imperatyw wybaczenia jest już taką nobilitacją dla przebaczonego, że staje się niekwestionowaną wartością społeczną. Wybaczenie uwalnia nas przed lękiem o rozpad wspólnoty. Formuła „bez przebaczenia” nie znajduje tu podatnej gleby. Nawet jeśli prawda kulturowa jest inna, to retoryka przestrzeni publicznej, wsparta na filozofii osoby, karmi się formułą: „wybaczamy”.

Ślady „bez wybaczenia” istnieją, ale nie są eksponowane. Są otorbione lękami instytucjonalnymi. Tak jest chociażby z traktem grzechów przeciw Duchowi Świętemu, ale to już dotyczy relacji z Bogiem, gdzie to, co społeczne, jest mało istotne. Dlatego wykład kardynała Roberta Bellarmina, z rozkazu papieża Klemensa VIII, stanowi: „UCZEN. Ile jest grzechów przeciwko Duchowi Świętemu, i które są? NAUCZYCIEL. Jest ich sześć, a są następujące. 1. Rozpaczanie o zbawieniu. 2. Zarozumiałe spodziewanie się zbawienia bez zasług. 3. Walczenie przeciwko prawdzie poznanej. 4. Zazdrośczenie bliźniemu łaski Bożej. 5. Uporczywość w grzechach. 6. Ostateczne niepokutowanie”¹¹; „[...] UCZEN. Co mają właściwego te grzechy? NAUCZYCIEL. To, że nie mają przebaczenia ani w tym życiu, ani w przyszłym, jak o tym ostrzega nas Ewangelia święta. (Mt. XII, 32; Mk III, 29; Łk. XII, 10). Co się ma rozumieć w ten sposób: iż to przebaczenie jest bardzo rzadkim i trudnym, bo trudno

¹⁰ P. RICOEUR: *Jedność upragniona, jedność zadana*. Przeł. S. CICHOWICZ. W: P. RICOEUR: *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*. Przeł. S. CICHOWICZ i in. Wyb., oprac. i wstęp S. CICHOWICZ. Warszawa 1991, s. 56.

¹¹ *Wykład Nauki Chrześcijańskiej, ułożony z rozkazu Klemensa VIII Papieża, przez kardynała Roberta Bellarmina. [Na polski język przetłumaczony i w propagandzie wydany w Rzymie 1844. Ku większej chwale Bożej, i ku zbawieniu bliźnich przedrukowany]*. Przeł. ks. A. JEŁOWICKI na zlecenie papieża Grzegorza XVI, udostępnienie przez Ultra Montes. Kraków 2005. Rozdz. XX, s. 184–185.

i rzadko się zdarza, iżby ci, którzy wpadają w te grzechy, przyszli do prawdziwej pokuty. Nie masz przebaczenia na te grzechy: jest tu więc powiedziane w sposobie względnym; tak jak się mówi np. nie masz lekarstwa na tę chorobę: co nie znaczy, iż żadnym sposobem wyleczenie nastąpić nie może, lecz znaczy tylko, iż w zwyczajnym biegu rzeczy nie masz wyleczenia”¹².

Ten trakt skomplikowanej hierarchii grzechów nie zmienia oblicza kultury, która rozwija imperatyw wybaczenia. A ta ciąży w stronę opowieści o jednostkowej wolności i odpowiedzialności. Jest kulturą przyszłości. To trakt kultury „młodej”, co stanowi jej niebywały atut, ale i wyzwala niefrasobliwość i brak ciężaru słów. Formuluje ona otwarty dom wspólnoty, ale i rodzi obawy przed łatwością domu, który jest zbyt nieokreślony.

Jednak gdyby szukać w kulturze chrześcijańskiej sprzymierzeńca do przywrócenia wagi formule „bez przebaczenia”, to znaleźć go można właśnie w roli indywidualnej decyzji i uznaniu wolności jednostkowej. Ciężar jednostkowy obrazują słowa Josepha Ratzingera – papieża Benedykta XVI, który tak pisze w wykładni *Jezusa z Nazaretu*: „[...] winę można przewyciężyć nie przez rewanż, lecz przez przebaczenie. Bóg jest Bogiem wybaczącym, ponieważ kocha swe stworzenia. Przebaczenie może jednak przeniknąć do wnętrza i być skuteczne w tym tylko, kto sam przebacza. [...] Przebaczenie coś człowieka kosztuje – najpierw tego, który przebacza. Musi on najpierw doznane zło w sobie pokonać, niejako je w sobie spalić i przez to odnowić siebie samego, tak żeby mógł następnie – w tym procesie transformacji, wewnętrznego oczyszczenia – przyjąć drugiego, winnego; przez wycierpienie tego zła i pokonanie obydwaj się odnowią”¹³.

Chrześcijańska myśl doprowadziła tę opowieść o indywidualnej wolności i odpowiedzialności na szczyty myśli cywilizacyjnej. Przebaczenie jest tym, co przekraczać może literę prawa. Jest poza społecznym wyobrażeniem sprawiedliwości. Ale ta

¹² Ibidem.

¹³ J. RATZINGER – BENEDYKT XVI: *Jezus z Nazaretu*. Cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*. Przeł. W. SZYMONA OP. Kraków 2007, s. 144–146.

niewyobrażalna siła jednostkowej odpowiedzialności może być również wsparciem dla jednostkowej siły przy odmowie przebaczenia. W indywidualizacji, tak radykalnej, jest potencja do odmowy przebaczenia. Ciężar spoczywa na osobie.

Godność gestu „bez przebaczenia”?

Terytoriami, które mogłyby być wsparciem dla myśli o nieprzebaczeniu, byłyby kultury zemsty rodowej i zbiorowej odpowiedzialności. Czy jednak naprawdę można tu szukać sprzymierzeńca dla godności gestu „bez przebaczenia”? Na gruncie tych kultur dokumentuje się trwanie i apoteozuje zbiorowość. Jest to tradycja „starości”, którą rozwinęły chociażby ludy semickie. To obraz, który da się też odnaleźć w przestrzeni kultur, niesłusznie nazywanych prymitywnymi czy prostymi – kultury te nie czynią z przebaczenia imperatywu, ale też nie nobilitują jednostki w samodzielnym i wolnym decyzjach. Tu nakaz pamięci jest tym, co definiuje ludy. To świat zbiorowych pamięci, wielopokoleniowych krzywd i trudnej drogi do zadośćuczynienia. W świecie wendetty fundamentem są duma i strach. Kultury pamięci, kultury stagnacji, kultury dogmatycznie fundowane na źródle ufają wspólnocie, a nie jednostce. Dom jest tu rygorystycznie pomyślany. Fundament jest solidny, ale i staje się zaporą przed indywidualną myślą. Każdy fundament stanowi niebezpieczną matrycę, która powielając zachowania, tożsamości, style życia, wartości, nie jest wrażliwa na indywidualny głos i gest. Domy fundamentalne zachwycają skutecznością i funkcjonalnością, ale i przerażają przemocą tożsamości, która się w nich dokonuje. Mając to odniesienie, gest „nieprzebaczenia” staje się mocnym nakazem kulturowym, a nie indywidualną decyzją. To świat niewoli pamięci, którą scala lęk i resentyment.

A gdyby jednak w tej przestrzeni znaleźć indywidualny trakt po to, aby wrócić niepewność, kruchość i odpowiedzialność

temu, co musi pozostać „bez przebaczenia”? Czy można szukać tu sprzymierzeńców?

Znajdujemy tu moment, który wykracza poza siłę zbiorowego nakazu pamiętania czy nakazu przebaczenia. Mowa tu o tym, że człowiek ma możliwość decydowania o przebaczeniu, ale i nie ciąży na nim konieczność bycia przebaczącym czy konieczność proszenia o wybaczenie. Dlatego warto wydobyć ważny fragment, którym podążał w myśleniu Emmanuel Lévinas w *Czterech lekturach talmudycznych*; to ważny tekst dla Tradycji, który wprowadza nas w sedno myślenia: „Przekroczenia człowieka wobec Stwórcy Jom Kippur oczyszcza i odpuszcza. Przekroczeń człowieka wobec bliźniego Jom Kippur nie oczyści i nie odpuści, dopóki nie przebłaga on bliźniego... (Tekst z Traktatu Joma (85a–85b) [Miszna])”¹⁴.

Odmową przebaczenia pokrzywdzony może zamknąć winowajcy drogę do boskiego odpuszczenia winy. Przewinienia względem Boga są prostsze w przywołaniu ceremoniału i sprawdzonego mechanizmu, jednak zawsze aktowi pojednania towarzyszyć ma autentyczna skrucha, pokuta, pragnienie pojednania i poprawy. Przewinienia wobec człowieka są poza automatyzmem kultury i rytuału. Wszystko jest w mocy indywidualnej decyzji.

Myśl ta wyrasta z doświadczenia religijnego, ale i z całej tradycji żydowskiej, która każe w określony sposób hołubić gościnność i spotkanie – zdarzające się mimo tego, co systemowe, całościowe, instytucjonalne. Jednak musimy odnaleźć w tym tekście nie tylko to, co jest sprawozdaniem z kultury żydowskiej, ale i to, co jest uszanowaniem idei lokalnego domu i lokalnych relacji w miejscu, co jest świadectwem określonej lokalności. Prymat tego, co indywidualne, nad tym, co powszechne, znajdujemy w myśleniu o odpowiedzialności za czyny, których nie da się wymazać. Można to uczynić, ale nie ma przymusu wybaczenia. Pozostaje wyłącznie indywidualna decyzja. Muszą się z sobą spotkać dobra wola i ofiary, i winowajcy. Antropologia każe wydobyć tę wspólnotę: są sobie potrzebni. Winowajca musi pragnąć przebaczenia i po coś

¹⁴ E. LÉVINAS: *Cztery lektury talmudyczne*. Przeł. E. BURSKA. Kraków 1995, s. 16.

musi to pragnienie być rozwijane, gdyż ma odmienić jego życie. Zatem musi zdarzyć się coś niebywałego – troska po stronie winowajcy, który troszczy się o przyszłość relacji życia społecznego i duchowego. A ofiara może przebaczyć, może darować winy, może jednak zaniechać przebaczenia, skazując winowajcę na niesławę i społeczne odtrącenie.

Ten trakt oczyszczenia i odmowy oczyszczenia znajdujemy dalej w nauczaniu talmudycznym Lévinasa, gdy odnotuje: „Z chwilą kiedy wkraczacie na drogę zniewag, wkraczacie, być może, na drogę bez wyjścia. Przebaczenie implikuje dwa warunki: dobrą wolę pokrzywdzonego i pełną świadomość winowajcy”¹⁵; „Mniej przerażające jest karanie dzieci za błędy rodziców niż tolerowanie bezkarności, kiedy znieważany jest cudzoziemiec”¹⁶.

Rachunek win i kar przechodzi na pokolenia. Wikła już nie tylko osobę, ale i rodziny, wkracza na niebezpieczny szlak zbiorowej odpowiedzialności. Ale gdy spojrzeć na losy ludów, wina indywidualna w sposób absolutny wiąże wspólnotę, w której dorasta jednostka. To trakt, któremu nie ufa i którego lęka się współczesna opowieść, przepelniona niechęcią do zbiorowych wendett i zbiorowych rachunków za winy przodków. Bez względu na piętno pamiętania i zemsty, trudno odmówić temu mechanizmowi skuteczności, gdyż funkcjonuje dobrze na wielu terytoriach, na których wciąż liczy się przewinienia, a bilans nie jest zerowy.

Powtórzmy, że czytamy gest, który przywołał Lévinas, jako wezwanie do radykalnej indywidualizacji życia. Przebaczenie nie jest automatycznym gestem. I tu jest ważny dla nas impuls – do ochrony również gestu niewybaczenia. Jednocześnie znajdujemy tu niebezpieczny trakt, który wiąże „stadnie” wspólnotę, dopuszczając odpowiedzialność dzieci za błędy rodziców, co rozwija władzę jednostronnej pamięci pokrzywdzonych. W tym aspekcie trudno szukać wsparcia dla godności indywidualnego gestu „bez przebaczenia”, bo to trakt pamiętnictwa i odpowiedzialności zbiorowej, win wielu pokoleń, win niezmywalnych. Pozostaje

¹⁵ Ibidem, s. 33.

¹⁶ Ibidem, s. 36.

jeszcze ciężar kłopotliwej konstatacji Lévinasa o Martinie Heideggerze, kiedy stwierdza, że można przebaczyć wielu Niemcom, ale nie Heideggerowi, właśnie dlatego, że był Heideggerem¹⁷. To, co przysparza kłopotów interpretacyjnych w świetle filozofii Innego, nie jest takim kłopotem w świetle nauczania talmudycznego. O ile podniesiemy w interpretacji moc indywidualnej decyzji, a to święte prawo każdego, nie mamy kłopotów z wykładnią. Pojawiają się one w innym miejscu myślenia, które rozwija Lévinas wcześniej, odwołując się do tradycji żydowskiej, kiedy stanowi, że to winowajca musi sam prosić o przebaczenie. Jeżeli odniesiemy to do myśli Lévinasa o Heideggerze, mamy kłopot. Dotykamy pewnego rozszczelnienia. Aby w ogóle zaistniała możliwość przebaczenia, Heidegger musiałby o nie prosić. Bez skruchy, bez uznania własnej winy i bez prośby kierowanej do pokrzywdzonego rozważania o przebaczeniu czy odmowie pojednania są nadużyciem. Może nawet stają się zbytelnym intelektualnym gestem. Wszak gest przebaczenia nie ma być gestem władcy i dowodem pychy, musi rozpoczynać się wraz z prośbą winowajcy.

Ale to, co warto podkreślić, już wydobywając się z tekstu Lévinasa, osłabiając i kwestie zbiorowe, i kwestie nieobecności prośby winowajcy, to fakt, że odsłania się nam możliwość zaistnienia jednostkowej decyzji, która wyswobadza się z pamięci pokoleń, chociaż ciąży jej świadomość, że jesteśmy związani „losem wielu”. Zatem chodziłoby o całkowicie indywidualny gest, bez obciążenia przeszłością. Być może płynie z tego wiedza społeczna, że uczciwa formuła w praktykach międzyludzkich mogłaby brzmieć: „Nie odpuszczam w imieniu tych, których już nie ma, ale nie cierpię za winy tych, którzy odeszli”; „Przebaczam albo nie przebaczam mojemu oprawcy”; „Odpowiedzialność za moje czyny jest absolutna”. To pochwała radykalnej indywidualizacji, w tym również radykalnego prawa do odmowy przebaczenia.

Gest zbiorowych, w tym narodowych, wezwań do przebaczenia powinien być dla nas gestem podejrzanym jako pyszny, niewolny od ideologii. Im szybciej dokonuje się jego umiędzynarodowienie

¹⁷ Ibidem, s. 35.

i łatwiej postępuje retoryka politycznej poprawności, tym bardziej powinniśmy się go lękać. Kiedy kierujemy się troską o prawdę antropologiczną, pytać winniśmy, co jest w głębi tego gestu. Czy myślenie to wypływa z troski o doświadczenie innych i zrozumienie dla miejsca, czy raczej kierujemy się łatwością gestu, który niewiele nas kosztuje, bo nas nie dotyczy indywidualnie? Pamiętać musimy, że rany innych nie bołą nas tak bardzo i że łatwo o czyny chwalebne w ich imieniu.

Natomiast rachunek win i kar może prowadzić do zdyscyplinowanego życia, w którym nie darujemy win w imieniu innych (nie mamy takiego moralnego prawa) i w którym pilnujemy własnych czynów. Uzyskanie przebaczenia zaś jest końcowym punktem drogi, która rozpoczyna się od uznania własnej winy, od świadomości tego, co Ricoeur opisał jako doznanie „wewnętrznej zgryzoty” i „drażących wyrzutów sumienia”¹⁸. Jedynie taki impuls i pragnienie przebaczenia rozpoczyna indywidualny trakt dalej rozwijanej prośby. I taka nauka płynie ze słów o sprawiedliwości, wypowiedzianych przez Jana Nowaka-Jeziorańskiego: „Zdecydowanie odrzucam jakąkolwiek zbiorową odpowiedzialność, zarówno w sensie prawnym, jak i sensie moralno-religijnym. Człowiek odpowiada wyłącznie za własne czyny. Ale odrzucam także zbiorową nieodpowiedzialność, która sprawia, że wszyscy, nawet najgorsi przestępcy, pozostają bezkarni”¹⁹.

Nie można rozciągać idei domu w nieskończoność i nadwierać jego znaczenia. Dom nie daje legitymizacji nieodpowiedzialnym gestom, nie zwalnia z odpowiedzialności, jak i nie powinien być wezwaniem do zbiorowej zemsty w imię rodowej pamięci. Dom jest uczestnictwem w „losie wielu”, ale jest radykalnym wezwaniem do indywidualnego stanowienia w kwestii życia, śmierci, jak i rozstrzygnięć moralnych. Dom nie daje gotowej instrukcji obsługi rachunku win i kar.

¹⁸ P. RICOEUR: *Wina w etyce i w religii*. Przeł. A. TATARKIEWICZ. W: IDEM: *Podług nadziei...*, s. 265.

¹⁹ J. NOWAK-JEZIORAŃSKI: *Odpowiedzialność*. W: *Lapidarium mistrzów*. Wyb. A. KLICH. Warszawa 2011, s. 157.

Można zrozumieć Izraelczyków, którzy nie przebaczą, można zrozumieć Palestyńczyków, którzy nie przebaczą, ale dopóki problem przebaczenia sytuuje się między narodami, nie wypełnia się, wydobyty wcześniej, ważny warunek: indywidualizacji decyzji. Pojęcie domu, który jest podjęty nazbyt stadnie, jest już zawsze nadużyciem politycznym. I stadnego domu powinniśmy się lękać. Dopiero konkretny Palestyńczyk, konkretny Izraelczyk są w stanie wypełnić pracę pamięci. Żaden z nich, żaden z nas nie jest prostym odbiciem wspólnoty, ale jedynie z wyobraźnią wspólnotową zaświadcza o Sobie. Mimo terytoriów, mimo religii, mimo języków, mimo wyobrażeń mitycznych, mimo stadnych narracji pochodzeniowych, każdorazowa decyzja wraz z całkowitą odpowiedzialnością spada na osobę. I to ona ponosi odpowiedzialność, nie dlatego, że jest chrześcijaninem, żydem czy muzułmaninem, ale dlatego, że osoba jest indywidualnym zdarzeniem, o czym zaświadcza „tu i teraz”.

Radykalizacja lokalności – radykalizacja odpowiedzialności

Czy znaczy to, że mamy odrzucić gest przebaczenia z kultury? Czy w ten sposób zanegowalibyśmy lokalne terytoria i ślady pamięci? Mamy nie ufać lokalności i lękać się tego, co wspólnotowe?

Kiedy przechadzamy się w miejscu, które pilnuje swej lokalności, uderzają nas okoliczne doświadczenia pamięci i znaki w tej przestrzeni, które albo precyzyjnie dokumentują miejsce; albo są wielokrotnie modyfikowane i nawarstwione przez rozmaite wykładnie; albo są wynaturzone, gdy stają się zaprzeczeniem autentycznych doświadczeń i są gwałtem zadany pamięci; albo są brakiem samym, kiedy niczego namacalnie nie upamiętniają i stają się wymowną nieobecnością. Wspólnota lokalna może inspirować do poddańczego wypełniania nakazów i zakazów pamięci, kiedy przeradza się w swojskość. Dom może mieć takie

złowrogie oblicze, którego należy się lękać. Wtedy dom staje się twierdzą pamięci. W *Filozofii dramatu* Józef Tischner opisał dom-kryjówkę, wokół którego czają się tylko wrogowie, a wewnątrz przebywają sojusznicy: „Każdy sojusznik jest potencjalnym zdrajcą. Trzeba śledzić sojuszników, aby móc uprzedzić ich zdradę. Regułą podstawową postępowania ludzi w kryjówce jest podejrzliwość”²⁰. Siła takiej zależnionej swojskości jest niebezpieczna, ale to, co domowe, ma też inny potencjał. W tym momencie musimy go wydobyć.

Wspólnota lokalna, i to nas interesuje, objawia siłę indywidualności. Za zbiorowymi konstrukcjami przestrzeni skrywają się indywidualna pamięć i indywidualne doświadczenie. W lokalności ból jest konkretny – zawsze osobisty, tak jak doskwierająca jest rana, której krew nie jest symboliczna ani jedynie mitogeniczna. Z doświadczenia lokalności szybko można trafić do doświadczenia konkretnego człowieka. W przestrzeni lokalnej fałsz powtarzanej opowieści jest słyszalny, bo czyjś wzrok czy czyjś głos będą tu zaporą. Zatem to, co lokalne, szybko pokazuje nam konkretną ranę. Lokalna przestrzeń ukazuje doświadczenie jako miarę człowieka konkretnego, a doświadczenie nie wydarza się nigdzie, tylko „gdzieś”. Ponadto zostawia ślad w przestrzeni. Terytorium lokalne to zawsze przestrzeń namacalnego doświadczenia. Dlatego też „tu i teraz” jesteśmy namacalni za sprawą własnych win i pozostawionych ofiar. I tego pilnuje lokalna pamięć. Takiej lokalności lęka się oprawca, bo jest „tu” rozpoznawalny, a jego ślady są obecne. A skoro domowa pamięć pilnuje indywidualnej odpowiedzialności za czyny, to tym bardziej przekonuje nas to, że nieporozumieniem są wezwania do powszechnego darowania win i nakazy zbiorowego przebaczenia, i to tym, którzy o przebaczenie nie proszą. Rozstrzygnięcie leży bowiem po stronie lokalnego rachunku kar i win, a także lokalnej wiedzy o tym, że bez przebaczenia można żyć.

Nie rozwijając lęku przez lokalnością, również lokalnością wybaczenia i niewybaczenia, dochodzimy do uznania, że potrzebna

²⁰ J. TISCHNER: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Paris 1990, s. 198.

nam jest radykalna lokalizacja myślenia o człowieku. Otoczenie lokalne nadaje nam kontur, naznacza, ale przez wyrazistość jednostkowego doświadczenia wydobywa nas z hordy. Z uwagi na lokalne ułożenie jesteśmy w stanie odpowiedzialnie formułować wiedzę o człowieku, którego doświadczenia są namacalne w określonym miejscu i w konkretnych zdarzeniach. Odrzucenie nadmiernego ciężenia kultury nie jest odarciem całościowym, ale docenieniem lokalnego kontekstu, bo przez to najprościej dotrzeć do konkretnego człowieka. Kiedy jednak mówimy o akcie przebaczenia lub jego braku, nasze myślenie powinno być jeszcze bardziej radykalne. Gest wybaczenia to radykalny ruch, „jak gdyby” wykorzeniony z kultury. Moglibyśmy stwierdzić, że lokalność jest przyjaznym gruntem dla (nie)przebaczenia, ale takim, który cichnie w sądzie indywidualnym. Mądry dom cichnie w obliczu woli jednostki. Przebaczenie zatem, jako gest maksymalnie zindywidualizowany, nie powinno ulegać ekstrapolacji na warstwy społeczne, ludy, narody.

Wiedza o takim fundamencie przebaczenia staje się dla nas niewygodna i napawa nas lękiem. Tym bardziej wydaje się ona trudna, im dotkliwiej odczuwana jest jej nieobecność w mediach i naszych wspólnotowych narracjach. Nasze przyzwyczajenie do szukania powinowactw i powszechności upodobań wyraźnie marginalizuje radykalność jednostkowego gestu wybaczenia czy braku przebaczenia. To, co nam pozostaje, to bycie czujnym zarówno na zbiorowe wezwania do przebaczenia, jak i zbiorowe nakazy pamiętania. Jedne i drugie, jeśli utrzymują się w trybach nakazu, ograniczają odpowiedzialność jednostki za słowo „przebaczam”. Ironiczne spojrzenie winno być kierowane w stronę wspólnotowych, uniwersalnych nakazów przebaczenia, które mogą być formułowane religijnie, państwowo, korporacyjnie, kontynentalnie czy nawet planetarnie. Nie jest ważne czy formułuje je poeta, polityk, człowiek interesu czy specjalista od marketingu planetarnego.

Z pomocą przychodzi zwykłe zapomnienie. Jeśli nie jest gestem świadomie aplikowanym, powinno się dokonywać samorzutnie, jak gdyby od niechcienia. Naturalnie zapomnieć, by budować

świat – taką wiedzę radosną przekazują chasydzi. Doświadczając bliskości życia, nie można wciąż pamiętać. Istnieje dobrodziejstwo zapominania. Jak nauczał Baruch z Międzyboża, co skwapliwie odnotował Martin Buber, „gdyby nie było zapomnienia, człowiek nieustannie myślałby o swojej śmierci, nie budowałby sobie domu i niczego by nie przedsięwziął. Dlatego właśnie Bóg dał człowiekowi zapomnienie”²¹. Zatem zapomnienie jest wybawieniem, które Bóg daje, by pilnować domu i by rozwijać życie, nie patrząc śmierci w twarz. Zwyczajności takiego zapomnienia nie należy się lękać.

W tym miejscu możemy wykonać ryzykowny gest nakreślenia trajektorii między chasydzkim zapomnieniem i Nietzscheańską radością zapomnienia – by być jak dziecko, stać się radosnym „tak”. „Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego »tak« mówieniem”²². Zapominać to odzyskiwać niewinność, napotykać wciąż na nowo radość bycia i lekkość tego, co święte. Zapomnienie pozwala nie być zniewolonym przez pamięć i przeszłość. Krzysztof Michalski napisze w odniesieniu do ciężaru pamięci i czasu: „Życie człowieka pamiętającego wszystko byłoby identyczne z tym, co pamiętane; a więc byłoby to życie, w którym nie byłoby już miejsca na to, co jest teraz, i na to, co będzie”²³. Zapomnienie ocala życie, chroni dom.

Zapominając – tracę. Tracę zainteresowanie czymś. Zapomnienie jest zatem jakąś obojętnością. Jednak zapomnienie nie jest nakazem. Nie można niczego nakazać. Jednostka bierze na siebie zarówno ciężar braku pamiętania, jak i ciężar łatwości zapominania. Nie chodzi o traumę niepamiętania i amnestię, która oficjalnie wymazuje winy, nie lecząc pamięci, która wciąż skazana jest na

²¹ M. BUBER: *Opowieści Chasydów*. Przekł. i posł. P. HERTZ. Poznań–Warszawa 2005, s. 115.

²² F. NIETZSCHE: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. W. BERENT. Warszawa 1990, s. 27.

²³ K. MICHALSKI: *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Kraków 2007, s. 42.

przymus pamiętania. Nie chodzi też o łaskę i dar przebaczenia, o co dopominał się Ricoeur²⁴. Dla hermeneuty formuła łaski jest związana z ekonomią daru i przebaczeniem, zatem stanowi przywilej królów. Nie wiąże się z zatarciem pamięci, ale darowaniem win w imię tego, że „przebaczenie daje pamięci przyszłość”²⁵. Jednak to spektakularne i przepełnione łaską przebaczenie jest wydarzeniem i jako takie wciąż jest królestwem pamięci. Jest dalekie od trywialności zapomnienia. Chodziłoby nam więc o powrót do zwyczajności zapomnienia. „Nie pamiętam”, bo coś przestaje być istotne, już nie boli, chociaż nie zaistniało spektakularne przebaczenie, zwyczajnie tracę zainteresowanie winą. To dobra obojętność. Takie zapomnienie odciąża nasze indywidualne gesty przebaczenia i nieprzebaczenia. Niszczy też patos zbiorowej pamięci i nakazów zapomnienia.

Radykalizacja jednostkowej odpowiedzialności, uznanie lokalnego wymiaru osoby, wyciszenie zbiorowego ciężenia – to wiedza, którą przynosi rozpoznanie lęków w przestrzeni (nie)wybaczania. Prowadzi nas to jeszcze do odkrycia, że jedynie lokalna przestrzeń umiejscawia nas w punkcie doświadczeń, czyniąc odpowiedzialnym za umiejscowiony gest, ucieleśnione słowo i namacalny ruch. I warto rozpamiętywać to umiejscowienie gestu, który nie jest ulotny. Warto mieć świadomość ucieleśnionego słowa, które zawsze staje się ciałem i ma swe konsekwencje.

Czy człowiek lokalny – w doświadczeniu miejsca skończonego i otwartego na nieskończone, w doświadczeniu bujności życia i pokory, w wędrówce i pozostawaniu w miejscu, w wiedzy o tym, że niewielki ruch zmienia świat – nie jest tym, który odnawia pojmowanie dyscypliny życia?

²⁴ P. RICOEUR: *Pamięć – zapomnienie – historia*. Przeł. J. MIGASIŃSKI. W: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Przygot. i przedm. K. MICHAŁSKI. Przeł. S. AMSTERDAMSKI i in. Kraków 1995, s. 42.

²⁵ Ibidem, s. 41.

Bibliografia

- ADORNO T.: *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*. Przekł. i przypisy M. ŁUKASIEWICZ. Pośl. M.J. SIEMEK. Kraków 1999.
- ALEXANDER M.: *Cities and Labour Immigration: Comparing Policy Responses in Amsterdam, Paris, Rome and Tel Aviv (Research in Migration and Ethnic Relations)*. Hampshire 2007.
- AMATO J.A.: *Rethinking Home. A Case for Writing Local History*. Berkeley 2002.
- ANKERMANN B.: *Die afrikanischen Musikinstrumente. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Facultät der Universität Leipzig*. Berlin 1901.
- ANKERMANN B.: *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika*. „Zeitschrift für Ethnologie“ 1905, Bd. 37.
- Anthropology and the Colonial Encounter*. Ed. T. ASAD. New York 1973.
- APPADURAI A.: *Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology*. In: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Ed. R. Fox. Santa Fe 1991.
- APPADURAI A.: *Introduction. Place and voice in anthropological theory*. „Cultural Anthropology“ 1988, Vol. 3, Iss. 1.
- APPADURAI A.: *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Przekł. i wstęp Z. PUCEK. Kraków 2005.
- APPADURAI A.: *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*. Przeł. M. BUCHOLC. Warszawa 2009.
- ARENDT H.: *The Human Condition*. Introduction M. CANOVAN. Chicago 1998.
- ARYSTOTELES: *O odcinkach niepodzielnych*, 971a 23–28. Przekł. i koment. L. REGNER. W: ARYSTOTELES: *Dzieła wszystkie*. T. 4. Przekł., wstępy i koment. A. PACIOREK, L. REGNER, P. SIWEK. Warszawa 1993.
- AUGÉ M.: *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Przeł. R. CHYMKOWSKI. Przedm. W.J. BURSZA. Warszawa 2010.

- BACHELARD G.: *The Formation of the Scientific Mind. A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge*. Transl. M. McALLESTER JONES. Bolton 2002.
- BACHELARD G.: *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*. Przeł. H. CHUDAK, A. TATARKIEWICZ. Wyb. H. CHUDAK. Przedm. J. BŁOŃSKI. Warszawa 1975.
- BACHOFEN J.J.: *Matriarchat. Studium na temat ginajkokracji świata starożytnego podług natury religijnej i prawnej*. Przeł. R. RESZKE. Warszawa 2007.
- BĂLAȘESCU A.: *Paris Chic, Tehran Thrills. Aesthetic Bodies. Political Subjects*. Bucharest 2007.
- BARAŃSKI J.: *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków 2007.
- Barcelona – València – Palma / Barcelona – Valencia – Palma. *Una història de confluències i divergències / Una historia de confluencias y divergencias*. CCCB y Direcció de Comunicació de la Diputació de Barcelona (català / castellano). Barcelona 2010.
- BARNARD A.: *History and Theory in Anthropology*. Cambridge 2002.
- BARTH F.: *Features of Person and Society in Swat: Collected Essays on Pathans. Selected Essays of Fredrik Barth*. Vol. 2. London 1981.
- BARTH F.: *Introduction*. In: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Ed. F. BARTH. Boston 1969.
- BARTH F.: *Wielka Brytania i kraje Commonwealthu*. W: F. BARTH, A. GINGRICH, R. PARKIN, S. SILVERMAN: *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*. Przeł. J. TEGNEROWICZ. Przedm. C. HANN. Kraków 2007.
- BARTHES R.: *Imperium znaków*. Przeł. A. DZIADEK. Przekł. przejrzał i popr., wstępem opatrzył M.P. MARKOWSKI. Warszawa 2004.
- BARTHES R.: *Mitologie*. Przeł. A. DZIADEK. Wstępem opatrzył K. KŁOSIŃSKI. Warszawa 2008.
- BARUCH Z MIĘDZYBOŻA: *Pięćdziesiąta brama*. W: M. BUBER: *Opowieści chasydów*. Przekł. i posł. P. HERTZ. Poznań–Warszawa 2005.
- BASTIAN A.: *Die Lehre vom Denken zur Ergänzung der naturwissenschaftlichen Psychologie in Anwendung auf die Geisteswissenschaften*. Berlin 1903.
- BATTY M., LONGLEY P.: *The Shape of Cities: Geometry, Morphology, Complexity and Form*. In: M. BATTY, P. LONGLEY: *Fractal Cities: A Geometry of Form and Function*. London–San Diego 1994.
- BAUDELAIRE Ch.: *Łabędź*. Przeł. M. JASTRUN. W: Ch. BAUDELAIRE: *Kwiaty zła*. Przeł. A. LANGE i in. Wyb., oprac. i wstęp M. JASTRUN. Warszawa 1970.
- BAUDRILLARD J.: *Symulakry i symulacja*. Przeł. S. KRÓLAK. Warszawa 2005.
- BAUMAN Z.: *Płynna nowoczesność*. Przeł. T. KUNZ. Kraków 2008.
- BAUMANN H., THURNWALD R., WESTERMANN D.: *Völkerkunde von Afrika. Mit besonderer Berücksichtigung der kolonialen Aufgabe*. Essen 1940.

- BELTING H.: *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*. Przeł. M. BRYL. Kraków 2007.
- BENEDICT R.: *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*. Przeł. i przedm. opatrzyła E. KLEKOT. Warszawa 1999.
- BENEDICT R.: *Wzory kultury*. Przeł. J. PROKOPIUK. Przeł. teksty poetyckie Z. KIERSZYS. Wstęp A. KŁOSKOWSKA. Warszawa 2005.
- BENJAMIN W.: *Pasaże*. Przeł. I. KANIA. Red. R. TIEDEMANN. Pośl. Z. BAUMAN. Kraków 2005.
- BERDAHL D.: *Where the World Ended: Re-Unification and Identity in the German Borderland*. Berkeley–Los Angeles–London 1999.
- BERTALANFFY L. VON: *Ogólna teoria systemów. Podstawy. Rozwój, zastosowania*. Przeł. E. WOYDYŁŁO-WOŹNIAK. Warszawa 1984.
- BERTI E.: *Wprowadzenie do metafizyki*. Przeł. D. FACCA. Warszawa 2002.
- BETTELHEIM B.: *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*. Przeł., wpraw., objaśnieniami i pośl. opatrzyła D. DANEK. Warszawa 2010.
- BETTELHEIM B.: *Kinder brauchen Märchen*. München 1980.
- BIAŁOSZEWSKI M.: *Obroty rzeczy*. Warszawa 1956.
- BIAŁOSZEWSKI M.: *Szumy, zlepy, ciągi*. Warszawa 1976.
- BIEŃCZYK M.: *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*. Warszawa 2012.
- BLICKLE P.: *Heimat. A Critical Theory of the German Idea of Homeland*. New York 2002.
- BOAS F.: *Race, Language and Culture*. New York–London 1966.
- BOAS F.: *Umysł człowieka pierwotnego*. Przeł. M. PAWLUCZUK. Kraków 2010.
- BOGACZEWICZ S.A.: *Reakcja komunistycznych władz Polski na orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich*, <http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/index.php/2015/11/30/reakcja-komunistycznych-wladz-polski-na-oredzie-biskupow-polskich-do-biskupow-niemieckich> [dostęp: 28 listopada 2015 r.].
- BONNEMAISON J.: *Culture and Space. Conceiving a New Cultural Geography*. Introduction J. AGNEW. Ed. C. BLANC-PAMARD, M. LASSEUR, C. THIBAUT. London–New York 2005.
- Borderlands. Ethnographic Approaches to Security, Power, and Identity*. Eds. H. DONNAN, T.M. WILSON. Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth 2010.
- BORGES J.L.: *Historia wieczności*. Przeł. A. ELBANOWSKI. Warszawa 1995.
- BOURDIEU P.: *Szkiełko teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabyłów*. Przeł. W. KROKER. Przedm. E. KLEKOT. Kęty 2007.
- BRACH-CZAINA J.: *Szczeliny istnienia*. Kraków 1992.
- BRAKONIECKI K.: *Prowincja człowieka. Obraz Warmii i Mazur w literaturze olsztyńskiej*. Olsztyn 2003.
- BRAKONIECKI K.: *Ziemię. Prowincjałki rowerowe*. Olsztyn 2005.

- BRÜCKNER A.: *Miasto*. W: IDEM: *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków 1927.
- BUBER M.: *Droga człowieka według nauczania chasydów*. Przeł. G. ZŁATKES. Warszawa 2004.
- BUBER M.: *Opowieści chasydów*. Przekł. i posł. P. HERTZ. Poznań–Warszawa 2005.
- BURSZTA W.J.: *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*. Warszawa 2008.
- Bytom powojenny 1945–2000 we wspomnieniach i na fotografii*. Red. J. DRABINA. Bytom 2002.
- Bytomskie zabytki*. Red. J. DRABINA. Bytom 2001.
- CAILLOIS R.: *Paryż, mit współczesny*. Przeł. K. DOŁATOWSKA. W: *Odpowiedzialność i styl. Eseje*. Przeł. J. BŁOŃSKI i in. Wyb. M. ŻUROWSKI. Wstęp J. BŁOŃSKI. Warszawa 1967.
- CALVINO I.: *Niewidzialne miasta*. Przeł. A. KREISBERG. Warszawa 1975.
- CERTEAU M. DE: *Kroniki codzienności*. W: M. DE CERTEAU, L. GIARD, P. MAYOL: *Wynaleźć codzienność. T. 2: Mieszkać, gotować*. Przeł. K. THIEL-JAŃCZUK. Kraków 2011.
- CERTEAU M. DE: *Opętanie w Loudun*. Przeł. K. PRZYŁUSKA-URBANOWICZ. Wyd. fr. przejrz. L. GIARD. Posł. K. RUTKOWSKI. Warszawa 2014.
- CERTEAU M. DE: *The Practice of Everyday Life*. Transl. S. RENDALL. Berkeley–Los Angeles–London 1984.
- CERTEAU M. DE: *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Przeł. K. THIEL-JAŃCZUK. Kraków 2008.
- CIORAN E.: *Na szczytach rozpacz*. Przeł. I. KANIA. Warszawa 2007.
- CIORAN E.: *Sylogizmy goryczy*. Przeł. I. KANIA. Warszawa 2009.
- CIRLOT J.E.: *Słownik symboli*. Przeł. I. KANIA. Kraków 2006.
- CLARK T.N.: *Introduction: Talking Entertainment Seriously*. In: *The City as an Entertainment Machine. Research in Urban Policy*. Vol. 9. Ed. T.N. CLARK. Oxford 2004.
- CLIFFORD J.: *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przeł. E. DŻURAK i in. Warszawa 2000.
- CLIFFORD J.: *On the Edges of Anthropology (Interviews)*. Chicago 2003.
- CLIFFORD J.: *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge–London 1997.
- COJANU D.: *Homo Localis. Interpreting Cultural Identity as Spirit of Place. "Procedia – Social and Behavioral Sciences"* 2014, Vol. 149.
- COOPER A.A. (3rd Earl of Shaftesbury): *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times. With the Addition of a Letter Concerning Design*. Oxford 1732, w formie cyfrowej 2007: <https://books.google.pl>.

- Cox K.R.: *Ideology and the Growth Coalition*. In: *The Urban Growth Machine: Critical Perspectives Two Decades Later*. Ed. A.E.G. JONAS, D. WILSON. Albany 1999.
- CZAJA D.: *Gdzieś dalej, gdzie indziej*. Wołowiec 2010.
- CZAJA D.: *Nie-miejsca. Przybliżenia. Rewizje*. W: *Inne przestrzenie, inne miejsca. Mapy i terytoria*. Wyb., red. i wstęp D. CZAJA. Wołowiec 2013.
- CZAJA D.: *Wenecja jako widmo*. W: *Inne przestrzenie, inne miejsca. Mapy i terytoria*. Wyb. red. i wstęp D. CZAJA. Wołowiec 2013.
- CZAJA D.: [Wstęp do katalogu fotografii]. W: A. KRAMARZ: *Rzeczy – Things* [Katalog fotografii. Koncepcja książki A. KRAMARZ, W. SIEMASZKIEWICZ. Wyb. i układ fot. A. KRAMARZ, W. SIEMASZKIEWICZ. Tekst D. CZAJA. Przeł. J. BEACHAMP]. Kraków 2008.
- CZERMIŃSKA M.: *Miejsca autobiograficzne. Propozycja w ramach geopoetyki*. „Teksty Drugie” 2011, nr 5.
- CZYŻEWSKI K.: *Miłość – tkanka łączna*. Chorzów 2014.
- DAYAN D.: *Media and Diasporas*. In: *TV and Common Knowledge*. Ed. J. GRIPSRUD. London 1999.
- DELEUZE G.: *Różnica i powtórzenie*. Przeł. B. BANASIAK, K. MATUSZEWSKI. Warszawa 1997.
- DELEUZE G., GUATTARI F.: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Transl. R. HURLEY, M. SEEM, H.R. LANE. Vol. 1. London–New York 2004.
- DELEUZE G., GUATTARI F.: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Transl. B. MASSUMI. Vol. 2. London–New York 2004.
- DELEUZE G., GUATTARI F.: *Co to jest filozofia?* Przeł. P. PIENIAŻEK. Gdańsk 2000.
- DERRIDA J.: *Chora*. Przeł. M. GOŁĘBIEWSKA. Warszawa 1999.
- DILTHEY W.: *Rozumienie „ nauk o duchu”*. Przeł. K. KRZEMIENIOWA. W: Z. KUDEROWICZ: *Dilthey*. Warszawa 1987.
- Dni mesjaszowe (Talmud, Sanhedryn 97a–99a)*. Przeł. W. BROJER, J. DOKTÓR, B. KOS. „Literatura na Świecie” 1993, nr 5–6.
- DRABINA J., CZERWIŃSKI C., NADOLSKI P.: *Bytom na starych planach i pocztówkach*. Bytom–Katowice 1995.
- DROIT R.-P.: *51 zabaw (z) rzeczami. Doświadczenie rzeczywistości*. Przeł. E. URSCHERLER. Gdańsk 2005.
- Eco U.: *Semiologia życia codziennego*. Przeł. J. UGNIĘWSKA. P. SALWA. Wstęp J. UGNIĘWSKA. Warszawa 1999.
- Eco U.: *Szaleństwo katalogowania*. Przeł. T. KWIECIEŃ. Poznań 2009.
- Eco U.: *Wyznania młodego pisarza*. Przeł. J. KORPANTY. Warszawa 2011.
- ENTRIKIN J.N.: *Political Community, Identity, and Cosmopolitan Place*. In: *Europe without Borders. Remapping Territory, Citizenship, and Identity in a Transnational Age*. Eds. M. BEREZIN, M. SCHAIN. Baltimore–London 2003.

- ESPOSITO R.: *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. Przeł. T. CAMPBELL. Stanford 2010.
- ETHIER W.J.: *The New Regionalism*. "The Economic Journal" 1998, Vol. 108.
- EUCLID: *Elements*. In: *The Thirteen Books of Euklid's Elements*. Ed. and transl. T.L. HEATH. New York 1956, Book I, Definition 1.
- EVANS-PRITCHARD E.E.: *Czary, wyrocznie i magia u Azande. Wersja skrócona*. Przeł. S. Szymański. Wstęp J. TOKARSKA-BAKIR. Warszawa 2008.
- EVANS-PRITCHARD E.E.: *Religia Nuerów*. Przeł. K. BARANIECKA, M. OLSZEWSKI. Kęty 2007.
- FALCONES DE SIERRA I.: *La catedral del mar*. Barcelona 2006.
- Federico Fellini o filmie. Z F. Fellinim rozmawiał G. GRAZZINI. Przeł. W. WERTENSTEIN, Warszawa 1989.
- FIRTH R.W.: *Spółeczności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej*. Przeł. J. DUNIN, Z. SZYFELBEJN-SOKOLEWICZ. Warszawa 1965.
- FOUCAULT M.: *O innych przestrzeniach. Heterotopie*. Przeł. M. ŻAKOWSKI. „Kultura Popularna” 2006, nr 2.
- FOUCAULT M.: *Podmiot i władza*. Przeł. J. ZYCHOWICZ. „Lewą Nogą” 1998, nr 9.
- FRAZER G.: *Złota gałąź. Studia z magii i religii*. Przeł. H. KRZECZKOWSKI. Przedm. J. LUTYŃSKI. Warszawa 2002.
- FRIEDBERG A.: *Wirtualne okno. Od Albertiego do Microsoftu*. Przeł. A. REJNIAK-MAJEWSKA, M. PABIŚ-ORZESZYNA. Wstęp A. GWÓDŹ. Warszawa 2012.
- Fronteres–Fronteras. CCCB y Direcció de Comunicació de la Diputació de Barcelona. Barcelona 2007.
- Frontiers and Borderlands: Anthropological Perspectives. Eds. M. RÖSLER, T. WENDL. Bruxelles–Bern–Berlin–Frankfurt am Main–New York–Oxford–Wien 1999.
- FUCHS K.: *Schlesiens Industrie: Eine historische Skizze*. München 1968.
- GEERTZ C.: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M. PIECHACZEK. Kraków 2005.
- GEERTZ C.: *Negara. Państwo–teatr na Bali w XIX wieku*. Przeł. W. USAKIEWICZ. Kraków 2006.
- GEERTZ C.: *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Przeł. D. WOLSKA. Kraków 2005.
- GEERTZ C.: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Przeł. i wstęp Z. PUCEK. Kraków 2003.
- Geografia wyobrażona regionu. Literackie figury przestrzeni. Red. D. KALINOWSKI, A. KUIK-KALINOWSKA, M. MIKOŁAJCZAK. Kraków 2014.
- Gesetz über die Angelegenheiten der Vertriebenen und Flüchtlinge (Bundesvertriebenengesetz – BVFG) – 19.05.1953 [Ustawa o wypędzonych i uchodźcach z 19 maja 1953], BGBl. I S. 201.

- GILL M.: *Eccentricity and the Cultural Imagination in the Nineteenth-Century Paris*. Oxford 2009.
- Górnoślązacy w XX wieku. Oberschlesier im 20. Jahrhundert. Przeł. P. ŻWAK. Teksty S. BIENIASZ, B. SZCZECH. Red. i dobór fot. R. BUDNIK, S. BIENIASZ. Gliwice 1998.
- GRAEBNER F.: *Methode der Ethnologie*. Heidelberg 1911.
- GRASS G.: *Przy obieraniu cebuli*. Przeł. S. BŁAUT. Gdańsk 2007.
- GREENE M.: *Landscape*. In: EADEM: *Phenomenology. Dialogues and Bridges*. Albany 1982.
- GREINER P.: *Plany i weduty miast Górnego Śląska do końca XVIII wieku*. Cz. 1. Katowice 2000.
- GRIMM W.K., GRIMM J.L.K. [BRACIA GRIMM]: *Baśnie dla dzieci i dla domu*. Przekł. i posł. E. PIECIUŁ-KARMIŃSKA. Poznań 2010 [na podstawie niemieckiego wydania *Kinder- und Hausmärchen* z 1857 roku].
- GRISWOLD C.L.: *Forgiveness. A Philosophical Exploration*. New York 2007.
- GUPTA A., FERGUSON J.: *Beyond "Culture". Space, Identity and the Politics of Difference*. "Cultural Anthropology" 1992, Vol. 7, No 1.
- HABERMAS J.: *Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe*. "Praxis International" 1992, Vol. 12, No 1.
- HALL E.T.: *Ukryty wymiar*. Przeł. T. HOŁÓWKA. Wstęp A. WALLIS. Warszawa 1978.
- HEIDEGGER M.: *Bycie i czas*. Przeł. i przedm. opatrzył B. BARAN. Warszawa 2007.
- HEIDEGGER M.: *Czas światoo obrazu*. Przeł. K. WOLICKI. W: M. HEIDEGGER: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Przeł. K. MICHAŁSKI i in. Wyb., oprac. i wstęp K. MICHAŁSKI. Warszawa 1977.
- HEIDEGGER M.: *Drogi lasu*. Przeł. J. GIERASIMIUK, R. MARSZAŁEK, J. MIZERA, J. SIDOREK, K. WOLICKI. Warszawa 1997.
- HEIDEGGER M.: *Objaśnienia do poezji Hölderlina*. Przeł. S. LISIECKA. Warszawa 2004.
- HEIDEGGER M.: *Polna droga*. Przeł. J. i M. ŻELAŹNI. „Colloquia Communia” 1983, nr 4–5.
- HEIDEGGER M.: *Rozmowy na polnej drodze*. Przeł. J. MIZERA. Warszawa 2004.
- HEIDEGGER M.: *W drodze do języka*. Przeł. J. MIZERA. Kraków 2000.
- HERBERT Z.: *Studium przedmiotu*. Warszawa 1961.
- HERDER J.G.: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Riga 1774. In: *Deutsches Textarchiv*. http://www.deutschestextarchiv.de/herder_philosophie_1774 [dostęp: 18 grudnia 2014 r.].
- HERDER J.G.: *Myśli o filozofii dziejów*. Przeł. J. GAŁECKI. Wstęp i komentarz E. ADLER. Warszawa 1962.
- HETTNE B., SÖDERBAUM F.: *The New Regionalism Approach*. "Politeia" 1998, Vol. 17, Iss. 3.
- HOBHOUSE P.: *Historia ogrodów*. Przeł. B. MIERZEJEWSKA, E. ROMKOWSKA. Warszawa 2005.

- HÖLDERLIN F.: *Co się ostaje, ustanawiają poeci*. Przeł. i wstęp A. LIBERA. Gdańsk 2009.
- Inne przestrzenie, inne miejsca. *Mapy i terytoria*. Wyb., red. i wstęp D. CZAJA. Wołowiec 2013.
- IWASIOŃ I.: *Inna uległość. Trudne początki szczecińskiej lokalności*. W: *Narracje po końcu (wielkich) narracji*. Red. H. Gosk. Kraków 2007.
- JEFFREY I.: *Jak czytać fotografię. Lekcje mistrzów fotografii*. Przeł. J. JEDLIŃSKI. Przedm. M. KOZŁOFF. Kraków 2014.
- JOYCE J.: *Finneganów tren*. Przeł. K. BARTNICKI. Kraków 2012.
- KADŁUBEK Z.: *Listy z Rzymu*. Katowice 2008.
- KADŁUBEK Z.: *Oikologia (inkarnując wiarę)*. W: T. SŁAWEK, A. KUNCE, Z. KADŁUBEK: *Oikologia. Nauka o domu*. Katowice 2013.
- KASCHNITZ M.L.: *Miejsca*. Przeł. E. SICIŃSKA. Warszawa 1978.
- KERSKI B., ŻUREK R.: *Orędzie biskupów polskich i odpowiedź niemieckiego episkopatu z 1965 roku. Geneza, kontekst historyczny oraz oddziaływanie*. W: B. KERSKI, T. KYCIA, R. ŻUREK: *„Przebaczamy i prosimy o przebaczenie”. Orędzie biskupów polskich i odpowiedź niemieckiego episkopatu z 1965 roku. Geneza, kontekst, spuścizna*. Przeł. J. GÓRNY. Olsztyn 2006.
- KLICH A.: *Polskie świątelnio dla Rosjan*. „Gazeta Wyborcza” 5.05.2010.
- KLIN E.: *Życie i dzieło Waltera Meckauera*. Wstęp. W: W. MECKAUER: *Górska kuźnia. Die Bergschmiede*. Przeł. J. KROSNY. Wstęp E. KLIN. Ilustracje A. PANITZ. Łubowice 2008.
- KONOŃCZUK E.: *O poetyckim zamieszkiwaniu świata według Kennetha White’a*. „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2011, nr 2.
- KOTARBIŃSKI T.: *Opiekun społeczeństwa*. W: IDEM: *Pisma etyczne*. Red. P.J. SMOCZYŃSKI. Wrocław 1987.
- KRAJEWSKI M.: *Przedmiot, który uczłowiecza...* „Kultura Współczesna” 2008, nr 3.
- KRAMARZ H.: *Oberschlesien. Land der europäischen Mitte*. Dülmen/Westfalen 1981.
- KRISTEVA J.: *Strangers to ourselves*. Transl. L.S. Roudiez. New York 1991.
- KULAS D.: *Dom – to, co istotne*. „Anthropos?” 2011, nr 16–17.
- KUNCE A.: *Antropologia punktów. Rozważania przy tekstach Ryszarda Kapuścińskiego*. Katowice 2008.
- KUZIO-PODRUCKI A.: *Schaffgotschowie. Zmienne losy śląskiej arystokracji*. Bytom 2007.
- LARICH J.: *Sto lat kościoła i parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Bytomiu Szombierkach (1905–2005)*. Opole 2005.
- LATOUR B.: *Paris ville invisible*. Avec E. HERMANT. Paris 1998.

- LEACH E.: *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*. Przekł. i przedm. M. BUCHOWSKI. Warszawa 2010.
- Lebenswege ins Ungewisse / Drogi w nieznanne. Görlitz–Zgorzelec 1933–2011. Hrsg. M. PIETSCH. Zgorzelec 2011.
- LEFEBVRE H.: *The Production of Space*. Transl. D. NICHOLSON-SMITH. Oxford–Cambridge 1991.
- LÉVINAS E.: *Cztery lektury talmudyczne*. Przeł. E. BURSKA. Kraków 1995.
- LÉVINAS E.: *Etyka i nieskończony: rozmowy z Philipp'em Nemo*. Przeł. B. OPOLSKA-KOKOSZKA. Kraków 1991.
- LÉVINAS E.: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye 1986.
- LÉVI-STRAUSS C.: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. POMIAN. Warszawa 2000.
- LÉVI-STRAUSS C.: *Drogi masek*. Przeł. M. DOBROWOLSKA. Łódź 1985.
- LÉVI-STRAUSS C.: *Druga strona księżycy: pisma o Japonii*. Przeł. M. FAŁSKI. Przedm. J. KAWADA. Kraków 2013.
- LÉVI-STRAUSS C.: *Myśl nieoswojona*. Przeł. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa 1969.
- LÉVI-STRAUSS C.: *Smutek tropików*. Przeł. A. STEINBERG. Wstęp L. STOMMA. Pośl. J. KUROŃ, A. FRISZKE. Łódź 1992.
- LÉVI-STRAUSS C.: *Wszyscy jesteśmy kanibalami. Zawiera Męczeństwo Père Noël*. Przeł. K. THIEL-JAŃCZUK. Przedm. M. OLENDER. Kraków 2015.
- Local, local! La ciutat que ve / La ciudad que viene* (català/castellano). CCCB y Direcció de Comunicació de la Diputació de Barcelona. Barcelona 2010.
- LYOTARD J.-F.: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przeł. M. KOWALSKA, J. MIGASIŃSKI. Warszawa 1997.
- ŁOTMAN J.: *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX*. Przekł. i pośl. B. ŻYŁKO. Gdańsk 1999.
- MADUROWICZ M.: *Tożsamość homo localis w geografii człowieka*. W: *Człowiek w badaniach geograficznych*. Red. W. MAIK, K. REMBOWSKA, A. SULIBORSKI. Bydgoszcz 2006.
- MAJDECKI L.: *Historia ogrodów*. T. 1–2. Warszawa 2007.
- MALINOWSKI B.: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Przeł. B. OLSZEWSKA-DYONIZIAK, S. SZYŃKIEWICZ. Red. i pośl. A. WALIGÓRSKI. Warszawa 1967.
- MALINOWSKI B.: *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Wstęp i oprac. G. KUBICA. Kraków 2001.
- MALINOWSKI B.: *Ogrody koralowe i ich magia: Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Opis ogrodnictwa*. T. 1–2. Przeł. A. BYDEŃ. Red. nauk. A.K. PALUCH. Warszawa 1986.
- MÁRAI S.: *Księga ziół*. Przeł. F. NETZ. Warszawa 2008.

- MÁRAI S.: *Niebo i ziemia*. Przeł. F. NETZ. Warszawa 2011.
- MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślania*. Przeł. M. REITER. Warszawa 1997.
- MARKOWSKI M.P.: *Anatomia ciekawości*. Kraków 1999.
- MARKOWSKI M.P.: *Dzień na ziemi. Proza podróżna*. Poznań 2014.
- MASSEY D.: *Space, Place and Gender*. Minneapolis 1994.
- MASSEY D.: *The Conceptualisation of Place*. In: *A Place in the World? Places, Cultures, and Globalization*. Eds. D. MASSEY, P. JESS. Oxford 1995.
- McLENNAN J.F.: *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Edinburgh 1865.
- MEAD M.: *Dojrzewanie na Samoa. Dorastanie na Nowej Gwinei*. Przeł. E. ŻYCIENSKA. Warszawa 1986.
- Mediengeographie: Theorie – Analyse – Diskussion*. Hrsg. J. DÖRING, T. THIELMANN. Bielefeld 2009.
- MENDOZA E.: *Miasto cudów*. Przeł. A. SAWICKA. Kraków 2010.
- MERLEAU-PONTY M.: *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. KOWALSKA, J. MIGASIŃSKI. Posł. J. MIGASIŃSKI. Warszawa 2001.
- MICHALSKI K.: *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Kraków 2007.
- MIŁOSZ C.: *Ziemia Ulro*. Przedm. J. SADZIK. Kraków 2000.
- Mittelateinisches Glossar*. Hrsg. E. HABEL, F. GRÖBEL. Mit einer Einführung von H.-D. HEIMANN. Paderborn–München–Wien–Zürich 1989, kol. 322.
- MITTELMAN J.H.: *Rethinking the “New Regionalism” in the Context of Globalization. “Global Governance”* 1996, May–August, Vol. 2, Iss. 2.
- MOORE M.: *Czym są lata?* Przeł. Cz. MIŁOSZ. W: Cz. MIŁOSZ: *Mowa wiązana*. Warszawa 1986.
- MORLEY D.: *Przestrzeń domu. Media, mobilność i tożsamość*. Przeł. J. MACH. Warszawa 2011.
- NACHER A.: *Geomedia – między mediami a lokalizacją*. W: *Kulturowe kody technologii cyfrowych*. Red. P. CELIŃSKI. Lublin 2009.
- NANCY J.-L.: *The Inoperative Community*. Minneapolis 1991.
- NAWARECKI A.: *Lajerman*. Gdańsk 2010.
- NAWARECKI A.: *Wstęp*. W: *Miniatura i mikrologia*. T. 2. Red. A. NAWARECKI. Katowice 2001.
- NIETZSCHE F.: *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*. W: IDEM: *Niewczesne rozważania*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. Posł. K. MICHALSKI. Kraków 1996.
- NIETZSCHE F.: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. W. BERENT. Warszawa 1990.
- NIETZSCHE F.: *Vereinsamt*. In: IDEM: *Heiterkeit, güldene. Gedichte*. Ausgew. und hrsg. von J. PROSSLINER. München 2003, s. 25.

- NIETZSCHE F.: *Wędrowiec i jego cień*. Przeł. K. DRZEWIECKI. Oprac. R. MITORAJ. Kraków 2003.
- NOWAK-JEZIORAŃSKI J.: *Odpowiedzialność*. W: *Lapidarium mistrzów*. Wyb. A. KLICH. Warszawa 2011.
- Nowy regionalizm w badaniach literackich. *Badawczy rekonesans i zarys perspektyw*. Red. M. MIKOŁAJCZAK, E. RYBICKA. Kraków 2012.
- Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim. Muzeum Historii Polski, http://muzhp.pl/files/upload/aktualnosci/list_biskupow.pdf [dostęp: 21 sierpnia 2011 r.].
- ORTEGA Y GASSET J.: *Po co wracamy do filozofii?* Przeł. E. BURSKA, M. IWIŃSKA, A. JANCEWICZ. Wyb. i wstęp S. CICHOWICZ. Warszawa 1992.
- OSSMAN S.: *Three Faces of Beauty*. Casablanca. Paris, Cairo. Durham–London 2002.
- PAYET J.: *Architecture That Grows And Repairs Itself*. "The Pop-Up City" 2011, May 24, <http://popupcity.net/architecture-that-grows-and-repairs-itself/> [dostęp: 2 listopada 2012 r.]
- PEIPER T.: *Rano*. W: IDEM: *Pisma wybrane*. Oprac. S. JAWORSKI. Warszawa 1979.
- PEREC G.: *Gabinet kolekcjonera*. Przeł. W. BRZOWSKI. Kraków 2010.
- PERRY W. J.: *The Children of the Sun. A Study of the Egyptian Settlement of the Pacific*. Kempton 2004.
- PESSOA F.: *Księga niepokoju spisana przez Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*. Przeł. M. LIPSZYC. Wstęp R. ZENITH. Kraków 2013.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Biblia Tysiąclecia. Wyd. III poprawione. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Poznań–Warszawa 1980.
- Podręcznik dialogu. Zaufanie i tożsamość*. Red. K. CZYŻEWSKI, J. KULAS, M. GOLUBIEWSKI. Sejny 2012.
- POHL G.: *Czy jestem jeszcze w swoim domu? Ostatnie dni Gerharta Hauptmanna*. Przeł. M. URlich-KORNACKA, A. BRETSCHNEIDER. Posł. J. SKOWROŃSKI. Warszawa 2010.
- POMIAN K.: *Zbiernicze i osobliwości. Paryż – Wenecja XVI – XVIII wiek*. Przeł. A. PIENKOS. Gdańsk 2012.
- POPCZYK M.: *Estetyczne przestrzenie ekspozycji muzealnych. Artefakty przyrody i dzieła sztuki*. Kraków 2008.
- POSNER R.: *Aging and Old Age*. Chicago 1995.
- PRIETO E.: *Geocriticism, Geopoetics, Geophilosophy, and Beyond*. In: *Geocritical Explorations. Space, Place, and Mapping in Literary and Cultural Studies*. Ed. R.T. TALLY JR. New York 2011.
- PROKOPOVÁ M.: *Public and Personal Interpretation of the Point, a Straight Line and their Relation: A Comparison of Phylogenesis and Ontogenesis*. In: *Researching the*

- Teaching and Learning of Mathematics: Proceedings of MATHED Intensive Programme* 2003. Ed. B. HUDSON, K. ENSER. Linz 2005.
- RABINOW P.: *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*. New York, 2003.
- RADCLIFFE-BROWN A.R.: *Wyspiarze z Andamanów*. *Studia z antropologii społecznej*. Przeł. A. KOŚCIAŃSKA, M. PETRYK. Przedm. A. BENTKOWSKI. Kęty 2006.
- RAMONEDA J.: *The Future of cities*, http://www.cccb.org/rcs_gene/68-Local_local-pr_leg_Ramoneda-ang.pdf [dostęp: 20 lipca 2010 r.].
- RATZEL F.: *Anthropo-Geographie, oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*. Stuttgart 1882.
- RATZEL F.: *Die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika*. Bd. 2. *Kulturgeographie der Vereinigten Staaten von Nord-Amerika unter besonderer Berücksichtigung der wirtschaftlichen Verhältnisse*. München 1880.
- RATZEL F.: *Völkerkunde*. Vol. 1–3. Leipzig 1885–1888.
- RATZINGER J. – BENEDYKT XVI: *Jezus z Nazaretu*. Cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*. Przeł. W. SZYMONA OP. Kraków 2007.
- REIJNDERS S.: *Places of the Imagination: Media, Tourism, Culture*. Farnham–Burlington 2011.
- REMARQUE E. M.: *Czas życia i czas śmierci*. Przeł. J. STROYNOWSKI. Poznań 2002.
- REMARQUE E.M.: *Dom marzeń*. Przeł. A. ZAWILSKI. Poznań 2000.
- Rethinking France: Les Lieux de mémoire*. Vol. 1–4. Ed. P. NORA. Transl. ed D.P. JORDAN. Chicago 2006–2011.
- REWERS E.: *Miasto-twórczość. Wykłady krakowskie*. Kraków 2010.
- REWERS E.: *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*. Kraków 2005.
- RICOEUR P.: *Pamięć – zapomnienie – historia*. Przeł. J. MIGASIŃSKI. W: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Przygot. i przedm. K. MICHAŁSKI. Przeł. S. AMSTERDAMSKI i in. Kraków 1995.
- RICOEUR P.: *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*. Przeł. S. CICHOWICZ i in. Wyb., oprac. i wstęp S. CICHOWICZ. Warszawa 1991.
- RILKE R. M.: *Dziennik schmargendorfski*. Przeł. i koment. opatrzył T. OSOSIŃSKI. Warszawa 2013.
- RORTY R.: *Przygodność, ironia i solidarność*. Przeł. W.J. POPOWSKI. Warszawa 1996.
- ROSENZWEIG F.: *Der Stern der Erlösung*. Haag 1976.
- RUIZ ZAFÓN C.: *Cień wiatru*. Przeł. B. FABJAŃSKA-POTAPCZUK, C. MARRODÁN CASAS. Warszawa 2006.
- RUIZ ZAFÓN C.: *Gra anioła*. Przeł. K. OKRASKO, C. MARRODÁN CASAS. Warszawa 2008.
- RYBICKA E.: *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*. Kraków 2014.
- SAID E.: *Orientalism*. New York 1978.

- SALVADORI R.: *Miasto mieszczańskie*. „Architektura–Murator” 2005, nr 2.
- SAPIR E.: *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*. Przeł. B. STANOSZ. R. ZIMAND. Wstęp A. WIERZBICKA. Warszawa 1978.
- SARTRE J.-P.: *Młodości*. Przeł. i posł. opatrzył J. TRZNADEL. Warszawa 2005.
- SCHMIDT W.: *Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens*. Braunschweig 1906.
- SCHOLEM G.: *Kabała i jej symbolika*. Przeł. R. WOJNAKOWSKI. Warszawa 2014.
- SCOTT D.: *Criticism and Culture: Theory and Post-Colonial Claims on Anthropological Disciplinarity*. „Critique of Anthropology” 1992, Vol. 12, Issue 4.
- SCOTT D.: *Refashioning Futures. Criticism after Postcoloniality*. Princeton 1999.
- SENNETT R.: *The Conscience of the Eye. The Design and Social Life of Cities*. London–New York 1992.
- SENNETT R.: *The Fall of Public Man*. Cambridge–London–Melbourne 1977.
- SHILS E.: *Naród, narodowość i nacjonalizm a społeczeństwo obywatelskie*. Przeł. K. KWAŚNIEWSKI. „Sprawy Narodowościowe” 1996, nr 5.
- SIMMEL G.: *Most i drzewi. Wybór esejów*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. Wstęp A. ZEIDLER–JANISZEWSKA. Warszawa 2006.
- SLOTEDIJK P.: *Sphären I: Blasen. Mikrosphärologie*. Frankfurt/M. 1998.
- SLOTEDIJK P.: *Sphären II: Globen. Makrosphärologie*. Frankfurt/M. 1999.
- SLOTEDIJK P.: *Sphären III: Schäume. Plurale Sphärologie*. Frankfurt/M. 2004.
- SŁAWEK T.: *Genius loci jako doświadczenie. Prolegomena*. W: *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. KADŁUBEK. Katowice 2007.
- SŁAWEK T.: *Ogród przebaczenia*. „Anthropos?” 2014, nr 22.
- SŁAWEK T.: *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*. Katowice 2009.
- SŁAWEK T., KUNCE A., KADŁUBEK Z.: *Oikologia. Nauka o domu*. Katowice 2013.
- Słownik tacińsko-polski*. T. 4. Red. M. PLEZIA. Warszawa 1974.
- SMITH G.E.: *The Evolution of the Dragon*. Manchester 1919.
- SOJA E.W.: *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Malden–Oxford 1996.
- SOMMER M.: *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*. Przeł. J. MERECKI. Wstęp A. ZEIDLER–JANISZEWSKA. Warszawa 2003.
- SPENCER H.: *The Principles of Sociology*. Vol. 1–3. New York 1898.
- SPENGLER O.: *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*. Przeł. J. MARZĘCKI. Wybór i oprac. H. WERNER. Warszawa 2014.
- STASIUK A.: *Nie ma ekspresów przy żółtych drogach*. Wołowiec 2013.
- STASIUK A.: *Wschód*. Wołowiec 2014.
- SULIMA R.: *Antropologia codzienności*. Kraków 2000.
- SYMOTIUK S.: *Filozofia i genius loci*. Warszawa 1997.
- SYMOTIUK S.: *Miejsce i czas*. W: *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. KADŁUBEK. Katowice 2007.

- TABUCCHI A.: *Robi się coraz później. Powieść w formie listów*. Przeł. J. UGNIĘWSKA. Warszawa 2002.
- TAŃCZUK R.: *Ars colligendi. Kolekcjonowanie jako forma aktywności kulturalnej*. Wrocław 2011.
- The Contested Metropolis. Six Cities at the Beginning of the 21th Century*. Ed. R. PALOSCIA. Basel 2004.
- The Perseus Digital Library*. Tufts University, <http://www.perseus.tufts.edu> [dostęp: 20 lipca 2010 r.].
- The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*. Ed. B. WARF, S. ARIAS. London–New York 2009.
- Theories of New Regionalism*. Eds. F. SÖDERBAUM, T.M. SHAW. London 2003.
- THOREAU H.D.: *Walden, czyli Życie w lesie*. Przekł., oprac., przedm. H. CIEPLIŃSKA. Poznań 1999.
- THURNWALD R.: *Koloniale Gestaltung. Methoden und Probleme überseeischer Ausdehnung*. Hamburg 1939.
- TISCHNER J.: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Paris 1990.
- TOŁSTOJ L.: *Droga życia*. Przeł. A. KUNICKA. Warszawa 2014.
- TOPOROW W.: *Miasto i mit*. Wybrał, przeł. i wstępem opatrzył B. ŻYŁKO. Gdańsk 2000.
- TOPOROW W.: *Przestrzeń i rzecz*. Przeł. B. ŻYŁKO. Kraków 2003.
- TRABA R.: *Kraina Tysiąca Granic. Szkice o historii i pamięci*. Olsztyn 2003.
- TRABA R.: *„Wschodniopruskość”. Tożsamość regionalna i narodowa w kulturze politycznej Niemiec*. Poznań–Warszawa 2005.
- TROUILLOT M.-R.: *Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness*. In: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Ed. R. Fox. Santa Fe 1991.
- TUAN Y.-F.: *Przestrzeń i miejsce*. Przeł. A. MORAWIŃSKA. Wstęp K. WOJCIECHOWSKI. Warszawa 1987.
- TYLOR E. B.: *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*. T. 1–2. Przeł. Z.A. KOWERSKA. Wstęp i dodatki J. KARŁOWICZ. Warszawa 1896–1898.
- USPIENSKI B.: *Car i patriarcha: charyzmat władzy w Rosji: bizantyjski model i jego nowe rosyjskie ujęcie*. Oprac. i przeł. H. PAPROCKI. Katowice 1999.
- VERGO P.: *Milczący obiekt*. W: *Muzeum sztuki. Antologia*. Red. M. POPCZYK. Kraków 2005.
- VILLON F.: *Wielki Testament*. Przeł. T. BOY-ŻELEŃSKI. Drzeworytami ozdobiła M. HISZPAŃSKA. Warszawa 1982.
- VOORHEES R.: *Old Age Is Always 15 Years Older Than I Am*. Kansas City 2001.
- WALSER R.: *Mikrogramy*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ, Ł. MUSIAŁ, A. ŻYCHLIŃSKI. Kraków 2013.

- WESTPHAL B.: *Geocriticism: Real and Fictional Spaces*. Transl. R.T. TALLY JR. New York 2011.
- WHITE E.J.: *Decolonization. Racism and the Retro-Global Society*. In: EADEM: *Modernity, Freedom, and the African Diaspora: Dublin, New Orleans. Paris (Blacks in the Diaspora)*. Bloomington 2012.
- WHITE H.: *Przeszłość praktyczna*. Red. E. DOMAŃSKA. Przeł. J. BURZYŃSKI i in. Kraków 2014.
- WHITE K.: *Poeta kosmograf*. Wybór, oprac. i przekł. K. BRAKONIECKI. Olsztyn 2010.
- WILK M.: *Dom włóczęgi*. Warszawa 2014.
- WILK M.: *Wilczy notes*. Warszawa 2012.
- WODNICKI A.: *Arelate. Obrazki z niemiejsc*. Kraków–Budapeszt 2013.
- Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Eds. J. CLIFFORD, G.E. MARCUS. Berkeley–Los Angeles–London 1986.
- Wykład Nauki Chrześcijańskiej, ułożony z rozkazu Klemensa VIII Papieża, przez kardynała Roberta Bellarmina*. [Na polski język przetłumaczony i w propagandzie wydany w Rzymie 1844. Ku większej chwale Bożej, i ku zbawieniu bliźnich przedrukowany]. Przeł. ks. A. JEŁOWICKI na zlecenie papieża Grzegorza XVI. Udostępnienie przez Ultra Montes. Kraków 2005, rozdz. XX.
- YOUNG R.J.C.: *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Oxford–Malden 2001.
- ZEIDLER-JANISZEWSKA A.: *Między melancholią a żałobą. Estetyka wobec przemian w kulturze współczesnej*. Warszawa 1996.

Nota bibliograficzna

Fragmenty rozważań opublikowano wcześniej w zmienionym kształcie w książkach i czasopismach:

Czy narracja o granicy może zmieniać świat więzi? „Anthropos?” 2010, nr 14–15, s. 40–51.

Czym jest upadły park? „Kultura Współczesna” 2011 nr 1(67), s. 150–159.

Lokalnie i odpowiedzialnie. Miejsca w metropolii – Barcelona i Paryż. „Anthropos?” 2012, nr 18–19, s. 90–114.

O lękach wobec gestu nieprzebaczenia. „Kultura Współczesna” 2012, nr 4 (75) s. 59–71.

O kulturze nieprzebaczenia. Radykalizacja lokalności. W: *Przebaczenie*. Red. J. KUREK, K. MALISZEWSKI. Chorzów: Miejski Dom Kultury „Batory” w Chorzowie 2012, s. 25–42.

To, co umarło. Po co na Śląsku chodzi się do umarłych parków? „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo” 2012, nr 2 (5), s. 145–158.

Osobne myślenie metropolii. Transformacje kulturowych projektów Centre de Cultura Contemporània de Barcelona. „Transformacje. Pismo interdyscyplinarne” 2013, nr 1–2 (76–77), s. 75–91.

Lokalne rzeczy to światowe rzeczy. Cz. 1: Rzecz. „Anthropos?” 2013, nr 20–21, s. 48–58.

Lokalne rzeczy to światowe rzeczy. Cz. 2: Miejsce. „Anthropos?” 2013, nr 20–21, s. 59–75.

Thinking the Metropolis with a Difference. „Transformations – An Interdisciplinary Journal” 2014, Vol. 3–4 (82–83), s. 268–277.

Czy myślenie o metropolii potrzebuje filozofii lokalności? W: *Więcej niż obraz*. Red. E. WILK, A. NACHER, M. ZDRODOWSKA, E. TWARDUCH, M. GULIK. T. 1. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2015, s. 427–441.

Sprawiedliwi. Punkty doświadczeń. W: *Mikroświaty i nanohistorie*. Red. M. JOCHEMCZYK, M. KOKOSZKA, B. MYTYCH-FORAJTER. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2015, s. 291–319.

Between Protection and Oppression. The Narrative of the Cultural Border and the Making of Bonds. In: *ACAHS 2015 Proceedings. The Second Asian Conference on the Arts, Humanities and Sustainability*. Eds. S. CHAKRABARTY, A. BRADY. Fukuoka: International Education for Sustainable Development Alliance INTESDA, ACAHS 2015, s. 174–179.

The Philosophy of Localness and the Arts: A Focus on the Centre de Cultura Contemporània de Barcelona. "The International Journal of the Arts in Society: Annual Review" 2016, Vol. 10, s. 1–12.

Living on the Border: The Silesian History of Places and Things. In: *Representing and (De)Constructing Borderlands*. Eds. G. MOROZ, J. PARTYKA. Cambridge: Cambridge Scholar Publishing, 2016, s. 49–66.

Indeks osobowy

- A**ballí Ignasi 148, 149
Adler Emil 78, 307
Adorno Theodor 211, 301
Agnew John 28, 303
Aldobrandini Hipolit (Klemens VIII, Clemens VIII) 288, 315
Alexander Michael 139, 180, 301
Amat Frederic 266, 274
Amato Joseph Anthony 121, 301
Amsterdamski Stefan 299, 312
Ankermann Bernhard 31, 258, 301
Appadurai Arjun 35, 61, 62, 140, 301
Arendt Hannah 286, 301
Arias Sante 15, 314
Armstrong Rachel 135
Arystoteles 40, 196, 301
Asad Talal 34, 301
Augé Marc 18, 26, 62, 301
- B**achelard Gaston 21, 74, 202, 203, 302
Bachofen Johann Jacob 30, 302
Bachtin Michaił 18
Badie Bertrand 275
Bălășescu Alexandru 174, 302
Baltz Lewis 111
Banasiak Bogdan 15, 66, 305
Baran Bogdan 14, 105, 158, 197, 281, 307
Baraniecka Kamila 33, 306
Barański Janusz 203, 302
Bard Patrick 265
Barnard Alan 258, 302
Barsch Paul 226
Barth Fredric 30, 258, 259, 302
Barthes Roland 18, 302
Bartnicki Krzysztof 54, 107, 308
Bartra Roger 266, 275
Baruch z Międzyboża 74, 298, 302
Bastian Adolf 30, 302
Bataille Georges 37
Batty Michael 134, 138, 302
Baudelaire Charles 175, 302
Baudrillard Jean 18, 302
Bauman Zygmunt 26, 140, 157, 204, 260, 266, 275, 302
Baumann Hermann 33, 302
Beachamp John 204, 305
Bellarmin Robert (właśc. Bellarmino Roberto Francesco) 288, 315
Belting Hans 61, 303
Benedict Ruth 33, 303

- Benjamin Walter 204, 303
Bentkowski Arkadiusz 32, 258, 312
Berdahl Daphne 209, 303
Berent Wacław 48, 59, 298, 310
Berezin Mabel 62, 141, 305
Bertalanffy Ludwig von 135, 303
Berti Enrico 37, 130, 303
Bettelheim Bruno 216, 217, 303
Białoszewski Miron 200, 303
Bieniasz Stanisław 234, 307
Bieńczyk Marek 19, 175, 303
Blanc Patrick 184
Blanc-Pamard Chantal 28, 303
Blickle Peter 78, 303
Błaut Sławomir 208, 229, 307
Błoński Jan 21, 174, 202, 302, 304
Boas Franz 33, 303
Bogaczewicz Stanisław 282, 303
Bonnemaison Joël 28, 32, 303
Borges Jorge Luis 19, 251, 303
Bourdieu Pierre 33, 303
Brach-Czaina Jolanta 201, 303
Brady Alan 318
Brakoniecki Kazimierz 24, 27, 303, 315
Bretschneider Arndt 228, 311
Brojer Wojciech 123, 305
Brown Capability 240
Brückner Aleksander 131, 304
Bryl Mariusz 61, 303
Brzozowski Wawrzyniec 204, 311
Buber Martin 11, 13, 74, 77, 83, 107, 298, 302, 304
Bucholc Marta 35, 301
Buchowski Michał 33, 309
Budnik Rafał 234, 307
Burska Ewa 48, 78, 91, 291, 309, 311
Burszta Wojciech Józef 18, 32, 62, 301, 304
Burzyński Jan 92, 315
Bydłoń Antoni 32, 258, 309
Caillois Roger 174, 304
Calvino Italo 99, 100, 113, 114, 115, 117, 118, 120, 304
Campbell Timothy 14, 107, 306
Canovan Margaret 286, 301
Cappellari Bartolomeo Alberto (Grzegorz XVI, Gregorius XVI) 288, 315
Celiński Piotr 17, 310
Certeau Michel de 18, 45, 117, 118, 260, 304
Chakrabarty Suman 318
Chomette Guy-Pierre 267
Chudak Henryk 21, 202, 302
Chymkowski Roman 18, 62, 301
Cichowicz Stanisław 10, 48, 78, 108, 288, 311, 312
Cieplińska Halina 26, 82, 314
Cioran Emil 81, 117, 173, 233, 244, 245, 247, 248, 250, 304
Cirlot Juan Eduardo 195, 199, 200, 304
Clark Terry Nichols 136, 137, 304
Clément Gilles 184
Clifford James 16, 34, 35, 62, 206, 208, 304, 315
Cojanu Daniel 27, 304
Comes Melcior 148, 149
Cooper Anthony Ashley (3rd Earl of Shaftesbury) 240, 304
Coret Olivier 265, 270
Corm Georges 266, 275
Cox Kevin R. 136, 305
Cruz Manuel 266, 275
Czaja Dariusz 23, 62, 174, 204, 305, 308

Czermińska Małgorzata 28, 305
Czerwiński Czesław 234, 305
Czyżewski Krzysztof 27, 217, 218,
305, 311

D
Danek Danuta 217, 303
Dante Alighieri 42
Dayan Daniel 86, 305
Deleuze Gilles 15, 26, 66, 241, 305
Derrida Jacques 73, 305
Dilthey Wilhelm 75, 305
Dobrowolska Monika 33, 309
Doktor Jan 123, 305
Dolatowska Katarzyna 174, 304
Domańska Ewa 92, 315
Donnan Hastings 209, 303
Dorigny Marie 266, 269
Döring Jörg 17, 310
Dorion Henri 264
Drabina Jan 234, 304, 305
Droit Roger-Pol 201, 305
Drzewiecki Konrad 14, 311
Dunin Jarosław 33, 306
Dziadek Adam 18, 302
Dżurak Ewa 35, 304

E
Eastwood Clint 281
Eckhart von Hochheim Johannes
(Mistrz Eckhart) 124
Eco Umberto 19, 203, 205, 305
Elbanowski Adam 251, 303
Emerson Peter Henry 111
Enser Klaus 40, 312
Entrikin J. Nicholas 62, 141, 305
Esposito Roberto 14, 107, 306
Ethier Wilfred John 27, 306
Euklides (Eukleides) 39, 306
Evans-Pritchard Edward Evan 32,
33, 306

F
Fabjańska-Potapczuk Beata 101, 146,
172, 312
Facca Danilo 37, 130, 303
Falcones de Sierra Ildefonso 147, 306
Falski Maciej 33, 309
Feller z Gliwic/Gleiwitz 234
Fellini Federico 41, 306
Ferguson James 36, 307
Fernández Buey Francisco 266, 275
Firth Raymond William 33, 306
Foucault Michel 17, 18, 26, 62, 260,
306
Foucher Michel 264, 266, 275
Fox Richard 34, 36, 259, 301, 314
Frazer George 30, 306
Friedberg Anna 84, 306
Friszke Andrzej 33, 309
Fuchs Konrad 234, 306

G
Gałęcki Jerzy 78, 307
Gaudí i Cornet Antoni 167, 168, 169
Geertz Clifford 34, 133, 203, 258, 306
Giard Luce 45, 117, 304
Gierasimiuk Jerzy 12, 66, 307
Gill Miranda 174, 307
Gingrich Andre 30, 302
Godula Karol (Godulla Carl) 234,
252
Golubiewski Mikołaj 27, 311
Gołębiewska Maria 73, 305
Gombrowicz Witold 103
Gomułka Władysław 282
Gosk Hanna 28, 308
Gourou Pierre 28
Górny Justyna 282, 308
Graebner Fritz 31, 258, 307
Grass Günter 208, 229, 307
Grazzini Giovanni 41, 306
Greene Marjorie 39, 307

Greiner Piotr 233, 307
Grimm Wilhelm Karl i Jacob Ludwig
Karl (Bracia Grimm) 216, 307
Gripsrud Jostein 86, 305
Griswold Charles L. 286, 307
Gröbel Friedrich 38, 196, 310
Guattari Félix 15, 26, 241, 305
Gulik Michał 317
Gupta Akhil 36, 307
Gwóźdź Andrzej 84, 306

Habel Edwin 38, 196, 310
Habermas Jürgen 144, 307
Haddon Alfred Cort 30
Hall Edward Twitchell 24, 307
Hann Chris 30, 302
Hauptmann Carl 225–228
Hauptmann Gerhart 225–228, 311
Heath Thomas L. 39, 196, 306
Heidegger Martin 11, 12, 13, 14, 16,
61, 66, 67, 105, 106, 124, 158, 159,
197, 223, 224, 281, 293, 307
Heimann Heinz-Dieter 38, 196, 310
Herbert Zbigniew 200, 307
Herder Johann Gottfried 78, 192, 193,
307
Hermant Emilie 130, 176, 308
Hertz Paweł 74, 298, 302, 304
Hettne Björn 27, 307
Hiszpańska Maria 68, 314
Hobhouse Penelope 240, 307
Hölderlin Friedrich 9, 12, 13, 14, 106,
192, 221, 222, 307, 308
Hołówka Teresa 24, 307
Hudson Brian 40, 312
Hurley Robert 15, 305

Iwasiów Inga 28, 308
Iwińska Magda 48, 78, 91, 311

Jancewicz Anna 48, 78, 91, 311
Jastrun Mieczysław 175, 302
Jaworski Stanisław 136, 311
Jedliński Jakub 92, 173, 308
Jeffrey Ian 92, 111, 308
Jełowicki Aleksander 288, 315
Jess Pat 35, 61, 140, 310
Jobard Olivier 266, 268
Jochemczyk Mariusz 318
Jonas Andrew E.G. 136, 305
Jordan David P. 63, 312
Joyce James 54, 107, 308

Kaślubek Zbigniew 22, 23, 107, 245,
308, 313
Kalinowski Daniel 27, 306
Kania Ireneusz 81, 117, 173, 195, 204,
233, 244, 303, 304
Kapuściński Ryszard 38, 308
Karłowicz Jan 30, 314
Kaschnitz Marie Luise 65, 66, 69, 70,
129, 308
Kawada Junzō 33, 309
Keller Paul 226
Kerski Basil 282, 308
Kierszys Zofia 33, 303
Klekot Ewa 33, 303
Klich Aleksandra 284, 294, 308, 311
Klin Eugeniusz 226, 308
Kłosiński Krzysztof 18, 302
Kłosowska Antonina 33, 303
Kohelet (Eklezjastes) 68, 253
Kokoszka Magdalena 318
Konończuk Elżbieta 26, 308
Korpanty Jerzy 19, 205, 305
Kos Bohdan 123, 305
Kościanańska Agnieszka 32, 258, 312
Kotarbiński Tadeusz 101, 308
Kowalska Małgorzata 21, 75, 309, 310

Kowerska Zofia 30, 314
Kozloff Max 92, 308
Krajewski Marek 203, 308
Kramarz Andrzej 204, 305
Kramarz Hans 233, 308
Kreisberg Alina 99, 304
Kristeva Julia 78, 308
Kroker Wiesław 33, 303
Krosny Janusz 226, 308
Królak Sławomir 18, 302
Krzeczkowski Henryk 30, 306
Krzemieniowa Krystyna 75, 305
Kubica Grażyna 32, 309
Kuderowicz Zbigniew 75, 305
Kuik-Kalinowska Adela 27, 306
Kulas Dariusz 67, 308
Kulas Joanna 27, 311
Kunce Aleksandra 23, 38, 39, 107,
308, 313
Kunicka Anna 102, 314
Kunz Tomasz 26, 140, 260, 302
Kurek Jacek 317
Kuroń Jacek 33, 309
Kuzio-Podrucki Arkadiusz 233, 308
Kwaśniewski Krzysztof 133, 313
Kwiecień Tomasz 19, 203, 305
Kycia Tomasz 282, 308

Landes David S. 266, 275
Lane Helen R. 15, 305
Lange Antoni 175, 302
Lange Dorothea 92
Larich Józef 234, 308
Lasseur Maud 28, 303
Latour Bruno 130, 176, 308
Leach Edmund 33, 309
Lefebvre Henri 17, 309
Lévinas Emmanuel 83, 104, 105, 106,
198, 199, 291, 292, 293, 309

Lévi-Strauss Claude 33, 258, 309
Libera Antoni 9, 12, 222, 257, 308
Lipszyc Michał 59, 64, 252, 311
Lisiecka Sława 106, 307
Longley Paul 134, 138, 302
Luhmann Niklas 135
Lutyński Jan 30, 306
Lyotard Jean-François 75, 309

Łotman Jurij 19, 309
Łukasiewicz Małgorzata 10, 21, 55,
108, 211, 244, 301, 310, 313, 314

Mach Jolanta 86, 143, 310
Madurowicz Mikołaj 26, 309
Maik Wiesław 26, 309
Majdecki Longin 240, 309
Malinowski Bronisław 32, 258, 309
Maliszewski Krzysztof 317
Márai Sándor 51, 64, 74, 81, 83, 108,
109, 110, 121, 129, 194, 233, 243, 309,
310
Marcus George E. 35, 315
Marek Aureliusz (Marcus Aurelius
Antonius) 251, 252, 310
Markowski Michał Paweł 18, 28, 204,
302, 310
Marrodán Casas Carlos 101, 145, 146,
172, 312
Marschalk Margarete 227
Marszałek Robert 12, 66, 307
Marzęcki Józef 142, 313
Massey Doreen 35, 61, 140, 191, 310
Massip Enric 266, 273
Massumi Brian 15, 306
Matuszewski Krzysztof 15, 66, 305
Mayol Pierre 45, 304
McAllester Jones Mary 202, 302
McDougall William 30

McLennan John Ferguson 30, 310
 Mead Margaret 33, 310
 Meckauer Walter 226, 308
 Mendoza Eduardo 146, 310
 Merecki Jarosław 205, 313
 Merleau-Ponty Maurice 21, 310
 Michalski Krzysztof 52, 53, 59, 60, 61,
 73, 79, 80, 244, 298, 299, 307, 310, 312
 Mierzejewska Bożena 240, 307
 Migasiński Jacek 21, 75, 299, 309, 310,
 312
 Mikołajczak Małgorzata 27, 306, 311
 Miłosz Czesław 59, 218, 281, 305, 310
 Mitoraj Robert 14, 311
 Mittelman James H. 27, 310
 Mizera Janusz 12, 66, 67, 223, 307
 Molotch Harvey 136
 Moore Marianne 281, 310
 Morawińska Agnieszka 20, 314
 Morley David 86, 87, 143, 310
 Moroz Grzegorz 318
 Morúa Ángel 266, 273
 Muñoz Francesc 156
 Musiał Łukasz 55, 314
 Myers Charles Samuel 30
 Mytych-Forajter Beata 318

N
 Nacher Anna 17, 310, 317
 Nadolski Przemysław 234, 305
 Nancy Jean-Luc 77, 310
 Nawarecki Aleksander 38, 84, 85, 310
 Nemo Philippe 199, 309
 Netz Feliks 51, 64, 108, 129, 194, 233,
 243, 309, 310
 Nicholson-Smith Donald 17, 309
 Niebla Josep 266
 Nietzsche Friedrich 14, 48, 50, 52, 53,
 55, 59, 60, 63, 66, 72, 77, 80, 87, 244,
 248, 251, 298, 310, 311

Nora Pierre 62, 63, 312
 Nouvel Jean 182
 Nowak-Jeziorański Jan 294, 311

O
 Okrasko Katarzyna 145, 146, 312
 Olender Maurice 33, 309
 Olszewska-Dyoniziak Barbara 32,
 258, 309
 Olszewski Mikołaj 33, 306
 Opolska-Kokoszka Bogna 199, 309
 Ortega y Gasset José 48, 78, 81, 91,
 311
 Ososiński Tomasz 69, 91, 125, 312
 Ossman Susan 174, 311

P
 Pabiś-Orzeszyna Michał 84, 306
 Paciorek Antoni 40, 196, 301
 Paloscia Raffaele 133, 314
 Paluch Andrzej Kazimierz 32, 258,
 309
 Panitz Adolf 226, 308
 Paprocki Henryk 19, 314
 Parkin Robert 30, 302
 Parmenides 13
 Parsons Talcott 135
 Partyka Jacek 318
 Pawluczuk Mateusz 33, 303
 Payet Joëlle 135, 311
 Peiper Tadeusz 136, 311
 Perec Georges 173, 204, 311
 Perry William James 31, 311
 Pessoa Fernando 59, 64, 67, 72, 73, 76,
 252, 311
 Petryk Michał 32, 258, 312
 Piechaczek Maria 34, 258, 306
 Pieciul-Karmińska Eliza 216, 307
 Pieniążek Paweł 15, 241, 305
 Pieńkos Andrzej 204, 311
 Pietsch Martina 213, 309

- Pitagoras (Pythagoras) 40
 Plezia Marian 38, 313
 Plotyn z Lykopolis (Plotinos) 251
 Pohl Gerhart 228, 311
 Polo Marco 113
 Pomian Krzysztof 33, 204, 258, 309, 311
 Popczyk Maria 204, 211, 311, 314
 Pope Alexander 240
 Popowski Wacław Jan 17, 312
 Posner Richard 98, 311
 Prieto Eric 25, 311
 Prokopiuk Jerzy 33, 303
 Prokopová Magdalena 40, 311
 Prossliner Johann 72, 310
 Proust Marcel 42
 Przyłuska-Urbanowicz Katarzyna 117, 304
 Pucek Zbigniew 61, 140, 203, 301, 306

R
 Rabinow Paul 35, 312
 Radcliffe-Brown Alfred Reginald 32, 258, 312
 Ramoneda Josep 157, 312
 Ratzel Friedrich 31, 32, 312
 Ratzinger Joseph (Benedykt XVI, Benedictus XVI) 289, 312
 Ray Sidney 30
 Regner Leopold 40, 196, 301
 Reijnders Stijn 62, 312
 Reiter Marian 252, 310
 Rejniak-Majewska Agnieszka 84, 306
 Remarque Erich Maria 9, 76, 191, 312
 Rembowska Krystyna 26, 309
 Rendall Steven 260, 304
 Reszke Robert 30, 302
 Rewers Ewa 23, 130, 131, 139, 140, 141, 144, 176, 312
 Ricoeur Paul 9, 10, 108, 287, 288, 294, 299, 312
 Righetti Nicolas 266, 269
 Rilke Rainer Maria 69, 70, 71, 72, 81, 91, 125, 312
 Rivers William Halse Rivers 30
 Romkowska Ewa 240, 307
 Rorty Richard 17, 312
 Rosenzweig Franz 107, 312
 Rösler Michael 209, 306
 Roudiez Leon S. 78, 308
 Roux-Fontaine Éric 266, 271
 Ruiz Zafón Carlos 101, 102, 109, 117, 145, 146, 147, 172, 312
 Rutkowski Krzysztof 177, 304
 Rybicka Elżbieta 24, 27, 28, 63, 311, 312

S
 Sadzik Józef 310
 Said Edward 34, 259, 312
 Salvadori Roberto 133, 313
 Salwa Piotr 19, 305
 Sanchis i Llàcer Vicent 148, 149
 Sapir Edward 33, 313
 Sartre Jean-Paul 205, 313
 Sautereau Frédéric 266, 267
 Sawicka Anna 146, 310
 Schaffgotsch Hans Ulrich von 233, 234, 252, 308
 Schaffgotsch Joanna von (Gryzik von Schaffgotsch Joanna) 233, 234, 252, 308
 Schain Martin 62, 141, 305
 Schmidt Wilhelm 31, 313
 Schnapper Dominique 275
 Scholem Gershom 83, 123, 313
 Scott David 34, 313
 Seem Mark 15, 305
 Seligman Charles 30

Séméniaiko Michel 266, 272
Sennett Richard 138, 185, 313
Shaw Timothy M. 27, 314
Shils Edward 133, 313
Sicińska Edyta 66, 129, 308
Sidorek Janusz 12, 66, 307
Siemaszkiewicz Witold 204, 305
Siemek Marek J. 211, 301
Silbergleit Arthur 226
Silverman Sydel 30, 302
Simmel Georg 21, 38, 313
Siwek Paweł 40, 196, 301
Skowroński Janusz 228, 311
Sloterdijk Peter 18, 313
Sławek Tadeusz 22, 23, 26, 70, 71, 77,
82, 107, 257, 274, 308, 313
Smith Grafton Elliot 31, 313
Smoczyński Paweł J. 101, 308
Söderbaum Fredrik 27, 307, 308
Soja Edward 18, 313
Sommer Manfred 204, 205, 313
Spencer Herbert 134, 313
Spengler Oswald 142, 145, 313
Stanosz Barbara 33, 313
Stasiuk Andrzej 29, 73, 74, 91, 92, 96,
192, 313
Stehr Hermann 226
Steinsberg Aniela 33, 309
Stomma Ludwik 33, 309
Stroynowski Juliusz 76, 312
Suliborski Andrzej 26, 309
Sulima Roch 45, 201, 313
Swedenborg Emanuel 120
Symotiuk Stefan 22, 313
Szczech Bernard 234, 307
Szyfelbejn-Sokolewicz Zofia 33, 306
Szymański Sebastian 33, 306
Szymona Wiesław 289, 312
Szynkiewicz Sławoj 32, 258, 309

Tabucchi Antonio 42, 102, 106, 109,
114, 118, 119, 314
Tally Jr Robert T. 25, 26, 311, 315
Tańczuk Renata 204, 314
Tatarkiewicz Anna 21, 202, 294, 302
Tegnerowicz Joanna 30, 302
Thibault Christel 28, 303
Thiel-Jańczuk Katarzyna 18, 33, 45,
304, 309
Thielmann Tristan 17, 310
Thienemann Marie 227
Thoreau Henry David 26, 71, 77, 82,
257, 274, 313, 314
Thurnwald Richard 33, 302, 314
Tiedemann Rolf 204, 303
Tischner Józef 26, 66, 74, 106, 107,
296, 314
Todorov Tzvetan 266, 275
Tokarska-Bakir Joanna 33, 306
Tołstoj Lew 102, 314
Toporow Władimir 19, 314
Traba Robert 27, 314
Trouillot Michel-Rolph 34, 259, 314
Trznadel Jacek 205, 313
Tuan Yi-Fu 20, 314
Twardoch Ewelina 317
Tylor Edward Burnett 30, 314

Ugniewska Joanna 19, 42, 102, 305,
314
Ulrich-Kornacka Małgorzata 228, 311
Urscheler Elżbieta 201, 305
Usakiewicz Wojciech 258, 306
Uspienski Boris 19, 314

Venclova Tomas 217–218
Vergo Peter 204, 314
Vermeer Johannes (Vermeer van
Delft Jan) 64

Villon François 68, 253, 314

Voorhees Randy 97, 314

Waligórski Andrzej 32, 258, 309

Wallis Aleksander 24, 307

Walser Robert 55, 314

Warf Barney 15, 314

Weizman Eyal 266, 275

Wendl Tobias 209, 306

Werner Helmut 142, 313

Wertenstein Wanda 41, 306

Westermann Diedrich 33, 302

Westphal Bertrand 26, 315

White Elisa Joy 178, 315

White Hayden 91, 92, 117, 315

White Kenneth 24, 25, 26, 308, 315

Wierzbicka Anna 33, 313

Wilk Eugeniusz 317

Wilk Mariusz 25, 59, 77, 78, 87, 103,
110, 120, 121, 315

Wilson David 136, 305

Wilson Thomas M. 209, 303

Wodnicki Adam 103, 114, 115, 116,
122, 315

Wojciechowski Krzysztof 20, 314

Wojnakowski Ryszard 83, 123, 313

Wolicki Krzysztof 12, 61, 66, 307

Wolska Dorota 34, 306

Woydyłło-Woźniak Ewa 135, 303

Young Robert J.C. 34, 259, 315

Zajączkowski Andrzej 33, 258, 309

Zawilski Andrzej 9, 191, 312

Zeidler-Janiszewska Anna 21, 205,
285, 313, 315

Zenith Richard 64, 252, 311

Zdrowska Magdalena 317

Zimand Roman 33, 313

Zlatkes Gwido 11, 74, 107, 304

Zychowicz Jacek 260, 306

Żakowski Maciej 18, 62, 306

Żelazna Jolanta 11, 66, 307

Żelazny Mirosław 11, 66, 307

Żeleński Tadeusz Kamil Marcjan
(Boy-Żeleński Tadeusz) 68, 314

Żurek Robert 282, 308

Żurowski Maciej 174, 304

Żychliński Arkadiusz 55, 314

Życieńska Ewa 33, 310

Życiński Józef 284

Żyłko Bogusław 19, 309, 314

Żwak Piotr 234, 307

Aleksandra Kunce

Local man. Considerations situated in a place

Summary

The following considerations derive from listening intently to the connection between man and a place, which could be somewhat loftily called a good act of serfdom, service (in) to a place. Under examination here is local man, and along with him, a cultural experience which holds hidden in itself the philosophy of locality and a tale about a place. What would the idea of locality be? Can one travel without an idea of home? Does local man have the power to create the world? These and other questions accompany reflections on man situated in a place.

The sense of crisis in situating oneself in a place and not going through the idea of the process of settling in through experience directs us towards affirmation of locality and local man. The hope for recognition of the intricate connections between man and a place is also a developing hope for extracting the idea of locality from a simplified picture of what is familiar, archaic, monolithic and closed. The transformation in thinking about locality and local man is dictated by the hope to “ease up on” the aggressive contemporary elevation of the uprooting, mobility and a global route of culture. Behind affirmation, as a gesture confirming the significance of the situating of man in a place, lies the hope for overcoming the mythicized separation of nomadic man from settled man. A place, with its accumulated density of experiences, intertwines what is uprooted and outgoing with what is attached and settled.

Affirmation of locality, however, is not an apology of a harmonious arrangement of a home, aim, community, sense of familiarity and clarity of cognition. The experience of locality leads to a “profound thought”, that is a thought definitely radical, in the spirit of Nietzsche. It comprises an experience of both chasms and power that makes one “shiver inside”. The philosophy of locality exposes man to a place, confronts him/her with a place and compels him/her to fill the place with meaning and commitment. Man situated in a place is man

bound to take up his/her place and live in this place creatively, without any support from the inherited thoughtless repertoire of tools for adaptation.

The interpretation of local man is written in eight essays and is richly illustrated. In the first essay *W stronę afirmacji lokalności. Wprowadzenie*, the philosophy of locality is unfolding as a profound and affirmative thought, which would clarify the road of man according to the teaching of a place. The place is what we are waiting for and what finds us.

The second essay *Człowiek lokalny i moc tworzenia świata* derives from the willingness to seek creative power in what is seemingly sluggish, stagnant and separate. Local man is revealed in his/her power to create connection with the world, in a binding tale about a place. Then, the next essay *Sprawiedliwi. Punkty doświadczeń* seeks to support the developed idea of locality in snapshots of old people photographed in different squares of the world. It directs us to the connections between locality, old age and the idea of the just. *Metropolis, lokalność i brak metafizyczny* connects the thinking about the city with the thinking about metaphysical community, home and locality, which leads to the description of cultural practices in Paris and Barcelona, but also to pondering about a local metropolis.

The fifth essay *Lokalne rzeczy to światowe rzeczy. Śląskie miejsce* introduces us into the thinking about local space as world space because it is in a place that one begins to decide about oneself as an individual and as community man – local man is *Jedermann*. Silesian Görlitz, with an experience of wandering and stories of those who lost their homes, allows to consider locality in the proximity of home and wandering. In the essay *To, co na uboczu. Po co na Śląsku chodzi się do upadłych parków?*, the author addresses the experience of being, developed by local man, which is formulated right on the sidelines of life. The discussion focuses on a desolate landscape construction of the former Silesian park Fazaniec.

The essay *Kruche i lokalne. Narracja o granicy kulturowej a świat więzi*, by focusing on a Barcelonian project of Centre de Cultura Contemporània de Barcelona CCCB, introduces an issue of dialectics of oppression and protection of a boundary. The considerations lead to a question about where to find new ways of narration about a boundary, in which an intellectual gesture becomes an ethical gesture at the same time. The last essay *O lękach wobec gestu nieprzebaczenia. Radykalna lokalizacja myślenia o człowieku* derives from the will to look in locality for a barrier to a thoughtless and noncommittal act. The radicalization of individual responsibility, acknowledgement of a local dimension of a person, quieting of collective gravitation – this is knowledge brought about by a recognition of anxieties in the space of (non)forgiveness.

Local space situates us in a point of experiences making us responsible for a gesture situated in a place, materialized word and tangible movement. Considerations on man situated in a place lead to the unfolding idea of locality in which, like in an immense thought, we find anew the proximity with the things being the farthest because they are the nearest.

Aleksandra Kunce

L'homme local. Considérations localisés

Résumé

Les considérations proposés par l'auteure résultent d'une écoute attentive des relations existant entre l'homme et l'endroit, ce que l'on pourrait appeler – quelque peu pathétiquement – un bon acte de soumission, de service à (dans) l'endroit. Au centre de l'investigation se trouve l'homme local et, avec lui, l'expérience culturelle qui cache la philosophie de sa localité et l'histoire de son endroit. L'idée de localité, que serait-elle ? Peut-on voyager sans avoir l'idée de la maison ? L'homme local a-t-il le pouvoir de créer le monde ? Ces questions, ainsi que d'autres, accompagnent les réflexions sur l'homme localisé.

Le sentiment de la crise relative à la localisation de soi-même et celui du manque de l'élaboration de l'idée d'adaptation dans l'expérience nous oriente vers l'affirmation de la localité et de l'homme local. L'espoir d'identifier les relations complexes existant entre l'homme et l'endroit est aussi un espoir permettant d'extraire l'idée de localité d'une image simplifiée de tout ce qui est familier, archaïque, monolithique et fermé. La transformation de la manière de penser à la localité et à l'homme local est dictée par l'espoir de « lâcher » l'importun anoblissement contemporain de déracinement, de mobilité et de trajet global de la culture. Derrière l'affirmation, en tant que geste confirmant l'importance de la localisation de l'homme, se cache l'espoir de vaincre la séparation mythologisée concernant l'homme nomade et celui domicilié. L'endroit, avec sa densité d'expériences stratifiée, unit ce qui est déraciné et sortant avec ce qui est attaché est enraciné.

L'affirmation de la localité n'est pourtant pas une apologie de l'organisation harmonieuse de la maison, de l'objectif, de la communauté, du sentiment de familiarité et de clarté de connaissance. L'expérience de la localité conduit à l'« idée profonde », donc décidément radicale, dans l'esprit nietzschéen. Il y a aussi bien l'expérience de l'abîme que celle de la force exigeant que l'on

« tremble en soi-même ». La philosophie de la localité expose l'homme dans un endroit, le confronte avec lui tout en demandant qu'on le remplisse de sens et d'une obligation. L'homme localisé est un homme condamné à utiliser créativement un endroit et sa vie dans cet endroit, sans s'aider d'un répertoire d'outils de familiarisation qui est irréfléchi et hérité.

L'interprétation de l'homme local est présentée dans huit essais, accompagnés d'un riche matériel illustratif. Dans le premier de ces essais, intitulé *W stronę afirmacji lokalności. Wprowadzenie* (Vers l'affirmation de la localité. Introduction), la philosophie de la localité est développée comme une idée profonde et affirmante qui expliquerait le chemin de l'homme selon l'enseignement de l'endroit. L'endroit est ce que l'on attend et ce qui nous trouve.

Le deuxième essai *Człowiek lokalny i moc tworzenia świata* (L'homme local et le pouvoir de créer le monde) résulte de la volonté de pourchasser la force créatrice dans tout ce qui est apparemment immobile, figé, séparé. L'homme local est dévoilé dans la force de nouer des liens avec le monde et dans l'histoire engagée d'un endroit. L'essai suivant, *Sprawiedliwi. Punkty doświadczeń* (Justes. Points des expériences), cherche l'appui pour l'idée locale relative aux images de vieillards sur les places du monde. Il conduit aux corrélations entre localité, vieillesse et idée des justes. *Metropolis, lokalność i brak metafizyczny* (Métropolis, localité et manque métaphysique) unit les pensées sur la ville avec celles sur la communauté métaphysique, sur la maison et sur la localité, ce qui conduit à la description des pratiques à Paris et à Barcelone, mais aussi aux réflexions sur la métropole locale.

Le cinquième des essais, *Lokalne rzeczy to światowe rzeczy. Śląskie miejsce* (Les choses locales sont des choses mondiales. L'endroit silésien), introduit dans la pensée que l'espace local est un espace mondial, car c'est dans un endroit donné que s'amorce la décision de soi-même en tant qu'individu et du soi communautaire – dans l'homme local se trouve *Jedermann*. Le Görlitz silésien, avec l'expérience de vagabondage et les histoires de ceux qui ont perdu leurs maisons, permet de considérer la localité dans le voisinage de la maison et du vagabondage. Dans l'essai *To, co na uboczu. Po co na Śląsku chodzi się do upadłych parków?* (Ce qui est à l'écart. Pourquoi va-t-on en Silésie visiter des parcs déchus ?), on aborde l'expérience de vie développée par l'homme local, qui est formulée justement à l'écart de la vie. Les réflexions sont focalisées autour de la construction paysagée déchue, c'est-à-dire l'ancien parc silésien Fazaniec.

L'essai *Kruche i lokalne. Narracja o granicy kulturowej a świat więzi* (Fragiles et locales. Narration sur la frontière culturelle face au monde de relations), en se concentrant sur le projet barcelonais Centre de Cultura Contemporània de Barcelona CCCB, introduit dans le problème de la dialectique de l'oppression et de la

protection de la frontière. Les réflexions aboutissent à la question où l'on peut chercher de nouveaux moyens de la narration sur la frontière grâce auxquels le geste intellectuel devient en même temps un geste éthique. Le dernier des essais, *O lękach wobec gestu nieprzebaczenia. Radykalna lokalizacja myślenia o człowieku* (*Sur les craintes à l'égard du geste du manque de pardon. Localisation radicale de la pensée sur l'homme*), résulte de la volonté de chercher dans la localité un barrage contre un acte insouciant et qui n'oblige pas. La radicalisation de la responsabilité individuelle, la reconnaissance de la dimension locale d'une personne, l'étouffement de la gravité collective – c'est un savoir qu'apporte l'identification des craintes dans l'espace (du manque) du pardon.

L'espace local nous situe dans un point des expériences en nous rendant responsables du geste localisé, du mot matérialisé et du mouvement tangible. Les réflexions sur l'homme localisé conduisent à l'idée de localité où, comme dans une pensée profonde, on retrouve à nouveau le voisinage avec les choses les plus éloignées parce que se trouvant le plus proche.

Aleksandra Kunce

Ein lokaler Mensch. Örtlich zugeordnete Erwägungen

Zusammenfassung

Die hier präsentierten Erwägungen entstehen aus dem aufmerksamen Zuhören dem Zusammenhang zwischen dem Menschen und dem Ort, was ein bisschen pathetisch als ein guter Akt der Leibeigenschaft, des Dienstes an einem Ort bezeichnet werden könnte. Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht ein lokaler Mensch und zusammen mit ihm eine Kulturerfahrung, in der die Philosophie der Lokalität und die Geschichte von dem Ort enthalten ist. Was wäre die Idee der Lokalität? Darf man ohne Idee des Heimes reisen? Hat der lokale Mensch so viel Kraft, um die Welt zu erschaffen? Diese und noch weitere Fragen gehen mit den Erwägungen zu dem örtlich zugeordneten Menschen einher.

Das Bewusstsein, dass man sich selbst nicht örtlich zuordnen kann und dass man die Idee des Heimischwerdens in der Erfahrung nicht gründlich durchgearbeitet hat, treibt uns dazu, die Lokalität und den lokalen Menschen zu bejahen. Die Hoffnung darauf, dass man feine Zusammenhänge zwischen dem Menschen und dem Ort erkennt, ist auch eine Hoffnung darauf, dass man die Lokalitätsidee aus dem vereinfachten Bild dessen, was einheimisch, archaisch, einheitlich und geschlossen ist, herausbekommen kann. Die Transformation der Betrachtungsweise von der Lokalität und vom lokalen Menschen ist Folge der Hoffnung darauf, dass sich gegenwärtige unverschämte Nobilitierung der Entwurzelung, der Mobilität, des globalen Kulturwegs „lockern“ lässt. Hinter der Affirmation als einer, die Bedeutung von der Lokalisation des Menschen zu bestätigenden Geste, ist die Hoffnung darauf versteckt, dass sich der Mythos von der Trennung von einem wandernden und ansässigen Menschen überwinden lässt. Der Ort mit dessen Erfahrungsvielschichtigkeit flicht das Entwurzelte und Hinausgehende mit dem Gebundenen und Heimischen zusammen.

Die Affirmation des Lokalen ist aber keine Verteidigung von harmonischer Organisation des Zuhauses, von Ziel, Gemeinschaft, Vertrautheitsgefühl und

Erkenntnis Klarheit. Die Erfahrung von der Lokalität führt zu „unergründlichen“, radikalen, Nietzscheanischen Gedanken. Erfahren werden sowohl der Abgrund als auch die Kraft, welche „in sich selbst zittern lässt“. Die Philosophie der Lokalität setzt den Menschen der Wirkung von dem Ort aus, konfrontiert ihn mit dem Ort und lässt ihn, den Ort mit Bedeutung und Verpflichtung füllen. Der örtlich zugeordnete Mensch ist ein Mensch, der zu schöpferischer Organisation des Ortes und seines Lebens an dem Ort verurteilt ist, ohne dass er sich dabei der unbedachten, geerbten Zähmungsmittel bedient.

Die Auslegung des lokalen Menschen wird zum Thema von acht reich bebilderten Essays. In dem ersten von ihnen *W stronę afirmacji lokalności. Wprowadzenie* (dt.: *Der Affirmation des Lokalen entgegen. Einleitung*) erscheint die Philosophie der Lokalität als ein unergründlicher und behauender Gedanke, der den menschlichen Weg nach der Ortslehre erklären würde. Der Ort ist dasjenige, worauf wir warten und was uns findet.

Das zweite Essay *Człowiek lokalny i moc tworzenia świata* (dt.: *Ein lokaler Mensch und die Weltschöpfungskraft*) entstand aus der Absicht, die Schöpfungskraft in dem scheinbar Trägen, Bestehenden und Getrennten zu suchen. Der lokale Mensch wird präsentiert als derjenige, der imstande ist, eine Bindung zur Welt zu bilden und über seinen Ort verantwortungsvoll zu erzählen. Das nächste Essay *Sprawiedliwi. Punkty doświadczeń* (dt.: *Die Gerechten. Erfahrungspunkte*) sucht auf genauen Bildern von den Greisen auf verschiedenen Plätzen der Welt nach der Akzeptanz für die in der Region entwickelte Idee. Es veranschaulicht die bestehenden Zusammenhänge zwischen der Lokalität, dem Greisenalter und der Idee von den Gerechten. *Metropolis, lokalność i brak metafizyczny* (dt.: *Metropolis, die Lokalität und metaphysischer Mangel*) lässt die Stadt mit metaphysischer Gemeinschaft, mit Zuhause, mit dem Lokalen verknüpfen, was die Schilderung von den in Paris und Barcelona gangbaren Kulturpraktiken, und die Erwägungen zur regionalen Metropole zur Folge hat.

Das fünfte Essay, *Lokalne rzeczy to światowe rzeczy. Śląskie miejsce* (dt.: *Lokaler Sachen ist ein weltweiter. Sachen Schlesischer Ort*) macht klar, dass ein lokaler Raum zugleich ein weltweiter Raum ist, denn gerade in der Region kommt es zur Selbstbestimmung des Menschen als eines Individuums und eines gemeinschaftlichen Menschen – im lokalen Menschen steckt Jedermann. Schlesisches Görlitz mit seiner Exilerfahrung und den Geschichten deren, die ihr Haus verloren haben, lässt die Lokalität hinsichtlich der Nachbarschaft und der Wanderung betrachten. In dem Essay *To, co na uboczu. Po co na Śląsku chodzi się do upadłych parków?* (dt.: *Das, was abseits liegt. Warum werden in Schlesien heruntergekommene Parks gern besucht?*) überlegt man das Dasein des lokalen Menschen, das eben abseits des Lebens verwirklicht wird. Die Erwägungen konzentrieren

sich auf zerstörte Landschaftskonstruktion, den ehemaligen schlesischen Park, Fazaniec.

Das Essay *Kruche i lokalne. Narracja o granicy kulturowej a świat więzi* (dt.: *Vergänglich und lokal. Erzählung von der Kulturgrenze vs. Welt der Bindung*) erklärt das Problem der Dialektik der Bedrängnis und des Grenzschutzes, indem es sich auf den Entwurf des Kulturzentrums Centre de Cultura Contemporània de Barcelona CCCB konzentriert. Es wird hier gesucht nach neuen Arten der Erzählung von der Grenze, dank denen eine intellektuelle Geste zugleich eine ethische Geste würde. Das letzte Essay *O lękach wobec gestu nieprzebaczenia. Radykalna lokalizacja myślenia o człowieku* (dt.: *Zur Angst vor der Geste des Nichtvergebens. Radikale Lokalisation von der Wahrnehmung des Menschen*) bezweckt, in der Lokalität eine Einschränkung von leichtsinniger und unverbindlicher Tat zu suchen. Die Radikalisierung der individuellen Verantwortung, Anerkennung von lokaler Dimension der Person, Dämpfung der kollektiven Gravitation – solches Wissen bringt mit sich die Erkennung der Angst im Bereich des (Nicht)Vergebens.

Lokaler Raum platziert uns in einem Erfahrungspunkt und macht uns zuständig für zugeordnete Geste, verkörpertes Wort und handfeste Bewegung. Die Überlegungen zum örtlich zugeordneten Menschen führen zu entwickelter Idee der Lokalität, in der wir, wie in einem abgründ tiefen Gedanken, die Nachbarschaft von allen weitesten, sich nämlich am nächsten befindenden Dingen, wieder entdecken.

Więcej o książce



Redakcja: Barbara Konopka

Projektant okładki: Paulina Dubiel

Na okładce wykorzystano fotografię autorstwa Aleksandry Kunce

Redakcja techniczna: Małgorzata Pleśniar

Korekta: Lidia Szumigała

Łamanie: Bogusław Chruściński

Copyright © 2016 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336

ISBN 978-83-8012-802-6

(wersja drukowana)

ISBN 978-83-8012-803-3

(wersja elektroniczna)

Wydawca

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

www.wydawnictwo.us.edu.pl

[e-mail:wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

Wydanie I. Ark. druk. 21,25. Ark. wyd. 20,0. Papier
Sora Matt Plus 90, vol. 1.2 Cena 40 zł (+ VAT)

Druk i oprawa:

„TOTEM.COM.PL Sp. z o.o.” Sp.K.
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

