

Aleksandra Kunce

Antropologia punktów

Rozważania przy tekstach
Ryszarda Kapuścińskiego



IA

Antropologia punktów



NR 2647



Aleksandra Kunce

Antropologia punktów

Rozważania przy tekstach
Ryszarda Kapuścińskiego



Redaktor serii: Studia o Kulturze
Tadeusz Miczka

Recenzent
Ewa Rewers



39 374619

Spis treści

Wprowadzenie Pytania otwierające | 7

Część I

Przestrzenie myślenia o punkcie

Rozdział 1 Przestrzenie matematyczno-przyrodnicze | 23

Punkt – pojęcie pierwotne (23); Mikroświat fizyki (33); Punkty w orientacji astronomicznej (41); Punkty pomiaru (47); Świat użytecznych punktów (49); Oko, optyka, mikro (53)

Rozdział 2 Przestrzenie humanistyczne | 60

Punctum, stigma, semeion (60); Znak, piętno, *axis mundi* (63); Drobin, zarodki, *arche* – punkty myśli (67); Punkty zarysu (76)

Rozdział 3 Przestrzenie zapisu Ryszarda Kapuścińskiego | 85

Wydobywanie punktów (85); Punkt początku i końca, punkt powrotu (87); Punkty instytucjonalne, punkty zbiegu i punkty sieci (90); Punkty podróży, stacje, kierunki (92); Punkty tekstowe (94); Punkty reportażu antropologicznego (97); Punkt mocujący perspektywę badawczą (100); „Pulsująca tkanka” (104); Myślenie według punktów (110)

Część II

Mapa punktów

Rozdział 1	Intymność 121
Rozdział 2	Poddanie się obcości 135
Rozdział 3	Dystans 152
Rozdział 4	Ciało kulturowe 168
Rozdział 5	Cisza 188
Rozdział 6	Miejsce 202
Rozdział 7	Blisko rytmu 224
Rozdział 8	Podjejrzana całość 239
Rozdział 9	Urok mikrologii 249
Rozdział 10	<i>Apokalypsis</i> 259
Zakończenie	W stronę antropologii punktów 273
Bibliografia 287	
Nota bibliograficzna 305	
Indeks osobowy 307	
Summary 315	
Zusammenfassung 317	

Wprowadzenie

Pytania otwierające

Wyodrębnienie, nazwanie i konstrukcja antropologii punktów pociąga za sobą konieczność zarysowania perspektywy badawczej, w której możliwa jest interpretacja kultury. Punkt stanowi tu pojęcie kluczowe, które ustanawia i zarazem wieńczy tę propozycję humanistyczną. Ważne okazuje się wskazanie, że to nie tylko narzędzie porządkowania świata, które zmierzałoby do klasyfikowania i zamknięcia w schemacie żywej tkanki kultury. Ma ono raczej służyć wydobywaniu właściwego człowiekowi sposobu doświadczania. Proponowane tu rozważania formułowane są p r z y tekstach Ryszarda Kapuścińskiego. Formuła „przy”, a zatem nie „wokół”, „o”, „obok”, sytuuje ten namysł w bliskości reporterskiej, podróżniczej i antropologicznej myśli, jednakże nie czyni z niej obiektu badań monograficznych, biograficznych, estetycznych, socjologicznych. „Przy” jest tu bliskością względem tekstów, ale i oddaleniem, które nie pozwala na zażyte, całościowe uprzedmiotowienie tekstów czy życiorysu autora. Zatem nie jest to tylko książka o twórczości Kapuścińskiego, ale i o doświadczeniu ludzkim oraz sposobie interpretacji zdarzeń w kulturze – czego pole eksploracji stanowi zapis Kapuścińskiego. Jednak naczelne pytania związane są z samym pojęciem punktu.

Należy rozpocząć od pytania: „Czym jest punkt?” – i to w sposób bezpośredni, jak gdybyśmy zostali porwani przez to pyta-

nie, widząc jego nagłość w związku z punktową naturą rzeczy. Punkt jest abstrakcyjny, ale i namacalny w życiu człowieka. Dlatego trzeba określić okoliczności, w których to pytanie można zadać, gdyż wymaga ono krajobrazu, osób, tekstów, rzeczy. A zatem należy stworzyć przychylną przestrzeń egzemplifikacji, a jest nią niewątpliwie antropologia oraz opisy Kapuścińskiego. I z uwagi na kilka opisów doświadczeń można to pytanie właściwie rozpoznać. Czym jest punkt? Czym jest antropologia punktów? W jaki sposób jest możliwa refleksja punktowa? Gilles Deleuze i Félix Guattari napisali, że „nie istnieje niebo pojęć”¹, gdyż pojęcia nie czekają zwyczajnie na nas, raz na zawsze ukształtowane. Pojęcia zgodnie z traktem wytyczonym przez Friedricha Nietzschego² mają zostać oczyszczone, przetworzone, stworzone na nowo. Nawet pierwsze pojęcia mają w sobie wiele składników – piszą Deleuze i Guattari³ – za pomocą których są definiowane. Nie są zatem zrozumiałe same przez siebie.

Moglibyśmy stwierdzić, że kontur pojęcia punktu, wbrew pozorom – bo to pierwotne pojęcie w matematyce – jest nieostry, ale do precyzji aspiruje ze względu na obszary obecności w naukach ścisłych. Przewycięża – jak się wydaje – mentalny chaos przez jednoznaczne dookreślenia, ale i zostaje nieustannie na nowo zagarniany przez obszary nieokreśloności i nieoznaczenia. Zostaje wchłonięty przez to, co inne. I nie stanowi to zagrożenia dla pojęcia punktu, ale odsłania jego właściwą naturę, a także naturę samej punktowości myśli. Każde pojęcie odsyła do czegoś innego, do innych problemów, które powodują, że w ogóle dane pojęcie ma istotne znaczenie. Pojęcie pozwala na problematyzowanie. Pojęcia rozgałęziają się na inne pojęcia. Bez tego, co dodatkowe, co problemowo związane z pojęciem, nie istniałby wystarczający merytoryczny

¹ G. Deleuze, F. Guattari: *Co to jest filozofia?* Przekł. P. Pieniążek. Gdańsk 2000, s. 12.

² Zob. F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przekł. W. Berent. Warszawa 1990, s. 270.

³ G. Deleuze, F. Guattari: *Co to jest filozofia...*, s. 22.

powód, aby się pojęciem zajmować, by je roztrząsać i ustanawiać na nowo. Moglibyśmy powiedzieć, że pojęcie krzyżuje problemy. Pojęcie punktu urzeczywistnia się w myśleniu, znajduje ucieleśnienie w zdarzeniach, w doświadczeniach człowieka, w terytoriach, w działaniach. Wielkość pojęcia, jego siłę organizowania myśli dałoby się zmierzyć naturą zdarzeń, do których się odnosi i o rytmie których zaświadcza. Punkt okazuje się tu niezwykle pojemny i przydatny do opisania doświadczeń człowieka. W punktowym myśleniu odnajdujemy wspólny rytm ludzi, rzeczy, zachowań. Punkt jest obecny w naszym myśleniu z uwagi na wiele aspektów życia. Funkcjonuje w astronomii, matematyce, fizyce, naukach technicznych, sztukach plastycznych, naukach społecznych. Mamy punkt krytyczny trasy lotu, punkt Barana, punkt materialny, punkt w geometrii, punkt centralny, punkt widzenia, punkt kulminacyjny *etc.*

Punkt jest ważnym pojęciem, które w nauce ma swoje zastrzeżone terytoria. Przywołuje terminologię matematyczną, co znajdzie wyłożenie w dalszych rozdziałach tej pracy. W naukach ścisłych rozprawia się o punkcie przedmiotowo, starając się ustalić, wyliczać, dowodzić, segregować, tłumaczyć na podstawie precyzyjnych punktów, ale nie ma tu skoncentrowania się na punktowości własnego stylu myślenia. Zresztą to nie jest nauk ścisłych zadanie. Nauki ścisłe nie dystansują się do przyjmowanej w nich perspektywy widzenia i nie wymuszają pytań o obecność, częstotliwość, a może i konieczność myślenia punktowego, bo to już jest grunt humanistyki. Humanisci z pułapu filozofii idei czy antropologii mogą próbować pytać o to, czym jest myślenie punktowe, dalej – dlaczego jest ważne dla doświadczenia człowieka, by zatrzymać namysł w punkcie, by obserwować rzeczy w punkcie, by prowadzić myślenie od punktu do punktu. Teoria punktu, wznoszona nie na potrzeby nauk matematyczno-przyrodniczych, ale szeroko pojętej humanistyki, jest dziś wielkim wyzwaniem. I nie dlatego, że mogłaby aspirować do miana metodologii, która byłaby narzędziem porządkowania świata tekstów, przedmiotów, za-

chowań, konwencji mentalnych. Byłaby to dalece posunięta użyteczność. Bardziej wartościowe wydaje się co innego – pokazanie, że „punktowy” znaczy tyle, ile „ludzki” sposób doświadczania siebie, innych, świata.

Materia doświadczenia jest punktowa ze względu na zarówno rytm samego doświadczenia, jak i strzępy kontekstów, w których człowiek jest zanurzony. Stąd kluczowe pytania dla antropologii stanowią pochodną punktu, i to bez względu na to, w jakim stopniu myśl nasza otwiera się na to, co ludzkie, arcy-ludzkie, zwierzęce, nie-ludzkie, boskie. Dlaczego człowiek potrzebuje punktów w percepcji rzeczy? Dlaczego człowiek w doświadczaniu siebie, innych, przestrzeni nie może uciec od konstruowania punktów oparcia? Dlaczego optyka jako punkt widzenia, i to bez względu na manifestowaną absolutyzację bądź relatywizację sądów, jest jedynym śladem naprowadzającym na ruch myślenia, który nie może nie być punktowy? Dlaczego jedynie w punktach skupienia bądź rozproszenia sieci relacji uchwytne jest człowiek? Dlaczego kruchość człowieka może być odsłonięta raczej w punktach jego istnienia niż w ciągłym bytowaniu? Dlaczego punkt jako to, co małe, marginalizowane i obce, stanowi miejsce, które jest prawdziwe? Dlaczego to jedynie punkt może odsłonić człowieka w podstawowym wymiarze jego istnienia, bez ideologii i mitologizacji świata? Dlaczego etyczny horyzont zdarzeń, który kreślimy wokół człowieka, jeśli jest prawdziwy i nie tworzy tylko gmachu wiedzy, musi koncentrować się w punktach jego doświadczeń, w punktach jego istnienia, w punktach granicznych? Dlaczego jedynie człowiek ujęty punktowo i konkretnie, w określonym punkcie czasoprzestrzeni, jest przywołaniem prawdy terenu? Dlaczego jedynie punktowe śledzenie drobin materii jest w stanie pokazać złożoność świata? Dlaczego opis punktowy nie jest jedynie ucieczką przed ciężarem syntezy i generalizacji, ale jest ruchem myślenia, które w sposób dokładny stara się zbliżyć do człowieka i natury zdarzeń? Wreszcie to pytanie o kształt refleksji humanistycznej, która myśli punktowo, bo myśli blisko o człowieku.

Stawiając takie pytania, jest się z gruntu antropologii uprawnionym do śledzenia sposobów pojmowania punktu, obecności samego pojęcia i prób jego terminologicznego definiowania, a raczej braku definicji w przypadku pojęcia podstawowego. Wymaga to tym samym wkroczenia na grunt nauk ścisłych. Pamiętamy jednak o tym, że przedmiotem nauki, jak piszą Deleuze i Guattari, nie są pojęcia, ale twierdzenia, i że nauka w ogóle nie potrzebuje filozofii⁴, by rozwiązać swoje zadania w znajdowaniu funkcji i dowodzeniu. Jak zauważają dalej – „filozofia może mówić o nauce tylko aluzyjnie, a nauka może mówić o filozofii tylko tak, jak o chmurze”⁵. Nam jednak jest potrzebne pojęcie, które wyłania się w różnych obszarach myśli, również na gruncie tego, co naukowe. Sięgamy jednak do nauk ścisłych nie po to, aby transponować określenia matematyczne czy astronomiczne na grunt literaturoznawstwa czy filozofii – przez ich spłylenie i powierzchowność, albo inaczej, by sprawdzić, jak humanistyczna metafora zyskuje rangę terminu w naukach ścisłych bez wskazania na jej antropologiczny kontekst. Rzecz w tym, aby wydobyć powinowactwo myślenia, które każe podobnie sytuować metaforę punktu, rozstrzygać o podobnym otoczeniu pojęcia, przywoływać podobne mechanizmy rozproszenia czy scalania. Konkludując, punkt wymusza określoną optykę pojmowania doświadczeń człowieka i organizacji wiedzy – niezależnie od tego, czy sytuowaną humanistycznie, czy zlokalizowaną w obrębie nauk matematyczno-przyrodniczych. Punkt wymusza tu określone rozstrzygnięcia merytoryczne i odkrycie podobnych atrybutów myślenia. I to daje uprawnomocnienie humanistycznej eksploracji przestrzeni nauk ścisłych, które bronią swej odrębności i dystansują się od przechodzenia od pojęć matematycznych do pojęć humanistycznych⁶, mimo że same z apologią zagarniają me-

⁴ Ibidem, s. 130.

⁵ Ibidem, s. 178.

⁶ A. Sokal, J. Bricmont: *Modne bzdury. O nadużyciach nauki popętnianych przez postmodernistycznych intelektualistów*. Przekł. P. Amster-

tafory humanistyczne i poddają je diagnozom przyrodniczym⁷. Metafora w nauce bowiem, jak wyjaśnia Theodore Brown, jest narzędziem o wielkiej konceptualnej sile⁸.

Dlatego należy przyjrzeć się na wstępie terytorium nauk ścisłych⁹ z uwagi na to, jak lokuje się tam pojęcie punktu i w jaki

d a m s k i. Warszawa 2004. Spektakularny tekst, organizujący dyskusję wokół nadużyć w nauce, sam w swej formie okazał się dla wielu manipulacją i wybiórczym oraz nieprecyzyjnym doбором przykładów tekstowych. Zob. m.in. M. Herer: *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*. Kraków 2006, s. 20–21. W żaden sposób też nie zdyskredytował postmodernizmu ze względu na niekontekstualne i nierzetelne analizy. Nie rozwija bowiem myślenia, że podobną manipulację można przeprowadzić, eksplorując przestrzeń tzw. tradycyjnego dyskursu naukowego, gdzie w podobny sposób sprawny „manipulator nauki” mógłby wykorzystać konwencję tekstu naukowego, który rozstrzyga ostatecznie i jednoznacznie, szuka uprawnomocnienia w autorytetach czy gromadzi zdania denotacyjne, otwarte na weryfikację czy falsyfikację, by stworzyć tekst o nikłej wartości merytorycznej. Problem bowiem leży nie tylko w formie wyводу, ale i w treści, która albo jest doniosłym wkładem w myślenie, albo jest gromadzeniem „bzdur”. Konkludując, formułowanie „bzdur” zdarzyć się może orędownikom zarówno modernistycznego, jak i postmodernistycznego porządku. Dlatego o wiele donioślejszym tekstem, który pokazuje mariaż nauk ścisłych i humanistyki, ale też tłumaczy powiązania między nimi i akcentuje fakt „pisania” tego, co naukowe, jest analiza Kena Baake’a: *Metaphor and Knowledge: Challenges of Writing Science*. Ed. J. Zappen. New York 2003.

⁷ A. Miller: *Metaphor and Scientific Creativity*. In: *Metaphor and Analogy in the Sciences (Origins: Studies in the Sources of Scientific Creativity)*. Ed. F. Hallyn. Dordrecht 2000, s. 147–164.

⁸ T. Brown: *Making Truth: Metaphor in Science*. Champaign 2003, s. 14.

⁹ Termin „nauki ścisłe” odnosimy, zgodnie z podziałem zakorzenionym w historii nauki, do nauk matematyczno-przyrodniczych, które mają odmienny status od nauk humanistycznych, zgodnie z wykładnią Wilhelma Diltheya, Wilhelma Windelbanda czy Heinricha Rickerta. Odmienny status metodologiczny w związku z odmiennością przedmiotu i metody badań powoduje, że – jak pisze ks. Michał Heller – nauki humanistyczne cechują się większą płynnością, wieloznacznością reguł w procesie badawczym i naciskiem na interpretację. Zob. ks. M. Heller: *Filozofia nauki. Wprowadzenie*. Kraków 1992, s. 19; W. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. In: *Idem: Gesammelte Schriften*. T. 1. Stuttgart-Göttingen 1958–1982.

sposób pośrednio odsłania się punktowe myślenie. Dyskurs matematyczno-przyrodniczy jest ważnym wzmocnieniem rozwijanej koncepcji humanistycznej, która stawia w centrum uwagi pojęcie punktu, gdyż w przestrzeni opisu rozwija jednocześnie narracje o punktach granicznych figur, delimitacji, punktach regularnych czy nieregularnych, rozproszeniu, a tym samym próbuje odnosić to, co punktowe, do całości, choćby do dynamicznej linii, ale jednocześnie nigdy nie rezygnuje z tego, co jest wyodrębnionym punktem, który stanowi zaczepienie, jądro, skupienie, ale też jest, jak to metaforycznie określają fizycy, „pakietem napięcia”, czym zajmiemy się w dalszych rozdziałach. W naukach ścisłych jest preferowany przekaz *explicite*, który stanowi jasne sformułowanie, wyraża rzeczy jednoznacznie, nazywa bez osłon i zaciemnień w ramach zdań denotacyjnych, używając reguł klasycznej logiki¹⁰, ale też to dyskurs, który tłumaczy i uzasadnia, przywiązując wagę tylko do tego, co powiedziane, napisane, deklarowane, dowiedzione, nazwane. Paradoksalnie, ruch myślenia skupiony wokół *explicare* rządzi się przywiązaniem do słów, wręcz wiarą w moc sformułowania, gdzie to, co kontekstowe, co związane podskórnie, co uwikłane i pośrednio uchwytnie – nie istnieje. Troska o imponderabilia nie stanowi mocnej strony nauk ścisłych.

Dyskurs humanistyczny jest raczej skupiony na przekazie *implicite*, wydobywanym z tego, co nazwane i nienazwane, co właśnie związane, uwikłane, wewnętrznie zawarte, wmieszczone w porządek bezpośrednio analizowany. To dyskurs wokół *implicare* ufający pośredniej wiedzy, domyślnie włączonej, a uobecnionej w porządkach zachowań, układach rzeczy, logikach czasoprzestrzennych. Takie jest nachylenie nauk humanistycznych, skoro sytuują się blisko życia jako płynnej rzeczywistości, jak wskazywał Wilhelm Dilthey w 1883 roku, pisząc, iż *Geisteswissenschaften* mają dotyczyć życia w przecię-

¹⁰ J.-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przekł. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa 1997, s. 123–124.

ciu się między życiem – ekspresją – rozumieniem¹¹. Dilthey nie wymagał jednak takiej kreacji, która wytrzymałaby dysharmonię w człowieku i świecie, a to właśnie był postulat Nietzsche’a – pisanie, które kusiloby językiem jako wezwaniem egzystencjalnym¹². W ten sposób humanistyka rozmazując przepaści między porządkami wiedzy i sztuki, a także etyki, oddala możliwość rozparcelowania człowieka i neguje wiedzę zasiedziałą, naukę uprawianą przez uczonych „w chłodnym cieniu”¹³. Oślanianie człowieka w humanistyce przed zaborczą wiedzą, tak jak i oślanianie człowieka w praktykach kulturowych przed ujawnieniem, ma podobne parametry. Zasłona ocala jego przejrzystość, choć nie wywleka na jaw. Chroni akty wykorzeniania i zakorzeniania, dobrą tajemnicę człowieka. Namysł humanistyczny musi ufać temu, co domysłne, osłonięte, nieujawnione.

Antropologia¹⁴, wyodrębniona jako dyscyplina naukowa, to wyraz szczególnej ufności w rzeczywistość pozadyskursywną

¹¹ Zob. na temat projektu nauk o duchu w: W. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften...*, T. 1.

¹² F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 101.

¹³ Ibidem, s. 151.

¹⁴ Antropologia w nauce jest zarówno umocowana w poszukiwaniach ewolucyjnych od lat 60. XIX wieku, jak i w dalszym ciągu rozwijana zwłaszcza w antropologii badań kulturowych w wydaniu funkcjonalistów czy szkoły kultury i osobowości w XX wieku, zorganizowana dalej w szereg metod strukturalnych, poststrukturalnych odgałęzień, ścieżek zespołowych i indywidualnych w badaniu kultury. Zob. na temat historii badań antropologicznych w: B. Olszewska-Dyoniziak: *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*. Kraków 1991; F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman: *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. Chicago 2005. Jednak to też antropologia rozwijana jako filozofia człowieka, którą da się odnaleźć w historii idei, ale która daje się zawęzić do projektu dyscypliny naukowej na początku XX wieku w wydaniu Maxa Schelera, Helmutha Plessnera czy Arnolda Gehlena. Zob. M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Przekł. S. Czerniak, A. Węgrzecki. Warszawa 1987; H. Plessner: *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*. Wybór, oprac. i wstęp Z. Krasnodębski. Przekł. Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, A. Załuska. Warszawa 1988; A. Gehlen: *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*. Studia. Przekł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001.

w myśl banalnej zasady, iż nie tylko mówimy i piszemy. Jest różna też od filologicznego czy filozoficznego przywiązania dyscyplinarnego do słowa, które jest często absolutną bazą rozstrzygnięć, gdyż ufa się mocy i ostentacji słowa. I dzieje się tak mimo wyraźnie zamanifestowanego zluźniania filozofii i filologii w pokazywaniu rozmycia znaczeń czy odślanianiu kontekstu słowa, gdzie kluczowe wydają się optyka Deleuze'a czy optyka Derridy¹⁵, pokazujące pracę różniącego zapisu. To rozróżnienie jest ważne, aby zdać sobie sprawę z tego, jak w sposób antropologiczny możemy patrzeć na przestrzeń nauk ścisłych. Interesuje nas nie tylko to, co jest przedmiotem refleksji, ale przede wszystkim to, jak konstruowana jest myśl, w jakie układa się kształty i na jakie pozadyskursywne doświadczenia naprowadza, te manifestowane i te ukryte, jak powiązana jest z innymi przestrzeniami myślenia ogłaszanymi często w odseparowanych obszarach wiedzy.

Wsparcie w antropologii, ze względu na rozległość przedmiotu i metodologicznych narzędzi, stwarza możliwość koordynacji badań kulturowych, których nie sposób jednoznacznie rozdzielić między wyodrębnione dyscypliny naukowe. Jednak przywołana tu perspektywa antropologii punktów nie tylko odnosi się do wyspecjalizowanej i zinstytucjonalizowanej dyscypliny akademickiej, ale jest podejściem humanistycznym, które wydobywa antropologię w jej ujęciu etymologicznym, w tym, że wiążemy *anthropos* (gr. ἀνθρωπος) i *logos* (gr. λόγος), że rozumiemy imperatyw, który każe rozczytywać to, co ludzkie. Tak pojęta antropologia zostaje pierwotnie usytuowana przed separacją naukową, będącą podstawą wyodrębniania antropologii fizycznej, społecznej czy kulturowej i filozoficznej. Mając w pamięci rozróżnienie między Kantowskim pytaniem:

¹⁵ Zob. G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997; J. Derrida: *Pismo filozofii*. Wybór i przedm. B. Banasiak. Przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek. Kraków 1992; J. Derrida: *Prawda w malarstwie*. Przekł. M. Kwietniewska. Gdańsk 2003.

„Czym jest człowiek?”¹⁶ i jego projektem antropologii pragmatycznej a Schelerowską i Plessnerowską koncepcją antropologii filozoficznej¹⁷, i jeszcze dalej – między dyskursem, który empirycznie dookreśla człowieka w formułach antropologii funkcjonalnej, strukturalnej czy konfiguracyjizmu¹⁸, ale także między antropologiczną przestrzenią w badaniach *Cultural Studies*¹⁹, musimy jednak zapytać o to pierwotne odniesienie do wiedzy o człowieku. Antropologia „dotyka” tego, co ludzkie w bezpośrednim otoczeniu, zmusza do pytania o doświadczenie w dynamicznej relacji między tym, co indywidualne i wspólnotowe, pozwala przerzucać pomosty między tym, co uniwersalne, i tym, co kontekstualne, między tym, co powtarzalne, i tym, co jednorazowe. Antropologia odarta z nawarstwień separacji naukowych każe na nowo zastanawiać się nad tym, czym jest człowiek, i każe szukać opisu, który jest w stanie przywołać ludzkie doświadczenie. Dlatego też należy ją usytuować przed wszelkimi dalszymi podziałami w wiedzy o człowieku (antropologia obrazu, antropologia muzyki, antropologia architektury etc.) Taka perspektywa, odniesiona do pytania o doświadczenie ludzkie, może rodzić obawy o to, czy aby antropologia w swej ogólności nie jest niebezpieczną formułą, w której mało precyzyjnie lokujemy dziś różne ujęcia badawcze. Jednak broniąc statusu niepodzielnej antropologii, czynimy uznanie dla braku separacji w wiedzy o człowieku, co nie znaczy, że przekłada się to na całościową i systemową wizję

¹⁶ I. Kant: *Logika. Podręcznik do wykładów* (wydany przez G.B. Jäsche-go). Przekł. Z. Zawirski. „Filo-Sofija. Rocznik Komisji Filozofii” 2002, nr 2, A 25, s. 141.

¹⁷ Zob. M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej...*; H. Plessner: *Pytanie o conditio humana...*

¹⁸ Empiryczna antropologia wiąże się z zapleczem metodologicznym, które gromadzi narzędzia stosowane w badaniach terenowych, zob.: A. Ervin: *Applied Anthropology: Tools and Perspectives for Contemporary Practice*. Boston 2004.

¹⁹ J. Storey: *Cultural Studies & The Study of Popular Culture. Theories and Methods*. Edinburgh 1998.

człowieka. Optyka jest tu przeciwna, każe akcentować punktowość myśli i działań człowieka.

Dlatego kiedy antropologia punktu posiłkuje się pojęciem doświadczenia, to nie podąża ani empirycznym traktem Francis Bacona²⁰, ani Husserlowskim traktem doświadczenia źródłowego²¹, które staje się królestwem obecności, czystej świadomości, intencjonalnych aktów, ani też nie przywołuje mistycznego, totalnego, wewnętrznego doświadczenia Georgesa Bataille'a²². Bliżej jej do Heideggerowskiego zakorzenienia w świecie²³, które jedynie w prześwitach otwiera na bycie, czy do hermeneutycznego doświadczenia Hansa-Georga Gadamera²⁴, które eksponuje śladowość. Nie traci z pola widzenia etycznego spotkania z Innym w koncepcji Emmanuela Lévinasa²⁵. Jednak nie daje się sprowadzić do żadnej z tych wykładni. Koncentruje się na doświadczeniu punktowym, a zatem na niestannym byciu w ruchu, na tym, co zwyczajne, chwilowe, co niestałe, ale i odwieczne, a co jest jedynie fragmentarycznie uchwytnie, niejednorodne. Odsyła i do najprawdziwszego źródła, i świadomości, i działania, i chwilowości, i powtórzenia, i zwykłości bycia w świecie, i codzienności. Koncentrować się na doświadczeniu kultury²⁶, znaczy koncentrować się na tym,

²⁰ F. Bacon: *Novum Organum*. Przekł. J. Wikarjak. Warszawa 1955, s. XIX.

²¹ Zob. E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Przekł. A. Wajsa. Warszawa 1982.

²² Zob. G. Bataille: *Doświadczenie wewnętrzne*. Przekł. O. Hedemann. Warszawa 1998.

²³ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przekł. i przedm. B. Baran. Warszawa 2007, s. 81–145.

²⁴ H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przekł. B. Baran. Kraków 1993, s. 324–337.

²⁵ E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przekł. M. Kowalska, przedm. T. Gadacz. SP. Kraków 1994, s. 59–61, 225–234.

²⁶ Zob. w odniesieniu do pojęcia doświadczenia: *Pojednanie tożsamości z różnicą?* Red. E. Rewers. Poznań 1995; zob. na temat opisywania tożsamości w aspekcie doświadczenia: A. Kunc: *Tożsamość i postmodernizm*. Warszawa 2003.

co się nam przytrafia co dnia. Dlatego sytuuje się przez powinowactwo idei raczej w pobliżu przeżycia jako zdarzenia punktowego Franklina Benjamina, które jest szokiem, jakiego doznaje nowoczesny człowiek, bombardowany bodźcami – jak wyjaśnia to Benjamin, eksplorując *Kwiaty zła* Charlesa Baudelaire'a²⁷. Blisko jej do pulsujących, płynnych i mikroskopijnych form doświadczenia społecznego Georga Simmela²⁸.

Antropologia punktu to perspektywa badawcza, która każe patrzeć punktowo, bez względu na badany obszar. Nie wydziela więc kolejnego obszaru kulturowego i nie tworzy dla niego specyficznych narzędzi metodologicznych. Punkt zatem jest tu pojęciem, które orientuje epistemologicznie, a nie przedmiotowo. Za pomocą tego kluczowego pojęcia można rozczytać kulturowe przestrzenie, ale też na mocy punktu można „przepisać” wątki konstytuujące teksty Kapuścińskiego. Doświadczenie kulturowe i literatura są tu w sprzężeniu wzajemnym²⁹, jednak świadomość tych relacji nie każe sytuować antropologii punktu w obrębie antropologii literatury. Antropologia punktów jest bowiem perspektywą, która nie separuje antropologii literatury od antropologii miasta czy antropologii codzienno-

²⁷ W. Benjamin: *O kilku motywach u Baudelaire'a*. „Przegląd Humanistyczny” 1970, nr 5, s. 74.

²⁸ G. Simmel: *Socjologia zmysłów*. W: Idem: *Most i drzwi. Wybór ese-
jów*. Przekł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2006, s. 185.

²⁹ Zob. na temat najbardziej antropologicznego podejścia korzystającego z wiedzy etnograficznej w rozczytaniu literatury m.in.: *Literature and Anthropology*. Ed. P. Dennis, W. Aycok. Lubbock 1989; zob. na temat interdyscyplinarnych studiów nad literaturą, gdzie wykorzystuje się perspektywę postkolonialną, feministyczną, kulturową, psychologiczną: *Between Anthropology and Literature: Interdisciplinary Discourse*. Ed. R. De Angelis. London 2002; zob. na temat powiązań doświadczenia i literatury, studiów kulturowych i antropologii kultury: R. Nycz: *Antropologia literatury – kulturowa teoria kultury – poetyka doświadczenia*. „Teksty Drugie” 2007, nr 6; P. Markowski: *Antropologia i literatura*. „Teksty Drugie” 2007, nr 6; zob. na temat problemów metodologii antropologii literatury jako odrębnej dziedziny badawczej: E. Kosowska: *Antropologia literatury. Teksty, konteksty, interpretacje*. Katowice 2003.

ści *etc.* Formuła „przy tekstach” uprawnia do tego, żeby w bliskości literatury prowadzić rozważania, koncentrując się na tym, co doświadczane w kulturze. Zatem to droga badawcza, która nie podąża tylko za pytaniem o to, jak w literaturze wyraża się doświadczenie, ale kieruje myśli zasadniczo ku temu, czym jest doświadczenie kulturowe, które domaga się opisu literackiego, diagnozy reporterskiej.

Antropologia punktu jest próbą zwymiarowania perspektywy badawczej, która koncentruje namysł w punkcie, mierzy od punktu do punktu, zaznacza zarówno punkty szczególne i orientujące, jak i punkty krańcowe, odnotowuje gęstość rozmieszczenia punktów, regularności i nieregularności punktów, znajduje punkty zaczepienia w obserwacji oraz w rozpoznawanych figurach myślenia i działania człowieka. Jednocześnie prowokuje pytania o to, jak prowadzić opis punktowy, który przystaje do punktowej materii doświadczenia. Zmusza do pytania, w jakim stopniu jest możliwe konstruowanie punktowej układni jako skutecznej ucieczki przed syntezą i generalizacją w konstruktach wiedzy. Każe rozważać rolę konfiguracji punktów, fakt, że są wydobywane za pomocą syntagm i megasyntagm, czyli biorą udział w tworzeniu relacji, całościowych struktur czy systemów. Akcent ważności może być położony na zarysowaną figurę lub na autonomiczny punkt. Antropologia punktu nie uchylając dynamiki odnoszenia części i całości, każe twierdzić, że punkt istnieje w sieci zależności, lecz wszelkie złożenia, nawet systemowe, nie są w stanie wyeliminować wyrazistości punktu. Nie tyle każe koncentrować się na statycznych formach, które jako figury i bryły miałyby tworzyć ludzką wiedzę i doświadczenie, ile na ruchu transformowania i nieustannego pośredniczenia między tym, co punktowe, i tym, co figuralne. Dlatego w polu zainteresowania antropologii znajdują się punkty w percepcji rzeczy, optyki jako punkty widzenia, konstruowane punkty oparcia w doświadczaniu siebie, innych i przestrzeni.

Wydobycie antropologii punktów w tych rozważaniach będzie przebiegało w kilku obszarach. Pierwszy pułap to prze-

strzenie myślenia wokół punktu, co musi zostać prześledzone zarówno w naukach matematyczno-przyrodniczych, w funkcjonalnym użytkowaniu myślenia o punkcie, jak i w humanistyce. Zarysowane przestrzenie nauki i organizacji społecznej umożliwią wskazanie na powinowactwo myśli, którą organizuje punkt, ale i pozwolą na ustalenie parametrów i otoczenia punktu tak, aby możliwe było za pośrednictwem tego pojęcia sformułowanie antropologii punktów. Zakończy się to wskazaniem na przestrzeń tekstową Kapuścińskiego, która mocuje się z punktowym rozczytywaniem świata i która jednocześnie może służyć za pole egzemplifikacji.

Drugi pułap to już sfera *praxis*, która jest eksploracją doświadczeń człowieka w kulturze. Eseistyczne rozważania formułowane z perspektywy antropologii punktów koncentrują się na człowieku w konkretnych, punktowych przejawach jego życia wspólnotowego, w tym, co jednocześnie indywidualne i zbiorowe, kontekstowe i uniwersalne. Posiłkują się punktowym *exemplum* wydobytym przez Kapuścińskiego w trakcie jego podróży, a zarysowanym słowem i obrazem. Orientacja wytyczona przez epistemologicznie wydobyty punkt będzie prowadziła do interpretacji następujących wątków tematycznych umiejscowionych w zapisach Kapuścińskiego: intymność, poddanie się obcości, dystans, ciało kulturowe, cisza, miejsce, blisko rytmu, podejrzana całość, urok mikrologii, *apokalypsis*.

W zakończeniu podniesione zostaną ponownie problemy badawcze, które wyłania proponowana perspektywa i postawione pytania o możliwości interpretowania doświadczeń człowieka z uwagi na pojęcie punktu.

Eksplorację myślenia punkтового otwiera dyskurs nauk matematyczno-przyrodniczych.



Część I

Przestrzenie myślenia o punkcie

Rozdział 1

Przestrzenie matematyczno- -przyrodnicze

Punkt – pojęcie pierwotne

Punkt zostaje wydobyty w dyskursie geometrii, czyli teorii przestrzeni i obiektów w niej zawartych. Punkt to jedno z podstawowych pojęć. To najmniejszy, bezwymiarowy obiekt geometryczny, który jest konieczny, aby opisywać złożone relacje i konstrukcje matematyczne. Punkt to miejsce bez wymiarów¹. Punkt ma zawsze zerowe rozmiary, dlatego dwa punkty mogą różnić się tylko położeniem. Punkty są widoczne na schematach geometrycznych i zaznaczane na rysunkach matematycznych jako x , kółko, kropka, i oznaczane wielkimi literami A, B, C, D, E..., dlatego śledzi się odległość między wyraźnie oznaczonym punktem A i punktem B, przeprowadza linie przez wyodrębnione punkty, wykreśla okręgi z zaznaczonego punktu środkowego etc. Punkt jest pojęciem pierwotnym w klasycznej przestrzeni euklidesowej, geometrii Riemanna i geometrii Łobaczewskiego, to znaczy, że nie jest definiowalny

¹ J. Zydl er: *Geometria*. Warszawa 1997.

z użyciem formalizmu matematycznego². Istnieją jednak przestrzenie matematyczne, w których punkt może zostać zdefiniowany przez nałożenie na przestrzeń euklidesową kartezjańskiego układu współrzędnych. Wtedy punkt jest uporządkowaną parą (przy większej liczbie wymiarów – krotką) liczb rzeczywistych, stąd możemy określić współrzędne punktu na płaszczyźnie $\langle x, y \rangle$.

Punkt jest przyporządkowany matematycznym ustaleniom babilońskim, egipskiemu *Papirus Rhinda* z XVII wieku p.n.e. ułożonemu przez Ahmesa jako podręcznik zagadnień praktycznych³, twierdzeniom formułowanym w VI wieku p.n.e. przez Talesa z Miletu, później działalności pitagorejczyków i Archimedes. Według Pitagorasa punkt to „monada, która ma miejsce”⁴ – *μονάδα* (*monada*), dlatego dla Pitagorejczyków przestrzeń jest sumą punktów⁵. W myśli matematyków greckich punkt jawi się jako to, co jest najmniejsze, ma swe miejsce, jest wycinkiem przestrzeni, ma rozmiar, jest czymś izolowanym, materialnym, opisywalnym algebraicznie, niepodzielnym⁶. Liczbę przedstawiano jako zbiór kamyczków czy rysowano jako zestaw punktów, liczba była widzialna⁷. Liczba to boski element, zasada rzeczy, bez niej wszystko byłoby bezkresne i bez niej nie można byłoby niczego uchwycić myślą⁸. Pitagorejczy-

² Na temat roli i rozwoju geometrii w matematyce zob. M. Kordos: *Historia matematyki*. Warszawa 1994; Idem: *O różnych geometriach*. Warszawa 1987; W. Więśław: *Matematyka i jej historia*. Opole 1997.

³ M. Kline: *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*. New York 1990, Vol. 1, s. 15–22.

⁴ 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*. Eds. B. Hudson, K. Esner. Linz 2005, s. 165.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, s. 167.

⁷ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1. Przekł. E.I. Zieliński. Lublin 2000, s. 114.

⁸ H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1951–1952, 44 B 4.

cy stanowiąc o liczbie jako zasadzie świata i harmonii kosmosu, odnosili pojęcie punktu do liczby 1, punkty miały tworzyć linie, a te – figury geometryczne⁹. Moglibyśmy tu odnotować pewien ważny dla nas trop, już humanistycznie zinterpretowany, że oto punkt jest tym, co pozwala uchwycić myśl w samym jej załączku, co otwiera na dalsze rozwinięcie przez konstrukcje geometryczne.

Punkt był też istotny w teoretycznych rozważaniach nad pentagramem jako pięciokątem gwiaździstym, gdzie złoty podział (złote cięcie) odnajdujemy we wszystkich punktach skrzyżowania promieni gwiazdy Pitagorasa¹⁰. Euklides w księdze XIII *Elementów*, co do której są podejrzenia, że jest dziełem dodanym do pracy Euklidesa, pisze o tym złotym podziale odcinka¹¹, czyli podziale harmonicznym – podział odcinka na dwie części tak, by stosunek długości dłuższej z nich do krótszej był taki sam, jak całego odcinka do części dłuższej. Podział ten wyznacza punkty doskonałego podziału i proporcji, przekłada się na ciąg liczb harmoniczných, ale nade wszystko na ustalenie takiego doskonałego punktu-liczby – złotej liczby oznaczonej grecką literą ϕ ($\phi = (a+b) : a = a : b$). To przekłada się dalej w matematyce na wyznaczanie właściwych podziałów, a tym samym wytyczanie właściwych punktów, które ustanawiają proporcje, odległości w architekturze – przybliżenia liczby złotej można otrzymać, obliczając ilorazy sąsiednich liczb Fibonacciego: 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233, ..., co daje kolejno: 0, 1, $1/2$, $2/3$, $3/5$, $5/8$, $8/13$, $13/21$, $21/34$, $34/55$, $55/89$... $\rightarrow 1/\phi$.

Myślenie o złotej liczbie jest zawsze równoległe z myśleniem o wadze punktu, który wyznacza te złote podziały. Dlatego obsesją nie tylko geometryczną, architektoniczną, ale i mentalną (porządek alchemii, kosmologii, religii, oswojenia czasu przez

⁹ Ibidem, s. 28–33.

¹⁰ T.L. Heath: *A History of Greek Mathematics*. New York 1981, Vol. 1, s. 141–169.

¹¹ Euclid: *Elements*. In: *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. Ed. and trans. T.L. Heath. New York 1956, Book XIII, Postulate 1.

człowieka, doświadczania rytmów codzienności, postrzegania cyklu życia) będzie poszukiwanie tego punktu podziału, przecięcia, który w sobie gromadzi doskonałość proporcji. Tak jak punkt przecięcia przekątnych w pięciokącie foremnym¹², o którym wiemy, że dzieli je według złotego podziału, tak i my chcemy znaleźć się w pobliżu tego punktu centralnego i naprowadzającego na doskonałość proporcji, już nie figur, ale rzeczy.

Jeśli Archimedes w III wieku p.n.e. potrzebował punktu podparcia w konstruowaniu dźwigni i określaniu zasady jej działania, to żądanie, aby dać mu punkt podparcia, a poruszy Ziemię¹³, ma nie tylko walor optymizmu badawczego, ale odsłania wagę w ustanawianiu punktu oparcia w praktycznych rozstrzygnięciach i w konstruktach teoretycznych. David Hume miał stwierdzić, że teologowie znaleźli rozwiązanie problemu Archimedes, ustanawiając ten punkt oparcia w niebiosach, skąd poruszają światem. To konstruowanie myślenia przez punkty oparcia objawia się podczas formułowania dowodów, twierdzeń, dalej całych systemów wiedzy – zawsze musimy ustanowić punkt oparcia, który ustabilizuje konstrukcję formalną, ale i myśl, stworzy dla niej właściwy układ odniesienia. W tym poszukiwaniu myślenia o punkcie trzeba wspomnieć i Archimedes, jako autora pisanego dzieła *O obliczeniu ziarenek piasku*, które jest nakierowane na liczenie drobin wypełniających świat, drobin-punktów, co przekłada się na wymiarną ilość¹⁴. Wiara w to, że matematyczna precyzja jest w stanie wyliczyć ziarenka piasku, stanowi ważny trop naprowadzający na wagę punktu i poczucie pewności co do mierzalności tego, co ziemskie, ale jest to wymierność czytelna właśnie na poziomie punktów. Tu wracamy do etymologii greckiego słowa „geometria” jako mierzenie ziemi – *geo* (γῆ – ziemia) i *metria* (μετρία – mierzenie). Trzeba byłoby dopowie-

¹² Ibidem, Book XIII, Postulate 8.

¹³ Archimedes: *The Works of Archimedes with the Method of Archimedes*. Ed. and trans. T.L. Heath. New York 1953, s. XIX.

¹⁴ Zob. Archimedes: *The Sand-Reckoner*. In: *The Works of Archimedes*...

dzieć, analizując ten trop ziaren piasku, że istotne jest tu mierzenie ziemi u podstaw tego, co małe, co punktowe.

Arystoteles pisząc *Fizykę*, *Mechanikę*, *O odcinkach niepodzielnych*, wypowiada się o matematycznym punkcie, używając terminu *στιγμή* (*stigma*):

[...] jeżeli chwila jest początkiem i kresem czasu, a punkt [początkiem i kresem] odcinka, początek zaś i kres nie stykają się ze sobą, lecz obejmują pewien przedział, to ani chwile, ani punkty nie mogłyby jedno z drugimi stanowić nieprzerwanego ciągu. Nadto z jednej strony odcinek jest pewną wielkością, z drugiej natomiast strony zestawienie punktów nie czyni wielkości, gdyż [punkt] nie rozpościera się poza [swoje] miejsce¹⁵.

Punkt znajduje tu swe wyłożenie w sąsiedztwie geometrii, ruchu, czasu. Jest tym, co nie rozpościera się poza swoje miejsce, nie tworzy ciągów. W *Etyce nikomachejskiej* czytamy, że nie można mówić o stawaniu się punktu, bo nie jest on ruchem, nie jest też stawaniem się¹⁶.

W IV wieku p.n.e. punkt jest ważnym pojęciem w geometrii, co najpełniej zostaje wyłożone w *Elementach* Euklidesa i to nie tylko ze względu na wspomniany już złoty podział. Używa on w dziele *Στοιχεία* (*Stoicheia*) terminu *σημείο* (*semeio*), który to termin wiązany jest na gruncie greki ze znakiem. Punkt Euklidesa, choć matematyczny, ma swoją namacalną, konkretną postać. Moglibyśmy powiedzieć, że to pojęcie, które ulega kryształizacji w poszukiwaniach teoretycznych o konkretnym osadzeniu w otoczeniu, gdyż musielibyśmy mieć na względzie uwagę Deleuze'a i Guattariego o tym, że w terytorialnej myśli

¹⁵ Arystoteles: *O odcinkach niepodzielnych*, 971 a 23–28. Przekł. i komentarz L. Regner. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 4. Warszawa 1993, s. 746–747.

¹⁶ Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, 1174 b 15. Przekł. D. Gromska. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 5. Warszawa 1996, s. 248.

greckiej posiadano płaszczyznę, dla której dopiero poszukiwano pojęć, aby ją wypełnić, my natomiast mamy pojęcia, których nie umiemy umiejscowić¹⁷. Punkt jest, powtórzmy to zatem, konkretny, namacalny.

W księdze I Euklidesa czytamy, że „*semeion estin, hou meros outhen*”, czyli „punkt to jest to, co nie ma części”¹⁸. Dalej, że „końcami linii są punkty”¹⁹ (z tym zastrzeżeniem, że mowa tu właściwie o odcinku). Czytamy też, że linia prosta przechodzi przez punkty na niej leżące²⁰, że można poprowadzić prostą od któregośkolwiek punktu do któregośkolwiek punktu²¹, można przedłużać prostą ograniczoną nieograniczenie w obie strony, można zakreślić okrąg z dowolnego punktu jako środka o dowolnym promieniu²², że jest taki punkt, który jest centrum, środkiem koła²³. Księga III stanowi o punktach na okręgu, na zewnątrz okręgu, wewnątrz okręgu, o punkcie środkowym, o punkcie styku, o potędze punktu *A* względem okręgu *o*, punktach przecięcia prostej *k* z okręgiem *o*²⁴. Czytamy też, że „jeżeli dwa koła stykają się ze sobą wewnątrz, linia, która łączy środki tychże kół, przedłużona pada na punkt dotykania się kół”²⁵. A także – „jeżeli dwa koła dotykają się ze sobą zewnątrz, to linia prosta łącząca ich środki przechodzi przez punkt dotykania się”²⁶, następnie – „okrąg nie może dotykać drugiego okręgu w więcej niż jednym punkcie”²⁷.

To ważne teoretyczne ujęcie punktu. Tym bardziej, że wyznacza to aksjomaty, które są podstawą myślenia w geometrii,

¹⁷ G. Deleuze, F. Guattari: *Co to jest filozofia*. Przekł. P. Pieniążek. Gdańsk 2000, s. 115.

¹⁸ Euclid: *Elements...*, Book I, Definition 1.

¹⁹ Ibidem, Book I, Definition 3.

²⁰ Ibidem, Book I, Definition 4.

²¹ Ibidem, Book I, Postulate 1.

²² Ibidem, Book I, Postulate 3.

²³ Ibidem, Book I, Definition 16.

²⁴ Ibidem, Book III, Definitions 2–8; Postulates 1–13, 36–37.

²⁵ Ibidem, Book III, Postulate 11.

²⁶ Ibidem, Book III, Postulate 12.

²⁷ Ibidem, Book III, Postulate 13.

ale i aksjomaty, które są przyczyną później rozwiniętej krytyki naukowej – mowa tu o aksjomacie piątym, który stanowi, że przez dowolny punkt przechodzi jedna i tylko jedna prosta równoległa do prostej danej lub suma kątów dowolnego trójkąta wynosi 180° ²⁸. Stanowiło to wyzwanie dla myśli naukowej²⁹ i zrodziło później ideę zakrzywionej przestrzeni, co też inaczej ulokowało sam punkt.

René Descartes w *La géométrie*, badając właściwości figur za pomocą równań algebraicznych, ustanowił wagę punktu w wykresach współrzędnych³⁰. Kartezjański układ współrzędnych na płaszczyźnie tworzą dwie, a w przestrzeni – trzy wzajemnie prostopadłe proste, miejsce ich przecięcia jest jego początkiem. Dlatego położenie punktu w tym układzie określa się przez podanie odległości od początku układu do punktów otrzymanych przez rzutowanie prostopadłe danego punktu na poszczególne osie. To wyznaczanie punktu przekłada się też na filozofię metodyczną Descartesa, która ustawia wagę punktów w drodze badawczej jako metodzie kierowania rozumem, stanowi o etapach myślenia, celowym punkcie i punkcie początkowym, który moglibyśmy nazwać zerowym punktem wiedzy – odrzucającym dotychczas nawarstwione narracje naukowe, wznoszącym konstrukt geometrycznej wiedzy, formułowany w założeniach ideowych niemal od zera³¹. Dlatego wiedza, która przypomina figurę geometryczną, jest wykreślana linią

²⁸ Zob. omówienie w: W. Sady: *O narodzinach dwóch wielkich nurtów w filozofii nauki dwudziestego wieku*. W: Idem: *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*. Wrocław 2000; R. Murawski: *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*. Warszawa 1995, s. 196–197.

²⁹ H. Poincaré: *Nauka i hipoteza (fragmenty)*. Przekł. I. Szumilewicz. W: I. Szumilewicz: *Poincaré*. Warszawa 1978, s. 200–203.

³⁰ R. Descartes: *The Geometry of René Descartes*. Trans. D.E. Smith, M.L. Latham. New York 1954, Book I: *Problems the Construction of which Require only Straight Line and Circles*; Book II: *On the Nature of Curved Lines*.

³¹ R. Descartes: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Przekł. W. Wojciechowska. Warszawa 1970.

przechodzącą przez punkty; to ruch myśli, która wiąże z sobą odcinki i zamyka całość w pełni wykreślonym kształcie. XVII-wieczna geometria wykreślna w swych metodach graficznego przedstawiania figur przestrzennych na płaszczyźnie czyni z punktu nie tylko kluczowy element rozplanowania obiektu na kartce papieru, ale i element rysunku – rozrysowuje się figury od punktu do punktu, między punktami, czyniąc z punktów główne przystanki, a więc punkty zaczepienia w obserwacji i rozpoznawaniu figur. Punkt pozwala na klarowność ustalania granic figur przez właśnie punkty graniczne, ale i na oszczędność i umowność rysunku, wszak myślenie punktowe to schemat i konstrukt teoretyczny.

Punktem zwrotnym w historii idei geometrycznych jest postulat przestrzeni zakrzywionej, która zrywa z euklidesową wykładnią. To nie tylko punkt kluczowy w myśleniu, ale i inne umiejscowienie samego punktu w przestrzeni, która jest zakrzywiona, a tym samym warunkuje trudność w jednoznacznym określaniu wielkości, które punktowi przysługują. Na początku XIX wieku Nikołaj Łobaczewski i Janos Bolyai dowodzili, że przez punkt obok prostej przechodzi więcej niż jedna prosta równoległa do prostej danej, a suma kątów trójkąta jest mniejsza od 180° , co rozwinął Georg Riemann twierdzeniem, że nie istnieją proste równoległe, gdyż na płaszczyźnie każde dwie proste gdzieś się przetną, a suma kątów trójkąta jest większa od 180° ³². Do przestrzeni zakrzywionej jeszcze wrócimy, gdyż stanowi ona ważny wyznacznik w fizyce, której przedstawiciele dzięki temu pojęciu zmodyfikowali swe myślenie.

Matematyczny dyskurs wylicza punkty i klasyfikuje je precyzyjnie³³. Stąd bierze się ekstremum globalne funkcji, które stanowi punkt, w jakim wartość funkcji jest większa (maksimum globalne) lub mniejsza (minimum globalne) niż we wszyst-

³² R. Murawski: *Filozofia matematyki...*, s. 197.

³³ Zob. w odniesieniu do obecności punktu w dyskursie matematycznym w: R. Courant, H. Robbins: *Co to jest matematyka?* Przekł. E. Velrose, R. Kołodziej. Warszawa 1998.

kich innych punktach. Jest też ekstremum lokalne, które stanowi punkt x , w jakim funkcja ma wartość większą (maksimum lokalne) lub odpowiednio mniejszą (minimum lokalne) od wszystkich innych punktów w pewnym otoczeniu punktu x . Matematycznie wyliczalny jest punkt stacjonarny, w którym pochodna funkcji równa się zero. Myślenie o ekstremalnych punktach, o punktach, do których odnosimy wartość zero, wydaje się szczególnie zbieżne z humanistyką, która zaświadcza o tym, co krańcowe, ale i o tym, co bliskie wartości zerowej. Nie idzie tu jednak o potoczność myślenia, czyli o fakt, że humanistyka spłyca i przez potoczną wiedzę stosuje pojęcia należące do nauk ścisłych, ale o to, że na równi z nimi stara się odkrywać podobne punktowe oblicze świata. Robi to odmiennie, ufając metaforze i, w przeciwieństwie do nauk ścisłych, tej metafory nie wypiera się, ale w analogiczny sposób ważne dla niej jest odkrycie rytmu punktowego myślenia. Stąd kiedy w matematyce rozprawia się o punktach, w humanistyce, często nieświadomie, również tymi punktami i ścieżkami się chadza, kiedy odkrywa się prawa kultury czy opisuje doświadczenia indywidualne naprowadzające na to, czym jest człowiek.

Dlatego warto tropić matematyczny punkt asymptotyczny, który w analizie matematycznej jest ważnym terminem, bo to punkt, który krzywa okrąża nieskończenie wiele razy i zbliża się do niego na niewielką odległość. Warto zastanowić się nad punktami należącymi do brzegu zbioru (figury, bryły) nazywanymi punktami brzegowymi. Wreszcie, to myślenie o punkcie skupienia zbioru wtedy, gdy jest on granicą pewnego ciągu elementów zbioru, a zbiór wszystkich punktów skupienia danego zbioru stanowi pochodną tego zbioru. Myślenie matematyczne precyzyjnie rozdziela to, co skupione i izolowane, dlatego dla równowagi terminologicznej stanowi również o punkcie izolowanym, który należy do zbioru, ale nie jest jego punktem skupienia. Jest i punkt kondensacji zbioru, kiedy w dowolnym otoczeniu punktu p znajduje się nieprzeliczalnie wiele elementów zbioru A . Jest punkt nieciągłości funkcji, czyli punkt, dla którego funkcja nie jest ciągła. Jest i punkt przegię-

cia, który w analizie matematycznej jest punktem na wykresie funkcji, w którym zachodzi zmiana jej wypukłości, czyli funkcja wypukła na lewo od tego punktu staje się wklęsła na prawo od niego, lub na odwrót. O samej funkcji na ogół zakłada się, że jest ciągła w danym punkcie – ciągłość w pozostałych punktach wynika z wypukłości funkcji. Inny punkt matematyczny to punkt regularny, leżący na krzywej, przez który przechodzi dokładnie jedna styczna, a wszystkie punkty regularne krzywej tworzą łuk regularny. Jest i matematyczny punkt osobliwy, który w matematyce stanowi punkt leżący na krzywej, który nie jest punktem regularnym. Jest i punkt stały przekształcenia geometrycznego, który stanowi własny obraz przy tym przekształceniu.

To matematyczne myślenie o punktach jest kluczowe, gdyż odsłania nasz sposób myślenia o tym, co brzegowe, graniczne, delimitacyjne, regularne, nieregularne. Nie sposób uciec w porządkowaniu myślenia od wytyczania punktów, one nadają kształt i rygory myśleniu, ale i odsłaniają detal – oto w punkcie wybrzmiewa porządek rzeczy. To myślenie o punkcie jest też ważnym tropem antropologicznym. Kiedy punkt lokujemy w klasycznej geometrii³⁴ – która stanowi, że przedmioty geometrii otrzymywane są z przedmiotów świata poznawanego zmysłowo w wyniku abstrahowania i idealizacji – to akcentujemy odniesienie punktu do planu rzeczy doświadczanych. Kiedy zaś odnosimy go do geometrii, która zrywa z rzeczywistością empiryczną i staje się nauką czystą – akcentujemy jego abstrakcyjny status. I to związanie jest ważne antropologicznie. Punkt bywa wyprowadzany z doświadczenia, ale i sytuowany w abstrakcyjnej myśli. Dlatego humanistyczna orientacja badawcza nie może tego uwikłania nie zauważać. Stanowimy punkty wytyczające granice działania i rozmazujemy punkty graniczne i punkty delimitacyjne, myślimy punktowo, ale i punktowo doświadczamy rzeczy. Doświadczamy świata w punkcie. W myśleniu szukamy punktów oparcia.

³⁴ R. Murawski: *Filozofia matematyki...*, s. 199–204.

Mikroświat fizyki

Pojęcie punktu naprowadza nas na fizykę. Przestrzeń zakrzywiona znosząc Euklidesową przestrzeń, zniósła też Newtonowskie obrazowanie świata³⁵, co ma znaczenie w odniesieniu do punktu. W Newtonowskim świecie punkt moglibyśmy umiejscowić w dyskursie o cząstkach materii – najprostszych elementach, które miały poruszać się w absolutnej przestrzeni i absolutnym czasie. Fritjof Capra nazywa je „punktami materialnymi”, kiedy odniesiemy je do równań matematycznych³⁶. Są uznane za małe, niezniszczalne obiekty, między którymi działa siła ciężenia i z których ma być zbudowana materia. Przywołuje to na myśl atomy Demokryta z tym zastrzeżeniem, że w koncepcji Demokryta nie istniał układ dynamiczny, pozbawiony był bowiem siły działającej między tym, co małe i podstawowe. Przestrzeń Newtona jawi się jako arena, na której rozgrywają się zjawiska fizyczne, a te zostały zredukowane do ruchu materialnych punktów w przestrzeni, który ma być powodowany siłą przyciągania.

Wraz z koncepcją zakrzywionej czasoprzestrzeni to podejście jednak zostało zarzucone, a tym samym interesujący nas punkt zyskał inne otoczenie. Koncepcja Einsteinowskiej czasoprzestrzeni stanowi, iż czas i przestrzeń są traktowane łącznie, i dalej, że następuje zakrzywienie w pobliżu ciężkich mas³⁷. Teoria względności zakłada, że pomiar czasu zależy od prędkości, z jaką porusza się obserwator. Krzywiznę stwierdzamy za pomocą pomiarów przeprowadzonych w lokalnym otoczeniu danego punktu, a wartość krzywizny zmienia się „od punktu do punktu” w przestrzeni dwuwymiarowej i, jak pisze Richard

³⁵ M. Zeilik: *Astronomy. The Evolving Universe*. Cambridge 2002, s. 72–80.

³⁶ F. Capra: *Tao fizyki*. Przekł. P. Macura. Kraków 1994, s. 67.

³⁷ B. Greene: *Struktura kosmosu. Przestrzeń, czas i struktura rzeczywistości*. Przekł. E.L. Łokas, B. Bieniok. Warszawa 2004, s. 57–59.

Feynman, „w każdym punkcie przestrzeni dwuwymiarowej występuje pewna krzywizna”³⁸. W przestrzeni zaś trójwymiarowej skomplikowanie jest tego typu, że mogą występować różne składowe krzywizny. Wiemy z myśli Alberta Einsteina, że materia jest źródłem krzywizny, a to ważne dla myślenia o roli punktu – działania – materii. Wiemy, że materia ma swą gęstość, która może się zmieniać od punktu do punktu przestrzeni. Dlatego obiekt masywny (gwiazda, planeta) powoduje, że przestrzeń wokół niego się zakrzywia, a stopień tej krzywizny jest zależny od masy punktu – jak pisze Capra³⁹. Gęstość i punktowa zmiana to ważne konsekwencje dla myślenia teoretycznego o punkcie, również to, że zmiany w czasie i przestrzeni zależą, jak chce Feynman, „od przestrzennego położenia miejsca, w którym zachodzą, oraz od czasu, w którym są mierzone”⁴⁰. To ważne dla dywagacji o punkcie, który ma swe odniesienie czasowe, swą dynamikę, miejsce, jest wyznaczany oglądem obserwatora.

Użycie pojęcia punktu w analizach czasoprzestrzeni bywa robocze, gdyż służy wyjaśnieniu złożonych relacji w niej zachodzących. Dlatego na przykład Feynman, aby wyjaśnić działanie obszaru czasoprzestrzeni, musi ustanowić punkt, zatrzymać uwagę na czymś, stworzyć punkt odniesienia, dopiero potem może twierdzić, że obszar czasoprzestrzeni, który otacza dany punkt czasoprzestrzeni, wykazuje ciekawe zależności fizyczne⁴¹. Ale to zawsze ustanowienie punktu czasoprzestrzennego rozpoczyna rozpracowywanie zależności. I tak pośród licznych wykresów, przywoływanych przez Feynmana, znajdujemy i ten, który opisuje punkt czasoprzestrzeni o, który ma swe odniesienie do przeszłości – jako zbioru wszystkich zdarzeń, które mogły mieć wpływ na ten punkt; w tym obsza-

³⁸ R. Feynman: *Sześć trudniejszych kawałków*. Przekł. P. Amsterdamski, R. Gajewski, Z. Królikowska, M. Grynberg, S. Bażański. Warszawa 1999, s. 166.

³⁹ F. Capra: *Tao fizyki...*, s. 75.

⁴⁰ R. Feynman: *Sześć trudniejszych...*, s. 192.

⁴¹ Ibidem, s. 166.

rze obiekty to takie same punkty, jak punkt o , tyle że wcześniej. Następnie możemy punkt czasoprzestrzeni o umiejscowić w kontekście świata przyszłych zdarzeń, co jest przyszłością punktu o . Wreszcie możemy go odnieść do obszaru „tej chwili”, która nie oddziałuje na punkt i na którą nie można wpływać, gdyż jak pisze Feynman, nie możemy poruszać się z prędkością większą do prędkości światła, a także „nikt nie jest w stanie powiedzieć nam, co się rzeczywiście dzieje obecnie w pewnej od nas odległości, jest to bowiem rzecz nieobserwowalna”⁴². Czytamy dalej: „[...] gdy patrzymy na gwiazdę Alfa Centauri, widzimy ją taką, jaka była cztery lata temu [a zatem – A.K.] można tylko zgadywać, jak teraz wygląda”⁴³. To ważne czasoprzestrzenne konsekwencje dla poznania punktu i jego otoczenia. Wskazują na ograniczenia poznania, które antropologia punktowo dotykająca człowieka jest w stanie podobnie odsonić.

Rozmijanie się tego, co widać, z tym, co jest, możemy też odnieść do rozmiaru przedmiotów. W fizyce klasycznej zakładano, że dwa „te same” przedmioty, z których jeden jest w ruchu, a drugi w spoczynku, mają tę samą długość. Teoria względności pokazała, że długość przedmiotu jest zależna od ruchu obserwatora i zmienia się wraz z prędkością ruchu. Długość przedmiotu ulega skróceniu w kierunku ruchu. Dlatego, jak pisze Capra, absurdalne są pytania o rzeczywistą długość przedmiotu, tak jak i o rzeczywisty cień⁴⁴. Cień jest bowiem tylko rzutem punktów z trójwymiarowej przestrzeni na dwuwymiarową płaszczyznę, stąd jego długość jest różna dla różnych kątów rzutu. Podobnie jest z długością poruszającego się przedmiotu. Zdaniem Capry, jest on tylko „rzutem punktów z czterowymiarowej przestrzeni, a jego długość jest różna w różnych układach odniesienia”⁴⁵. Z tego myślenia można by wyprowadzić konkluzję humanistyczną o wadze punktu w procesie prze-

⁴² Ibidem, s. 140.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ F. Capra: *Tao fizyki...*, s. 175.

⁴⁵ Ibidem.

noszenia i transpozycji myśli, kiedy dokonujemy rzutu tego, co jest, na to, co jest jedynie przedstawiane, co jest płaskie, językowe, rozrysowane.

Teoria względności wprowadza w myślenie trudność w przeprowadzeniu klarownych rozdziałów między wymiarami świata i obszarami wiedzy. Koresponduje z zasadą nieoznaczoności Wernera Heisenberga, który w 1927 roku zaprzeczył możliwości jednoznacznego pomiaru położenia i pędu cząstki z absolutną dokładnością⁴⁶. Przybliżanie się do wielkości pierwszej oddala nas od zwymiarowania wielkości drugiej. To ważne ustalenia punktowe, moglibyśmy powiedzieć wielopunktowe, gdyż punkty nie są niezależne, są w układach, ale i nie da się ich prosto oznaczyć. Dlatego Heisenberg napisze, że świat to „złożona tkanina zdarzeń, w której związki ulegają zmianie, krzyżują się i łączą, determinując w ten sposób strukturę całości”⁴⁷. Zatem struktura nie sprzyja jednoznaczemu lokowaniu elementów składowych, jest raczej siecią zależności, na tyle wielorakich i nieobliczalnych, że jeszcze mocniej wyodrębnia ich punktowość. Dlatego w antropologii tak trudno oznaczyć punkty, za pośrednictwem których dałoby się opisać człowieka. Im bliżej zwymiarowania, klasyfikowania, typologii, uwzorowania, tym dalej od człowieka i jego punkowego doświadczenia.

Innym ważnym kontekstem, w którym ulokujemy myślenie o punkcie, jest odkrycie Maxa Plancka z 1900 roku, stanowiące, że energia nie jest emitowana w sposób ciągły, występuje bowiem w formie „pakietów energetycznych”, które określa się kwantami. Teoria kwantów zniszczyła, jak pisze Capra, klasyczne pojęcia trwałych obiektów i deterministycznych praw przyrody⁴⁸, co pozwala nam myśleć, że to, co jest punktowe, nie

⁴⁶ W. Heisenberg: *The Physical Principles of the Quantum Theory*. Trans. C. Eckhart, F.C. Hoyt. New York 1930 (Reprint of 1930 Edition), s. 13–19, 25–29.

⁴⁷ W. Heisenberg: *Fizyka a filozofia*. Przekł. S. Amsterdamski. Warszawa 1965, s. 100.

⁴⁸ F. Capra: *Tao fizyki...*, s. 78–79.

jest stabilne, nie przysługuje mu jednolitość i trwałość, nie jest niezależne. Teoria kwantów pokazuje, że cząstki nie są wydzielonymi ziarenkami materii, lecz obszarami prawdopodobieństwa, które nie przedstawiają prawdopodobieństwa rzeczy, ale jedynie prawdopodobieństwo wzajemnych sieci powiązań. Możemy konstatować, że punkty, cząstki elementarne, nie tyle stanowią osobną całość, ile są samą zależnością. Jednak nie są systemowe, są punktowe. Patrząc w głąb zjawisk matematyczno-fizycznych, odnajdujemy sieć powiązań między punktami. W tej sieci obecny jest obserwator, stąd rozpatruje się relację obiekt – układ odniesienia. Jednak struktura całości nie jest stabilna, dlatego nie można lekceważyć punktów, traktować ich jedynie jako elementów podporządkowanych całości i ułożonych w hierarchicznej maszynierii. Myślenie fizyczne, już w wykładni humanistycznej, moglibyśmy przełożyć na stwierdzenie, że to w punktach skupia się ciężar rzeczy; to punkty są zależnością samą i w nich jest to ognisko, „pakiet napięcia” – transponując termin fizyczny. Pozwala to rozpatrywać ruch od punktu do punktu, pozwala rozczytać relację obiekt – obserwator właśnie w punktach zdarzenia i poznania, dalej – pozwala wychwycić niestabilną naturę rzeczy czy rozpyływanie się jej samej w punktowym obszarze prawdopodobieństwa, wreszcie pozwala odkryć nieoznaczoność samych punktów. Są i inne ważne inspiracje, które dałoby się humanistycznie wyłożyć. Mianowicie takie, że nie można w myśleniu punktowym nie uwzględnić aktywności materii. Nie można bowiem rozdzielić istnienia materii i jej działania. Punkt tym samym nie jest statyczny, ani jako statyczny punkt materii, ani jako statyczny punkt oglądu świata, jest nie tylko związaniem zależności, ale i działaniem. W przełożeniu na inne obszary punkt staje się chwilą, zdarzeniem, stykiem sił, pakietem energetycznym.

Od myślenia o punkcie nie da się oddzielić poszukiwań najmniejszych cząstek materii. To poszukiwania tego, co jest podstawowym budulcem wszechświata. O ile dla fizyków pojęcie atomu, jako odkrycia z 1803 roku dokonanego przez Johna

Daltona, było odnalezieniem tego, co podstawowe i niepodzielne, o tyle później okazało się, że atom dzieli się dalej, a cząstki elementarne to elektrony, protony, neutrony, fotony jako to, co już nie dzieli się na pomniejsze elementy⁴⁹. Odkrycie podstawowych elementów materii, to jest atomów, również odsłania nam poszukiwania istoty rzeczy w mikroświecie. Skoro cała materia składa się z atomów, te zaś z protonów, neutronów, elektronów, to tym samym rozpoczęły się badania tego, co najmniejsze. Rozbito materię, choć później teoria kwantów pokazała, że takie rozbitcie na niezależne cegiełki nie jest możliwe. Ale dotykamy tu wagi punktu, choćby w myśleniu o jądrze atomowym, które jest około stu tysięcy razy mniejsze niż cały atom, a mimo to zawiera niemal całą masę atomu⁵⁰. Materia wewnątrz jądra – zbudowanego z protonów i neutronów, z siłą jądrową utrzymującą cząstki w więzi – jest niezwyklej gęstości. Dlatego pojęcia gęstości, jądra, skupienia materii, skupienia rzeczy, środka, centrum są ważnymi tropami dla myślenia o punkcie. Dla humanistyki istotna jest odsłonięta tu obsesja tropienia tego, co jest małe, podstawowe, elementarne właśnie.

Pojęcie cząstki elementarnej szybko uległo zmianie i zaczęło być stosowane do jeszcze mniejszych obiektów, mianowicie do kwarków, leptonów, bozonów. Z biegiem czasu okazało się, że znanych jest około 300 takich cząstek elementarnych. Okazało się też, że wśród cząstek elementarnych są i takie, które zbudowane są z jeszcze mniejszych elementów (np. protony, neutrony, które złożone są z kwarków), i takie, które są fundamentalne, gdyż już z niczego się nie składają (np. kwarki). Dziś w definicji cząstki elementarnej zakłada się, że nie ma ona żadnej struktury, mimo że może rozpaść się na bardziej elementarne cząstki⁵¹. Komplikuje się całość jeszcze i w tym względzie, że oto kwarkom towarzyszą antykwarki jako cząstki antymaterii, które są cząstkami elementarnymi mającymi identyczną

⁴⁹ M. Zeilik: *Astronomy...*, s. 92.

⁵⁰ F. Capra: *Tao fizyki...*, s. 84.

⁵¹ B. Greene: *Struktura kosmosu...*, s. 384–388.

masę i spin jak dana cząstka kwarka, lecz mają przeciwny znak ładunku elektrycznego. To myślenie o antymaterii również wydaje się ważne dla stanowienia w humanistyce o przeciwwadze punktu, anty-obliczu, odwzorowaniu, które jest przeciwstawne. Ale też istotny jest dla nas sam proces prowadzenia myśli, który musi w eksperymentach ustalać operacyjne kryterium, jakim jest punktowość cząstki, a nie jej niepodzielność. Pytanie o punktowe składniki wyznacza nam – konieczny badawczo – punktowy sposób myślenia.

O ile w 1964 roku odkrycie kwarków przez Murraya Gell-Manna i George'a Zwiega było odkryciem tego, co najbardziej elementarne, to już w końcu lat sześćdziesiątych minionego stulecia takimi cząstkami elementarnymi okrzyknięto struny⁵². Teoria strun stanowi, że kwarki składają się z jeszcze mniejszych tworów, które mają postać maleńkich pętli drgających strun i to one stanowią elementarne składniki materii. Struny to małe jednowymiarowe włókna, które nieustannie drgają⁵³. Cała materia i wszystkie siły są zbudowane z tego samego materiału. Różnice między cząstkami biorą się stąd, że ich struny drgają według innych rezonansowych wzorów. Dlatego nie ma różnych cząstek elementarnych, są tylko różne dźwięki podstawowej struny. W powstałej w latach osiemdziesiątych XX wieku teorii supersymetrycznych strun bierze się za punkt oparcia teorię strun z końca lat sześćdziesiątych oraz teorię supersymetrii z 1971 roku, według której wszystkie cząstki elementarne, z których składa się zarówno materia, jak i kwanty promieniowania we wszechświecie, mają swoje bliźniacze odpowiedniki. Pracowali nad nią w latach osiemdziesiątych John Schwarz, Michael Green, Edward Witten, Luis Alvarez-Gaumé⁵⁴.

⁵² Zob. na temat diachronii myśli o cząstkach od atomu do superstrun w: L. Lederman, D. Teresi: *Boska cząstka. Jeśli Wszechświat jest odpowiedzią, jak brzmi pytanie?* Przekł. E. Kołodziej-Józefowicz. Warszawa 2005; B. Greene: *Struktura kosmosu...*, s. 359–406.

⁵³ I. Ridpath, M. Rees: *The Illustrated Encyclopedia of the Universe*. New York 2001, s. 112–113.

⁵⁴ B. Greene: *Struktura kosmosu...*, s. 371–376.

Zgodnie z teorią superstrun konstatuje się istnienie obiektów o mikroskopijnej wielkości (wielkości 10^{-33} cm), będących niczym struny zwinięte w pętle, które wirują i skręcają się, niekiedy wpadają w rezonans i dają czyste tony. Istnieją one nie tylko w czterech znanych wymiarach (trzy przestrzenne i jeden czasowy), ale w dziesięciu wymiarach, co radykalnie rozszerza nasze myślenie o przestrzeni⁵⁵.

Przywołuje to myśl greckich filozofów przyrody, którzy próbowali ustalić *arché* i znaleźć to, co jest pierwotne, co jest budulcem świata. Poszukiwania cząstek elementarnych to podobny ruch myślenia. Dla nas to ważne, gdyż odsłania myślenie o punkcie. Punkt zostaje ulokowany jako to, co podstawowe, co elementarne, co małe, co wyjaśnia inne właściwości złożonych figur czy form materii, co jest niezbędne do utworzenia samej drogi wyjaśniania, wreszcie czego nie da się definiować przez coś innego. To, co jest pierwsze, podstawowe, najmniejsze, fundamentalne. Jeszcze inaczej moglibyśmy napisać, że punkt naprowadza na to, w czym naprawdę jest świat – nie „jak jest”, ale „w czym jest”, w czym jest uchwytne. Odpowiedź brzmi: w punkcie.

Myślenie o punkcie wiedzie nas jednak i ku utartym poznawczo obszarom fizyki, kiedy rozprawia się o punkcie krytycznym⁵⁶ – warunki krytyczne definiujące stan układu fizycznego oddzielające stany o odmiennych właściwościach (ciecz – gaz), w którym to punkcie nie można rozróżnić obu stanów. Dalej, to myślenie o punkcie potrójnym jako stanie, w którym dana substancja może istnieć w trzech stanach skupienia jednocześnie w równowadze termodynamicznej (ciało stałe, ciecz, gaz) I tak woda w stanie ciekłym, lód, para wodna są w równowadze (punkt potrójny) w temperaturze $0,01^{\circ}\text{C}$ i ciśnieniu 611,73 Pa. Punktowość objawia się też w wytyczaniu i klasyfikowaniu temperatur wrzenia, zamarzania, topnienia.

⁵⁵ I. Ridpath, M. Rees: *The Illustrated Encyclopedia...*, s. 114–115.

⁵⁶ B. Mrygoń: *Przejścia fazowe i zjawiska krytyczne*. W: *Encyklopedia fizyki współczesnej* PWN. Warszawa 1983, s. 60–64.

Są i spektakularne punkty fizyczne, które dodatkowo są punktami ogniskującymi myślenie. Za takie punkty, ogniskujące myśl astrofizyczną, można by uznać czarne dziury, na które teoria względności naprowadza. Czarna dziura powstaje na skutek zapadania się gwiazdy, kiedy to gwiazda staje się coraz gęstsza, siła grawitacji na jej powierzchni wzrasta, a czasoprzestrzeń wokół niej zakrzywia się coraz bardziej i wówczas trudno się z niej wydostać, jak pisze Capra. Wtedy „nic – nawet światło – nie może uciec z jej powierzchni”⁵⁷. Tworzy się wtedy wokół gwiazdy „horyzont zdarzeń”, który powoduje, że żaden sygnał nie przedostaje się na zewnątrz. „Horyzont zdarzeń czarnej dziury jest rzeczywiście przedsionkiem nieznanego”⁵⁸ – jak pisze John Taylor. Samo pojęcie czarnej dziury, zaniku, horyzontu zdarzeń zamykającego komunikację jako informowanie o innych zdarzeniach – to ważne konteksty dla myślenia o punkcie. To punkt zaniku, martwy punkt, wreszcie punkt, który pochłania wszystko wokół, który rozpościera horyzont zdarzeń i niszczy komunikację. Antropologia zanotuje takie punkty w czasoprzestrzeni ludzkiej.

Punkty w orientacji astronomicznej

Dyskurs astronomii ma wiele obszarów styecznych z fizyką i matematyką. Dotyczy to zwłaszcza geometrii Euklidesa, geometrii nieeuklidesowych, zakrzywionej czasoprzestrzeni i konsekwencji, które z niej wynikają, teorii symetrii etc. Ale to już zostało opisane, natomiast nas, w dyskursie wokół punktu, interesowałoby też bardziej podstawowe myślenie w astronomii i kosmologii, które funduje status punktu w tworzeniu kon-

⁵⁷ F. Capra: *Tao fizyki...*, s. 183.

⁵⁸ J. Taylor: *Czarne dziury: koniec wszechświata*. Przekł. M. Kalinowski, J. Piesiak, wstęp M. Kalinowski. Warszawa 1985, s. 115.

strukcji świata, ruchu planet, obserwacji zjawisk astronomicznych.

Najprościej to prześledzić, odwołując się do ekliptyki, czyli wielkiego koła na sferze niebieskiej, po którym w ciągu roku pozornie porusza się Słońce obserwowane z Ziemi. Ekliptyka oraz równik niebieski przecinają się w dwóch punktach; kiedy Słońce znajdzie się w tych punktach, następuje zrównanie dnia z nocą, wtedy dzień i noc trwają około 12 godzin w każdym punkcie na Ziemi. Ekliptyka to konstrukt, czyli tor pozorny, który jest naszą konstrukcją intelektualną. Został on podzielony na 12 jednakowych 30-stopniowych odcinków, które nazywamy znakami zodiaku. Stanowią one punkty odniesienia dla zjawisk, które są obserwowane na niebie. Obserwacja zjawisk przyrody każe znajdować właśnie punkty równonocy wiosennej i jesiennej, kiedy Słońce na półkuli północnej wschodzi dokładnie na wschodzie i zachodzi dokładnie na zachodzie. Każe śledzić ruch tych punktów, kiedy „punkty wschodu i zachodu Słońca przesuwają się coraz bardziej na północ wraz z rozkwitem wiosny aż do osiągnięcia maksimum w dniu przesilenia letniego”⁵⁹. Potem czyni obserwację, że „Słońce przesuwa się coraz bardziej na południe, przechodząc przez punkt równonocy jesiennej, aż do osiągnięcia swojego najdalszego (na horyzoncie) położenia południowego w dzień przesilenia zimowego”⁶⁰. Moment przejścia Słońca przez równik niebieski odsłania nasze punktowe myślenie. Przywołuje punkt równonocy wiosennej (punkt Barana) i jesiennej (punkt Wagi). Przejście Słońca przez te punkty oznacza początek astronomicznej wiosny lub jesieni na półkuli północnej. Obecnie na skutek precesji Ziemi punkty te przesunęły się do sąsiednich gwiazdozbiorów.

Podobne myślenie punktowe odnajdujemy w punktach przesilen – letniego i zimowego, czyli w punktach Raka i Kozioroż-

⁵⁹ J. North: *Historia astronomii i kosmologii*. Przekł. T. i T. Dworak. Katowice 1999, s. 11.

⁶⁰ Ibidem.

ca. Przesilenie letnie jest początkiem lata astronomicznego na półkuli północnej; to ważny zauważalny punkt – dzień jest najdłuższy, a noc – najkrótsza. Odwrotnie wygląda to na półkuli południowej, gdzie rozpoczyna się astronomiczna zima. W czasie przesilenia letniego promienie słoneczne padają prostopadłe na Zwrotniku Raka, a na całym obszarze na północ od północnego koła podbiegunowego tej doby Słońce nie zachodzi. Przesilenie zimowe zaś jest początkiem astronomicznej zimy na półkuli północnej. Wtedy dzień jest najkrótszy, a noc – najdłuższa. Natomiast na półkuli południowej to początek astronomicznego lata. W czasie przesilenia zimowego promienie słoneczne padają prostopadłe na Zwrotniku Koziorożca, a na całym obszarze na południe od południowego koła podbiegunowego tej doby Słońce nie zachodzi. Punkty Raka, Koziorożca, Barana, Wagi wyznaczają rytm świata astronomicznego, ale i przekładają się na obyczajowość, wierzenia ludzi. Łączą porządek pór roku z punktami świąt, które przecinają jednostajność postrzeganego czasu. Podobnie analizuje się punkty ekstremalne wschodu i zachodu Księżyca, kiedy Księżyc osiąga pewne ekstrema, które można „potraktować jako punkty z ich własnymi ruchami wzdłuż linii horyzontu”⁶¹.

Punkt w astronomii jest punktem obserwacji, jest punktem na linii ruchu, jest tym, co przyciąga uwagę i skupia ją właśnie punktowo, co lokuje gwiazdy czy planety na mapie wszechświata, a ta rozrysowywana jest punkt po punkcie, jest wypadkową naszych obserwacji, obliczeń, analiz. Są zatem w astronomii punkty istotne, które stanowią centrum wszechrzeczy, a zatem wyznaczają struktury wszechświata, jak w modelu geocentrycznym⁶² – Ziemia czy w modelu heliocentrycznym⁶³ – Słońce. Stanowią one centrum oglądu wszechrzeczy. Ich zamiana jest zarazem wymianą punktu oparcia, punktu-symbolu, jest zmianą punktu ciężkości we wznoszonej filozofii rzeczy.

⁶¹ Ibidem, s. 13.

⁶² M. Zeilik: *Astronomy...*, s. 31–39.

⁶³ Ibidem, s. 42–56.

Astronomia pozwala myśleć punktowo i wiązać wiedzę naukową z ludowym myśleniem, zdroworozsądkowym postrzeganiem świata, a także z wyobraźnią ludzką, która każe egzemplarycznie wytyczać zwierzyniec niebieski, czyli pas na sferze niebieskiej wzdłuż ekliptyki, na którego tle poruszają się Słońce (pozornie), Księżyc i planety, i dzielić go na 12 znaków zodiaku⁶⁴; która każe ustanawiać punkty przecięcia, punkty ekstremalne, punkty obserwacyjne. Astronomiczne myślenie wprowadza pojęcie zenitu jako punktu na niebie dokładnie ponad pozycją obserwatora, który da się określić geometrycznie jako punkt na sferze niebieskiej, w którym jest ona przecięta przez linię łączącą środek Ziemi i obserwatora. I przeciwstawia mu pojęcie nadiru jako punktu na sferze niebieskiej, który jest położony dokładnie naprzeciwko zenitu, znajduje się prostopadle pod horyzontem i jest najniżej położonym punktem sfery niebieskiej, w kierunku pionowym pod nami; nazywa się go zenitem antypodów.

Dzięki astronomii wytyczono podstawowe myślenie o tym, że jakiś punkt jest środkiem ciężkości, gdyż w nim przyłożona jest wypadkowa siła ciężkości danego ciała. Punkt, który jest środkiem ciężkości, to ważny kontekst dla humanistyki. Istnieją i te punkty, które dla obserwatora są właśnie zaobserwowanymi z Ziemi punktami, jak na przykład gwiazdy⁶⁵, czyli ciała niebieskie będące skupiskiem związanej grawitacyjnie materii, w której zachodzą reakcje syntezy jądrowej, a wyzwolona w nich energia jest emitowana w postaci promieniowania elektromagnetycznego, w szczególności pod postacią światła widzialnego. I właśnie ta widzialność gwiazd jest punktowa. Gwiazdy jawią się jako punkty świetlne. I są ważnym układem odniesienia w myśleniu człowieka; to punkty, które orientują. Są i te wielkie punkty, osobliwe, które są zdarzeniami; ostatecznie wielki wybuch jest punktem jako osobliwością w po-

⁶⁴ D.L. Moche: *Understanding the Starry Sky*. In: *Astronomy: A Self-Teaching Guide*. New Jersey 2004, s. 5–29.

⁶⁵ I d e m: *Stars*. In: *Astronomy: A Self-Teaching...*, s. 61–89.

czątku istnienia wszechświata. Ale skupmy się na tych punktach, które są nazwane punktami i które istotne są w obliczeniach. I tak punkt libracyjny, tak zwany punkt Lagrange'a⁶⁶, jest miejscem w przestrzeni, w istniejącym układzie dwóch ciał powiązanych grawitacją, w których ciało o pomijalnej masie może pozostawać w spoczynku względem układu ciał. Są wreszcie kluczowe punkty w orientacji astronomicznej, czyli punkty główne jako punkty kardynalne⁶⁷, które stanowią cztery punkty na horyzoncie, mianowicie: północny, południowy, wschodni, zachodni. Z punktu obserwacyjnego do tych punktów kardynalnych określany jest kierunek północny, wschodni, południowy, zachodni.

Ważne punkty to bieguny niebieskie⁶⁸ jako punkty przebiecia sklepienia niebieskiego przez oś obrotu planety lub księżyca, skąd każde obracające się ciało ma dwa takie punkty. Dlatego oś obrotu Ziemi również przecina sferę niebieską w dwóch punktach. Północny biegun niebieski Ziemi jest usytuowany w pobliżu gwiazdy polarnej w gwiazdozbiórze Małej Niedźwiedzicy, natomiast południowy plasuje się w gwiazdozbiórze Oktantu. Astronomiczny słownik, który wyznacza postrzeganie wszechświata, mnoży punkty. Przytoczmy kilka, które są nam potrzebne, aby wyprowadzić z nich sposób punktowego myślenia. Jest więc radiant⁶⁹ jako niewielki obszar lub punkt właśnie na sferze niebieskiej, w którym to rozpoczynają się widoczne drogi meteorów należących do roju. Myślenie to każe zatrzymywać obserwację w punkcie peryastronu⁷⁰ jako punkcie na orbicie ciała niebieskiego okrążającego gwiazdę, który znajduje się w miejscu największego zbliżenia tego ciała do

⁶⁶ *A Dictionary of Astronomy*. Ed. I. Ridpath. New York 2004, s. 252–253.

⁶⁷ R.C. Bless: *Discovering the Cosmos*. Sausalito 1996, s. 45.

⁶⁸ M. Kasprzak: *Ilustrowany słownik geograficzny*. Wrocław 2004, s. 33.

⁶⁹ D.L. Moche: *Astronomy: A Self-Teaching...*, s. 292.

⁷⁰ *A Dictionary of Astronomy...*, s. 342.

gwiazdy. Koncentruje się na punkcie perycentrum⁷¹, czyli punkcie na orbicie ciała niebieskiego okrążającego dany obiekt, który znajduje się w miejscu największego zbliżenia ciała do tego obiektu. Analogicznie każe myśleć o perygenum jako punkcie na orbicie ciała niebieskiego okrążającego Ziemię, który ma znajdować się w miejscu największego zbliżenia tego ciała do Ziemi. Podobnie jest z punktem peryhelium⁷², będącym punktem orbity okołosłonecznej ciała niebieskiego (planety, komety itp.), który jest najbliższy Słońca. Wreszcie mamy peryseleńium jako punkt na orbicie ciała niebieskiego okrążającego Księżyc, który znajduje się w miejscu największego zbliżenia tego ciała do Księżyca.

Wspomniane punkty pokazują, że orientacją intelektualną jest uchwycenie wszechświata w tym, co najbliżej, co jest przybliżone do czegoś, co koresponduje z czymś w najmniejszej odległości, co jest ekstremum tego, co bliskie. Szukanie punktu najbliższego to ważny trop w naszej chęci oznaczenia rzeczy. Podobnie sprawa wygląda z maksymalnym oddaleniem; to również dopełnienie szukania relacji tego, co najdalej, co w największej odległości rzeczy. I tak należy rozumieć astronomiczny dyskurs o punktach największej odległości. Dlatego ważne jest wytyczanie apocentrum⁷³ jako punktu toru (orbity) ciała w ruchu obiegowym wokół innego ciała, który jest najbardziej oddalony od ciała obieganego. I takim punktem jest aphelium jako punkt orbity okołosłonecznej ciała niebieskiego, który jest najbardziej od Słońca oddalony, czy też punkt apogeum jako punkt orbity okołoziemskiej ciała niebieskiego (Księżyca, sztucznego satelity) najbardziej oddalony od Ziemi. Mamy jeszcze apoastron⁷⁴ jako punkt na orbicie ciała niebieskiego okrążającego gwiazdę, który znajduje się w miejscu największego oddalenia tego ciała od gwiazdy, czy też punkt apo-

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem, s. 338.

⁷³ Ibidem, s. 22.

⁷⁴ Ibidem, s. 20.

selenium jako punkt na orbicie ciała niebieskiego okrążającego Księżyc, który znajduje się w miejscu największego oddalenia tego ciała od Księżyca.

Te punkty największego i najmniejszego oddalenia ciekawia, bo pokazują maksymalne rozpięcie rzeczy, granice oddziaływania, odsłaniają relacje w największych rozwidleniach interakcji. To ważne również dla humanistyki, by znaleźć ekstrema, pokazać rozpięcie człowieka i rzeczy. Trudno też nie wyprowadzić z astronomii właśnie roli punktu obserwacji, który każe uczynić przyrząd obserwacyjny punktem wyjścia, aby ustalić porządek rzeczy. Ostatecznie teleskop, astrolabium, sekstant, gnomon, tellurium, wahadło Foucaulta, obserwatorium to ważne narzędzia i miejsca oglądu, które są punktami widzenia rzeczy, a te z kolei pozwalają właściwie wyznaczać położenie ciał na sferze niebieskiej, określać szerokości geograficzne, mierzyć czas, rozrysowywać mapę nieba.

Punkty pomiaru

Punkty wytyczane przez astronomiczną perspektywę często korespondują z językiem geodezji czy geografii i często na siebie zachodzą. Geograficzny dyskurs każe wykonywać pomiary triangulacyjne⁷⁵, które zmierzają do określenia położenia wybranych punktów w terenie, każe więc myśleć punktowo. Prześledźmy ten sposób postępowania, który jest metodyczny i punktowy. Trzeba wybrać punkty i utrwalić je w terenie (znaki na kamiennych płytach, słupy, wieże triangulacyjne). Trzeba pomierzyć kąty w trójkątach utworzonych przez sąsiednie trzy punkty, zmierzyć długość boków w którymś z trójkątów. Trzeba astronomicznie zmierzyć położenie jednego lub kilku

⁷⁵ A.M. Skórczyński: *Czynności pomocnicze i pomiary kątowe*. W: *Idem: Lokalna triangulacja i trilateracja*. Warszawa 2004.

wierzchołków w sieci trójkątów. Trzeba pomierzyć astronomicznie azymuty kilku boków w tejże sieci trójkątów, obliczyć długości boków i azymuty boków oraz geograficzne współrzędne wierzchołków w sieci triangulacyjnej. A po zakończeniu triangulacji podstawowej wprowadza się dodatkowe punkty w poszczególne trójkąty sieci, co powoduje jej zagęszczenie, i dokonuje się dalszych pomiarów. Rezultatem triangulacji jest układ punktów, fachowo określany katalogiem punktów triangulacyjnych, zawierający szczegółowo rozpisane i wymiarowane punkty. Geodezyjny punkt Laplace'a – jako krańcowy punkt bazy triangulacyjnej – pozwala dokonywać precyzyjnych pomiarów długości i szerokości geograficznej.

Ważne to dla nas przywołanie, gdyż obrazuje, w jaki sposób umacnia się nasze przekonanie co do konstruowania pewnościowej wiedzy, że musi ona opierać się na empirycznie ustanawianych punktach triangulacyjnych, które są utrwalone w terenie, które są określone wymiarami, w przekonaniu, że daje to precyzję i pewność w pomiarach. Ostatecznie cała geografia jest skonstruowana z punktów. Wytyczanie izarytm⁷⁶ jako izotermy – przedstawiającej rozmieszczenie temperatury; jako izoanomalii – przedstawiającej anomalie; jako izochrony – przedstawiającej rozmieszczenie czasu *etc.* jest myśleniem na rzecz punktów, bo ostatecznie chodzi tu o wytyczanie linii rozgraniczających obszar o różnym natężeniu zjawiska na podstawie punktów cechowanych (stacje meteorologiczne, miejsca sonowań).

Wreszcie dyskurs kartograficzny każe przywołać punkty w zaznaczaniu miejsc, w oznaczaniu relacji, w ustanawianiu wymiarowania. Kartowanie punktów jako nanoszenie punktów graficznych określających położenie szczegółów sytuacyjnych, jest jednym z przejawów precyzyjnego myślenia i oznaczenia⁷⁷. Punkty wysokościowe (kota) oznaczone na mapie kropkami

⁷⁶ M. Kasprzak: *Ilustrowany...*, s. 16.

⁷⁷ A. Łyszkowicz: *Geodezja, czyli sztuka mierzenia Ziemi*. Olsztyn 2006, s. 353.

lub krzyżykami z cyframi są jednymi z namacalnych punktów-śladów rozpisanych na mapie. Sztuka sporządzania map obejmuje techniki odwzorowywania, rzuty kartograficzne, boryka się z trudem przedstawiania na płaszczyźnie rzeczy, obszarów, zjawisk za pomocą umownych znaków, mocuje się ze zwymiarowaniem na mapie tego, co istnieje w rzeczywistości. Używa punktów – mierzy od punktu do punktu, zaznacza punkty szczególne i orientujące, punkty krańcowe. A tam, gdzie chodzi o wymierność, o określenie skali i o uogólnienie, czyli generalizację, sam punkt staje się nieodzowny. I to ważne cechy, które staną się zbieżne z humanistycznym myśleniem punktowym, które zajmuje się podobnymi odwzorowaniami i generalizacjami, a także umownością, gdy stanowi o człowieku.

Świat użytecznych punktów

Punkty w naukach ścisłych są miarą precyzji i matematycznego dookreślenia. Nie sposób znaleźć dziedziny, która im się opiera. Z rzeczy zupełnie podstawowych odnotujemy jeszcze te obszary, które będą nam potrzebne w dalszych rozważaniach o humanistyce.

Informatyczny grunt opiera się na punkcie, kierując myśl do pikseli jako najmniejszych elementów obrazu bitmapowego, które stanowią najmniejsze elementy obrazu wyświetlanego na monitorze⁷⁸. Zatem siatka obrazu zawiera tysiące punktów, które składają się na wyświetlany lub drukowany obraz. Dlatego określania rozdzielczości ekranu i drukarki dokonuje się właśnie w punktach na cal (DPI – *dots per inch*)⁷⁹, a większa liczba punktów na cal odpowiada lepszej rozdzielczości. Informatyczny dyskurs stanowi o punktach kontrolnych, czyli o punk-

⁷⁸ S. Kruk: *Encyklopedia informatyki*. Gliwice 1996, s. 92.

⁷⁹ Ibidem, s. 28.

tach przywracania systemu, zapamiętujących bieżący stan programu na trwałym nośniku, tak aby móc wznowić pracę programu od danego punktowego miejsca. Rozprawia o punktach połączenia, punktach dystrybucji, punktach stacji końcowej etc. – ale dla nas ważne jest, że buduje swój porządek wokół punktów.

Blisko tego informatycznego myślenia jest typografia, która rozprawia o punkcie typograficznym jako podstawowej jednostce w systemach miary wielkości czcionek i innych elementach typograficznych, dlatego wielkość czcionek i innych elementów typografii jest podawana jako wielokrotność punktu typograficznego, i tak przykładowy punkt typograficzny postscriptowy (cyfrowy) wynosi $1/72$ cala = 0,3528 mm. Mimo że punkt typograficzny w stosowanych systemach ma odmienią, ale zbliżoną wielkość, to dla nas istotne jest, że odsłania sposób naszego widzenia rzeczy – wspieramy się na punkcie jako określonej mierze, dalej na właściwej liczbie punktów, zwielokrotnieniu, potem na ich rozmieszczeniu. Ostatecznie nie tylko funkcjonalność i skuteczność, ale i jakość naszej komunikacji zależą od rozplanowania punktów, ich rozrysowania. Uczy to pokory względem tego, co podstawowe i elementarne, a co ma swoje precyzyjne zwymiarowanie; świat informatyczny i typograficzny cierpliwie wznoszony jest punkt po punkcie.

W sąsiedztwie informatycznego punktu znajduje się świat użytkowy, który wykorzystuje punkt w mierzeniu prawideł gospodarczo-ekonomicznych. Spektakularnym przykładem jest tu branża finansowa, która określa procentowe zmiany na giełdzie przez skoki czy spadki o punkty, dlatego zmiana 1% jest ruchem o 1 punkt. W celu skalkulowania zmian przywołuje się punkty bazowe; wskaźniki giełdowe zmieniają wartości, przesuwają się o ileś punktów. Świat instrumentów finansowych traktuje punkt wymiennie, jest on wskazówką do rozczytania mechanizmów ekonomicznych, rozczytania tego, jak reaguje rynek; ilustruje kondycję firm. Punkt jest tu policzalny, ujęty w tabele, wykresy, traktowany użytkowo w analizie fi-

nansowej. Ale ta wymierność finansowa, w której widziany jest punkt, przekładalny na różne dziedziny życia w dalekich obszarach, wybrzmiewa i w grach hazardowych, w mierzeniu wyników sportowych, w mierzeniu efektów badawczych w nauce. Świat użytkowo przelicza zdarzenia na punkty.

Wojskowa terminologia jest kwintesencją punktowości, dlatego wszystko jest tam precyzyjnie punktowo rozsiane i klasyfikowane, i tak wojskowy słownik przytacza różne punkty: *aiming point* – punkt celowania; *border crossing point* – przejście graniczne, punkt przekroczenia granicy; *breaking point* – granica wytrzymałości, punkt zerwania; *collection point* – punkt zbiórki; *charging point* – punkt załadunku; *check point* – punkt kontrolny; *control point* – punkt kontroli; *contact (junction) point* – punkt styku; *critical point* – punkt krytyczny; *crossing point* – punkt przeprawowy; *decimal point* – kropka dziesiętna; *departure point, point of departure* – punkt wyjściowy (odjazdu, startu); *distribution point* – punkt rozdzielczy; *evacuation point* – punkt ewakuacji; *filler point* – punkt zaopatrywania w paliwo; *flash point* – punkt zapłonu; *forward point* – wysunięty punkt; *holding point* – punkt wyczekiwania; *impact point, point of impact* – punkt uderzenia (trafienia, upadku), lotn. punkt przyziemienia; *key point* – punkt kluczowy; *landing point* – punkt przyziemienia; *lashing down point* – punkt umocowania (zawieszenia); *loading (pick-up) point* – punkt załadunku; *offset point* – punkt pomocniczy; *orbit point* – punkt wyczekiwania; *orienting point* – punkt orientacyjny; *main point of resistance* – główny punkt oporu; *mean point of impact* (skr. MPI) – średni punkt trafień; *intercept point* – punkt przechwycenia; *passage point* – punkt przejścia; *point air defence* – obrona przeciwlotnicza obiektu; *point of burst* – punkt wybuchu; *pop-up point* – punkt poderwania (do ataku); *predicted point* – punkt wyprzedzony; *reference point* – punkt odniesienia; *registration point* – punkt wstrzeliwania; *release point* – punkt zrzućtu (zwolnienia); *start point* – punkt początkowy (wyjścia); *strong point* – punkt umocniony (oporu); *supply point* – punkt zaopatrzenia; *surveyed point* – dozór; *target approach point* – punkt

wyjścia na cel; *target reference point* – punkt odniesienia celu; *tie-down point* – punkt zawieszenia; *trig point* – punkt triangulacyjny; *turn in point* – punkt skrętu na cel; *turning point* – punkt zwrotny; *vital point* – pozycja kluczowa; *vantage point* – punkt obserwacyjny; *vulnerable point* – słaby punkt; *watering point* – punkt zaopatrywania w wodę⁸⁰.

Moglibyśmy powiedzieć, że świat – który człowieka orientuje w działaniach, planie, terenie, czasie – przez wytyczanie odcinków, konkretnych punktów zaczepienia jest światem użyteczności, jest uchwytne właśnie punktowo. Punkt jest tu punktem orientacji w świecie. Ale myślenie punktowe również wybrzmiewa w innych obszarach wiedzy, dalekich od użyteczności wojskowej, łączących teorię z praktyką, jak chociażby w akupunkturze, gdzie technicznie wyznacza punkty ciała, których nakłucie cienką igłą powoduje stymulację zdrowia psychiczno-fizycznego. Od stymulacji punktu łatwo przechodzi się do myślenia o całości energetycznej człowieka⁸¹. Wschodnia medycyna diagnozuje całość człowieka, wychodząc od punktu, w którym objawia się zaburzenie przepływu energii. To widoczny punkt, to punkt odczuwalny przez dotyk, który naprowadza na całość. Zachodnia medycyna inaczej to sytuje, dla niej znakowe postępowanie uobecnia się w operacji i hospitalizacji⁸². Moglibyśmy powiedzieć, że nie wiąże już punktu z całością, nie pyta o odwzorowanie, ale w sposób niemal absolutystyczny dokonuje zwymiarowania ciała, opierając się na punktach właśnie, bo ostatecznie idzie o zabiegi dokonywane w określonych punktach, punktowe badania, parametry ustalające punktowe

⁸⁰ T.J. Grzebieniowski, A. Gałązka (terminologia wojskowa): *Słownik wojskowy angielsko-polski, polsko-angielski*. Warszawa 2004; W. Potasiński, R. Bohdanowicz, M. Jędrzejko: *Słownik terminów i skrótów wojskowych angielsko-polski, polsko-angielski*. Warszawa 2000, s. 134–135.

⁸¹ Zob. P.U. Unschuld: *Medicine in China: A History of Ideas (Comparative Studies of Health Systems & Medical Care)*. Berkeley 1985, s. 67–82.

⁸² R. Porter: *Hospitals and Surgery*. In: *The Cambridge History of Medicine*. Ed. Idem. Cambridge 2006, s. 176–210.

wartości, w których ciało funkcjonuje zgodnie z normą lub tę normę przekracza, skupienie się na wycinkach, punktowe i etapowe śledzenie przebiegu choroby, odcinkowe metody leczenia, diagnozę punktów, w których objawia się choroba, wyprowadzenie powiązania między punktem, który boli, a częścią ciała człowieka, która jest ukryta. Bez względu na powiązanie wschodnie do holistycznego leczenia człowieka i zachodnią europejsko-amerykańską skłonność do wycinkowego i atomistycznego leczenia, wspólna jest konieczność wytyczania określonych punktów ciała. To ważny trakt *praxis*. Ale powróćmy do tego, co nas tu interesuje, czyli do punktu teoretycznie rozcztywanego.

Oko, optyka, mikro

Przestrzeń, w której punkt jest ciekawie lokowany, stanowi optyka. Musimy ustanowić punkt naszego widzenia; coś ogniskuje naszą obserwację, przez pryzmat patrzymy na coś. To najpierw grunt optyczny: oko – okular – widzenie – soczewka – ognisko – pryzmat, co wyznacza precyzyjną obserwację punktu. Optyczny dyskurs stanowi o oku⁸³ i o punkcie dali wzrokowej (*punctum remotum*) jako najdalszym punkcie, który oko widzi z dobrą ostrością, i analogicznie o punkcie bliży wzrokowej (*punctum proximum*). Dalej stanowi o soczewce jako ważnym elemencie strukturalnym gałki ocznej, która jest przezroczystym ciałem ogniskującym promienie świetlne tak, by tworzyły obraz odwrócony na siatkówce. Soczewka⁸⁴ to ważny punkt, bo warunkuje ostrość widzenia przedmiotów ulokowa-

⁸³ M.P. Keating: *Geometric, Physical, and Visual Optics*. Boston–London–Oxford–Singapore–Sydney–Toronto–Wellington 1988, s. 4.

⁸⁴ Zob. S. Przestalski: *Fizyka z elementami biofizyki i agrofizyki*. Warszawa 1989, s. 167–170.

nych w różnych odległościach. Punkt, już w warstwie metaforycznej, często jest traktowany jak soczewka, która rozprasza i skupia. I tu znów terminy optyczne są podobne do humanistycznego myślenia, choć mają inne kontekstowe znaczenia. Optyka rozprawia m.in. o soczewce skupiającej, która skupia w jednym punkcie padającą na nią wiązkę promieni równoległych do osi optycznej. I analogicznie stanowi o soczewce rozpraszającej, która rozprasza padającą na nią wiązkę promieni równoległych. W tym punktowym myśleniu jest jeszcze ognisko soczewki jako właśnie punkt, w którym skupiają się promienie świetlne po przejściu przez soczewkę, lub ich przedłużenia. W rozróżnieniach jest ważne, czy mówimy o ognisku rzeczywistym w soczewce skupiającej, czyli punkcie, w którym skupiają się wszystkie promienie równoległe do osi głównej po przejściu przez soczewkę, czy o ognisku pozornym w soczewce rozpraszającej jako punkcie, w którym przecinają się przedłużenia promieni załamanych, które przed przejściem przez soczewkę były równoległe do osi optycznej. Rozróżnienie na to, co skupia i rozprasza, co jest rzeczywiste i pozorne, nie jest terminologicznie przypisane tylko do nauk ścisłych, bo znajduje podobną wykładnię w humanistyce. Zakorzeniały myśl w punkcie działań dośrodkowych i odśrodkowych, czynimy punkt właściwym ogniskiem, przez które śledzimy mechanizmy społeczne.

Punkt optyczny jest złączony z perspektywą jako ukierunkowaniem widzenia rzeczy, stąd taka kariera humanistyczna terminu „pryzmat”; humanista patrzy „przez pryzmat czegoś”. Pryzmat⁸⁵ to jeden z ważniejszych sposobów określania uwarunkowań obserwacji, ale i myśli, która jest kontekstualnie zanurzona i uwarunkowana wcześniejszymi przekonaniem, sądami, emocjami, wreszcie jest ukierunkowana przez narzędzie wyznaczające orientację widzenia rzeczy, ale i powołujące sam obraz oglądanej materii. W optyce pryzmat to bryła z przezroczystego materiału o co najmniej dwóch ścianach płaskich na-

⁸⁵ Ibidem, s. 151.

chylonych względem siebie pod kątem, w której na skutek zachodzącego dwukrotnego załamania następuje rozszczepienie światła białego na pojedyncze barwy monochromatyczne, którym odpowiadają fale elektromagnetyczne, dając na ekranie barwne widmo. W optyce napotykamy określenia, które dookreślają dosłownie i u podstaw rzeczy to, czym zajmuje się humanistyka. Punkt widzenia rzeczy, przysłony, głębie ostrości, złudzenia optyczne, miraż, światło, rozmycie obrazu⁸⁶ – modyfikują i warunkują widzenie punktu. Pisząc, że „obraz punktu jest rozmyty”⁸⁷, wskazuje się na wagę rozmycia już w fundamentalnych zasadach naszego widzenia rzeczy, jednak to punkt jest tym, co w ogóle pozwala zwymiarować patrzenie, bo obrazy przedmiotu złożonego da się opisać jedynie przez sumowanie rozmycia wszystkich punktów. Punkt i rozmycie są z sobą związane.

Optyka mnoży przyrządy, dzięki którym widzenie rzeczy jest możliwe. Modyfikując funkcje oka, udoskonalając oko w tworzeniu narzędzi ku coraz większej precyzji, można uchwycić precyzyjny punkt. To swego rodzaju obsesja naukowa, na miarę XVII-wiecznego dążenia do zbliżenia się do tego, co jeszcze niewidoczne, co jeszcze nieodkryte. Konstrukcja mikroskopu za pośrednictwem obserwacji małych obiektów, zwykle niewidocznych gołym okiem, wprost naprowadza na wagę punktu. To nie tylko punkt, przez który patrzy się na rzeczy, ale to punkt, który odkrywa to, co małe, co jest mikroświatem.

Dzieło braci Hansa i Zachariasza Janssensów w końcu XVI wieku, udoskonalone przez Antoine’a van Leeuwenhoekea w XVII wieku umożliwiło ogląd tego, co jest mikroskopijnym życiem pierwotniaków, erytrocytów *etc.* Mikroskop jako układ optyczny zbudowany z dwóch układów zbierających soczewek, okularu i obiektywu każe myśleć o obrazie urojonym i powięk-

⁸⁶ A. Kujawski, T. Skaliński, J. Chrostowski, A. Graja, R. Pawluczuk, A. Kalestyński: *Kierunki rozwoju optyki współczesnej*. W: *Encyklopedia fizyki...*, s. 346–395.

⁸⁷ A. Kalestyński: *Optyka fourierowska*. W: *Encyklopedia fizyki...*, s. 390.

szonym, o właściwym oświetleniu preparatu przez ruchome zwierciadło umieszczone pod obiektywem⁸⁸. To już krok do bardziej specjalistycznych typów mikroskopów i mikroskopijnego badania. To już krok do mikrobiologii, która, jak napisali Timothy Paustian i Gary Roberts, może być definiowana jako nauka o organizmach, które nie mogą być widoczne gołym okiem⁸⁹. Tropiąc organizmy małe, jak grzyby, bakterie i wirusy, koncentruje się na najmniejszych punktowych przedmiotach badań. Ale mikroskopijny ogląd prowadzi do następnego progresu – do badań chromosomów, genów, obserwacji metali, obserwacji organelli komórkowych, wreszcie do badań z dziedziny nanotechnologii, gdyż specjalistyczny mikroskop służy do badania różnych właściwości materii w skali nanometra. To ważny trakt myślenia punktowego, tworzenia struktur o rozmiarach nanometrycznych (od 0,1 do 100 nanometrów), czyli na poziomie pojedynczych atomów i cząsteczek. Wykładnia Feynmana o tym, jak zmieścić 24-tomową *Encyklopedia Britannica* na łebku od szpilki i zdanie, że „jest dużo miejsca na dnie”⁹⁰ odsłania myślenie o miniaturyzacji i nanotechnologii.

Następne kroki to ultracienkie warstwy kryształów, fulereny, czyli związki chemiczne składające z kilkudziesięciu, kilkuset, a nawet ponad tysiąca atomów węgla, tworzące zamkniętą, pustą w środku bryłę. Dalej to tworzenie studni kwantowych – jednowymiarowy potencjał w kształcie studni, który powoduje ograniczenie cząstek w jednym wymiarze przez bariery potencjału. Jeszcze dalej to tworzenie drutów kwantowych⁹¹ – jednowymiarowych struktur, w których ruch elektro-

⁸⁸ Zob. S. Przestalski: *Fizyka z elementami biofizyki...*, s. 170–175.

⁸⁹ T. Paustian, G. Roberts: *Introduction*. In: *idem: Through the Microscope: A Look at All Things Small* [<http://www.microbiologytext.com/>]. University of Wisconsin-Madison.

⁹⁰ R.P. Feynman: *There's Plenty of Room at the Bottom*. „English Science” 1960, No 23, s. 22–36, cyt. za: *Springer Handbook of Nanotechnology*. Ed. B. Bhushan. Berlin–Heidelberg 2004, s. 5.

⁹¹ *Springer Handbook...*, s. 99–146.

nów jest ograniczony w kierunkach poprzecznych i pozbawiony ograniczeń w kierunku podłużnym, a ograniczeniem tym są najczęściej niewielkie rozmiary poprzeczne drutu. I wreszcie kropki kwantowe, które wprost naprowadzają na termin punktu (*point* jest blisko *dot*). Wreszcie nanorurki, które są zbudowanymi z węgla strukturami nadcząsteczkowymi, mającymi postać walców ze zwiniętego grafenu, czyli jednoatomowej warstwy grafitu. Wspomniany tu ciąg mikroskopijnego rozczytывania świata wprost naprowadza nas na punkt jako to, co najmniejsze, co jest u podstaw rzeczy i przez manipulację czego da się reorganizować i tworzyć rzeczywistość. To obszar zbieżny dla biologii, fizyki, chemii.

Optyka operuje specjalistycznymi terminami, jak plamka Airy'ego – obraz punktu otrzymywany przy przejściu światła przez układ optyczny, gdzie w wyniku ugięcia światła powstaje na ekranie plamka zakłócająca. I tu dotykamy wagi punktu, czy obrazem punktu jest punkt? Obrazem punktu w świetle makroskopowym powinien być punkt, lecz w fizyce kwantowej zamiast obrazu punktu pojawia się obraz dyfrakcyjny: jasna plamka jest otoczona jasnymi i ciemnymi pierścieniami⁹². To niepunktowy obraz, rozmazany, utrudniający rozróżnianie szczegółów przez układ optyczny, na przykład mikroskop czy teleskop. To ciekawa obserwacja optyczna naprowadzająca na to, co rozmazane, nieczytelne, a co ma swoje miejsce w naturze rzeczy.

Optyka sięgająca po mikroskop, lunetę, teleskop, peryskop, aparat fotograficzny precyzyjnie lokuje punkty, ale i zaświadcza o trudnościach ich zwymiarowania, naprowadza często na ograniczenia w rozróżnianiu szczegółów. Dodatkowo stanowi o różnych anomaliach, które zmieniają ostrość widzianych punktów w wyniku wad oka. Dlatego widziane punkty oddalają się, przybliżają, są rozmazane, są nieostre, są niewidoczne, są zamglone, są w zmienionej barwie *etc.* To trakt bliski dociekaniom humanistycznym, tak jak i wszelkie zjawiska optycz-

⁹² M.P. Keating: *Geometric...*, s. 479.

ne, które są złudzeniem. W humanistyce w równym stopniu jak w optyce poświęca się uwagę mirażom⁹³, polegającym na tworzeniu się podwójnych obrazów przedmiotów znajdujących się na horyzoncie. Ułuda optyczna idzie w parze z rozpatrywaną w humanistyce ułudą jako nieziszczalnym marzeniem. Szczególny przypadek wiąże się z fatamorganą, czyli wielokrotnymi i zmiennymi obrazami tworzącymi się z powodu załamania światła w warstwach powietrza o różnej temperaturze. Omamy, złudzenia wywodzone od wróżki Morgany Le Fay (*fata* – czarodziejka) z cyklu rycerskich *Opowieści Okrągłego Stołu*⁹⁴, której to czarodziejce przypisywano zdolność wywoływania miraży, jedynie rozpoczynają trakt humanistycznych obrazów, a te potem naprowadzają na relacje podróżników piszących o sile pustynnych obrazów. Wspomniane zjawiska są ważne dla myślenia o punkcie jako punkcie widzenia rzeczy, wyznaczania optyki jako perspektywy, która powołuje obrazy do istnienia.

Trakt punktowy przenosi nas w obszary tego, co mikroskopijne, i tego, co próbujemy miarą określić, policzyć. Dlatego nie można nie wskazać na skalę tworzoną przez człowieka po to, aby precyzyjnie rozróżnić małe jednostki. Mikro to trakt tego, co jest mili- (jedna tysięczna), mikro- (jedna milionowa), nano- (jedna miliardowa), piko- (jedna bilionowa), femto- (jedna biliardowa), atto- (jedna trylionowa), zepto- (jedna tryliardowa), jokto- (jedna kwadrylionowa). Ale to zwymiarowanie nie jest bezpośrednio związane z punktem, naprowadza nas jednak na grunt tego, co drobne, małe, mikro w nauce. Pozwala też zrozumieć obsesję naukową, by zmierzyć świat u podstaw, skupiając się na tym, co najmniejsze, dalej – by stworzyć słownik, nazwy, jednostki oznaczające to, co mikroskopijne. Możemy sądzić, że ten sam trakt myślenia wiąże rozważania o punkcie jako o tym, co podstawowe, z tym, co małe. I chociaż nie są to

⁹³ Ibidem, s. 10.

⁹⁴ Zob. R.L. Green: *Król Artur i rycerze Okrągłego Stołu*. Przekł. K. Tarnowska, A. Konarek. Warszawa 1999.

równoważne porządki, to w punktowym myśleniu się łączą. Dlatego to myślenie mikroskopijne trzeba mieć na względzie, by śledzić konteksty, z których wyłania się punkt jako ważne pojęcie w teorii nauk ścisłych.

Umocowanie punktu w naukach matematyczno-przyrodniczych nie jest jedynie uprawomocnioną lokalizacją pojęcia. Prześledźmy zatem obecność punktu i punkowego myślenia w przestrzeni humanistycznej, pamiętając, że zależy nam na wydobywaniu powinowactwa myśli manifestowanej w naukach ścisłych, w funkcjonalnym użytkowaniu, w humanistycznej wykładni. Pojęcie punktu formuje narrację wokół rozproszenia, mikro-, nieciągłości, ale i uruchamia pytania o rolę konfiguracji punktów, o istniejące sieci relacji. Humanistyczne opisy, organizowane przez punkt, wskazują na podobne dynamiczne ujęcie punkowego myślenia i pozwolą na dalsze wydobywanie antropologii punktów. Skoro antropologia punktów miała by koncentrować namysł w punkcie i na mocy tego pojęcia „przepisać” przestrzeń społeczną, ale i zaznaczać punkty szczególne, orientujące, krańcowe *etc.*, dalej – odnotować gęstość rozmieszczenia punktów i ich rolę w tworzonych figurach myślenia i działania człowieka, to musi prowadzić do pytania o kształt opisu punkowego, który przystawałby do punktowej materii doświadczenia.

Rozdział 2

Przestrzenie humanistyczne

Punctum, stigma, semeion

Łacińskie *punctum* wprowadza nas w świat tego, co kłuje. *Punctum* (od *pungere*) to w klasycznej łacinie ukłucie, ślad po ukłuciu¹. To też kropka jako znak diakrytyczny i interpunkcyjny. To wreszcie cętka, oczko na kościach do gry, znak na wadze, co odpowiada kresce podziału. Ale to i głos w wyborach. W innym rozumieniu to matematyczny punkt, drobniotka częsteczką, która zajmuje jakieś miejsce, ale i ma swe przełożenie czasowe, gdyż *punctum* to chwila, moment. W średniowiecznej łacinie to dodatkowo środek, pochwała, fragment, urywek i pole na szachownicy². Łacińskie *pungō* (– *pungere*, *pupugī*, *punctum*)³ wprost odśłania świat działania, bo znaczy: kłuć, ranić, dopieć, poruszyć, przeniknąć, wejść w głąb, mieć cierpki smak, powodować ból, dręczyć. Bliskie temu pojęcia *punc-*

¹ Słownik łacińsko-polski. T. 4: P–R. Red. M. Plezia. Warszawa 1974, s. 389.

² *Mittellateinisches Glossar*. Hrsg. E. Habel, F. Gröbel. Mit einer Einführung H.-D. Heimann. Paderborn–München–Wien–Zürich 1989, kol. 322.

³ Słownik łacińsko-polski..., s. 389–390.

tim (pchnięciem, od pchnięcia), *punctio* (ukłucie, kłucie), *punctulum* (drobne ukłucie), *punctiuncula* (lekkie kłucie, najlżejsze dotknięcie)⁴ mnożą odniesienia do przestrzeni doświadczenia i myśli, tego, co kłuje, co dotyka, różnicując przy tym intensywność.

Łacińskie *punctum* otwiera ciekawą dla nas przestrzeń myślenia, bo to nie tylko punkt w przestrzeni i czasie, punkt zapisu, punkt oznaczeń, ale to punkt, który kłuje, który jest śladem. Skoro to przestrzeń tego, co rani, ale i porusza do głębi, to tym samym naprowadza na myślenie punktowe. Ustanawiamy punkty opisu, ale i uzmysławiamy sobie, że to punkty doświadczeń nas tworzą. Tym samym wskazujemy na prawdziwą naturę ludzkiego doświadczenia, które jest w pobliżu tego, co drobne, ale i tego, co jednocześnie dręczy i porusza do głębi. Punkt teoretyczny ma cierpki smak, bo odsłania człowieka i przeszywa na wskroś. Teoria punktowa przystaje do potocznych doświadczeń i potocznej wiedzy jednostki.

I choć jesteśmy umocowani w tym dziedzictwie łacińskiego *punctum*, to jednak merytorycznie musimy odwołać się do pierwotnej dla nas płaszczyzny, jaką wyznacza greka. Punkt jest tam rozpisany na różne znaki. Jak już wspominaliśmy Euklides w *Elementach* – *Στοιχεία* (*Stoicheia*) – używa na oznaczenie punktu terminu *σημείο* (*semeio*)⁵, który to termin wiązany jest na gruncie greki ze znakiem. I taki punkt, ujmowany geometrycznie ma też swoją namacalną, konkretną postać dla Euklidesa, jak pisaliśmy. Rzeczowniki *το σημά* (*sema*) i *το σημείον* (*semeion*) odnoszą się jednak do znaku rozpoznawczego, cudownego znaku, ale też grobu, dowodu, i tak grunt rozumienia odnajdujemy w *Nowym Testamencie*⁶, kiedy *το σημείον* to znak, który coś zapowiada, ostrzega, przywołuje i jest

⁴ Ibidem, s. 389.

⁵ Euclid: *Elements*. In: *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. Ed. and trans. T.L. Heath. New York 1956, Book I, Definition 1.

⁶ Jednymi z możliwych rozwinięć takiego rozumienia w *Nowym Testamencie* są następujące fragmenty Biblii: Mt 26,48; Łk 2,12; 2 Kor 12,12; 2 Tes 3,17; Mt 12,39; J 3,2; J 20,24–29; 2 Kor 1,22; Ap 13,14.

cudem czynionym przez Jezusa, do czego jeszcze wrócimy, opisując relację „znak – piętno – *axis mundi*”. Dla Pitagorasa punkt jednak jest rozumiany jako „monada, która ma miejsce”⁷ – *μονάδα* (*monada*). Jest wreszcie obecna *στιγμα* (*stigma*)⁸ od *stizo* (wbijać, wtykać), co przekłada się na oznaczenie śladu po nacięciu lub uderzeniu. Jest blizną, ukłuciem, jest wreszcie wypalonym na ciele niewolnika znakiem przynależności. Żeńska forma *στιγμή* (*stigma*) naprowadza na moment, chwilę, ale i punkcik, znak interpunkcyjny. Punkt odniesiony więc do *στιγμα* i *στιγμή* przywołuje i znak, i ukłucie, i kropkę, i moment czasu. Arystoteles używa terminu *στιγμή* (*stigma*) w *Fizyce*, *Mechanice*, *O odcinkach niepodzielnych*⁹, na oznaczenie matematycznego punktu.

Greka jednoczy punkt jako to, co jest plamą, cętką, piętnem, wypalonym znakiem, punktem matematycznym, kropką, jotą, momentem, chwilą, mgnieniem oka. Otwiera szeroko przestrzeń punktu jako przestrzeń stworzoną przez ludzkie doświadczenie. Doświadczenie punktowo naznacza człowieka.

Dodatkowe wzmocnienie zyskuje punkt jeszcze w innym kontekście językowym, tu wymienimy tylko język angielski, który odnosi *point* do punktu, konkretnego miejsca, momentu, przecinka, argumentu i punktu widzenia (*point of view*), ale też do zwrotnicy, racji (*That's a point!*), sedna i istoty rzeczy (*to get to the point*), sensu (*what's the point; there's no point*)¹⁰. Wreszcie to odniesienie do pojmowania i zrozumienia (*take sb's point*), do tego, co jest trafne, i do rzeczy (*to the point*), bądź

⁷ M. Prokopovà: *Public and Personal Interpretation of the Point, a Straight Line and their Relation: A Comparison of Phylogenesis and Autogenesis*. In: *Researching and Learning of Mathematics: Proceedings of MATHED Intensive Programme 2003*. Ed. B. Hudson, K. Esner. Linz 2005, s. 165.

⁸ *The Perseus Digital Library*. Tufts University [<http://www.perseus.tufts.edu>]

⁹ Arystoteles: *O odcinkach niepodzielnych*, 971a 23–28. Przekł. i komentarz L. Regner. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 4. Warszawa 1993, s. 746–747.

¹⁰ *Oxford Wordpower*. Słownik angielsko-polski. Oxford 2003, s. 578–579.

jest częściowe, do pewnego stopnia (*up to a point*). Czasownik *to point* znaczy wskazywać, nakierowywać, zwracać się w jakimś kierunku. *Pointed* to spiczasty, ostry, uszczypliwy, a *pointer* to wskazówka, wskaźnik, kursor. To nie wszystkie znaczenia, ale ukazują na gruncie języka angielskiego naprowadzenie na sedno, istotę rzeczy, ale też fakt, że to, co punktowe, jest nakierowane na coś, jest wskazywaniem komuś czegoś, że punkt odsyła do tego, co jest sensem, co jest trafnym ujęciem rzeczy.

Znak, piętno, *axis mundi*

Trakt Ewangelii rozpoznaje punkt przez *σημεῖον* (*semeion*), czyli znak, cud, świadectwo. Punkt jest zarazem punktem krytycznym, w którym coś zmienia swój bieg w sposób radykalny, coś demonstruje siebie, odsłania właściwe oblicze, coś jest oznaką. Zaświadcza się o czymś punktowo. W Ewangelii według św. Mateusza czytamy: „Zdrajca zaś dał im taki znak: »Ten, którego pocałuję, to On; Jego pochwyćcie!«” (Mt 26,48)¹¹. W innym miejscu Nowego Testamentu czytamy: „A to będzie znakiem dla Was: znajdziecie Niemowlę, owinięte w pieluszki i leżące w żłobie” (Łk 2,12). Drugi list do Koryntian przynosi słowa: „Dowody [mojego] apostołstwa okazały się pośród was przez wielką cierpliwość, a także przez znaki i cuda, i przejawy mocy” (2 Kor 12,12). Znak potwierdza autentyczność pisma, gdy czytamy: „Pozdrowienie ręką moją – Pawła. Ten znak jest w każdym liście” (2 Tes 3,17). Jest znakiem ostrzeżenia czy napomnienia, chociażby w słowach: „Plemię przewrotne

¹¹ Cytat ten i kolejne pochodzą z: *Biblia Tysiąclecia: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Przekł. z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Wyd. trzecie poprawione. Poznań–Warszawa 1980.

i wiarołomne żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku proroka Jonasza” (Mt 12,39). Jest znakiem-cudem, który odsyła do tego, co transcendentne: „Nikt bowiem nie mógłby czynić takich znaków, jakie Ty czynisz, gdyby Bóg nie był z nim” (J 3,2). Jest znakiem, który uzdrawia, odmienia, przywraca prawdę, każe uwierzyć. Ale zawsze to punkt jak brzytwa, który ostro przecina stare myślenie, transformuje człowieka. Jest potrzebny, jak Tomaszowi, by uwierzyć, by dotknąć wzrokiem tego, co jest namacalne, co jest znakowe, co jest świadectwem, jak rany rąk czy rana boku Jezusa (J 20, 24–29). Ludzie proszą o znaki, jak o punkty orientujące w świecie. Znak to też to, co jest odcisnięte na nas, co zostawia ślad, co jest znamieniem: „On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych” (2 Kor 1,22). Znaki należą do boskiej mocy, ale i do szatana, demonów: „I zwodzi mieszkańców ziemi znakami” (Ap 13,14). Znaki mogą być zwodnicze i fałszywe. Mogą być jednak punktem objawiającym losy świata, jak znaki *Apokalipsy*, które przez punktowe obrazy odsłaniają prorocze wizje.

Punkt biblijny odsłania też inny znak, który jest stygmatem, piętnem, oznaką statusu – *στίγμα* (stigma). Kain zostaje naznaczony przez Pana, aby go, jako wędrowca i zbiega na ziemi, nie zabito (Rdz 4,15). Posiadanie znamienia każe myśleć o punkcie jako znaku cielesnym, odcisniętym na ciele. Przywołuje praktyki kulturowe, wspólne dla różnych ludów, między innymi Rzymian, Egipcjan, które naznaczały niewolników, więźniów, zwierzęta przez nacięcia, przebicia, wypalane piętno. Stygmat jako dosłownie odcisnięty znak, cieleśnie namacalny, jest ważnym punktem rozpoznania w kulturze. Ciało rozpoznaje się po tych szczególnych znakach. Są one symbolem poniżenia, są też symbolem godności społecznych – na przykład tatuaż wodza, są wreszcie symbolem duchowej łączności i przynależności do wspólnoty, jak czytamy w *Liście do Galatów* – Paweł nosi na ciele znaki, które są bliznami świadczącymi o przynależności do Jezusa. To nobilitujące i zaświadczające znamię (Ga 6,17). Te cielesne punkty są ważnymi punktami ukierun-

kowującymi doświadczenie świata i warunkującymi reakcje obcych, napotykanym na drodze. To wreszcie ciało biblijne, które bywa naznaczone chorobą, zranione kamienowaniem, biczowaniem, trawione trądem, ociekające krwią, poniżane, przekłuwane, z ranami na stopach, rękach, z przekłutym boki, ciało napiętnowane. Ten ciąg stygmatów kulturowych wiedzie do późniejszych praktyk każących upatrywać kontynuację tego porządku sakralnego w ciele stygmatyka, którego ciało naznaczone jest w sposób święty przez odnawiające się rany. Ale ważne jest to myślenie o stygmacie jako punkcie, którego nie da się wymazać, który zaświadcza o nas, który jest cieleśnym punktem – brzemieniem. Jest jak biblijny trąd, będący karą boską (2 Krl 5,27;15,5), wymaga usunięcia ze społeczności (Lb 12,9nn), jest hańbiący, dlatego tak silnie doświadczane jest uzdrowienie trędowatych (Mt 11,5). *Stigma* (kropka, znak, piętno) rozrasta się w kulturową opowieść o punkcie, który jest piętnem w postaci fizycznego czy psychicznego kalectwa, odmienności seksualnej, zakłóceń normalnego trybu zachowań codziennych. Jak pisał o piętnie Erving Goffman – zawsze wprowadza zgrzyt i niepokój w rutynę społecznego świata¹².

Biblijny trakt każe jednak i inaczej pomyśleć o punkcie jako o tym, co radykalnie zmienia porządek rzeczy, jest kulminacją i ekstremalnym zwieńczeniem doświadczenia. Antropologiczne punkty wiedzy każą pochylić się nad stworzeniem świata, zawarciem przymierza, celem wędrówki, śmiercią. Teologia mnoży punkty istotne dla tajemnicy wiary: wcielenia, krzyża, zmartwychwstania. Michel Feuillet napisze, że punkt przez swą materialną nieobecność „nawiązuje do rzeczywistości materialnej i do niematerialności Boga”, a zatem może być centrum figury koła albo sfery, ale i „miejscem przecięcia się ramion krzyża Chrystusa”¹³. Punkt naprowadza nas na Bożą tajemnicę.

¹² E. Goffman: *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Przekł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir. Gdańsk 2005.

¹³ M. Feuillet: *Leksykon symboli chrześcijańskich*. Przekł. M. Paleń. Poznań 2006, s. 110.

To trakt symbolicznego rozczytania punktu. Podobne myślenie, ale już odwołujące się do wtajemniczenia rytualnego, podaje Juan Eduardo, który definiuje punkt jako jedność, centrum, źródło, początek przejawienia się i emanacji, gdy pisze:

Można mówić o dwóch rodzajach punktu: pierwszy jest pozbawiony rozciągłości (symbol mocy twórczej), drugi zaś – zgodnie z tym, co postulował Ramon Llull w Nowej Geometrii – obdarzony jest minimalną dającą się pomyśleć lub wyobrazić rozciągłością (symbol zasady przejawionej). Możesz z Leonu scharakteryzować prapunkt, mówiąc, że „stopień ten jest pełną sumą wszystkich dalszych zwierciadeł, tzn. zewnętrznych w stosunku do niego. Rodzą się one zeń mocą tajemnicy punktu, będącego sam w sobie stopniem ukrytym, który emanuje z tajemnicy czystego i sekretne go eteru. Do pierwszego, absolutnie ukrytego (tzn. nieprzejawionego) punktu niepodobna dotrzeć”. Z tej przyczyny centrum – które można utożsamiać z owym mistycznym punktem – przedstawia się zwykle jako otwór¹⁴.

Zaprezentowana symboliczna interpretacja punktu nie rozjaśnia przed nami roli punktu w tym, co jest kabalistyczne, alchemiczne, mistyczne, a wręcz zaciemnia ją. Ale pokazuje jeden rys – punkt jako praźródło, które emanuje, przejawia się, naprowadza na to, co absolutne i czyste. To mistyczny punkt.

Porządki wszystkich religii, wszystkich systemów magicznych wyznaczają kluczowe punkty w obrazie świata wraz z ustanowieniem rzeczy i ludzi, teofanią, narodzinami i dokonaniem proroków, stworzeniem hierarchicznej struktury czasu i przestrzeni. Mircea Eliade wielokrotnie pisał o roli punktów początkowych w myśleniu człowieka, pozwalających powtarzać obrzędowo narodziny i stworzenie świata, być u od-

¹⁴ J. E d u a r d o: *Słownik symboli*. Przekł. I. K a n i a. Kraków 2006, s. 341–342.

nawialnego źródła, aby koniec był początkiem. Punkt założycielski świata, punkt narodzin, źródło, punkt wyjścia – to ciąg myślenia, które mitologicznie oswaja doświadczenie człowieka. Podobnie pisał Eliade o roli ustanawiania punktu centralnego w postaci *axis mundi* (słup świata) w organizacji społecznego kosmosu, co wyznaczane jest przez punkt, w którym wznosi się przestrzenną oś komunikacji podziemie – ziemia – niebo¹⁵.

Drobiny, zarodki, *arche* – punkty myśli

Punkt pozornie daleko jest od tego, co stanowi zasadę rzeczy, co jest rzeczywistością niezmienną, co jest *physis*, czyli naturą, rzeczywistością pierwszą i podstawową. Jak pisze Giovanni Reale, myślenie o *ἀρχή* (*arche*) to myślenie o tym, „z czego się rzeczy wywodzą, dzięki czemu są, w co się rozpadną”¹⁶. Trudno jednak uciec od poszukiwań punktu w projekcie *arche* jako źródła, początku czy kresu rzeczy. Trudno o bardziej globalizowany punkt wyjścia, który trwa niezmiennie. To myślenie z pewnością hiperbolizujące sam punkt, ustanawiające mocny początek, który ma swe przedłużenie w tym, co trwa. Wreszcie to myślenie zastępujące to, co drobne, tym co całościowe, co jest podporą rzeczy. Ustanowić punkt oparcia w *arche*, to ustanowić bezpieczeństwo systemowe w wyjaśnianiu świata, to również stworzyć kontrolę dla tego, co drobne, gdy tylko uznamy, że „bezkres” Anaksymandra, czyli *apeiron* (*τὸ ἀπειρον* od słowa *πέρας* – *peras*, „kres, granica”), „obej-

¹⁵ M. Eliade: *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*. Wyb. i wstęp M. Czerwiński. Przekł. A. Tatarkiewicz. Warszawa 1993, s. 65–67.

¹⁶ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1. Przekł. E.I. Zieliński. Lublin 2000, s. 77.

muje wszystko i wszystkim rządzi”¹⁷. Podobnie rzecz ma się z wodą Talesa, powietrzem Anaksymenesa, liczbą Pitagorejczyków, ogniem Heraklita, ziemią Ksenofanesa, czterema żywiołami Empedoklesa. Zasada jako punkt oparcia w konstruowanej myśli to ciekawy trop epistemologiczny. I taki wyniesiony na piedestał punkt, dotyczący całości, uczyniony zasadą rzeczy, trzeba mieć na względzie, tropiąc naturę punktu i punktowego myślenia. To punkt poddany totalizacji. Ale ten sam trakt myśli o zasadzie rzeczy naprowadza na to, co drobne.

W poszukiwaniu niezmiennych składników materii trudno nie pochylić się nad rozważaniami Anaksagorasa o niezliczonej ilości nasion *σπέρματα* (*spermata*), które mają być obecne w każdej rzeczy. Świat jawi się jako mieszanina zarodków, tyle że rozumnie ułożonych w kosmos. I, co dla nas ważne, to myślenie o tym, że w danej rzeczy znajduje się częśćka każdej rzeczy, że wszystko jest we wszystkim¹⁸. Skupienie na tym, co jest drobne, co jest pierwotnym i małym budulcem materii, to niewątpliwie świat punktowego myślenia. To ważny proces szukania świata wydzielonego w częściach, który przez te drobiny jest konstytuowany. Podobny w myśleniu mechanizm napotykamy w koncepcji Leukippsa i Demokryta – dążenie, aby materię rozłożyć na to, co jest niepodzielne – *ἄτομος* (*atomos*)¹⁹. Atomy są małe, niezmiennie, niewidzialne, mają cechy ilościowe, różnią się kształtem, położeniem i porządkiem, poruszają się w próżni, łącząc się z sobą. Świat jest złożony z atomów, człowiek jest mikroświatem²⁰. Wracamy tu do rozważań, które już uprzednio zostały przez nas podjęte w opisie przestrzeni nauk ścisłych.

¹⁷ Arystoteles: *Fizyka*. Γ 4, 203 b 11–12. Przekł. K. Leśniak. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa 1990.

¹⁸ H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1951–1952, 59 B 4.

¹⁹ G. Reale: *Historia filozofii...*, s. 190–199.

²⁰ H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente...*, 68 B 34.

Szukanie tego, co niepodzielne, co najmniejsze, co w połączeniach tworzy skomplikowany świat, jest zarazem zwrotem ku tłumaczeniu właściwości rzeczy przez to, co drobne. Świat pojmowalny jest o tyle, o ile pochylamy się nad tym, co punktowe, co mikroskopijne.

Punkt w myśleniu rzadko zajmuje pozycję autonomiczną, jest rozpatrywany jedynie w relacji geometrii i filozofii, i to syntetycznie z innymi pojęciami geometrycznymi. Dlatego jako ślad geometryczny jest przywoływany w projektach fundujących filozofię jako naukę pewną i ścisłą. W tym sensie Edmund Husserl pisząc o idealizacji – empirycznych liczb, wielkości pomiaru, empirycznych figur przestrzennych, punktów, prostych, płaszczyzn, brył, i odnosząc to do starożytnej wiedzy, będzie starał się pokazać proces przekształcania twierdzeń i dowodów geometrii w dowodzenie już idealnej geometrii²¹. Napisze dalej o możliwości wytwarzania wszystkich dających się pomyśleć idealnych kształtów w apriorycznej metodzie.

Punkt zostaje umiejscowiony w przestrzeni zgeometryzowanej lub w przestrzeni cielesnej, związanej z percepcją człowieka. Przestrzeń naznaczona percepcją człowieka jest przestrzenią zorientowaną, wyróżnia punkt, którym jest ciało postrzegającego podmiotu. Husserl pisze o „punkcie zerowym zorientowania świata otaczającego”²², dlatego lokalizacja rzeczy następuje względem tego punktu zorientowania. Punkt pojawia się jako „tu” spostrzeżenia. To centrum oglądu, które jest dynamiczne, nieustannie w ruchu wraz z przemieszczającym się ciałem, wraz z zamianą miejsc.

Dyskurs Husserlowski stał się – o ile pozostajemy w przestrzeni otwartej przez punktowość myśli – właśnie punktem wyjścia, a może i punktem centralnym dla Derridiańskiej my-

²¹ E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Przekł. S. Walczewska. Toruń 1999, s. 22.

²² E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Przekł. J. Sidorek. Warszawa 1993, s. 95.

śli przeprowadzającej dekonstrukcję myśli zachodniej na podstawie pism Hegla, Husserla, Heideggera. Derridy wstęp do francuskiego tłumaczenia *O pochodzeniu geometrii* Husserla²³ jest wejściem w problematykę właściwości i relacji, które są obecne w geometrii, a dotyczą punktu, linii, płaszczyzny, kąta, boku, przeciwległości, sąsiedztwa, podziału, trójkąta, koła etc. To dyskusja z koncepcją idealnej geometrii. To wreszcie dyskusja z koncepcją genezy, struktury, która ma centrum i punkty stałe. Tym samym to wejście na grunt pokazania raczej procesów, zmian, różnic niż stabilnych układów. Punkty – choć jedynie pośrednio, bo przecież nie jest to bezpośrednim przedmiotem analizy – zostały w tej optyce wytracone z miejsc i swej stałości. Zostały wciągnięte w pracę różni, wtłoczone w proces odkrywania niestałości, pustych miejsc, zgrzytów, jak możemy konkludować po wykładniach Derridy w *Piśmie filozofii* czy *Głosie i fenomenie. Wprowadzeniu do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*²⁴.

Procedura ta pozwala być wyczulonym na myślenie, które ustanawia punkty centralne, które zawsze czyni punkty odniesienia, które tworzy punkty zbiegu, punkty komunikacji, punkty źródłowe. Dlatego o fantazji znakotwórczej Hegla i właściwej jej jedności przeciwieństw napisze Derrida, że „stanowi ona pewien *Mittelpunkt*; zarazem punkt centralny, w którym zbiegają się wszystkie promienie przeciwieństw, punkt ośrodkowy, ośrodek w sensie żywiołu, *medium*, i wreszcie punkt medialny, miejsce przejścia jednych przeciwieństw w inne”²⁵. Z tego powodu nawet jeśli nie bezpośrednio, to przez swą maszynierię Derrida będzie znajdował punkty centralne, margi-

²³ J. Derrida: *Edmund Husserl's „Origin of Geometry”: An Introduction*. Ed. D.B. Allison. Trans. J.P. Leavy. Stony Brook 1978.

²⁴ J. Derrida: *Pismo filozofii*. Wyb. i przedmowa B. Banasiak, przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek. Kraków 1992; J. Derrida: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*. Przekł. i posłowie B. Banasiak. Warszawa 1997.

²⁵ J. Derrida: *Szyb i piramida. Wstęp do filozofii Hegla*. Przekł. B. Banasiak. W: J. Derrida: *Pismo filozofii...*, s. 73.

nalne, ogniskujące, węzłowe, przemieszczone w podejmowanych pismach filozofów. Pozwala to na gruncie pisma prześledzić punktową organizację rzeczy, na przykład nakłucia przecinka, gdy Derrida na marginesie rozważań nad wyrażeniem „wytwór, para chłopskich butów” (odnośnie do malarskich przedstawień) zapyta o rozmiar, o to, jaka jest *punctura* przecinka²⁶. Blisko więc w tropieniu myśli pozostaje przy tym, co jest punktem, nakłuciem, nagłym zatrzymaniem czy zwrotem.

Punktowość myśli objawiona w optyce badawczej to ważny trop. Simmel w *Socjologii zmysłów* zauważa, że analizując „twory wyższego rzędu”, które wydają się nadrzędnymi organizmami tworzącymi więzi międzyludzkie, bagatelizujemy niezliczone, płynne, pulsujące relacje interpersonalne, które tworzą swoistą mikroskopię społeczną²⁷. Istotne byłoby wydobywanie tego, co fragmentaryczne i drobne, ale i zwrócenie uwagi na powiązania części i całości, tego, co razem, i tego, co osobno, gdyż „rzeczy muszą być osobno, aby mogły być razem”²⁸. Znajdujemy tu odniesienie do konfiguracji, które tworzą drobne elementy. W tym, co małe, jest zapowiedź niezliczonych relacji. W tym, co punktowe, jest też dynamizm, na co zwraca uwagę Benjamin, eksplorując *Kwiaty zła* Charlesa Baudelaire’a²⁹, gdyż przeżycie jako zdarzenie punktowe jest szokiem, jakiego doznaje nowoczesny człowiek, bombardowany niezliczonymi bodźcami. Zwrócenie uwagi na siłę punktu i konieczność badawczego wydobywania tego, co jest fragmentem w sieci relacji, jest tu ważną dyrektywą.

Optykę doceniającą punkt odnajdujemy i w dziele Franklina Ankersmita w projekcie mikrohistorii i mikrologii, której celem jest skoncentrowanie na drobinach rzeczy, a nie synte-

²⁶ J. Derrida: *Prawda w malarstwie*. Przekł. M. Kwietniewska. Gdańsk 2003, s. 381.

²⁷ G. Simmel: *Socjologia zmysłów*. W: *Idem: Most i drzwi. Wybór esejów*. Przekł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2006, s. 185.

²⁸ G. Simmel: *Most...*, s. 248.

²⁹ W. Benjamin: *O kilku motywach u Baudelaire’a*. „Przegląd Humanistyczny” 1970, nr 5, s. 74.

za i jedność³⁰. Odnajdujemy go w historii miast, na które nakładają się sieci epizodów i drobin, małych narracji, jak pisze Ewa Rewers³¹. Mamy z nim do czynienia w „celebracji izolowanego fragmentu” w myśli postmodernistycznej³². Odnajdujemy go też u Deleuze’a i Guattario, gdy pisząc o pytaniu: „Czym jest filozofia?”, wskazują, że stawiają to pytanie jako ćwiczenie stylistyczne. Piszą też, że nie dotarli oni do „punktu nie-stylu, w którym można wreszcie zapytać: co takiego robiłem przez całe życie?”³³ Na marginesach ich wywodu ów punkt nie-stylu jawi się jako istotny punkt życia, który jest umiejscowiony w starości, jest też roszczeniowy, jasno kwalifikujący dotychczasowe zdarzenia i przebieg życia. Ale to ciekawy dla nas trop – punkt, który się domaga, do którego się dociera u schyłku życia, punkt nie-stylu późnego. Moglibyśmy stwierdzić, że to punkt życia.

Wreszcie to punkt osobliwy w myśleniu, w którym jedno z drugim się spotyka, gdy czytamy, że „chodzi o osobliwy punkt, w którym pojęcie i tworzenie wzajemnie się do siebie odnoszą”³⁴. Wiedza przebiega w punktach styku. Każde pojęcie jest „uznane za punkt styczności, kondensacji lub akumulacji jego własnych składników”, dlatego „punkt pojęciowy stale przecina jego składniki, wznosi się w nim, opada”³⁵. Na marginesie wywodów o sztuce zostanie odnotowany i inny punkt, w którym drogi sztuki, filozofii i nauki się schodzą, a właściwie sple-

³⁰ F.R. Ankersmit: *Historiografia i postmodernizm*. Przekł. E. Domańska. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Red. R. Nycz. Kraków 1997, s. 145–172.

³¹ E. Rewers: *Zdarzenie w przestrzeni miejskiej*. W: *Formy estetyzacji przestrzeni publicznej*. Red. J.S. Wojciechowski, A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa 1998.

³² E. Rewers: *Obsceniczna kultura cytatów: przyjemność i opór*. W: *Dwudziestowieczność*. Red. M. Dąbrowski i T. Wójcik. Warszawa 2004, s. 92.

³³ G. Deleuze, F. Guattari: *Co to jest filozofia?* Przekł. P. Pieniążek. Gdańsk 2000, s. 8.

³⁴ Ibidem, s. 18.

³⁵ Ibidem, s. 27.

tają. Deleuze i Guattari napiszą, że „filozofia ukazuje zdarzenia za pomocą swych pojęć, sztuka wznosi pomniki za pomocą swych wrażeń, nauka konstruuje stany rzeczy za pomocą swych funkcji”³⁶. W tej sieci zaś powstają punkty kulminacyjne, w których wrażenie staje się wrażeniem pojęcia lub funkcji, pojęcie staje się pojęciem funkcji lub wrażenia, funkcja zaś staje się funkcją wrażenia lub pojęcia. Pojawia się tu punkt jako punkt styku myśli, która jest w przecięciu porządków dyscyplin i organizacji wiedzy.

To także uwaga, że filozofia ma swój początek, gdzieś się zaczyna, dalej, że łączy z tym założycielskim początkiem jakiś punkt widzenia lub jakąś rację³⁷. We wszystkim są punkty odniesienia do czegoś, co przechodnie i substancjalne³⁸. Ważne jest docenienie samej terytorializacji, bez której nie sposób pojąć punktu, linii, figury. Taki rys ma uwaga o myśleniu, że nie tyle jest „nicia rozpiętą między podmiotem a przedmiotem”, ale że „myślenie dokonuje się raczej w relacji z terytorium i ziemią”³⁹. Moglibyśmy tu odnaleźć próbę szukania płaszczyzn, ale i namacalnych terytorialnych punktów, które wyznaczają orientację myśli. To uznanie wagi punktów ulokowanych w centrum, punktów poddanych deterytorializacji i reterytorializacji, umiejscowionych „gdzie indziej” w geofilozoficznym projekcie. W tym sensie myśl zachodnia jako projekt arystotelesowsko-platoński każe ustanowić punkt centralny, hierarchizuje, wprowadza separacje rzeczy, porządek władzy terytorialnej na podstawie zasady, lokuje punkty jako stałe miejsca⁴⁰. Myślenie osiadłe rozmieszcza stabilne punkty, wytycza utarte szlaki, rozrysowuje obszary i kierunki, jednym słowem – struktury opozycyjnych punktów, które były ostoją dla myśli zachodniej i z taką siłą objawiły się w późniejszej strukturalnej myśli

³⁶ Ibidem, s. 219–220.

³⁷ Ibidem, s. 22.

³⁸ Ibidem, s. 25.

³⁹ Ibidem, s. 97.

⁴⁰ G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997, s. 74–75.

Claude'a Lévi-Straussa⁴¹. Myślenie osiadłe potrzebuje punktów hierarchicznie zorganizowanych w obrazie drzewa i korzenia, jest ich ulokowaniem binarnym i fundamentalnym⁴².

Natomiast myśl rizomatyczna, która myśli organizuje według kłączy, każe dyslokować punkty, pokazywać ich przemieszczenia. Stąd Deleuze i Guattari napiszą, że „w rizomie nie ma punktów i miejsc takich, jakie odnajdujemy w strukturze, drzewie czy korzeniu”⁴³. Rizoma nie wyznacza myślenia metodycznego – drogi od punktu do punktu⁴⁴, bo to nie jest myślenie etapowe i osiadłe, zakorzenione. Ale i autorzy zaznaczą, że w rizomie dowolne punkty łączą się z sobą⁴⁵, i to mimo objawionej niechęci do słowa „punkt”. Możemy tu odnaleźć podskórną i prawdziwą tkankę pisma, która pokazuje, że od punktu nie można uciec. Deleuze i Guattari dokonują jednak apologii linii, a nie punktu, piszą o prędkości, która transformuje punkty w linie, szybko znosi krótkoterminowe idee, zawsze jest między rzeczami, w środku, jest *intermezzo*. Linia „nie jest definiowana przez punkty, które łączy, lub punkty, które ją tworzą, przebiega między punktami”⁴⁶. Tak naprawdę to powtórzona, cytowana wcześniej, myśl Arystotelesa, tyle że mająca zupełnie inne konsekwencje badawcze. Nomada inaczej podejmuje punkty, ustanawia je chwilowo, działa, zatrzymuje się przy nich, opuszcza je⁴⁷. Punkt jako stabilne zatrzymanie zostaje tu przez Deleuze'a i Guattariego przekroczony. W podobny sposób to przekroczenie punktu ma miejsce w analizie baroku, gdy pisząc o Leibnizu, o fałdach ciał, wiatru, wody, ognia i morza, Deleuze zauważy, że mentalny „barok wytwa-

⁴¹ Zob. C. Lévi-Strauss: *Antropologia strukturalna*. Przekł. K. Pomian. Warszawa 2000.

⁴² G. Deleuze, F. Guattari: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. B. Massumi. Minneapolis 2000, s. 5.

⁴³ Ibidem, s. 8.

⁴⁴ Ibidem, s. 298.

⁴⁵ Ibidem, s. 21.

⁴⁶ Ibidem, s. 298.

⁴⁷ Ibidem, s. 380.

rza fałdy”⁴⁸, a nie punkty, ale że i punkt nie jest najmniejszy, bo najmniejsza jest fałda – „najmniejszym elementem labiryntu jest fałda, nie punkt, który nie jest częścią, ale prostym zakończeniem linii”⁴⁹. Poruszamy się nie od punktu do punktu, ale od fałdy do fałdy⁵⁰.

Punkt zostaje przypisany Descartesowi i Kandinsky’emu, zostaje nazbyt matematycznie i statycznie ujęty, ale i wybiórczo okrojony ze swoich własności. Jednak możemy sądzić, że to źle rozpoznany punkt, nie do końca doceniony w swej naturze, potraktowany jako coś stałego, za czym nie stoi kształtowanie, działanie. Za czym stoi jedynie przestrzeń euklidesowa czy kartezjański układ współrzędnych. W tym sensie punkty Deleuze’a i Guattariego na nomadycznej mapie działania są raczej słupami, skupiskami, stacjami, a nie punktami, do których – mimo ich statyczności – należy przecież dramatyczna konstrukcja tworzenia i znoszenia, walka o ich trwanie i zmaganie się z ich ulotnością, wreszcie ich nieoznaczoność. Dlatego raczej wypada zaufać tym śladom punktowego myślenia Deleuze’a i Guattariego, które są formułowane pośrednio, nieopatrnie, na marginesach ich filozofii, bo wtedy właściwie zostaje odsłonięte to, czym są punkty osobiwe, złudne, niestabilne i stabilne jednocześnie, punkty styku, gdyż wtedy dotykamy dynamicznej natury punktu.

Od punktu nie można uciec ani w myśleniu o linii, ani w koncepcji figury, ani w plastycznym opisie fałdy, ani wreszcie w docenieniu radosnego działania *intermezzo* między punktami. Musimy przywrócić wagę punktu, gdyż to on jest najmniej i najistotniejszy.

⁴⁸ G. Deleuze: *The Fold: Leibniz and the Baroque*. Trans. T. Conley. Minneapolis 1992, s. 3.

⁴⁹ Ibidem, s. 6.

⁵⁰ Ibidem, s. 17.

Punkty zarysu

Perspektywa malarska pozwala docenić punkt w wielu wymiarach. By umożliwić widzenie na wskroś (łac. *perspicere*), przedstawia na płaszczyźnie przedmioty w przestrzeni, stwarza złudzenie postrzegania rzeczywistych przestrzennych relacji. Proces odwzorowywania przedmiotów obserwowanych przez *velum* (rama z siatką) lub pokratkowaną szybę zmierza do tego, aby precyzyjnie oznaczyć umiejscowienie punktów. Dokonania Lorenzo Ghibertiego, Filippo Brunelleschiego czy Leone'a Battisty Albertiego uzmysławiają wagę studiowania natury w jej punktach charakterystycznych. *Camera obscura* czy konstrukcja geometryczna potęgują tę punktową, nie tylko liniową, obsesję w malarstwie. Każą myśleć o tym, co w perspektywie linearnej⁵¹ istotne, a mianowicie o o k u (punkcie będącym środkiem rzutu), o innych punktach wyznaczających bryłę przedmiotu, które łączone są liniami (promieniami widzenia) z o k i e m właśnie⁵². Rzut o k a na tło, czyli płaszczyzną rzutu, to punkt główny, obrazy linii równoległych zaś w naturze są w obrazie zbieżne w punktach zbiegu. Konstruowanie perspektywy czołowej, bocznej, ukośnej, umiejscawianie punktu widzenia nisko w perspektywie żabiej czy wysoko w perspektywie z lotu ptaka, ujmowanie rzeczy z wielu punktów widzenia w obrazie uzmysławia wirtuozerię, która nakłada obowiązek dokładnego wykreślenia obrazu rzeczy. Perspektywy barwne, powietrzne pokazują powiązanie myślenia z technicznym punktem rysowania rzeczy. I wreszcie to, co jest tak zwaną perspektywą odwróconą czy intencjonalną, co nie pokazuje odwzorowania rzeczy widzianych w naturze, ale hiperbolizuje mentalny perspektywizm, który każe to, co ważne, po-

⁵¹ M. Kemp: *The Science of Art: Optical Themes in Western Art from Brunelleschi to Seurat*. New Haven 1992, s. 9–52.

⁵² K. Zwolińska, Z. Malicki: *Mały słownik terminów plastycznych*. Warszawa 1990, s. 222–223.

większać i przybliżać albo odwracać rozmiary przedmiotów z planów pierwszego i drugiego. Odsłania to wagę punktowego myślenia zarówno w rozrysowywaniu punktów, jak i uznaniu punktu widzenia, który określa rzecz.

Od punktu się zaczyna, gdyż to powolny ruch rozrysowywania na płaszczyźnie rzeczy. Emile Barnard pisał, że rozpoczynamy od punktu, który jest początkiem wszystkich innych, kół, kątów⁵³. Na początku jest punkt. Wassily Kandinsky traktuje punkt, obok linii, jako główny czynnik obrazu związany z jego dwuwymiarowością. Autor *Obrazu z punktami* (1919), *Czarnych plam* (1912; 1921) czy rycin z serii „Małe światy” (1912) wymalowywał punkty i teoretycznie opisywał majestat małości tego, co skupione w detalu, co postrzegane na poziomie elementarnym, a co ma swoje odniesienie do struktur o skali ogromnej⁵⁴. Kandinsky sytuując punkt w artystycznej przestrzeni, napisze, że punkt równa się zeru, jest czymś niematerialnym, choć znajduje swą materialność na przykład w piśmie i oznacza milczenie, ale, co dla nas ważne, jako „nic” – jest wyrazem zwięzłości i „wymownej powściągliwości”⁵⁵. I tę powściągliwość trzeba zapamiętać, bo koresponduje ona z proponowaną antropologiczną wizją punktu, kiedy powściągliwie skupiamy uwagę w punktach doświadczeń człowieka, kiedy stronimy od syntez i panoramicznych ujęć, kiedy właśnie wyłuskujemy punkt, w którym objawiają się emocje i myśli ludzkie. Zatem punkt artystyczny i punkt antropologiczny są blisko tego, co powściągliwe.

Kandinsky mocuje się z tym, by wyrwać punkt z wąskiego zakresu jego konwencjonalnego znaczenia, co dla niego stano-

⁵³ E. Barnard: *A Conversation with Cézanne*. In: *Conversations with Cézanne*. Ed. M. Doran, introduction R. Shiff. Trans. L. Cochran. Berkeley 2001, s. 163.

⁵⁴ M. German: *Wassily Kandinsky*. Przekł. M. Boguta. Warszawa 2006, s. 96.

⁵⁵ W. Kandyński [Kandinsky]: *Punkt i linia a płaszczyzna. Przyczynek do analizy elementów malarskich*. Przekł. S. Fijałkowski. Warszawa 1986, s. 19.

wi głównie językowe przywiązanie punktu – milczenia, końca, kropki. Nie rozszerza tego geometrycznie czy fizycznie, jedynie idzie mu o skierowanie myślenia na artystyczny punkt, bo, jak mówi, chce pokazać drzemiące siły w punkcie. I faktycznie pokazuje te siły, jednak czyni następne konwencjonalne przywiązanie punktu do jedynie artystycznej przestrzeni. Dla niego punkt to zetknięcie się narzędzia z płaszczyzną, a więc moment, w którym ołówek, igła, rylec, pióro czy igła dotykają papieru, drewna, płótna czy metalu⁵⁶. Tym samym punkt w jego koncepcji nie został całkowicie uwolniony, wyswobodzony z przywiązania językowo-estetycznego. Ale sama próba wyzwolenia punktu i powiększenia wokół niego przestrzeni⁵⁷ jest tu niezmiernie ciekawa i naprowadza nas na kilka cennych ustaleń. Kandinsky zauważa, że punkt może przybierać różne kształty i że jest najzwęższą formą, jest zwrócony ku sobie, ale i jest ekscentryczny, jest „małym światem”, wyrwanym z otoczenia, o niewielkich powiązaniach z kontekstem, brak mu ruchu, a zatem nie jest dynamiczny⁵⁸. I choć wielce dyskusyjna jest nieruchliwość punktu, o ile zechcemy sytuować punkt w obszarze humanistyki i nauk ścisłych, niemniej faktycznie malarskie widzenie rzeczy taką statyczność podpowiada.

Zatem Kandinsky analizuje punkty centralne i ich rolę w kompozycji dzieła, skupiska punktów, które funkcjonują w systemie, są celowe i konieczne (mało tu paraleli znajdujemy w odniesieniu do dynamiki wspólnot). Świat dla niego jest „kompozycją kosmiczną”⁵⁹, która składa się ze skupisk punktów i pojedynczych punktów. Napisze, i to fragment szczególnie cenny, któremu przydamy wagę przez antropologiczne odniesienie nieco później, że „gdy otworzymy piękną, gładką, ciepłą w tonie makówkę [...], odkrywamy w jej wnętrzu gromady kompozycyjnie prawidłowo rozmieszczonych, zimnych, niebiesko-

⁵⁶ Ibidem, s. 23.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, s. 28.

⁵⁹ Ibidem, s. 36.

szarych punktów, w których drzemią siły rozrodcze rośliny, zupełnie tak samo jak w punkcie tkwi w zarodku forma malarstwa”⁶⁰. Dla antropologii punktów szczególnie cenna jest uwaga o sile rozrodczej, która jest w punkcie, o tym, że punkt jest tu odnoszony do tego, co zimne, a w antropologii ta korespondencja chłodu i człowieka ma swe znaczenie. W dalszych rozdziałach powrócimy do tej lotności i wędrówki punktów.

Kandinsky pisze, że w rzeźbie czy architekturze punkt jest rezultatem przecięcia płaszczyzn, że gotyckie katedry akcentują punkty w ostrych zakończeniach, że architektura chińska przez linie w końcu akcentuje punkt przecięcia, że pointy w balecie służą szybkiemu bieganiu na czubkach palców i wyznaczaniu punktów, że instrumenty muzyczne, zwłaszcza perkusyjne, zestawiają punkty *etc.*⁶¹ Są to lapidarne uwagi Kandinsky’ego, sprowadzone w książce często do jednego zdania o muzyce czy balecie, ale tu idzie o wskazanie powszechności punktu w przestrzeni sztuki.

Jest jeszcze jedna ważna konstatacja Kandinsky’ego. Pisze, że punkt może się rozrastać z siebie, ale może też ta siła przychodzić z zewnątrz; siła ta wrywa punkt, niszczy go i przesuwają po powierzchni, punkt ginie, a powstaje wówczas linia, jako forma ruchliwa i dynamiczna⁶². To przeciwstawienie linii i punktu, na pozór trafne, wydaje się bardzo trudne do odnalezienia w szerokiej przestrzeni wokół punktu. Artystycznie ma to swe uzasadnienie i jest wręcz opozycyjnym rozrysowaniem, gdzie punkt jest po stronie tego, co statyczne, zamknięte, a linia jest „formą ruchu w nieskończoność”⁶³. Kiedy jednak myślimy o punktach doświadczeń człowieka, o punktowości myślenia, o punktach konstrukcji społecznych, to ta opozycyjność zostaje szybko złamana. Punkt ma w sobie ruchliwość i nieokreśloność. To raczej linia jest jedynie układem punktów,

⁶⁰ Ibidem, s. 37.

⁶¹ Ibidem, s. 41–42.

⁶² Ibidem, s. 53–55.

⁶³ Ibidem, s. 57.

nie jest ich prostym powiązaniem i przekroczeniem, jest raczej czymś zastygłym w przestrzeni, już rozrysowanym, już unieruchomionym, a punkt ma w sobie potencję bycia wszystkim i nie jest jednoznacznie określony. Trzeba jednak przyznać, że uwagi Kandinsky'ego na temat punktu artystycznie umocowanego są niezwykle wartościowe dla myślenia humanistycznego.

Jak dalej układa się problemowe umocowanie punktu w odniesieniu do chwili, wrażeń czy zmienności? Punkt szkicowany przekłada się na punkt czasu, na chwilę. Dlatego obsesją impresjonistów będzie uchwycić chwilę, jak chciał Cézanne w tym zawołaniu, że „minuta świata przemija”, że trzeba utrwalić, „namalować ją w jej realności”, zapomnieć wszystko inne, stać się realnością tej chwili, mieć w niej swój udział⁶⁴. Impresjonistyczne czy neoimpresjonistyczne uznanie dla samego punktu, dalej dla punktu widzenia, chwili i zmiany bierze się z odkryć optycznych, że w odbiorze wzrokowym nie ma stałych barw, refleksy świetlne bowiem zmieniają kolor lokalny⁶⁵.

Prowadzi to do rozbijania formy całościowej przez akcentowanie drgań barwnych czy punktowości obiektu, wreszcie do kształtowania powierzchni obrazu przez oddzielne dotknięcia pędzla, które przekładają się na oddzielne punkty. Moglibyśmy powiedzieć, że punkty nie są nieruchome, ale zmienne, przestają być stabilne i umocowane, a zaczynają drgać w odbiorze widza. Ten malarski punkt stanie się istotny w samym geście rysowania punktami w malarstwie Georgesa Seurata objawionym w *Port en Bassin* (1888) czy w *Niedzielnym popołudniu na wyspie la Grande Jatte* (1884–1886), gdzie plamki barwne z matematyczną dokładnością pokrywają płótno. Po-intylistyczna metoda⁶⁶ – zapelniająca płótno punktami czystych barw, które zlewają się w oku widza w jednolitą plamę barwną

⁶⁴ P. Cézanne: *My Confidences*. In: *Conversations with Cézanne...*, s. 115.

⁶⁵ B. Kowalska: *Od impresjonistów do konceptualizmu. Odkrycia sztuki*. Warszawa 1989, s. 14.

⁶⁶ M. Kemp: *The Science of Art...*, s. 317.

(melanż optyczny), nakazująca obliczać precyzyjnie wielkości punktów i odległość, z której należy oglądać obraz – naprowadza na ważną naturę punktowego myślenia. Jest w tym nie tyle scjentystyczne podejście do budowy obrazu, ile chęć bycia blisko prawdy rzeczy.

Odnajdujemy tu myśl, którą dałoby się wyprowadzić z tekstów malarskich impresjonistów, że oto wysiew punktów jest punktową organizacją zmatematyzowania wrażeń. Ponadto punkty zostają wytracone z ich stabilnych miejsc, a odsłaniają wibrującą powierzchnię, którą współtworzą. A takie, jak możemy sądzić, jest ich prawdziwe oblicze. Dzięki punktowemu zorganizowaniu wydobyta zostaje intensywność koloru i świetlistość. Czyli od punktu do ruchu, od punktu kwestionującego stałość ku odkryciu procesów dynamicznej natury. To ważna kwalifikacja punktowej myśli. To docenienie pracy nad każdym pojedynczym punktem, ale to też uwaga nakierowana na wielość punktów. Interesujące jest tu wydobycie relacji między osobnym punktem a mnogością punktów, konfiguracjami, które tworzą. Punkty mnogie w formach artystycznych prowadzą do innych znamiennych odkryć, chociażby collage'u. Przywołują pytania o dynamiczne odniesienie punktu i figury, części i całości, rozproszenia i związania, niejednorodności i jednolitej konstrukcji.

W tym obszarze wskazywania na punkt w obrazie – tego, co rysowane, malowane, przedstawiane, dokumentowane, kreowane – ważną koncepcją jest *punctum* Rolanda Barthesa, wyłożone w *Camera Lucida*. Kiedy wskazuje na to, że detal w fotografii, który przykuwa naszą uwagę, jest w stanie radykalnie zmienić odczytanie obrazu. Detal przyciąga. *Punctum* wyrasta ze sceny/miejsca, wystrzeliwuje jak strzała i przeszywa⁶⁷, nie jest metodycznie wyszukiwane, ale poraża i zmusza do myślenia. *Punctum* więc przerywa, zakłóca, zrywa ciągłość *stadium*, konwencjonalnego odczytania, jednolitej wykładni fo-

⁶⁷ R. Barthes: *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*. Przekł. J. Trznadel. Warszawa 1995, paragr. 10.

tografii wyolbrzymiającej realność. *Punctum* jest świadomym wkładem w obraz, dominuje nad obrazem, zmienia wykładnię, rani, kluje. Jest subiektywnym elementem, który wyrwa fotografię z jej jednolitości w jej jednostkowym odczytaniu. Punkt tym samym, jak moglibyśmy wskazać, jest tym, co prowokuje do zobaczenia nowego zarysu rzeczy, mimo pierwszego oczywistego kształtu przedstawienia, wykreśla na nowo, przekreśla inne, marginalizuje to, co oczywiste. To punkt zwrotny percepcji, który radykalizuje interpretację obrazu.

Punkt muzyczny staje się, jak we wspomnianym projekcie pitagorejskim, matematyczną lokalizacją, wtłoczoną w relacje rytmiczne, w powtórzenia, w harmonijne i dysharmonijne konstrukcje⁶⁸. Melodia, rytm, harmonia są właściwie wykreślane precyzyjnie z zarysowanymi punktami. Muzyczne metrum dzięki regularnym rozkładom akcentów, organizacji rytmu wprost przywołuje punktową drogę dźwięków. Notacja muzyczna jest przecież zapisem wyrysowanym punkt po punkcie. Punktowe terytorium muzyczne przechodzi w terytorium „Natury melodycznej” Uexküll’a, o której Deleuze i Guattari pisali, że jest naturą kontrapunktową, polifoniczną: „Pajęczyna zawiera bardzo subtelny portret muchy, który służy jako kontrapunkt” czy: „Muszla jako dom mięczaka staje się po jego śmierci kontrapunktem pustelnika przekształcającego ją w swoje środowisko mieszkalne za pomocą własnego odwłoku”⁶⁹. Rozprawianie o muzyce jest rozprawianiem o modalnościach bytu wrażeniowego, jak piszą. A idzie tu o rozmaite dźwiękowe kompleksy wrażeń, z których na użytek punktu moglibyśmy wydobyć: ściśnięcie, rozsuniecie, połączenie, otwarcie, zgrzyt, wibrację, ekspozycję, rozwinięcie, modulację, oddzielenie *etc.* To olbrzymie płaszczyzny zmian, które opierają się na punktowych następstwach dźwięków.

Kontrapunktowe relacje, ale i punktowe jako takie, tworzą płaszczyzny kompozycji. Jak w literaturze, o której Deleuze

⁶⁸ Arystoteles: *Metafizyka*. A5, 985 b 23–986 a 3. Przekł. K. Leśniak. Warszawa 1983.

⁶⁹ G. Deleuze, F. Guattari: *Co to jest filozofia...*, s. 204–205.

i Guattari piszą w aspekcie kontrapunktu, że chodzi w niej nie tyle o informowanie o rzeczywistych lub fikcyjnych rozmowach, ile o ukazanie szaleństwa każdej rozmowy⁷⁰. To też punktowość objawiona we fragmentaryzacji tekstu, w lapidarności słowa, we fragmentaryzacji problemów, co idzie w ślad za zagubieniem stałych punktów orientacyjnych, które stabilizują nas w świecie⁷¹. To dalej – pytanie o rolę tego, co pośredniczące, na granicy, a co biegunowe jako krańcowe w literaturze, jak konstatuje Lidia Wiśniewska⁷². Ale to też punkty-impulsy literatury, które każą trwałą uczynić chwilę świata. To obsesja, aby to, co chwilowe, punktowe właśnie, istniało niezależnie. Dlatego Deleuze i Guattari przywołają Virginie Woolf z jej dyrektywą, aby „nasyć każdy atom”⁷³, czyli na poziomie tego, co cząstkowe, zadbać o właściwe natężenie rzeczy. Na gruncie literaturoznawczym to nakierowanie, aby mikrologicznie wydobyć to, co małe, pomijane, śladowe, co wyklada Aleksander Nawarecki⁷⁴. To niekoniecznie trakt punktu, ale na pewno gest pochylenia się nad tym, co drobne i nieistniejące pierwszoplanowo w tekście.

To wreszcie odniesienie do punktu zerowego, zerowego stopnia pisania (*degré zéro de l'écriture*) Barthesa⁷⁵. Szerzej – to wskazanie na rolę punktu widzenia w strukturze komunikatu literackiego⁷⁶, na rolę związania punktu oglądu ze światopo-

⁷⁰ Ibidem, s. 208.

⁷¹ Zob. A. Węgrzyniakowa: *Egzystencjalne i metafizyczne. Od Leśmiana do Maja*. Katowice 1999, s. 148–151.

⁷² L. Wiśniewska: *Między biegunami i na pograniczu. O „Białym małżeństwie” Tadeusza Różewicza i poezji Zbigniewa Herberta*. Bydgoszcz 1999; *Literatura w kręgu wartości*. Red. i wstęp L. Wiśniewska. Bydgoszcz 2003.

⁷³ G. Deleuze, F. Guattari: *Co to jest filozofia...*, s. 190.

⁷⁴ Zob. A. Nawarecki: *Mały Mickiewicz. Studia mikrologiczne*. Katowice 2003.

⁷⁵ R. Barthes: *Writing Degree Zero*. In: *A Barthes Reader*. Ed. S. Sontag. New York 1988.

⁷⁶ J. Ługowska: *Punkt widzenia w strukturze komunikatu literackiego (przeznaczonego dla młodego odbiorcy)*. W: *Punkt widzenia w tekście i w dyskursie*. Red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, R. Nycz. Lublin 2004, s. 9.

glądem, perspektywą, widokiem i orientacją⁷⁷. Dalej – to teoretycznoliterackie poszukiwania i psychologiczne refleksje na temat punktu jako składnika perspektyw i obrazowania (*van-tage point*)⁷⁸, a także pytanie o funkcję punktu widzenia w historiografii⁷⁹. Pytanie o punkt widzenia nie zawsze wydobywa rolę samego punktu w rozumieniu estetycznym, antropologicznym czy matematycznym, niemniej stanowi uobecnioną praktykę rozważań humanistycznych.

Myśląc jednak o punkcie antropologicznym, musimy raczej zwrócić się ku wydobytej wcześniej relacji, która pokazuje złączenie tego, co nie jest pierwszoplanowe, co jest drobne, marginalizowane, nieciągłe, chwilowe, przekuwające, nasycone, raniące, napiętnowane. To złączenie bowiem wyznacza szlak zmagania się z tekstami Kapuścińskiego, które są antropologiczną i etyczną realizacją punktowego myślenia. To wydobywanie nieciągłości i nasycenia punktu jest podobne w narracji rozwijanej na gruncie nauk matematyczno-przyrodniczych i humanistycznych, które wydobywają gęstość rozmieszczonych punktów, ustanawiają punkty pomiaru rzeczy, koncentrują namysł w określonych punktach, odsłaniają dynamikę punktu jako „pakietu napięcia”, a ten przekracza swój statyczny obraz i wskazuje na potencję i odniesienie do konstruktów, jakie tworzy. Pytając o punktowość myślenia i materii doświadczania, przejdźmy do rozważań nad przestrzeniami zapisu Kapuścińskiego. Zapytać należy nie tylko o rolę punktów w tej wielkiej translatoryce podróźniczej, ale i o możliwości konstrukcji opisu antropologicznego, który za pomocą pojęcia punktu „przepisywałby” przestrzeń ludzką.

⁷⁷ E. Tabakowska: *O językowych wyznacznikach punktu widzenia*. W: *Punkt widzenia w języku i w kulturze*. Red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, R. Nycz. Lublin 2004, s. 49.

⁷⁸ A. Głaz: *Wielość punktów widzenia – następstwo czy równoczesność?* W: *Punkt widzenia w tekście i w dyskursie...*, s. 73.

⁷⁹ J. Pomorski: *Punkt widzenia we współczesnej historiografii*. W: *Punkt widzenia w języku i w kulturze...*, s. 11–32.

Rozdział 3

Przestrzenie zapisu Ryszarda Kapuścińskiego

Wydobywanie punktów

Punkt wymusza określoną perspektywę badawczą – mikro-drogę, mikro-błądzenie. Przez drobiazgi odsłaniają się stałe tropy mentalne, ale i przez drobiazgi równie silnie uwrażliwiamy się na dyslokowanie całości. Punkty kluczowe uzmysławiają nam wagę, ale i manowce myśli scentralizowanej. Chcąc wydobyć to uwikłanie myśli, musimy w tym momencie zakorzenić ów dyskurs w konkretnym obszarze kultury, jakim jest zapis Ryszarda Kapuścińskiego.

Tekstowa przestrzeń komasuje: reportaże, opisy, poezje, zapiski, notki, sprawozdania, informacje prasowe, fotografie, szlaki podróży, mapy spotkań, instytucjonalne punkty zakorzenienia etc. Nie stanowi ona jednak zamkniętej całości i nie układa się w żadną skrojoną tkaninę, co do której nie mielibyśmy wątpliwości, że jest wydzielona i autonomiczna. Dalej – którą moglibyśmy ustalić w jej kształcie, doprecyzować jej wymiar, wydzielić przestrzeń, którą zajmuje, i wykluczyć obszary, które do niej nie należą. Nie moglibyśmy też wiedzieć niczego pew-

nego o jej wytrzymałości czy funkcjonalności – komu i czemu, i na jak długo ma służyć, i do czego jest potrzebna. Nie sądzimy, aby próby zamknięcia tekstowego i doprecyzowania pozwoliłyby nam głębiej wniknąć w rozpoznanie natury doświadczeń. Idzie bowiem o doświadczenia ludzkie napotymane w podróży, które pośrednio, często niezamierzenie, pokazują rytm myślenia i działania w kulturze, czyli naprowadzają nas na antropologię człowieka. Zapis o tyle jest cenny, o ile naprowadza na autentyczne doświadczenia człowieka, o ile przywołuje rzeczywistość kulturową i zachowuje prawdę o tym, czym jest człowiek. Taka jest bowiem wykładnia antropologii, która wybiega poza słowo. Zatem jedynie pomocnicza jest tu droga metodologiczna i metodyczna, podążająca za pytaniem o to, na co zwraca uwagę Kapuściński, jakie stosuje narzędzia, co zauważa, co pomija, co ceni, a czym gardzi, jaki obraz świata i człowieka rysuje i dla kogo pisze, czyli analiza twórczości Kapuścińskiego. Idzie tu o inną perspektywę badawczą – pokazanie doświadczeń ludzkich w kulturze, które są punktowe, które mają właściwą sobie naturę i które są obecne w tekstach Kapuścińskiego. Jednak w tej perspektywie punktem wyjścia jest kulturowe doświadczenie, punktowość działania, dla której przestrzeń tekstowa Kapuścińskiego stanowi sferę egzemplifikacji.

Rozczytywanie punktowe, które tu proponujemy, podąża za entropijnym śledzeniem sensów, wydobywaniem punktów doświadczeń napotykanych w kulturze, jest próbą ich inwentaryzacji po to, aby wskazać na siłę punktu w ustanawianiu i rozbijaniu *locum* kulturowego. Ale i dalej – aby wydobyć punkty organizacji ludzkiej wiedzy, punkty sytuacji, wreszcie punkty autentyczności człowieka, które pokazują, czym jest, jaka jest natura jego myśli, doznań, kondycji fizycznej w świecie. To za pośrednictwem tych punktów odsłaniamy nie tylko prawdę o człowieku jako takim, ale prawdę o kulturze. Tu prawda rozumiana jest jako właściwy rytm społecznego świata, jako specyficzny rytm myślenia w porządkach kontekstualnych kultury. To punkty zbiegu, w których prawda antropologii

kultury i prawda filozoficzna ukazują się w sprzężeniu wzajemnym.

Spójrzmy w takiej perspektywie na antropologię Kapuścińskiego.

Punkt początku i końca, punkt powrotu

Problem wielki z tym, jak podjąć życie Kapuścińskiego. Na marginesie swoich rozważań Mieczysław Dąbrowski zauważył, że „człowiek chwytą się ocalałych resztek”, z nich „formuje podręczny bagaż, z którym dopiero skacze w odmęty historii”¹. Kapuściński stworzył taki podręczny bagaż, ale nie da się go całkowicie zrekonstruować. Nie można bowiem podjąć czyjegoś życia jako opowieści koherentnej, nie ma innej drogi niż przez punkty i fragmenty – Kapuściński przywołał jako motto do *Lapidarium IV* słowa Williama S. Burroughsa o tym, że relacje z życia nie stanowią uporządkowanego ciągu, gdyż to „przypadkowo zebrane fragmenty”².

Trafnie napisał Martin Heidegger, analizując myśl Hölderlina, że „przybycie do domu rodzinnego jest powrotem w pobliże praźródła”, a powrócić może jedynie wędrowiec, który wziął „brzemie wędrowki na barki” i wrócił jako wciąż poszukujący, choć bardziej doświadczony³. Nieustannie przybywa się do domu dzieciństwa. Bo i jest w tym coś z imperatywu, nie nostalgicznego, ale niemocy wyzbycia się tej krainy odniesienia; we wszystkich później spotykanych przestrzeniach napotyka-

¹ M. Dąbrowski: „Nierzeczywista rzeczywistość”. O twórczości Andrzeja Kuśniewicza. Warszawa 2004, s. 98.

² R. Kapuściński: *Lapidarium IV*. Warszawa 2000, s. 5.

³ M. Heidegger: *Objaśnienia do poezji Hölderlina*. Przekł. S. Lisiecka. Warszawa 2004, s. 24.

my dzieciństwo. Dzieciństwo jest tym szczególnym punktem startowym, punktem powrotu, punktem dojścia.

Data urodzenia – 4 marca 1932 roku w Pińsku (dzisiejsza Białoruś), Polesie z jego peryferyjnością i biedą, ulica Błotna, zabawy dziecięce, rodzice, którzy są wiejskimi nauczycielami – to pierwsze przestrzenie, które wyznaczają myślenie Kapuścińskiego. Dalej to wojna jako punkt, który załamuje świat, zamyka horyzont tego, co bez troskie w wieku siedmiu lat. Nie bez przyczyny w tym obrazie punkty są ważne, skoro Kapuściński napisze, że pierwszy zapamiętany obraz to „srebrne punkty”⁴, połyskujące na niebie, które są samolotami, potem bombardowanie, troska mamy, która każe mu się chować, a nie biec w stronę tego, co fascynuje, bo zadziwia odmiennością. Wojna jako głód i przebywanie w schronieniu, uciekanie, bieda, wywózki NKWD, mordy, masowe egzekucje, mogiły, ucieczka ojca z transportu do Katynia, nieustanne ukrywanie i przemieszczanie się, Pińsk, potem Sieraków – to tylko niektóre z obrazów, jakie zawsze pozostaną żywe⁵. W ostatnim *Lapidarium VI* Kapuściński punktowo wyliczy kilka scen z dzieciństwa: „hoduję króliki”, które pewnej nocy zdechły; „mam stary, zepsuty rower”; „prowadzę wóz chłopski”; „ze Stasiem robimy ołowiane żołnierzyki”; „głód”; „przynieść jednego kartofla”; „droga do szkoły z Sierakowa do Izabelina”; „boję się”⁶.

Kapuściński zauważy, że wojna dla niego nigdy się nie kończy, tak jak zresztą i dla innych, którzy ją przeżyli⁷. Moglibyśmy napisać, że jest jak *stigma* wyryta na ciele niewolnika. Tego, kto popadł w niewolę wojny, nie można od niej uwolnić. Kapuściński napisze, że wcześniej utracony kraj lat dziecińczych, do którego nie mógł wrócić przez czterdzieści lat, budował tęsknotę i kazał mu podróżować raczej do Trzeciego Świata, wła-

⁴ R. Kapuściński: *Busz po polsku*. W: *Idem: Busz po polsku. Notes*. Warszawa 1990, s. 7.

⁵ *Ibidem*, s. 7–18.

⁶ *Idem: Lapidarium VI*. Warszawa 2007, s. 120.

⁷ *Idem: Chrystus z karabinem na ramieniu*. W: *Idem: Kirgiz schodzi z konia. Chrystus z karabinem na ramieniu*. Warszawa 1990, s. 141.

śnie do Konga czy Mogadiszu, a nie do Szwajcarii czy Francji⁸. To poznawczy, ale i moralny impuls, by być na peryferiach. Do krajów biedy bowiem Kapuściński jeździ tak, jak się powraca do kraju dzieciństwa. Do siebie, ale i czegoś obcego, co przyciąga, podsuwa znane zachowania i relacje, krajobrazy, ale i pokazuje nasze wyobcowanie.

Powracanie jest zawsze zmaganiem się ze znaną przestrzenią, ale i zobowiązaniem wobec niej. Takie są podróże po świecie Kapuścińskiego. Ostatecznie Polesie stanowi punkt wyjścia, ale też i w każdej podróży jest punktem docelowym. Dzieciństwo na Polesiu szybko się zakończyło, tak jak równie szybko zanikają w każdej podróży penetrowane terytoria, układają się punktowo właśnie. Zapis kończący *Notes* Kapuścińskiego jest następujący:

Dlaczego
świat
przeleciał obok mnie
tak szybko

nie dał się zatrzymać
zbliżyć
przejsć na ty

pognał

znikający punkt
w ogniu i dymie

*** [Dlaczego...]⁹

Zapis kończący zbiór *Prawa natury* rozpoczyna się słowami:

Odszedłem tak daleko od siebie
że już nie umiem nic powiedzieć
na swój temat

⁸ I d e m: *Lapidarium V*. Warszawa 2002, s. 52, 72.

⁹ I d e m: *** [Dlaczego...]. W: I d e m: *Busz po polsku. Notes...*, s. 163.

ani co czuję
kiedy moknę na deszczu
ani kiedy zamieniam się
w źdźbło suchej trawy
[...]
*** [Odszedłem tak daleko...]¹⁰

Kapuściński umarł 23 stycznia 2007 roku w Warszawie.

Punkty instytucjonalne, punkty zbiegu i punkty sieci

Instytucje, porządki społeczne, stanowiska – takie punkty społeczne są w życiu każdego człowieka. Zwykle odejmuje im się kluczowe znaczenie, bo przecież nie wyznaczają prawdziwych doświadczeń, które byłyby centralne dla naszego życia, niemniej to punkty naszej obecności. Tworzą otoczenie społeczne, ustanawiają relacje interpersonalne, tworzą sieć adresów, nazwisk, zaplecza instytucjonalnego. Nadają nam rangę i etykietę społeczną. Dla Kapuścińskiego to ważne punkty styku środowisk, wiedzy społecznej – publicznej i uprywatnionej, propagandowej i prawdziwej, zorganizowania wspólnoty w obszarach edukacyjnych, dziennikarskich, partyjnych *etc.* Wypunktujemy pierwsze punkty instytucjonalne: sportowa przynależność do klubu Polonia Warszawa (boks); początki poetyckie w gazetach („Dziś i Jutro”); przejęty socjalistyczny „słownik”, jak moglibyśmy za Richardem Rortym napisać; Związek Młodzieży Polskiej od 1948 roku; wreszcie umocowanie w „Sztandarze Młodych”; praca gońca i reportera; studia na Uniwersytecie Warszawskim (magisterium z historii); repor-

¹⁰ *Idem*: *** [Odszedłem tak daleko...]. W: *Idem*: *Prawa natury*. Kraków 2006, s. 63.

taż krajowy z Nowej Huty *To też jest prawda o Nowej Hucie* z 1955 roku (w ramach sieci odwołań społecznych do *Poematu dla dorosłych* Adama Ważyka); październikowa odwilż; pierwsze zagraniczne podróże, poczynając od roku 1956. Do podróży jeszcze wrócimy, bo to punkty centralne.

Zatrzymajmy się na tych punktach instytucjonalnych, które wyznaczają sieci społeczne. Oto one: odejście ze „Sztandaru Młodych” w 1958 roku (w kontekście obrony rozwiązanego tygodnika „Po prostu”, z czym związane było odwołanie kolegium redakcyjnego „Sztandaru Młodych”); praca w Polskiej Agencji Prasowej, potem w „Polityce”, gdzie zajmuje się reportażem krajowym; powrót w 1962 roku do PAP i praca korespondenta zagranicznego; dalej – praca w tygodniku „Kultura” od 1972 roku aż do roku 1981; umocowanie w organizacji partyjnej PZPR, fascynacja ideą socjalistycznej równości i rozczarowanie programem przeobrażeń społecznych, wreszcie odejście z partii w 1981 roku po dramatycznych wydarzeniach w kopalni „Wujek”. Dalej to kolejne podróże; publikowane reportaże, wiersze, lapidaryjne fragmenty, fotografie; udzielane liczne wywiady, spotkania; sława międzynarodowa i związana z nią obecność w *sociéty* światowej; organizowane warsztaty dla dziennikarzy; współpraca z zagranicznymi środowiskami uniwersyteckimi w Bonn, Cape Town, Caracas, Filadelfii, Harvardzie, Irkucku, Londynie, San Sebastian, Vancouver; nagrody literackie, wydawnicze, dziennikarskie, państwowe.

To nieustanna obecność w mediach, dopełnienie własnej działalności reporterskiej i tekstowej w gazetach świata, które komentują, przywołują jego wypowiedzi, zamieszczają wywiady, dopowiadają, jak: „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, „Die Welt”, „Der Spiegel”, „New York Times”, „Le Monde”, „El Pais”, „Afterposten”, „Expressen”, „Dagens Nyheter” i wiele innych rozparcelowanych po świecie, w tym polska „Gazeta Wyborcza”, która obszernie relacjonuje jego działalność¹¹. To donie-

¹¹ Aby ocenić wielość cytowań, odwołań, notek, wywiadów pojawiających się na świecie w gazetach i magazynach, zob. m.in. opracowania, w których

sienia o jego poczynaniach, które podają agencje światowe: amerykańskie Associated Press, Reuter, hiszpańska EFE, PAP i inne. To uhonorowanie ze strony naukowej przez przyznane doktoraty *honoris causa*: Uniwersytetu Śląskiego w 1997 roku, Uniwersytetu Wrocławskiego w 2001 roku, Uniwersytetu Sofijskiego w 2002 roku, Uniwersytetu Gdańskiego w 2004 roku, Uniwersytetu Jagiellońskiego w 2004 roku, Uniwersytetu Barcelońskiego w 2005 roku; wyróżnienia społeczne; obecność w gremiach opiniotwórczych.

Punkty podróży, stacje, kierunki

Pierwsze punkty związane są z przemieszczaniem reporter-skim i są to miejsca Polski – peryferie kraju, marginalizowane przestrzenie, odsłonięte punkty rozkładu społecznego. Punktem kluczowym, bo rozpoczynającym wyprawę w wielki świat, są Indie w 1956 roku, kiedy otworzyła się przestrzeń do zbadania, której nie można było oswoić ze względu na braki, jak sam przyznawał, techniczno-językowe, a pewnie i warsztatowe. Ale wtedy Indie to pierwszy punkt – impuls, który wyzwała lawinę wędrowania po odległych, ale i nie dość znanych, za-

podjęto zagadnienie twórczości Kapuścińskiego, również w kontekście jego recepcji i klasyfikacji jego dorobku, prezentujące kalendarium: K. Wołny-Zmorzyński: *O twórczości Ryszarda Kapuścińskiego: próba interpretacji*. Rzeszów 1998; Idem: *Ryszard Kapuściński w labiryncie współczesności*. Kraków 2004; B. Nowacka: *Magiczne dziennikarstwo: Ryszard Kapuściński w oczach krytyków*. Katowice 2004; W. Bereś, K. Burnetko: *Kapuściński: nie ogarniam świata. Z Ryszardem Kapuścińskim rozmawiają Witold Bereś i Krzysztof Burnetko*. Warszawa 2007. W celu prześledzenia rozsianych wycinków prasowych konieczne jest wskazanie na źródło Polskiej Agencji Prasowej i przede wszystkim na portale internetowe www.kapuscinski.hg.pl czy www.gazeta.pl, które szczegółowo i z dziennikarskim zacięciem dokumentowały kroki reportera, ale i echo, którym się to odbijało w prasie, radiu czy telewizjach światowych.

pomnianych, nie dość rozumianych obszarach świata. Po to, by dokonywać przekładu tego, co odległe i obce dla nas „tu i teraz”.

Wielka translatoryka podróżnicza cały czas będzie przyświecać jego poczynaniom. Indie Kapuścińskiego otwierają szlaki wędrowania po świecie, już wydeptane przez podróżników, wagabundów i antropologów, ale na nowo odkrywane w swej godności dla świata dziennikarskiego. I w tym chyba tkwi olbrzymia zasługa reportera. Indie, ale też dotarcie do Afganistanu i Pakistanu, to pierwszy etap podróży. Kolejny punkt to już rok 1957 i wyjazd Kapuścińskiego do Japonii, Chin, Hongkongu. Następnie jako wysłannik „Polityki” jedzie w 1958 roku do Afryki (Ghana, Dahomej, Niger), następnie udaje mu się przedostać w 1960 roku do Konga. Potem od 1962 roku aż do roku 1967 jako korespondent z PAP dociera do wielu miejsc w Afryce – między innymi do: Tanzanii, Zanzibaru, Kenii, Ugandy, Rwandy, Burundi, Somalii, Etiopii, Sudanu, Zambii, Malawi, Południowej Rodezji (Zimbabwe), Kamerunu, Nigerii, Dahomeju (Benin), Togo, Ghany, Gwinei, Górnej Wolty (Burkina Faso), Wybrzeża Kości Słoniowej, Senegalu, Mali, Mauretanii, Algierii, Libii. Poznaje podłoże na nowo odradzającej się Afryki, spotyka się z niepodległościowymi przywódcami; są to: Patrick Lumumba w Kongu, Robert Mugabe i Joshua Nkomo w Zimbabwe czy Kenneth David Kuanda w Zambii, dyktator Idi Amin w Ugandzie. W 1967 roku najpierw to podróż do ZSRR i penetracja przestrzeni azjatyckich i zakaukaskich, następnie to wyjazd do Ameryki Łacińskiej. Kapuściński donosi jako pierwszy o szykującym się zamachu stanu w Chile. Po koniecznym wyjeździe z Chile trafia do Peru, potem Brazylii, Meksyku, Salwadoru, Gwatemali, Hondurasu, Kostaryki, Panamy, Kolumbii, Wenezueli, Urugwaju. Powraca w 1972 roku do Polski. W 1974 roku to kolejny wyjazd do Afryki z ramienia „Kultury” i PAP, potem do Iranu i na Bliski Wschód. Lata 1975–1976 to kolejne punkty, które znaczą terytorium podróży: Angola, Kolumbia, Bliski Wschód, Etiopia. Ważny punkt z roku 1979 to Iran, po ucieczce szacha Rezy Pahlawiego.

Postój w Polsce – sierpień 1980 roku. Takie podróże po Polsce między zagranicznymi eskapadami zdarzały się nieustannie, ale wieść o wybuchu strajków na Wybrzeżu każe Kapuścińskiemu relacjonować to, co się dzieje w stoczni. Wreszcie następuje znacząca przerwa w podróżach związana ze stanem wojennym i wolą Kapuścińskiego, który odmawia wyjazdu zagranicznego. Potem w latach 1983–1985 odbywa podróże związane z wydaniem jego książek, jedzie do USA, do europejskich miast – Kolonii, Londynu, Oxfordu, jedzie też do Kanady. Rok 1989 to wielka podróż do ZSRR, potem w 1992 roku – do RPA, stypendium w 1994 roku w Berlinie. Następne punkty docelowe: 1995 – Etiopia, Erytrea, 1996 – Australia (w związku z planowaną książką o Bronisławie Malinowskim), 1997 – Senegal, Nigeria, Lagos, Liberia, Sierra Leone, Mali, 1999 – Sri Lanka, Indie, Nepal, Peru, Boliwia, Paragwaj, Brazylia, Kolumbia, Meksyk. To spektakularne podróże, przycinane ponadto wieloma drobnymi wizytami zagranicznymi.

Punkty tekstowe

Wyodrębnijmy pewne teksty Kapuścińskiego, do których będziemy się odnosić i które będą nam pomocne do zarysowania antropologii punktów. Selekcja przeprowadzona z uwagi na wagę myślenia o kulturze pokazuje narastającą gęstość merytoryczną w zapisach Kapuścińskiego. Rozpoczyna się poezją w roku 1949, która w niczym nie przypomina późniejszych tekstów reportera, jest szybka, produkcyjna, skrojona na czasy socjalizmu. Publikowana początkowo w tygodnikach „Dziś i Jutro”, „Odrodzenie” czy „Twórczość”, nie jest tym, co chcielibyśmy wyłuskać, szukając prawdy o człowieku. Nie szukamy prawdy w wierszach *Pisanie szybkością*, *Uzdrowienie*, *W sprawie zobowiązań*, *Droga prowadzi naprzód!*, chyba że interesuje nas jedynie zapis czasu i doświadczeń pokolenia. I pewnie

wielkiego znaczenia antropologicznego nie mają pierwsze teksty reportażowe w „Sztandarze Młodych”, choć są istotne do zdobywania doświadczenia i ćwiczenia się w uwrażliwieniu na teren. Są istotne dziennikarsko, nie antropologicznie. Spektakularny reportaż *To też jest prawda o Nowej Hucie*, który ukazał się w październiku 1955 roku w reakcji na *Poemat dla dorosłych* Adama Ważyka, jest obnażający, piętnujący zakłamanie, system pracy i relacji ludzkich. Jednak i tu nie czynimy zakotwiczenia, gdyż szukamy punktów, które nie tylko ukazują siłę społeczną, jaka deprecjonuje człowieka, ale które odsłaniają jego bycie w kulturze, dalej – prawdę istnienia, która przekracza wszelkie stadne porządki. To, co istotne, to fakt, że rozpoczyna się od polskiego krajobrazu, polskiego świata prowincji, który stopniowo zacznie ustępować temu, co odległe i początkowo egzotyczne, jak reportaże z Indii. Potem powstają teksty dla Polskiej Agencji Prasowej, reportaże polskie dla „Polityki”, z których niektóre zostaną opublikowane w *Busz po polsku* w 1962 roku.

Następnie to teksty z Afryki, które są publikowane w „Polityce” i utworzą książkę *Czarne gwiazdy* w 1963 roku. Dalej to kolejne relacje z podróży po Afryce, wreszcie zapiski tego, co spotkane w republikach ZSRR, co przełoży się na książkę *Kirgiz schodzi z konia* w 1968 roku. Z reportaży afrykańskich ukaze się następny zbiór *Gdyby cała Afryka...* w 1969 roku. W tym też roku ukaze się jedyna translatorska książka Kapuścińskiego *Che Guevara – Dziennik z Boliwii*, będąca przekładem dzienników Che Guevary i opatrzona wstępem Fidela Castro. Życie tekstowe Kapuścińskiego to nieustanne korespondencje prasowe dla PAP z Ameryki Południowej czy Meksyku. W 1970 ukaze się książka *Dlaczego zginął Karl von Sprei?*, poświęcona wydarzeniom porwania niemieckiego ambasadora w Gwatemali. Dalej to teksty dla tygodnika „Kultura”, dla PAP.

W 1975 roku wychodzi ważny zbiór reportaży *Chrystus z kabinem na ramieniu*, rok później *Jeszcze jeden dzień życia*, przejmująco dokumentujący początek wojny w Angoli. Wreszcie *Wojna futbolowa* i *Cesarz*, które wychodzą w roku 1978, są

znakowe dla twórczości Kapuścińskiego i umacniają rangę jego jako mistrza reportażu. Ważne biograficznie teksty to relacje ze stoczni z sierpnia 1980 roku dla „Kultury”, które opatrzone tytułem *Notatki z Wybrzeża* wychodzą później dwukrotnie w podziemiu w antologii *Rubikon '81*. Dalej trzeba wymienić – punktowo napisany *Szachinszach* w 1982, w którym Kapuściński dokumentuje nie tylko politycznie, ale i kulturowo Iran, czy poetycki zbiór *Notes* z 1985 roku. Rozpoczyna się drukowanie kolejnych *Lapidariów* od 1990 roku, drugi tom wychodzi w 1995 roku, trzeci – w roku 1997, czwarty – w roku 2000, piąty – w 2002 roku, ostatni ukazuje się już po śmierci w roku 2007. To ważne teksty, które nie są czyste gatunkowo, zawierają notki, ścinki, fragmenty eseistyczne, relacje, drobne komentarze, poetyckie obrazy, które są punktowe formalnie i punktowe merytorycznie. Nie bez przyczyny Kapuściński w końcowych tekstach lubował się w takiej formie komunikacji, bo chyba przez tę antropologię punktów, najpełniej wyłożoną właśnie w lapidaryjnych refleksjach, da się dotknąć prawdy o człowieku.

Ale teksty Kapuścińskiego to nie tylko lapidaryjny zapis, to także wielkie reportażowe rozliczenia, jak *Imperium*, ważna i trudna książka o rozpadzie ZSRR, która wychodzi w roku 1993. Inny spektakularny opis Afryki to *Heban* z 1998 roku, książka o niezwykle uwadze antropologicznej. Koniecznie trzeba się zatrzymać nad albumem *Z Afryki* wydanym w 2000 roku, gdyż gromadzi niektóre zdjęcia reportera, które są ważnym tekstem kultury, są reportażowym obrazem. Doświadczenie Afryki przez Kapuścińskiego to cenny tekstowy wkład w antropologię punktów. W 2003 roku wychodzi *Autoportret reportera*, kompilacja wypowiedzi Kapuścińskiego, który w swoim życiu udzielił niezliczonych wywiadów, komentarzy. *Podróże z Herodotem*, które ukazują się w 2004 roku, są spojrzeniem z oddali, pozwalającym wytłumaczyć Kapuścińskiemu własne wędrówki w czasie i przestrzeni. Do tych tekstów ostatnich należy też tomik wierszy *Prawa natury* wydany w 2006 roku i zbiór wykładów *Ten Inny*. Po śmierci wychodzi *Rwący nurt*

historii w 2007 roku, wspomniane już końcowe *Lapidarium VI*. Jednocześnie nieustannie wszelkim publikacjom książkowym towarzyszą setki wywiadów, wykładów, komentarzy, artykułów, przedruków, translacji jego dzieł, skomasowanych wydań tekstów czy wypowiedzi¹².

Punkty reportażu antropologicznego

Teksty, które są reportażami, jak sam próbuje temu nadać znaczenie Kapuściński¹³, mają dwa elementy: intencjonalność projektu i temat wzięty z życia. Doświadczenie i zdanie relacji z tego, czego się doświadcza w obcej przestrzeni, to dla Kapuścińskiego sedno działania. Dlatego tłumacząc zawilgości tego gatunku literackiego, napisze za Jeanem Paulem Sartrem, że może być jedną z najważniejszych form literatury, albo jeszcze radykalniej – przywoła George’a Orwella w słowach, że „to jedyny gatunek literatury, który ma wartość”¹⁴. Jako swoich pobratymców przywoła między innymi Marka Twaina, Jacka Londona, Hermana Melville’a, Ernesta Hemingwaya, Johna Steinbecka, Charlesa Dickensa, Aldousa Huxleya, Claude’a Roya, Eliasa Canettiego, Josepha Kessela, Jeana Baudrillarda, Gabriela Garcíę Márqueza, Carlosa Fuentes, Mario Vargasa Llosę, Güntera Grassa, Umberto Eco¹⁵. Doceni ich wkład w reportaż, felieton, esej, obecność w prasie.

Kapuściński ma świadomość, że reportaż jest związany z masowym społeczeństwem, rozwojem komunikacji, obecnością

¹² Zob. wydane po śmierci autora *Podróże z Ryszardem Kapuścińskim. Opowieści trzynastu tłumaczy*. Red. B. Dudko. Kraków 2007.

¹³ R. Kapuściński: *Lapidarium III*. Warszawa 1997, s. 76.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 77.

globalnych mediów, ale i zapotrzebowaniem na tłumaczenie tego, co jest na krańcach świata. Moglibyśmy konstatować, że reportaż artystyczny jest wymagającą formą wypowiedzi w świecie współczesnym, nie ucieka od materii świata. Jest po stronie pisarstwa, które zmienia świat, choć nie bezpośrednio i nie w sposób natychmiastowy, ale wraz z upływem czasu uzdrawia sytuację, demaskuje zło i czyni świat bardziej ludzkim¹⁶. Kapuściński napisał, że reportaż jako gatunek literacki przechodzi ewolucję od dziennikarstwa do literatury¹⁷. Zwrócił na to uwagę również Salman Rushdie, pisząc o tendencji do zacierania granicy między faktem i fikcją, i wskazując na Kapuścińskiego jako na świetny przykład kreatywnego i udanego zamazywania tej granicy¹⁸.

Ale czy nie jest tak, że dopiero prawdziwa zmiana jakościowa ma miejsce wtedy, kiedy reportaż nie jest tylko literaturą, ale antropologią właśnie? Czytać należy reportaże Kapuścińskiego nie tylko jako reportaże artystyczne, które mają swój wydźwięk filozoficzny, ale jako zapisy antropologiczne. Ten reportaż Kapuścińskiego rozpisany jest na słowo i fotografię, jako efekt, który zostaje po podróży; nie tyle odsłania warsztat, ile wyznacza specyficzny sposób istnienia. Reporter napisze:

[...]

istniejemy przez nutę
przez obraz
przez słowo

*** [Jak ona chodzi między nami...]¹⁹

Teksty reportażu w sensie antropologicznym sytuują się blisko życia. W przypadku Kapuścińskiego tekstowe zapiski

¹⁶ Idem: *Lapidarium VI...*, s. 162–164.

¹⁷ Idem: *Lapidarium III...*, s. 78.

¹⁸ S. Rushdie: *Step Across This Line. Collected Nonfiction 1992–2002*. New York 2002, s. 53.

¹⁹ R. Kapuściński: *** [Jak ona chodzi między nami...]. W: Idem: *Prawa natury...*, s. 28.

z podróży i po podróży rozpadają się na reportaże, fotografie, korespondencje prasowe, notki, lapidaria, eseje, wiersze, wykłady, wywiady. Ale nie można zapominać, że za nimi stoi doświadczenie, i to właśnie reportażowe, ale i antropologiczne, o czym świadczy metodyczność, odczytanie kulturoznawcze, znajomość kultur świata. Kapuściński jest świadomy faktu, iż reportaż to kolektywna forma literacka, rozmówcy spotykani na szlakach to współautorzy²⁰, a tekst, który powstaje po powrocie, ma odmienny status, który antropologowie określają mianem źródła wywołanego. Prymarne jest bycie reporterem, który – jak to lapidarnie ujął Kapuściński, cytując swoją rozmowę z Nadirem Khourim w samolocie z Londynu do Akry – ma „patrzeć, chodzić, pytać, słuchać, wachać, myśleć, pisać”²¹. Moglibyśmy dodać, że musi to być mocowane poznawczo i etycznie.

Kapuściński wyjawia, że o ile doświadczanie obcej przestrzeni jest gęste, o tyle proces pisania – mozolny; układa się w jedno zapisane zdanie, z trudem, powoli. A kiedy zasiada do pisania, nigdy nie wie, co powstanie, co napisać; namacalna jest biała kartka rozpostarta przed autorem, a pisanie to zawsze happening²², ale powolny. Stąd jego porą roku, sprzyjającą pisaniu, będzie jesień, bo chroni spokój²³ i daje człowiekowi poczucie jedności z przyrodą, a dobry kontrast ciepłej pracowni z szarością dnia za oknem kreśli, jak to ujmie Kapuściński, „moje tao”²⁴.

²⁰ I d e m: *Ten Inny*. Kraków 2006, s. 9–10.

²¹ I d e m: *Wojna futbolowa*. Warszawa 1986, s. 17.

²² Wypowiedź w: *Jestem człowiekiem pogrnicza*. Rozmowa Ryszarda Kapuścińskiego i Ewy Marii Skalskiej, film dokumentalny *Korespondent*. Berlin 1995; zob. przedruk fragmentu rozmowy w: R. Kapuściński: *Autoportret reportera*. Kraków 2003, s. 65–66.

²³ I d e m: *Lapidarium VI...*, s. 72.

²⁴ Ibidem, s. 70.

Punkt mocujący perspektywę badawczą

Dla Kapuścińskiego Herodot to bratnia dusza; oddalenie w czasie tworzy bezpieczny dystans i mocuje przyjaźń. Kapuściński jest jak Herodot; podróżuje po świecie, słucha, patrzy, jest ciekawy, zapisuje, przekazuje dalej²⁵. Jest etnografem, historykiem, reporterem, antropologiem – tak napisał Kapuściński o Herodocie²⁶, i tak mógłby napisać o sobie. Jest człowiekiem drogi, średniowiecznym człowiekiem gościa, ale nie sowizdrzałem²⁷. Na pytanie, co wprawia w ruch reportera i co wprawiało w ruch Herodota, odpowiedź jest jedna – ciekawość świata²⁸. Reporter to ruch, droga, podróż, ciekawość. Kapuściński napisze o Herodocie/o sobie, że podróżuje, aby odpowiedzieć na pytanie zaciekawionego dziecka, które obserwuje statki na morzu: „Skąd biorą się na horyzoncie statki?”²⁹ Życie reportera nie może nie układać się punktowo, z natury rzeczy jest chaotyczne, nagłe, porwane, określone przez przystanki podróży, cele, powroty, zmienne przestrzennie, uchwytnie jedynie chwilowo. Jest taki zapis Kapuścińskiego, który tę punktowość przywołuje:

Walizkę zapakować – rozpakować, zapakować – rozpakować, zapakować, maszyna do pisania (Hermes Baby), paszport (SA 323273), bilet, lotnisko, schodki, samolot, zapiąć pasy, start, odpiąć pasy, lot, kołysanie, słońce, gwiazdy, kosmos, biodra spacerujących stewardes, sen, chmury, spadające obroty silników, zapiąć pasy, zniżanie, kołowanie, lądowanie, ziemia, odpiąć pasy, schod-

²⁵ Idem: *Podróże z Herodotem*. Kraków 2004, s. 77.

²⁶ Ibidem, s. 80.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, s. 244.

²⁹ Ibidem, s. 249.

ki, lotnisko, książeczka szczepień, wiza, cło, taksówka, ulice, domy, ludzie, hotel, klucz, pokój, duszno, pragnienie, inność, obcość, samotność, czekanie, zmęczenie, życie³⁰.

Nieustanna podróż potęguje samotność. „Reporter to postawa życiowa, to charakter”³¹. Wielokrotnie mówi Kapuściński o samotności reportera, który pisze o tych, których to nie interesuje i przez których nie jest czytany, a dla tych, którzy są daleko³². Tłumacz kultur zawsze jest sam, nie może pokonać oczywistej niemocy epistemologicznej, że oto da się wnikać w utajone kody kultury obcej, uspoźnić i ujednolicić wiedzę, stworzyć więź z innymi. Z tekstu Marguerite Duras *Pisać* wynotuje bliską mu konstatację, że „pisać to żyć samotnie, w stałej izolacji od ludzi”³³. Ideałem po latach podróży stanie się dla Kapuścińskiego cela klasztorna i puste ściany, okno, drzwi, łóżko, stół z książką, papierem i ołówkiem, rytm skupienia, modlitwy, pisania³⁴.

Jego ogląd jest zmatematyzowanym perspektywicznym punktem widzenia, umocowanym poza analizowanym przedmiotem. Najpierw wtapia się w tkankę życia, zatrzymuje się w określonych punktach drogi, bada, obserwuje, wyłuskuje właśnie ogniska, które skupiają myślenie i zachowanie człowieka. Kiedy pisze po powrocie z terenu, to spogląda tekstowo na punkty na mapie przemierzanych terytoriów – analizuje, waży, precyzyjnie odmierza. Patrzy z oddali. O ile w terenie może i jest reporter „wszędobylskim ptakiem”, a jego ruch bywa niespokojny, skacze z miejsca w miejsce, wzdłuż linii i to zryzakowatych, chaotycznych, nieukierunkowanych³⁵, to kiedy przekłada się ta praca na reporterski zapis, staje się punktem unieruchomionym. Widać tu ruchliwość myślenia, punktowość

³⁰ *I d e m*: *Wojna futbolowa...*, s. 226.

³¹ *I d e m*: *Lapidarium III...*, s. 85.

³² *Ibidem*, s. 85.

³³ *I d e m*: *Lapidarium V...*, s. 99.

³⁴ *Ibidem*, s. 73–74.

³⁵ *Ibidem*, s. 106.

namysłu, ale i statyczność tego, który diagnozuje, nazywa, prognozuje, notuje. To selekcja, jak „odkuwanie zbędnego kamienia”³⁶. Ten ruch reportera zapisującego i powtarzającego ruch rzeźbiącego Michała Anioła jest ważny, bo ostatecznie prowadzi do skupienia, wydobywania tego, co kluczowe, unieważnienia setek linii, które mogły zostać zarysowane i wydobyte. Żeby jednak wydobyć słowem opis zachowań ludzkich, interakcji obserwowanych w terenie, układu przedmiotów, potrzebne jest odczuwanie „ciśnienia słów i obrazów domagających się zanotowania”³⁷, czyli trzeba mieć wystarczający powód merytoryczny mocowany w doświadczeniach człowieka w kulturze.

Spokój, który płynie z faktu skupionego pisanie i obserwacji już nie tylko reporterskiej, ale antropologicznej, nie wymaga tej nagłości i szybkości reportera, jego odwagi i ryzyka, które jest wliczone w podróż. Dlatego, jak zaleca Kapuściński, reporterem nie może być ktoś, kto „boi się muchy tse-tse, czarnej kobry, słonia, ludożerców, picia wody z rzek i strumieni, jedzenia tortu z pieczonych mrówek, kto drży na myśl o amebie i chorobach wenerycznych, o tym, że będzie okradziony i pobity, kto odkłada dolary, żeby w kraju wybudować domek, kto nie umie spać w afrykańskiej lepiance i kto gardzi ludźmi”³⁸. Reporterem nie może być ktoś przywiązany do biurka, który lubi zebrania i majestat urzędniczy³⁹. Kapuściński wpisuje się w myślenie Nietzschego⁴⁰, że wiedza nie może być zasiedziała, że myśli się – żyjąc, przemierzając przestrzeń, spotykając ludzi, terytoria.

Mimo że stopniowo w pisarstwo Kapuścińskiego wkrada się coraz większe oddalenie i spokój, to ciągle wybrzmiewa taka cecha reporterska, jak pogoń za tematem, bycie na linii frontu, o czym kiedyś napisał, że praca reportera przypomina pra-

³⁶ Ibidem, s. 99.

³⁷ Idem: *Lapidarium VI...*, s. 51.

³⁸ Idem: *Wojna futbolowa...*, s. 123.

³⁹ Ibidem, s. 128.

⁴⁰ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przekł. W. Berent. Warszawa 1990, s. 151.

cę piekarza – „bułki mają smak, dopóki są świeże”, potem czerstwieją i nadają się do wyrzucenia⁴¹. Teksty późniejsze przyznają dystans wobec tej konstatacji, bo już uzbrojone są w wiedzę o złudzeniu „bycia na czasie”, nie chcą być obsesyjnie aktualne, ale lokują się w antropologicznej wykładni świata. Ostatecznie humanista i antropolog pokonuje reportera polityczno-sprawozdawczego w Kapuścińskim. Czerpie satysfakcję, że można się zatrzymać w punkcie na dłużej, że można podróżować nie tylko w przestrzeni, ale i w czasie, jak to opisze w *Podróżach z Herodotem*. Odkryje, że wyprawa ikonograficzna przez studia map, książek, obrazów, fotografii jest istotowa w myśleniu o człowieku w kulturze⁴². Najbardziej pasjonujące staje się przekraczanie granicy w czasie, przekraczanie prowincjonalizmu czasu, o którym pisał Thomas Stearns Eliot, że zamyka nas w „tu i teraz”⁴³. Stopniowo w to myślenie Kapuścińskiego wkłada się coraz więcej ogólności, myślenia uniwersalnego, przestrzeń traci na rzecz czasu.

Jednak podróż pokonująca terytoria pozostaje wciąż ważna – na prawach stałego imperatywu reportera, który musi wyruszyć w drogę, stąd zapis opatrzony datą 26 września 2004 roku, umieszczony w *Lapidarium VI* jest następujący:

Nagle pomyślałem – potrzebny mi wyjazd reporterski. [...] Długo już nie odbywałem takiej podróży – ponad trzy lata. I oto mnie dopadło⁴⁴.

W ślad za tym idą pomysły na napisanie książki o Bronisławie Malinowskim, o fotografii, o rodzinnym Pińsku, o innej Europie jako miejscach marginalnych. Taki jest punkt mocujący tę perspektywę badawczą – imperatyw dotknięcia człowieka w wielu wymiarach jego działań, w natłoku.

⁴¹ R. Kapuściński: *Wojna futbolowa...*, s. 123–124.

⁴² Idem: *Podróże z Herodotem...*, s. 52.

⁴³ Ibidem, s. 255.

⁴⁴ Idem: *Lapidarium VI...*, s. 115.

„Pulsująca tkanka”

Antropologia jest przedmiotem zainteresowania Kapuścińskiego, gdyż jest zwrócona w stronę tego, co różnorodne, jest poświęcona Innemu⁴⁵. Kapuściński wie, że „każda kultura wymaga akceptacji i zrozumienia”, i że człowiek nie tylko tworzy kultury, ale nosi kulturę w sobie, że „człowiek jest kulturą”⁴⁶. Wielokulturowość to „pulsująca tkanka”⁴⁷, która się zmienia, przekształca, tworzy nowe odniesienia i relacje. Imperatyw, który kieruje Kapuścińskim, jest tym, co pcha antropologów w teren, aby inne światy, inne kultury poznać, gdyż są jak zwierciadła, w których się sami przeglądamy i rozumiemy sami siebie poprzez innych⁴⁸. Niebezpieczeństwem antropologii jest droga Edwarda Evana Evans-Pricharda czy Alfreda Reginalda Radcliff-Browna, pozwalająca traktować społeczności jako obiekt badań – nie można ignorować inności i patrzeć na nią protekcyjnie, zanotuje Kapuściński⁴⁹. Dlatego będzie wyczulony na oschły, wyniosły ton antropologii kultury, który opisując przedmiot, jednocześnie go deprecjonuje. Będzie się takiej systemowej wykładni w duchu funkcjonalnym czy strukturalnym wystrzegał. Ma świadomość, że „wszyscy jesteśmy fotografami posługującymi się zmienną ogniskową”, dlatego „każda rzecz wygląda na milion sposobów różnie”⁵⁰. Pozostaje pokora epistemologiczna. Pozostaje też pokora etyczna, gdyż nie można wyrokować jednoznacznie, ale też nie można oddzielać życia od działań czy dzieł człowieka⁵¹.

Będzie też Kapuściński wrażliwy, i tu zbieżny z antropologią europejską czy amerykańską, na próby upolitycznienia

⁴⁵ Idem: *Ten Inny...*, s. 22.

⁴⁶ Idem: *Podróż z Herodotem...*, s. 81.

⁴⁷ Ibidem, s. 107.

⁴⁸ Ibidem, s. 249.

⁴⁹ Idem: *Lapidarium IV...*, s. 122.

⁵⁰ Idem: *Lapidarium V...*, s. 111.

⁵¹ Idem: *Lapidarium I*. Warszawa 1990, s. 40.

badania i wiedzy, będzie oponował przeciw wykorzystaniu znajomości kontekstu kultury w działaniach wojskowych i politycznych. Dlatego jednoznacznie wytłumaczy upolitycznienie wiedzy w belgijskiej interwencji w Kongu, kiedy władze kazały przebierać żołnierzy w mundury spadochroniarzy, aby wzbudzić strach i nadać moc człowiekowi, który spada z nieba, a tym samym rodzi podejrzenie, że „nie jest to pierwszy lepszy człowiek” i „lepiej się w takie rzeczy nie zagłębiać”⁵².

Kapuściński zauważa zmianę w antropologii, czyli fakt, że pisanstwo Jamesa Clifforda jest tworzeniem dla niepewnych czasów, ma postać hybrydy, pasuje do rzeczywistości pozbawionej struktury⁵³. Antropologia nowa zastępuje solidny empiryzm, nad czym ubolewa Clifford Geertz; jest działaniem na rzecz ruchu, subiektywizmu i punktów pozbawionych odniesienia – odnotuje Kapuściński⁵⁴. Powracają w tym myśleniu punkty jako ważne wyznaczniki oglądu, które przybliżają nas do prawdy terenu. Może i niepokoją, bo zastępują „twardy empiryzm” i systemową wiedzę, ale są bliższe doświadczeniu świata. Rodzi to niebezpieczeństwo, że nasza myśl zacznie się ślizgać po powierzchni, nie zanotuje wielu niuansów, stanie się błyskotliwa i płynna, będzie stroniła od głębi. Ale płynna i zmienna antropologia, która wyłuskuje punkty, nie jest gładka i giętka, to głębia, badanie tego, co punktowo uchwytnie, to zstępowanie w głąb, a nie „surfing”⁵⁵, którego słusznie boi się Kapuściński.

Fascynuje go praca badawcza antropologa, poznawanie innych, naukowe uprawomocnienie faktu, że oto ciekawi nas inny człowiek na końcu świata. Dlatego nosił się Kapuściński z zamiarem napisania książki o Malinowskim, a zatem o najbardziej typycznym antropologu z antropologów – funkcjonałście, systemowcu, obiektywiście, którego badania Trobriandczyków

⁵² *Idem*: *Wojna futbolowa...*, s. 48.

⁵³ *Idem*: *Lapidarium IV...*, s. 73.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Idem*: *Lapidarium III...*, s. 42.

rozpisane zostały precyzyjnie na etapy i stanowiły wzorzec modernistycznej metodyki i metodologii badań⁵⁶. Śmierć przerywa te prace, ale wiele zapisków o Malinowskim pozostaje – zwłaszcza z uwagi na widzenie Innego⁵⁷, jak i na instytucję *kula*⁵⁸. Malinowski zostaje potraktowany jako znaczący antropologiczny reporter⁵⁹. We wcześniejszej twórczości Kapuściński nieustannie czyni ustalenia o gatunkach zmańconych Geertza, uwagi o roli plemienia i klanu, współczesnych badaczach globalizacji. Tłoczno jest od nazwisk, którymi Kapuściński uprawomocnia swoje diagnozy świata. Wśród nich pojawia się Claude Lévi-Strauss. Odnosi Kapuściński funkcje tatuażu w plemieniu Kadinco czy lekkość konstrukcji wioski Indian Bororo⁶⁰. Kiedy Kapuściński jest chory w Lagos, czyta *Smutek tropików*, w którym Lévi-Strauss sygnalizuje swoje wątpliwości i trudy badawcze antropologa, przebywającego na krańcach świata, w dżungli brazylijskiej, z daleka od tego, co zaznajomione i bezpieczne. I nie bez przyczyny w ustawieniu tej paraleli między antropologiem a reporterem Kapuściński wybiera obce słowa, które przywołuje w zastępstwie opisu własnego na okoliczność tego, co pewnie się i w nim samym dokonuje. Pyta za Lévi-Straussem:

Po co się tutaj przybyło? W jakim celu? [...] Czy też jest to następstwo bardziej radykalnego wyboru, za którym kryje się oskarżenie całego systemu, w jakim się człowiek urodził i wyrósł? Opuściłem Francję blisko pięć lat temu, porzuciłem karierę uniwersytecką; w tym czasie moi rozsądniejsi koledzy pieli się w górę po jej szcze-

⁵⁶ B. Malinowski: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Przekł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, postłowie A. Waligórski. Warszawa 1981.

⁵⁷ R. Kapuściński: *Ten Inny...*, s. 24–25, 70–72.

⁵⁸ Idem: *Lapidarium VI...*, s. 126, 142.

⁵⁹ Idem: *Ten Inny...*, s. 11.

⁶⁰ Idem: *Lapidarium VI...*, s. 46.

blach; ci, którzy tak jak ja niegdyś, mieli upodobanie do polityki, byli dziś deputowanymi, wkrótce ministrami. [...] Kto i co popchnęło mnie do wysadzenia w powietrze normalnego biegu życia? [...] Przez dziwny paradoks, zamiast otworzyć przede mną nowy świat, moje pełne przygód życie zwracało mi raczej mój dawny świat, podczas gdy ten, do którego zmierzałem, rozlażał się w palcach⁶¹.

Wielokrotnie dokonuje na sobie ponownych odkryć poczynionych przez antropologów w terenie, którzy konstatują nieprzejrzystość badań, obcość terytorium, tęsknotę za swoją przestrzenią, od której się rozpaczliwie przecież uciekało. Cała ta precyzyjna siatka wątpliwości epistemologicznych i etycznych trafia się Kapuścińskiemu. Jednak Kapuściński nie podziela antropologicznej obsesji strukturalnej, która miała tworzyć obiektywną i całościową wizję badanej kultury i tym samym rodziła rozczarowanie w momencie, kiedy złożona rzeczywistość społeczna takim totalnym wizjom się nie poddawała. Bliższy byłby mu zapewne zapis nie z klasycznej *Antropologii strukturalnej* Lévi-Straussa, ale z końcowych partii *Smutku tropików*, gdzie czytamy, że antropologia to właściwie „entropologia”⁶², bo stanowi o procesach dezintegracji. Bliższe byłoby mu zestawienie komparatystyczne pokazujące wzajemne sprzężenie i zderzenie dzienników terenowych, w których badacz zmagając się z terenem, z opisem już naukowym, w którym to zmaganie się jest zagłuszone i deprecjonowane, czego najlepszym przykładem jest *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* Malinowskiego⁶³ i efekty naukowe antropologa – *Argonauci Za-*

⁶¹ Idem: *Wojna futbolowa...*, s. 125. Zob. dla całego kontekstu badań Indian brazylijskich: C. Lévi-Strauss: *Smutek tropików*. Przekł. A. Steinberg, wstęp L. Stomma, posłowie J. Kuroń, A. Friszke. Łódź 1992.

⁶² C. Lévi-Strauss: *Smutek tropików...*, s. 412.

⁶³ B. Malinowski: *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Wstęp i oprac. G. Kubica. Kraków 2002.

chodniego Pacyfiku czy Ogrody koralowe i ich magia⁶⁴. A skoro tak, to jak moglibyśmy konstatować, badacz nie może wyzwoić się od natury podróżniczego zapisu, bo fragmentaryczność i zanik bardziej przystają do podróży niż do naukowej wykładni.

Zatem Kapuściński dzielając wątpliwości antropologów, doświadczających trudów podróży, w przeciwieństwie do nich nie odżegnuje się od walorów podróżowania, opisywania wędrówki, włącza doświadczenia własne w opis z terenu, a to było nie do pomyślenia w naukowym efekcie badawczym antropologii strukturalnej, która rugowała badacza z opisu materii, czyniąc go neutralnym obserwatorem – podróżę i podróżnicy z ich całą egzotyką to było to, co w naukowcu budziło odrazę. „Nienawidzę podróży i podróżników”⁶⁵, tak rozpoczyna swój *Smutek tropików* Lévi-Strauss. Kapuściński nie musi zagłuszać własnej wędrówki, jest ona słyszalna w tekstach, bo też to inna perspektywa. Kapuściński, co najwyżej dystansuje się od egzotycznej, szybkiej dziennikarskiej pracy, jak i od błahej turystyki, ale z podróży nie rezygnuje, bo to z niej buduje warsztat. Ale nie jest to podróż mitologizowana. Wybiera bowiem myślenie antropologiczne, które stosuje w pracy reporterskiej i nie rezygnuje jednocześnie z dobrodziejstw bycia wędrowcem. Chce, jak antropolodzy, zrozumieć i zgłębić obcą przestrzeń, nie upaja się obcością, nie estetyzuje i nie wartościuje w myśleniu o kulturze. To, co spaja taką perspektywę, to właśnie dobrze pojęta, już osłabiona metodologicznie, antropologia, która przestaje być antropologią kultury, a staje się antropologią jako taką, opisującą całościowo człowieka. Jest jednocze-

⁶⁴ Zob. B. Malinowski: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku...*; Idem: *Ogrody koralowe i ich magia: studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda: opis ogrodnictwa*. Przekł. A. Bydłoń, red. nauk. A.K. Paluch. Warszawa 1986, Cz. 1–2; B. Malinowski: *Ogrody koralowe i ich magia: studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda: język magii i ogrodnictwa*. Przekł. B. Leś, red. nauk. A.K. Paluch. Warszawa 1987.

⁶⁵ C. Lévi-Strauss: *Smutek tropików...*, s. 9.

śnie kontekstową wiedzą i filozofią człowieka. Człowiek opisywany przez Kapuścińskiego, jest jak „każdy z nas” i jednocześnie jest „nosicielem cech rasowych, nosicielem kultury, wierzeń i przekonań”, a zatem nie występuje w stanie czystym, gdzie to, co uniwersalne i kontekstowe, jest odseparowane⁶⁶.

Moglibyśmy napisać, że antropologia Kapuścińskiego spaja życie i tekst, bo tylko taka jest prawdziwa, gdyż dotyczy ludzkiego doświadczania. Dlatego wielkimi myślicielami, których wymienia Kapuściński, są Nietzsche, Ortega y Gasset, Canetti, Riesman⁶⁷. Pozwalają przerzucić pomost między człowiekiem indywidualnym a masą, między byciem jednostkowym a wspólnotą. Zatrzyma się Kapuściński nad Sándorem Máraiem w trosce o trud myślenia, którego nie chce podejmować człowiek skupiony jedynie na informacjach⁶⁸. Z tego powodu Kapuściński zarówno słucha uwag o micie Eliadego, jak i rozważa konstatację, iż „Bóg się starzeje” Emila Ciorana⁶⁹. Człowieka bowiem trzeba ująć w jego wszystkich wymiarach, trzeba przekroczyć kontekst kultury. Szczególnie silnie przywiąże się Kapuściński do filozofii spotkania Ferdynanda Ebnera, Martina Bubera czy Emmanuela Lévinasa, a także Józefa Tischnera, bo odsłania ona w sposób radykalny wartość Innego. Dlatego wiele miejsca zajmują cytacje i omówienia spotkania, sytuacji dialogu Ja i Ty, kategorii „pomiędzy” w lapidaryjnych zapisach⁷⁰, ale i w zbiorze wykładów *Ten Inny*, gdzie myśli filozofów spotkania nieustannie powracają⁷¹.

Antropologia Kapuścińskiego cechuje się podejściem skupionym w punktach, z natury rzeczy fragmentarycznym, ale i głębokim. Kapuściński afirmuje punkt (choć nie *explicite*), ale też trudno od tego uciec, skoro przemierzane przestrzenie kulturowe, szybkość zmian obserwowanych na scenie po-

⁶⁶ R. Kapuściński: *Ten Inny...*, s. 10.

⁶⁷ *I d e m*: *Lapidarium VI...*, s. 86–87.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 142.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 122–123.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 127–128.

⁷¹ *Zob. I d e m*: *Ten Inny...*

litycznej i społecznej taką punktowość podpowiadają. Człowiek jest uchwytny w punktach doświadczeń i tylko tak da się go unieruchomić w opisie i dokonać głębokiej analizy.

Myślenie według punktów

Antropologia punktów jest bardzo precyzyjnie ulokowana w zapisie Kapuścińskiego. Prześledźmy to myślenie. Z przeszłości pozostają jedynie punkty, napisze Kapuściński, „wyłaniają się tylko punkty – dzieła genialne”⁷², jakby oświetlał je reflektor. Pozostają eksponaty z roku 734 czy 685, dlatego Kapuściński, na marginesie wystawy na temat rzeźby buddyjskiej w Japonii, zanotuje: „A co pomiędzy?”⁷³ Selekcja jest punktowa jak nasze doświadczenie. Często ocala jedynie centralne punkty – to, co błyszczący.

Podobnie ustanawianie centrum w przestrzeni odbywa się na prawach silnej selekcji i wyodrębnienia, dlatego też Kapuściński będzie dywagował nad tym, gdzie jest ten punkt odniesienia na naszej planecie, którym mierzymy oddalenie względem rzeczy – czy jest to Paryż, Mekka, Grecja?⁷⁴ Istotne jest tu samo wskazanie na to, że musi istnieć punkt emocjonalny, kulturowy, religijny, który sytuuje nas w środku świata. Będzie szukał takich punktów skupienia czasu i przestrzeni, które są jak bar afrykański i pełnią funkcję forum rzymskiego, rynku średnio-wiecznego miasta czy winiarni Robespierre’a⁷⁵.

Ale pamięć przeszłości i pamięć miejsca to dla Kapuścińskiego nie tylko wyłuskane doskonałe punkty – niczym eksponaty. Pamięć to zawsze „drobiny”, „punkty”, „drgania”, które

⁷² Idem: *Lapidarium IV...*, s. 78.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Idem: *Imperium*. Warszawa 1993, s. 38.

⁷⁵ Idem: *Wojna futbolowa...*, s. 47.

są zniekształcone i nieczytelne, ale te zamazane punkty są ocalające, bo to „coś”, co „majaczy na dnie”, wyodrębnia „wielką przepaść”⁷⁶. Dlatego w sposób szczególny zatrzyma się Kapuściński nad topolą opisaną przez Thomasa De Quinceya, która przeszkadzała Kantowi w myśleniu, bo przesłaniała wieżę Löbenicht, i którą właściciel ogrodu ściął, by ocalić spokój filozofa medytującego o zmierzchu⁷⁷. Bez tej topoli trudno pojąć przywiązanie do ładu i spokoju, który płynie z innej przestrzeni niż słowo.

Punkt uruchamia myślenie, które wydobywa fragment, ale nie wrywa go jednocześnie z kontekstu, próbuje się na nim skupić. Kapuściński przywołuje przez cytację myśl Waltera Hilsberga: „[...] fragment uczy nas zrozumienia, płynnej struktury naszego świata”⁷⁸. Pozostaje wierny tej zasadzie. Myśli lapidarnie, pisze *Lapidaria*. Forma jest punktowa, gdyż tej formy potrzebuje punktowe doświadczenie człowieka, i może ona sprostać fragmentarycznemu obrazowi świata. Myśli punkt po punkcie. Układa konfiguracje, które można czytać jako *collage*⁷⁹. Dla Kapuścińskiego świat to suma, która składa się z niezmiennych liczby składników, jakichś części, a zmiana jest przesuwaniem się tych fragmentów, zagęszczaniem⁸⁰. I choć słychać tu dawny strukturalizm, to jednak formuły płynności, fragmentaryczności, otwarcia i sumy (a nie całości) to myślenie zmiękcza. Kapuściński, jak moglibyśmy konstatować, jest blisko tego, co zagęszczone w doświadczeniu. Punkt jest gęsty. Kapuściński napisze, że wszystko jest fragmentem, gdyż myśl nie jest prowadzona przez nas jednolicie i w ciągu, jest pełna przystanków, powrotów, zaniechań, nie ma logicznej i nar-

⁷⁶ *I d e m*: *Lapidarium III...*, s. 98.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 20.

⁷⁸ Myśl Waltera Hilsberga stanowi motto do ostatniej lapidaryjnej książki: R. Kapuściński: *Lapidarium VI...*, s. 5.

⁷⁹ Por. E. Chudoba: „*Lapidarium*” Ryszarda Kapuścińskiego jako kolaż. „Teksty Drugie” 2007, nr 6.

⁸⁰ R. Kapuściński: *Lapidarium VI...*, s. 143.

racyjnej spójności⁸¹. Ale tylko punktowe widzenie rzeczy jest w stanie dokonać konfrontacji, zauważyć kontrapunkt, jakim jest dionizyjska tragiczność dla apollińskiego pozoru piękna, jak zanotuje⁸².

Punkt jest takim szczegółem, wybranym, utrwalonym, który daje zaczepienie, jest jak detal z dzienników Arthura Schopenhauera, nad którym pochyla się Kapuściński pełen podziwu dla rad, jak prowadzić dziennik, a jedną z nich jest, by zanotować drobiazg, bo to „zaczep czasu”⁸³. Moglibyśmy stwierdzić, że tą punktowością antropologiczną Kapuściński poszukuje takich punktów – już czasoprzestrzennych, bo na jej gruncie wiąże myślenie diachroniczne z horyzontalnym rozplanowaniem terytorium.

Kapuściński koncentruje swoje poznanie w punktach zastanej rzeczywistości, szuka usytuowania preferowanych punktów obserwacyjnych w Afryce, wyodrębnia lokalne punkty zbiegu w Meksyku, znajduje ogniska zapalne na frontach i zakorzenia je w drobnych punktach doświadczeń, gestach czy słowach. Konstatuje, że dziś centralne punkty rozmnożyły się i przestały być centralne, zhierarchizowane, dlatego rodzą nieprzejrzyistą rzeczywistość⁸⁴. Każdorazowo pyta o rolę punktu obserwacyjnego. Ma świadomość, że „geografia jest pojęciem subiektywnym”, jak napisze w wierszu o drodze⁸⁵. Na marginesie rozważań nad tropikalną Afryką zanotuje, że to punkt na Ziemi, w którym jest wyraźna i wybuchała natura, ale i jej rozkład, gnicie – czujemy wszak lepkość⁸⁶. I gdy dywagujemy nad punktem, nie odnosząc się jedynie do lepkości tropików, to moglibyśmy konstatować, że punktowe myślenie jest właśnie takie, jest zawsze wybuchała i gnijące, koncentruje się w punkcie, aby pokazać jego gęstość, nasycenie sprzecznymi emocjami, myślami.

⁸¹ Ibidem, s. 49–50.

⁸² Ibidem, s. 13.

⁸³ Ibidem, s. 14.

⁸⁴ I d e m: *Dwa światy*. „Newsweek” 2001, nr 16/17.

⁸⁵ I d e m: *** [Droga...]. W: I d e m: *Prawa natury...*, s. 21.

⁸⁶ I d e m: *Heban*. Warszawa 1998, s. 8.

Kapuściński precyzyjnie zanalizuje funkcjonalność plastikowego kanistra w Afryce⁸⁷, trudno bowiem pojąć Afrykę bez odniesienia do kolejek kanistrów oczekujących na wodę, które zastępują człowieka, by ten w tym czasie mógł usiąść w cieniu czy powędrować w inne miejsce. Punkty kanistrów wyznaczają skupienie relacji ludzkich, pokazują rytmy bycia w przestrzeni. Tak jak punkty-studnie. Studnie w Somalii, które wyschły, do których wędrowali ludzie, to punkty, które znaczą śmiertelny szlak wędrowki – przy każdej studni jest „ziemia pełna ludzkich kości”⁸⁸. Odnajdujemy tu myślenie o punkcie, który jest raną, który kłuje i przesywa do głębi.

Myślenie antropologiczne, jako myślenie skupione i uważne, zatrzyma Kapuścińskiego w refleksji nad garnkiem będącym jedynym majątkiem samotnej kobiety w Nigerii⁸⁹, która kupuje na kredyt fasolę, gotuje ją i sprzedaje, dlatego kradzież garnka jest kradzieżą, która paraliżuje życie. Podobnie wyłuska Kapuściński inne punkty, które są centrum działań człowieka i wyznaczają jego role społeczne: kilof, panga, koszula – układają się one w porządek rzeczy wokół tego, co jest punktowe. Przedmioty organizują myślenie i działanie. Narzucają się w oglądzie rzeczywistości kulturowej i współtworzą całościowy obraz zdarzeń, co stara się Kapuściński zaakcentować. Są one obsesyjne w swej obecności, są funkcjonalne, ogniskują myśli, ale i bywają zbyt liczne. Jedne ściśle zakorzeniają, gdyż są wynikiem odpowiedniej determinacji czasoprzestrzennej, inne zaś łamią wszelkie koherencje, rodzą sprzeczność. Ale trudno nie koncentrować myśli na rzeczach, i Kapuściński to robi, gdyż za ich pośrednictwem świat staje się namacalny.

Jego myślenie wydobywa punkty w opisie świata i doświadczeń człowieka. Tak jest, kiedy Kapuściński opisuje celników z Zabajkalska przeszukujących worki z kaszą podróżujących, kiedy odnotuje obecność rzeczywistości na poziomie tego, co

⁸⁷ Ibidem, s. 242.

⁸⁸ Ibidem: *Wojna futbolowa...*, s. 253.

⁸⁹ Ibidem: *Heban...*, s. 119–120.

elementarne w doświadczeniu: „ziarenko po ziarnku, garstka po garstce, woreczek po woreczku”⁹⁰. Świat ludzki istnieje w tym, co mikroskopijne, ale i punktowe. Jest w nim sieć połączeń, ale jest to jednocześnie świat mocowany przez słowo „osobno”, jak metafizycznie i etycznie opisuje to Kapuściński:

Wszystko jest osobno
osobno jedzie pociąg
mija krowy stojące osobno
[...]

*** [*Wszystko jest osobno...*]⁹¹

Punktowo będzie Kapuściński postrzegał napotymane rzeczy, zwierzęta, ludzi, krajobrazy, dlatego zauważone ptaki to „ruchliwe punkty”⁹². To przywiązanie, aby punktowo widzieć i rozumieć, jest fundamentalne dla skupienia nad doświadczeniem ludzkim. Fragment jest pożądanym, jak fragment odniesiony do obrazu fotograficznego, gdyż to on „otwiera nam przestrzeń, którą musimy zapełnić, ożywić”⁹³. Punkt wyłuskany z kultury staje się impulsem do myślenia, które go ożywia, buduje wokół niego przestrzeń, śledzi odniesienia. Mały piesek rasy japońskiej, który nazywał się Lulu i spał w łóżku cesarza Etiopii⁹⁴, jest takim punktem, wyłuskany przez Kapuścińskiego, który buduje kontekst władzy, struktury strachu i bezprawia. Potrzebny jest jako punkt wyjścia, wokół którego zarysowywana jest myśl.

Dla myślenia o wadze punktu w kontekście otwarcia ważny jest fragment, który odnaleźć można w *Lapidarium III*, gdzie czytamy, że Arabowie lubowali się w geometrii i pałacowe mozaiki układali z linii, kół, kwadratów, trójkątów. Co dla nas ważne, to uwaga geometryczna Kapuścińskiego: „Rysunek geometryczny – jakby otwierał przed nami świat, ale to złudzenie, bo prze-

⁹⁰ Idem: *Imperium...*, s. 33.

⁹¹ Idem: *** [*Wszystko jest osobno*]. W: Idem: *Prawa natury...*, s. 39.

⁹² Idem: *** [*Ziemia świeci*]. W: Idem: *Prawa natury...*, s. 40.

⁹³ Idem: *Lapidarium IV...*, s. 84.

⁹⁴ Idem: *Cesarz*. Warszawa 1978, s. 7.

cież on jest kresem, tym właśnie światem”⁹⁵. Kapuścińskiego uwierają linie proste, płaszczyzny ścian, sztywna geometria⁹⁶, a punkt dopiero to zapowiada, jest w początku drogi, jest doskonałą potencją. Gdybyśmy tę myśl podjęli, to należałoby ją następująco wypełnić: skoro rysunek zamyka, bo linia to już kres, wyraźny zarys rzeczy, to tym, co otwiera świat, jest jedynie punkt. Powtórzmy – punkt otwiera świat. Punkt to miejsce, w którym pulsuje życie. Otwiera się na inne punkty, jest ruchliwy.

Pamiętać trzeba i o tym wymiarze punktu, który teoretycznie wcześniej zarysowaliśmy, że punkt to ukłucie, coś, co przeszywa nas, rani, wreszcie zostawia ślad. Takich punktów w podróży jest dużo. Kapuściński notuje punkty krańcowych doświadczeń z frontu, z cel śmierci, ze sfer biedy, z okresów choroby, ale i odnotowuje punkty, które są wzniosłe w podróży, które pokazują gęstość społeczną, które wyzwalały radość i godność. Jedno jest tu ważne – punkt to ukłucie. W wierszu *Przypowieść biblijna* Kapuściński napisze:

Czasem jednak
dostrzegasz żdźbło
w oku bliźniego
[...]
*Przypowieść biblijna*⁹⁷

Doświadczenie jest radykalne i przeszywające, nie jest czymś trwałym i jednostajnym. Jest chwilowe. Ale to na ten pułap bycia społecznego schodzi Kapuściński, notując rytmy wspólnot. Świat opisany przez Kapuścińskiego jest formowany z rozlicznych punktów doświadczenia, którymi powołuje misternie utkaną siatkę sensów, dyssensów, zdarzeń kulturowych. Próbuje dzięki takiej optyce rozczytać czasoprzestrzeń. Tak poję-

⁹⁵ Idem: *Lapidarium III...*, s. 14–15.

⁹⁶ Idem: *Szachinszach*. Warszawa 1982, s. 8.

⁹⁷ Idem: *Przypowieść biblijna*. W: Idem: *Prawa natury...*, s. 51.

ty punkt ma jeszcze inną specyfikę, a mianowicie przywołuje na myśl pojęcie przybliżenia, które powraca w pracy reporter-skiej Kapuścińskiego, by zbliżyć się do człowieka, przybliżyć się do prawdy, skrócić perspektywę, a tym samym zawęzić widzenie do wyłuskanej rzeczy, do punktu właśnie⁹⁸. Chroni to przed pychą syntez.

Jeśli coś wiąże to „myślenie według punktów”, to przecież nie jest to jakaś konkretna figura świata czy kultur, w którą układałyby się poszczególne punkty, ale jedynie perspektywa etyczna⁹⁹, która powoduje, że punkty są wyłuskane badawczo, że tworzymy opowieść o człowieku „przy” punktach jego doświadczeń, że lokujemy nasze myślenie jedynie w punktach rzeczywistości doświadczanej, dalecy od pychy badawczej i scjentystycznej drogi. Zatem perspektywy badawczej Kapuścińskiego nie sposób zamknąć w tym, co jest reportażem, bez względu na docenienie jego odmienności w artystycznym wymiarze czy filozoficznej wymowie. Nie jest to też tylko podróżnicza opowieść, lapidaryjna forma, dziennikarska pasja i precyzyjny warsztat czy zapis z bycia wędrowcem. Jest to propozycja antropologiczna, która mocowana jest w narzędziach badawczych, metaforach, wątpliwościach epistemologicznych i etycznych w związku z byciem w terenie. Ale i nie jest to tradycyjna antropologia, lecz zmiękczona, rozmyta, która dystansuje się od obiektywnej wykładni świata, która stroni od uprzedmiotowienia badanych kultur czy przyjęcia jednolitej metodologii, która wychyla się w stronę filozofii i podróży. Jest na styku dyscyplin, jest na styku obszarów społecznych, na styku słowników opisu.

⁹⁸ Zob. I d e m: *O pamięci i jej zagrożeniach*. Rozmowa z Ryszardem Kapuścińskim prowadzona przez Zbigniewa Benedyktowicza i Dariusza Czaję. „Konteksty” 2003, nr 3–4. Fragment przedrukowano w: I d e m: *Rwący nurt historii. Zapiski o XX i XXI wieku*. Wybór i oprac. K. Strącek. Kraków 2007, s. 17.

⁹⁹ Por. z uwagami o aksjologii dzieła i o odpowiedzialności za wybór metody krytycznej i języka w: M. Dąbrowski: *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*. Kraków 2005, s. 29.

Skoncentrujmy się zatem na antropologicznych punktach doświadczeń, które są obecne w tekstach Kapuścińskiego i stanowią ogniska skupiające i rozszczepiające kulturowe myślenie. Punktowe *exemplum* – odsłonięte przez niego w podróży, zarysowane słowem i fotografią – pozwoli nam wydobyć perspektywę badawczą antropologii punktów. Optyka badawcza, zarysowana w poprzednich rozdziałach, pozwala odkrywać perspektywę, która koncentruje namysł w punkcie, śledzi od punktu do punktu, wiąże punkty z sobą, ale i je autonomizuje, zaznacza konfiguracje punktów w figurach myślenia i działania człowieka, wylicza punkty widzenia, notuje rozmieszczenie punktów oparcia i orientacji, wskazuje na gęstość punktowego doświadczenia. Powinowactwo narracji nauk matematyczno-przyrodniczych i humanistyki, które wydobywają punkt w jego dynamice, każe uzmysłwić sobie siłę jego obecności, fakt, iż punkt należy do myślenia i doświadczenia człowieka, a koncentracja myślenia w punkcie nie jest unieruchomieniem wiedzy i wcześniej zatrzymanym obrazem rzeczywistości, ale pozwala na głębokie i jednocześnie przestrzenne i relacyjne myślenie, które wydobywa naturę myśli, ale i doświadczeń człowieka we wspólnocie. Antropologia punktów, która skupia się na punktowości myślenia i doświadczenia, musi znajdować oparcie w gęstym, kulturowym *exemplum*. Dlatego sytuuje się w bliskości literatury, aby „przepisać” za pomocą pojęcia punktu wątki tematyczne powracające w tekstach Kapuścińskiego. Problemem badawczym jest to, w jakim stopniu *punkt/punctum/stigma* pogłębia rozczytywanie przestrzeni ludzkiej. Antropologia jako praktyka rozczytywania przestrzeni ludzkiej daje tę odpowiedź.

Część II

Mapa punktów



Rozdział 1

Intymność

Stawiając w centrum uwagi problem intymności, napotykamy trudność. Ustanawiamy punkt środkowy, który ogniskuje, wydobywa na jaw to, co powinno zostać osłonięte. Centrum jest niebezpiecznym piedestałem, gdyż ustanawia nieprawdziwe hierarchie – nieprawdziwe co do natury rzeczy. Wreszcie zakreśla i wyolbrzymia sztuczne granice, ale przede wszystkim przysłania odcienie i niuansy. Tym bardziej, że centrum, ustanowione w tych rozważaniach, jest odnoszone do czegoś, co jest intymne, a więc marginalne, zaciemnione. Intymne, znaczy zakryte, chronione przed widokiem i przed ostentacją. Poza tym wiedza o tym, co intymne, to wiedza trudna do ogarnięcia, rodzi w nas mniemanie – i ten trakt fałszywej *doxy*, do której przywiązujemy zbyt dużą wagę, podkreślmy – iż to, co intymne jest stale obecne, jest pokładem, raczej bywa sferą, a nie punktem. Intymność w naszym myśleniu często jawi się jako to, co stale zalega, co stale determinuje, co blokowo tworzy cień naszych działań, co wreszcie pozwala jedynie ocierać się o sfery tabu. Ale to ułożenie czy statyczność bryły, w jaką układa się pomyślana intymność, nie może wymazać z pola widzenia prawdziwego, pierwotnego rytmu doświadczania intymności, który jest punktowy. Dalej, nie może przesłonić wiedzy o rzeczywistości, która nie może nie być punktowa, tylko bowiem w strzępach, w punktowych doświadczeniach w niej

uczestniczymy. Kultura to raczej doświadczanie niż ulokowanie w stabilnej konstrukcji.

Ustawiając więc centrum – chwilowe centrum rozważań – wokół intymności, pamiętajmy o marginalności tego, co intymne jako chronione, ale i tego, co jest ostentacyjnie punktowe i porwane. To bowiem, co porwane i ocienione, jest kluczowe dla życia, wypełnia nas i tym samym stanowi sedno działań. I tu wracamy do centrum. Można stwierdzić, że centrum życia utkane jest z marginaliów.

Trudno zatem, aby tak centralna i jednocześnie marginalna intymność układała się w bloki statycznie danej, pewnej i bezpiecznej wiedzy¹. Ale jednak jest zagarniana przez dyskursy dyscyplin naukowych. Najbardziej zaborcza dyscyplina to psychologia miłości, która włącza intymność w myślenie o relacjach partnerskich, zaangażowaniu². Intymność jest zagarniania dalej w teorii kultury, już nieco szerzej, przez refleksję nad erotyką i seksualnością, co znajduje przełożenie na myślenie psychoanalizy o tym, co mroczne, spychane, a co kieruje człowiekiem. Sigmund Freud nie tylko ukazywał skrytość i zablokowanie tego, co popędowe, ale i konsekwencje kulturowe objawiane w zakazie, w tabu, które lokuje się poza strukturą społecznych norm³. Ale i intymność jest przechwycona przez zmagania intelektualne z tym, co ukryte jako prawdziwe w człowieku, jak w myśli Georges'a Bataille'a. Intymny brak dystansu, który tam się objawił, był konieczny, by ujrzeć skalę przepełnionego, transgresyjnego człowieczeństwa⁴. Wreszcie to

¹ Zob. w odniesieniu do budowania relacji w komunikacji intymnej: N. Luhmann: *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*. Przekł. J. Łoziński. Warszawa 2003; a także o intymności dyskursu: T. Kasulis: *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*. Honolulu 2002.

² Por. B. Wojciszke: *Psychologia miłości. Intymność, namiętność, zaangażowanie*. Gdańsk 2005.

³ Zob. S. Freud: *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*. Przekł. M. Poręba, R. Reszke. Warszawa 1997.

⁴ Zob. G. Bataille: *Erotyzm*. Przekł. M. Ochab. Gdańsk 2007, s. 31–43.

intymność, której przechwycenia moglibyśmy w planie teorii szukać w zauważeniu tego, co przemilczane, co nieobecne w komunikacji społecznej, jak w dziele Michela Foucaulta, gdzie to, co intymne, zostaje wtłoczone w mechanizm wykluczeń, pustych miejsc w systemie wiedzy i władzy społeczeństwa⁵. Trudno nie odnotować zagarnięcia teoretycznego intymności w refleksji nad językiem, który staje się intymny, który staje się dyskursem miłosnym, o czym pisał Roland Barthes⁶. I jeszcze inne ważne ułożenie teoretyczne intymności – myślenie antropologiczno-socjologiczne, gdzie to, co intymne, zostaje odniesione do pytań o zażyłość grupy, o swoich i obcych, o dopuszczonych do wiedzy i wykluczonych, o granice tego, co ukryte, o relacje proksemiczne czy wreszcie o możliwości badacza w terenie, który, żeby poznać wspólnotę musi umiejętnie balansować między bliskością i oddaleniem⁷.

Skoncentrujemy się jednak na samej punktowości doświadczenia w kulturze, która wyrasta z przyjęcia perspektywy intymnej. Warto zatem potropić te punkty, z których patrzymy na świat i które nas lokują, a które są intymnym poznaniem i doświadczeniem rzeczy. Horyzont intymny łączy poznanie i doświadczenie, i nie pozwala na przeprowadzenie prostych dystynkcji w rozgraniczaniu wiedzy. W odsłanianiu skali myślenia teoretycznego o intymności można wypunktować kilka kluczowych problemów.

⁵ Zob. M. Foucault: *Historia seksualności*. Przekł. B. Banasiak, wstęp T. Komendant. Warszawa 2000.

⁶ Zob. R. Barthes: *Fragmenty dyskursu miłosnego*. Przekł. M. Bieńczyk, wstęp M.P. Markowski. Warszawa 1999.

⁷ Zob. na temat pracy badawczej antropologa w terenie: *Off Stage/ On Display. Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*. Ed. A. Shryock. Stanford 2004; S. Bamford: *Beyond the Global: Intimacy and Distance in Contemporary Fieldwork*. „Anthropology & Humanism”, June 1997, Vol. 22, No 1, s. 110–114; zob. na temat trudności z zachowaniem właściwego oglądu badacza w związku z pędem nauki, która chce zbadać inność w: J. Clifford: *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przekł. E. Dżurak i inni. Warszawa 2000, s. 65–103.

Zacznijmy od konstatacji, że intymność, w jednym ze swoich aspektów, jest kluczem do budowania przestrzeni estetycznej. Nadaje kształt zmysłowej przestrzeni w komunikacji, a więc zmiękcza, zawęża, kształtuje rzeczywistość w nową formę, nadając jej rangę sztuki jako konstruktowi zmysłowego. Estetyzuje przestrzeń. Transformuje kształty, rozmywa kontury, przybliża to, co było niedostrzegalne, ale i oddala to, co było pierwszoplanowe i oficjalne. Manipuluje pojęciami bliskiego i dalekiego. Wynosi ten zmysłowy, przybliżony porządek przestrzeni doświadczenia na piedestał. Intymność, jako estetyczna wrażliwość, jest namacalna, bezpieczna, jest zmysłowa.

Ale intymność to przede wszystkim zagęszczenie poznania. I to ważny trop. Zmienia intensywność w procesie podejmowania rzeczy w kwalifikacjach poznawczych. Pogłębia. Rozmazuje dawne hierarchie sensów. Przywołuje ważny detal, pokazuje istotne różnice, dotychczas zakryte, w rozpoznawaniu prostej i stabilnej formy. Intymność w poznaniu komplikuje, ustrzega przed pochopnymi sądami, uczy pokory. Zacieśnia perspektywę. Nie ułatwia nam generalizacji, powoływania porządków binarnych, stawiania diagnoz społecznych, tworzenia syntez wiedzy. Intymność rozmazuje, zatrzymuje na detalu, wytraca wyrazistość.

To, co jest interesującym punktem w doświadczeniu intymności, to ów moment transformacji horyzontu epistemologicznego i estetycznego w wymiar moralny. Takie przesunięcie akcentu na moralność – dodatkowo wzmocnione myśleniem nie o wymiarze etycznym, ale moralnym⁸ – przenosi punkt ciężkości na to, co istotne w wymiarze ludzkim. Idzie tu o codzienne

⁸ Moralność w dyskursie ponowoczesnym wiąże się z przeinterpretowaniem dawnego myślenia systemowego, które rozstrzyga i klasyfikuje prawa życia w przestrzeni *meta*, a więc w przestrzeni etycznej. Natomiast to, co ponowoczesne skupione jest na budowaniu „tu i teraz” solidarności wspólnoty. O roli podejmowania rozważań poprzez moralność, a nie etykę zob. m.in.: R. Rorty: *Przygodność, ironia i solidarność*. Przekł. W.J. Popowski. Warszawa 1996; Z. Bauman: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Przekł. J. Bauman, przejrzał Z. Bauman. Warszawa 1994.

praktyki bycia, które przez horyzont intymny wiążą nas moralnie, a nie o pułap *meta-*. Intymność rodzi zobowiązanie.

Ale i dalej – intymność, dotykająca życia w zbliżeniu detalu, w utracie wyrazistości rzeczy, pozwala lepiej pojąć sytuację ludzką jako sytuację nieustannego doświadczania⁹. Jesteśmy po stronie doświadczania spotkań, które wyznaczają ów bliski człowiekowi horyzont moralny jako horyzont intymny. Wiąże się to z budowaniem wrażliwości w doświadczaniu innego i siebie w przestrzeni społecznej.

Jaki jest egzystencjalny ciężar wrażliwości i intymności w przestrzeni międzyludzkiej? Podążmy za tym pytaniem, posiłkując się punktem wyłuskany w stylowym i spójnym epistemologicznie i moralnie piśmiennictwie Kapuścińskiego. Tkanka tekstowa kolejnych lapidariów czy reportaży wyznaczona jest rytmem troski o człowieka wtłoczonego w spotkania ustanawiające, podtrzymujące i znoszące przestrzeń intymną.

Oto trop, który ma pozwolić na dalszą refleksję o intymności:

[...] proszę: żebyśmy zeszli z utartego szlaku. Tak trafiamy na podwórko Benika Petrusjana. Podwórze to, zamknięte z czterech stron murami kamienic, jest miejscem stałej wystawy prac Benika. Benik ma 28 lat, skończył Akademię w Erewanie i jest rzeźbiarzem. Drobnym, nieśmiałym, mieszka w swojej ciasnej pracowni, której drzwi wychodzą na to właśnie podwórko-wystawę. W tej pracowni wiszą wspaniałe ormiańskie krzyże kamienne, tzw. Haczkary, które Ormianie rzeźbili dawniej na skałach. W całej Armenii napotyka się na te haczkary, bo były one symbolem ormiańskiej egzystencji lub znakiem granicznym, a także – czasem – drogowskazem. [...]

⁹ Zob. odnośnie do pojęcia doświadczenia: *Pojednanie tożsamości z różnicą?* Red. E. Rewers. Poznań 1995; zob. na temat opisywania tożsamości w aspekcie doświadczenia: A. Kunc: *Tożsamość i postmodernizm*. Warszawa 2003.

Benik gościł nas winem. Siedzieliśmy na pryczy, wśród kamieni, które od kilku lat obrabia. Nastawił nam magnetofon, żebyśmy mogli posłuchać patarków. [...]

Jego rzeźby rzadko trafiają na wystawę. Najczęściej stoją, ot, tak jak teraz, na podwórzu pod drzewami czy oparte o ścianę lub położone wprost na chodniku. Benik rzeźbi dla mieszkańców tych czterech kamienic, które otaczają jego podwórze. Rzeźbi dla dozorczy i dla listonosza. Dla śmieciarzy, którzy przyjeżdżają czyścić zsy-py. Dla dzieci, które te rzeźby mają dla zabawy czy w nadziei, że dostaną cukierka. Dla inkasenta z elektrowni. A także dla milicjanta, jeśli tu zajrzy z jakimś intere-sem¹⁰.

Celowy to wybór, gdyż odnosi się do fragmentu tekstowego, który nie rozdziera ostentacyjnie sfer wstydu i jawności, nie balansuje na krawędzi tabu, nie demaskuje. Idzie w nim o intymność epistemologiczną, która łagodzi ostrość sądu, skupia się na detalu, zawęża uzurpację wiedzy. Buduje dalej więź z innym dzięki rozumieniu, zagęszcza przestrzeń doświadczenia, potęguje bliskość w sferze tego, co nieoficjalne, zobowiązuje moralnie.

Punkt, wskazany przez Kapuścińskiego, dotyczy budowania intymnej przestrzeni, którą można by nazwać „miękką”. Miętkość nie ma tu waloru negatywnego, nie jest bowiem synonimem gładkości myśli, braku trudności, konwencjonalnego ugrzecznienia. Miętkość powoduje, że kontekst przestrzen-ny i czasowy tracą oficjalność, przestają być wyraziste, stają się płynne, gdyż jednoczą niuanse, które dotąd rozparcelowane były w dystynkcjach kulturowych norm, wzorców zachowań, schematów myśli, układów rzeczy. Moglibyśmy powiedzieć, że taka miętkość osiągana jest przez przyjazny gest zejścia z utartego szlaku gdzieś w przestrzeń nieturystyczną, we-

¹⁰ R. Kapuściński: *Kirgiz schodzi z konia*. W: *Idem: Kirgiz schodzi z konia. Chrystus z karabinem na ramieniu*. Warszawa 1990, s. 27.

wnętrzną, osłoniętą od paradnych ulic. To pierwszy krok do tego, by znaleźć się w miejscu, jak to właśnie opisywane w tekście *Kirgiz schodzi z konia*. Podwórko Benika Petrusjana – erewańskiego rzeźbiarza, tworzącego dla dzieci, śmieciarzy, dozorczy, sąsiadów, gdzie pośród kamieni, przy winie, słuchając starych psalmów ormiańskich, oglądając rzeźby stojące na podwórku, można doświadczyć bliskości i stworzyć właściwą przestrzeń sprzyjającą rozumieniu Armenii. Dodajmy – przestrzeń intymną. Intymność spotkania wymaga nieoficjalności, zaangażowania emocjonalnego i intelektualnego, zaufania, uznania doniosłości innego człowieka, który wprowadza nas w swój prywatny, codzienny świat, wskazuje na istotne ślady, które naprowadzają na jego wymiar, ale i go osłaniają. To pójsie za jego myśleniem, za jego doświadczeniem świata, za jego kolekcją drobiazgów, za jego misternie wznoszoną siatką sensów. Epistemologia spotyka się tu z moralnym oglądem. Możemy stwierdzić, że otwarcie mentalne na inność umożliwia doświadczenie intymności w spotkaniu.

Intymność tu podążałaby śladem peryferyjności. Kulturowa topografia tego, co intymne, układa się w mapę intymności – jako mapę miejsc ocienionych, nieujawnionych, skrytych, bliższych, drugoplanowych w obrazach nazywanej i komunikowanej wiedzy. Kapuściński nie ulokuje intymności na statkach wycieczkowych na Capri ani na uliczkach, na których jest głośny tłum turystów, którzy „wyjmują z kieszeni, z toreb, z teczek i plecaków słuchawki telefonów komórkowych i zaczynają rozmawiać z Lizboną i Genewą, z Filadelfią i Melbourne, triumfalnie informując, że oto właśnie wylądowali na Capri, że są na Capri, że widzą domy, góry i skały, ogrody i plantacje, słońce i morze, że czują się świetnie, że zaraz będą jedli obiad [...], że za trzy godziny [...] odpłyną z Capri itd., itd.”¹¹ Intymność dotyka przestrzeni wydzielonych z reprezentacyjnego nurtu. Peryferyjność nie jest synonimem marginalności jako nieistotowości. Jest sednem. Peryferyjność jest centrum. Wra-

¹¹ Idem: *Lapidarium III*. Warszawa 1997, s. 8.

camy tu do myśli, że to porwane i ocienione jest kluczowe dla życia.

Klucząc po takich zaułkach, podwórzach kultury, na które wskazuje Kapuściński, napotyka się właściwy sens przeżywania i postrzegania świata. To trop tego, co ocalałe i w schronieniu istniejące prawdziwie. Peryferyjność przestrzeni, gościnnego podwórka, ślady śmieciarzy, dzieci, inkasenta łączą się z wagą i symboliką haczkar. Tylko wybierając osłoniętą przestrzeń, zanurzoną w codziennych rytmach, można odsłonić myślenie, które jest kwintesencją życia. Haczki trafiają się na peryferiach. Ormiańskie krzyże znajdują się bowiem nie tylko w świątyniach, ale i w górach Armenii, na skałach, na urwiskach. Te haczkary, w tekście Kapuścińskiego, zeszły ze szczytów skał, porzuciły swoje niedostępne *locum*, weszły między mury kamienic, pomiędzy żywioły życia, wprost na podwórko Benika. Życie małej i „miękkiej” podwórkowej przestrzeni należy epistemologicznie sytuuje krzyże. Zespala wagę wydarzeń, śmierć i sakralność z tym, co powtarza się co dnia, ale i tworzy kształt powagi codziennej. Haczki stają się dostępne, włączone w przestrzeń zamieszkiwania. Stają się nobliwie wyeksponowane, ale i nobliwie wtłoczone w zachowania codzienne. Łączą się z psalmami ormiańskimi, umacniającymi porządek rzeczy, ale i ze śmieciami nagromadzonymi w życiu kamienicy – co tworzy ułożenie metafizyczne. Ten punkt doświadczenia, opisany przez Kapuścińskiego, nie jest łatwo uchwytne, nie jest jednolite i stałe. Naprowadza na to, co sztandarowo ormiańskie, ale i intymnie prywatne. Ruch myślenia, który każe przybyć na to podwórko, w peryferyjnym geście powtarza wagę centrum: centrum drogowskazu, centrum granicy, centrum egzystencji. Prymarną cechą nastawienia badawczego jest wrażliwość.

Wrażliwość w spotkaniu dotyczy budowania i uznawania granicy jako progu emocjonalnego i intelektualnego, który zmniejsza dystans i jednocześnie chroni nas w obliczu bliskości innego, bliskości, która może też unicestwić. Dlatego wiedza o możliwości zniesienia granicy jest poparta troską o jej

utrzymanie. Wrażliwość przejawia się w jedynie potencjalnej mocy zabijania, odślaniania, wydobywania, zamanifestowania, nadinterpretowania inności. Bierze się z gestu rezygnacji z władzy nad innym. Potencjalność zagrożenia jest silnie akcentowana w filozofii dialogu Bubera, Rosenzweiga czy Lévinasa. Jednak tam idzie o rezygnację z poznania. Spotkanie Kapuścińskiego wiedzy o innym nie wyklucza, tylko nadaje jej nowy kształt, ustanawia odmienny horyzont. Uruchamia też swoiste narzędzia, które służą do ocalania nas i innych: ocalania obrazu poznawczego, spokoju egzystencjalnego, nienaruszonej swojej przestrzeni. Najprostszymi reakcjami są ustanawiane proksemiczne relacje, gdy dysponując zachowaniem bliskości i dystansu, utrzymujemy stabilną hierarchię odległości myśli, słowa i czynu, z wyraźnie rozgraniczonymi strefami tabu, wstydu, zażenowania, ukrycia, tajemnicy, nienazwania, niezamanifestowania, niedookreślenia *etc.* Moglibyśmy stwierdzić, że wrażliwość jest wysubtelnieniem, swoistą szlachetnością, która tworzy wizję innego. Nie ma jednak jednej wrażliwości zbiorowej i indywidualnej, bo różne są jej zakresy i stopnie, jak napisze Kapuściński¹², różne są przygodne wrażliwości, ale zwykle uruchamia się podobny gest zawierzenia.

Przestrzeń intymna budowana jest w spotkaniu w zderzeniu, uzgodnieniu, komplementarności, współistnieniu intymności własnej i intymności obcego. To przypomina trochę Buberowskie królestwo „pomiędzy” i wspólnotowe *My* spotkania¹³, ale tak naprawdę jest to inna spotkaniowość, z bardziej zarysowanymi granicami, z wyraźniej odczuwalnymi dysonansami. Intymność oglądu jest głównie wiedzą o granicach epistemologicznych, moralnych, estetycznych w kontakcie z drugim człowiekiem. Intymność szanuje oddalenie.

Znajomość reguł zachowaniowych, sposobów ich utrzymywania i znoszenia jest podstawowym elementarzem antro-

¹² Ibidem, s. 27.

¹³ Zob. M. Buber: *Problem człowieka*. Przekł. R. Reszke. Warszawa 1993.

loga, którego cel stanowi zachowanie nienaruszalnej intymności innego. Kapuściński z takimi podręcznikami antropologii jest zaznajomiony, korzysta z wiedzy nagromadzonej oraz stworzonej przez siebie i przez *praxis* podróży¹⁴. Nie ufa dyktafonom, ufa pamięci, ufa zwyczajnym rozmowom, codziennym szlakom wędrówki. Jest bardziej antropologiczny niż sami antropologowie, stara się bowiem jeszcze, by forma opisów zbliżona była do tkanki życia – często nagła, porwana, lapidaryjna. Intymność antropologiczna – w tym również intymny horyzont Kapuścińskiego – polegałaby więc na nieprzekraczaniu sfery wytyczonej kulturowo intymności, na podejmowaniu starań przeciwdziałających demaskowaniu, choć oczywiście – jak wskazuje chociażby Clifford¹⁵ – nie zawsze się to udaje w związku z pędem nowoczesnej nauki w odkrywaniu i badaniu innego. Już samo odkrycie – usprawiedliwione nauką i ciekawością poznania tego, co daleko za horyzontem, na którym pojawiają się statki, jak pisze Kapuściński w *Podróży z Herodotem*¹⁶ – jest jakąś demaskacją. Ale antropolog/reporter, jak Kapuściński, dyscyplinuje demaskowanie, nadając mu umiarkowaną formę, usprawiedliwioną dobrym zaciekawieniem życiem innych.

Właściwe spotkania intymne, jak już wskazywaliśmy, niekoniecznie sprowadzają się do bliskości innego, dopuszczenia do tajemnicy kultury, ukrytych wymiarów kulturowego tabu. Tabu (*tabu/taboo*), zapożyczone terminologicznie z języka tonga z Wysp Przyjacielskich na Polinezji (*ta-pu*), a włączone w europejski dyskurs za sprawą kapitana Jamesa Cooka w 1777 roku¹⁷, każe utożsamiać je z kultowym zakazem, który odnosi się do tego, co niedotykalne, niejadalne, pierwotnie zakazane,

¹⁴ Zob. R. Kapuściński: *Wykłady wiedeńskie*. W: *Idem: Ten Inny*. Kraków 2006, s. 9–50.

¹⁵ J. Clifford: *Kłopoty z kulturą...*, s. 65–103.

¹⁶ R. Kapuściński: *Podróże z Herodotem*. Kraków 2004, s. 243–249.

¹⁷ J. Cook: *A Voyage to the Pacific Ocean*. London 1784, Vol. 3, s. 40 za: Naoki Onishi: *The Puritan Origins of American Taboo*. „The Japanese Journal of American Studies” 1990, No 10, s. 36.

niedopuszczalne seksualnie, święte, przekłete. Freud podkreślał restrykcyjność tabu, które dotyczy tego, co społecznie niedopuszczalne, na przykład tabu kaziroduztwa¹⁸. Gerardus van der Leeuw w *Fenomenologii religii* pokazywał działanie rygoru tabu, cytując słowa polinezyjskiego herolda:

Tabu – niech nikt nie opuszcza domu!
 Tabu – niech żaden pies nie szczeka!
 Tabu – niech żaden kogut nie pieje!
 Tabu – niech żadna świnia nie chrząka!
 Śpijcie – śpijcie póki tabu nie minie!¹⁹

Tabu jest silnym wykluczeniem, wiąże naturę i kulturę. Moglibyśmy, próbując je określić, sformułować taką myśl, że tabu to nie tylko to, czego nie sposób nazwać, czego nie można się dopuścić, ale i czego nawet nie wolno pomyśleć. Jest obwarowane silnym zakazem i strachem. Wiedza o tym, co intymne, zakłada obecność tabu, ale jest czymś bliższym człowiekowi, czymś komunikowalnym, codziennym, jest włączona w rozdziały prywatnej i wspólnotowej przestrzeni, nie jest obłożona rygorystycznym sankcji, myślenia wykluczającego. Stanowi raczej gest otwarcia. Polega na świadomości i zachowywaniu granic inności, doświadczaniu tej inności bez prób jej demaskowania. Intymność w podjęciu innego nie demaskuje tabu, ale i wymyka się władzy mechanicznego wykluczonego myślenia, o którym nawet strach pomyśleć. Dlatego w intymności stroni się od epatowania egzotyką, przekraczania kulturowych granic smaku, wrażliwości, prywatności. Nie odsłania się tabu, ale i nie apoteozuje tak rygorystycznego myślenia. Intymność jest zmiękczeniem przestrzeni społecznej. Kapuściński nie

¹⁸ Zob. na temat rygorystyki kultury w: S. Freud: *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*. Przekł. M. Poręba, R. Reszke. Warszawa 1997; S. Freud: *Kultura jako źródło cierpień*. Przekł. R. Reszke. Warszawa 1995.

¹⁹ G. Leeuw van der: *Fenomenologia religii*. Przekł. J. Prokopiuk. Warszawa 1997, s. 39.

demaskuje w tekstach kulturowego tabu, co wynika z faktu, że nie demaskuje tabu w doświadczeniach w podróży.

Intymność nie ukazuje odartych z zasłony kulturowej bezbronnych ludzi. Mimo wiedzy o tym – jak pisze Kapuściński – że „żyjemy zamknięci w swoich kulturach i geografiach” i że „wystarczają nam one”²⁰, jest w nas akces na rzecz otwarcia na innego sytuowanego podmiotowo i moralnie. W tym sensie odwrotnością intymności byłby medialny dyskurs, który intymności nie zachowuje i operuje skandalem, egzotyką, ujawnianiem, hecą i powierzchownością. Raz po raz pojawiają się w tekstach Kapuścińskiego takie opisy jak ten, który pokazuje pracę dziennikarzy NBC lądujących w Kosowie i równie szybko się stamtąd ewakuujących, którzy arogancko wyciągają z tłumu płaczących ludzi, stawiają ich przed kamerą, zawołowo eksploatują ich w błyskawicznym wywiadzie²¹. Kapuściński napisze, że „nawet nie przyszło im do głowy spytać ich, czy wolno im tu być i coś robić. Żadnych gestów serdeczności, żadnych oznak porozumienia”²². Pozorne medialne przybliżenie problemu i ukazanie płaczących twarzy jest zbrodnią moralną z punktu widzenia budowania horyzontu porozumienia i odpowiedzialności. Intymne myślenie nie zezwala na demaskowanie tego, co ma być zakryte. Przez tę wrażliwość antropologiczną intymność innego jest zachowana. Od strony bardziej pragmatycznej łączy się to narzędziowo z balansowaniem między opisem mikrologicznym i codziennym – wyluskującym pojedynczego człowieka, a opisem w skali makro – historycznym, politycznym czy ekonomicznym. I tu Kapuściński jest mistrzem.

W intymności spotkania zakłada się jednocześnie skojarzenie myśli, odczuć, zachowań w celu rozpoznania misternych związków kultury, wczucia się w tkanę pojmowania świata. Z punktu antropologii najtrudniej to osiągnąć w kontakcie z obcym

²⁰ R. Kapuściński: *Lapidarium IV*. Warszawa 2000, s. 67.

²¹ Ibidem, s. 95.

²² Ibidem.

kulturowo człowiekiem. Jednak z perspektywy egzystencjalnej oczywistym doświadczeniem jest obcość każdego, także tego, kto podziela nasz system myślenia i zachowania. Dlatego intymność – gdyby to dookreślenie transformować – polegałaby na budowaniu bliskości, przestrzeni wspólnej, odpowiedzialności, umacnianiu godności człowieka, który przestaje być anonimowy. Trafnie opisuje to Kapuściński w *Lapidarium I*, w czasie pobytu w Polsce na Wybrzeżu w sierpniu 1980 roku, gdzie budowanie wspólnoty z drugim jest odkryciem prawdziwej godności i wolności, jest „Świętem Wyprostowanych Ramion, Podniesionych Głów”²³, jest „batalią o język, [...] o oczyszczenie naszej mowy z frazesów i bredni”²⁴.

Intymność to punkt widzenia, który każe wyodrębniać drobiazgi, przestrzenie osłonięte od zgiełku oficjalnego, niuanse, które nadają kulturze właściwy i elementarny smak. Intymność jest po stronie patrzącego, który tworzy intymną więź z badaną przestrzenią, ale i po stronie przedmiotowej kultury, która wydziela, chowa, separuje w nadziei na uznanie jej wagi, wartości epistemologicznej i moralnej.

Ten trop intymności jest szansą na opis współczesnej kultury, gdyż koresponduje z wiedzą o wątpliwościach badawczych towarzyszących możliwości eksploracji i wyrokowania antropologa. Trzeba dodać, że każde nasze zetknięcie badawcze z kulturą jest zawsze teraźniejsze, a więc współczesne, gdyż bez względu na świadomość długiego trwania, jak stanowiła szkoła historyków francuskich (*Annales*)²⁵, ów kontakt ma miejsce „tu i teraz”, i dla nas. Uruchamia to z jednej strony czujność wobec nadmiernej sztandarowości oblicza kultury, zbyt przykładowej wzorcowości zachowań; z drugiej zaś – nie gubi chęci poznania kultury za pośrednictwem doświadczenia. Intymność ocala to zaciekawienie kulturą. Jednoczy este-

²³ Idem: *Lapidarium I*. Warszawa 1990, s. 29.

²⁴ Ibidem, s. 31.

²⁵ Zob. m.in. F. Braudel: *Historia i trwanie*. Przekł. B. Geremek, przedm. B. Geremek i W. Kulesza. Warszawa 1999.

tyczną kontemplację z moralnym rozumieniem. Ufa pobocznym trendom, osłoniętym przestrzeniom. Myśli solidarnie²⁶. Przerzuca pomost między skrajnością kontekstualizmu a *universum*. I to ważne w projektowaniu badań kulturowych, Kapuściński o tym wiedział. Intymny horyzont badawczy nie skrywa człowieka, jednocześnie go nie demaskując bezwzględnie i ostentacyjnie. Skraca odległość rozpiętą w relacji Ja – Inny. Intymność, odniesiona do refleksji kulturowej, wydaje się cechą zupełnie podstawową dla właściwego rozumienia kultury. Nie można rozprawiać o kulturze z pułapu jedynie sprawnych syntetycznych „klatek”, którymi unieruchamia się potoczność świata. Intymność byłaby akcesem na rzecz kreowania punktu widzenia, który rozmazuje asymetrię podmiotu i przedmiotu, który zakorzenia w nieokreślonej materii ulotnych i stałych punktów. Który – i chyba to najważniejszy wyznacznik – burzy rozdział na epistemologię i moralny dyskurs. Ta miękkość i płynność epistemologiczna jest dziś wyzwaniem w humanistyce.

Dlatego, jak wskazuje Kapuściński, istotne jest ulokowanie na podwórku Benika, aby stamtąd wyglądać w świat, czyli nasze *locum*.

²⁶ W tym rozumieniu, w jakim o solidarności rozprawia Richard Rorty czy Zygmunt Bauman. Zob. m.in.: R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 255–267; Z. Bauman: *Płynna nowoczesność*. Przekł. T. Kunz. Kraków 2006, s. 261–312.

Rozdział 2

Poddanie się obcości

O bcość urzeczywistnia się w zdarzeniach, w doświadczeniach ludzkich, w działaniach wspólnot, w konkretnej topografii kultury. Wielkość pojęcia, jego siłę organizowania myśli, dałoby się zmierzyć natężeniem problemów, do których się odnosi. Pojęcie obcości okazuje się tu niezwykle pojemne i przydatne do opisania doświadczeń człowieka. Kapuściński we fragmencie z *Lapidarium IV* zanotuje, że korzyść z podróży to „życzliwość do Innego, do Drugiego, poskramiająca zło i tworząca klimat, w którym wszystko, co najlepsze i najważniejsze, staje się możliwe”¹. Ale zaraz poniżej, w tym samym tekście, umieści inny zapis – „żyjemy zamknięci w swoich kulturach i geografiach”². Doświadczenie tego, co swoje i obce, jest wielowymiarowe. Zaufajmy tu następującej drodze – przypatrzmy się obcości w punkcie skumulowanej aktywności, w którym odsłania się dynamika doświadczania. Zapytajmy, jak działa obcość w sposób bezpośredni, namacalny w kulturze, co przekłada się na wiedzę wspólnoty. Punkt badawczy to poddanie się obcości.

Zanim jednak zatrzymamy się w punkcie wyłuskany z antropologii Kapuścińskiego, zastanówmy się nad tym, czym jest

¹ R. Kapuściński: *Lapidarium IV*. Warszawa 2000, s. 67.

² Ibidem.

gest człowieka przychylnego, gdyż tym torem podąża myślenie reportera, który chce być tłumaczem kultur. Człowiek przychylny uznaje konieczność otwarcia na rytm tego, co odmienne. Nie jest to nic innego, jak troska o utrzymywanie takiej orientacji poznawczej, która byłaby akcesem na rzecz zawierzenia obcości. Poznania nie można się wyzbyć. Dlatego Lévinasowski projekt – porzucenia własnego „ja” i władzy poznania na rzecz moralnego wyjścia w stronę Innego – jest wyzwaniem, którego nie można spełnić. Ale tym wyzwaniem moralnym pozostaje, gdy tylko odzywa się w nas pragnienie, by zerwać z Tym Samym i uznać, że To Samo „nie może nam ponownie narzucić swoich obyczajów”³. Tkanka życia podpowiada nam jednak, że porażek ujarzmienia „tożsamego” nie sposób uniknąć. Antropologiczna prawda terenu nie pozostawia złudzeń co do procedur tożsamościowych wspólnoty. Powtórzmy zatem, że w przychylności idzie o to, aby utrzymać siebie w takiej orientacji poznawczej, która byłaby akcesem na rzecz zawierzenia obcości.

Poznanie, a zatem zawłaszczenie, jest wpisane w materię doświadczania. Tak samo jednak i imperatyw tego, aby poznać, ale i by zaufać innemu, by otworzyć się na inność – jest pragnieniem rozwijanym przez kulturę, aby niwelować nader swoje i oczywiste rozwiązania. Tożsamość jest pojemna i mieści w sobie najbardziej krwiożercze projekty identyfikacji i separacji społecznych, ale i otwarcie na obce i nie-tożsame. Tęsknota za zawierzeniem obcości jest nieustannie rozwijana, i to demonstracyjnie, właśnie w Europie „władzy”, gdzie totalne działania formowane przez silne centrum władzy politycznej i gospodarczej, ale i kulturowej, jednocześnie generują koncepcje godności człowieka jako takiego, jednolitej natury ludzkiej, dziecka Bożego, jednolitych praw Natury, dobrego Dziekiego, co ma swe przełożenie w narracjach Michela de Montaigne’a, Bartolomego de Las Casasa, Jeana Jacquesa Rous-

³ E. Lévinas: *Ideologia i idealizm*. W: Idem: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przekł. M. Kowalska, przedm. T. Gadacz. SP. Kraków 1994, s. 60.

seau. Słynna debata podejmująca status Dzikiego, jaka odbyła się w 1550 roku między Juanem Ginésem de Sepulvedą – argumentującym za „naturalnym niewolnictwem” i prawem do zabijania oraz niszczenia barbarzyńców a dominikaninem Las Casasem – mówiącym o wartości każdego człowieka, uznającym wartość Indian pokazuje trakt ambiwalentnego myślenia, które jest obecne w Europie⁴. Montaigne pisze o wartości człowieka i wznosi fundament szesnastowiecznego relatywizmu kulturowego, pisząc o człowieczeństwie „kanibali”. Rousseau zatęskni za naturalnością Dzikiego, który nie dość jest zepsuty cywilizacją⁵. Tym samym deprecjonujące obrazy obcości – jako tego, co podległe i niższe, zobowiązane do uznania swej podrzędności⁶ – mają swe lustro w opowieściach idealizujących odmienność i to, co odległe od nas samych, ale i dostrzegających jedność wspólnoty ludzkiej. Kantowska Europa „moralności powszechnej” podążająca tropem Giovanniego Pico della Mirandoli, rozwija opowieść o godności każdego człowieka, ale i europejskiej misji poznania, która nie wyzbywając się swego prymatu w świecie, chce „chronić”, „kultywować”, „otaczać opieką” w imię Każdego, z uwagi na uniwersalną ideę człowieczeństwa⁷. Kaźdorazowo dysputa o jednolitej naturze

⁴ G.M. Frederickson: *Racism. A Short History*. New York 2002, s. 36–37.

⁵ J.-J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. Przekł. H. Elzenberg. W: J.-J. Rousseau: *Trzy rozprawy o filozofii społecznej*. Warszawa 1956, s. 170–173.

⁶ O czym świadczy krytyka europocentryzmu i kolonialnej myśli, dokonująca egzemplifikacji dyktatury Centrum w oparciu o analizę praktyk społecznych rozwijanych przynajmniej do lat 60., 70. XX wieku. Stephen Spencer prezentuje panoramę kolonialnych obrazów opisujących obcych, m.in. Aborygenów poprzez deprecjonujące rysunki, karykatury, studia, zdjęcia, opisy, zob. S. Spencer: *Race and Ethnicity. Culture, Identity and Representation*. New York 2006, s. 136–168.

⁷ Zob. G. Pico della Mirandola: *Mowa o godności człowieka*. „Przegląd Tomistyczny” 1992, T. 5, s. 155–173. Istotny jest tu następnie projekt antropologii pragmatycznej zarysowanej poprzez Kantowskie pytanie „Czym jest człowiek?”, które ma być prymarne wobec pytań: „Co mogę wiedzieć?”, „Co powinienem uczynić?”, „Czego mogę się spodziewać?”. Zob. w: I. Kant:

ludzkiej czy godności przypisanej człowiekowi jako takiemu nie jest niczym innym niż mierzeniem się z obcością.

Kapuściński dokonał typologii kontaktów z innymi w Europie, dzieląc historię komunikacji społecznej na cztery etapy: epokę kupców i posłów, epokę odkrywców geograficznych, epokę oświecenia i epokę nowoczesną, która komasuje przełom antropologiczny, filozofię spotkania i doświadczenie wielokulturowości⁸. Mierzmy się z obcością, którą spotykamy na szlakach wypraw zdobywców, handlarzy, poszukiwaczy przygód i łupu, misji rozszerzania idei religijnej. Konfrontujemy siebie z obcością, gdy oświeceniowo dokonujemy klasyfikacji człowieka dzikiego, dopiero co odkrytego dla nas, włączając go do rodziny ludzkiej. Wreszcie to obcość, która jest uplasowana blisko nas, spotykana nieopodal nas samych, w pobliżu naszych swojskich terytoriów. Dalej – to mierzenie się z obcością, która jest wpisana w kondycję każdego człowieka.

Mierzyć się z obcością jest imperatywem poznawczym i doświadczeniowym wypracowanym w Europie. To Europa przejawia ciekawość świata i poznania⁹. Dlatego Kapuścińskiemu, jak każdemu europejskiemu badaczowi, będzie doskwierała niemoc zrozumienia, kiedy napisze, będąc w Chinach i nie znając języka chińskiego, że Wielki Mur to „Wielka Metafora” i dalej: „[...] otaczali mnie bowiem ludzie, z którymi nie mogłem się porozumieć, otaczał mnie świat, którego nie byłem w stanie przeniknąć”¹⁰. Jest to wiedza tak silna jak wiedza opi-

Logika. Podręcznik do wykładów. Przekł. Z. Zawirski. „Filo-Sofija. Rocznik Komisji Filozofii” 2002, nr 2, A 25, s. 141. Na mocy tego rozczytać można ideę godności człowieka, Każdego, który jest celem samym w sobie – zob. G. Haeflner: *Problem pojęcia Istoty w antropologii filozoficznej*. Przekł. J. Brejda. „Analiza i Egzystencja” 2005, nr 1, s. 63–74. Zob. na temat powiązania godności, honoru i wstydu w rozwijanym w Europie modelu tożsamości w: A. Kunc: *On European Epistemological and Ethical Tropes. Honor, Dignity and Shame*. „The International Journal of the Humanities” 2005, Vol. 3, No 5, s. 233–239.

⁸ Zob. R. Kapuściński: *Ten Inny*. Kraków 2006, s. 21–29.

⁹ Ibidem, s. 13.

¹⁰ Ibidem: *Podróże z Herodotem*. Kraków 2004, s. 63.

sanego przez Kapuścińskiego Mahmuda z Iranu, który powtarza słowa Kiplinga: „Wschód jest Wschodem i Zachód – Zachodem i te dwa światy nigdy się nie spotkają”¹¹. Obcość, inność, swojskość to kategorie przepracowywane historycznie, praktycznie i naukowo. Europa łupu i Europa moralności powszechnej i poznania są blisko siebie. Rozwijają, choć z różnymi konsekwencjami, gest zaciekawienia tym, co odmienne. Późniejsza Europa przepracowująca, w duchu freudowskim, własną pamięć kolonialną i totalitarną, każe być wyczulonym na to, co odmienne i kruche. Każe zawierzyć odmienności¹². To przede wszystkim *casus* antropologii kultury, która przepracowuje własną słabość, o której pisał Kapuściński, że traktowała społeczności pozaeuropejskie nie jako partnerów kulturowych, ale jako obiekt badań¹³. Ale to i ogólny zwrot humanistyczny w stronę drugiego i inności rozwijany przez filozofię spotkania Ebnera, Rosenzweiga, Bubera czy bardziej radykalnego konceptu spotkania i Innego w ujęciu Lévinasa.

Ale powróćmy do doświadczania obcości w praktykach społecznych. Kapuściński napisze o odczuwalnej inności w obcym miejscu, pełnym zakamarków, jak chociażby w Algierze, że „staramy się przejść możliwie szybko, uwolnić od niewygodnej, krępującej sytuacji, kiedy to idąc, dostrzegamy dziesiątki nieruchomych par oczu [...], a kiedy wreszcie [...] znajdziemy się w jakiejś francuskiej dzielnicy [...], na pewno pocujemy się lżej, będzie nam wygodnie, bardziej naturalnie”¹⁴. I pyta o to, „dlaczego na te utajone, nawet nieświadome stany i odczucia nic nie można poradzić?”¹⁵ Obcość ciąży, a lekkość jest po stronie francuskiej dzielnicy.

Jak w planie doświadczeń rysuje się to zawierzenie obcości, które ma w sobie pamięć historyczną Europy? Dlaczego jednak w ogóle mamy ufać drodze zawierzania inności, która

¹¹ Idem: *Szachinszach*. Warszawa 1982, s. 133.

¹² E.W. Said: *Culture and Imperialism*. New York 1993.

¹³ R. Kapuściński: *Lapidarium V*. Warszawa 2002, s. 67.

¹⁴ Idem: *Podróże z Herodotem...*, s. 212–213.

¹⁵ Ibidem.

mimo złagodzeń w końcu zawsze jest waloryzowana jako radykalna inność, a więc obcość? Jednak mimo potknięć, mimo porzucenia dawnych iluzji, co do poznania odmienności, mimo braku szans na lepsze zrozumienie – wciąż ten gest zawierzenia i ufności jest powtarzany. Można zapytać, w jakim stopniu to ustawiczne skazanie na powtarzanie aktów poddaństwa wobec tego, co jest obcym działaniem i obcym nawykiem myślowym, jest w stanie wydobyć prawdę o ludzkim istnieniu? Prawdę, która nie zamykałaby jedynie inter-spotkań w prosto uchwytnym opisie: swój – obcy, ale też i w konstatacji o wspólnotowym My, otwarciu na Innego. Problemem jest, w jakim stopniu rzeczywiście otwierają się przed nami wspólne przestrzenie w zderzeniu z obcością? W jakim stopniu możliwe są metamorfozy naszego postrzegania świata, gdy wychodzimy w stronę nie-spotykanego, nie-swojskiego, nie-znanego?

Czy zatarta w świecie współczesnym dialektyka przeciwieństw wprowadzająca optykę trzeciego, jak u Michela Serresa¹⁶, jest w stanie zatrzeć doznanie obcości? Można by już na wstępie wyrazić obawy, czy aby ów Serresowski trzeci – ukonstytuowany przez to, co mieszane, niwelujący relację: obcy – swój – jest w stanie wymazać doznania obcości. Opowieść Serresa o Metysie, przełamującym bariery podziału, radosnym Arlekinie ulokowanym na skrzyżowaniu dróg w barwnej szacie, będącym pod opieką Hermesa, nie niweluje zdarzeń obcości. Radosny trzeci, jak można sądzić, nawet jeśli nie zmyje stygmatu zmieszania, kiedy okrzepnie i uformuje się w siłę, w końcu staje się pierwszym, który napotyka realną obcość innych ludzi, może też ze zgrozą konstatuje własną swojość. Będąc na skrzyżowaniu dróg, ostatecznie jakoś się ukierunkowuje. Zadomawia się w nie-tożsamym. Arlekin w końcu okazuje się prawdziwy i zrzuca kostium. Arlekin ma swe umocowanie we wspólnotocie, a przynajmniej w momentach krytycznych taką identyfikację wspólnotową zyska. Nie

¹⁶ Zob. M. Serres: *Hermes: Literature, Science, Philosophy*. Baltimore 1983.

można uciec od tego, co etniczne. Ale z pewnością dyskurs o trzecim rozłamuje i zmiękcza myślenie opozycjami, choć nie niweluje doznania obcości i chęci jej zbadania i oswojenia. Potropmy więc ów ruch poddania się obcości. Wybierzmy konkretną sytuację antropologiczną z *Hebanu* Kapuścińskiego:

Któregoś dnia miałem gościa. [...] Na imię miał Sulejman i pochodził z północy Nigerii. [...] Spytał, czy nie potrzebuję stróża nocnego, bo właśnie stracił pracę. Powiedziałem, że nie, ale zrobił na mnie dobre wrażenie i dałem mu pięć funtów. Po kilku dniach przyszedł znowu. Tym razem usiadł. Zrobiłem mu herbaty. Zaczęliśmy rozmawiać. Zwierzyłem mu się, że ciągle mnie okradają. To dobrze, że mnie okradają, stwierdził, to nawet przyjazny gest z ich strony. W ten sposób dają mi znać, że jestem im użyteczny i że w związku z tym mnie akceptują. [...] Będę tu bezpieczny tak długo, dopóki pozwolę się bezkarnie okradać. [...] Znowu przyszedł po tygodniu. Dostał herbaty, a potem powiedział tajemniczym głosem, że weźmie mnie na Jankara Market i tam zrobimy odpowiedni zakup. [...] Wreszcie od jednej kobiety kazał mi kupić pęk piór białego koguta. [...] Sulejman ułożył pióra, owinał je nitką i przywiązał do górnej framugi drzwi. Od tej chwili nigdy nic nie zginęło mi w mieszkaniu¹⁷.

To prawdziwe doświadczenie obcości w Nigerii. Nie jest bowiem przesadnie stypizowane, nie każe uciekać, wyciągać broń, demonstrować obrzydzenia, wychwalać swego, ale otwiera przestrzeń myślenia o tym, co obce w kulturze. Przypatrzmy się temu rytmowi doświadczenia obcości. Obce jest nie-nasze, a może i stać się potencjalnie wrogie, jest nienazwane, bywa oddalone terytorialnie, zawsze bywa oddalone poznawczo, nie przywołuje znanego nam systemu odniesień, znanych warto-

¹⁷ R. Kapuściński: *Heban*. Warszawa 1998, s. 124.

ści i schematów społecznych. W tym, co obce, przeglądamy się, lokujemy własne obawy, lęki, uprzedzenia, pokłady tego, co stłumione, wstydlive, odrażające, nietykalne. Obcy różni się radykalnie i daleki jest od tego, co znane i swoje; nie tworzymy z nim wspólnoty pamięci rodzinnej, plemiennej, terytorialnej, mamy jednak szansę na utworzenie wspólnoty losu, która każe się nam spotkać w jakimś punkcie czasoprzestrzeni.

Obcy jest inny, choć inny nie musi być obcy. Inny opisywany przez Lévinasa¹⁸ jest inny niż antropologiczny obcy – jest różny, jest wezwaniem do wyjścia w stronę Innego, staje na naszej drodze, odsłania prawdę w twarzy, przywołuje biedę, unicestwia poznanie, rodzi zobowiązanie moralne i transcendentnie sytuje wydarzenie przez obecność śladu Innego. Inny upostaciowany w twarzy i odarty ze śladów etniczności oraz z kontekstu kultury nie jest obcym, o którym rozprawia antropologia kultury. Inność opisana przez antropologię¹⁹ też jednak ma swój wymiar odmienny od obcości, gdyż jest pojemniejsza, nie jest odnoszona do tak jednoznacznych waloryzacji poznawczych i moralnych, jest bardziej niepewna w nazywaniu i deklaracjach²⁰, mieści w sobie mniej etniczności, wskazuje jedynie na to, co różni, ale i na powinowactwo cech, jakie łączą innego z nami; inność rodzi ciekawość i nadzieję na wspólnotę. Inność może zostać zamieniona w obcość. Odbywa się wtedy proces, jak ten opisany przez Kapuścińskiego w Zanzibarze, że oto „pojawi się jakiś lider, jakiś agitator i [...] powie [...], że ten Arab – to inny i że pojęcie innego ma swoje złowrogię, szatańskie konsekwencje, bo inny – to obcy, to krwio pijca i wróg”²¹. Inny staje się obcym, ale i zachodzi odwrotny proces w kulturze, że obcy może stać się jedynie inny przez komuni-

¹⁸ E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl...*, s. 59–61.

¹⁹ Zob. uwagi o Innym w antropologii w: R. Kapuściński: *Ten Inny...*, s. 21–26.

²⁰ Zob. na temat obcości, swojskości, inności i problemu interferencji w przestrzeni kulturowej w: M. Dąbrowski: *Swój, Obcy, Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*. Warszawa 2001.

²¹ R. Kapuściński: *Heban...*, s. 93.

kację bądź zobojętnienie. I pamiętajmy, jak ironicznie zauważa Kapuściński, że dobrze być innym, ale „innym wśród takich samych”²².

Jednak to obcość jest tą formułą, której musimy się przyjrzeć, bo to ona naprowadza nas na radykalne doświadczenie w kulturze, bezceremonialnie odsłania naszą małość wiedzy o sobie nawzajem, ale i pokazuje niepewność w spotkaniach. To doświadczenie trafnie zostało też opisane w *Podróżach z Herodotem*, kiedy Kapuściński trafnie diagnozuje swą obcość w rzymskiej kawiarni przez odmienność „à la Pakt Warszawski, rok '56”, kiedy w jego „wyglądzie i gestach, w sposobie siedzenia i poruszania się było coś, co [go – przyp. A.K.] zdradzało”²³. Był „obcą częstką”, obcość jest nagła – obcość własna i obcość napotkanego człowieka. To obcy jako barbarzyńca otoczony jest wyrażeniami, jak napisze José Ortega y Gasset, „łacińskiego *balbuties*, francuskiego *babil*, hiszpańskiego *balbucir*”²⁴. Jest obcy, brzmi niezrozumiale. To ktoś, kto bełkocze, mówi w niezrozumiałym dla nas języku, ktoś z kim trudno się porozumieć. Kapuściński do tego nawiąże, pisząc, że dla Greka *barbaros* wydawał niezrozumiały bełkot, bredził jak szaleniec²⁵. To obcy, o którym Zygmunt Bauman napisze, że „zakłóca dopasowanie wzajemne odległości fizycznej i psychicznej: jest wszak fizycznie w zasięgu dłoni, choć pozostaje nieskończenie odległy duchowo”²⁶. Moglibyśmy stwierdzić, że nawet jeśli nie przywołujemy monstrialnej obcości – którą przestrzeń myślenia zaludniła smokami, bestiami, nie-ludźmi, po-

²² Idem: *Lapidarium V...*, s. 34.

²³ Idem: *Podróże z Herodotem...*, s. 18.

²⁴ J. Ortega y Gasset: *Tematy podróże*. Przekł. A. Jancewicz. W: J. Ortega y Gasset: *Po co wracamy do filozofii?* Przekł. E. Burska. Warszawa 1992, s. 39.

²⁵ R. Kapuściński: *Tłumacz – postać XXI wieku*. W: *Podróże z Rysarzem Kapuścińskim. Opowieści trzynastu tłumaczy*. Red. B. Dudko. Kraków 2007, s. 9.

²⁶ Z. Bauman: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przekł. J. Bauman, przejrzał Z. Bauman. Warszawa 1995, s. 88–89.

tworami, mutantami i innymi formami nieludzkimi i post-ludzkimi – to obcy pozostaje obcym. Nie musi być widziany jedynie przez stopniowalne kategorie nie-człowieka; barbarzyńcy – wyżej stojącego w hierarchii aksjologicznej; człowieka prymitywnego – bliżej naszej złożoności usytuowanego. Jest prawdziwie obcy, zwyczajny obcy, zwyczajnie spotykany w niezwykłej wyprawie, bo na jego terytorium.

Do takich obcych się przywykło w Europie podróży. Obcy powinien być „tam” daleko, dokąd się udajemy, nie zaskakuje nas, że tam jest, obcy z *Hebanu* nie zaskakuje. Odbywa się to zgodnie z europejską marszrutą na mocy idei i imperatywu „w stronę innego”. Ciekawi więc inny. Ciekawi obca geometria dróg, którą podąża inny i którą Kapuściński wielokrotnie opisuje, na przykład w takim fragmencie *Hebanu*: „[...] cała ta zawiła geometria, której co prawda nie umiałem rozszyfrować, ale która była jakimś stałym nieruchomym elementem na powierzchni sawanny, teraz sama się szamoce i dryfuje”²⁷. I pyta: „Dokąd ciągnie nas uwikłanych i miotających się w jej splotach?”²⁸ Ciekawi obcość przez fakt, że jest „ruch, tłoczno, gwarno, życie toczy się na ulicy”, że „na jezdni samochody wmiśzane w tłum ludzi”, że wszystko przemieszcza się razem – „przechodnie, auta, rowery, wózki tragarzy, jakieś krowy i kozy”, że jednoczy się wszystko „wzdłuż całej ulicy – życie domowe i gospodarcze”²⁹. Od tej ruchliwej ulicy Akry w Ghanie tylko krok do przestrzeni targowiska. Nie bez przyczyny ta metafora targu tak przyjęła się w antropologii na opisanie dzisiejszego świata, ale trzeba pamiętać, że targ, jako tekst kultury, nieustannie pozostawał w zainteresowaniach antropologów³⁰.

Ciekawi więc i Kapuścińskiego targ z innymi regułami społecznymi i parametrami antropologicznymi, do których przy-

²⁷ R. Kapuściński: *Heban...*, s. 51.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem, s. 9–10.

³⁰ Zob. C. Geertz: *Suq: the Bazaar Economy in Sefrou*. In: Idem: *Meaning and Order in Moroccan Society. Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge 1979, s. 123–313.

wykliśmy. Ciekawi doświadczenie obcości sprzedających, kupujących, wędrujących, czekających w przestrzeni targowiska. Ciekawi świat rekwizytów, który postrzegany jest właśnie jako *decorum*. Ciekawi i własne doświadczenie, jako tego, który za radą tubylca kupuje pęk piór koguta, który przemierza obce przestrzenie. Jak na tym zdjęciu (fot. 1), zrobionym przez Kapuścińskiego, kiedy obcość zostaje zauważona, i dlatego uchwycona, nie jest rażąca, egzotyczna, a raczej pochłonięta sobą, zapracowana w rytmie targowego dnia. Ale obcość nie tylko jest tu uchwytana w sieci społecznych relacji, ale i w manifestowanym zaangażowaniu w pełnionych funkcjach i w aktywności wyrażanej postawą ciała, a wreszcie w spojrzeniu. Spojrzenie kobiet idących na targ do Lome jest pochłonięte i skupione na rzeczy, jest nakierowane dośrodkowo – na targ, na przedmioty wystawione na sprzedaż. Zamyka przestrzeń, koncentruje się na sobie, a nie na obcym, który z aparatem w ręku portretuje afrykański świat. To spojrzenie nieobecne, zdystansowane, obojętne wobec fotograficznej obsesji Białych (pisownia za Kapuścińskim). Może Biały w ogóle nie pozostaje zauważony? Spojrzenie to wypracowuje dystans, o który tak naprawdę idzie w kontaktach z tym, co emanuje obcością, a co tylko w naiwnych opowieściach urasta w chęć bratania się i zrozumienia obcości. To spojrzenie zawiera oddalenie względem fotografującego Białego, separuje przestrzenie, koncentruje na sobie, może stać się wszystkim, gdyby został nawiązany wzrokowy kontakt, póki co jest nieprzeniknione, skupione na własnym świetle. Pozostaje obce – jako całkowita rozbieżność punktów widzenia.

Obcy w tym jest obcy, że odsłania w nas doznanie obcości innego człowieka. Nie można nie uznać obcości tego, który nas okrada i definiuje nas jako obiekt praktyk społecznych. To obcy przydaje nam bycia nie u siebie, uzbraja nas w to, co nasze. Na obcość natrafiamy, gdy nawiązujemy z nim kontakt i to on tłumaczy nam reguły życia społecznego, więcej musimy go słuchać i poddać się rytmowi zachowań, które on zechciał nam udostępnić. Obcy to ten, który każe nam kupić pęk piór białe-

go koguta, a my musimy to wypełnić, aby podjąć własną obecność w innym miejscu. Kapuściński przepracował w doświadczeniu wzajemność w byciu obcym dla siebie. Inny człowiek stopniuje nam obcość, gdy obnaża wiedzę o różnych jej odcieniach. Pokazuje taki pułap obcości, z której zostaliśmy na szczęście wyłączeni, a która potencjalnie nam zagrażała, gdybyśmy zostali poczytani za tego, który nie wart jest okradania i zaproszenia do społecznej gry. Wreszcie to doświadczenie obcości wspólnej, którą wyznacza gest tłumaczenia, dlaczego powinniśmy się cieszyć istniejącą sytuacją, która nas jakoś klasyfikuje. To wysiłek tłumacza i słuchającego. To poziom obcości, właśnie wspólnej, bo budującej przestrzeń na granicy. Obcość nie zostaje tam zniesiona, ale jest zmiękczana, tłumaczona, przesuwana. Jest legitymizowaną wiedzą, ale przychylną. Dzieje się tak jednak dlatego, że to pierwsze doznanie obcości, jako wyraźne, jest ciągle w pamięci, jest stale obecne w przestrzeni międzyludzkiej. Jesteśmy dotknięci obcością. Przychylnością jest, że to rozumiemy. Nie można być tylko obcym w Nigerii, można być obcym na wiele sposobów, w konkretnych sytuacjach nieustannie przetwarzanych. Tylko punkty doświadczeń odsłaniają konkretne wymiary obcości.

W każdym przypadku ważna jest uległość względem obcego, co wielokrotnie opisuje Kapuściński w książkach i wywiadach. Tu przytoczmy, w celu uzupełnienia, doświadczenie na dworcu autobusowym: „[...] mówię: »do Konga«, i taki chłopaczek bierze mnie za rękę i prowadzi, bo on wie, który z tych autobusów jedzie do Konga”³¹. I doda: „[...] ja mu się spokojnie oddaję w opiekę, wierzę, że on mnie bezbłędnie zaprowadzi”, bo „reporter jest niewolnikiem ludzi, może zrobić tylko tyle, na ile mu ci ludzie pozwolą, [...] jest kompletnie ubezwłasnowolniony”³². Takie poddanie się obcemu obecne jest właśnie we fragmencie z pękiem piór białego koguta – to radykalne doświad-

³¹ Trzeba być w środku wydarzeń. Rozmowa z Ryszardem Kapuścińskim prowadzona przez Krzysztofa Łęckiego. „Śląsk” 1997, nr 12.

³² Ibidem.

czenie obcości własnej, które jest jak kłujący punkt przeszycia nas do głębi, i które w geście pokory każe nam iść za radą innego i kupić te białe pióra.

Ważne jest, aby łagodzić wrogą obcość, tzn. taką przestrzeń mentalną, która naznaczona jest rozdziałem, niebezpieczeństwem, lękiem, niemożnością, groźbą unicestwienia, brakiem formuł wypracowanych do rozczytywania siebie, nieobecnością wspólnoty moralnej. Kreowanie takiego nastawienia wspiera się na sztafażu narzędzi, które planowo i nie całkiem bezinteresownie są stosowane, bo dają więcej szans na osiągnięcie bezkonfliktowego spotkania i porozumienia z innym. Do takich narzędzi antropologicznych, stosowanych i przez Kapuścińskiego, należy: mieszkanie w otoczeniu innego – z zachowaniem statusu oswojonego obcego, który nie skrywa swojej pasji poznawania inności; posiłkowanie się wiedzą innego, pójście za jego radą; wpisanie siebie w porządek spotkań i darów, które wyznaczają sztandarowe relacje: swój – obcy, raz umacniają rozdział, raz go burzą, ustanawiają asymetrię i jednocześnie równościowy trakt. Godnym odnotowania tropem jest poddanie się mechanizmowi obcego myślenia i działania i przystanie na obcą definicję siebie. Dlatego to dotknięcie wspólnej obcości jest pozbawianiem wyrazistości naszych sztanc poznawczych. To ucieczka od myślenia, które jest zawsze w tle, które łatwo się urzeczywistnia i przekłada na przestrzeń separacji, wykluczeń, deprecjonowania. Bauman napisze, że obcy może być niczym, a może być wszystkim³³. Spotkanie bowiem, jak chce Tadeusz Sławek, „jest zainfekowane wirusem Obcego, wirusem, który zwiemy tutaj »tym, co nie-spotykane«”³⁴. I ta potencja zawierzenia, ale i grozy jest zawsze obecna w doświadczeniach kulturowych.

Zagęszczanie więzi społecznej, wkraczanie w świat rzeczy innego, zakreślanie coraz szerszych kręgów akceptowalności

³³ Z. Bauman: *Wieloznaczność nowoczesna...*, s. 83.

³⁴ T. Sławek: *Laudatio. Jacques Derrida: dekonstrukcja i etyka gościnności*. W: *Jacques Derrida. Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis*. Katowice 1997, s. 6.

to etapy zawierzania obcemu interiorowi. Nie jest to zwyczajna otwartość, a dobre poddaństwo, uczciwie oceniające własną sytuację epistemologiczną. Powolność tego trybu poddaństwa, i tę powolność należy tu wyakcentować, jest konieczna, aby egzystować. Gęstnieje ona i przyspiesza w okolicznościach gościnności. Obcy – ubrany w sytuację gospodarza czy gościa, donatora czy obdarowanego – zostaje włączony w horyzont zdarzeń, który unicestwia widowiskowo obecne w kulturze schematy wiedzy. Standardowa wiedza zazwyczaj działa skutecznie, jak każdy łatwy wytrych nasila się w czasie kryzysu, kiedy myślenie populistyczne i opozycyjne starcza za mądrość, jednak w czasie pokoju ukazuje w doraźnych spotkaniach swoją kruchość. Przestrzeń codzienna nie jest przez nią skutecznie porządkowana, gdyż indywidualne doświadczenia nie są spojone przez jednolitą wykładnię, przynosząc za każdym razem różniącą jakość. I chociaż nasze myślenie stadne jest zakorzenione w naszym życiu społecznym, to w jego kierunku toczą się wyprawy, które przynoszą destrukcję i rozmycie dawnych typologii. Jak napisze Jacques Derrida, tylko w ten sposób odnajdujemy „odkrycie” – „przecinając ekonomię tego samego, bądź to ją przedrzeźniając, bądź powtarzając [...], ustępując miejsca innemu, pozwalając mu nadejść”³⁵.

Obcość wymaga czasu, który zespala poszczególne spotkania, który pozwala na rozmowę, powołuje stopniowy rytm obdarowywania. Tak, jak u Kapuścińskiego, gdy coś poprzedza pójście na targ i zakup. Czasowość buduje wspólną tożsamość. Paul Ricoeur pisał, że czas rodzi zobowiązania moralne, spaja mnie jako tego, który zachowuje łączność między daniem obietnicy a dotrzymaniem słowa³⁶. Moglibyśmy stwierdzić, że czas poddania się obcości wymusza powolność, oczekiwanie, zawieszenie, milczenie, wszelkie pęknięcia i groźby rozpadu, nade

³⁵ J. Derrida: *Psyché. Odkrywanie innego*. Przekł. P. Markowski. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Red. T. Nycz. Kraków 1997, s. 104.

³⁶ Zob. P. Ricoeur: *O sobie samym jako innym*. Przekł. B. Chełstowski, wstęp M. Kowalska. Warszawa 2003.

wszystko niepewność. Nie wiadomo, jak się zakończy proces otwarcia i spotkania, wiadomo, że jakoś przebiega. Dzieje się to w imię znoszenia stygmatów obcości. Ta zamiana stygmatów w jedynie zauważalne oznaki obcości wydaje się prymarnym faktem w ustanawianiu solidarnej płaszczyzny istnienia, a raczej współistnienia. To proces rozmycia punktów, które tracą kontury. Wydaje się, że w humanistyce nie można nie odnotowywać tego czasu powolności, który przemienia stygmaty. Nie można też nie skupić się na czasie dialogicznym, o którym pisał Tischner, że ma w sobie napięcie dramatyczne³⁷. Nie można uchylać pytania o to, co dzieje się z blokami sprawnej społecznej wiedzy w tym prostym i codziennym zderzeniu z innością naznaczonym indywidualizmem i przypadkiem.

W tym zaufaniu do obcości ważna jest przestrzeń wyznaczona cielesnością. Jak wskazuje ów fragment z *Hebanu*, to właśnie zajmując określone miejsce w przestrzeni, wyznacza się relacje, ustanawia sensory. Stąd niebagatelne znaczenie ma nasza postawa: stojąc, siedząc, pijąc, przekraczając próg mieszkania, patrząc, wspólnie zamykając się w małej przestrzeni domu czy przemierzając społeczne przestrzenie targu, kreśli się tę wspólnotę miejsca. Ślady mechanizmu wychodzenia z przestrzeni domu w przestrzeń społeczną, a także ruchu powrotu do tego, co domowe i małe, określają budowanie ścisłych relacji między przestrzenią obcego a przestrzenią wspólnoty tak, aby powołać więzi, bez których nie ma mowy o horyzoncie spotkania jako horyzoncie akceptowalności, płaszczyźnie kompromisów. Kompromis jest traktem równości, gdzie każdy z uczestników ponosi ryzyko, ale w dużo większym stopniu jest gestem odwagi tego, który wychodzi, wyciąga dłoń, wyrzywa z przestrzeni nijakości. Wtórna równość musi być ufundowana na geście poddaństwa. Oczywiście, możemy się zastanawiać nad tym, w jakim stopniu to poddaństwo badawcze – często europejskie – jest ustanawianiem wyższości siebie, gdyż to europejski rozmach intelektualny popycha w stronę innego.

³⁷ J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Paris 1990, s. 80.

Niemniej jednak na gruncie życia prywatnego wspomniane rozwarstwione schematy nierzadko zawodzą i ostatecznie ustanawia się napięcie między osobami, z których któraś musi dokonać ruchu wyjścia.

Stąd owo poddaństwo obcości nie jest euforycznym przejściem na stronę innego. Kapuściński pozostaje u siebie w tym sensie, że pozostaje sobą, Europejczykiem z pasją poznania inności, który wyprawił się w stronę innego. Zachowuje dystans, choć przyjazny, nie podziela losu tych, którzy od pasji poznawczej przeszli do utożsamienia się z obcością, co opisuje na przykład w *Gawędziarzu* Mario Vargas Llosa³⁸, kreśląc losy peruwiańskiego Żyda, który dotarł do najszybszych głębi odmiennej kultury macziguauńskiego plemienia, stając się gawędziarzem, „jednym z nich”, wymazując wszystkie swoje dawne stygmaty. To opisywane w *Hebanie* poddaństwo obcości jest pełną napięcia próbą kreślenia porozumienia w kwestiach zasadniczych, które zezwalają na obopólne bytowanie człowieka z człowiekiem – z zachowaniem dystansu, z nieprzekraczaniem barier. To wymiar porozumienia egzystencjalnego. Moglibyśmy powiedzieć, że to horyzont możliwej wzajemnej przekładalności obcości i swojskości. Cel? Żeby się jakoś rozumieć, żeby ustanawiać wspólną przestrzeń, żeby tłumaczyć obce poprzez siebie czy dowolne inne, żeby ocalić siebie w akcie konfrontacji, żeby móc transformować konfrontację w spotkanie, żeby poddaństwo obcości było akcesem na rzecz wspólnoty epistemologicznej i moralnej. Dlatego ważne staje się zwrócenie uwagi na spotkanie jako lustro kultury, które – w tym akcie zderzenia, współistnienia, ustalania, unicestwienia, wydzielania tego, co wspólne – pokazuje napięcia międzyludzkie. W tym obrazie spotkania odbija się to, co trwałe i ulotne w kulturze, uwikłanie naszego myślenia w to, co konieczne i przypadkowe, nasza wiara w ciągłość i pęknięcie. To obraz, który jest próbą docierania do kwintesencji człowieka.

³⁸ M. Vargas Llosa: *Gawędziarz*. Przekł. C.M. Casas. Poznań 1997.

Gest poddania się obcości to punkt, który jest ukłuciem, pozostawia ślad po spotkaniu. Dlatego wiedza humanistyczna powinna być koncentrowaniem się na takich punktach doświadczeń, jak te z *Hebanu*, które poprzedzają zakup i zawieszenie przez Kapuścińskiego piór białego koguta.

Rozdział 3

Dystans

Sięgnijmy po tajną broń europejskiej naukowości – dystans! Zaczniemy od punktu umocowanego w *Hebanie*, który pozwoli zogniskować rozważania:

Toteż Afrykanin, który wsiada do autobusu, nie pyta, kiedy autobus odjedzie, tylko wchodzi, siada na wolnym miejscu i od razu zapada w stan, w jakim spędza znaczną część swojego życia – w stan martwego wyczekiwania.

– Ci ludzie mają fantastyczną zdolność czekania! – powiedział mi mieszkający tu od lat Anglik. – Zdolność, wytrwałość, jakiś inny zmysł!

Gdzieś w świecie krąży, płynie tajemnicza energia, która, jeżeli zbliży się i nas wypełni, da nam siłę, aby uruchomić czas – coś zacznie się dziać. Dopóki jednak to nie nastąpi, trzeba czekać – wszelkie inne zachowanie jest złudą i donkiszoterią.

Na czym polega owo martwe czekanie? Ludzie wchodzi w ten stan świadomi tego, co nastąpi: starają się więc umościć najwygodniej, w miejscu możliwie najlepszym. Czasem kładą się, czasem siedzą wprost na ziemi, na kamieniu albo w kucki. Przestają mówić. Gromada martwo czekających jest niema. Nie wydaje głosu, mil-

czy. Następuje rozluźnienie mięśni. Sylwetka wiotczeje, osuwa się, kurczy. Szyja nieruchomieje, głowa nie porusza się. Człowiek nie rozgląda się, niczego nie wypatruje, nie jest ciekaw. Czasem ma przymknięte oczy, ale nie zawsze. Raczej oczy są otwarte, ale wzrok nieobecny, bez iskry życia. Ponieważ godzinami obserwowałem całe tłumy będące w stanie martwego oczekiwania, mogę stwierdzić, że zapadają w jakiś głęboki fizjologiczny sen: nie jedzą, nie piją, nie oddają moczu. Nie reagują na bezlitośnie prażące słońce, na natrętne, żarłoczne muchy obsiadające ich powieki, ich usta.

Co się w tym czasie dzieje w ich głowach?

Nie wiem, nie mam pojęcia. Nie myślą? Śnią? Wspominają? Układają plany? Medytują? Przebywają w zaświatach? Trudno powiedzieć¹.

Ważny to fragment, opisujący doświadczenie Kapuścińskiego w Ghanie, bo rozpoczyna budowanie porozumienia od uznania niemożliwości wnikięcia w duszę obcego. Jednak jest to porozumienie jako ogląd dotyczący rzeczy. Dystans dociera do nas silnie w punkcie doświadczenia, które obnaża naszą wątłą komunikację. Dystans zatrzymuje się po stronie patrzącego, świadomy jest ograniczeń, które zatrzymują nas w naszym pojmowaniu, w kręgu własnych pojęć. Nie rodzi pretensji do tego, że ma być dwustronny i wyczerpywać się w całkowitym zrozumieniu obcej sytuacji. Jednocześnie z tej wiedzy o braku komunikacji czerpie chęć wytrzymania dysharmonii. To heroiczne i zdystansowane nakierowanie – wytrzymać dysharmonię, którą napotykaemy w komunikacji z innymi, nie przekraczać jej, ale właśnie wytrzymać. Dystans wydobywa obcego, zostawia go u siebie, ale i nas zatrzymuje po stronie własnej. Wyrasta się z utraty naiwnego widzenia, że oto obcego da się prawdziwie spotkać i zrozumieć. Dysharmonia jest zobowiązująca, bo pozwala uznać wagę odmienności i nie każe

¹ R. Kapuściński: *Heban*. Warszawa 1998, s. 21–22.

nam wyruszyć celem oswojenia obcości czy formowania braterstwa etycznego.

Dystans nie dotyczy jedynie poziomu *praxis*, a wspiera się na wierze w racje uniwersalne, ogólnoludzkie, którym to mentalna Europa przyznała rangę. Trakt ekspansji myśli i trakt dociekania obcości musiał zaistnieć, by mogło być możliwe widzenie obcego, które go wydobywa z nieprzejrzystej sfery, uznaje jego podmiotowość, ale i uczciwie poznawczo zatrzymuje nas – badaczy – u siebie. Zdarzenie, opisane przez Kapuścińskiego, które zaistniało w Ghanie, jest właściwie zaistnieniem europejskości – nie tylko tej postkolonialnej, ale tej „od zawsze”; to ona demonstruje siebie, kwalifikuje inność jako obcość, ustanawia platformę różnic, które umysł wyłapuje. Ale to ona wyprawia się w stronę obcego, jak cała antropologia. Każde trudzić się, by doświadczyć obcości, również własnej, na końcu świata lub przynajmniej docenia studiowanie „dzikiego” w gabinetach centrum kolonialnego, utrzymując rozdział i obawy przed dotknięciem obcego, co tak dobitnie w XIX wieku antropolog James Frazer miał wyrazić w zawołaniu „Broń Boże!” (*God forbid!*), gdy pytano go o to, czy widział „dzikiego”. Ale Europa rozumie potrzebę badania, uznaje człowieczeństwo w „dzikim”, choć może klasyfikuje go hierarchicznie na różnych szczeblach ewolucyjnego rozwoju. Nie rodzi solidarności, ale umacnia dystans europejski, który jest stale obecny we wszystkich współczesnych praktykach społecznych, który jest odczuwalny w tym zdarzeniu wyłuskany przez Kapuścińskiego. Dystans jako narzędzie poznawcze Europy, ale i dystans jako prawda praktycznego doświadczenia każdego człowieka natchodzą na siebie.

Dlatego ten europejski dystans, ale i dystans zwyczajnie ludzki każą Kapuścińskiemu zatrzymać się nad „martwym czekaniem” ludzi na autobus. To skupiony punkt ludzkiej pasywności, który nas uderza, kłuje i porusza, który też czytamy jako piętno naznaczające twarze, gesty, działania tubylców. Późniejsza podróż, przymknięte oczy, milczenie, nieruchomiejące ciało, bierność – prowadzą do pytań, których podłożem jest zdystan-

sowany ogląd rzeczy i ludzi. Zdystansowany, nie znaczy, że nie jest przychylny i ciekawy inności. Jednak podłożem postawionych pytań jest wiedza o separacji porządków wiedzy naszych i ich, wiedza o separacji plemiennych światobrazów. Dystans zatrzymuje nas po stronie europejskich egzystencjalnych rozterek – odpowiedzialności za badaną obcość, wątpliwości epistemologicznych, utraty złudzeń *à la* Rousseau. Ale i umożliwia podjęcie innego – jego wydobyć, uznanie, do wartościowanie z wiedzą, o której kiedyś ironicznie pisał Bertrand Russel, że „dziki jest co najwyżej dobry po obiedzie”². Oczywiście, to humorystyczne stwierdzenie i do poprawnych politycznie nie należy, ale oddaje wielokrotnie przełamaną wiedzę/władzę europejską. Stygmaty obcości są tu obecne, zauważalne, uznane, ale mimo to włączone w próbę zbliżenia.

Inny fragment z *Lapidarium IV* przywołuje opis tanzańskiego pogrzebu, celebrowanego przez europejskiego pastora, kiedy Kapuściński rozgląda się po ludziach i notuje: „Czy ktoś z nich rozumiał słowa pastora?”³ I dalej: „[...] stali wokół rozkopanego dołu, markotni i milczący, coraz to ocierając spoczone, stare twarze”⁴. Reportera uderza przepaść między „głębią” abstrakcyjnego dyskursu europejskiego, wyodrębniającego jednostkę, a pragmatyzmem i konkretem tubylców. Prowadzi to do zrozumienia granicy niemocy epistemologicznej. Moglibyśmy powiedzieć, że to doświadczenie, podobnie jak zdarzenie „martwego czekania”, zarysowuje horyzont możliwości, na pewno wprowadza obopólne doświadczenie, dotknięcie wzajemnej obcości, zalegania obcych ciał w czasoprzestrzeni. I to jest to porozumienie bez nadmiernej bliskości i przy uznaniu niemożliwości zrozumienia. Horyzont wspólnego doświadczenia, choć różnie przeżywanego, prowadzi do uwypuklenia ciężaru bliskości, ciężaru niemocy epistemologicznych. Ten ciężar

² B. Russel: *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*. Przekł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka. Warszawa 2000, s. 785.

³ R. Kapuściński: *Lapidarium IV*. Warszawa 2000, s. 11.

⁴ Ibidem.

zar dociera do nas nagle, w konkretnym doświadczeniu kulturowym, w punkcie właśnie.

Nie mamy możliwości dokładnego zwymiarowania obcego, tak jak i własnej swojskości. Obecność jest doświadczana i zatrzymuje nas po stronie uczciwego dystansu (nie mogę zrozumieć), ale i jego niemocy (dystans nie jest oglądem obiektywnym). Ostatecznie zostajemy po stronie naszych oczekiwań i wyobrażeń. Poznając świat, musimy pamiętać, o czym trafnie napisał Fritjof Capra, powołując się na Heisenberga, że wszechświat jest światem uczestnictwa, a nie neutralnej obserwacji⁵. To prawda zarezerwowana dla natury rzeczy jako takiej. Szczególnie mocno jest odczuwalna w świecie współczesnym, w którym po globalnych rozwiązaniach ekonomicznych i politycznych nie sposób schodzić sobie z drogi, bo przecinamy sobie wzajemnie ścieżki. I dystans jest tu ważnym narzędziem ocalenia. Dystans jest uczestniczącą obserwacją. Ów dystans i rezygnacja z pychy wiedzy i nadmiernego eksploatowania poznawczego jest krokiem do budowania właściwej relacji z drugim człowiekiem.

Czym jest dystans? Może być odległością przestrzenną, o której wspominał Edward Hall, opisując odmienne dla różnych kultur formy dystansu w komunikacji – dystans intymny, indywidualny, społeczny, publiczny⁶. Trudno nie odkryć reguł odległości między ludźmi w komunikacji wspólnotowej, jeśli chce się poruszać w obcej przestrzeni. Trudno też przekraczać to oddalenie. Dlatego zdystansowana fotografia dokonuje ujęć z oddali, choć może przybliżać się merytorycznie, próbować tworzyć wspólnotę etyczną. Ale dystansu nie sposób zniwelować. Dlatego też fotografia, jak chociażby ta Kapuścińskiego (fot. 2), może zawierać zbliżenie do „sprawy”, może wiernie portretować, może utrzymywać odmienny styl pracy, może waloryzować pracę mężczyzn reperujących felgi rowerowe w prze-

⁵ F. Capra: *Tao fizyki*. Przekł. P. Macura. Kraków 1994, s. 148.

⁶ Zob. E. Hall: *Ukryty wymiar*. Przekł. T. Hołowska, wstęp A. Wallis. Warszawa 2003, s. 149–162.

strzeni, w której rower jest podstawowym środkiem transportu, ale nie może przekroczyć dystansu. Fotograf – mimo że musiał pewnie kucać, by precyzyjnie uchwycić stertę felg i zrównać pracujących mężczyzn z sobą – nie zniwelował dystansu. Zostawił ich u siebie, w zamknięciu własnej społeczności i pracy. Uwnioślił ich czarno-białą fotografią, czyniąc z niej artystyczną opowieść o Afryce. Ale ważne jest, że zachował dystans.

Dystans jest kluczem, który służy nam do uzmysłowienia sobie powiązania tolerancji i solidarności, które – gdy je rozdzielić, jak to czynią teoretycy wspólnoty – układają się w porządek nader racjonalny lub nader wspólnotowy⁷. Dystans pokazuje ułudę wiary w więź społeczną, ale i przełamuje wiarę w projekt pooświeceniowej tolerancji rozumu i segregacji. Dystans to spojrzenie z oddali. Oddalenie to mocowane jest przez doznanie dalekiego obcego, z którym nie można być w komitywie, ale i doznanie dalekiego siebie, który wykorzenił się z własnej wykładni siebie. Jest przestrzenny, bo wskazuje na rozdział tu i tam, ale i oddaje nagłość chwili, bo wiąże nasze współuczestnictwo w określonym momencie. Jest punktowo doświadczany, choć przecież może być stałą predyspozycją, naszym stałym nastawieniem, kulturowo wyćwiczoną praktyką. Dystans jest fotografią, gdyż skutkuje unieruchomieniem. Jest kreacją, ale skupioną na pewnym zapisie, manipulacją, odwleczeniem w czasie. Jest znakowy. Jest, jak w dziele Kapuścińskiego, napięciem między podmiotem a przedmiotem,

⁷ Dzięki temu powiązaniu przełamany zostaje dość jednostronny ogłód, który albo jest obroną tolerancji, albo apologią solidarności społecznej, która ma przełamać projekty racjonalne oparte na tolerancji w imię moralnego zobowiązania. Zob. w odniesieniu do apologii racjonalnego projektu: J. Habermas: *Moderna – nie dokończony projekt* (1980). Przekł. D. Domańska, przejrzał S. Czerniak. W: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*. Red. S. Czerniak, A. Szahaj. Warszawa 1996; zob. na temat apologii solidarności społecznej: Z. Bauman: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przekł. J. Bauman, przejrzał Z. Bauman. Warszawa 1995; R. Rorty: *Przygodność, ironia i solidarność*. Przekł. W.J. Popowski. Warszawa 1996.

ustanowieniem rozpięcia między zdarzeniem a refleksją nad nim, między oglądanym a oglądającym. Ale i ukazuje nasze włączenie w tkankę świata. Dystans to „spokojny, uważny, trzeźwy wzrok”⁸. Dystans nie jest wyniosły – zauważy Kapuściński⁹. Dystans dotyka granicy przychylności. Może umacniać tę przychylność, powstrzymywać się od zawłaszczania przedmiotu, unicestwienia rozdziału. Przychylność dystansu jest przyjaznym (nie)zrozumieniem. Wyrasta z ekspansji poznania, ale i powściąga nasze zakusy wiedzy.

Jak działa dystans wskazany w *Hebanie*?

Dystans demaskuje czas. Jest nie tylko sprawą rozdzielonej przestrzeni, ale właśnie czasu. Właściwie uobecnia czasowość, ją powołuje, umożliwia doświadczenie odległości tego, co było i jest, poczucia upływu czasu. Dystans przynosi zróżnicowane waloryzowanie czasu. Uświadamia, że czas to kategoria otwarta, elastyczna, subiektywna (nawet w naukowych fizycznych kreacjach obiektywnego wizerunku czasu). Obezwładnia, gdy owocuje wiedzą o tym, że to człowiek na własną modłę tworzy czas „między nami”, ten społeczny czas. Ale i dystans mocno otwiera się na myślenie o czasie wiecznym, który jest właściwie poza czasem, nas przekracza. Są to porządki nieprzystawalne. I ten metafizyczny dystans, przekraczający kontekst europejski i stadny, powraca u Kapuścińskiego, chociażby w zatrzymaniu się nad słowami Lao-tse:

[...] zachowaj dystans, nie staraj się być kimś, do czegoś dążyć, coś posiadać. Działaj przez niedziałanie [...]. Mieszkaj z dala od ludzi, stań się wewnętrznym eremitą, zadowol się miseczką ryżu, łykiem wody. A najważniejsze – przestrzegaj tao¹⁰.

Czas zobiektywizowany, czy subiektywny, uniwersalny, czy konkretny w wydarzaniu się – dystans uzmysławia to skom-

⁸ R. Kapuściński: *Imperium*. Warszawa 1993, s. 33.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem: *Podróże z Herodotem*. Kraków 2004, s. 70.

plikowanie. Po stronie społecznej mamy to, co linearne, czy cykliczne, monochroniczne, czy polichroniczne, jak pisał Hall¹¹ – ale to tylko kilka tropów wysiłku ludzkiego, by teoretyzować o sposobach doświadczania czasu. Opisane przez Kapuścińskiego doświadczenie odsłania zderzenie naszej czasowości z tą inną, którą napotykamy jako obcą, a która jest dla nas bierną, pasywną, konkretną, związaną z wydarzeniem czekania i martwego nie-działania. Dystans wskazuje na nieprzenikalność rytmu czasowego innych, uzmysławia zamknięcie przed nami obcej struktury czasowej. Rozpoznanie odmienności nie pociąga za sobą oswojenia w doświadczaniu. Czasowość przywołuje doświadczenie granicy, której nie da się przebyć. Tylko z naszego europejskiego „teraz”, które jest nagłe, możemy kwalifikować to czekanie obcych, jako nieustanne trwanie, rozciągle „teraz”, które się powtarza, jest wieczne, jest stałe. Utrzymuje dystans.

Dystans i czekanie są z sobą związane. Czekanie nasze jest celowe, szybkie, ale i długotrwałe; wtedy bywa bierne i pasywne. Kiedy na lotnisku w Jakucku Kapuściński jako Europejczyk i reporter ma przeczekać burzę i mieć nadzieję na to, że samolot w końcu odleci, to jego konstatacja – „pozostaje siedzieć i czekać”¹² – brzmi nerwowo i rozpaczliwie. Czekanie jest stratą czasu i niewiadomą. Jest też nadzieją na szybkość, cel, ale i oczekiwaniem na przygodny bieg spraw. Czekać to wypatrywać i nasłuchiwać, ale także myśleć, planować zdarzenie, które przerwie tok „między”. Kulturowe czekanie jest dla Białego czynne, jest uwzorowane, zorientowane na cel, rodzi zakłopotanie, gdy spotyka się z czymś odmiennym, co jest czytane jako trudne do włączenia w ciąg przyczynowo-skutkowy. Nasze czekanie ma się zakończyć i tym samym uwiarygodnić akt czekania. Czekanie bez końca jest odwlekaniem

¹¹ Zob. E.T. Hall: *Taniec życia. Inny wymiar czasu*. Przekł. R. Nowakowski. Warszawa 1999; E.T. Hall: *Poza kulturą*. Przekł. E. Goździak, przedm. J. Burszta. Warszawa 1984, s. 54–55.

¹² R. Kapuściński: *Imperium...*, s. 196.

efektu, ale w rzadkich wypadkach może być poczytywane jako próba ustanowienia celu z samego czekania. Czekać jednak można na wiele sposobów. Czekanie jest zróżnicowane indywidualnie i zbiorowo. Kulturowa natura człowieka zna wiele odmian waloryzowania czekania i uzbrajania aktu wyczekiwania w określony arsenał zachowaniowy. To, co uderza w opisanym w *Hebanie* doświadczeniu, dotyczy odnotowanej odmienności względem europejskiego czekania. Europa ubiera pasywność w maskę aktywności, gdyż podporządkowuje bierne trwanie temu, co jest procesem dynamicznym, stąd tak częste jest wypełnianie czasu oczekiwania pożytecznymi pracami, wykorzystanie czasu na obserwację i komunikację z innymi *etc.* Ale przede wszystkim temu europejskiemu czekaniu odbiera się samoistną wartość. Czekania się z uwagi na coś, nie delektując się przy tym tą pasywną aktywnością. Czekaniu nie można się poddać. Jest się nazbyt przywiązaniem do celu i tylko z uwagi na tę celowość samo czekanie okazuje się usprawiedliwione. W stylu życia, który ma być dynamiczny, efektywny i łatwo komunikowalny, a zwłaszcza opisywalny w kulturze pisma i druku, czekanie nie stanowi wartości.

Inne jest czekanie ludzi napotykanych w podróży. Kapuściński napisze w *Imperium*, że „jadąc drogą z Karaczi do Lahore albo z Bombaju do Madrasu lub z Dżakarty do Malangu – nie uderzy nas, że tysiące, ba, miliony Pakistańczyków, Hindusów, Indonezyjczyków i innych Azjatów siedzą bezczynnie, bez ruchu, i przyglądają się nie wiadomo czemu?”¹³ Zanotuje dalej: „Lećmy na Filipiny i na Samoa, odwiedzmy obszary Yukonu i egzotyczną Jamajkę – wszędzie ten sam widok ludzi siedzących bez ruchu, [...] ludzi osowiałych i nijakich, jakby w stanie chronicznej drzemki, [...] pogrążonych w myślowym odrętwieniu”¹⁴. Podobnie w Afryce. Tu, jak opisuje Kapuściński¹⁵, co wy-

¹³ Ibidem, s. 197.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem: *Heban...*, s. 21.

łuskuje namysł zdystansowany, czekanie jest pasywne, nawet jeśli ma być przełamane przez jakieś zdarzenie, to i tak jest czymś samoistnym, określonym stanem, dla którego wypracowano formę nieruchomego, zamkniętego, martwego bycia. Kapuściński doświadcza tych, którzy „przesiadują w cieniu, gapią się, drzemią”, którzy „nie mają co robić”, którzy „są głodni”, na których nikt nie czeka¹⁶. Napisze, że „najmniejsze wydarzenie uliczne – kłótnia, bójka, schwytanie złodzieja – zgromadzi od razu tłum tych ludzi”, gdyż są „bezczylni, nie wiadomo, na co oczekujący, nie wiadomo, z czego żyjący – gapie świata”¹⁷.

Pamiętajmy o tym, że są to osławiające pojęcia Białych. To oczekiwanie polega na biernym poddaniu się oczywistemu ryt-mowi czekania. To pasywność wyuczona. Jest też inna nuta w tej beczynności, która naprowadza nas znów na zderzenie białej Europy i czarnej Afryki, bogatej kultury euroatlantycznej i ubogiego Trzeciego Świata. Rzecz dotyczy opowieści o progresie, celu i nadziei na udoskonalenie cywilizacyjne. W tym czekaniu w Afryce jest poczucie beznadziejności. Nic nie może się wydarzyć. To zamykanie horyzontu zdarzeń dla Afryki. To świat skończony, przemieniony przez Białych, potem opuszczony. Chodzi o rozbitcie dawnych porządków kulturowych i poczucie martwoty nieobliczalnej współczesnej Afryki. Dalej chodzi o brak solidarnej więzi między tymi, którzy wyczekują, a tymi, którzy nie odpowiadają solidarnie, którzy już nie przybywają w nowych rolach społecznych po zarzuconych rolach kolonizatorów. Jak zauważa w innym miejscu Kapuściński, coraz mniej ludzi z Europy jedzie do Afryki, Afryka zostaje – poza spektakularnymi nagłościami akcjami charytatywnymi – zostawiona samej sobie¹⁸, mimo że wiemy o tym, że dialog i spotkanie „to już nie tylko propozycja, to już powinność, którą stawia przed nami rzeczywistość świata

¹⁶ Ibidem, s. 147.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem: *Lapidarium V*. Warszawa 2002, s. 75–82.

wielokulturowego”¹⁹. Tym samym, jak moglibyśmy konstatować, akt czekania, z którego swego czasu Biali uczynili mitologię dla podbijanych, nie zostaje wypełniony. Czekanie w obliczu martwej mitologii wybranych, którzy opuścili podbity niedawno świat, nie tylko unicestwiło dawne mity, ale nie zapełniło się nowymi.

Dla Kapuścińskiego dystans jest europejską separacją, która najradzykalniej objawiona została w koloniach brytyjskich, w mniejszym stopniu zmanifestowana w koloniach francuskich i najbardziej nadwerżona w koloniach portugalskich²⁰. Dystans, patrząc już bardziej ogólnie, dotyczy racjonalnego oglądu. Myśl Europy jest, jak pisze Kapuściński, specyficzną szkołą myślenia, jest wąpiąca, sceptyczna i ceni ironiczny dystans²¹. To – co prawda – racjonalność wielokrotnie transformowana przez postmodernizm. Jest jednak zakorzeniona, wrosnięta naukowo w nurt europejskiego myślenia, o którym Ortega y Gasset pisał, że był wiarą w rozum, z własną dogmatyką, religijną instytucjonalizacją, teologicznym przeświadczeniem²². I ciągle tak pojmowana racjonalność pozostaje z nami w myśleniu i działaniach. Wszak przeformułowanie poświeceniowych porządków nie niweluje obecności tego, co jest tradycyjnym gruntem Europy.

Stąd nieustannie obecny jest w kulturze umysłowej europejski trakt całości, ładu, prymat naukowości, hierarchii, prawdy, podmiotowego Ja, systemu, myślenia o naturze rzeczy, precyzji logicznego stanowienia, ufności dla tego, co spójne, zu-

¹⁹ Ibidem, s. 81.

²⁰ Idem: *Nie ma jednej Afryki. Rozmowa Ryszarda Kapuścińskiego z Bogdanem Boruckim, Jarosławem Krawczykiem i Bogusławem Kubiszem*. „Mówią wieki” 2004, nr 11. Fragment przedrukowany w: Idem: *Rwący nurt historii. Zapiski o XX i XXI wieku*. Wybór i oprac. K. Strączek. Kraków 2007, s. 42–43.

²¹ R. Kapuściński: *Lapidarium V...*, s. 26.

²² J. Ortega y Gasset: *Dzieje jako system*. Przekł. A. Jancewicz. W: J. Ortega y Gasset: *Po co wracamy do filozofii?* Przekł. E. Burska. Warszawa 1992, s. 177.

pełne i rozstrzygalne. Choć niewątpliwie jest to już obecność nadwątlona w swej mocy oddziaływania, co pokazały spektakularne interpretacje Derridy, które wypunktowując pustki dyskursu, osłabiły nasze przywiązanie do głosu, mowy, podmiotu, naocznosci, spostrzeżenia, wyrażenia, których wspólnym mianownikiem jest bycie jako obecność²³. To obecność niepewna w języku Serresa, który pokazuje, że przestrzeń myślenia się chwieje, krzyżuje, jedynie zmierza do koherencji, gdyż jest nieporządkiem²⁴. Dalej, to obecność strącona z piedestału w filozofii Deleuze'a, który naprowadza na pokłady braku, różnicy, zakwestionowania źródła i tożsamości czy ciągłości, co zawsze miało być zauważalne na pobocznym torze europejskiej myśli filozoficznej²⁵. Ale obecność, nawet nadwątlona, pozostaje obecnością. To nasze przywiązanie do tego, co jest, co jest bliskością mitu obecności. Obecność jest pamięcią, która każe pamiętać, uzmysławia, że „jest”, i to „jest” powinno być hołubione. Moglibyśmy powiedzieć, że to idea, która powraca, która się uobecnia w dyskursie europejskim, nawet gdy się ją rozbija. Siła tego zakorzenienia przekłada się na schematy mentalne, które są z nami, budują nasze praktyki codzienne. Wykorzenianie tej obecności Europy niejednokrotnie ociera się o współczesną konwencję poprawności politycznej. Często następuje oficjalne naruszenie obecności, ale zaraz potem powraca mechaniczne przywiązanie do tego, co jest w tradycji idei. A w tej tradycji odnajdujemy dystans, który rozpościera przestrzeń obecności. Rozdziera sfery różnych tożsamości, pielęgnuje granice, zatrzymuje nas po stronie swojej przestrzeni, każe oglądać obcość z oddali.

²³ J. Derrida: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*. Przekł. i posłowie B. Banasiak. Warszawa 1999, s. 167.

²⁴ Zob. M. Serres: *Hermes. Literature, Science, Philosophy*. Baltimore 1983.

²⁵ G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997, s. 79–80.

Wypunktujemy tylko niektóre, dla nas ważne, konsekwencje tego racjonalnego dystansu. Są to konsekwencje obecne w potocznym doświadczeniu i oswojeniu epistemologicznym, które mocują nas po stronie zdystansowanego oglądu obcego. Jestem ja – ten uzbrojony w myślenie metodyczne, klasyfikacyjne, abstrakcyjne, geometryczne – Europejczyk. I jest inny – ten pochłonięty zbiorowym, kontekstualnym My, niezdolny do tworzenia uniwersalnych płaszczyzn obejmujących rzeczy nieużyteczne, za to zdolny do zmysłowego i praktycznego tworzenia porządków rzeczy. Rozważania dyskursywne z pułapu „meta” w zakresie abstrakcyjnych idei czy prawdy są poza jego porządkiem społecznej mentalności plemienia – tak mogłaby stanowić dalsza wykładnia. Jestem ja – podmiotowy byt, pewny w sobie i co do siebie, pewny dla siebie, co tak dobitnie zauważył Georg Wilhelm Friedrich Hegel, czyniąc rozróżnienie między tym, co ludzkie i zdolne podejmować siebie (a tym samym zdolne rozpocząć pochod wolności i rozumu), a tym, co jest jedynie mentalnie zasklepione w sobie, poza pochodem wolności i rozumu²⁶. Zresztą, to stary europejski dyskurs. Głosi on, iż zawsze jest ten drugi, a raczej ci drudzy, którzy są jedynie zanurzeni w rytmach przyrody i kultury, nie są wyodrębnieni. Po stronie wolnościowej zaś pozostaje ogląd racjonalny, który przez dystans jest w stanie ująć inność za pośrednictwem broni relatywizmu czy reinterpretowanego etnocentryzmu. Przedstawione rozstrzygnięcie ma zastosowanie nawet, jeśli rzecz dotyczy już tylko anty-anty-relatywizmu Geertza, który uznając niemoc widzenia relatywizującego – jako oglądu znikąd, obiektywnego jedynie na mocy praktyki naukowości, broni nie epistemologii, ale racji etycznych takiego stanowiska²⁷. I tak samo jest to czytelne, nawet jeśli odnosi się do pragmatycznego anty-anty-etnocentryzmu w wydaniu Rorty’ego, ak-

²⁶ G.W.F. Hegel: *Wstęp*. W: Idem: *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1. Przekł. A. Landman, J. Grabowski. Warszawa 1958.

²⁷ C. Geertz: *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton 2002, chapter III: *Anti Anti-Relativism*, s. 42–67.

centującego to, że zawsze mówi się z określonego miejsca i nie można porzucić własnej perspektywy, należy jedynie nie ufać dawnej zaciętości i zamknięciu widzenia ksenofobicznego i wartościującego inność²⁸. Zdystansowanie do dawnych przewinień orientacji epistemologicznych nie niweluje samej racjonalności. Będąc w mentalnej Europie – jestem uzbrojony w racjonalne, uniwersalizujące wykładnie świata, które dają mi luksus dystansu. Dystans jawi się jako ważna zdobycz Europy, która nie tylko ustanawia relację podmiot – przedmiot, ale która przede wszystkim buduje silny gmach epistemologii, gdzie narzędzia badawcze, pojęcia, drogi myśli, reguły dyskursu tworzą skuteczne narzędzie w oswajaniu świata.

Dystans daje moc wyrokowania. Inność w obliczu mojego zdystansowanego widzenia milknie. Dystans odsłania granicę między moim wnikliwym spojrzeniem a innym sposobem doświadczenia. Każe zapytać o to, co myślą inni – bierni w swej inności, pasywni w swym istnieniu. Kryje się za tym nie tylko zdziwienie, ale i zatroskanie o to, jak ci inni myślą i czy myślą. Ale i uruchamia się obawa o to, czy kontekst kulturowy i geograficzny nie odbiera im tego luksusu myślenia, czy nie pozbawia ich mocy zdystansowanego widzenia. Rodzą się wątpliwości ufundowane na obecności granicy epistemologicznej. Rzecz szczególnie jest wyraźna w opisanym przez Kapuścińskiego punkcie zderzenia różnych porządków cywilizacyjnych, ale i obecna zwyczajnie, gdy dotyczy wątpliwości osiągnięcia sukcesu komunikacyjnego między uczestnikami tej samej przestrzeni kulturowej. Dystans odsłania nieufność wobec mocy porozumienia. Jest zaufaniem do jednostronnych aktów poznania, nie pozwala pokładać nadziei w możliwości budowania jednolitego horyzontu myśli. W tym planie, już nie meta-narracyjnego narzędzia Europy, ale zwykłego trybu doświadczenia niemocy komunikacji z drugim człowiekiem, dystans odsłania prawdę epistemologiczną – nie można przekroczyć

²⁸ R. Rorty: *On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz*. „Michigan Quarterly Review” 1986, No 25, s. 525–534.

oddalenia, nie można znieść dystansu. Mimo to dystans do rzeczy, ludzi, zdarzeń, afektów, tak jak i własnych pomysłów, owocuje jakimś spokojem epistemologicznym – chroni poznającego, ale i to, co jest poznawane.

Dystans jest trudną wiedzą i bolesną praktyką. I dociera do nas w punkcie doświadczenia, które skupia i rozszczepia nasze widzenie, obnaża nasze zapatrywania, predyspozycje kulturowe i oczekiwania, ale też na poziomie elementarnym porusza nas do głębi. Naprowadza na sedno międzyludzkich relacji. Dystans to precyzyjnie wykreślony punkt w geometrii komunikacji. Wynika z prawdy poznania, uzurpacji władzy, ale jest jednocześnie brzemienno poczuciem winy wobec występów racjonalnej myśli. Nie stanowi naiwnej próby reagowania na obcość i swojskość. Idzie jedynie o rozsądne użytkowanie tego niebezpiecznego narzędzia. Może stać się wymagającym sposobem myślenia, które buduje podmiotowość europejską, owo upragnione wysubtelnienie, a może nawet i szlachectwo ducha – jak chcieli wielcy: Nietzsche czy Ortega y Gasset. Dystans, któremu blisko do arystokratyzmu namysłu, o którym pisał Kapuściński, nie zajmuje się pseudosprawami i pseudo-problemami, bo nie obniża swej myśli²⁹. Nie chodzi, jak pisze Nietzsche, o to przeszłe, uświęcone szlachectwo i dworne myślenie, jakże służalcze, ale o to szlachectwo, „które wszelkiemu motłochowi i wszelkim przemocom władnym przeciwnikiem będzie i na nowych tablicach wypisze słowo »szlachectwie«”³⁰. To szlachectwo wymagające, które jest kontrapunktem dla masowej bierności, niezasklepione w utylitarystycznym funkcji społecznych, stawia przed człowiekiem zadania uniwersalne, jak powie Ortega y Gasset – „zadania naszych czasów”³¹.

²⁹ R. Kapuściński: *Lapidarium VI*. Warszawa 2007, s. 64.

³⁰ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przekł. W. Berent. Warszawa 1990, s. 250.

³¹ J. Ortega y Gasset: *Zadanie naszych czasów*. Przekł. M. Iwińska. W: J. Ortega y Gasset: *Po co wracamy...*, s. 41–92.

Dystans w równym stopniu może być wyzwoleniem, co schematyczną metodą szufladkowania inności, ujarzmiania nieobliczalnej tkanki życia. Moglibyśmy powiedzieć, że potrzebny nam jest dziś anty-anty-dystans – „przekroczony” dystans, parafrazując formuły Rorty’ego i Geertza. Może taki osłabiony dystans, świadomy reinterpretacji, stanowi znów wyzwanie dla humanistyki, ale i dla praktyk społecznych?

Rozdział 4

Ciało kulturowe

Jak działa biel i czerń? Jak działa kulturowa cielesność? Ciało w kulturze ubierane jest w mit, osławiane jest słowem, ale też tej władzy słownej, jako władzy nazywania, się opiera. W doświadczeniach kulturowych odsłania się prymat cielesności, której nieporadny porządek języka nie jest w stanie uporządkować. Jak działa kulturowe ciało w prostych doświadczeniach interkulturowych, które z jednej strony przywołują mityczne wyobrażenia i zażyłości historyczne, ale z drugiej strony wskazują na „pierwotność” doświadczenia cielesności świata? Doświadczeniowość przekazuje więcej prawd antropologicznych niż słowo, które jedynie nieporadnie stara się to, co cielesne, jakoś poznawczo i estetycznie schwycić. Ciało bowiem lokuje nas w tym, co pierwotnie doświadczone, co jest pierwsze. Prowadzi do sensualnego poznania, którego rozsądne struktury języka nie są w stanie zniwelować, uładzić.

Zatrzymajmy się zatem, w celu przeprowadzenia egemplifikacji, przy opisie antropologicznym Kapuścińskiego, który punktowo kumuluje doświadczenie cielesności. To ważny trakt, który komparatystycznie łączy porządek literackiego opisu, kulturowej analizy, moralnego pytania:

Minął miesiąc tej mizernej i oklapłej egzystencji, kiedy pewnej nocy obudziłem się, bo poczułem, że podusz-

ka jest mokra. Zapaliłem światło i zamarłem: poduszka była we krwi. [...]

Pamiętam, że na jednym z domów przy głównej ulicy – Independence Avenue – była tabliczka z nazwiskiem lekarza – Johna Lairda. Poszedłem tam. [...] Za dwa dni już wracał do Europy, ale dał mi nazwisko i adres kolegi, do którego powinienem się zgłosić. [...] Kolega nazywa się Ian Doyle i jest, dodał, Irlandczykiem (jakby w medycynie, w każdym razie w tym kraju, liczyły się nie tyle specjalności, co narodowości).

Przychodnia mieściła się w starym baraku, w którym Niemcy mieli koszary w czasach, kiedy Tanganika była ich kolonią. Przed budynkiem koczował apatyczny tłum Afrykanów przypuszczalnie cierpiących na wszystkie choroby. Dotarłem do wnętrza i dopytałem się o doktora Doyle'a. Przyjął mnie zmęczony, sterany mężczyzna w średnim wieku, od pierwszej chwili bardzo serdeczny i ciepły. Sama jego obecność, uśmiech, życzliwość podziałały na mnie jak balsam. Powiedział mi, żebym przyjechał po południu do Ocean Road Hospital, bo tylko tam jest rentgen.

Wiedziałem, że jest ze mną źle, ale winiłem za wszystko malarię. [...]

– Tak – powiedział w końcu Doyle i uściśnął mi lekko ramię – to jest definitywnie gruźlica. [...]

– Twój przypadek jest dość typowy: silna malaria tak osłabia organizm, że potem człowiek łatwo zapada na inną chorobę, często właśnie na gruźlicę. [...] Będiesz codziennie przyjeżdżać na zastrzyk. Spróbujemy, zobaczymy.

Personel doktora Doyle'a to było dwóch ludzi [...]. Złoci to byli ludzie – Edu i Abdullahi. Szybko zawarliśmy przyjaźń. Starłem się stworzyć wrażenie, że moje życie jest w ich rękach (w rzeczywistości tak to właśnie było), a oni tym faktem przejmowali się w stopniu najwyższym.

Przyjeżdżałem do nich codziennie po szesnastej [...]. W czasie kiedy odliczałem je [pastylki PAS – przyp. A.K.] do torebki, Edu wyjmował z wrzątku masywną, metalową strzykawkę, nakładał igłę i wyciągał z butelki dwa centymetry streptomycyny. Następnie wbijał we mnie igłę. Robiłem – bo to już z czasem stało się rytuałem – podskok i wydawałem przenikliwy syk, na co Edu i przyglądający się wszystkiemu Abdullahi wybuchali homeryckim śmiechem.

Nic tak nie wiąże w Afryce jak wspólne obśmianie czegoś naprawdę zabawnego, na przykład tego, że Biały podskakuje do góry z powodu takiego głupstwa jak zastrzyk. [...]

W tym zaburzonym, paranoicznym świecie nierówności rasowej, w którym o wszystkim decyduje kolor skóry (a nawet jego odcienie) – moja choroba, mimo że fizycznie znosiłem ją fatalnie, dawała mi nieoczekiwaną korzyść, bo czyniąc mnie tak osłabionym i ułomnym, obniżała mój prestiżowy status Białego jako kogoś ponad, kogoś super i przez to stwarzała Czarnym większe szanse zrównania. Teraz można mnie było traktować za pan brat, bo co prawda nadal byłem Białym, ale jednak już Białym pomniejszonym, wybrakowanym i felernym. [...]

Przed wszystkim zaczęli mnie zapraszać do swoich domów¹.

Cielesność to nasz kolor skóry, nasza postura, nasza pleć, nasz kolor oczu i włosów, nasz układ twarzy – to pierwsze wizualne tropy, które składają się na topografię ciała. Ale i dalej – nasza pamięć genetyczna², nasza rozproszona tożsamość komórkowa³,

¹ R. Kapuściński: *Heban*. Warszawa 1998, s. 70–75.

² Zob. R. Dawkins: *Samolubny gen*. Przekł. M. Skoneczny. Warszawa 1996.

³ F. Varela: *Gdy pojawia się ja?* Przekł. J. i M. Jannaszowie. W: *Trzecia kultura*. Red. J. Brockman. Warszawa 1996.

nasz repertuar potrzeb biologicznych, nasza odporność biologiczna, nasza cielesna pamięć chorobowa, nasz próg wytrzymałości na ból – oto już pułapy naszej głębszej cielesnej przypadłości, która nam się trafiła w rytmie życia czy raczej, którą wybrał nam pochod genów. To ciało biologiczne jest ważne w doświadczeniach, gdyż wyprzedza kulturowe reakcje, dopasowuje narzędzia poznania do tego, co widać, czego można dotknąć, modyfikuje kulturowe etykiety, jest mocniejsze niż słowo. To, co biologiczne, prowokuje też pytania o to, co „nasze” i „moje” – w jakim stopniu jest się niepowtarzalnym w toku ewolucji, w jakim stopniu należy się do wspólnoty biologicznej oddzielającej „nas” od „nich”, i w jakim stopniu ta przynależność jest arbitralna, bezwarunkowa, czyli jednym słowem – w jakim stopniu jest silna w tworzeniu więzi społecznych. To ważne pytania prowokowane cielesnością, które znajdują potem umocowanie w opowieściach mitycznych.

Ale cielesność to również i inne przypadłości, już społeczne, bo przecież nie są konieczne: nasze gesty, nasz sposób poruszania się, nasze zabiegi pielęgnacyjne skóry, nasze zdobnictwo, nasze dystanse interpersonalne, a jeszcze dalej – nasze myślenie o magii, o religii, o higienie, o statusie społecznym, o intelekcie, o ekspansji cywilizacyjnej, o wspólnocie, o wyższości. To trakt, który relacjonuje Kapuściński, pokazując pracę ciała w interkulturowych spotkaniach. Ta „nasza” społeczna cielesność, do której dołączono mit, każe nam ufać dystynkcjom społecznym, a w pewnych okolicznościach każe w nie wątpić – czy aby „nasze” społeczne organizacje ciała są wystarczająco odmienne, by formować odrębność wspólnoty, i – *à rebours* – czy aby to, co własne, wystarczająco otwiera nas w myśleniu na to, co takie samo lub podobnie formujące ludzką naturę.

Cielesność to wreszcie świat sensu otwarty przez ciało – topografia symboliki, geografia cielesnej separacji w świecie. Ale jeszcze dalej, to myślenie o separacji cielesnej, która w doświadczeniach kulturowych odsłania jednoczesność, brak czytelności, nieprzejrzystość w podziale tego, co jednostkowe i zbiorowe; to separacja ontologiczna, epistemologiczna, estetyczna,

moralna. Można konstatować, że ciało napotkane w kulturze, obce ciało, ciało własne ostatecznie doświadczane jest w akcie separacji, kiedy mimo styków, połączeń, więzi, jakie ciało prowokuje, zawsze jest ciałem, które pozostaje „osobno”. Jak w wierszu Kapuścińskiego:

[...]
 skulony pojedynczy
 nieruchomi i milczący
 coraz bardziej zamykamy się w sobie
 osobno

*** [*Wszystko jest osobno...*]⁴

I na ten akt separacji jako specyficzną sytuację cielesności należy zwrócić uwagę.

Pamiętając o separacji, warto nakierować się i na inne myślenie, które jest potrzebne w należyтым nakreśleniu kontekstu dla przywołanego punktu doświadczenia z *Hebanu*. Przywołajmy zatem Jean-Luca Nancy'ego, który pisze, że dotykanie ciała, jego pęknięć i falowań, zagadek tekstury jest dotykaniem miejsca, z którego uwalnia się sens, chodzi wszak o ciało sensu⁵. Przenikając ciało, strukturę i fakturę, doszukujemy się sensów w otaczającej rzeczywistości, pytamy o niepokój cywilizacji Zachodu, która demonstrowa ciało „strącone z wysokości”, pławiące się w przyjemnościach, zdrowe i wysportowane. To znaczące uwagi, które są nam pomocne w rozwikłaniu cielesności napotykaną przez Kapuścińskiego. Tam bowiem o „strącenie z wysokości” idzie. Ale i dalej Nancy podpowiada, że ciało uzmysławia nam konieczność ucieleśnienia bóstwa, wagę komunii, która spełnia marzenie o dotknięciu bóstwa, spożycia ciała. Ciało jest miejscem egzystencji sensów, jest zapisem świata. Pisanie jest dotykiem. Ciało zaś to korpus obra-

⁴ R. Kapuściński: *** [*Wszystko jest osobno...*]. W: Idem: *Prawa natury*. Kraków 2006, s. 39.

⁵ J.-L. Nancy: *Corpus*. Przekł. M. Kwietniewska. Gdańsk 2002, s. 95.

zów „podążających od ciała do ciała, kolory, miejscowe cienie, fragmenty, grudki, aureole, obrączki, paznokcie, zarost, ścięgna, czaszki, żebra, miednice, jamy brzuszne, cewki, ślina, łzy, zęby, piana, szczeliny, bryły, język, pot, płyny organiczne, żyły, troski, radości, i ja, i ty”⁶.

Dotyk sensu ciała, jak moglibyśmy w tym momencie wskazać, może być jedynie fragmentaryczny, punktowy. Ponieważ wiele sensów jest doświadczanych jednocześnie, nie ma między nimi rozgraniczeń i hierarchizacji – jak w tym punkcie doświadczenia Kapuścińskiego, które w jednej chwili przywołuje w sposób nagły i bolesny ciąg doświadczeń Europy i Afryki. Etymologia punktu, która przywołuje ukłucie, ból, ranę, ślad, znajduje tu dosłowne przełożenie. Ukłucie ciała jest rozpryskiem sensów i przeszywa do żywego. Ciało wiąże trakty natury i kultury – ciało jednoczące, ciało dzielące, ciało pełne odcieni, ciało definiowalnego kolorytu, ciało jako bariera, ciało jako więzienie, ciało jako stygmat, ciało martwe, ciało w rozkładzie, ciało jako świadectwo. Nie ma w tym przejrzystości, sensory, które uwalnia ciało, prezentują się w natłoku. Ciało jest nagie, jest deprecjonowane, jest pożądane, jest eksponowane, jest hołubione, ubierane w królewskie szaty, jest noszone, jest rzucane, to ciało pości albo używa przyjemności *etc.* W jakimkolwiek porządku by go nie sytuować, zawsze dotyka sensu. Kapuściński zanotuje na użytek opisu Turkmenii: „Człowiek ubrany myśli, a rozebrany – nie. Człowiek nagi może popełnić każde głupstwo. Ci, którzy tworzyli wielkie dzieła, byli zawsze ubrani. W Sumerze i Mezopotamii, w Samarkandzie i w Bagdadzie mimo piekła upałów ludzie chodzili ubrani. Powstały tam wielkie cywilizacje, których nie znała Australia ani równik afrykański [...]”⁷. Blisko mu do ustaleń felietonowych Umberto Eco, który dywagował na temat wagi ubrania, które albo zatrzymuje życie wewnętrzne (dzinsy), albo wyzwala

⁶ Ibidem, s. 107.

⁷ R. Kapuściński: *Imperium*. Warszawa 1993, s. 67.

myślenie (habit mnisi)⁸. Ale jedno jest tu istotne – ciało jest mityczne.

Moglibyśmy powiedzieć, że jest się cielesnie ulokowanym i dyslokowanym jednocześnie. Ciało staje się kluczem do duszy, a nawet do ducha kultury – jak stanowi kulturowy dyskurs. Wiedziała o tym mieszczańska dusza, gdy stanowiła o czystości zewnętrznej korespondującej z czystością moralną, o czym pisał Benjamin Franklin⁹. Wiedziała o tym romantyczna mentalność, która rozgorączkowane, omdlewające, blade, wątłe ciała ubierała w mit przeżywającej indywidualności¹⁰. Trop ów wskazuje na wiele odniesień, bo to trakt znaczoney wampirami, trędowatymi, szaleńcami, wiedźmami, opętanymi etc. To narracja o wizji kultury, która uczy marności i przemijania ciała przez sztukę sepulkralną w figurach *transi*, w których, jak w tej figurze z grobowca księcia René de Chalon (autorstwa Ligiera Richiera), demonstruje się ostentacyjnie moment przejścia i strzępy dawnej cielesnej i społecznej świetności¹¹. To pragnienie też św. Ignacego, który chciał, aby zwierzęta pożarły jego ciało, to pragnienie pustelników, by ciało porzucić psom i wilkom na pożarcie¹². Ale to też opowieść o tym, że ciało święte po śmierci nie ulega rozkładowi, a pachnie i pięknie¹³. To wreszcie kulturowa troska o zachowanie ciała po śmierci i przetrwanie wizerunku w precyzyjnym i rozpaczliwym geście mumifikacji. Ale to także i potrzebne tu nam, aby rozważyć antropologię Kapuścińskiego, myślenie o duchu cywilizacji Za-

⁸ Por. U. Eco: *Filozofia łędzwi*. W: Idem: *Semiologia życia codziennego*. Przekł. P. Salwa, J. Ugniewska, wstęp J. Ugniewska. Warszawa 1999, s. 251–256.

⁹ Zob. na temat powiązania cielesnej czystości z moralnością kupca w: B. Franklin: *Way to Wealth*. Bedford 1986.

¹⁰ Por. z rolą cielesności w typologii romantycznych osobowości w: M. Janion: *Gorączka romantyczna*. Kraków 2000.

¹¹ P. Ariés: *Człowiek i śmierć*. Przekł. E. Bąkowska. Warszawa 1992, s. 116–120.

¹² Ibidem, s. 44.

¹³ Ibidem, s. 81–87.

chodu, która osiąga swój zmierzch, a która zapisana jest sensami białych ciał w przyjaznym klimacie umiarkowanym, składającym ku spekulacjom, wolności i obowiązkom społecznym. Tak różna, jak pokazuje ten porządek myśli, od klimatu tropikalnego, gdzie to, co „nie-białe”, nie powołuje myślenia spekulatywnego i jednostkowej i zbiorowej wolności, indywidualizmu. Te powiązania obecne chociażby w myśleniu Heglow-skim¹⁴ czy Spenglerowskim¹⁵ pokazują wysiłek, jaki myśł musi podjąć, by utożsamić ciało i cielesność kultury z jej duchem. Pokazują też, jak niebezpieczny to grunt powiązań.

Ciało jednak staje się zawodnym pomostem. Odstłania fałsz w naszych codziennych ciągach przyczynowo-skutkowych, ale i fałsz historiozofii. Pokazuje mit, w który ubierane jest ciało. W codziennym doświadczaniu często ten mit zostaje rozbity, ale też w tymże doświadczaniu tego mitu nie można się wy-zbyć. Nie można wyzbyć się ciała w doświadczaniu tego, co inne, w doświadczaniu świata, który jawi się jako doświadczanie różnych cielesności. Drogi do rozumienia człowieka i świata wiodą przez ciało – co szczególnie mocno akcentuje feminizm, dla którego myślenie o płci kulturowej (*gender*) staje się impulsem do płciowego i mitycznego rozczytywania tekstowości świata¹⁶. Ale ważne jest samo zwrócenie uwagi na cielesność fizyczną, jej naturalne predestynacje i powiązanie ich z sensami, obrazami, które są kulturowym porządkiem myśli. To wreszcie ciało, które w sferze idei zostaje ustawione w pochodzie ewolucji, która wyróżnia i zakorzenia naszą posturę i nasz

¹⁴ Zob. na temat relacji: klimat – topografia miejsca – jednostka – koncepcja wolności – myśl – regiony świata – rejonizacja myślenia w: G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1–2. Przekł. A. Landman, J. Grabowski. Warszawa 1958.

¹⁵ Zob. na temat dziejów ducha, obwieszczenia schyłku kultury Zachodu, a także na temat tworzonych separacji geograficznych kultur i myślenia w: O. Spengler: *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*. Przekł. i przedmowa J. Marzęcki. Warszawa 2001.

¹⁶ Zob. A. Adam: *Gender/Body/Machine*. In: *Philosophy of Body*. Ed. M.A. Proudfoot. Oxford 2003, s. 40–61; C.M. Counihan: *The Anthropology of Food and Body. Gender, Meaning, and Power*. New York 1999, s. 178–214.

mózg w rytmie natury, ustawia na niższym lub wyższym poziomie rozwoju osobniczego i wspólnotowego¹⁷. Ale rytm natury nie unieważnia sensów, którymi kształtujemy naszą cielesność, tworzymy coś na kształt wtórnej cielesności, którą mitologizujemy, która nam doskwiera, która rzuca się w oczy, której nie można obejść – jak w tym wyznaniu w *Cesarzu*, gdzie Kapuściński, opisując lęk przed zarządzoną powszechną fetaszą, nieustannymi przeszukaniami, kontrolami, zatrzymaniami, zanotuje, że miał sny fetaszowe – „obłaziło mnie mrowie rąk ciemnych, brudnych, łapczywych, pełzających, tańczących, gmerających, które gniotły, skubały, łaskotały, za gardło chwytaly, aż budziłem się mokry od potu i nie mogłem zasnąć do rana”¹⁸. Ciemne ciało jest dotkliwie odczuwane w strachu przed przeszukaniem. Ciąg: ciemne ręce – brudne – łapczywe – tańczące etc., układa się w niebezpieczne powiązanie kultury i natury.

Cielesność może przestać być wyraźna, może nawet ztracać pewne cechy ludzkie jako dystynktywne. Rodzi groźbę rozmycia klarownych rozdziałów co do ustalenia parametrów natury ludzkiej. Jak napisze Elaine L. Graham: „[...] erozja klarownych granic między istotami ludzkimi, maszynami i tym, co nie jest ludzką naturą, może być także interpretowana jako zagrożenie dla »ontologicznej higieny« ludzkości”¹⁹. Moglibyśmy napisać, że cielesność jest podatna na metamorfozy, może przywdziewać różne maski, zbliżać się do monstrum, maszyny, balansować na granicy tzw. naturalnej cielesności, eksperymentując z cielesnością robota, wirtualnych konstrukcji, mutacji. Ale nie może przestać być. Ciało, nawet w toku metamorfoz, narzuca się własną obecnością. Jest nawet jako to, które się przepoczwarza.

Ciało nadaje kształt naszym spotkaniom. Stąd Kapuściński spotykając w Ghanie An, której twarz jest pokryta tatuażami,

¹⁷ G. Samuel: *Mind, Body and Culture. Anthropology and the Biological Interface*. Cambridge 1990, s. 152–165.

¹⁸ R. Kapuściński: *Cesarz*. Warszawa 1978, s. 21.

¹⁹ E.L. Graham: *Representations of the Post/Human. Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*. New Jersey 2002, s. 20.

rozpozna natychmiast związki ciała i mitu, gdy konstatuje: „[...] pochodziła z północnego plemienia Nankani, a na północy niemowlętom kancerują twarze”, i daje wykładnię: „[...] zwyczaj brał się stąd, że plemiona z południa podbijały plemiona z północy i sprzedawały je białym jako niewolników, więc północni oszpecali czoła, policzki i nosy, czyniąc się w ten sposób towarem niechodliwym”²⁰. Stwierdza dalej, że „w języku Nankani brzydki znaczy tyle samo, co wolny”²¹. Wolność i brzydota, która jest odwróceniem zadomowionego w kulturze niewolniczej powiązania braku wolności i oszpeconego ciała, wiąże ciało fizyczne i ciało społeczne.

To, co wolne i brzydkie, to, co piękne i święte, to, co żywe i martwe – wyznacza ścieżki wędrowania po zamieszkałej przestrzeni. Świat jest cielesny. Wyznacza sfery przynależne cielesności w rozkwicie, agonii i rozkładzie. Ciało jest podstawowym doświadczeniem. Ciało doskwiera trawione chorobą. Obumiera, zanika. Jest bezwładne. W pośpiechu. Promienieje doskonałością uznaną w kanonie estetycznym czy funkcjonalnym. Zaraża. Zachwyca. Odraża. Zobojętnia. Różnicuje. Jednoczy. Emanuje fizyczną biedą. Tonie w przyjemności. Razi lub kusi zbytkiem. Jest hańbione, ranione. Jest orgiastyczne. Jest uciśnione. Jest wygłodniałe. Jest syte. Jest otyłe. Wypełnione płynami, gazami. Trawione bakteriami, zżerane przez wirusy. Jest czyste. Jest nabrzmiałe plamami, krostami, naroślami. Jest naszpikowane implantami. Przekracza granice płci, jest transowe. Tworzy tożsamość, ale i ją wywłaszcza. Jest swoje i obce. Bywa uświęcone. Nie jest nasze – ostatecznie. Cielesność potrzebuje kontekstu: przedmiotów, ludzi, terytorium, zapachów, dźwięków *etc.*, tego, co nadaje jej znaczenie, symbolicznie lokuje. Ciało uzbrojone w mentalną maszynę jest czytane jako tekst. Komunikuje. Zmienia się jego wymiar w zależności od tego, czy sytuacja dotyczy białej Francuzki w Algierii, czy dotyczy tej samej białej Francuzki w Europie.

²⁰ R. Kapuściński: *Wojna futbolowa*. Warszawa 1986, s. 9.

²¹ *Ibidem*.

Zmienia się zależnie od tego, kto postrzega ciało – czy na zmasakrowane zwłoki żołnierzy w Kongu patrzy Belg, Amerykanin, czy patrzy Afrykanin. Jedni w masakrowaniu ciała, już i tak zabitych od kuli, widzą bestialstwo, a inni zrozumiały obronę człowieka, który, jak pisze Kapuściński, wie, że „człowiek składa się nie tylko z ciała, ale i z duchów to ciało wypełniających”, że „moc tych duchów jest przepotężna – zostawione przy życiu, mają zdolność odradzania ciała”, dlatego „te duchy trzeba wypuścić ze zmarłego, tak jak się wypuszcza z balonu powietrze: przez nakłucie”²². Są to odmienne porządki budowania mitów wokół ciała, to inaczej doświadczana cielesność. To misternie tkana kulturowo i zarazem knuta politycznie siatka reakcji na koloryt skóry, a właściwie na różne jej odcienie, które nieporadnie lokujemy w jednostajnej czerni, brązie, czerwieni, żółcieniu.

Zapytajmy zatem – mając w pamięci ten natłok doświadczeń cielesności i mitów, które trzymają w ryzach nasze słowa, gesty i zachowania – o rzecz ważną w planie interkulturowych spotkań, w których cielesność jest prymarna. Naprowadza nas na to punkt tekstu Kapuścińskiego – czemu uśmiech białego irlandzkiego lekarza Doyle’a, którego spotyka się w Tanganiece, krzepi na duchu? Dlaczego uśmiech jest cielesny?

Ciało Irlandczyka, spotkanego na krańcach możliwego do pomyślenia świata, którego biel dodatkowo uzbrojona jest w biel medyczną, ale nade wszystko w „ludzki” uśmiech – odsłania duchowy świat, który jest bezpieczny i swojski, oddalony od nas. Odczuwamy ulgę, że w cierpieniu ciała, trawionego chorobą, bo takie jest to ciało Kapuścińskiego, który cielesnie doświadcza Afryki, znalazł się ktoś „swojsko” kompetentny. Ktoś, kto zgodnie z wyznawaną obopólnie europejską sztuką medyczną, ale i sztuką współodczuwania i okazywania uczuć, może nam pomóc. Swojski uśmiech w obcej przestrzeni może krzepić. Obcość bowiem męczy, jest pełnym niepokojem porządkiem. Rodzi radość z obecności bratniej duszy, kogoś, kto tak

²² Ibidem, s. 221.

jak my odczuwa wielość obcej przestrzeni, kto się w niej nieco zakorzenił, ale i nie uwolnił się od adresu europejskiego – swego domu, swego systemu etycznego, swego przywiązania myśli, wreszcie swego uśmiechu, który w płaszczyźnie kulturowej wiąże człowieka z człowiekiem. Na owo uwikłanie wskazują antropolodzy²³, których krzepi napotkany swojski uśmiech, z którym łączy solidarna więź. To z jednej strony proste cielesne doświadczenie, pierwotne. Z drugiej strony to poczucie wspólnej misji, która popycha ludzi w obcą, marginalizowaną przestrzeń Trzeciego Świata – nie w celach gromadzenia wrażeń, ale z potrzeby budowania solidarnej przestrzeni społecznej i mentalnej. Ta nić europejskich połączeń – znaczona postacią lekarzy Anglika czy Irlandczyka – z jednej strony utrwala misyjność wielu w Afryce, z drugiej zaś strony dotyka pamięci o niechlubnej programowej europejskiej ekspansji wymierzonej w obcość. I ten radosny uśmiech, napotkany w Tanganice, komasuje w sobie bolącą kolonialną ranę. Uśmiech wiąże cielesność i pamięć.

Nade wszystko jednak ów uśmiech traci kwalifikacje separacyjne i staje się zwyczajnym uśmiechem człowieka. Dla niektórych wręcz jest to wyróżnik człowieczeństwa – jak chcieli Henri Bergson i Helmuth Plessner. Dla Bergsona śmiech jest związany z ludzką wolą rozpoznawania sytuacji jako komicznej właśnie, ale i logiką wyobraźni, która istnieje dzięki rozumowi, choć zwraca się przeciw niemu²⁴. Śmiech jest perspektywą spoglądania z łoży, widzeniem widza. To królestwo człowieka, jak chce François Rabelais²⁵. Dla Nietzschego śmiech

²³ Świadczą o tym ślady pozostawione w pamiętnikach antropologów, zob. m.in.: B. Malinowski: *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Wstęp i oprac. G. Kubica. Kraków 2002; C. Lévi-Strauss: *Smutek tropików*. Przekł. A. Steinsberg, wstęp L. Stomma, posłowie J. Kuroń, A. Friszke. Łódź 1992; N. Barley: *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*. Przekł. E.T. Szyler. Warszawa 1997.

²⁴ H. Bergson: *Śmiech. Esej o komizmie*. Przekł. S. Cichowicz. Warszawa 2000, s. 41.

²⁵ F. Rabelais: *Gargantua i Pantagruel*. T. 1. Przekł. T. Żeleński-Boy. Warszawa 1955, s. 1.

jest prawdziwy i oczyszcza świat, jest radością na nędznym padole²⁶. Plessner napisze, że „śmiechem i płaczem człowiek zaświadcza, że osiągnął granicę możliwego zachowania się, i to we właściwym rozumieniu tego słowa”²⁷. Sam zaś uśmiech różni się od śmiechu, gdyż nie jest wybuchowy; jest „ekspresją w pomniejszeniu”²⁸. I dalej napisze, co jest ważne w perspektywie zdarzenia opisanego przez Kapuścińskiego, że „uśmiechając się, dajemy sobie nawzajem do zrozumienia – że wiemy o czymś, że łączy nas coś wspólnego, także wówczas, gdy to coś wspólnego nas rozdziela, jak w przypadku tryumfu i klęski, wyższości, zakłopotania, pokory”²⁹.

Można stwierdzić, że uśmiech jest intelektualny, zdystansowany i dotyka granic tego, co możliwe jako ludzkie, naprowadza nas na poczucie granic naszej kondycji. Nie wybucha ekstatycznie, nie pławi się w szale, ale i nie zasklepia się w sobie. Uśmiech dotyka maski i prawdy rozumienia jednocześnie. Utkany jest z pozorów i autentycznej emocji, i pracy intelektu. Uśmiech otwiera przestrzeń możliwego. Nie narzuca się. Jest mało namacalny, jego obecność jest trudno uchwytana, to kwestia chwili. A jednak jest dotknięciem świata i jest cielesny. Jak punkt opisany przez Kapuścińskiego, bo przecież punkt to ukłucie i chwila właśnie.

Prostota uśmiechu sugestywnie staje się uchwytana w sytuacji fizycznej biedy, którą emanuje ciało – jak ta tekstowa cielesność Kapuścińskiego, naznaczona własną obcą dla tubylców bielą, osłabiona przebytą malarią, trawiona gruźlicą. Pojawia się tu i inne myślenie, że ten uśmiech człowieka, jakże „czysto ludzki”, jest europejskim uśmiechem, charakterystycznym dla tych, którzy są w stanie podobnie rozumieć i docenić wagę przyjaznego uśmiechu. To swój uśmiech. To niebezpieczny grunt

²⁶ F. Nietzsche: *Listy*. Przekł. B. Baran. Kraków 1994, s. 390.

²⁷ H. Plessner: *Pytanie o conditio humana*. Wybór pism. Wybór, oprac. i wstęp Z. Krasnodębski, przekł. Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, A. Załuska. Warszawa 1988, s. 97.

²⁸ Ibidem, s. 195.

²⁹ Ibidem, s. 200.

epistemologii, który wiąże człowieczeństwo z człowieczeństwem europejskim. I również ten pułap wiedzy tworzy myślenie w Europie. Jednak zgodnie z intencjami uniwersalizującej etyki i antropologii filozoficznej, gdy rozprawia się o uśmiechu ludzkim (bez względu na wyuczone wzorce uśmiechania się w określonych sytuacjach względem określonych osób), to rozprawia się o człowieku jako takim, który wymyka się separacjom kulturowym. Musielibyśmy jednak zastrzec, że rozprawianie o uniwersalnym człowieku czy o jednolitej naturze ludzkiej, w której upatrywilibyśmy możliwość uśmiechu, jest równie podejrzane. Uśmiecha się bowiem człowiek przygodnie, „tu i teraz”. To w konkretnej sytuacji uśmiech ratuje życie. I o tym wielokrotnie pisze Kapuściński, że uśmiech pozwala ocalić życie w sytuacji bez wyjścia³⁰. Uśmiech jest przygodny – tak jak uśmiech dziecka, kobiety, mężczyzny gdzieś w Afryce, który Kapuściński odnotuje jako zwykły i spontaniczny, pojawiający się mimo odrębnej cielesności, nie umocowany rasowo, nie antropologiczny, ale ludzki właśnie. „Uśmiech jest potrzebą życia” – konstatuje Kapuściński³¹. Taka jest też tekstowa fotografia Kapuścińskiego (fot. 3, 4, 5).

O ile ludzie, napotkani przez Kapuścińskiego w podróży, uśmiechają się, zwyczajnie ludzko, pomimo społeczności, z której uśmiech ich wydobywa, o tyle czarni pielęgniarze, w cytowanym fragmencie z *Hebanu*, jedynie się śmieją. Śmieją się, a nie uśmiechają. Są i tacy, którzy są sytuowani poza śmiechem i uśmiechem. Ambharowie opisani w *Cesarzu* mają smutne spojrzenia, broń i pesymistyczną filozofię, dlatego, jak pisze autor, ich twarze są „poważne, rysy napięte, rzadko zdobywają się na uśmiech”³². Tłumy ludzkie w służbie terroru, które przeplatają się w opisach Kapuścińskiego, grupy poważnych strażników, urzędników mających władzę, żołnierzy, policji, są wyłączone z tej swobody uśmiechania się, pracują na rzecz reżimu

³⁰ R. Kapuściński: *Wstęp*. W: E. Dzikowska: *Uśmiech świata*. Warszawa 2006, s. 6–9.

³¹ R. Kapuściński: *Lapidarium VI*. Warszawa 2007, s. 166.

³² *Idem*: *Cesarz...*, s. 19.

i pozornej powagi, która umacnia władzę. Są i ci, którzy mają wytrenowany uśmiech, telewizyjny, o którym Kapuściński napisze, że funkcjonuje „jako zajęcie, jako praca, jako zawód”³³. Kapuścińskiemu udało się dotknąć dynamiki uśmiechu, dynamiki doświadczania ciała obcego, ale nade wszystko natłoku sensów, które cielesność przywołuje. To, co pierwotne, pozadyskursywne, spontaniczne miesza się z tym, co mitologizowane, ubrane w schematy poznawcze. Tekstura ciała jest gęsta, gdyż taka jest specyfika doświadczania jako dotykania rzeczy świata.

Powróćmy do uśmiechu i śmiechu z *Hebanu*. Uśmiech jest tu klarownie ubrany w kulturowe odcienie, tak jak biologiczne ciało zostaje ubrane w społeczną nierówność. Stąd ugruntowana historyczna pamięć każe odwracać hierarchie społeczne, aby wyrównywać, zamieniać, przynajmniej chwilowo karawalizować to, co jest uświęconym myśleniem o segregacji rasowej. Potrzebna jest sytuacja pomniejszająca nas, która odślania skazę w dotąd nobilitowanej potędze białego. Tak dzieje się w opisaney przez Kapuścińskiego scenie przyjmowania zastrzyku, kiedy Biały podskakuje i krzyczy z bólu – a tym samym jest Białym pomniejszonym. W tej mało dostojnej formie destrukuje się posągowość białej Europy, która przemieniana jest w karykaturalną figurę, ubraną w śmieszność. Śmiech oswaja, ujarzmia wroga, ujmuje mu splendoru. Jest próbą zburzenia dawnego porządku, w którym Biały był panem, któremu towarzyszyła moc zdobywcy w przeciwieństwie do małości podbitego, którego ułomność nie predestynowała do zwycięstwa. „Wpajano Afrykaninowi, że Biały jest nietykalny, niezwyciężony, że Biali stanowią jednolitą, zwartą siłę”³⁴ – zanotuje Kapuściński. I choć w buszu i dżungli był „jakimś dziwnym i nieprzystającym wtrętem”, był „blady, słaby, spocona koszula”, bał się „moskitów, ameby, skorpionów, węży” – to był mitycznie silny³⁵. Po stronie tej uzurpatorskiej bieli była

³³ Idem: *Lapidarium I*. Warszawa 1990, s. 70.

³⁴ Idem: *Heban...*, s. 31.

³⁵ Ibidem, s. 9.

ekspansja mentalna, gospodarcza i polityczna, stanowiąca ugruntowanie prawa do podboju i łupu. Po stronie podbijanych był sztafaż mitologiczny, który kazał wierzyć w impet cywilizacji i opiekę silniejszego bóstwa Białych.

Ciało podskakujące nie jest ciałem nobliwym. Dlatego zamiana ról w systemie społecznym skrupulatnie korzysta na wymianie repertuaru zachowań i uzbraja się w powagę cielesną, co tak drobiazgowo opisał Kapuściński w antropologicznej analizie ciała po cesarskiej nominacji za czasów Hajle Selasje. Píše, nakreślając potęgę awansu społecznego w Etiopii, że „oto zwyczajna głowa, tak dotąd poruszająca się naturalnie i swobodnie, tak gibka i nieskrępowana, tak chętna do zwrotów, przechylań, skłonów i przygięć, teraz namaszczona uległa przedziwnej redukcji, poruszając się [...] w kierunku pionowo-kuziemnym [...] i pionowo-kugórnym”³⁶. Dalej zanotuje, że „zmienia się figura człowieka”, która „zaczyna zmierzać w stronę kwadratu”, a ten jest „masywny, solidny – symbol powagi i ciężaru władzy”, zatem człowiek taki „nie będzie już skakał, biegał, podrygiwał, swawolił”, jego „rysy twarzy poważnieją i jakby sztywnieją”, „spojrzenie to wydłuży się teraz do jakiegoś punktu dla nas zupełnie niedosiężnego”³⁷. Hierarchie społeczne są umocowane cielesnie. Dlatego, gdy pracuje się nad wzniesieniem nowej mitologii, ale też nad przepracowaniem starej, trzeba wymienić cielesne dystynkcje w obrazie świata. Dlatego kongijski ruch kimbangistów musi rozpocząć się od stwierdzenia proroka Szymona Kimbangu, że Jezus „przyszedł na świat jako Murzyn” i że „Biali Boga ukradli”³⁸. Musi też rozpocząć się od wywabienia białej skóry na portretach: „[...] na otwarciu przyniósł miskę z farbą, [...] szedł od obrazu do obrazu i bejcował nieruchome twarze świętych”³⁹. Od ciała hierarchicznie pojmowanego nie można uciec.

³⁶ *I d e m*: *Cesarz...*, s. 27–28.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *I d e m*: *Wojna futbolowa...*, s. 218.

³⁹ *Ibidem*.

Mityczne poddaństwo i mityczna wyższość tworzy trakt podrzędności. Jedni predestynowani są do nijakości, inni są z góry naznaczeni do wielkich celów – oto dyskurs rasizmu. Zdolności kulturotwórcze rasy wyższej, niedorozwinięcie i zdegenerowanie niższych ras, genetyczne uwarunkowania, różnice psychiczne korespondujące z rodzajami skóry i różnicami fizycznymi, troska o czystość krwi w interesie kultury, aby przeciwdziałać kryzysowi powstałemu z wymieszania ras – oto tropy XIX-wiecznych doktryn Artura Gobineau, Georgesa Vachera de Lapouge’a, Houstona Stewarda Chamberlaina⁴⁰. To pomysły na wywodzenie z nierówności ras całej genealogii moralnej, która miała tłumaczyć dzieje narodów i pokazywać, że rozwój zależy nie tyle od środowiska czy społecznych warunków, ale od biologicznych predyspozycji. To mitologia klasyfikująca człowieka na rasę białą (aryjską) – przyznając jej prymat w kulturze, zdolności intelektualne i twórcze, honor, poczucie ładu i harmonii; na rasę żółtą (męską) – uznając jej praktycyzm, średniość, umysłowość kupiecką; wreszcie na rasę czarną (kobiecą) – wskazując na jej zmysłowość, związek z naturą i brak wyższych intelektualnych i twórczych porównań⁴¹. To pomysły na zło, wyprowadzone z powodu mieszania czystości rasowej i prognozujące upadek na mocy faktu osłabiania aryjskości.

To typologiczne myślenie, wielokrotnie destruowane w myśli teoretycznej, ciągle zaludnia naszą wyobraźnię, jest trudno usuwalne, bo pozostaje z nami nieustannie w naszych myślach na kształtowanie świata społecznego. Polityczna poprawność słowa ruguje obecność teorii rasowych, a konkret życia pokazuje, że od praktyk zakorzenionych wiekowo trudno uciec. Ale ten trop teorii rasowej i później rozwijanego rasizmu, który deprecjonuje w społecznych planach ludność uznaną za niż-

⁴⁰ A. Gobineau: *The Inequality of Human Races*. Introduction G. Mosse. New York 1999; M.D. Biddis: *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau*. London 1970.

⁴¹ Zob. na temat klasyfikacji wrośniętej w mityczną opowieść o kulturze w: A. Gobineau: *The Inequality*...

szą i gorszą, nie rodzi się na niczyjej glebie. Wydaje się, że jest w naszym myśleniu przyjazne podłoże dla zła, dla klasyfikacji swojego i obcego, dla rozstrzygania i gloryfikowania siebie kosztem drugiego. Oto tropy przecież dużo wcześniej ugruntowanego osławiania inności w kulturze, które jest utkane z ostrych wykładni świata separujących ludzi, nader prosto wiążących naturę i kulturę, jak i to, co określamy kategoriami *psyche* i *soma*. To dyskurs zdezwuowany, ale nośny. Powraca, bo silna jest sama cielesność, która może wiedzę rozmazywać, ale i potem z powrotem utwierdzać ją w schematach.

Dlatego istotne dla refleksji humanistycznej jest to doświadczenie cielesności innego, na które natrafiamy w tym fragmencie opisu Kapuścińskiego. Wyłuskany tu punkt doświadczenia gromadzi system myśli o separowanym ciele, które jest uwięzione w wyznaczonej sferze, obwarowane nieprzyjazną symboliką, rygorystycznie wiążące myślenie i efektywność działania z kolorem skóry. Ale rozbity mit demaskuje ciało – które jest infantylne, tak samo nagie, tak samo kruche, tak samo pomniejszone, tak samo odczuwające ból. Jest odbóstwione, podporządkowane oprawcy. Dotyka marności.

Czy zabawa à rebours, opisana przez Kapuścińskiego, jest w stanie zmasakrować winy białego zdobywcy i przekroczyć granicę koloru skóry? Opisane w tym fragmencie doświadczenie choroby, zdania się na innego, poddania się ośmieszającym zabiegom przekłuwania ciała igłą strzykawki, spazmatycznego krzyku, umniejszenia siebie w odsłonięciu własnej ułomności – to tylko kilka tropów przekraczania granicy. To najprawdziwszy punkt doświadczenia, które ma w sobie ukłucie, ból, ranę, moment, ale i stygmat. Porządek ludzki odsłania tu swą jednoczesną moc i niemoc w odbieraniu ciała obcości. Ciało pozbawione wyrazistości, która jest barierą w zrozumieniu, zostaje jedynie częściowo oczyszczone z nawarstwień myśli. Kryje bowiem wciąż tę bolącą pamięć, która ciąży. Ale moment nadwężenia kulturowej granicy: swój/obcy jest kluczowym dotknięciem natury zdarzeń w rozproszeniu, nawet gdy następnie z wysiłkiem i pietyzmem (re)konstruuje się na nowo ład

myśli o separowanym ciecie, separowanym człowieczeństwie, separowanej przestrzeni. Kapuściński wyznaje, że biały kolor skóry trzymał go w „klatce apartheidu”⁴². Dlatego w całej Afryce „biała skóra to jest ten wilczy bilet”, „ta skóra swędzi”, „człowiek nie może z niej wyskoczyć” – jak napisze Kapuściński w kongijskim opisie mitu skóry⁴³. Poprzez własną biel na kongijskiej ulicy w Akrze dotyka się absolutnego mitu białej skóry, dlatego Kapuściński przywoła słowa Anglika, który opowiadał mu o tym, jak miał „pięciu ludzi i dwudziestu czarnych”, i stwierdzi następnie, że „to tacy właśnie budowali mit [...], potężny do dziś”⁴⁴. Wywabianie białej plamy, wywabianie nader racjonalnej czystości (w tym czystości rasowej) jest starym wysiłkiem podejmowanym w imię tego, by na chwilę zbliżyć się do natury rzeczy. Ujarzmia się tym myślenie o klarownych rozdziałach między bielą i czernią, między każdą inną opozycją. Przebywszy choroby czarnych, to nowe już ciało radykalnie czernieje mentalnie, plasuje się po stronie tych, którzy doświadczyli Afryki. Prawie jak w obrzędzie inicjacji, kiedy rodzimy się na nowo, z nowym imieniem. To już bratnie ciało, które jest zapraszane do domów, oswojone, którego cielesność/duchowość przestała być obca, odseparowana. Moglibyśmy stwierdzić, że dopiero przydanie białemu ciału tego stygmatu Afryki jest wymierzeniem jakiejś sprawiedliwości, choćby chwilowej i symbolicznej, namacalnym obrazem winy. To ciało – przełamujące bariery, jednoczące w niedoli, ufające odcieniom, a nie jednolitemu kolorytowi – buduje świat wątpliwości Afryki, ale też i wątpliwości ogólnohumanistycznej.

Tak odkształcona cielesność jest kluczem do odkształcenia obrazu Europy i Afryki. Odwrócenie ról stanowi pierwszy pułap burzenia schematów, nad którymi ciążyą bloki budowanej historycznie i antropologicznie wiedzy o swoich i obcych, o ewolucji dziejów w imię dzikości, o barbarzyństwie i cywilizacyj-

⁴² R. Kapuściński: *Heban...*, s. 46.

⁴³ *Ide m: Wojna futbolowa...*, s. 55.

⁴⁴ *Ibidem*.

ności⁴⁵, o umyśle prelogicznym i logicznym, jak chciał Lucien Lévy-Bruhl⁴⁶. To odwrócenie zapowiada dalsze kontestacje tego, co niebezpiecznie uzbrojone jest w oświeceniowy mit dobrego czy złego dzikusa, mit dobrego czy złego europejskiego moderatora porządku społecznego. Śmiech wytrąca tę stratyfikację historyczną, gospodarczą, kulturową z zastanych ram, z tej wrogiej harmonii. Kapuściński napisze w innym miejscu, że „śmiech, naturalny, szyderczy śmiech jest oznaką dobrej wspólnoty”, ludzie bowiem opętani nienawiścią nie śmieją się, uważają śmiech za szyderstwo czy prowokację⁴⁷. Szyderczy, spazmatyczny, wolny śmiech podważa „stare, dobre” myślenie o Europie, uzbrojonej w zły kontekst rasizmu. Dlatego próba ośmieszenia sztuczności tego autorytarnego ładu jest chwilowym ukojeniem doznanego cierpienia. Śmiech powoduje nie tyle niknięcie blizn, ile ich oswojenie, stwarza sytuację możliwości manifestowania krzywd wydobytych z milczenia. Ów moment wyłaniania się cierpienia, odsłaniania stłamszonych lęków stanowi zawsze ważki punkt w historii społeczeństw, gdyż rodzi wiele napięć, znaczone bywa urazami, słusznymi pretensjami, ale i językiem martyrologii. Okazuje się też ważnym punktem w doświadczeniu ciała, które jest przekłute, napiętnowane, jest raną, dzięki czemu zostaje naruszona klarowność epistemologiczna.

Trzeba uważnie przyglądać się konfrontacjom przestrzeni mentalnych, konfliktom etnicznym, ustanowionym centrom w sferze władzy – z uwagi na ciało, które punktowo, niczym ułkanie, odsłania, że to ciało – to pierwsze doświadczenie. Kapuściński naprowadza na trop, że kultura jest brzemiennea cielesnością, tak jak i konstruowana w niej humanistyka.

⁴⁵ Zob. E. Burnett Taylor: *Antropologia. Wstęp do badania człowieka i cywilizacji*. Przekł. A. Bąkowska. Warszawa 1923.

⁴⁶ Zob. L. Lévy-Bruhl: *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*. Przekł. B. Szwarzman-Czarnota. Warszawa 1992.

⁴⁷ R. Kapuściński: *Lapidarium V*. Warszawa 2002, s. 41.

Rozdział 5

Cisza

Cisza może przybierać niebezpieczną postać, kiedy nadmiernie zagęszcza przestrzeń społeczną. Prowadzi wtedy do kostycznej i szczelnej konstrukcji więzi i przeradza się w dyktaturę małej wspólnoty, która kontroluje sztywne konwencje utrzymujące separacje społeczne i biegłość retoryczną w niewyrażaniu tego, co niewłaściwe. Taka cisza tłumi indywidualne rozwiązania, gdyż wyrasta z pokusy nadmiernej wyrazistości kulturowej czy politycznej. Troska o wyraźne *My* jest ciężarem dla jednostki. Rozważając takie nadużycie więzi w szczelnych kulturowych konstrukcjach ciszy, zauważamy programowe unicestwianie dynamiki, witalności, nieskrępowanego przepływu. W tej materii najwyrazistszą formułę przybiera cisza reżimu, która jest programowana politycznym nakazem milczenia i niemocą wyrażania, tłumienia swobody głosu; rozpóści się na wszystkie sfery życia, staje się nachalna, nazbyt obecna, wroga; jest narzędziem terroru; myśli tłumnie, kontroluje, wyklucza, unicestwia życie. Odczuwalna jest w sposób prosty, kiedy zauważamy, że jest za cicho, że maskuje się tym, co nieistotne, zwykły swobody bieg rzeczy, że w służbie tej ciszy, o czym wielokrotnie zaświadcza Kapuściński, zaciągnięto całe armie, które blokują i skrywają¹. Zatem usytuujmy roz-

¹ R. Kapuściński: *Chrystus z karabinem na ramieniu*. W: *Idem: Kirgiz schodzi z konia. Chrystus z karabinem na ramieniu*. Warszawa 1990, s. 179.

ważania o ciszy w antropologicznym punkcie, pochodzącym z tekstu *Chrystus z karabinem na ramieniu*:

Ludzie, którzy piszą historię, zbyt dużo uwagi poświęcają tzw. głośnym momentom, a za mało badają okresy ciszy. Jest to brak intuicji tak niezawodnej u każdej matki, kiedy usłyszy, że w pokoju jej dziecka raptem zrobiło się cicho. [...] Taką samą funkcję spełnia cisza w historii i w polityce. Cisza jest sygnałem nieszczęścia i często – przestępstwa. Jest takim samym narzędziem politycznym jak szczyk oręża czy przemówienie na wiecu. Cisza jest potrzebna tyranom i okupantom, którzy dbają o to, by ich dziełu towarzyszyło milczenie. [...]

Jakaż cisza emanuje z krajów przepęnlonych więzień! O państwie Somozy – cisza, o państwie Duvaliera – cisza. Ile wysiłku poświęca każdy z tych dyktatorów, aby utrzymać idealny stan ciszy, którą coraz to ktoś próbuje naruszyć! [...] Cisza wymaga, żeby obozy koncentracyjne budować w miejscach odludnych. Cisza potrzebuje ogromnego aparatu policji. Potrzebuje armii donosicieli. Cisza żąda, aby wrogowie ciszy znikali nagle i bez śladu. [...]

Cisza ma zdolność rozprzestrzeniania się i dlatego używamy takich określeń, jak „wokół panowała cisza” albo „zaległa powszechna cisza”. Cisza ma również zdolność przybierania na wadze i dlatego mówimy o „ciężarze ciszy”, tak jak mówimy o ciężarze ciał stałych lub płynnych.

Słowo „cisza” łączy się najczęściej z takimi słowami, jak „cmentarz” (cisza cmentarna), „pobojowisko” (cisza na pobojowisku), „lochy” (lochy wypełnia cisza)².

Ten statyczny punkt w myśleniu o ciszy, jakby wyjęty z geometrii rozważań, od razu lokuje nas w złożonej materii prak-

² Ibidem, s. 178.

tyk społecznych, które skupiają i rozpraszają nasze doświadczenia. Taka cisza panuje i zalega, przeszywa, punktowo uderza swą obecnością i przekłada się na stale odczuwalny ciężar. Buduje niebezpieczną pamięć, gdyż unicestwia spontaniczność, ale i każe powtarzać bezwolnie określoną słuszną opowieść. Pracuje w imię pustych plam w historii, tworzenia ograniczeń dla wolności, buduje tamy bezpieczeństwa dla mocy treści, ufa temu, co stałe, i idei całości, która uzbrojona jest w zbyt rygorystyczny mechanizm negocjowania i maskowania. Przeradza czas wspólnoty w ciąg, który bezwolnie realizuje się w działaniu. Dlatego Paul Ricoeur będzie próbował, powołując się na Sigmunda Freuda, rozczytywać mechanizmy tej szkodliwej pamięci w kategoriach tłumienia, skazania na powtórzenie i ewentualnego leczenia pracą przypominania³. Ubierać będzie taką przeszywającą, ciężącą ciszę pamięci w figury nadmiaru i niedostatku, zapominania biernego i aktywnego, skazania na działanie zamiast oswojenia wspomnieniowego. Pojawiają się tropy narracyjnej historii: prawa amnestii i prawa łaski.

Ta złowroga cisza skutkuje niekoniecznie radosną wiedzą o wrogiej przestrzeni społecznej. Gdybyśmy chcieli potropić ową zdarzeniowość w dyskursie Kapuścińskiego, to moglibyśmy ją odnaleźć w przestrzeni różnej kulturowo, ale wciąż tak samo reżimowej. Ma to miejsce w opisywanej przez Kapuścińskiego dalekiej Gwatemali, gdzie cisza kontroluje głos i legitymizuje złowieszczą konwencję: „[...] jeżeli w Gwatemali nastawiam lokalną radiostację i słyszę tylko piosenki, reklamę piwa oraz jedyną wiadomość ze świata, że w Indiach urodzili się bracia syjamscy, wiem, że ta radiostacja pracuje w służbie ciszy”⁴. Ma to miejsce i w rodzinnym Pińsku od 1939 roku, gdzie wiedza o nocnej ciszy w obliczu równie obcego terroru

³ P. Ricoeur: *Pamięć – zapomnienie – historia*. Przekł. J. Migasiński. W: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków 1995.

⁴ R. Kapuściński: *Chrystus z karabinem...*, s. 179.

NKWD, mordów i wywózek przekłada się na skrupulatną wiedzę o mechanizmach pseudorzeczywistości⁵. Kapuściński napisze, że „cisza na naszej ulicy jest taka, że dźwięczy w uszach”⁶. To cisza, która jest nazbyt ciężka: „[...] jeżeli w tej ciszy rozlegną się czyjeś kroki, mama błędnie”⁷. Nie jest spokojem, ale kompletnym spokojem, nie jest tylko represją, ale planową represją, jeśli jest zastraszaniem, to koniecznie całkowitym i nagłym, i zdecydowanym. Podobny wymiar ma cisza przepełniona strachem i niepewnością na dworze etiopskiego cesarza Hajle Sellasje, co trafnie opisuje fragment z *Cesarza*: „[...] życie pałacu, choć ruchliwe i gorączkowe, też w gruncie rzeczy pełne było milczenia, czekania i odkładania”⁸. I nie jest to jedynie efekt kokieterii i konwencji dworskiej etykiety, ale reżimu deprecjonującego indywidualny i swobodny głos jednostki. Taka cisza jest mechanicznym spokojem, jest wynaturzeniem ciszy. Jest krzykiem, stawia na baczność, jest zamknięciem, nadmiernym ograniczeniem. To ostentacja i hałas.

Milczenie jako narzędzie retoryczne ma swoją wymowę i siłę. Wyraża, komunikuje, waloryzuje przestrzeń społeczną. Może być jednak pęknięciem, które unicestwi retoryczny ruch na rzecz niemocy stanowienia, wyrażania⁹. Milczenie jest ubrane w retoryczność, ale i metafizykę. Dotyka głębi rzeczy bądź absurdu. Dlatego z milczeniem jest tak, jak pisze Maria Kalinowska¹⁰, że jest rozpięte między biegunem pełni, boskości a biegunem nicości, absurdu. Ślad takiego milczenia jest obecny w poezji Kapuścińskiego, gdy napisze:

⁵ Idem: *Imperium*. Warszawa 1993, s. 11.

⁶ Ibidem, s. 19.

⁷ Ibidem.

⁸ Idem: *Cesarz*. Warszawa 1978, s. 38.

⁹ Por. E. Wąchocka: *Milczenie – rozpad języka czy pismo nowego dramatu?* W: *Literatura w kręgu wartości*. Red. L. Wiśniewska. Bydgoszcz 2003.

¹⁰ M. Kalinowska: *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*. Warszawa 1989, s. 38.

Może to największe
wypowiada się milczeniem?
jak kosmos?

słowo
to pozór?
próba uchwycenia
nieuchwyconego?
[...]

*** [Może to największe...] ¹¹

Metafizyczne milczenie jest obecne w mistyce Eckharta, gdzie po stronie Boga sytuuje się milczenie, gdzie komunikacja z Bogiem następuje w milczeniu, gdyż „w ciszy i spoczynku Bóg mówi w duszy i cały się w niej wypowiada”¹². Milczenie metafizyczne spoczywa zatem po stronie kontemplacji, mądrości i prawdy. Albo inaczej – zaświadcza o absurdzie rzeczy. Za każdym razem ustawiane jest w relacji do dźwięku, mowy, wprowadzane jest, jak pisze Susan Sontag, w dialogiczność¹³. Moglibyśmy powiedzieć, że milczenie otoczone przez mowę, zyskuje sens poprzez mowę. Stając się jakością autonomiczną, zaświadcza o niemocy wyrażenia, poznania, komunikowania, budowania więzi społecznej. Jest określone przez brak – wymowny, ale brak. Ostatecznie zamyka się w alternatywie komasującej porządek metafizyczny, retoryczny i naukowy: albo mówić, albo milczeć; albo moc albo niemożność stanowienia – jak chce Ludwig Wittgenstein¹⁴.

¹¹ R. Kapuściński: *** [Może to największe...]. W: *Idem: Prawa natury*. Kraków 2006, s. 5.

¹² J. Eckhart: *Die deutschen Werke. Die lateinischen Werke*. Hrsg. J. Quint. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1958, t. 1, s. 317–318; cyt. w przekładzie Józefa Piórczyńskiego za: J. Piórczyński: *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*. Wrocław 1997, s. 195.

¹³ S. Sontag: *The Aesthetics of Silence*. In: *The Discontinuous Universe. Selected Writings in Contemporary Consciousness*. Eds. S. Sears, G.W. Lord. New York-London 1972.

¹⁴ L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Przekł. B. Wolniewicz. Warszawa 1997, s. 83.

Ale cisza nie daje się zamknąć w prymacie mowy bądź jej zaprzestania czy przerwania. Jest pojemniejsza. Obejmuje zdarzenia dotyczące i dźwięków, i gestów, i zachowań, i przedmiotów, i tej złożonej sieci doświadczeń, jaka jest kulturą. W wierszu o ciszy Kapuściński napisze:

Ta cisza
zdawałoby się zupełna
jak biel – absolutna
jest przecież wypełniona głosami

[...]

słuch dziewczyny tak wyczulony
że z samego oddechu chłopca wyłowi
kocham cię

[...]

*** [Ta cisza...] ¹⁵

Cisza jest nieustannym procesem zagęszczania i rozrzedzania przestrzeni komunikacji. Dobrze, gdy przekracza retorykę, zamyka estetyczną przestrzeń, a otwiera przestrzeń moralną – zobowiązuje.

Dotykamy tu gęstości ciszy, która ma i inne kwalifikacje – lekkość. Krzysztof Malec w 1992 roku w działaniu artystycznym nazwanym „Cisza” na trzy dni przeobraził wnętrze gdańskiego Ratusza Staromiejskiego, wypełniając jedną z sal (gabinet dyrektora Ośrodka Wojewódzkiego Kultury) puchem, pochodzącym z nasion roślin bagiennych¹⁶. Puch nasion okrył przestrzeń instytucji, władczej w możliwościach samostanowienia, ale i uległej w poddaństwie na sugestie innych. Uciszył. Ale zaraz musielibyśmy dodać, że taka dobra cisza wydarza się jedynie w głośnej i mimo wszystko wolnej przestrzeni, która nawet jeśli tłumi codzienność wypowiedzi i zachowań,

¹⁵ R. Kapuściński: *** [Ta cisza...]. W: *Idem: Prawa natury...*, s. 12.

¹⁶ K. Malec: *Cisza* [instalacja artystyczna]. Gdańsk 1992.

to nie tłumi wypowiedzi spektakularnych. Pamiętajmy o gabinetach władzy w Dominikanie czy Gwatemali, które opisuje Kapuściński, a które puch i życie wykluczają. Dyktatura nie po to jest reżimem, by pozwalać na osłabienie swojej ciężkości przez aluzyjny, a nie establishmentowy puch.

I ten trop życiodajnych nasion jest kluczem do dobrej ciszy. „Życie”, jako nieskrępowany wzrost, pozwala przywrócić ciszy lekkość w myśleniu o człowieku i świecie, a o to zabiega Kapuściński w swoich podróżach i tekstach. Puchowe nasiona, jeśli tylko się znajdą w prądzie ciepłego powietrza, unoszone są w górę, rozsiewają się, rozprzestrzeniają, uwalniają. Mogą kiełkować nawet na dachach czy murach. Już Kandinsky zauważał, że w nasionach makówki jako punktach tkwią siły rozrodcze, które świadczą o tym, że punkt ma w sobie lotność, siłę, moglibyśmy powiedzieć – „życie”¹⁷. Drobne punkty – nasiona nie kiełkują w zamkniętych, szczelnych gabinetach. Nie ma w nich życiodajnego światła i odpowiedniego powietrza. Stęchłość przestrzeni wyklucza zakorzenienie. W chwili nie zmienia się oblicza gabinetu, urzędowania, władzy, ale nadweręża zbyt dobrze zadomowione, zasiedziały praktyki społeczne. Powraca pragnienie, by – jak wskazuje Friedrich Nietzsche – uciszyć „hałas wielkich aktorów”, owe „muchy na rynku”¹⁸. Chcąc podważyć ciasne wspólnoty celów, trzeba mieć trop życia. I tego tekstowo dowodzi Kapuściński, upominając się o swobodny, otwarty i indywidualny głos wyodrębniony ze społeczności. A więc istotne jest to rażenie puchem roślin bagiennych. Wykorzenienie tych roślin, wyrwanie ich ze swojego środowiska jest szczepem, któremu nie jest dane się zadomowić. To ważny antropologicznie trop, by uciszyć – szczepiąc życie. Społeczne jako to, co jest narażone na deficyt witalności, nad

¹⁷ W. Kandyński [Kandinsky]: *Punkt i linia a płaszczyzna. Przyczynek do analizy elementów malarskich*. Przekł. S. Fijałkowski. Warszawa 1986, s. 37.

¹⁸ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przekł. W. Berent. Warszawa 1990, s. 57–69.

czym boleje José Ortega y Gasset¹⁹, musi być otwarte na stały dopływ sił vitalnych. Wegetatywne życie, prosty wzrost, bujność jest w stanie uciszyć zgiełk społeczny. Po stronie szczepionego bagiennego życia jest ruch, który ucisza przestrzeń.

Dlatego kluczem do rozprawiania o ciszy jest ten szczep z bagna, który ocala, przywraca równowagę, ustawia ciężar jakościowy zdarzeń. To bagno społeczne jako nadmierna wspólnotowość – sparaliżowana formalizmem czy powierzchownością, opisywaną przez Kapuścińskiego – może wciągać. To życiodajne bagno jednak krzepi – nawet jeśli dociera do nas w estetycznej aranżacji i dzikość jest tylko stylizowana. Puch jest lekki, neutralizuje bielą, okrywa kontury, zmiękcza, nie przytłacza. Mógłby jednak ilościowo przełożyć się w ciężar, który przyniecie – zniszczy, zamaże rysy, wypełni szczelnie przestrzeń, zakryje całkowicie. Wydobywamy tu antropologiczną dynamikę ciszy, która nie jest statyczną sferą kultury, jakimś bezgłośnym pokładem, ale która nieustannie tworzy tkanę rzeczywistości. Przyćmiewa rutynę, źle pojętą wspólnotę i skazuje to nadużycie więzi na ciszę. Przywołany przez nas ciężar i lekkość ciszy – „lochy” Kapuścińskiego, ale i jej puch – prowadzą do problemu punktu widzenia i nawarstwiania wiedzy. Co okryć ciszą? Co nazwać? Co uwypuklić? Co skazać na banicję? Co zakrzyczeć, aby było nieobecne? Pęknięta historia ciągle boryka się z opowiadaniem, powtarzaniem, transformacją. Cisza może być wprzęgnięta w utrwalanie jedynej wykładni rzeczy, ale i zaświadcza o doraźności rozwijanych opowieści.

Cisza wykorzenia i obnaża naszą chęć rozgraniczania przestrzeni realności i ułudy, głębi i powierzchni, prawdy i pozorów, ale też tego, co jest obecnością i nieobecnością, co jest zakryte, a co odsłonięte. Podkopuje też naszą wiarę w moc prawdziwego wglądu w rzeczy, jak i ufność w pewny siebie zdroworozsądkowy pragmatyzm, który czyni boga z konwencji i ufa wła-

¹⁹ J. Ortega y Gasset: *Zadanie naszych czasów*. Przekł. M. Iwińska. W: J. Ortega y Gasset: *Po co wracamy do filozofii?* Przekł. E. Bur-ska. Warszawa 1992, s. 41–92.

snemu wątpieniu, a przez to – mocy mniemań. Cisza, jeśli nie przeobraża się w mistyczną formułę lub metafizyczne oblicze, unieważnia Parmenidesowy rozdział na drogi *doxy* i pewnościowej wiedzy²⁰. Przenosi punkt ciężkości na nieokreśloność rytmu codzienności i nieokreślony ogłąd tego, który powołuje oblicze rzeczy. Cisza jest trudna do rozczytania, gdyż różne są jej doświadczenia i różnej ciszy jesteśmy kulturowo nauczeni. Co cisza, to inna cisza. Moja cisza nie jest twoją ciszą, twoja cisza jest moim hałasem *etc.* Te relatywizujące formuły wydobywa również Kapuściński, przemierzając zróżnicowane terytoria.

Bez względu na różne kanony wyciszenia nieokreśloność nie jawi się jako totalna. Kulturowy ogłąd przywołuje typologizowanie. Jest cisza świata Zachodu – która podlega preferencji głośnego i wybrzmiałego, jest brakiem; i jest cisza Wschodu, która jest pełnią – pustka jest pełnią, kontemplacja jest, ma swoją jakość²¹. Jest cisza kultury elitarnej – ufającej ekwilibryście słownej, gdzie milczenie zostaje wprzęgnięte w sztukę oratorską; i cisza kultury ludowej – ufająca byciu w ciszy i kondensowaniu języka. Albo jeszcze inaczej: jest cisza budowana przez dystans w relacjach społecznych ludzi Zachodu i jest hałas w kontaktach międzyludzkich w krajach Trzeciego Świata. I *à rebours* – jak opisuje Kapuściński, jest wolny i głośny świat Zachodu i pasywne obszary spocone biedą gospodarczą i terrorem politycznej ciszy, która skrywa²². Ale to niebezpieczne typologizacje, wszak unicestwiają wielość cisz.

Problem stanowi także ów statyczny obraz ciszy jako sfery kultury, która zachowuje trwałość i odrębność. Takie przedmiotowe rozgraniczenie spycha myślenie o ciszy jako ruchu, któ-

²⁰ H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1951–1952, 28 B 1.

²¹ F. Capra: *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*. Warszawa 1987; G. Kalamaras: *Reclaiming the Tacit Dimension: Symbolic Form in the Rhetoric of Silence* (Sunny Series, Literacy, Culture and Learning). New York 1994, s. 6.

²² Zob. R. Kapuściński: *Lapidarium III*. Warszawa 1997, s. 126, 144–162.

rym podszyta jest tkanka rzeczywistości. Trop życia pozwala na przekroczenie bariery kulturowej ze względu na możliwość uchwycenia rytmu ciszy, która może przybierać różne kontekstowe oblicza, ale która nie unicestwia samego ruchu. Dlatego trzeba przywołać w tym momencie punkty doświadczeń, które dotyczą ciszy.

Doświadczenie ciszy łączy się z pielęgnowaniem niejednolitej przestrzeni witalnej i budowaniem przyjaznej wiedzy. To zwykle, codzienne doświadczenie ciszy, które wtajemnicza w rytm społeczności, buduje intensywną i zagmatwaną siatkę powiązań, sensów i dyssensów, które spowijają kulturę. Taka cisza istnieje w codziennych kontaktach międzyludzkich – buduje je, umacnia, czasem oczyszcza i zbawiennie destruuje. Zbliża i oddala. Oddalenie to ważny trop przyjaźni, o czym pisze Henry D. Thoreau²³. Tadeusz Sławek, podejmując myśl Jacquesa Derridy, napisze, że „bliskość właściwa miłości czy przyjaźni staje się niemożliwa bez rekonstruowania się odległości”²⁴. Cisza wprowadza napięcie w spotkanie, wystawia je, jak napisałby Richard Rorty, na przygodność²⁵. Każe upominać się o to, co marginalizowane, osłania, ale i umacnia tabu kulturowe, chroni przed ostentacją. Nie uładza przestrzeni społecznej, przywołuje niemoc więzi, wyrażania. Nie pozwala utonąć w potoku mowy czy zatracić się w sieci społecznej – głośniejszym gestem, pozą, interakcją. Jednym słowem – daje szansę na spokój. Jest niezauważalna.

Cisza jednak może przełamywać zwykły bieg zdarzeń; wtedy czyni pęknięcie. Wytrąca świat z niezauważalności, gdy jest egzystencjalnym doświadczeniem Sartre’a²⁶ czy skupieniem nad szczelinami istnienia Jolanty Brach-Czajny²⁷. Może wresz-

²³ Zob. H.D. Thoreau: *Walden*. New York–Norton 1966.

²⁴ T. Sławek: *Laudatio. Jacques Derrida – dekonstrukcja i etyka gościnności*. W: Jacques Derrida. *Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis*. Katowice 1997, s. 9.

²⁵ R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność*. Przekł. W.J. Popowski. Warszawa 1996, s. 107–134.

²⁶ Zob. J.-P. Sartre: *Mdłości*. Przekł. J. Trznadel. Warszawa 1974.

²⁷ Zob. J. Brach-Czajna: *Szczeliny istnienia*. Warszawa 1992.

cie odsuwać nas od przestrzeni codziennej trawionej przez społeczny stadny absurd, jak pisze Carlos Fuentes²⁸; może poradzać się w stan lęku, że społeczeństwo i tak nam wszystko wydrze, sprostytuje; rodzi więc nakaz, by lepiej już milczeć. Może jednak stać się zobowiązaniem, które nakazuje rozsądnie żyć i właściwie gospodarować milczeniem, mową, działaniem. Nie zatracić się w bezcelowym i pustym wypełnieniu zdarzeń to postawa, która każe w końcu przestać zapełniać, zarysowywać, która każe zatrzymywać dla siebie, chronić samotność, nie rozrzucać własności, to jest siebie. Cisza jako punktowy rytm codzienny i cisza jako punkt, który rozdziera i przeszywa codzienność – nie blokuje życia, nie blokuje jednostki. Zabiega o społeczną nieustanną rewitalizację. Zachowuje chropowatość, bagienność. Godność właściwie może wybrzmieć tylko w ciszy, jednak ta sama wielkość ciszy może przerodzić się w ekstremum.

Otwiera się problem niebezpieczeństwa samotnej metafizycznej ciszy, kiedy cisza staje się otchłanią. Cisza i poznanie układają się w myśleniu w niebezpieczną bliskość. Porządki wiedzy, widzenia, samowiedzy, słuchania, osłabienia zmysłów, prawdziwego wglądu prowadzą do ciszy, która jest bezkresna, może pochłaniać i zwodzić, bo jak przestrzega Nietzsche, „zbyt wiele głębin czyha na wszystkich pustelników”²⁹. Można pograć się w otchłani ciszy, wtedy grunt usuwa się spod nóg, ale można w tej otchłani się odnaleźć – otwiera się pułap mistyki. Cisza dotyka wiary w głębię, możliwości odkrycia zasady rzeczy, dotarcia do siebie. W końcu ostateczne pytania rozgrywają się w ciszy, a jeżeli już padają w nurcie zdarzeń, to go rozrywają, by cisza mogła się ukonstytuować. Cisza ma władzę nad codziennością. Przekraczając wymiar społeczny, jest niebezpieczną tęsknotą, bo jak pisze Kapuściński, konstatujemy, że w świecie współczesnym nigdzie nie znajdujemy ciszy

²⁸ C. Fuentes: *Zmiana skóry*. Przekł. M. Kaniowa, A. Nowak, J. Ortega. Poznań 1994, s. 194.

²⁹ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 64.

zupełnej, a chcąc do takiej dotrzeć, organizujemy wyprawy w nadziei, że cisza jest tam, gdzie gwiazdy, ale jak podpowiada Kapuściński, „gwiazdami wstrząsają burze kosmiczne, grzmoty i wyładowania”, a zatem „niebo to jest dopiero piekło”³⁰.

Indywidualny grunt metafizyczny może szybko przerodzić się w poszukiwanie istoty na gruncie wspólnotowym. Rodzi wiele utopijnych pomysłów spotkaniowych, ale i odsłania, ważny dla ciszy jako takiej, problem „teraz” w konstytuowaniu tego, co międzyludzkie. Gdy Lévinas pisze o epifanii twarzy Innego i dialogu, pisze o uchwytniej terażniejszości, by mogło toczyć się spotkanie³¹. Wskazuje na to również Józef Tischner, że w spotkaniu jest to wyczekiwanie, a więc cisza³². To nic innego jak napięcie ciszy, która jest czasowa, jest obecnością. Jest dialogiczna i buduje wzajemność. To patetyczne „teraz” ciszy, uchwytnie również na gruncie całej banalności codziennej, naprowadza na napięcie i nieobliczalność w relacjach międzyludzkich. Nie sposób objąć poznawczo ciszy, a tym samym nie sposób rozpoznać całościowego wymiaru siebie i innych. Pozostaje przestrzeń moralna.

Przyczynia się to do odkrycia wiedzy o naturze rzeczy jako nieokreślonym biegu spraw, niezamknięciu konstrukcji świata w tym, co dopowiedziane, ubrane w gest, ujawnione w legitymizacji społecznej. To przyjazna wiedza. Dotykamy tu ciszy, która jest nie tylko dzianiem się kultury – jako niekoniecznie wybrzmiałego, ujawnionego, spektakularnego ułożenia zdażeń; ale ciszy, która jest sprawą oglądu. Cisza to doświadczenie i pojmowanie rzeczywistości, które może zbliżać się do mistyki, imaginacji, nadrealności, iluzji, snu, ale może też kierować się w stronę zdroworozsądkowej i przyjaznej perspektywy, która każe oglądać rzeczy z oddali. Idzie tu o dystans, kiedy śledzimy konstelację ludzi, przedmiotów, idei, działań, kie-

³⁰ R. Kapuściński: *Lapidarium V*. Warszawa 2002, s. 28.

³¹ E. Lévinas: *Dialog: samowiedza i bliskość bliźniego*. W: *Idem: O Bogu, który nawiedza myśl*. Przekł. M. Kowalska, przedm. T. Gadacz. SP Kraków 1994, s. 217–234.

³² J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Paris 1990, s. 30, 79–80.

dy unieruchamiamy obraz, który ostatecznie zlewa, unieważnia dźwięki, maskuje zarysy postaci, by wydobyć inne. Cisza to sprawa oglądu, bycia wewnątrz doświadczanej przestrzeni, ale i jednoczesnego zdystansowania się, oddalania. I ten pułap doświadczeń został przepracowany przez Kapuścińskiego nie tylko empirycznie, ale i tekstowo.

Dlatego cisza może być metaforycznie postrzegana jako nieustanny puch bagieny, którym okrywamy przestrzeń społeczną, który pilnuje niedookreślenia rzeczy w wykładni, który przyćmiewa nadmiar mocy społecznej. Nieustannie się wykorzenia, zanika, tworząc tym samym rytm rzeczywistości, odnawia ją. Cisza jest powtarzalna, co nie znaczy, jak wskazuje Gilles Deleuze³³, że przywołuje to samo.

Dotykamy tu ciszy jako teoretycznej materii lekkości i ciężaru. I na ten trop naprowadza tekstowy punkt Kapuścińskiego, który wiąże myślenie o ciszy z praktykami społecznymi, ale i otwiera na humanistykę, która cichnie. Materia ciszy to ruch, który dotyka przestrzeni zindywidualizowanych i zbiorowych, ociera się o otchłań metafizyczną, ale i życie codzienne. Przywołuje kostyczność formy i ciągle zachowuje nieokreśloność. Cisza konstituowana jest przez siłę milczenia, ale i punktową konstelację rzeczy, zdarzeń, które ją formują. Franz Kafka w *Ośmiu notatnikach* napisze, że „od zewnątrz zawsze będzie się skutecznie przygniatało świat teoriami i wraz z nimi leciało w dół, lecz tylko działaniami z wewnątrz zdoła się sobie i świat zachować w ciszy i prawdzie”³⁴. Cisza jako ruch może grzęznąć i przeradzać się w stan, który okazuje się niebezpieczny. O ile jednak zachowuje dynamikę, to nie pozwala temu, co międzyludzkie, kostnieć. Wprowadza napięcie w spotkania. Zwykle – stąd ten przywołany trop bagna, puchu – w przyjaznym powietrzu rozszerza się, uwalnia. Kielkuje, ro-

³³ Zob. G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997, s. 79–80.

³⁴ F. Kafka: *Osiem notatników*. Przekł. B. Surowska. Gdańsk 1995, s. 21.

śnie, obumiera, różnicuje, tworzy, zanika, powraca. Organiczne metafory są tu celowe, gdyż umiejscawiają ciszę w powtórzonym przez filozofię życia przepływie i płynności rzeczywistości.

Natura ciszy naprowadza nas na odniesienie do tworzonych uogólnień humanistycznych. Humanistyka o ile chce przywoływać złożoność zjawisk, o tyle powinna tworzyć przyjazną teorię, lekko okrywającą badane czy kreowane rzeczy. Dlatego teorii, pomysły powinny być bliskie życia, punktowo niejednolite i pęknięte. Jeśli idzie w nich ciągle o dotknięcie rzeczy. Nie mogą mieć w pogardzie ruchu ciszy i nie mogą być nieświadome unieruchomienia, które czynią, kiedy badaną kulturę lokują w statyczne sfery ciszy. Kapuściński w tekstach pilnuje przyjaznego teoretyzowania, metafory, która nie zakrywa rzeczy, która jest po stronie dobrej ciszy. Pilnuje też formalnie i merytorycznie lapidarnego *punctum*, co wycisza ciężar całościowych struktur.

Jesteśmy w mentalnej przestrzeni przemieszczania, szczepienia, transformacji. Dlatego tak ważne są czynione dziś próby osłabiania, wyciszania opowieści kultury, które pokornieją względem nieokreślonego biegu rzeczy. Dyskurs rozmontowujący systemowość widzenia – poprzez myślenie względem tego, co wyczerpane, nienazwane, niewyraźne, niepoznawalne, przemilczane, rozproszone, ale też punktowe – mnoży luki, które naprowadzają na rytm doświadczania. Dla dyskursu, który cichnie, samo zjawisko ciszy jest tu dobrym polem eksploatacji, bo to pułap kultury trudny do objęcia badawczego. To granica epistemologiczna, w której dotykamy rzeczy. Kapuściński doświadczeniowo i tekstowo wydobywa ciszę zarówno w jej kulturowej obecności, ale i w jej odniesieniu epistemologicznym w humanistyce. Cisza to pęknięcia, rysy, niemożności badawcze, niespójności systemu, wszelkie rozmazania, drobiny, które zaświadczały o braku drogi do czytelności.

Kultura jest w ciszy.

Rozdział 6

Miejsce

W humanistycznym opisie nie sposób odseparować miejsca i doświadczenia. Miejsce, miejsca, punkty na mapie świata są dla Kapuścińskiego zrośnięte z jego odczuciami, obecnością wydarzeń, pamięcią indywidualną i zbiorową, drobiazgowymi obserwacjami. W czasie wędrówki po Gruzji konstatuje, że jest ona wielka jak ocean, rozrasta się, a z każdego miejsca widać góry, i pisze, że „obracając się niemal w jednym miejscu, zaczynamy odczuwać, że poruszamy się w nieskończoności”¹. I tak jest z każdym miejscem doświadczanym przed Kapuścińskiego, że oto wyłuskany punkt pozwala na to, aby miejsce mentalnie się rozrastało, by komasowało w sobie niespójne doświadczenie, nawet by unieważniło własną skończoną lokalizację. Zanim zatrzymamy te rozważania w jakimś punkcie, miejscu tekstowym, który przywołuje konkretne doświadczenie przestrzeni kulturowej, zastanówmy się nad tym, czym jest miejsce. Miejsce bowiem, o czym pisali semiotycy ze szkoły tartuskiej², ale i strukturaliści kultu-

¹ R. Kapuściński: *Kirgiz schodzi z konia*. W: Idem: *Kirgiz schodzi z konia. Chrystus z karabinem na ramieniu*. Warszawa 1990, s. 7.

² Zob. m.in.: J. Łotman, B. Uspieński: *O semiotycznym mechanizmie kultury*. W: *Semiotyka kultury*. Red. E. Janus, M.R. Mayenowa. Warszawa 1977; P. Bogatyriew: *Semiotyka kultury ludowej*. Wstęp, wybór i oprac. M.R. Mayenowa. Warszawa 1975.

rowi³, jest oswojone znakowo i wiąże przestrzeń myślenia i działania, tak jak wiąże systemy reguł i systemy tekstów. Moglibyśmy napisać, że miejsce jest wydobyte dla naszego oglądu jedynie w relacji myślenie – doświadczenie – słowo. Gdyby się nad tym zastanowić, to jedynie możliwe opisy miejsc w przestrzeni powinny mieć postać taką, że oto wskazuje się w ustaleniach badawczych na punkty przenikania się miejsca i doświadczenia nas samych. Dlatego zanim wypełnimy pojęcie miejsca w interpretacji kulturowej, ważna na początek jest konstatacja, że doświadczenie siebie odbywa się w miejscu. Kładziemy tym samym akcent na procesualność i działanie się doświadczenia, a nie na dokonane i finalne doświadczenie.

Ponadto nie da się utrzymać pojęcia miejsca bez odwołania do czasu, skoro miejsce odsyła do relacji myślenie – działanie – słowo. Musi więc odnosić się do trwania, następstwa, powrotu, chwili, pamięci, kontynuacji, końca, początku *etc.* Dlatego ważne jest, aby zaznaczyć, że miejsce jest czasowe. Sformułowanie: „doświadczenie siebie odbywa się w miejscu”, powinno zostać skorygowane na: „doświadczenie odbywa się w punkcie czasoprzestrzeni”. Nie da się uwolnić wreszcie czasoprzestrzeni od metafor języka, pamiętając, że są to jedynie nasze, i znowu szczątkowe, konstrukcje intelektu. Możemy stwierdzić, że miejsce jest więc miejscem czasowym, jest uczasowione dla nas, skoro jesteśmy głównymi uczestnikami i konstruktorami czasu społecznego.

Dalej, miejsce ma swą gęstość, która wydobyta zostaje w opisach Maurice’a Merleau-Ponty’ego⁴, ale i inspirowanych fenomenologią codziennych opisach Brach-Czajny⁵, ale przede wszystkim ta gęstość jest zauważalna w opisach antropologicz-

³ Zob. m.in. reprezentatywne prace: C. Lévi-Strauss: *Antropologia strukturalna*. Przekł. K. Pomian. Warszawa 2000; C. Lévi-Strauss: *Drogi masek*. Przekł. M. Dobrowolska. Łódź 1985; C. Lévi-Strauss: *Myśl nieoswojona*. Przekł. P. Zajaczkowski. Warszawa 2001.

⁴ Zob. M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji*. Przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, postłowie J. Migasiński. Warszawa 2001.

⁵ Zob. J. Brach-Czajna: *Szczeliny istnienia*. Warszawa 1992.

nych, niezależnie czy są to opisy Triobriandczyków Malinowskiego⁶, czy Polinezyjczyków z Wysp Salomona Raymonda Firtha⁷. Gęstość miejsca, jak mogliśmy napisać, polega na złożonych i nie zawsze przejrzystych relacjach pejzażu, klimatu, logik architektury, zachowań, rekwizytów, sensualnych przyzwyczajzeń, stylów życia, konwencji myślenia zbiorowego, pamięci czasowej, indywidualnych wyborów.

Ale i dalej, trzeba zaznaczyć, że miejsce jest przestrzenne. Yi-Fu Tuan⁸, teoretyk przestrzeni pisał, że przestrzeń konstituuje się w miejscu, wtedy wytraca neutralność i powoduje, że miejsce staje się własne. Stąd bierze się czytelny rozdział w teorii kultury na oswojone miejsce i neutralną bezosobową przestrzeń. „Świat kończył się tam, dokąd można było dojechać koniem” – pisze Kapuściński o Gruzinach, „dlatego Gruzini nie ma w sobie nic z obywatela świata [...], niechętnie osiedla się w innych krajach”⁹. Miejsce funkcjonuje przez zbiorowe wyobrażenia, przestrzenie identyfikacji, zakorzenienie¹⁰. Obszary oswojone poznawczo ulegają terytorialnemu powiększeniu; czytamy w *Podróżach z Herodotem*, że Herodotowi wraz z kolejnymi wyprawami świat się rozrastał: „[...] okazuje się, że za Egiptem jest jeszcze Libia, a za nią – ziemia Etiopów, czyli Afryka, że na Wschodzie, po przebyciu wielkiej Persji [...], jest wyniosły i niedostępny Babilon, a potem nie wiadomo gdzie kończąca się ojczyzna Indów, że na Zachodzie Morze Śródziemne

⁶ Zob. B. Malinowski: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Przekł. B. Olaszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz, postłowie A. Waligórski. Warszawa 1981.

⁷ Zob. R. Firth: *Tikopia Songs. Poetic and Musical Art of Polynesian People of the Solomon Islands*. Cambridge 1990.

⁸ Zob. odnośnie do rozróżnienia przestrzeni i miejsca w: Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce*. Przekł. A. Morawińska, wstęp K. Wojciechowski. Warszawa 1987.

⁹ R. Kapuściński: *Kirgiz schodzi z konia...*, s. 8.

¹⁰ J. Bonnemaison: *Culture and Space. Conceiving a New Cultural Geography*. Trans. J. Pénot-Demetry. London–New York 2005, s. 115–119.

sięga daleko, do Abyli i Słupów Heraklesa, a potem, jak mówią, jest jeszcze nawet morze następne, a na Północy też są morza i stepy, i lasy zamieszkane przez ludy scytyjskie”¹¹. Oswojone terytorium ma centrum, dość precyzyjnie usytuowane w punkcie, o którym Kapuściński dywaguje, że może być ono Paryżem, może być punktem w znaczeniu emocjonalnym, czyli domem, może być punktem kulturowym, jak cywilizacja grecka, bądź religijnym, jak Mekka¹². Musi być. Ale trudno ufać w myśleniu antropologicznym tak prostej dychotomii miejsce – przestrzeń, temu rozdziałowi na oswojone i nieprzeniknione. Miejsce z pewnością jest wyrwanym z nijakości terytorium, i z tym możemy się zgodzić. Ale to nie znaczy, że miejsce ztraca nieokreślenie, które przysługuje przestrzeni. Miejsce to konkretna przestrzeń, ale nie znaczy to, że jest przez nas uchwytna całkowicie, że nam nie wymyka się. I ważne jest to zwrócenie uwagi na nieokreśloność miejsca, która zawsze zostaje zachowana.

W tych poszukiwaniach antropologicznych wymiarów miejsca nie może obejść się bez stwierdzenia, że miejsce w nas wybrzmiewa, to znaczy, że objawia się przez nasze czyny, myśli, proksemikę, przedmioty, które dopasowujemy do miejsc zamieszkiwanych. Topografię miejsca łączymy z topografią symboli i wyobrażeń mitycznych. Rozplanowanie siedlisk ludzkich przekłada się na modele człowieka, modele wspólnot, o czym stanowi geografia humanistyczna. Joël Bonnemaïson napisze, że „są kultury morza, kultury rzeki (zasadnicza jest rola wielkich rzek w tworzeniu kulturowej tożsamości, np. Nilu, Eufratu, Gangesu, Żółtej Rzeki, Dunaju), kultury góry, delty, kultury lasu itd.”; i doda, że „geograf nigdy nie powinien lekceważyć siły naturalnego położenia”¹³. To także trop teoretyczny wiążący geografię z modelami myślenia, który napotykamy w Hegłowskiej koncepcji dziejów¹⁴, kiedy mowa o europejskich

¹¹ R. Kapuściński: *Podróże z Herodotem*. Kraków 2004, s. 80.

¹² Ibidem.

¹³ J. Bonnemaïson: *Culture and Space...*, s. 83.

¹⁴ Zob. G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. Przekł. A. Landman, J. Grabowski. T. 1–2. Warszawa 1958.

nizinach i bliskości morza, górach, gorącym klimacie południowych terytoriów, co ma znaleźć przełożenie na topografię myśli zdolnej bądź niezdolnej do spekulacji, z zaznaczeniem tego, że tylko to, co powstaje w chłodzie i umiarkowaniu, w interiorze przyjaznym człowiekowi, może istnieć w dyscyplinie i spekulacji. Kapuściński wiąże człowieka i krajobraz, bo to dla niego „harmonijna wspólnota”¹⁵. Cięży mu pejzaż Salzburga, ta doskonałość dróg, te kąty proste, figury geometryczne, równo przycięte drzewa, trawa skoszona, dopięty i krystalicznie czysty świat – i tak tłumaczy dumę mieszkańców ze swej przestrzeni, kiedy tylko znajdują się na peryferiach świata, gdzie znajdują odrapane ściany i brudne slumsy¹⁶. Wiaże koczników z Somalii z wypaloną ziemią i wyobrażeniem miejsca, które noszą ze sobą, wędrując, wiąże z miejscem ich wiedzy o tym, że „ojczyzna jest tam, gdzie pada deszcz”¹⁷. Odmiennie są systemy myśli i diametralnie różne są spotkania ludzkie, kiedy Kapuściński opisuje przestrzenie pustynne, góryste, nizinne, wyżynne, nadmorskie, miejskie, wiejskie, spalone słońcem i ocienione. „Widział on pustynię i widział oazę, to znaczy widział cały świat [...], wiedza pozbawiona scholastyki i doktrynerstwa jest wielka, ponieważ służy życiu”¹⁸ – napisze z szacunkiem o wiedzy starca napotkanego w Turkmenii.

Ale jednocześnie nie możemy założyć, że to przywiązanie do miejsca i to wybrzmiewanie miejsca w człowieku jest automatyczne, jednoznaczne. Gdybyśmy tak uznali, na nic byłyby ustalenia o indywidualności człowieka. Musimy zakładać, że miejsce w nas może wybrzmiewać prawdziwie, ale może to być fałsz. I to złączenie w planie zapisu „fałszu” jest ciekawe, że oto miejsce w nas fałszuje, objawia się jakimś zgrzytem, dysonansem, zrywa się utrzymywana wcześniej melodia, objawia się niedopracowanie techniczne, niedoskonałość narzę-

¹⁵ R. Kapuściński: *Heban*. Warszawa 1998, s. 9.

¹⁶ Idem: *Lapidarium III*. Warszawa 1997, s. 111–112.

¹⁷ Idem: *Heban...*, s. 213.

¹⁸ Idem: *Imperium*. Warszawa 1993, s. 67.

dzi przez nas nie dość opanowanych. Ale to fałszowanie, nazwijmy je muzycznym, jest też fałszerstwem, bo fałsz przywodzi na myśl nieprawdę / błąd / kłamstwo / zakrycie / maskę. Przekłada się to na ważne sytuacje antropologiczne: bycie w miejscu / bycie sobą w miejscu / zastąpienie siebie przez miejsce / niewspółmierność z miejscem, w którym się istnieje.

To, co wydaje się istotne dla myślenia o miejscu, to stwierdzenie, że miejsce współ z nami się przepoczwarza. Miejsce bowiem nie jest statyczne, nie jest od nas oddzielone, nie jest też kostyczną strukturą. Z jednej strony, jest czymś, co było przed nami i będzie po nas, jest porządkiem wiążącym pokolenia, w porównaniu z naszą kruchością stanowi coś, co trwa mimo nas. Ale gdy się nad tym zastanowić, to jedynie dla nas miejsce staje się wyraźne, to dla nas rodzi doświadczenie trwania, że jest, to w nas rodzi doznanie bezpiecznej obecności, że jest oto – jest namacalne i stale obecne, i to przez nas miejsce wyostrza to, co swoje – do granic rozumienia rzeczy. Staje się uchwytnie, łatwe do diagnozowania specyfiki. Może zostać przystrojone w repertuar rekwizytów, gestów, zachowań, dyżurnych myśli. Powtórzyć więc trzeba to antropologicznie wyłuskane doświadczenie miejsca, że miejsce z nami się przepoczwarza. To znaczy również, że nie tylko nas buduje, wzmacnia mentalnie i dynamicznie rozkwita, ale że i dla nas miejsce rozmywa się, traci właściwości, pęka, w końcu zanika. O tym zaniku miejsc w kulturze świadczą chociażby dokumenty etnograficzne, doniesienia prasowe z wojen i rewolt o rozpadzie i unicestwieniu jeszcze dotąd wyraźnych miejsc, w których objawił się koniec kultury¹⁹. O takich miejscach zaniku jako miejscach nędzy i okrucieństwa informuje Kapuściński, kiedy przemierza Czarny Łąd. Miejsce może spektakularnie zostać pozbawione oznak i dystynkcji, może być nieokreślone, otwarte na gest władcy, bezbronne po zniesieniu scenografii, rusztowań

¹⁹ Zob. na temat miejsc owładniętych konfliktem w: S. Spencer: *Race and Ethnicity. Culture, Identity and Representation*. New York 2006, s. 169–188.

tożsamościowych. Miejsce, które zanika kulturowo, staje się nienazwane, każde, żadne, wieczne, puste. Podobne zanikanie dochodzi do głosu też w wyniku kataklizmu niehumanitarnego, kiedy Natura wymazuje dawną topografię miejsc.

Interesujący jest jednak jeszcze inny pułap doświadczeniowego zaniku miejsca, który nie musi wiązać się z kryzysem kultury, konfliktem politycznym, kataklizmem naturalnym. To ważny tożsamościowy punkt, na który pośrednio natrafiała myśl Sartre'a²⁰, którym podążała też myśl Nancy'ego²¹, kiedy miejsce, dotąd zakorzenione, przestaje znaczyć, wykorzenia nas z zadowolenia, objawia obcość. Tak pojęte miejsce rozrywa czasoprzestrzeń, czyni ją nie-naszą. Można stwierdzić, że miejsce ma w sobie taką potencję, by nieustannie umiejscawiać nas gdzie indziej, wykorzeniać skądkolwiek.

Samo miejsce szuka odwrócenia, unieważnienia, ale też do siebie powraca. Stąd odwrotnością zaniku wyrazistości i tożsamości miejsca jest jego inna kwalifikacja – miejsce gęstnieje, kurczy się w nas, zamyka nas samych w miejscu, zasklepia w tym, co własne i nasze, rozciąga ideologie narcystyczne i ksenofobiczne. Albo jeszcze inaczej, chociaż tu odsłania się ten sam mechanizm, że miejsce obce, napotkane w podróży, okazuje się nieprzygodne i trudne, zatrzymuje nas, zasklepia w obcym interiorze i udaremnia szansę ucieczki. Moglibyśmy powiedzieć, że nas zakleszcza. To wielokrotnie doświadczany przez antropologów, podróżników, nomadów, wojowników dawnych i współczesnych ciężar bycia w obcej przestrzeni. Kapuściński takie miejsca zastaje w Ameryce Południowej, Afryce czy Azji, i to gęstnienie miejsca próbuje opisać, używając terminów: „pogmatwany”, „zdradliwy”, „miotający się”, „uwikłany”, „rozszyfrować” czy „sieć”, „duszająca matnia”²². To ciekawa geometria językowa, by oddać zakleszczenie w miejscu.

²⁰ Zob. J.-P. Sartre: *Mdłości*. Przekł. J. Trznadel. Warszawa 1974.

²¹ Zob. J.-L. Nancy: *Corpus*. Przekł. M. Kwietniewska. Gdańsk 2002.

²² Zob. R. Kapuściński: *Heban...*, s. 51.

Miejsce, które powiązaliśmy z doświadczeniem i myśleniem, staje się namacalne „tu i teraz”, dlatego tak ważne jest przywołanie konkretnej sytuacji antropologicznej ulokowanej w tekście Kapuścińskiego, która mogłaby w miarę wieloaspektowo pokazać złożoność relacji miejsca. Doświadczenie miejsca wiedzie nas do miasta. I to obce miasto doświadczane przez Kapuścińskiego uczynimy punktem wyjścia. Bycie w kulturze mieszczaninem, mieszcuchem, mieszkańcem metropolii²³ i małego miasteczka, obywatelem, podróżnikiem przemierzającym przestrzenie miast, umiejscawiającym się lub nie, tu czy tam, gdzieś czy nigdzie, wszędzie – obnaża sugestywnie proceder mierzenia się z sobą w miejscu, przymierzania siebie do otoczenia. Miasto ukazuje bogate wymiary negocjowania siebie, pokazuje krańce, ale i odcienie. Jak napisze Ewa Rewers o mieście, co prawda ponowoczesnym, że fragmentaryzuje, pozwala na odnajdywanie i konstruowanie tożsamościowych przestrzeni²⁴. Moglibyśmy stwierdzić, że miasto stopniuje przestrzeń, w tym przestrzeń społeczną. Miasto zezwala na przemieszczenia i ruch w dookreślaniu siebie, przemieszcza obszary, które mogą nas kreować i negocjować, mnoży ulice, gmachy, podwórka, oficjalne, półoficjalne, zakazane strefy, które dają schronienie, ujście, destrukcję, ale i zakorzenienie. Zezwala na metamorfozy. Obnaża proceder doświadczania siebie, który jest jednoczesny i wielotorowy, rozpisuje w przestrzeni to, czego doświadczamy czasowo w sobie, rozbija, pokazuje punkty i napięcia, które są w nas.

Kapuściński poczynił w *Podróżach z Herodotem* opis pobytu w Kairze w 1960 roku, kiedy Egipt rządzony był przez puł-

²³ Rozważania nad metropolią wydają się szczególnie istotne dla opisywanego dalej kairskiego doświadczenia. Dlatego układ odniesienia stanowią tu kluczowe pozycje książkowe; zob.: E.W. Soja: *Postmetropolis. Critical Studies of Cities and Religions*. Oxford UK-Cambridge MA 2000; E. Rewers: *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*. Kraków 2005.

²⁴ E. Rewers: *Transkulturowość czy globalność? Dwa dyskursy o kondycji ponowoczesnej*. W: *Dylematy wielokulturowości*. Red. W. Kałaga. Kraków 2004, s. 130.

kownika Gamala Abdela Nasera, a jego narzędziem władzy stała się policja i kontrola życia społecznego:

Wstałem rano, żeby pójść do śródmieścia [...]. Ponieważ wiedziałem, że w hotelu będą grzebać mi w walizce, postanowiłem zabrać z niej pustą butelkę po czeskim piwie Pilsner i wyrzucić po drodze (w tym czasie Naser, gorliwy muzułmanin, prowadził kampanię antyalkoholową). Butelkę, aby nie była widoczna, włożyłem do szarej, papierowej torby i wyszedłem z nią na ulicę. [...] Rozejrzałem się za koszem na śmieci. Ale spoglądając, natrafiłem na wzrok stróża siedzącego na stołku w bramie, z której właśnie wyszedłem. Patrzył na mnie. E, pomyślałem, nie wrzucę przy nim butelki, bo zajrzy potem do kosza, znajdzie ją i doniesie policji hotelowej. Poszedłem trochę dalej i ujrzałem stojącą pustą skrzynię. Już chciałem wrzucić do niej butelkę, kiedy zobaczyłem stojących dwóch ludzi [...]. Rozmawiali ze sobą, ale jednocześnie zaczęli mi się przyglądać. Nie, nie mogłem wrzucić na ich oczach butelki, na pewno by ją zobaczyli, ponadto skrzynia nie służy do wrzucania śmieci. Nie zatrzymałem się i szedłem dalej, aż zobaczyłem kosz, cóż, kiedy zauważyłem, że obok, przed bramą, siedział Arab i uważnie patrzył na mnie. Nie, nie, powiedziałem sobie, nie mogę ryzykować, spogląda na mnie bardzo podejrzliwie. [...] Otóż dalej było skrzyżowanie, na środku stał policjant z pałką i z gwizdkiem, a na jednym z rogów siedział na stołku jakiś człowiek i patrzył na mnie. Zauważyłem, że ma tylko jedno oko, ale to oko wpatrywało się we mnie tak natarczywie, [...] że poczułem się nieswojo, a nawet zacząłem się bać, iż każe mi pokazać, co takiego niosę w torebce. Przyspieszyłem więc kroku, żeby zejść mu z pola widzenia [...]. Teraz ulica zakręcała, ale za zakrętem było to samo. Nigdzie nie mogłem wyrzucić butelki, bo rozglądając się wokół, wszędzie napotykałem czyjś zwrócony

w moją stronę wzrok. [...] siedłem cały czas prowadzony wzrokiem jakichś ludzi, którzy stali, siedzieli (to najczęściej), przechadzali się, rozmawiali i patrzyli, co robię. Moje zdenerwowanie rosło, piłem się coraz bardziej, papierowa torebka robiła się mokra, bałem się, że butelka wyleci z niej i roztrzaska się na chodniku, budząc dodatkowe zainteresowanie ulicy. Naprawdę nie wiedziałem, co robić dalej, więc wróciłem do hotelu i schowałem butelkę w walizce. Dopiero nocą wyszedłem z nią ponownie. Nocą było lepiej. Wcisnąłem ją do któregoś kosza i z ulgą położyłem się spać²⁵.

To opis klasycznej strategii radzenia sobie z miejscem w podróży, które postrzegane jest poprzez obce układy przestrzenne, odmiennosc dystansów interpersonalnych, odmiennosc reguł komunikacji. Ale gdy się nad tym bliżej zastanowić, to nie tylko jest to doświadczanie miejsca w podróży, ale to i doświadczanie miejsca jako takiego. Opisana tu sytuacja poznawcza zawiera: wiedzę, zagubienie, zakłopotanie, kalkulację, ocenę, rozpoznanie, niebezpieczeństwo i spokój, czyli to wszystko, czym jest doświadczane i pomyślane miejsce, które dociera do nas punktowo – jest skumulowaną aktywnością.

Interesujący jest tu rekwizyt – to czeskie piwo – które otwiera przestrzeń negocjacji i doświadczania siebie. Rozpoczyna się kalkulacja dzięki przedmiotowi wwiezionemu w obcy interior. A problem nie jest banalny, a wręcz kluczowy, bo przedstawia naszą perspektywę badawczą w miejscu – co zrobić z przedmiotem, który zamyka przed nami to miejsce, które my sami chcemy w myśleniu otworzyć? Pozostaje, jak dowiadujemy się z reporterskiego tekstu, uruchomić europejską ścieżkę indukcji i dedukcji detektywistycznej, szukać pośpiesznie kosza na śmieci. Istotna jest tu spekulacja po to, aby wyrzucić to, co przeszkadza byciu „tu i teraz”, by zamazać nasze przewinienie i obcość przedmiotu, by wreszcie oczyścić teren i dzia-

²⁵ R. Kapuściński: *Podróże z Herodotem...*, s. 108–110.

łać dalej. Szukać kosza: skądś – dokądś, po coś, w stylu kalkulacji, angażując proceder maskowania, przebiegłości, ale i ufności, że doceni się nasz trud, naszą chęć dostrzeżenia reguły innego, innej przestrzeni, która w tym momencie się umiejscawia. Odnajdujemy to obce miejsce, które się otwiera, które chcemy podjąć, ale i to, które z nami tu przywędrowało, które nosimy w sobie, które ponownie do nas dociera.

Jeśli zaczynamy w kraju arabskim szukać kosza na śmieci, to rozpoczynamy odnajdywanie miejsca. Nie bez przyczyny Kair w opisach archeologicznych czy turystycznych jest poznawalny przez pryzmat śmietniska, skoro dzisiaj 14-milionowa metropolia produkuje dziennie ponad 7 tys. ton śmieci²⁶. Ale Kair jest tu szczególny nie tylko ze względu na liczebność czy na arabską organizację przestrzeni społecznej, która inaczej oswaja śmieci aniżeli sterylna Europa Północy, ale też ze względu na wyodrębnienie szczególnego miejsca, na które naprowadza śmietnik. Nieopodal ścieżek oficjalnych znajduje się dzielnica śmieciarzy, w której 30 tys. koptyjskich biedaków (*Zabaleen*) codziennie zajmuje się zbieraniem, segregacją i utylizacją śmieci. Ale Kapuściński tam nie trafia, szuka jednak śmietnika w przestrzeni, która przez produkcję śmieci i życie wśród nich jest nacechowana, która uderza Europejczyka brakiem koszy, względnie niewielką ich liczbą, układem preferującym oficjalne turystycznie uczęszczane miejsca, nader oficjalnym ich rozłożeniem. Kapuściński po europejsku szuka kosza na śmieci, ale z wiedzą o konieczności tego w obcym interiorze. To ważny rys kulturowy, przydaje nam konturów w obcym miejscu. Moglibyśmy powiedzieć, że nasza konstrukcja obcego nigdy w podróży nie jest bardziej krucha niż w tej wędrowce między śmietnikami, zwłaszcza że te umocowane są wzrokiem innych. Miejsce w doświadczanej przestrzeni,

²⁶ Zob. na temat organizacji obiegu śmieci w: R. Leven: *The Pharaoh's Garbage. Growth and Change in Egypt's Waste Management System*. „NIMEP INSIGHT” 2006, [New Initiative for Middle East Peace, Institute for Global Leadership, Tufts University] Vol. 2 [Spring].

które tu napotykamy, odsłania się jako kombinacja osób, możliwych gestów, dostępnych ścieżek. Zatem to miejsce odbierane jako użyteczna konstrukcja, test dla naszej wiedzy i intuicji.

Istotne w miejscu staje się patrzenie, wzrok innego. Patrzenie jest odczuwalne. Tworzy świat ustanawiający więzi między patrzącym a światem, tworzy przestrzeń między patrzącymi. Buduje odległość, ale i znosi nijakość, która wcześniej nie wyodrębniała nas z tła, lecz dawała obojętność i bezpieczeństwo we wrogim miejscu. Patrzenie jest ukierunkowane na coś, jest wydzieleniem z całości fragmentów, obcych detali, nas samych, jest wyselekcjonowaniem, powołaniem stopniowalnych relacji, ustanowieniem granic i nadaniem formy komunikacji. Jeśli za Merleau-Pontym moglibyśmy powiedzieć, że patrzenie jest powołaniem porządku i przestrzenności świata²⁷, który jest wszędzie wokół, to patrzenie w Kairze jest nader czujnym zacieśnieniem przestrzeni, budzi zagrożenie, wyklucza bezpieczny dystans, reguły samotności i indywidualności, które z sobą przywieźliśmy.

Jednocześnie wiemy, że nie ma prostszego mechanizmu władzy, niż wzbudzić w uwięzionym w miejscu to przeświadczenie o widzialności, o czym wiedział Foucault, pisząc, że „władza ma być widzialna”²⁸. Władza w Egipcie odwiedzanym przez Kapuścińskiego jest widzialna, a podróżny wie, że jest obserwowany. Nad kimś, kto czuje się śledzony, ciąży imperatyw, by uciekać, by iść dalej. To prawie jak Kartezjańskie zalecenie²⁹, by nie pozostawać w środku lasu, lepiej dojść gdzieś, niż nigdzie, niż kluczyć, jak czytamy w zaleceniach prowadzenia myśli prosto do celu drogą, która jest linią. W myśl tych zaleceń Kapuściński nie przysiadła, nie wytrzymuje wzroku, nie obojętnieje na patrzenie, ale daje się prowadzić temu mecha-

²⁷ Zob. M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji...*, s. 308.

²⁸ M. Foucault: *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przekł. T. Komendant. Warszawa 1998, s. 196.

²⁹ R. Descartes: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Przekł. W. Wojciechowska. Warszawa 1970, s. 44.

nizmowi spojrzeń, konspiracji, lęku, które mu miejsca, swoje i obce, podpowiadają. Nie przechadza się po mieście, by „rozproszyc się w otoczeniu”, „nie uwalnia się od siebie”, jak w przypadku filozoficznej przechadzki, o której pisze Stefan Symotiuk³⁰. Nie jest przechodniem pasaży, *flâneurem* Benjamina³¹. Nie upaja się duchem miejsca. Jego antropologiczna wędrówka, która nie jest swobodna, w swoim centrum ma wiedzę i kalkulację. Kapuściński doświadcza dynamiki miejsca. Miejsce jest terenem obserwacji. I to niezmiernie ważna praca miejsca, na którą tu natrafiamy. Michel Foucault pisząc o Benthamowskim projekcie więzienia *Panoptikonu*, pozwalającym totalnie obserwować więźniów, zauważył, że „widzialność jest pułapką”³². Miejsce, to, które w pierwszym rysie odczytaliśmy jako kombinację osób i rzeczy, teraz objawia się jako to, które nie daje nam wytchnienia. I ten drugi rys miejsca musimy zapamiętać. To obce miasto odbitych spojrzeń jest plemienne, gdyż jest zbiorowe, kolektywnie odgródzone od samotności podróżnika, stadnie nieprzychylnie. Śledzą wszyscy. Oczy zwielokrotniające się wraz z oddalaniem kosza na śmieci i naszym lękiem, tworzą miejsce, które obrysowując nas, demaskuje w nas „to” swoje. Takie miejsce kulturowe nie wydobywa nas w obcej przestrzeni, ale demaskuje. I to ważne doświadczenie człowieka w przestrzeni.

Moglibyśmy, odwołując się do słownika fizycznego, napisać, że to punkt czasoprzestrzeni, który nas zakleszcza. Astrofizycy, opisując gwiazdy, piszą:

Kiedy gwiazda zapada się, stając się coraz gęstsza, siła grawitacji na jej powierzchni staje się coraz większa, a wskutek tego otaczająca ją czasoprzestrzeń zakrzywia się coraz bardziej, coraz trudniej się z niej wy-

³⁰ S. Symotiuk: *Przechadzka jako czynność filozoficzna*. W: *Idem: Filozofia i genius loci*. Warszawa 1997, s. 110.

³¹ Zob. W. Benjamin: *Pasaże*. Przekł. I. Kania, red. i wprowadzenie R. Tiedemann, postłowie Z. Bauman. Kraków 2005, s. 461–501.

³² M. Foucault: *Nadzorować i karać...*, s. 195.

dostać i ostatecznie gwiazda osiąga taki etap, w którym nic – nawet światło – nie może uciec z jej powierzchni³³.

To myślenie o nagromadzonej masie, niepozwalającej niczemu uciec, jest nie tylko przedmiotem rozważań natury fizycznej Stephena Hawkinga czy Kipa Thorne'a³⁴. Jak stwierdza Fritjof Capra – na mocy jedności, a może powinowactw rzeczy – rysuje się zbieżność słownika fizyki i humanistyki, tak jak podobieństwo opisywanych zdarzeń kultury i natury. Pojęcie „czarnej dziury” jako zasklepiania i zakrzywiania się czasoprzestrzeni, jest obecne w rozpoznawaniu terytoriów wspólnotowych. Reporterzy są w stanie wskazać takie miejsca na ziemi, które pochłaniają same siebie, świat wokół, z których światło się nie wydostaje, które są czarnymi dziurami. Metaforycznie można byłoby napisać, że nie wydobywa się z nich *genius loci*. Jednak ten Kair Kapuścińskiego, ta konkretna dzielnica, nie jest takim zamknięciem. To doświadczenie powtarzalne w rytmie miasta, wskazujące na interesujący nas tu rys miejsca, w którym staje się ono coraz gęstsze, przestrzeń coraz bardziej się zakrzywia. Czyli nie zamknięcie, a zacieśnienie. Kapuściński opisuje takie zacieśnienie, wtedy do niego dochodzi wymowa napotkanego w podróży miejsca.

Moglibyśmy, próbując to rozpoznać doświadczeniowo, stwierdzić, że to punkt, w którym miejsce nie jest już traktowane jako przestrzenne i przestronne. I Kapuściński taki punkt opisuje. To przeświadczenie o tym, że sygnałom wychodzącym z miejsca trudno się wydostać, a wpływy tego, co obce, są pochłaniane. Namacalny staje się horyzont zdarzeń, który domyka grani-

³³ F. Capra: *Tao fizyki*. Przekł. P. Macura. Kraków 1994, s. 183.

³⁴ Zob. na temat teorii czarnych dziur w: S.W. Hawking: *Krótką historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*. Warszawa 2000; K.S. Thorne: *Black Holes and the Warps: Einstein's Outrageous Legacy (Commonwealth Fund Book Program)*. New York 1995, chapter: *Black Holes Discovered and Rejected*, s. 121–139; T. Bunn: *What is a Black Hole? Black Holes FAQ (Frequently Asked Questions)* [<http://cosmology.berkeley.edu> (12 sierpnia 2008 r.)].

cę możliwego rozwoju wypadków. Efektem jest to, że miejsce zyskuje na wyrazistości, ale i że nie tworzy przestrzeni dla bycia w niewyczerpującej wspólnotocie, dalej – nie tworzy przestrzeni między nami, dla rozrysowań spotkań. To miejsce nie tworzy przychylnego gruntu dla swobodnej komunikacji. Taka czasoprzestrzeń wprawia nas w machinalny ruch, o czym zaświadcza plan wędrówki Kapuścińskiego w przestrzeni. W odkrytej tu sytuacji poznawczej ciąży nam przywiązanie do siebie, wizji obszaru obcego, przedmiotów, które ze sobą ciągniemy, które wiodą nas w obcym miejscu na manowce, ciąży własna ekspozycja w miejscu. I to ważny kontur miejsca, które nas w takim stopniu eksponuje, że nie pozwala wtopić się w miejsce, swobodnie wędrować.

Można tak wyłuskane doświadczanie miejsca odnieść do pojęcia ścisku, co jest ważne dla teoretyków globalizacji, teoretyków metropolii, badaczy kontekstu Trzeciego Świata. Miejsce jest ściskiem. Jest to ścisk fizyczny, ale i mentalny, który miejsce prezentuje – miejski natłok, plemienne myślenie, skupienie rzeczy. Moglibyśmy to pojęcie odnieść do myśli Nancy'ego, który pisze o świecie jako „monstrualnym ścisku ciał”³⁵, gdzie miejsce jest ekspozycją nagromadzonej cielesności. Nancy opisuje miejsce przez: „natłok, nagromadzenie, pomieszanie, zwały, kolumny, zbiegowiska, rojowiska, armie, oddziały, rozproszenie, zgromadzenia, rozdrobnienie, nadmiar i przelewanie się ciał występujących zawsze w jednolitych masach, a zarazem w nieregularnym rozproszeniu; ciał zbierających się zawsze w tych samych miejscach (na ulicach i w zespołach, megaaglomeracjach, przedmieściach, punktach tranzytu, nadzoru, handlu, opieki, zapomnienia)”³⁶.

Ale i dalej trzeba zaznaczyć, że zakleszczenie w miejscu, to, na które natrafił Kapuściński, jest jeszcze czymś – jest wznoszonym i podtrzymywanym przez nas rozlokowaniem rzeczy, precyzją separacji i połączeń. Kapuściński jest świadomy roz-

³⁵ J.-L. Nancy: *Corpus...*, s. 37.

³⁶ Ibidem, s. 36.

działów, granic, segregacji miejsca, i utrzymuje je, skoro chce się wpasować w reguły tego, co oficjalne i peryferyjne. Mimo że granice są tym, co niepokoi Kapuścińskiego, to od segregowania przestrzeni nie sposób uciec. Jak pisze:

Weźmy atlas świata: same granice. Oceanów i kontynentów. Pustyni i lasów. Opadów, monsunów, tajfunów, użytków i nieużytków, [...] granice tarczy patagońskiej i tarczy kanadyjskiej [...]. Różnych owadów [...].

A granice monarchii i republik? Zamierzchłych królestw i zagubionych cywilizacji? Paktów, układów i alianсів Plemion czarnych i żółtych? Wędrówek ludów? [...] Ta wrażliwość na sprawę granic, ten niestrudzony zapal, żeby je ciągle wytyczać [...] jest cechą nie tylko człowieka, ale całej przyrody ożywionej³⁷.

Wypunktuje, z właściwą sobie siłą, pęd do konstruowania granic. *Limes Imperii Romani* zakorzeni w „granicy, którą w 122 roku Hadrian kazał wznieść między Brytanią a zamieszkaną wówczas przez Celtów Szkocją, aby odgrodzić Rzymian od barbarzyńców”³⁸. I doda, że „potężne limes budowano przeciw Germanom i innym barbarzyńcom wschodnim”³⁹. Granica ciąży, ale i ocala, bo porządkuje i skupia świat w tym, co istotne, pomniejsza. Kapuściński zanotuje na użytek opisu z drogi Ułan-Ude – Krasnojarsk, że syberyjski pejzaż obezwładnia, poraża i jest czymś przygniatającym, bo ma tę „oceaniczną bezkresność”, bezgraniczność, jest światem bez końca, a „człowiek nie jest stworzony na taką bezmiarę”, ma predyspozycje do przestrzeni, którą może przejść za jednym wysiłkiem⁴⁰. Brzmi to prawie jak średniowieczne wytyczanie morgi, czyli obszaru, który w ciągu dnia człowiek może zaorać

³⁷ R. Kapuściński: *Imperium...*, s. 27–28.

³⁸ *Idem*: *Lapidarium IV*. Warszawa 2000, s. 44.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 37.

jednym zaprzęgiem⁴¹. Bezgraniczność jest przekleństwem, ale hiperbolizowane granice polityczne, religijne, klanowe, warstwowe, rasowe mogą zatrwajać. Kapuściński mocuje się poznawczo z miejscem i granicami, które zastaje, z rozgraniczeniem na swoje i obce, na przystępne i niedostępne. W Kairze to miejsce uzmysławia przekroczenie granic społecznych, jest nadmiarem relacji, znaków, nieprzejrzystych dróg komunikacji, niemocy ogarnięcia przestrzeni. I to miejsce, punktowo doświadczane jako nadmiar, jest standardowym wyznacznikiem bycia w podróży.

Dlatego ciekawe tożsamościowo są te nasze fragmentaryczne próby rozsunięcia gęstości przestrzeni. I ten punkt doświadczenia również pojawia się w pismach Kapuścińskiego. To sytuacja, w której rozbijamy nadmierną bliskość przez spowolnienie, zdystansowanie, ale i odwleczenie ciągu wypadków. To chwilowe nadwężenie przez nas właściwości miejsca uruchamia w myśleniu potencję, że można rozgościć się w miejscu. Szybko jednak to oswojenie musimy porzucić, by skrupulatnie kalkulować i przemieszczać się dalej. Ale to odwleczenie, otwieranie przestrzeni komunikacji powoduje, że kalkulacja mimo wszystko, mimo podejrzliwości, jest ufna, bo rozciąga przestrzeń możliwego jako przyjaznego i uzbrojona jest w poczucie przygodnej natury rzeczy. Podąża w imię tego, co dalej, ale zaledwie tylko trochę dalej, bo kalkulacja jest punktowa, nie ufa totalnie. Naprowadza nas w myśleniu, tym silniej odczuwanym w zacieśnionej przestrzeni, na walor przestrzoności bez koniecznej nadmiernej więzi, nadmiernego przywiązania. Im nas mniej w tej komunikacji, tym więcej. Miasto może odciążyć człowieka. Gdyby ustalić wysiłek, na który musimy się zdobyć, to polega on na znalezieniu miejsca dla miejsca, by móc osłabić gęstość, nerwowość relacji, punktów orientujących.

Tak jak w momencie, kiedy poruszamy się według naszego schematu, nieco osłabionego wiedzą o obcych regułach prze-

⁴¹ Zob. A. Guriewicz: *Kategorie kultury średniowiecznej*. Przekł. J. Dancygier. Warszawa 1976.

strzennych, po nie naszych ulicach, by osiągnąć własny cel, trawieni jesteśmy lękiem, korygujemy na bieżąco posunięcia, prowadzeni patrzeniem innego, ale też w geście rezygnacji i zawieszenia ustępujemy. Ustępujemy miejscu. Jeśli czytamy w dziele Kapuścińskiego o decyzji, by wrócić do hotelu, z którego niebezpieczeństwo wyprowadziło przybysza na ulicę, by wykorzystać osłonę nocy – to dotykamy tu tego spowolnionego rozsunęcia przestrzeni.

Fizycy twierdzą, że „przestrzeń jest zakrzywiona w różnym stopniu i czas płynie z różną szybkością w różnych częściach świata”⁴², a co należałoby uzupełnić – dla nas i między nami. Musimy tak uczynić, mając w pamięci to powiązanie miejsca z myśleniem, działaniem. Dlatego kluczowy jest ten punkt tożsamościowy, który objawia się w tym zacieśnieniu przestrzeni, kiedy rezygnujemy z myślenia o wspólnocie z obcym. Nie ufamy wizji jednolitego miejsca, które mielibyśmy dzielić z innymi w tym samym czasie, z tą samą wykładnią. Jednolita komunikacja jest zerwana. Tak wywłaszczone miejsce, które pozbawia nas utopijnej wiedzy o harmonijnej komunikacji, bywa odkrywane na peryferiach. Wielokrotnie o tym zaświadczały podróznicy. Nie chodzi jedynie o dosłowność bycia poza centrum, ale o rytm działania, który sytuuje nas na uboczu, o myślenie na uboczu. Takie myślenie ujawniło się w tej wędrówce od śmietnika do śmietnika – to swoista *Odyseja*, której kresem nie jest powrót do siebie, ale powrót do uspokojenia własnych zapędów wiedzy, co do miejsca, siebie i innych. Myślenie peryferyjne, na które naprowadza nas obce miejsce, pozwala zakwestionować nasze oswojone porządki wiedzy. Pozwala też usunąć siebie z pierwszego planu w naszej opowieści o miejscu. Dlatego tak ważne dla opisu antropologicznego są te wędrówki między śmietnikami w poszukiwaniu miejsca właściwego, gdyż topograficznie i mentalnie lokują nas na uboczu zdarzeń.

⁴² F. Capra: *Tao fizyki...*, s. 184.

Śmietnik pojawia się w wyobraźni filozoficznej jako kolosalna figura; Symotiuk napisze, że to zaświat⁴³, w wyobraźni społecznej zaś pojawia się śmietnik jako ilustracja cywilizacji, stanu upadku więzi międzyludzkich, zużycia świata, rozbicia oświeceniowej utopii, odpadów globalizacji, jak w pismach Zygmunta Baumana⁴⁴. Ale to kolosalne konteksty. Ujawniają się one w tropieniu śmietnika w miejscu, ale nie są dość blisko człowieka. W planie doświadczenia, na które natrafiamy, czytając Kapuścińskiego, jedynie chodzi o to, że miejsce jest odkrywane zawsze na uboczu, prawie jak śmietnik. Jest odrzuceniem przez siebie wyprofilowanym. Jeśli śmietnik jest wyeksponowany, to jest to ekspozycja odrzucenia. Śmietnik demonstrowa, że miejsce wytwarza siebie jako nieczystość, brud, kwalifikacja rzeczy, separacja. Ale też i śmietnik zaświadcza w przestrzeni, że oto te szwy i niedoskonałości pokazuje się. W pobliżu śmietnika dociera do nas to, o czym Nancy na innym pułapie napisze, że „wyrzucamy rzeczywistość w świat”⁴⁵. Sytuując się na uboczu, jesteśmy blisko tej nieciągłej przestrzeni, demaskującej rygoru miejsca, ale i dotykamy obfitości przestrzeni, która nie była widoczna na pierwszy rzut oka. To spowolnione działanie i myślenie na uboczu pokazuje, że jest to miejsce dla miejsca, którego szukaliśmy. Że nie jesteśmy zablokowani wzajemną i własną bliskością. I że w miejscu jest miejsce na tworzenie zdarzeń. Doświadczenie obfitości świata jest kluczowym doświadczeniem miejsca już tego niedookreślonego, w którym zaczynają wybrzmiewać wszystkie miejsca. Traci ono kierunek, kształt, jakość, przypadłości wszelkie, a staje się dla nas tym odwiecznym lokowaniem „gdzieś tam”, „gdziekolwiek”, „wszędzie”, „nigdzie”.

⁴³ S. Symotiuk: *Śmietnisko jako zaświat*. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1987, nr 4, s. 92–105.

⁴⁴ To rozszerzone pojęcie śmietniska globalizacyjnego komasuje wszelkie odpady, w tym ludzkie, zob. Z. Bauman: *Życie na przemiał*. Przekł. T. Kunz. Warszawa 2005, s. 101–146.

⁴⁵ J.-L. Nancy: *Corpus...*, s. 74.

Istotny jest tu trop nocy, który osłania Kapuścińskiego. Merleau-Ponty pisał, że noc „rysuje przestrzenność bez rzeźby”, „bez profili”⁴⁶. Jeśli wskazaliśmy wcześniej, że miejsce jest ekspozycją ciał, w tym porządku dnia, gdzie widzialność jest pułapką, to teraz musielibyśmy to skorygować. To rozsuniecie przestrzeni publicznej pokazuje, że ekspozycja jest zakwestionowana. Nocą następuje przerwanie obiegu wyczerpującej samą siebie pospiesznej antropologii miejsca. Porzucamy nasze zapędy poznania i rozwikłania detektywistycznego przestrzeni. Znika wyrazistość epistemologiczna topografii, znane miejsca rysują się jako nierozpoznawalne, a nieczytelne układy przestrzenne w obcym kraju przestają niepokoić z racji pychy wiedzy. Odkrywamy, że obcość każdego kraju, terytorium, miejsca, obszaru, pejzażu, dróg, punktów nie jest nieznośna, jest niezmienna. Że miejsce traci banalność w rozdziale na swoje i obce, dalekie i bliskie. W tym momencie przestajemy być wyeksponowani w miejscu, a stajemy się poddani miejscu, zepchnięci na ubocze. Nancy mówi o „wspólnocie obcych sobie ciał”, i ma to przełożenie na doświadczenie miejsca, które tu staraliśmy się interpretować. Możemy jednak tę formułę „wspólnota obcych sobie ciał” uzupełnić przez lokowanie w miejscu. Dlatego możemy konstatować o wspólnocie obcych ciał jako tej, która jest budowana na poddaniu się miejscu, które utraciło jednolity wymiar. I to doświadczenie z *Podróży z Herodotem* na to nas naprowadza.

Odkryte tu przekroczenie antropologii miejsca wskazuje na to, że prawdziwe oblicze przestrzeni nie jest zwymiarowane, typiczne, społeczne. Pozornie banalne kluczenie w arabskim mieście na to może naprowadzić, wie o tym Kapuściński. I to ważny rys wywłaszczonego miejsca. Nancy mówi o miejscach jako takich, że są martwymi ciałami, gdyż to „grobowce, rozpostarte masy i nasze ciała, przechodzące między sobą nawzajem, między nimi”, ale też to martwe „pomiedzy-ciałami”, które

⁴⁶ M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji...*, s. 308.

poza rozciągłością niczego nie zostawia⁴⁷. Ta martwota miejsca, niezastrzeżona bynajmniej dla rewirów cementarnych czy pobożowisk, wymyka się miejscu społecznemu. Moglibyśmy dokonać przepoczwarczenia tej metafory Nancy'ego „uświatowienia ciała” w inną, że mamy do czynienia z uświatowieniem miejsca jako jego ekstremalnym wywłaszczeniem. Możemy stwierdzić, że ekstremalne wywłaszczenie jest uświatowieniem miejsca. I to ważny rys miejsca, które traci społeczne kontury. Odwołajmy się jeszcze raz do tej lokalnej ontologii Nancy'ego, który pisze, że „bycie-tu, bycie-tym-tu-i-tym-tam”, prowadzi do przechodnia i sentencji, która określa nas ostatecznie i wypełnia: „tu spoczywa”. Nancy pyta:

Jaka przestrzeń otwiera się pomiędzy ośmioma miliardami ciał? Szesnaście miliardów oczu, osiemdziesiąt miliardów palców – co mają zobaczyć, czego dotknąć? [...] Czy mamy dość siły, aby o tym myśleć – my, którzy zmęczeni [...] nie odczuwamy już nic poza zmęczeniem?⁴⁸

I to zmęczenie jest potrzebne. Musi pojawić się w opisie miejsca. Pozwala zakrzywić przestrzeń wokół tekstu Kapuścińskiego, bo łączy banalne zakleszczenie w miejscu – jak kartka z podróży między śmietnikami, z zakleszczeniem przywołanym przez Nancy'ego formułą „tu spoczywa”. Miejsce odsłania się w swym wypełnieniu, w tym, co niczyje, puste, bez „gdzie indziej”. Capra jednak ostrzega, by nie mówić o próżni jako nicości, gdyż „zawiera nieograniczoną ilość cząsteczek, które bez końca powstają i giną”⁴⁹. Pisze, używając mądrej sprzeczności, którą eksplorują fizyka i humanistyka, że pusta jest pełna. Moglibyśmy stwierdzić, że miejsce odsyła nas do pełnej, żywej pustki. A zmęczenie ludzkie nie może udźwignąć cięża-

⁴⁷ J.-L. Nancy: *Corpus...*, s. 107.

⁴⁸ Ibidem, s. 74.

⁴⁹ F. Capra: *Tao fizyki...*, s. 223.

ru pełni, wywłaszczonego miejsca, które jest dynamiką tworzenia i niszczenia. Dzięki temu lokujemy się na uboczu miejsca, na uboczu paradnego traktu miasta, na uboczu naszej wiedzy o przestrzeni. Nie można chcieć być mądrzejszym od miejsca. Bierność przynosi korzyść, tak jak i świadoma, skalkulowana decyzja, iż nie da się kontrolować nadmiaru.

Doświadczenie Kapuścińskiego odsłania dynamiczne bycie w miejscu, które punktowo nas przeszywa, ciąży nam, jest nie tylko statycznym punktem skupisk ludzkich, ale – skumulowaną aktywnością. Natrafiamy tu na sprzeczne oblicza miejsca. Miejsce jest wyraziste, zyskuje kontury, jest kombinacją, jest gęste, obce i swoje, jest niczyje, zamyka nas w więzach społecznych, zacieśnia nas, nie jest przychylne, jest przyjazne, otwiera, odkrywane jest na uboczu, doświadczane bywa „tu i teraz”, jest typiczne, w końcu pozbawione kwalifikacji społecznych zanika, jest martwe, jest dynamiką transformacji *etc.* Dochodzimy tu do następnego ważnego rysu miejsca, który te sprzeczne obrazy, napotymane w podróży, może zespolic. Nie komasuje ich w jedno, ale w dynamiczną wiązkę relacji – to rytm miejsca, który wiąże porządek kultury i natury.

Miejsce, które jest odkrywane prawdziwie, niezależnie czy czyni to filozof, czy antropolog kultury, zawsze jest takim ubocznym śmietnikiem, jak ten z Kairu. Sytuuje się blisko konkretnego, wiąże myśli sytuacyjnie, rodzi sprzeczne doświadczenia, pokazuje nieprzystające siatki wiedzy i słowa, wreszcie odsłania nieprzejrzystość materii miejsca.

Rozdział 7

Blisko rytmu

Filozofom czy antropologom w terenie, wbrew oczywistym rozdziałom dyscyplin naukowych, w jakiejś mierze chodzi o to samo. Chcą zbliżyć się do rytmu rzeczy, to jest dotknąć tego, co zostało nazwane w porządkach społecznej wiedzy: jako istota, jako natura rzeczy, jako bieg spraw, jako zasada, jako sedno, głęboki wgląd w rzeczywistość, jako odkrycie tego, co naprawdę jest czy co jest istotną treścią kultury. Jedni co prawda myślą z uwagi na to, co uniwersalne – ufają prawom natury, jak sofisci pilnują tego, co jest rozdziałem koniecznej natury *physis* od tego, co jest zaciemnieniem i powierzchnią praw jedynie stanowionych przez człowieka *nomos*¹. Separują, zgodnie z traktem wytyczonym przez Parmenidesa, drogę *doxy* – wąpień i mniemań uzyskiwanych dzięki poznaniu zmysłowemu, od prawdy rozumowego poznania *episteme*². Drudzy koncentrują się nie na naturze, ale kulturze, czyli na relatywnym kontekście wytworzonym przez człowieka. Pozornie byłiby więc antropolodzy po stronie *nomos*; metodologicznie ufając wyobrażeniom społecznym, ufaliby ścieżce *doxy*. Ale przecież w sposobie myślenia, swoistej kwalifikacji epistemologicznej, antropolodzy silnie separują to, co jest głębokim wniknięciem

¹ Platon: *Protagoras*. Przekł. i wstęp W. Witwicki. Kęty 2002, 337c.

² H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1951–1952, 28 B 1.

w tkankę kultury, od tego, co jest jedynie opisywaniem jej powierzchni, zauważaniem nieistotnych nawarstwień porządków. Dochodzenie do głębi, odkrywanie rytmu życia jest tu kluczowe.

Nawet jeśli osłabimy pojęcie „poznania” i „natury rzeczy”, uznając je za obecnościowe metafory, jak chciał Rorty³, i zastąpimy je innymi metaforami, sprawnymi w słowniku pragmatycznym, to ów wytyczony trakt poszukiwania tego, co ważne poznawczo i etycznie, nie zostaje zastąpiony, a nawet jest wyzwaniem w myśleniu. Na pułapie *meta*, pułapie opisywania tego, jak się rzeczy mają, zarówno w antropologii kultury, jak i w filozofii, można oddzielić to, co jest głębokim namysłem, od tego, co jest jedynie porządkowaniem i klasyfikacją naszej wiedzy. W humanistyce trzeba pilnować pierwszego namysłu, aby nie osłabł.

Na bycie blisko rzeczy naprowadza natura punktu, o którym pisaliśmy, że jest istotą i sednem, pakietem napięcia, skupieniem, wiązką relacji, dynamiczną potencją. Punkt otwiera przestrzeń konfiguracji. Tym razem to, co punktowe, odnieśmy do ważnej badawczo kategorii – rytmu. Za punkt rozważań przyjmijmy następujący zapis z tekstu Kapuścińskiego poczyniony na okoliczność Buchary:

Oślepiające słońce padało na plac. [...] Między twierdzą zamienioną w muzeum a meczetem zamienionym w salę bilardową siedzieli Uzbegy i pili herbatę. Siedzieli w milczeniu, zwróceniu twarzami do meczetu, bo tak nakazuje zwyczaj ojców. W milczącej obecności tych ludzi była jakaś godność i mimo szarych chałatów wyglądali oni dostojnie. Miałem ochotę podejść i uścisnąć im ręce. Chciałem im jakoś wyrazić swój szacunek, ale nie umiałem tego zrobić. W tych ludziach, w ich zachowaniu, w ich mądrym spokoju było coś, co w tym mo-

³ R. Rorty: *Przygodność, ironia i solidarność*. Przekł. W.J. Popowski. Warszawa 1996, s. 19–43.

mencie budziło mój spontaniczny i rzeczywisty podziw. Od pokoleń siadali w tej czajchanie, która była starsza niż twierdza i meczet. Wiele rzeczy jest teraz innych, wiele, ale nie wszystkie. Można by powiedzieć, że świat się zmienia, ale nie zmienia się zupełnie, w każdym razie nie zmienia się na tyle, żeby Uzbek nie mógł posiedzieć w czajchanie i wypić herbaty nawet w godzinach pracy⁴.

Kapuściński nie tylko pilnuje rytmu tekstowego, jego rygorów, ale i rytmu kultury. Kapuściński jest blisko miejsca, bo jest blisko rytmu wspólnoty, którą obserwuje. Czym jest rytm? To kategoria odnoszona do muzyki, czasu, działań człowieka, cykli natury. Rytm staje się narzędziem rozpoznawania powtarzalności i relacji między elementami dla muzykologów, antropologów czy filozofów. Rytm, jak pisał Stefan Kisielewski, to porządkowanie i hierarchizowanie dźwięków w wymiarze czasu, czyli odślanianie organizacji dźwięków, ich kombinacji⁵.

Czasowa organizacja rytmu każe tropić regularności w naturze przez wyraziste przemienności, interwały, powtórzenia – relacje rytmów dnia i nocy, rytmiczność pór roku, obrotowy ruch Ziemi, rytmiczność ruchu innych planet i ciał niebieskich, rytm powracania obrazów widocznego i niewidocznego Słońca, rytm obserwowanego przybywania i ubywania Księżyca, rytm cyklu biologicznego życia na Ziemi, przemienność i regularność przyływów i odpływów oceanów, rytm struktur naturalnych, jak skały, rośliny, a może i dalej rytm tego, co widoczne gołym okiem nie jest, struktur komórkowych, struktur fraktalnych. Natura ma jednak i swoje antyrytmy, nagłe pęknięcia⁶.

Ale to regularność natury jest w planie ludzkich mitów łączona z boskim porządkiem rzeczy, który układa się geometrycznie i harmonijnie. Dlatego tak ważne będzie dla człowie-

⁴ R. Kapuściński: *Kirgiz schodzi z konia*. W: Idem: *Kirgiz schodzi z konia. Chrystus z karabinem na ramieniu*. Warszawa 1990, s. 91.

⁵ S. Kisielewski: *Polityka i sztuka*. Warszawa 1998, s. 173–183.

⁶ J. Gleick: *Chaos. Narodziny nowej nauki*. Przekł. P. Jaśkowski. Warszawa 1996.

ka powtórzenie tego boskiego planu w czasie ziemskim, w organizacji zachowań, w odwzorowaniu rytmu w przestrzeni, to jest w tworzonej krajobrazie, w organizacji osad, domostw⁷. Wzór idzie z natury, którą chcemy czytać jako regularny kosmos, którą chcemy interpretować przez reguły harmonii. Dlatego klasyczne zalecenia w konstruowaniu budowli będą dotyczyły u Witruwiusza tego, by powtórzyć doskonałą symetrię, i dalej, by uzyskać eurytmię jako pełny wdziek budowli osiągnięty przez to, że „poszczególne człony budowli mają odpowiedni stosunek wysokości do szerokości, szerokości do długości i w ogóle odpowiadają wymaganiom symetrii”⁸. Eurytmia płynie z doskonałości proporcji rzeczy, z czytelnej powtórzenia, harmonijnego rozkładu elementów.

Chcemy, aby zapamiętane obrazy rytmu naturalnego, uznane za doskonałą harmonię rzeczy, znalazły przełożenie na kulturę. To nie tylko potrzeba powtórzenia tego, co boskie, jak powiedziałby Eliade⁹, nie tylko to chęć plasowania siebie samego w bliskości źródła, na początku, ale to potrzeba naśladownictwa, gdzie odtwarzanie, jako pokusa *mimesis*, jest wpisane w naturę ludzką. Wiedział o tym Johan Huizinga¹⁰, gdy tropił nasz żywioł naśladowczy porządków rzeczy w płaszczyźnie kulturowej zabawy. Rytm postu i karnawału, rytm rytuałów, powrotu roku obrzędowego, cykliczności świętowania, powracające reguły formalne w obrzędach „przejścia”, cykliczność czasu świętego – to tylko niektóre obszary zjawisk tworzące rytm kultury. Rytmowi czasowemu wiele uwagi poświęca Kapuściński, kiedy dywaguje nad odmiennością europejskiego czasu – który istnieje „poza człowiekiem”, ma właściwości li-

⁷ Zob. K.C. Bloomer: *The Nature of Ornament. Rhythm and Metamorphosis in Architecture*. London–New York 2000.

⁸ Witruwiusz: *O architekturze ksiąg dziesięć*. Przekł. K. Kumaniecki, wstęp A. Sadurska. Warszawa 1999, s. 29–30.

⁹ Zob. M. Eliade: *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne: narodziny mistyczne*. Przekł. K. Kocjan. Kraków 1997.

¹⁰ Zob. J. Huizinga: *Zabawa jako źródło kultury*. Przekł. M. Kurecka, W. Wirpsza. Warszawa 1998.

nearne i daje się mierzyć za pomocą terminów, porusza się w trybach; i czasu afrykańskiego – który jest kategorią otwartą, elastyczną, pojawia się za pośrednictwem ludzkiego działania, a znika w momencie beczynności¹¹.

Antropologia pozwala opisać rytym jako powtarzanie uwzorowanych zachowań, powtarzanie reguł proksemicznych¹² i wyobrażeń mitycznych obecnych w regularnych formach kultury. W tym rozumieniu w klasycznej antropologii zawsze poszukiwano rytmu w kulturze, nie tylko tego tanecznego¹³, ale rytmu opowieści i rytmu myślenia, które, jak chciał Lévi-Strauss, miały działać na zasadzie opozycji binarnych wyrażanych w konstruowaniu mitów, w układach pokrewieństwa, w tworzeniu ornamentalnych masek czy w budowie wioski Indian Bororo¹⁴. Dyskurs kulturowy, jak można metaforycznie napisać, zawsze starannie wsłuchiwał się w rytym wybijany na bębnie przez szamana. Antropologia Kapuścińskiego też każe mu się zatrzymać w takich punktach wędrówki, w których można się wsłuchać w rytym czajchan czy afrykańskiego placu, na którym ludzie nagle utworzyli koło, poddali się rytmowi wybijanemu przez dzieci na blaszankach, tańczyli, rytmicznie klaszcząc w dłonie, „odkryli w sobie życie”¹⁵. Antropologia polega na słuchaniu rytmu tańca, pieśni, mowy, zachowań, obrzędów, czasu, by czegoś dowiedzieć się o istocie tego, jak się kulturowe rzeczy mają.

¹¹ R. Kapuściński: *Heban*. Warszawa 1998, s. 21.

¹² Zob. E.T. Hall: *Ukryty wymiar*. Przekł. T. Hołowska, wstęp A. Walis. Warszawa 2003; E.T. Hall: *Taniec życia. Inny wymiar czasu*. Przekł. R. Nowakowski. Warszawa 1999.

¹³ Zob. na temat rytmu, tańca i kultury w: K.W. Asante: *Commonalities in African Dance. An Aesthetic Foundation*. In: *African Culture. The Rhythms of Unity*. Ed. M.K. Asante, K.W. Asante. Westport 1985, s. 71–82.

¹⁴ Zob. C. Lévi-Strauss: *Antropologia strukturalna*. Przekł. K. Pomian. Warszawa 2000; C. Lévi-Strauss: *Drogi masek*. Przekł. M. Dobrowolska. Łódź 1985; C. Lévi-Strauss: *Myśl nieoswojona*. Przekł. P. Zajączkowski. Warszawa 2001.

¹⁵ R. Kapuściński: *Heban...*, s. 295–296.

Czy istnieje rytm miejsca? Rytm jako porządkowanie elementów w wymiarze czasu pozornie mógłby nakazywać tropienie tego, co jest jedynie czasowym następstwem lub powrotem w kulturze. Jeśli jednak się zastanowimy nad tym, że wszelka rytmiczność musi być gdzieś wyrażona, uchwycona przez uczestników kultury w jakimś „tu”, przyłapana na obecności w punkcie powrotu rzeczy, to tym samym można konstatować, że rytm jest organizacją elementów w czasoprzestrzeni. Rytm naprowadza na miejsce. Nie sposób nie zauważyć, że rytm wybrzmiewa w miejscu, w jakiejś sytuacji, że jest obecny nie przez to, że jest słyszalny, ale przez to, że rytmizuje zachowania, gesty, mowę, przedmioty, architekturę, relacje proksemiczne. Rytm jest „tu i teraz”. Dlatego nie sposób nie odnieść tropienia natężenia, harmonii, kombinacji, częstotliwości występowania, amplitudy wahań do przestrzeni, która rytmicznie jest tworzona.

Rytm wiąże się z powtarzaniem określonych zdarzeń. Szuka regularności. Układa się w ciągi, tworzy figury, którymi da się spoić punkty, które nie tracą na swej wyrazistości. Koncentruje to, co nieokreślone w jakimś biegu. Każe powtarzać. Kapuścińskiego fascynuje rytmiczność kultury, fakt, że wszystko obraca się wokół „pragnienia powtórzenia” i „lęku przed powtórzeniem”, że człowiek jest niewolnikiem „rytmu powtórzeń”, ale też z tego czerpie energię¹⁶. O powrocie ciekawie pisał Deleuze¹⁷, za Nietzschem, że powraca zawsze inne, bo nie ma powrotu do tego samego, ale jednak jest coś takiego, jak tożsama zasada powrotu. I nawet jeśli rytm współtworzą zgrzyty, konflikty, zderzenia i nie układa się w harmoniczne ciągi, to stanowi istotne tętno kultury. Imperatyw zbliżenia się do miejsca, odkrycia jego wymowy zawsze wiąże się z odkryciem rytmu uobecnionego w topografii, przestrzeni społecznych zachowań, w myśleniu.

¹⁶ Idem: *Lapidarium III*. Warszawa 1997, s. 103.

¹⁷ Zob. G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997, s. 79–80.

Pilnowanie rytmu bliskie jest wyczuwaniu pulsu życia. Nie idzie tylko o wypracowanie metody zapisu rytmu, choć można by reportaże tak czytać, iż są jakąś próbą znalezienia narzędzia, by trzymać rękę na pulsie – w tym sensie Kapuściński trzyma rękę na pulsie. Ale to zainteresowanie dużo szersze, wiąże się z naszą chęcią zbliżania się do natury rzeczy. I Kapuściński próbuje tu powiązać naturę rzeczy jako takiej i naturę kultury, czyniąc ustalenia o czajchanach, które naprowadziły na rytm zdarzeń, ale i pisząc o rytmie uporczywego, heroicznego odradzania się człowieka w dążeniu do normalności. Po wszelkich kataklizmach wojennych czy naturalnych rodzi się dążenie, aby „wrócić do tego, co zostało na chwilę przerwane – do pracy, do podróży, do słońca”¹⁸. A to przywracanie tego, co normalne i codzienne, według niego, szczególnie łatwe jest w Afryce, bo tam wszystko jest takie nietrwałe i kruche, wioskę da się szybko zniszczyć, ale i szybko ją odbudować. Rytm odradzania to ważne ustalenie w wiedzy o człowieku.

Pilnowanie rytmu bliskie jest pokusie szukania miary czasoprzestrzeni, za której pośrednictwem dałoby się pojąć prawdziwy obraz rzeczywistości. Napotykamy tę pokusę u antropologów, takich jak Ruth Benedict, która Indian Zuni z grupy Pueblo chciała widzieć w rytmicznie skrojonym wzorze kultury mocowanym przez rytualizm¹⁹. Podobny trop w planie literackim jest równie mocny i świetnie zarysowany w *Grze szklanych paciorków* Hermanna Hessego²⁰, gdzie idzie o poszukiwanie systemu wiążącego na gruncie niemalże „alchemicznym” odkrywanie istoty rzeczy. Trzeba przebić się przez różnicowanie, powierzchowne wątki tak, aby odsłonić zasadniczy wymiar świata myśli. Dlatego taka rola muzyki i matematyki, gdyż to one dzięki miarowości, uwzorowaniu, powtarzalności, relacyjności, precyzji, harmonii i abstrakcyjności stały się naj-

¹⁸ R. Kapuściński: *Heban...*, s. 99.

¹⁹ Zob. R. Benedict: *Wzory kultury*. Przekł. J. Prokopiuk, teksty poetyckie – przekł. Z. Kierszyc, wstęp A. Kłoskowska. Warszawa 2005.

²⁰ H. Hesse: *Gra szklanych paciorków*. Przekł. M. Kurecka. Poznań 1992.

dobitniejszym gestem kultury. W muzyce ma odśłaniać się duch, jak pisze Hesse, „harmonia prawa i wolności, służby i władania”²¹. To ufność pokładana w każdorazowych kombinacjach symboli, które nie przywołują na myśl derridiańskiego²² „rozplenienia” i „dyssensu”, ale zmierzają ku akcentowanemu przez Hessego „centrum, ku tajemnicy i najtajniejszej głębi świata, ku prawiedzy”²³.

Moglibyśmy napisać, że rytmiczność przez doświadczenie prowadzi do sedna rzeczy, uzmysławia sakralny wymiar świata. Jest wiedzą, gdyż to dzięki niej dochodzi się do odkrycia prawdy człowieka. Skrywa europejskie pragnienia znalezienia zasady organizującej rzeczy czy też uchwycenia przynajmniej leitmotivu nadającego charakter całości. Kryje pokusę zamknięcia świata doświadczanego w liczbie, aby ostatecznie oswoić to, co jest nieprzeniknione. Jak wskazuje Hesse, ta sama idea odwiecznie przyświecała dążeniom, które zmierzały do stworzenia *universitas litterarum*. Kultura antyczna, chińska, arabska; scholastyka, humanizm czy matematyczne systemy XVII i XVIII wieku, romantyczne filozofie – wszędzie odnajdujemy podobne cele uniwersalistyczne, pewnościowe, syntetyzujące naukę i sztukę. Abélard, Leibniz, Hegel ucieleśniają szlak europejskiego marzenia o tym, by ująć, jak pisze Hesse, „duchowe *universum* w koncentryczne systemy”²⁴, by połączyć piękno intelektu i sztuki z magią nauk ścisłych. Kryje się za tym tendencja do wiązania figur geometrycznych z namysłem teologiczno-filozoficznym. Dlatego też styl myślenia Hessego przeniknięty uniwersalizmem niemieckim – otwartością na to, co powtarzalne, stałe, powszechne, obowiązujące, totalne – uzna ślad tej tendencji za istotny. Muzyka – zarówno taniec, kompozycje, jak i ćwiczenia artystyczne – ma na celu inwokowanie i zaklinanie mocy do rytuałów sakralnych, wojen, ob-

²¹ Ibidem, s. 39.

²² Zob. J. Derrida: *O gramatologii*. Przekł. B. Banasiak. Warszawa 1999.

²³ H. Hesse: *Gra...*, s. 86.

²⁴ Ibidem, s. 10.

rzędów „przejścia”. Ma też na celu spojenie oddychania, uderzeń serca czy emocji w jednakowy, harmonijny rytm.

Przywołaliśmy to myślenie o rytmie, gdyż u Hessego koma-
suje się ono w pragnienie zamknięcia doświadczenia europej-
skiego w granicach rozumowo ujmowanej doskonałości, ry-
gorystycznie obwarowanej regułami wyrafinowanej gry uobec-
nionej w czasie i przestrzeni. To stała preferencja naszego
myślenia. Zostało to mocno zaakcentowane w myśli pitagorej-
skiej, która w rytmie szukała klucza do rozumienia świata
i upatrywała w liczbie zasadę organizującą regularnie świat²⁵.
Ale ta potrzeba szukania i znajdowania rytmu przekłada się
i na inne rozliczne próby w kulturach, by odkryć rytm zdarzeń
i żyć zgodnie z nim, dalej – by przewidywać, szukać tego, co
ukryte według schematu, tropić wpisaną w bieg spraw zasa-
dę. To porządki wiedzy skupiające sfery kulturowego tabu,
okultyzm, heretyckie wykładnie, ale i oficjalny i racjonalny po-
chód dziejów. Jednak, co istotne dla rytmu życia, to porządki
codziennego doświadczenia w kulturze, codziennego doświad-
czania miejsca, w których dotykamy podskórnego rozumie-
nia zdarzeń. Podskórne rozumienie zdarzeń nie znaczy płytkie,
ale trudno egzemplifikowalne, nagłe i całościowe, właści-
wie cielesne, za którego pośrednictwem udało się wnikać
w tkankę rzeczywistości.

I to pokusa, której wszyscy ulegamy, która też wybrzmiewa
w doświadczeniu pełni rytmu codziennego, na co natrafiamy
w dziele Kapuścińskiego, gdy zachwycą się dostojnym rytmem
czajchan trwającym mimo zmian społecznych. W Iranie ob-
serwuje rytmiczność modlących się ludzi i plac, na który ryt-
micznie w piątek napływają od rana kolejni wierni, zajmują
miejsce obok siebie, rozkładają dywaniki, a około południa
w czasie obrzędu „wstają, pochylają się w siedmiokrotnym po-
kłonie, prostują, skłon ciała do bioder, opadnięcie na kolana,
padnięcie na twarz, pozycja siedząca na udach, znowu pad-

²⁵ Arystoteles: *Metafizyka*. Przekł. K. Leśniak. Warszawa 1983, A 5, 985 b 23–986 a 3.

nięcie na twarz”²⁶. Kapuściński zanotuje, że jest to „doskonały niczym nie zmałowany rytm miliona ciał” i że jest to trudne do opisanie i „nieco groźne”²⁷. Nad innym rytmem zatrzyma się na zadrzewionym skwerze w Queretaro, gdzie zachwycą go zrytmizowane przechadzki córek na wydaniu, czemu przypatrzą się uważnie matki, i przechadzki młodzieńców, co przekłada się na godzinne „krążenie pierścieni”, „rytmiczne kroki”, „dokładnie odmierzane staccato”²⁸. W zaleceniach, jak się zachować w zderzeniu z obcą kulturą, radzi, aby być ostrożnym i rozważnym, bo człowieka otacza „labirynt niewidocznych murów”:

Raczej zatrzymaj się i pozwól, aby powoli zaczął cię unosić niewidoczny, ale rychło wyczuwalny rytm, pulsowanie nowej kultury, jej niedostrzegalne, ale silne fale, które poniosą cię w pożądanym kierunku poznania i zadowolenia²⁹.

Ale przecież myślenie o rytmie – o którym wcześniej napisaliśmy, że może być uzbrojone w zgrzyty, agon, nieharmonijny ciąg – otwiera i inny trop. Odsłonięcie rytmu to również, a może zwłaszcza, chęć podkreślania niemocy adekwatności języka względem rzeczy i złudzeń epistemologicznych, co do oswojenia nieprzejrzystej materii. Miejsce nie jest przejrzystą materią, nie daje się łatwo oswoić słowem. Kapuściński odkrywa niemoc słów, niemoc wyrażenia. Jedyne, co może zrobić w tym miejscu, w którym poraził go rytm życia, to chcieć uścisnąć dłonie obcych, ale w planie realizacji jedyne, co może zrobić, to zatrzymać siebie przed pokusą zaburzenia rytmu codziennego. Opisujący nie ufa łatwej melodii, jaką da się opisać kulturę, a zbliża się do doświadczenia rytmu, który może być chwiejny, któ-

²⁶ R. Kapuściński: *Szachinszach*. Warszawa 1982, s. 176.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Idem: *Lapidarium I*. Warszawa 1990, s. 9.

²⁹ Ibidem, s. 85.

ry burzy proste wykładnie. Prowadzi wreszcie do odkrycia, że to my przydajemy rzeczom rytmu, że to prawo formułowane jest po naszej stronie. Oto nasza potrzeba regularności, ale uzgodniona z naturą zdarzeń, czyniona z uwagi na tempo i puls tego, czego doświadczamy. Moglibyśmy konkludować, że to problem przekładania, nieustannego przenoszenia naszej pokusy szukania praw w naturę zdarzeń i *vice versa*. Ale to i nasza ludzka obsesja przydawania wagi temu, co jest.

Poszukiwanie rytmu rozczytuje wiele planów – dalekich i bliskich, wiąże to, co nazwane i skryte. To nieustające pośredniczenie między tym, co wewnętrzne i zewnętrzne w kulturze, posiłkowanie się niuansami, które rozmazują generalne porządki znaczeń, ale które nie lekceważą wyrazistych konturów społecznych, punktów kulminacyjnych. Jednak rytmiczność to też perspektywa naszego oglądu, który każe przekraczać oczekiwania naszej wiedzy, własnego wyuczonego schematu powtórzeń i uwrażliwić się na to, co nieoczekiwane, co chwilowo zaistnieje i odsłoni inny wymiar zdarzeń, obcy rytm, jak u Kapuścińskiego. Dlatego jedno zdarzenie, jedno uczestnictwo w codziennym bytowaniu Uzbeków, jedno miejsce – czajchana – jest w stanie w sposób nagły odsłonić prawdę rytmu. Uobecnienie jest punktowe, wyrażane nagle „tu i teraz”, przeszywające. Czy *genius loci* to ostatecznie nie rytm miejsca? To, czego mogliśmy oczekiwać, znając kulturę Uzbeków, ale i to, co musiało nieoczekiwanie nas dotknąć, uzmysłwić wagę zdarzenia, byśmy podskórnie uchwycili tkankę kultury.

Pojawia się pytanie o rytm naszego doświadczenia w miejscu, ale i to, co zostaje w nim odsłonięte. W przywołanym tekstowym fragmencie widzimy, że nagłe i punktowe dotknięcie rzeczy, które poraziło Kapuścińskiego, odsłania jednoczesność wymiarów wiedzy. Jest w jakimś sensie totalne. Tkwią w tym uobecnienu Uzbeków, którego dotyka Kapuściński, plany wielkie: socjalistyczne konstrukcje unicestwiające porządki społeczne i religijne. Zamiana meczetu w salę bilardową jest nie tylko dowodem tych zmian makroekonomicznych i politycznych, ale przede wszystkim pytaniem. Otwiera przestrzeń

poznania. To pytanie o to, w jakim stopniu skuteczne jest wymazywanie tego, co w kulturze stanowi trwałą przestrzeń. Dalej – w jakim stopniu jest możliwe przesuwanie ważnych sfer życia tak, aby rytm społeczny nie został unicestwiony. Dokonywany proces mentalnej transformacji często boleśnie zamienia dawną istotną przestrzeń w jej pomniejszoną karykaturę. W mechanizm wywracania porządków jest zawsze wpisana nieufność wobec ruchu destrukcji. Przechowuje ona w pamięci wiedzę o tym ukrytym dnie – zdezurowanym planowo, ale wyniesionym indywidualnie – dnie jako pogrzebanej głębi. Jedno spojrzenie na meczet – który jest salą bilardową, z którym codziennie obcuja Uzbegy – stanowi punkt widzenia, który ogniskuje wszelkie rytmy myślenia o kulturze. Jest wskazaniem na trudny proces oswojenia zmiany.

Jak rozpoznać i oddzielić te zmiany, które można zaakceptować, od tych, które podważają dobry bieg rzeczy? Jak dotrzeć do rytmu nieoswojonego przez nas miejsca, które ma obce transformacje hierarchii sensów? O roli zmian i ich adaptacji w przestrzeni semiotycznej pisał wielokrotnie Uspienski³⁰, akcentując to, że zmiana musi mieć podstawy i zakorzenienie, musi być wpisana w głębię kultury. Moglibyśmy w tym poszukiwaniu rytmu, w odniesieniu do czajchan Kapuścińskiego, do konkretnego miejsca, wyodrębnić dwa ustalenia. Po pierwsze – zmiana w przestrzeni topograficznej i społecznej jest istotna o tyle, o ile jest wpisana w bieg rzeczy i nie przecina „dobrego życia”, czyli podtrzymuje lub formuje nowe myślenie, które służy człowiekowi i jego wolności. Każda inna zmiana będzie jedynie marginalna i nie odwróci myślenia, tak jak w tekście Kapuścińskiego; nic nie zmieni picia herbaty i patrzenia w kierunku meczetu, bo to dobre praktyki jako praktyki codziennego życia. Po drugie – zmiana jest utkana ze stałości i musi paść na podatny grunt. Każda transformacja w tej konkretnie roz-

³⁰ B. Uspienski: *Historia i semiotyka*. Przekł. i przedm. B. Żyłko. Gdańsk 1998; B. Uspienski: *Religia i semiotyka*. Przekł. i przedm. B. Żyłko. Gdańsk 2001.

grywanej uzbeckiej organizacji świata musi mieć na względzie to patrzenie w kierunku meczetu, bytowanie w czajchanach, rytualne picie herbaty, formy kulturowego spokoju – to tropy ważne, które odnoszą nas do gmachu wiedzy uzbeckiej. I do gmachu wiedzy ludzkiej jako etycznej wiedzy.

Empatyczne doznanie spokoju i odwiecznego rytuału musi prowadzić obserwatora w określonym przez etykę kierunku myślenia. Tak jak w przypadku Kapuścińskiego, który przekracza postawę dystansu i etycznie solidaryzuje się z tym, co inne, ale i mitologizuje mądrość odmiennego świata. Mitologizuje miejsce. To odczucie rytmu kultury, w której we właściwy sposób wybrzmiewa rytm świata. Dlatego właśnie nasze doświadczenie staje się powszechnym, które komasuje wielkie perspektywy i zbliżenia do przedmiotu. Przenosi widzenie na pojedynczego Uzbeka, na konkretny smak dzisiejszej herbaty, na odrapaną ścianę, na drobiazg i konkret. Rytm myślenia schodzi z głównego traktu i pozwala skupić się na treści detalu. To myślenie, które mnoży plany i odcienie, przygodne zdarzenia, nieustannie mediuje.

Pytanie o rytm życia sugestywnie objawia się w sferze codzienności. Codziennosc jest tym, co powtarza się co dnia „od zawsze” i „tam, gdzie zazwyczaj”. To ważne formuły – „od zawsze”, „tam, gdzie zwykle/zazwyczaj” – o wadze których wiedzą antropolodzy w czasie badań terenowych. Codziennosc zyskuje wymiar powtórzenia i oswojenia. To rutyna, która jest normalna, banalna, ale która może zaciekawiać, wytrącać z równowagi, stawiać na baczność, odsłaniać pęknięcia w powracających niuansach zdarzeń. Istotne jest, by jednak powrócić do normalnego toku, aby codzienność dalej była codzienna. Problem pojawia się, gdy świat codzienny zostaje wywrócony, by stać się niechcianym obcym złem, notorycznie obecnym, zastępującym codzienność. O takiej codzienności wielokrotnie pisze Kapuściński. To świat wojny, konfliktów, niewoli, reżimu. W takich miejscach objawia się antyrytm, arytmia, dysonans, zerwanie rytmicznych ciągów. O ile ów stan nie rodzi euforycznej aprobaty lub chęci poprawnego przystosowania,

o tyle uruchamia mechanizm przetrwania. To inne nie jest jednak inną codziennością, ale powtarzaną co dnia utratą, układa się w nowy rytm. To rytm tego, co ocalało. Moglibyśmy stwierdzić, że to codziennie przeżywana niecodzienna utrata. W każdym z tych przypadków ważne jest odkrycie rytmu/antyrytmu doświadczania miejsca.

Jest to doświadczenie prawdziwego wymiaru nas samych, które powtarza się co dnia. Wreszcie jest to doświadczenie zwykłego, powracającego wymiaru innych w zwykłych miejscach. Rozmazuje wielkie schematy wiedzy, przynosi konkretną wiedzę o własnych działaniach, postawach, faktorach myślenia – tę wiedzę, która odbierana jest jako pierwsza, jedyna, właściwa, normatywna, pograżona w niuansach i nie jest egzemplifikowalna. To podskórna wiedza o tym, co zmanifestowane i skryte, o tym, co wypowiedziane i przemilczane. Wiedzą o tym antropolodzy, borykając się z opisem tego, co opisanu się wymyka. Ta wiedza dzieli na swoich i obcych, tych, którzy rozumieją, i tych, którzy nie wniknęli w świat poznawany. Rozczytywanie obcego porządku społecznego możliwe jest przez pamięć o własnym codziennym doświadczaniu świata, ale i bywa dodatkowo uzbrojone w narzędzia badawcze, które planowo wikłają nas w głębię badanej kultury. Jednak same narzędzia nie zapewniają dotarcia do rytmu kultury. Wiele powołano wszak systemowych konstrukcji w gromadzeniu opisów rzeczy, które nie dotyczą rytmu doświadczania, które unicestwiają tętno kultury. Kapuścińskiemu udało się w doświadczaniu świata i doświadczaniu tekstowym, które kreuje obcość w piśmie, dotknąć tego rytmu w konkretnym miejscu i pokazać swoją niemoc wyrażenia. Było to możliwe dzięki zaufaniu zwykłemu doświadczaniu, któremu trzeba zawierzyć w podróży, ale i dzięki planowym narzędziom, które stosuje się w ramach sztuki antropologicznej i reporterskiej. Uzyskanie empirycznej wiedzy sprzęgło się u Kapuścińskiego z porozumieniem z innością, jej wymiarem egzystencjalnym, losem człowieka, jego drobnymi reakcjami na interior.

Moglibyśmy powiedzieć, że w tym zbliżeniu się do odkrycia rytmu rzeczywistości idzie o dotknięcie tego, jak się rzeczy mają w miejscu, mimo czytelnych granic epistemologicznych. Towarzyszy temu nadwerężona ufność w uporządkowanie świata i chęć kontekstualnego śledzenia wszelkich drobin kultury, niekoniecznie tych sztandarowych. Odkrywanie rytmu kultury balansuje na granicy strzępów wiedzy, na granicy spontaniczności i doraźnego eksperymentowania, wymyka się całości i metodzie, podobnie jak sama kultura. Ostatecznie kultura to doświadczanie. Paradoksalnie, rytm staje się uchwytne nie na drodze odkrywania planowej maszynery kultury, ale właśnie dotknięcia tego, co nagle jest wyraźne „tu i teraz”, co się wydarza punktowo, nawet jeśli jest to wynikiem ruchu powtórzeń kulturowych. I takie punkty, w których dotykamy wagi rzeczy, wydobywa Kapuściński.

Rozdział 8

Podejrzana całość

Wskazmy na pewną podejrzliwość wobec tego, co całościowe, ale i przez to stałe i uzurpatorskie. Posłużmy się punktowym zapisem pochodzącym z *Lapidarium III* Kapuścińskiego:

Amsterdam

Pogrzeb pisarza holenderskiego I.B. (rodzina prosi, aby nie wymieniać nazwiska), który popełnił samobójstwo. Listy, jakie w ostatnich latach otrzymywałem od niego, niepokoiły mnie głęboko. Od kilku lat pisał powieść. Pisał i nie mógł skończyć, ponieważ powieść ta ciągle mu się rozrastała, ciągle ogromniała. Nie objętościowo, ale tematycznie. Z kolejnych listów wynikało, że I.B. coraz bardziej stara się objąć wszystko. Z czasem najwyraźniej interesowało go już jedno: całość. »To, co piszesz – wyrzucał mi dawniej – mówi najwyżej o kilku domach, może o jednej ulicy. Ja chcę ogarnąć całe miasto!« Po jakimś czasie przestało mu to wystarczać: »Opowiadasz o jednym regionie, jednym kraju. Natomiast moja opowieść będzie opisywać jednocześnie mnóstwo państw, cały kontynent!«

I dodawał: »Dlaczego się nie odzywasz? Nie czujesz się na siłach?«

Nie odpowiadałem, bo nie wiedziałem, co mu odpisać. Ten ogromniejący świat jego powieści zaczynał budzić moje obawy o stan umysłu I.B. Znałem wypadki, kiedy to, co nie ma granic ani dna, ani końca, wchłaniało człowieka na zawsze, na amen.

Wiedziałem, że aby istnieć, musi on mieć jakiś punkt stały, musi widzieć przed sobą jakąś granicę, linię, metę, rzecz konkretną, niemal namacalną, aby oprzeć się ciśnieniu otchłani, które jest od człowieka silniejsze.

Jego ostatni list: »Jestem bliski objęcia całego świata, wszystkich ludzi, wszystkiego, co żyje, a nawet wszystkich rzeczy martwych – skał, kamieni i ziarenek piasku«¹.

Napotykam tu sytuację pewnego zatrwożenia epistemicznego, a także moralnego. Końcowy dramat powiązany z unicestwieniem samego siebie odsłania kondycję ludzką, której Europa mentalna nieustannie ufała – pełną zaangażowania, pasji poznania, chęci rozwiązania definitywnego problemu i ogarnięcia tzw. całości, dążenia do celu, którego niemoc osiągnięcia jest porażką poszukującego. O tym uwikłaniu pisali wielokrotnie Deleuze, Rorty czy Bauman, tropiąc nowoczesne porządki kultury². Ten uniwersalny horyzont, który stawiał wymagania przed indywidualnym człowiekiem, rodził odpowiedzialność i uzurpację władzy, ale nade wszystko powoływał pewnościowy podmiot poznania, który ulega chorobliwemu pędowi racjonalnemu. Moglibyśmy stwierdzić, że to prymat nader czujnego rozumu, który, kiedy nie śpi, a właśnie jest nadmiernie zaabsorbowany samym sobą, rodzi upiory.

¹ R. Kapuściński: *Lapidarium III*. Warszawa 1997, s. 89–90.

² Zob. G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997; R. Rorty: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis 1982; Idem: *Przygodność, ironia i solidarność*. Przekł. W.J. Popowski. Warszawa 1996; Z. Bauman: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przekł. J. Bauman, przejrzał Z. Bauman. Warszawa 1995.

Upiorność metody zamienia pragnienie znalezienia pełnej wykładni rzeczy w pożądanie, które nie może być zaspokojone, sprowadza oznaki zbliżającego się unicestwienia, rozsądza Ja autora, który tonie w niepokoju destrukcyjnym – jak wskazuje Kapuściński.

Ta uzurpacja rozumu powiązana jest nie tyle z kontemplacją nieskończoności, ale z chęcią jej rozwikłania, czemu ma służyć mentalna transformacja tego, co tajemnicze i nieskończone, w to, co mierzalne w skończonej formie, jedynie nieskończenie wiele razy rozciąganej, uszczegółowianej, hierarchizowanej, pęczniającej tematycznie i klasyfikacyjnie. Ale ten rozrost nie problemowy, a tematyczny odbywa się z woli racjonalnego impulsu, który chce pełni, teorii opartej na jedności i prymacie tożsamości, ta z kolei każe ujarzmić różnorodność, wymyślać spajające siatki pojęć, które komplikują, ale i oswajają rozrastającą się formę. To trakt makro – jako makrowidzenia rzeczy. Imperatyw objęcia wszystkiego jest hołdem złożonym myśleniu o całości, najlepiej systemowej – o czym pisał Deleuze, śledząc zakorzenienie europejskiej myśli³. Prawdziwe i uprawomocnione poznanie zmierza ku syntezie, ku Jednemu, Całemu, Istotowemu, rozstrzyga ostatecznie – dalekie jest zatem od słownika przygodności pragmatycznej Rorty'ego⁴. Dlatego Europa mentalna formuje równie całościowy trakt działań globalnych – jak możemy wyczytać z analizy oświeceniowych dokumentów Pierre'a Chaunu⁵. Dążenie do całości bez trudu można odnaleźć w dokonaniach metodologicznych, politycznych i ekonomicznych Europy. Ustalenie konieczności, dopełnienie myślenia i troska o to, by scałić wykładnię w imię totalności i systemu to cel pewnościowej heglowskiej filozofii, znaczący trakt poznania europejskiego⁶.

³ G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie...*, s. 74–75

⁴ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 107–113.

⁵ Zob. P. Chaunu: *Cywilizacja wieku Oświecenia*. Przekł. E. Bąkowska. Warszawa 1989.

⁶ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Przekł. S.F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 146–174.

Myśl zachodnia jako projekt arystotelesowsko-platoński hierarchizuje, wprowadza separacje rzeczy, ceni stałość i tożsamość, ustanawia całość. Boi się też myślenia rizomatycznego, które nie jest metodyczne, etapowe, osiadłe, zakorzenione, totalne⁷, choć przecież całość zawsze podszyta jest tym, co poróżnione, fragmentaryczne, niepewne, nieobecne, co jest pustym miejscem w obrębie najprawdziwszej obecnościowej myśli, jak pokazywał Derrida, śledząc namysł Platona czy Husserla⁸. Ale wiara w całość pozostaje, bo ma nas uchronić od niemethodyczności i mikroślądzenia, które razi poddaniem się chaosowi namysłu.

Mikroogląd jest deprecjonowany, ogranicza się bowiem tylko do jakiejś lokalności: do jednego domu, jednej ulicy – jak pisze Kapuściński – tego, co doraźne, programowo niesyntetyczne. O mikrowidzenie dopominał się Theodor Wiesengrund Adorno, pisząc o roszczeniowych tendencjach myślenia tożsamościowego i syntetycznego w Europie⁹. I mimo upominania się o sprzeczności, fragmenty, niespójności, które budują nasze doświadczenia i wiedzę, trzeba przyznać, że to obsesja całości dominuje w naszym europejskim poszukiwaniu. Jest rozwijaną potrzebą znajdowania na końcu świata analogii do naszych całości, dlatego musi zastanawiać, odnotowana przez Kapuścińskiego, uwaga Johna Illife'a o tym, że to kolonialiści wymyślili pojęcie plemienia jako całości i „Afrykanie stworzyli plemiona, aby do nich należeć”¹⁰. Czytamy w *Hebanie*, że umysł europejski „wpycha wszystko co afrykańskie do jednego worka”¹¹,

⁷ G. Deleuze, F. Guattari: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. B. Massumi. Minneapolis 2000, s. 298.

⁸ Zob. J. Derrida: *Pismo filozofii*. Wybór i przedm. B. Banasiak, przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek. Kraków 1992; J. Derrida: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*. Przekł. i postowie B. Banasiak. Warszawa 1997.

⁹ Zob. T.W. Adorno: *Dialektyka negatywna*. Przekł. K. Krzemienia, współpr. S. Krzemień-Ojak. Warszawa 1986.

¹⁰ R. Kapuściński: *Lapidarium IV*. Warszawa 2000, s. 49.

¹¹ Idem: *Heban*. Warszawa 1998, s. 36.

to jednoczący umysł, niebezpieczny. Całości społecznych potrzebują nasze zapędy racjonalne, sąsiadujące z poczuciem nieujarzmionej mocy poznawczej. Kapuściński opisuje monstrualne formy całości, które napotyka, śledząc dyktatury, dwory cesarskie, imperia, systemy niesprawiedliwości społecznej, które uczyniły z jedności i monolitu wartość. Gwatemala, Iran, ZSRR, Angola, Etiopia, kolonialna Belgia – boją się utraty całości.

Ale i idea całości ociera się o inny wymiar, o metafizyczną otchłań, co zawiera się w rzucanym wyzwaniu, na które natrafiamy w pismach Kapuścińskiego: „Nie czujesz się na siłach?”¹². Taki stan umysłu rodzi obawy o to, co ogromnieje bez końca, co jest myśleniem o dnie poznania, o dotarciu do głębi i istoty rzeczy. Tego rozwiązania, które, jak czytamy, wchłania „człowieka na zawsze, na amen”¹³. W *Lapidarium IV* Kapuściński zanotuje, że zbliżanie się do „krainy absolutu, doskonałości, ideału” jest pociągające, ale i niebezpieczne. Napisze, że to „obsesyjne dążenie”¹⁴ i że „nieliczni wytrzymują jej ciśnienie”. Nie można zgłębić tajemnicy i objąć wszystkiego, bo wówczas człowiek powtarza karykaturalny ruch celników z *Imperium* Kapuścińskiego, których wiedza jest wyniosła i podejrzliwa, którzy kontrolują worki z kaszą, wysypując wszystko, przesiewając ją „ziarenko po ziarenku”, „czujnie”, wyłapując to, co ma dziwaczny kształt, a co jest wynikiem „chropowatości koła młyńskiego”¹⁵. Kontrola całości, „ziarenko po ziarenku, garstka po garstce”¹⁶, jest niemożliwa. W doświadczaniu kultur idzie raczej o zarysowywanie wiedzy, która jest po stronie chropowatości, jak ta wiedza Kapuścińskiego, która punkt po punkcie chce zatrzymać się na ziarenkach wiedzy i doświadczeń ludzkich, uznając jednak, że „ziarenko jest tylko tym, czym jest – to znaczy zwykłym ziarenkiem zwykłej kaszy”. Nie

¹² Idem: *Lapidarium III...*, s. 89.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Idem: *Lapidarium IV...*, s. 79.

¹⁵ Ibidem, s. 32.

¹⁶ Idem: *Imperium*. Warszawa 1993, s. 33.

przybliża nas do całości, nie uczy wyniosłości i nie zarysowuje systemu.

Czym jest ta otchłań całości w perspektywie budowania pułapu wrażliwości? Byłaby ona porażeniem totalnym oglądem rzeczy, unicestwiającym przygodny poziom zdarzeń. Byłaby akcesem na rzecz ustanowienia własnego poddaństwa mentalnego wobec całości, która przytłacza ogromem, ale i własnego przywództwa, które narcystycznie rozkoszuje się własną misją badawczą, zdolną ustalić porządek wszechrzeczy. Niepowodzenia w objęciu całości nie są sprowadzane do nieczytelnej natury świata, ale do niedoskonałości metody. Ów bezkres, który nie pozwala oprzeć się mentalnie na jakimś granicznym punkcie i konkrezie, pozostawia człowieka w otchłani, ujednolicającej to, co żywe i martwe, jak pisze Kapuściński. To przestrzeń metafizyczna, która doprowadza do zguby tych, którzy pragną ją zmierzyć, nazwać, rozkodować, skatalogować, umiejscowić każdy szczegół w systemie. Ale to też mogłoby być to „ciśnienie otchłani”, które nie pozwala wydostać się z wielkich metanarracji, jak chce Lyotard¹⁷, czy, gdyby użyć kategorii Rorty’ego, ze słownika metafizycznego¹⁸.

Jak już wskazaliśmy, ów krótki fragment, wyjęty z cyklu *Lapidariów*, może naprowadzać nas na problem, który mentalna kulturowa Europa postawiła sobie. To problem wynikły z zatrwożenia epistemologicznego, a co za tym idzie – moralnego. Sprowadzałyby się naszym zdaniem do postawienia pytania o to, jak podjąć mentalne uwikłanie, które jest przypisane Europie, które uwodzi i które może unicestwiać, a które polegałoby na tym zamieszkiwaniu w bliskości otchłani. Otchłań byłaby delektowaniem i poddawaniem się ciśnieniu myśli, która jest rozmachem, całością, ładem rzeczy, prawdą w świecie, prymatem tożsamości sprzyjającej jednościowym i pewnościowym poszukiwaniom tego, co odwiecznie takie samo,

¹⁷ J.-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przekł. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa 1997, s. 97–100.

¹⁸ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 107–134.

co ogarnia wszystko we wszystkim, co przekracza konkret detalu.

Moglibyśmy stwierdzić, że już samo uświadomienie sobie tego uwikłania jest uwrażliwionym namysłem, który trafił się kulturowej Europie. Kulturowe uwrażliwienie przekładałoby się tu na świadomość własnego zakorzenienia i pamięć o obliczach totalizacyjnych projektów społecznych i naukowych. A porządki społeczne zwykle układają się tak, jak pisze Kapuściński w refleksji nad globalizacją, że jest w nich „tyle samo unifikacji, co fragmentaryzacji, tyle samo łączenia, co dzielenia”¹⁹. Punkt prowadzi w myśleniu do konfiguracji, jednak konfiguracje odsyłają do punktu. Refleksja Kapuścińskiego nad rewolucją przynosi to samo napięcie między strukturą a ruchem, kiedy zanotuje, że ruch spontaniczny, żywiołowy niszczy strukturę, ale ta, jako że jest bezwładna, odporna, trwała, opiera się temu ruchowi, i jest niczym „wańka-wstańka”²⁰. Ta wiedza prowadziłaby do wyczulenia na groźby nawrotu totalnych rozwiązań, które są, jak pokazywał m.in. Adorno, konsekwencją europejskiego myślenia i działania²¹, a przeciwdziałać im może preferencja fragmentu w miejsce całości, aby poskromić roszczenia systemu²². Na innym pułapie to uwrażliwienie wskazywałoby, jak pisał Lévinas, na krytykę kategorii całości jako wiedzy absolutnej, ufundowanej na idei tożsamości, która obecna jest w kulturze Zachodu jako kulturze immanencji²³. Moglibyśmy stwierdzić, że myślenie trawione chorobą i amorfia już jest uwrażliwione. Zakłada ono bowiem konieczność wikłania się w podejrzenie wobec ścieżki makro-

¹⁹ R. Kapuściński: *Lapidarium V*. Warszawa 2002, s. 15.

²⁰ Idem: *Szachinszach*. Warszawa 1982, s. 162.

²¹ Zob. T.W. Adorno: *Dialektyka negatywna...*

²² Idem: *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*. Przekł. M. Łukasiewicz, przedm. M.J. Siemek. Kraków 1994, s. 9.

²³ Zob. E. Lévinas: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Przekł. M. Kowalska, przedm. B. Skarga. Warszawa 2002; E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przekł. M. Kowalska, przedm. T. Gądacz. SP. Kraków 1994, s. 220–224.

widzenia, wobec tego, co pewne, istotowe, całe, uznane, odgraniczone, syntetyczne, gdyż to Europie wymyka się spod kontroli. A rozpad jest pożądany, także w perspektywie Kapuścińskiego, bo wszelkie schizmy organizacyjnie osłabiają centrum i całość, ale wzmacniają je merytorycznie²⁴. I nie dlatego, że są bardziej rozwiniętą i subtelnią wiedzą, ale że są prawdziwe.

Jednak przeciwieństwo tego traktu może być równie dotkliwe dla człowieka, bo to grunt rozpadu, rozdrobnienia elementarnego, które nie daje oparcia. W podobnym kontekście znalazło to swój poetycki zapis w *Notesie* Kapuścińskiego:

[...]

A. oddalał się powoli
trwało to jakiś czas
najpierw pojawiał się coraz rzadziej
znikał
tracił kontakt

[...]

odszedł
skulony
jakby zaszyty w worku

komuś mówił
że to co widzi
jest coraz mniejsze
kurczy się

[...]

w końcu
zostały tylko
rozproszone punkty w przestrzeni

²⁴ R. Kapuściński: *Lapidarium I*. Warszawa 1990, s. 11.

jakiś czas
 wirowały w powietrzu
 jak płatki śniegu
 aż znikły

świat zaczął staczać się
 w niebyt

podążył za nim

Rozmowa z J.²⁵

Radykalna ucieczka od konturów i zarysu postaci, zanik punktów orientujących w świecie, aż wreszcie rozpad elementarny, są równie chorobliwą otchłanią. Jak każde krańcowe sytuacje, i te dwa bieguny doświadczeń dotyczą podobnego niebezpieczeństwa. Ratunkiem nie jest ucieczka od makrowidzenia w imię obsesyjnego zaniku kształtów, ale ogląd mikrologiczny, który hołubi punkty, ale pamięta o ich umocowaniu, nie jest opętany obsesją unicestwienia obecności.

Wrażliwość epistemologiczna, stroniąca od ekstremów, wyraastałaby z chęci rozbudzania wątpienia wobec tego, co całościowe, sygnalizowania niemocy ogarnięcia poznawczego i moralnego człowieka, tym samym pokazywałaby rozkład każdej całości, która drażona jest przez chaos, rozproszenie²⁶. Paradoksalnie postmodernistyczny impas metodologiczny, głoszący niemoc w pojmowaniu świata, wydaje się ukojeniem po utracie poczucia mocy w ustanawianiu sprawnie działających całościowych programów społecznych. Brak myślenia o całości skłania się w stronę myślenia o rozproszeniu, punktowości, wielowymiarowości, unieważnianiu uniwersalizmu, który zatrzymał Kapuścińskiego.

²⁵ *Idem: Rozmowa z J. W. Idem: Busz po polsku. Notes.* Warszawa 1990, s. 151–152.

²⁶ Por. z akcentowaniem rozproszenia i milknięcia na gruncie literatury u I. H. H a s s a n a: *Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture.* Ohio 1987.

Uwrażliwienie namysłu prowadziłoby w stronę zawieszenia, ufającego wszelkim półcieniom i półtonom rozmywającym kontury, rezygnującego z klasyfikacyjnych zapędów i jednoznacznych sądów, ufego wobec doraźnych opisów bliskich doświadczaniu kulturowemu. Konsekwencją tego podejrzenia byłby mikroogląd rzeczy, który funduje interesującą nas tu wrażliwość epistemologiczną.

Rozdział 9

Urok mikrologii

Zapytajmy, na czym polega urok mikrologii. Znaleźć możemy w *Lapidarium IV* Kapuścińskiego pewien zapis, który może posłużyć do zobrazowania problemu. Oto on:

[motyl – przyp. A.K.], który nazywa się monarch, żyje w Kanadzie i wędruje co roku do Meksyku – do rosnącej tam jodły. Monarch żywi się sokiem dziko rosnącej rośliny – trojeści, sokiem, który jest trucizną. Dzięki temu sam staje się trujący, a przez to niedotykalny. Młody, niedoświadczony ptak, jeżeli połknie monarcha, od razu dostaje torsji, a często – zdycha.

Monarchy są żółte, mają czarny, symetryczny, przyjemny dla oka wzór. Każdego roku miliony tych monarchów lecą do Meksyku. Ponieważ jednak motyl ów żyje tylko miesiąc (mniej więcej tyle co pszczoła), na miejsce dolatuje dopiero któraś tam generacja – piąta, szósta¹.

Trop mentalny motyla naprowadza na wagę tego, co małe. To zapis odsłaniający życie w mikroskopijnej formie. Na tle tekstowej tkanki Kapuścińskiego, która śledzi ludzki świat, jest

¹ R. Kapuściński: *Lapidarium IV*. Warszawa 2000, s. 55.

to niewątpliwie akces na rzecz detalu. Jest więc to ruch mikrologiczny. Odslania bowiem to, co mieści się poza prostą siatką poznawczą, którą tropi społeczny umysł. Jest to wprowadzenie w świat motyla nieuzbrojonego w symboliczny kontekst, a jedynie uchwyconego w mechanizmach natury. Inna rzecz, że mowa tu o działaniach natury, które można by transponować w świat kultury, a to przecież zawsze pociągało humanistów. Wystarczy wspomnieć Rogera Caillois². Nas jednak interesuje tu ów mentalny motyl, wskazany w *Lapidarium IV*. Odsuwamy więc motyla entomologicznego, którego tropią inni mikrolodzy od lepidopterologii. Zostawiamy szereg kontekstów odkrywanych za sprawą systematyki Karola Linneusza i nazw *Lepidoptera* i *Danaus plexippus*, które to wprost naprowadzają na konkretnego monarcha. Nie rezygnujemy jednak z przestrzeni mentalnych, na które ów konkretny naprowadza. Koncentrujemy się na tekście kultury, a wraz z nim na odsłoniętym właściwym, podskórnym rytmie rzeczywistości, w którym punkt, chwila, bagatelizowany niuans nie owocują jedynie poszukiwaniem tego, co drobne i ornamentalne, ale prowadzą do mikroskopijnej perspektywy widzenia i rozumienia rzeczy. W tym sensie sam motyl zauważony i wyłuskany nie byłby jeszcze mikrologią, ale jego mikroskopijne śledzenie już mogłoby do miana mikrooglądu pretendować. Przywołajmy tu jeszcze nieodzowny warunek mikrologicznego widzenia, jakim jest bliskość oglądu, który nie przecząc chęci rozczytania, ufa wszelkim rozproszonym, rozbiegom myśli, mikroblądzeniu w nadziei na doszukanie się uwikłań myśli w to, co jednocześnie stałe i zmienne, całościowe i fragmentaryczne, ciągłe i punktowe etc.

Kapuściński zdaje sobie sprawę z tego, że obserwator jest zawsze w sytuacji fotografa poruszającego pierścieniem obiekty-

² R. Caillois: *Modliszka*. W: Idem: *Odpowiedzialność i styl. Eseje*. Wybór M. Żurowski, wstęp J. Błoński, przekł. J. Błoński, K. Dolańska, A. Frybesowa, L. Kukulski, J. Lisowski. Warszawa 1967, s. 123–163.

wu, który może obraz powiększyć i zmniejszyć, wyodrębnić bądź skazać na nieistnienie, i który wie, że każda rzecz jest widziana i przeżywana odmiennie na wiele sposobów³. Ceni sobie mikroskopijny punkt widzenia. Wielokrotnie koncentruje się na tym, co małe i niezauważalne na pierwszy rzut oka, celowo skraca perspektywę, zmienia ogniskową, aby wydobyć drobiny, dlatego opisuje świat za pośrednictwem fragmentów w kolejnych lapidaryjnych zbiorach. Skupienie na tym, co drobne, trafia mu się, gdy leży pod drzewem i spogląda na ziemię, wtedy zaczyna zauważać biedronkę, mrówkę, pajaka, chodzące mu po dłoni; Kapuściński zachwyci się tym, że to „istna mikrodżungla roślinek i żyjątek”⁴. Niepokoi go ten świat, o którym niewiele wie, a który istnieje obok niego. A z tego świata i jego użytkowania przez człowieka płynie zagrożenie, bo to wirusy, bakterie, epidemie, broń biologiczna⁵. Kapuściński ma respekt względem tego, co ukryte. Dlatego precyzyjnie opisze polowanie jaszczurek na moskity, muchy, żuczki, mole, ćmy, ważki, koncentrując się na konkretnym punkcie, to jest moskicie, którego nagle dostrzega jaszczurka, a który siada na suficie w pokoju w Dar es-Salaam⁶. Kapuścińskiego niepokoi nadużycie wielkich planów w opisie świata. Napisze, że „przez szczegóły można pokazać wszystko”, „w kropli jest cały wszechświat”, co brzmi jak Williama Blake’a myślenie o ziarenku piasku, w którym można zobaczyć świat⁷. Upomni się Kapuściński o zbliżenia ludzi w pochodzie⁸. Pochyli się nad słowami sprzedawcy dywanów w Iranie, który tłumaczy mu, że Persowie dali światu „niepowtarzalną bezużyteczność” – poezję, miniaturę i dywan⁹.

³ R. Kapuściński: *Lapidarium V*. Warszawa 2002, s. 111.

⁴ Idem: *Lapidarium IV*..., s. 63.

⁵ Idem: *Świat straszny i wielki*. „Gazeta Wyborcza” 26–27 stycznia 2002, s. 15.

⁶ Idem: *Heban*. Warszawa 1998, s. 96–97.

⁷ W. Blake: *Wróżby niewinności*. W: Idem: *Poezje wybrane*. Wybór, przekł. i oprac. Z. Kubiak. Warszawa 1991, s. 131.

⁸ R. Kapuściński: *Szachinszach*. Warszawa 1982, s. 158.

⁹ Ibidem, s. 179.

Miniatura ma tu swoje doniosłe miejsce. Rozpocznie też Kapuściński, właśnie od szczegółu, opowieść o dworze Hajle Sella-sje: „To był mały piesek rasy japońskiej”¹⁰. I dalej ta opowieść o piesku Lulu, który „miał prawo spać w łóżu cesarskim” i „siusiał dygnitarzom na buty”¹¹, urasta do rangi punktu mocującego obserwację, to drobiazg, który pokazuje całość.

Zatem powróćmy do naszego punktu – motyla monarcha, który pozwoli nam rozpoznać mikrologiczny ogląd rzeczy. Motyl jako mentalny punkt ogniskuje myśli, symbolicznie lokuje, ale i zwodzi. Przywołany przez Kapuścińskiego motyl monarch wymyka się stereotypowemu kojarzeniu ulotności motyla z refleksją nad chwilą, zmiennością. Zawiera prawdę o wszelkiej jednoczesności, niekoherencji i niemocy rozdzielania porządków mentalnych. Wskazuje bowiem nie na rozdział, ale na napięcie między naszą ufnością dla punktowego widzenia a wiarą w rytm syntetycznego, komasującego spojrzenia. Na innym pułapie odsłaniał to powiązanie ruchu myśli – która przekracza opozycyjne kategorie i nie pozwala jednoznacznie wyodrębnić dyskursu czystego – Deleuze¹². Wskazywał bowiem na pęknięcia namysłu, śledząc europejską tradycję myślenia akcentującą porządek tożsamości i jedności, a także różnicy i powtórzenia. Mikroślądzenie i rozproszenie marzyło się Deleuze’emu i Guattariemu w myśli rizomatycznej, która nie jest systemowa i wyzwolona jest z punktów centralnych i klarownej struktury drzewa¹³. W naszym przypadku to uwikłanie myśli pozwoli wydostać się nam z mentalnej sztan-cy binarnie porządkującej mikro- i makroperspektywę jako od-separowane ścieżki poznania i opisywania świata. Dlatego ten wieloznaczny motyl odsłania skalę problemu, z którym bory-

¹⁰ Idem: *Cesarz*. Warszawa 1978, s. 7.

¹¹ Ibidem.

¹² G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Przekł. B. Banasiak, K. Ma-tuszewski. Warszawa 1997, s. 74–75.

¹³ G. Deleuze, F. Guattari: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. B. Massumi. Minneapolis 2000, s. 8.

ka się mikrologiczny umysł napotykaający punkty, które zwo-
dzą epistemologicznie.

Ośłośmy ów mechanizm punktowego myślenia przez za-
cytowany fragment. Motyl monarch żyje krótko – z perspek-
tywy oglądu człowieka i trwania natury. Jednak wszelkie po-
jęcia czasowe naznaczone są niepewnością z uwagi na rela-
tywny punkt widzenia i na brak przystawalności porządku
natury i kultury. Jego chwilowość rozpostarta w ludzkiej mie-
rze kalendarzowego miesiąca, a także jego transformacja utka-
na z przepoczwarczenia, wydaje się wymarzoną punktem za-
czepienia służącym tropieniu uroków mikrologii. Okazuje się
jednak szybko, że nie jest to urok jasny i pewny. Motyl ów nie
daje się sprowadzić do roli pięknego i barwnego ornamentu,
niuansu ulotnego, zwiewnego, zawieszonego w poetyckiej wy-
obraźni. Zwodzi, bo zawodzi prosta estetyzacja oglądu, która
autonomizuje ubarwienie czy ulotność, nie dopuszczając do
głosu pragmatycznej wykładni w imię funkcji obronnych pod-
szytych antagonizmem gatunkowym. Motyl monarch bierze
zeterminowany i długofalowy udział w formowaniu rzeczy-
wistości. W tym sensie jego doraźność i ulotność jest jedynie
środkiem do pochodzenia gatunkowego, ciągu, długiego trwania,
planowego rytmu.

Opisany w *Lapidarium IV* motyl jest metodyczny, podróżuje
skądś – dokądś. Podkreślimy tę metodyczność upostaciowaną
w etapach, przystankach, celach, różnych trasach lotu, częst-
kowych liczbach, powtarzalności procederu i precyzyjnej ru-
tyny, wreszcie najprawdziwszej konsekwencji. Wędrowka mo-
narcha nie jest błędzeniem, radosną igraszką, ale jest syste-
mowa. Rodzi też systemową obserwację. I dalej, jest zetermi-
nowana walką o życie, o niezależność i nietykalność, o to, by
stać się trującym. To pęd ku wypełnianiu konieczności natury.
O sile tego pragmatycznego systemu nie świadczy jedynie
ów wędrowni trujący motyl, ale stała obecność innych motyli,
które – nie będąc trującymi – wykorzystują to samo ubarwie-
nie w celach ochronnych. W tym sensie punktowość monar-
cha zostaje podporządkowana makrocelom: gatunkowi, gru-

pie, trwaniu. Wędrowka, motyl, celowość, droga, trucizna, pokoleniowość, śmierć, pochod udoskonalający gatunek – oto tropy układające się w całość, niepozwalające motylowi być zawieszonym jedynie w ulotnej i jedynie estetycznej chwili. Dlatego opis motyla włożony w zapiski lapidaryjne naprowadza na uwikłanie punktu i systemu, ale przede wszystkim samego punktowego widzenia rzeczy.

Motyl to punkt, który nie przestając być mikrośladem, ciąży w kierunku makrośladu i przez to odsłania właściwą mroczną naturę punktu – trującą naturę. Lekarstwem – trucizną delektował się w *Farmakonie* Derrida, tropiąc ślady pisma filozofii i wskazując, że różnica rozsadza każdy dyskurs¹⁴. W interesującym tu nas przypadku chodzi jedynie o metaforyczną truciznę punktu i o realną truciznę, którą żywi się motyl, by stać się nietykalnym dla ewentualnego drapieżcy – przy czym ta nietykalność ma swój horyzont wielopokoleniowy. To więc wprzęgnięcie w makro, związanie, które matrycuje, programuje, ciąży i unicestwia jednostkowo, ale staje się jednocześnie oczywistym rytmem natury, celem globalnym. Punktowość ta wyprowadzona jest z nieprzychylnego jednostkowemu istnieniu wrogości, ale też biologicznie uzbrojona w prymat tego, co gatunkowe i zbiorowe.

Trujący motyl odsłania – jak się wydaje – nieoczywisty wymiar punktu, ale i samego Życia, które jest niejednoznaczne, zakorzenione w tym, co trwałe i zmienne, ciągłe i chwilowe, punktowe i systemowe, wrogie i przychylne. I tutaj możemy natrafić na analogię w poszukiwaniu uroku i niebezpieczeństwa mikrologii, która pożąda punktów, motyli, upaja się bliskością ich zatrutego istnienia, a przez to skazana jest na wszelkie pułapki metodologiczne czyhające z racji nader jednoznacznych opisów. Mikrolog stoi przed trudnym zadaniem opisanie motyla i nie unicestwienia własnej wykładni opisu, nie wspo-

¹⁴ J. Derrida: *Farmakon*. Przekł. K. Matuszewski. W: J. Derrida: *Pismo filozofii*. Wybór i przedm. B. Banasiak, przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek. Kraków 1992, s. 39–61.

minając już o możliwości unicestwienia samego przedmiotu refleksji. Nie może skoncentrować się jedynie na ulotności i pięknie motyla, nie zwracając uwagi na determinację i perspektywę długiego trwania w imię gatunku. Nie może nie uważać pozorów rzeczy i jej istoty; nieustającego ruchu i stałości. Nie może uciec od dywagacji tożsamościowych o tym, co mimo transformacji trwale tożsame, ale też o tym, co zmienne w radykalnej odrębności i nieprzystawalności kolejnych stadiów istnienia. Dalej – nie może rozczytać jednoznacznie sensów, musi zaś nieustannie balansować między różnymi, możliwymi opisami punktu.

Wymaga to uruchomienia myślenia Nietzscheańskiego fundowanego na wiedzy o powoływaniu każdorazowym oglądem innego przedmiotu refleksji¹⁵, niejednolitego, fragmentarycznego, dalekiego od uchwytnej obecności. Dlatego przed mikrologiem w sposób szczególny odsłania się problem trucizny, którą nie można się zachłysnąć, ale która jednocześnie pociąga, gdyż z uwagi na jej urok motyl staje się interesujący, subtelnie wyluskany w poszukiwaniach mikroskopijnych, starannie wrośnięty i zakorzeniony w rytmach rzeczywistości, którą to mikrolog chce tropić. Problem w tym, że mikrolog delektując się bliskością trucizny, jest wystawiony na pokusy jej inkorporowania. Podtrzymuje ambiwalencję punktu, zachowuje jak najdłużej trujący mikroślad, ale może ulec zatruciu. Wydaje się, że niebezpieczne dla mikrologii byłoby zatrucie obsesją mikro, które objawiać by się mogło apologią drobiazgów bez ich kontekstualnego umiejscowienia, unieważnieniem całościowych procesów bądź apoteozą punktów stale uchwytanych, z jednoznacznym obliczem. Czyż apologia niuansów, która nie byłaby uzbrojona w dystans, uwrażliwiona na niejednorodną naturę punktu, mogłaby jeszcze być mikrologią pełną uroku, pełną ambiwalencji?

¹⁵ Zob. na temat zmagania się z problemem epistemologicznym punktów widzenia w: V. Descombes: *To samo i Inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*. Przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1996, s. 226.

Dlatego mikrologia jest perspektywą widzenia, której status jest wyznaczany faktem, iż broni się ona przed zainfekowaniem trucizną – jako myśleniem jednolitym, *stricte* metodycznym, nazbyt pewnościowym. Jednocześnie jest perspektywą, która musi utrzymywać się w bliskości trującego oblicza punktu, aby wyłuskać wszelkie uwikłania myśli. Jest zaznajomiona z powiązaniem makro- i mikrowidzenia rzeczy, dając niekoniecznie prostą i radosną wiedzę o tkance rzeczywistości. Nie zezwala na fundowanie opozycyjnego porządku świata i jedynie słusznego i prawowiernego punktu widzenia, właściwie ujmującego badaną rzecz. Dla mikrologa to ma kolosalne znaczenie, gdyż nieustannie wytrąca go z narzędzi, którym już zawierzył, siatki drobiazgów, którą już ułożył, kolekcji ulotnych myśli, którą się upaja. Podskórnie uwrażliwia na fakt, że motyl to niebezpieczny przedmiot pożądania. Nie wiadomo, jak jest i czym jest. Ale właśnie mikrologia polega na pielęgnowaniu niejednoznaczności śladów, tropieniu pęknięć w mentalnej obecności przedmiotu, o co przed laty upominał się Adorno – pisząc, że fragment stoi po stronie prawdy i wyzwala z pozoru, stanowi gest skierowany przeciwko totalnemu systemowi, który jest roszczeniowy¹⁶. Podobnym tropem wydobywania nieukładnej i nieczystej mikrologii idzie Nawarecki, który pisze o „czarnej mikrologii”, czymś, co naprowadza i na prawdę losu ludzkiego, i na znikomość, i na melancholię, i na wzniosłość, i na dramatyczność, i na potworność¹⁷.

Dlatego ten pragmatyczny motyl monarch – na którego natrafiamy w opisie Kapuścińskiego – jedynie kontekstualnie obrośnięty symboliką transformacji w imię ulotności piękna, staje się wykładnią nieczystej urody samej mikrologii. Mikrologia nie daje się jednoznacznie zaklasyfikować, uplasować w metodach badawczych, sprowadzić do wytyczonych sfer kul-

¹⁶ T.W. Adorno: *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*. Przekł. M. Łukasiewicz, przedm. M.J. Siemek. Kraków 1994, s. 9.

¹⁷ A. Nawarecki: *Czarna mikrologia*. W: *Skala mikro w badaniach literackich*. Red. A. Nawarecki i M. Bogdanowska. Katowice 2005, s. 15–20.

tury. Jest perspektywą humanistyczną, będącą kwintesencją różnicy, ale nawet jeśli by uplasować ją w marginalnej przestrzeni oficjalnego nurtu rozważań, jest też zdominowana przez europejskie zakorzenienie w sposobie myślenia, które dąży do syntezy, uniwersalizmu, istotowego widzenia rzeczy. Sama upaja się tym zakorzenieniem, tą bliskością trucizny, własną zwodniczością. Dlatego, jeśli nie zwiedzie samych mikrologów, zwiedzie jej przeciwników. Zostanie sprowadzona do błahej refleksji, względnie błahego wyliczania tego, co filigranowe. A dyskretny urok mikrologii, bo nie można przecież mówić o pierwszoplanowej oficjalności języka, polega na dostrzeżeniu ulotności i chwili, punktowości każdej całości, a także na znajdowaniu systemowej mocy wiążącej najbardziej niepokorne i marginalne punkty.

Ogląd mikrologiczny to taki, który nieustannie siebie dyslokuje, otwiera na powtórzone, co – jak wykazał Deleuze – nie znaczy, że tożsame sposoby widzenia, za każdym razem inaczej konstruujące przedmiot. Wreszcie to taki typ rozważań, który – opisując nie tyle punkt, ile w sposób punktowy, nie daje wyroków, nie rozstrzyga. Wiedza mikrologiczna powtarza pytanie o przystawalność, zderzenie, pęknięcie, ciągłość między porządkami wiedzy. Moglibyśmy przełożyć to metaforycznie, że idzie o pośredniczenie między motylem monarchem, którego w intelektualnym dyskursie zamykamy w jednostkowym ulotnym istnieniu – a monarchem uwikłanym w ciągi przyczynowo-skutkowe, którego lokujemy w sztafecie ciągłości i systemu; dalej między monarchem uchwytnym jako stały, kulturowy, mentalny trop a monarchem wymykającym się wszelkiej prostej identyfikacji i obecności. Mikrologia podtrzymuje dyskretny urok trucizny, którą ów motyl jako punkt obnaża. Punkt jest śladem, w którym demonstracyjnie ujawnia się to, co mikro i makro – i to nie we wzajemnym zhierarchizowaniu, komplementarnej celowości przeciwstawnych elementów czy wymiarów, nie w porządku, który można by oswoić poznawczo. Nadużyciem było zakwalifikowanie myślenia mikrologicznego do analizy drobiazgu, ufającego mrokom, różnicom. Tak

jak i nazbyt schematycznym zabiegiem byłoby zakwalifikowanie makrologii do ufności pokładanej jedynie w systemach. To opozycje nazbyt niebezpieczne, bo nienaturalne. Mikrologia plasuje się na przecięciu praktyk mentalnych i językowych, i wyrasta ze świadomości przedstawionego uwikłania. Mikrologii nie sposób złapać w sieć dyscyplinarną, tak jak nie można złapać mikrologicznego mentalnego motyla w sztancę epistemologiczną.

W tym sensie mikrologia staje się strażniczką natury naszej myśli jako takiej – utkanej z braku koherencji, głębi i przyczynowości, ale i podszytej jednościowymi tendencjami i pragnieniem systemowości. Kapuściński o tym wiedział – podróżując i opisując świat. Czy można nie myśleć mikrologicznie, jeśli chce się tropić podskórny rytm rzeczywistości?

Rozdział 10

Apokalypsis

Czy kultura jest znaczone syndromem końca? Teraz, zawsze, niegdyś? Czy współczesny świat społeczny tonie w amorfii i entropii, które mają być preludium do tego, co nieobliczalne? Kapuściński pyta o codzienność człowieka, która jest zwyczajna, dobra, buduje wspólnotę i jest niezauważalna, ale też jako reporter koncentruje się na takich punktach Ziemi, w których codzienność obwieszcza zło, nieprawość, niesprawiedliwość, upodlenie. Taką codzienność znajduje w miejscach uobecnionej katastrofy kulturowej czy politycznej. Napotyka syndromy końca. Kreśli mapę z punktami końcowymi. Jednocześnie nawołuje do spotkania kultur, odwrotu od wzmacniania wrogości. Zatrzymajmy się przy takiej konstatacji Kapuścińskiego, która objawia i odkrywa przyszłość kultury, jest ruchem *apokalypsis*.

Kultura i *apokalypsis* – czy to aby nie niebezpieczne i pochopne połączenie? Zwłaszcza że współczesne rozumienie tego, czym jest apokalipsa, jawi się jako katastroficzne, gdyż dla nas apokalipsa to nie tylko neutralne objawienie rzeczy.

Apokalypsis (gr. ἀποκάλυψις) jest ruchem odsłonięcia i objawienia, jest ujawnieniem tajemnicy. W wymiarze biblijnym przez wymowę proroctwa jest odsłonięciem i zapowiedzią końca oraz wiarą, że „chwila jest bliska” (Ap 1,3)¹. Myśl objawiona

¹ Cytaty pochodzą z następującego wydania: *Apokalipsa św. Jana*. W: *Biblia Tysiąclecia: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Przekł.

w *Apokalipsie św. Jana* wydaje się złowieszcza, wizyjna i katastroficzna. Zapowiada „zabijanie mieczem i głodem, i morem” (Ap 6,8). Zatrważa, wyrывa z letargu, każe ustanawiać granicę rozdzielającą/rozdzierającą dotychczasowy świat i to, co ma przyjść, a co w swej nieobliczalności i katastrofizmie wymyka się poznaniu. Jest to szok estetyczny, każący budować napięcie za pośrednictwem figur tworzących sferę cienia, jak chociażby Głód, Mord, Zabór, Śmierć. To nieobliczalny ogrom, dlatego Kapuściński w wierszu *Magellan dopływa do Tierra del Fuego*, kiedy opisze żeglarzy patrzących na horyzont i burzę z „lawiną błysków”, nazwie rzecz po imieniu: „Apokalipsa w łoskocie i ogniu”². Apokalipsa w planie już kultury, a nie wizji natury, epatuje otwartością jako otchłanią – nie bezpieczną, ale złowrogą; burzącą ustalone porządki; pozbawioną orientacji moralnej i epistemologicznej; unicestwiającą indywidualność człowieka.

Objawienie kryje tajemnicę. Coś objawia się z ukrycia, celowego zakrycia, ale po objawieniu zostaje włączone w obszar jawności – choćby wieloznacznej, jedynie fragmentarycznej i ułomnej. To, co utajnione i odsłonięte, jest napomnieniem, łaską, karą, konsekwencją, przypadkiem etc. Objawianie i odsłanianie orientuje zwłaszcza na transcendentny porządek, na Tego, który objawia, który dopuszcza do udziału w wiedzy. Tajemnica i transcendencja legitymizują doświadczanie końca. Ale też delegitymizują naszą doczesną małość, nasz nieustannie powtarzany początek w imię trwania.

Co odsłania kultura? Czy jest to pułap *apokalypsis*?

Kapuściński pisze, że nasze „tu i teraz” polityczne i ekonomiczne naznaczone jest chaosem, banałem, globalną komunikacją, pośredniością, pozorem, niesamowitymi możliwościami działania na korzyść wszystkich i brakiem działań solidar-

z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Wyd. trzecie poprawione. Poznań–Warszawa 1980.

² R. Kapuściński: *Magellan dopływa do Tierra del Fuego*. W: *Idem: Prawa natury*. Kraków 2006, s. 35.

nych na rzecz konkretnego człowieka. To świat dysharmonii między bogatymi i biednymi, korzystającymi z dobrodziejstw społeczeństwa informacyjnego i tymi, którzy są upośledzeni w zakresie dostępu do sieci wymiany myśli i wszelkich profitów materialnych. Ale to też świat uświadomienia sobie tego napięcia. Przywołajmy taki tekstowy fragment, który obwieszcza koniec jako brak przyszłościowych globalnych rozwiązań dla wspólnoty ludzkiej. Oto punkt z *Lapidarium III*, który skupia myślenie o Końcu:

[...] mniej więcej od końca lat 60. następuje usypianie sumienia świata rozwiniętego w stosunku do świata najuboższego. Przecież w latach 50. zainteresowanie rodzącym się Trzecim Światem, myśl o awansie tego świata, próby rozwiązywania problemów głodu czy chorób były znacznie powszechniejsze, niż są obecnie. Współczynnik egoizmu świata rozwiniętego bardzo ostatnio się zwiększył i świadome lub nieświadome mechanizmy usypiania sumienia w tym świecie bardzo się usprawniły – na przykład usuwa się tematykę głodu [...]. Świat konsumpcyjny chce spokojnie konsumować i aby osiągnąć ten spokój, musi zapomnieć o głodzie innych. Ciekawym mechanizmem jest delegowanie problemu sumienia do instytucji kościelnych i charytatywnych. Dlatego też uważam, że w sensie Jasperowskiej winy metafizycznej – czyli uchybienia wobec solidarności z innymi – współcześnie mamy do czynienia z bardzo poważnym kryzysem. [...] rozwiązania, z jakich korzysta współczesna ludzkość, mogą być już jedynie planetarne. Jeżeli przy tej planetarnej wizji gubimy rzecz najistotniejszą, a mianowicie fakt, że 3/4 ludzkości żyje źle i bez perspektyw na lepsze życie, to nie ma szans na globalne rozwiązania³.

³ I d e m: *Lapidarium III*. Warszawa 1997, s. 27–29.

Refleksja i z nią związane poczucie winy, względnie troski, płynie z faktu bycia we wspólnej przestrzeni kulturowej. Potęguje też poczucie kryzysu, które opiera się na wiedzy o wspólnym i niesprawiedliwym świecie, w sprawie którego niewiele robimy, a co trudno dopuścić do siebie bez odczucia dyskomfortu moralnego i poznawczego. Taka kryzysowość, kwestionująca naszą wizję wspólnej przestrzeni, burzy ład we własnym obrazie nas samych. Każe źle rokować na przyszłość. Nie ma rozwiązania, a jeśli jest, to nie mieści się w dobrych scenariuszach rozwoju kulturowego. Kapuściński nie ma wątpliwości, że „na tej samej planecie żyją dwaj ludzie – jakże różni, jakże inni”, jeden nie ma nic, a możemy go spotkać w „górach Azji, w buszu afrykańskim, wysoko w Andach albo na gorącej pustyni Gobi”; drugi natomiast – „rozgałęziony, uginający się pod ciężarem rzeczy”⁴. Wie, że się nie spotkają. Piszze dalej, że „dzieci bogatej Australii, Ameryki czy Kanady rodzą się w stworzonym dla nich raju”, natomiast „dzieci Kambodży, Mozambiku i Boliwii – w czekającym ich piekle”⁵. I opatrzy swoje diagnozy liczbami – „według różnych danych ponad 200 tysięcy dzieci walczy na frontach trwających obecnie 24 konfliktów zbrojnych”⁶. Precyzyjnie kreśli separacje, które nie mogą zostać pokonane.

Czy punktowo wydobyta topografia kryzysu obwieszcza koniec?

W jakiejś mierze jest to koniec iluzji, jeśli stanowimy o końcu jako upadku rozbudzonej euroatlantyckiej utopii o coraz dostatniejszym i godnym życiu dla wszystkich ludzi, nie tylko tych ulokowanych w centrum kulturowym, nadających kształt geopolitycznemu światu. Komunikacja globalna odsłoniła niemoc zrozumienia, niemoc tworzenia wspólnego pułapu doświadczeń, rozbieżność ścieżek myśli i czynów. Koniec jest tu utratą wiary w budowanie solidarności powszechnej, nie tej głoszonej, ale realizowanej we wspólnocie planetarnej.

⁴ Ibidem, s. 106–107.

⁵ Ibidem, s. 140–141.

⁶ Ibidem.

Jednak jest to koniec także bardziej ogólny jako poczucie utraty przejrzystości, tego snu o ładzie świata, snu o potędze i wielkości Europy. Skończył się ład, nawet nie jako fakt dokonany w kulturze w planie społecznym, ale ład opowiadany, współtworzący system wierzeń europejskich, który jest utkany z kategorii: Ład, Człowiek, Indywidualność, Logos, System, Linearyzm, Wolność, Prawda, Rozum, Naród *etc.* Dlatego Kapuściński zapyta o to, co stałoby się z myślą Kanta, gdyby żył w czasie, „kiedy w jedną noc kwitnące miasta zmieniały się w sterty ruin albo w ogóle znikwały z powierzchni?”⁷. I dalej zanotuje:

Myślę też o mieszkańcach Królewca, jak chodzą na palcach i wstrzymują oddech, kiedy Kant medytuje. Jak jeden z nich każe ściąć drzewo w swoim ogrodzie, kiedy dowiaduje się, że ich widok przeszkadza profesorowi w rozmyślaniach. I na koniec myślę o tym czołgistrze z 3 frontu Białoruskiego, który odpalając działą wymierzone w wieżę Löbenicht kładzie na zawsze kres tamtemu cudownemu światu⁸.

Koniec objawia się wielokrotnie w dziejach cywilizacji. Kapuściński te upadki struktur politycznych, upadki wizji etycznych, upadki opowieści o człowieku notuje w swych reportażach i zapiskach lapidaryjnych. Według niego wciąż światu grożą najprawdziwsze plagi:

Światu grożą trzy plagi, trzy zarazy.

Pierwsza – to plaga nacjonalizmu.

Druga – to plaga rasizmu.

Trzecia – to plaga religijnego fundamentalizmu⁹.

Dlatego Kapuściński zatrwoży się o koniec kultury, ale i koniec człowieka, jaki płynie z zagrożenia bardziej nieobliczal-

⁷ Ibidem, s. 21.

⁸ Ibidem.

⁹ I d e m: *Imperium*. Warszawa 1993, s. 250.

nego, bo dotyczącego natury ludzkiej, mianowicie zaniepokoi go zagrożenie biotechnologiczne¹⁰. I będzie tu bliski Francisowi Fukuyamie, który też prognozował koniec człowieka w związku z zagrożeniami rewolucji w biotechnologii, mającej doprowadzić do powstania poprawionego gatunku ludzkiego, a *posthuman future* może zakończyć dawną ludzką historię¹¹.

Jednakże wszelkie wieści o końcu są zawsze mocno przesadzane. Jak pokazuje Kapuściński, jest w nas dziwna obsesja nazywania naszych problemów krańcowymi, naszych beznadziejnych i okrutnych czasów najgorszymi, jedynymi. Napiśże, że szczególnie kultura Europy jest „nostalgiczna” i „katastroficzna”¹². Będzie oponował, szczególnie po 11 września 2001 roku i ataku na wieżowce World Trade Center, aby nie programować wrogości, by nie ustawiać oponentów naprzeciw siebie, by nie tworzyć krańcowych sytuacji, ale nie ma złudzeń co do tego, że są to „czasy ostrej, natrętnej ideologizacji; wszędzie pytają: jesteś – za czy – przeciw?”¹³. Ale kultura ma to do siebie, że jest chłonna, nie jest ładem, mieści wszelkie napięcia, wielokrotnie komasuje doświadczenia końca, ogromu zła, które przerasta wszelkie wyobrażenia, po czym wplata to w nurt zła trawiącego dziejowość człowieka „od zawsze”.

W tym wymiarze koniec zdarza się ustawicznie, jest impasem, z którego nie ma wyjścia. Gdzie są te punkty zła, budujące nasz koniec moralny, prowadzące do upokorzeń, wynaturzeń, upodnień człowieczeństwa – wokół czego świat nieustannie budował swój dyskurs? Tropi końca, chciałoby się napisać według wykładni Deleuze’a¹⁴, nieustannie powtarzanego koń-

¹⁰ Idem: *Świat straszny i wielki*. „Gazeta Wyborcza” 26–27 stycznia 2002, s. 15.

¹¹ Zob. F. Fukuyama: *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*. Przekł. B. Pietrzyk. Kraków 2004.

¹² R. Kapuściński: *Lapidarium V*. Warszawa 2002, s. 27.

¹³ Ibidem, s. 28.

¹⁴ G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997, s. 79–80.

ca jako różnicy (bo każde wydarzenie się końca jest inne), są obecne w kulturowych sytuacjach i mechanizmach – ale to nie znaczy, że są oswojone moralnie. Apokaliptyczność – jako oszłomienie złem, jako konstatacja wynaturzenia, jako kultywowane okrucieństwo – jest przypadłością człowieka, co znaczy, że ustawicznie jest wzmacniana i nie ma wielkich szans na jej przełamanie. Stanowi więc objawienie końca jakąś beznadziejność, bezradność, bierność, zgodę, złowrogą ciszę. Jakąś nieradosną wiedzę o sobie. Apokalipsa zdarza się zawsze. Zawsze obecne są syndromy bliskiego końca.

Jednym z istotniejszych punktów tej powolnej, drażącej apokaliptyczności jest brak harmonii i umiaru między tworzeniem a niszczeniem, które legnie się w każdym człowieku. Zwrócił na to uwagę Kapuściński w opisie Timura, pisząc, że „nożyce Timura miały dwa ramiona – ramię tworzenia i ramię niszczenia”, o ile jednak te nożyce, jako ramiona działania, u zwykłego człowieka są nieco rozchylone, o tyle „u Timura były rozwarowane do końca”¹⁵. Wynaturzenie – nie twórcze, a niszczycielskie – wiąże się z brakiem rozwinięcia odpowiedzialności i solidarności, a także z ułomnością w pojmowaniu i współodczuwaniu innego. Ale przede wszystkim wiąże się z hiperbolizowaniem własnego Ja kosztem innych. To Ja, które wszystko ujarzmia i które jest wyjęte z odpowiedzialności wobec drugiego człowieka. Ja, które nie tyle globalizuje siebie w perspektywie Sztuki, ile demonizuje siebie w perspektywie negacji innego. Owa dysharmonia – niebezpieczna, bo nietworząca płaszczyzny moralnej – wydaje się punktem zaczepienia, w którym mają początek systemy zła. To stała jakość, zapomniana i niechlubna cecha człowieczeństwa, ciemna strona humanizmu i antropocentryzmu. To niewątpliwie stan obłędnej metamorfozy jednostkowej i społecznej, która sankcjonuje odrażającą swawolę Ja. Swawola, a nie wolność, jest tym, co czyni człowieka obłędnym despotą.

¹⁵ R. Kapuściński: *Kirgiz schodzi z konia*. W: Idem: *Kirgiz schodzi z konia. Chrystus z karabinem na ramieniu*. Warszawa 1990, s. 94.

Trop końca naprowadza Kapuścińskiego na objawione barbarzyństwo. Nie chodzi jednak o kategorię barbarzyńcy, którą wielokrotnie opisywano na gruncie antropologii jako obcego, odległego nam człowieka, który przez różnicę cywilizacyjną względem nas zawsze musi być gorszy. Rzecz tu by szła o barbarzyństwo jako mechanizm skrupulatnej manipulacji destruującej moralną przestrzeń. Paradoksalnie, barbarzyństwo byłoby tym, co związane jest z wysoce cywilizacyjnymi systemami bezwzględного działania, zacierania śladów, unicestwiania inności, upodlania człowieka. Barbarzyństwo jest dobrą glebą do tworzenia nowego porządku dyktatury – tej społecznej, moralnej, naukowej, artystycznej, kulturowej etc.

Jest taki wątek, wielokrotnie występujący w tekstach Kapuścińskiego, gdy reporter zastanawia się nad stopniami barbarzyństwa. Zauważa, że najpierw dokonuje się w kulturze zniszczenie tych, którzy tworzą wartości, następnie niszczy się tych, którzy w ogóle wiedzą, czym wartości są, i znają wagę ludzi, którzy je tworzyli, ale „rzeczywiste barbarzyństwo zaczyna się w momencie, kiedy nikt już nie potrafi ocenić, nikt już nie wie, że to, co czyni, jest barbarzyństwem”¹⁶. To tryb zacierający pamięć, skazujący na tok zapomnienia w imię nowo wznoszonych wartości nowego systemu. Barbarzyństwo jest zawsze formą jakiegoś terroru, gdyż opiera się na strachu, pieczołowicie utrwalanym, na deprecjacji indywidualności, na żonglerce jednym opisem jako jedyną prawdziwą wykładnią świata, na restrykcyjnym systemie kar i nagród, na nazbyt ostantacyjnych regułach wykluczania i wtajemniczania w krąg swoich. Terror to następny z ważniejszych punktów na mapie apokalipsy doświadczanej. Kapuściński napisze, że „terror niczego nie tworzy, jest jałowy”, a także, że „to mechanizm rozwijającego się i złośliwiejącego raka”; świat wtedy staje się „straszny i monotonny, przerażający i pusty, ziemia szara, wydrażeni ludzie, skowyt, krzyki, wielkie obszary milczenia, nieustający spacer więzienny – chodzenie w koło, w kręgu otępie-

¹⁶ Idem: *Lapidarium I*. Warszawa 1990, s. 39.

nia i bólu”¹⁷. Skowyt i krzyk, a z drugiej strony milczenie i ośpienie – to reakcje na ból w dyktaturze działania i dyktaturze myśli. Ten koniec jest planowany, precyzyjnie wymierzony w pogwałcenie godności, bo – jak zauważa Kapuściński – „człowiek osłabiony, człowiek wyczerpany walką z tysiącem przeciwników, żyjący w świecie nigdy-nie-zaspokojonych-potrzeb i nigdy-nie-spełnionych-pragnień jest łatwym obiektem manipulacji i podporządkowania”¹⁸. O łagrze, jako uobecnionym końcu na Ziemi, napisze:

Łagier był sadystycznie i zarazem precyzyjnie pomyślaną strukturą, mającą na celu zniszczenie i zagładę człowieka w taki sposób, aby przed śmiercią doznał on największych upokorzeń, cierpień i męczarni. Była to kolczasta sieć zniszczenia, z której, raz dostawszy się w nią, człowiek często nie mógł się już wypłatać. Składała się ona z następujących elementów: zimno [...], głód [...], katorżnicza praca [...], brak snu [...], brud [...], robactwo [...], sadyzm NKWD [...], terror kryminalistów [...], poczucie krzywdy [...], tęsknota i strach [...]¹⁹.

Istnieje zadziwiająca perfekcja w planach ziszczonego końca, zło upostaciowane w działaniach społecznych jest w sposób groteskowy racjonalne, a co za tym idzie – skuteczne. Podobny koniec obserwował Kapuściński w dyktaturach Gwatemali, w sowieckim systemie myślenia i działania, w krwawych wojnach Afryki, w wojnach bliskich Europie. Despota ma wiedzę na temat kruchości człowieka i bezwzględnie ją eksploatuje; obawia się odwagi moralnej i prostolinijności:

Despota jest przekonany, że człowiek jest istotą podłą. Podli ludzie zapełniają jego dwór, stanowią jego oto-

¹⁷ Ibidem, s. 42.

¹⁸ Ibidem, s. 46.

¹⁹ I d e m: *Imperium...*, s. 206–207.

czenie. Sterroryzowane społeczeństwo przez długi czas zachowuje się jak bezmyślny i uległy motłoch. Wystarczy ich karmić, a będą posłuszni. Trzeba dać im rozrywkę, a będą szczęśliwi. Arsenal chwytów politycznych jest bardzo ubogi, nie zmienia się od tysięcy lat. Stąd tylu amatorów w polityce, tylu przekonanych, że potrafią rządzić, byle dać im władzę. Ale zdarzają się też rzeczy zaskakujące. Oto nakarmiony i ubawiony tłum przestaje być posłuszny. Zaczyna domagać się czegoś więcej niż rozrywki. Chce wolności, żąda sprawiedliwości. Despota jest zdumiony. Rzeczywistość domaga się, aby zobaczył człowieka w całej jego pełni, w całym bogactwie. Ale taki człowiek zagraża dyktaturze, jest jej wrogiem i dlatego gromadzi ona siły, aby go zniszczyć²⁰.

To tylko kilka z punktów tej odwiecznej apokalipsy, która pozwala ustrzec się od wyrokowania końca jedynie w dzisiejszych czasach. Stałość uczy pokory w epatowaniu się tragizmem naszych nieszczęść i klęsk. Jednak trwałość procederu nie uczy pogodzenia się z myślą o złu. Nie zubożętnia. I ów stan refleksji jest właśnie tym istotnym wymiarem poczucia końca jako niemocy zmiany i naprawy ustawicznego biegu rzeczy. To raczej pesymistyczna opowieść o świecie, to smutna świadomość fałszu poznawczego optymistycznych diagnoz, na które jest zapotrzebowanie społeczne, jak w tym zapisie Kapuścińskiego:

Opowiadam o świecie, próbuję opisać, jak wygląda.
Głos z sali: – Dlaczego ten obraz jest taki pesymistyczny?²¹.

Myślenie społeczne domaga się bezpieczeństwa w postaci pozytywnych wizji przyszłości. Ale to bezpieczeństwo jest też związane z samą apokalipsą, z ruchem myśli nazywającej

²⁰ Idem: *Szachinszach...*, s. 149.

²¹ Idem: *Lapidarium V...*, s. 15.

i obwieszczającej zło. Jest coś bezpiecznego w nazywaniu zdarzeń apokaliptycznymi. Sygnalizujemy wszelką krańcowość, którą zdołaliśmy zauważyć i której dajemy świadectwo – jak gdyby cała nasza wiedza o wszelkich ekstremach właśnie się objawiła i wypełniła, jak gdyby nasz zmysł obserwacyjny nie zawiódł i wyodrębnił coś jako zdarzenie horrendalne w swym okrucieństwie, prymitywizmie, jednoznaczności. Mamy chwilowy spokój klasyfikacyjny: proceder poznawczy nie zawiódł i pozwolił nazwać rzeczy po imieniu.

Ciekawy z punktu widzenia antropologa jest moralny stan umysłu człowieka, który konstatuje zło, dokumentuje nieobliczalny kataklizm, nazywa prymitywizm moralny, intelektualny, społeczny czy artystyczny. Co się wtedy dzieje? Rodzi się akces do brania odpowiedzialności za swoją decyzję, by się albo przeciwstawić, albo iść z nurtem tych, którzy wypełniają koniec i złowieszczą, albo separować zarażone przestrzenie od tych, które nie są naznaczone apokaliptycznym piętnem. Równie ciekawe jest jednak to, co spotyka człowieka, zanim poczyni konstatację o złu, kiedy doświadcza apokaliptyczności jeszcze jako czegoś nieokreślonego. Wtedy pojawiają się pokusy odsunięcia wyrokowania o złu, ustanowienia obojętności jako stanu, który daje spokój – wraz z jednoczesnym zachowaniem czujności. Towarzyszy temu chęć uwolnienia się od przestrzeni, które nas przytłaczają swoim złem, ucieczki z obszaru mentalnie zagrożonego, który złowieszczy i zapowiada zburzenie naszego ładu myśli. Nierzadko temu przyglądaniu, doznawaniu zła może towarzyszyć gra kłamstw, które mają usprawiedliwić naszą niechęć do wciągania się w grę odpowiedzialności. Pokusa odsunięcia i powrotu do spokoju wydaje się wielce istotna dla decyzji jednostkowych. Czym jednak byłaby kultura, gdyby nie konstatacje, bunty, deprecjacje systemów społecznych, klik mentalnych czy sztanc artystycznych, gdyby nie te wszystkie dobrodziejstwa, które mącą spokój nas samych, dokonują rozdziałów na swoje i obce? Antropologia Kapuścińskiego ufa punktom, które rozsadzają nazbyt kostyczne schematy władzy czy praktyk społecznych.

Kapuściński wskazuje na punkty konstytuujące apokalipsę antropologiczną. Jaki jest jej wymiar? Człowiek wydaje się zagrożony niemocą brania odpowiedzialności, gdyż został odarty z imperialnych, kolonialnych, racjonalnych nawarstwień. Zniesienie swej dawnej pychy jako tego, który hierarchicznie oceniał i kwalifikował ludzi, pomagał innym z racji ich podrzędności jest obiecujące. Powołuje bowiem człowieka nieingerującego w to, co obce, na mocy relatywistycznego oglądu rzeczywistości. Jednak ma to i inny wymiar – to człowiek, który nie angażuje się w obce wojny, spory innych, odmienne systemy moralne, odległe narzędzia kar i nagród. Jednym słowem, to człowiek zamknięty w sobie, niezdolny uczestniczyć w świecie, który mu się trafił, w świecie globalnym.

Apokalipsa dzisiejsza polegałaby na niemocy wykorzystania relatywistycznego paradygmatu myślenia, na niemocy cofnięcia się do absolutnego opisu świata, na niemocy działania z uwagi na moralność ogólnoludzką. Impas moralny to kres antropologicznego snu o potędze. Kapuściński opowiada taki kres, wykreślony w lapidaryjnych punktach, kiedy odsłania obraz człowieka biernego, który nie jest zdolny do brania odpowiedzialności, do kwestionowania dawnych racji, do zmiany widzenia rzeczy. W jakiejś mierze to doznanie końca człowieka Zachodu, niegdyś już obwieszczane – choć w innym wymiarze – przez Oswalda Spenglera²². Koniec – jako niemoc i impas.

Myślenie o zwielokrotnieniu, rozproszeniu, poróżnieniu nie doprowadziło do odkrycia eksplozji nowego człowieka, który miał uwolnić się z reżimu dawnego oglądu siebie. Nie tylko nie doprowadziło do stworzenia bardziej humanistycznych przesłzeń, lokalnie bliskich mu estetycznie czy moralnie, ale właściwie go pomniejszyło w jego mocy twórczej. I w tym można by upatrywać jakieś smutne poczucie apokalipsy antropologicznej, która wybrzmiewa z tekstów Kapuścińskiego przez punkty doświadczeń i myśli. Jakby wbrew szansom radosnej

²² O. Spengler: *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*. Przekł. i przedm. J. Marzęcki. Warszawa 2001.

wizji przyszłości, stworzonej przez optymistyczny słownik, który skrzątnie wypunktowuje Kapuściński:

Słowa – klucze słownika współczesnego:

post – modernistyczny

post – geograficzny

inter – akcja

inter – subiektywny

multi – etniczny

multi – rasowy²³.

Formuły „multi”, „post”, „inter” nie niwelują ustawicznych lęków, a jedynie je demaskują; odsłaniają nowe punkty zapalne świata. Ale może w tym szaleńczym demaskatorskim geście Kapuścińskiego jest nadzieja? Pamiętajmy bowiem, że antropologia Kapuścińskiego odnotowuje punkty końca jako syndromy upadku i marazmu kultury, jednak ostatecznego kresu rzeczy nie obwieszcza.

²³ R. Kapuściński: *Lapidarium III...*, s. 134.

Zakończenie

W stronę antropologii punktów

Czym byłaby antropologia punktów? Ustalenia o tym, jak jest wypełniany punkt w przestrzeni matematyki, fizyki czy humanistyki, pozwalają wydobyć kontury pojęcia i styl myśli, która jest organizowana punktowo. Jednak dopiero złączenie wykładni teoretycznej z opisem tekstowym Ryszarda Kapuścińskiego pozwala na egemplifikację tego, jak rysują się doświadczenia człowieka w kulturze. To uplasowanie myślenia przy tekstach Kapuścińskiego pozwala pytać o to, czym jest myślenie punktowe i dlaczego jest ważne dla doświadczenia człowieka. Powtórzmy – pozwala zatrzymać namysł w punkcie, aby obserwować rzeczy w punkcie, aby prowadzić myślenie od punktu do punktu. Teoria punktu, wznoszona na potrzeby szeroko pojętej humanistyki, jest dziś wielkim wyzwaniem, ale nie powinna być rozwijana w tym kierunku, aby aspirować do miana metodologii, która byłaby narzędziem porządkowania świata tekstów, przedmiotów, zachowań, konwencji mentalnych. Jej formowanie ma na celu odsłonięcie „punktowego” jako ludzkiego sposobu doświadczenia. Z pewnością można zestawiać stałe tropy takiej perspektywy badawczej, którą dałoby się odnieść do rozważań nad człowiekiem we wspólnocie, człowiekiem w czasoprzestrzeni.

Pojęcie punktu pochodzi z pułapu wiedzy. To konstrukcja intelektualna. Należy do abstrakcyjnej myśli, która klasyfikuje, wykreśla, ustanawia relacje, zaznacza punkty oparcia. Antropologia potrzebuje tej konstrukcji, rozwijanej przez nauki ścisłe, gdyż natura ludzkich doświadczeń zbliżona jest do tego, co właśnie określamy punktową tkanką rzeczy. Jednak humanistyczne nachylenie wychodzi poza teoretyczny dyskurs i lokalizację punktu jedynie abstrakcyjną, gdyż odnosi się do doświadczenia człowieka. A zatem punkt traci swe pierwotne, ścisłe umocowanie i pozwala łączyć doświadczenie i myśl. Antropologia każe opisywać i punkt abstrakcyjny, który jest obecny na rozrysowanej mapie, modelowo zawieszony nad terenem, i punkt, który przez terytorium rzeczywiste zostaje wyodrębniony, jest namacalny, empirycznie doświadczany. Rozważania matematyczno-przyrodnicze są jednak dla nas ważne, gdyż uzmysławiają, że punkt jest zwięzły. Humanistyka też każe wydobyć taką zerową wartość punktu i jego skupienie. Punkt odczytujemy zatem jako powściągliwie skupiony w miejscu. Nie jest jednak odrębny w takim stopniu, aby mógł być autonomiczny. Jest częścią otoczenia. Nie jest też tylko statycznym punktem geometrii ludzkich skupisk, gdyż należy do działania, a więc ruchu. Układa się w linie czy figury, które tworzą tkankę życia. Nie należy czynić przeciwieństwa między linią a punktem, jak chciał Kandinsky, jedynie tej pierwszej przypisując dynamiczność¹, uznając ją za ślad punktu, który jest w ruchu. Są one bowiem we wzajemnym sprzężeniu. Możemy poczytywać punkt za dynamiczny punkt działań, jako styk działania sił. Punkt to skumulowana aktywność. W punktach daje się uchwycić człowiek. Antropologia stanowi patrzenie na człowieka w punktach jego skumulowanej aktywności.

I nie jest to antropologia jako zwymiarowana dyscyplina akademicka zawężona do antropologii kulturowej czy literatury,

¹ W. Kandyński [Kandinsky]: *Punkt i linia a płaszczyzna. Przyczynek do analizy elementów malarskich*. Przekł. S. Fijałkowski. Warszawa 1986, s. 53–55.

dookreślona przez wydzielony status filozofii kultury czy antropologii filozoficznej. Wychodzi bowiem w stronę integralnej wiedzy o człowieku. Komasuje to, co empiryczne i ogólne, co jest refleksją nad człowiekiem jako takim. Dlatego antropologia potrzebuje punktu jako konstrukcji myślenia, aby uchwycić człowieka w nagłości jego doświadczeń i odsłonić wiele szczegółowych i ogólnych wymiarów czasoprzestrzeni. Jak już wskazywaliśmy, posługuje się doświadczeniem hermeneutycznym², Lévinasowskim etycznym doświadczeniem spotkania z Innym³ – jednak nie daje się sprowadzić do żadnej z tych wykładni. Koncentruje się na doświadczeniu punktowym, a zatem na nieustannym byciu w ruchu, na tym, co zwyczajne, chwilowe, co niestałe, ale i odwieczne, a co jest jedynie fragmentarycznie uchwytne, niejednorodne. Koncentrować się na doświadczeniu kultury⁴ znaczy koncentrować się na tym, co się nam przytrafia co dnia. Dlatego znajduje wzmocnienie w przeżyciu jako zdarzeniu punktowym Benjamina⁵ czy w pulsujących i mikroskopijnych formach doświadczenia społecznego Simmela⁶.

Skoro punkt komasuje w sobie to, co jest małe, nagłe, co jest chwilą, krótkim odstępem, kropką, punktem, ukłuciem, przeżywanym bólem czy poruszeniem – to otwiera nam to przestrzeń ludzkiego doświadczenia. Punkt nie bez przyczyny, jak staraliśmy się to wykazać w odsłonach przestrzeni nauk ści-

² M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przekł. i przedm. B. Baran. Warszawa 2007, s. 81–145; H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przekł. B. Baran. Kraków 1993, s. 324–337.

³ E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przekł. M. Kowalska, przedm. T. Gadacz. SP Kraków 1994, s. 59–61, 225–234.

⁴ Zob. odnośnie do pojęcia doświadczenia: *Pojednanie tożsamości z różnicą?* Red. E. Rewers. Poznań 1995; zob. na temat opisywania tożsamości w aspekcie doświadczenia: A. Kunce: *Tożsamość i postmodernizm*. Warszawa 2003.

⁵ W. Benjamin: *O kilku motywach u Baudelaire'a*. „Przegląd Humanistyczny” 1970, nr 5, s. 74.

⁶ G. Simmel: *Most i drzwi. Wybór esejów*. Przekł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2006, s. 185.

słych i humanistyki, koncentruje w sobie wielość znaczeń, ale dla nas najważniejsze jest to połączenie w punkcie, już etymologiczne, tego, co jest przestrzenne i czasowe (chwila), co jest początkiem i końcem, co jest pierwotne, a zatem wymyka się definiowaniu, co jest odległością, co jest ogniskiem, co wreszcie jest ukłuciem i raną, co jest otwarciem przestrzeni konfiguracji.

To związanie znaczeń okazuje się pomocne humanistycznej myśli, gdyż wskazuje na pole badawcze, które powinno być eksplorowane, ale także na fakt, że każdorazowe doświadczenie komasuje w sobie tę wielość, na którą naprowadza nas *punctum*. Czasowy punkt pozostaje w nieustającym „teraz”. Przywołuje epistemologię chwili, tego, co nagłe, „mgnienia oka”. Ale też punkt wpisany jest w nieustanny rytm powrotu, w Nietzscheański⁷ „wrót rzeczy”, który powtarzane „teraz” czyni wiecznie aktualnym. Jednak punkty mogą konstruować linie, czasowe ciągi przyczynowo-skutkowe, łączące przeszłość i przyszłość. Mogą zatem tracić na swej wyrazistości w totalnej organizacji figur myślenia, ale przy każdorazowym zwympiarowaniu czasu okazuje się, że trzeba na powrót skupić się na punktach, które odsłonią zależności, proporcje, odległości, ale i czasowe teraz. Uzmysłowią jeszcze jedno – punkt widzenia usytuowany „tu i teraz”. Zatem punkt w swej potencji mieści to, co jest czasowym „teraz”, i czasową linią. Skoro sam pozbawiony jest materialności, może stać się wszystkim w dalszym zarysie.

Podobnie związanie rzeczy ma miejsce, kiedy odniesiemy punkt do funkcji, jaką spełnia. Może być jedynie detalem, który wyodrębniamy jako fragment całości. A zatem możemy go uznać za drobiazg, za to, co małe, wręcz mikroskopijne. Punkt jako drobny akcent w całościowej rzeczy może być bagatelizowany bądź gloryfikowany, ale pozostaje drobiazgiem. Jest czymś nieistotnym dla całościowej struktury, a może i nadda-

⁷ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przekł. W. Berent. Warszawa 1990, s. 271.

niem, niepotrzebnym gestem addytywnym. Punkt jako ornament jest zawsze „obok” tego, co istotne, całościowe czy prymarne. Ale to bycie „obok”, „przy” jest jednocześnie byciem „między” tym, co kluczowe. To dużo więcej niż jedynie urokliwe *intermezzo*. Detal wszak może zostać uznany za punkt zwrotny w wykładni zjawisk. Przydajemy mu niezależności, doceniamy autonomię bycia. Wtedy punktu nie lokujemy w podrzędności wobec całościowej struktury, a konstatujemy jego usamodzielnienie względem pierwotnej matrycy. Punkt taki okazuje się wskazówką, zauważalnym śladem, kluczem do opisu i interpretacji rzeczy.

Jest jednak i inna wykładnia punktu, która każe mu być centrum, ogniskiem, które skupia w sobie znaczenia, komasuje zachowania, koncentruje myśli. Taki punkt to sedno rzeczy, odsyła do systemu znaków, do mechanizmów komunikacyjnych, do istniejących kodów kultury, do hierarchii informacji czy reguł dyskursu. To punkt, który wiąże, ustanawia relacje nadrzędności i podrzędności, ale też oficjalności i marginalności. To punkt, który organizuje myśli, skupia w sobie, ale również ujednolica to, co inne, gdyż umiejscawia w punkcie właśnie. Jest stygmatem. Jest raną, piętnem, jest rzucającą się w oczy plamą barwną, jest hańbiącym doświadczeniem, jest stałym rysem rzeczy, jest punktem zbiegu, „pakietem napięcia”. Buduje swój kontekst, wszystko wokół sprowadza do siebie, czyni lokalizację wyrazistą. Niczym renesansowe oko perspektywy rządzi strukturą całości – programując ontologię dzieła i jego recepcję. Niczym *punctum*, jako piętno wypalone na ciele niewolnika, naznacza i separuje. Ale też precyzuje wykładnię społeczną – ustanawiając symetrie i asymetrie porządków wspólnoty. Tworzone hierarchie bytu, hierarchie działań, hierarchie myśli, hierarchie świata – każą doceniać wagę tego, co zogniskowane, a na co naprowadza nas punkt. Punkt, który odsłania perspektywę widzenia, ale też doświadczanie i rozumienie rzeczy, ulega metamorfozie. Przestaje być już tylko drobnym punktem, a niejednokrotnie utożsamia się z całością, staje się sednem rzeczy. Może całość zastępuje, a może

i ją unieważnia, falsyfikuje bowiem totalne porządki jako pry-marne organizacje. Pokazuje, że to w punkcie uchwytny jest człowiek.

Punkt zatem nie tylko jest ogniskiem jako zbiegiem ciągów, ale i roz-biegiem, rozpryskiem. Zachowuje swe wyodrębnienie, ale po to, by zdecentrować strukturę, rozpisać ją na to, co poboczne. Punkt roz-biegu rozrywa ciągi interpretacyjne, jak w pismach Barthesa, kiedy przerywa i zakłóca ciągłość *stadium*, konwencjonalnego odczytania⁸. *Punctum* zmienia wykładnię, rani, kłuje. To punkt zwrotny percepcji, który radykalizuje interpretację obrazu. Taka lokacja punktu wyraźnie wie-dzie ku dyslokacji.

Problemy lokacji i dyslokacji punktu naprowadzają na uwi-klanie humanistycznej wykładni. Rodzą imperatyw badawczy, aby przyjąć nie tylko postawę radosnego uznania czegoś nie-istotnego i peryferyjnego za kluczowe, przesłaniające znacze-nie tzw. całości. Dyslokacja bowiem uruchamia obawy o to, czy nie doprowadzi do całkowitego rozmycia, utraty przejrzy-stości widzenia. Bez względu na to, w jakiej mierze jesteśmy humanistycznymi orędownikami różnicy, marginaliów, drobia-zgów – chcemy ufać, że punkty, drobiazgi jakoś naprowadzą nas na trop, jeśli nawet nie całości, to przynajmniej wykładni. To stała potrzeba ludzka. W zaciemnianiu, a raczej zacienia-niu rzeczy nie tracimy z pola widzenia nadziei na komunika-cję, tylko rezygnujemy z optymizmu poznawczego. Punkty są potrzebne, oswajają świat poznawany. Kulturowa czasoprze-strzeń jest ukonstytuowana z mechanizmów ścierania, powta-rzania, wykluczania, utrwalania, rozmazywania. Demonstra-cyjnie odsłania się to w punktach naszych doświadczeń. Dla-tego wykładnia humanistyczna musi rozczytywać punkty, któ-re wiążą i rozsadzają jednocześnie, które naprowadzają na to, co nieistotne i będące sednem rzeczy. To grunt myśli, która pilnuje niekoherencji myśli.

⁸ R. Barthes: *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*. Przekł. J. Trzna-del. Warszawa 1995, § 10.

Wytyczanie punktów, podejmowanie na nowo, powtarzanie, łączenie w całości, uwalnianie punktów od nadmiaru całościowych znaczeń i od obecności w strukturze – oto tropy myślenia. Z jednej strony docenia się całość, strukturę, której punkty są podporządkowane, ale z drugiej strony – nie ufa się rozczytaniu całościowemu i nazbyt syntetycznemu. Wyrasta bowiem z imperatywu wskazywania na rozprzężenie struktur, na chaos punktów, na nieszczelność granic. Już wykładnia hermeneutyczna⁹ każe wydobyć otwartość tekstu i ruchu interpretacji, niemniej rozwijane pragnienie przywrócenia ładu jest tęsknotą za utraconą całością. Radykalniejszą formułą jest tu postmodernistyczna wykładnia zrywająca z jednością rzeczy, nierozwijająca nadziei na przywrócenie ładu, jak w zawrotnym wyczerpaniu i rozplenieniu sensów Baudrillarda¹⁰. To różnie realizowana nieufność wobec totalizacji myślenia i działania w kulturze. Zaufanie do podjęcia tzw. całości tekstowej – w klasycznym semiologicznym rozumieniu tekstu jako wyodrębnionej, zwartej konstrukcji – jest mocno nadwerężone. Jednak całości nie można usunąć, o czym stanowiła psychologia postaci¹¹, która widziała w niej prymarne oblicze myślenia, a zatem wszelkie punkty nakazywała łączyć w struktury; to, w jaki sposób spostrzegamy przedmiot, jest zależne od pola, w którym się on znajduje – stanowi diagnoza *Gestalt*. Myślenia systemowego – jak w wykładni Ludwiga von Bertalanffy'ego¹², który docenia procesy homeostazy (utrzymanie ładu), ale i heterostazy (procesy dynamizmu wewnątrzsystemowego) – nie sposób całkowicie wyeliminować.

⁹ Por. K. Rosner: *Hermeneutyka jako krytyka kultury: Heidegger, Gadamer, Ricoeur*. Warszawa 1991.

¹⁰ J. Baudrillard: *Precesja symulaków*. Przekł. T. Komendant. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Red. R. Nycz. Kraków 1997, s. 175–189.

¹¹ C.S. Hall, G. Lindzey: *Teorie osobowości*. Przekł. J. Kowalczevska, J. Radzicki. Warszawa 1998, s. 355.

¹² Zob. L. Bertalanffy von: *Ogólna teoria systemów*. Przekł. E. Woydyłło-Woźniak. Warszawa 1984.

Punkt to akces w stronę myślenia precyzyjnego, jednoznacznego, który wyraźnie wydziela i odgranicza obszar badań, ale to jednocześnie aplauz dla wieloznaczności, decentralizowanej punktowo, która nie układa się w stabilne bloki wiedzy, jest raczej po stronie tego, co nieoznaczone, co niedookreślone poznawczo. Zawsze wymyka się generalizacjom, bo taka jest natura punktu.

Praxis kultury podąża za myśleniem, że to, „co jest”, jest prymarne. Jednak ważne okazuje się też dostrzeganie udziału patrzącego, pokantowskie docenienie tego, który rzecz ujmuje, kreuje i powołuje do istnienia¹³. Nietzsche podniósł do rangi szlachectwa wiedzę o tym, że punkt widzenia warunkuje przedmiot, z każdym oglądem powołuje go na nowo; ale to i wiedza o tym, że nie ma stałego punktu widzenia i stałego punktu przedmiotu¹⁴, że świat ludzki uwikłany jest w dynamikę patrzenia-wiedzy-życia-odpowiedzialności. To wiedza o powoływaniu każdorazowym oglądem innego przedmiotu refleksji, niejednolitego, fragmentarycznego, dalekiego od uchwytnej obecności, a zatem zobowiązującego. Epistemologia warunkuje ontologię.

Musimy jednak uznać, chcąc pozostać w zgodzie z antropologiczną wykładnią, że ważna jest jednoczesność myślenia o tym, że z materii punkt wydobywamy, ale i go tworzymy. I zwykle taki perspektywizm, choć nie czyniony na okoliczność punktu, ale sytuacji poznawczej antropologa w terenie, przyświeca dzisiejszym dokonaniom antropologów. Clifford czy Geertz¹⁵

¹³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przekł. R. Ingarden. T. I. Warszawa 1957, s. 436 (A 250).

¹⁴ Zob. na temat zmagania się z problemem epistemologicznym punktów widzenia w: V. Descombes: *To samo i Inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*. Przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1996, s. 226.

¹⁵ Zob. m.in. reprezentatywne dla tego nurtu dociekań: J. Clifford: *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przekł. E. Dżurak i in. Warszawa 2000; C. Geertz: *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton 2002.

zauważają autokreację przedmiotu badań, tropiąc narracje kulturowe rozwijane o Trobriandczykach, Andamańczykach czy Indianach Zuni. Ale któż unieważniłby fakt, że obce kultury w ogóle istnieją, że obcość jest doświadczana, że jest jakoś zwymiarowana, nawet jeśli uchwytna jest jedynie w transkulturowej przestrzeni, która nie pozwala myśleć o kulturach jako tworach zamkniętych¹⁶. Problem badawczy stanowi sprzężenie kreacji epistemologicznej, że oto tworzymy wizerunek obcego, z pokorą wobec terenu badań, że mimo nas – obcy trwa. Dotarcie dziś do człowieka we wspólnocie, mogłoby polegać na tym, aby koncentrować się w punktach jego doświadczeń, aby manifestować fragmentaryzm widzenia rzeczy badanej, aby uruchamiać punktowe myślenie, które nie skrywa kreacji, ale i jest skupione na przedmiocie – po to, żeby dotknąć tego, co jest wielką dawną antropologiczną pokorą wobec prawdy. I nawet jeśli ta dawna pokora wobec prawdy prowadziła do uprzedmiotowienia badanych, ufności w neutralny obiektywizm i była raczej kwestią władzy poznawczej, która wierzyła w rozczytanie systemowej kultury przez czytelne rozpracowanie rytuałów, zachowań i myśli – to dziś wciąż pozostaje dla nas atrakcyjny nurt tamtych doświadczeń antropologicznych jako prawdziwych właśnie, autentycznych doznań z terenu. A to dlatego, że dokumentował w skupieniu obcość, odsłaniał często nieświadomie, i na marginesie oficjalnych rozważań, życie człowieka w punktach jego doświadczeń, że wyodrębniał punkty w topografii terenu, w rytuałach, w systemie wierzeń, które wymykały się metodycznej wizji kultury.

Dzisiaj wyzwaniem staje się na nowo tworzenie perspektywy, już świadomie niemethodycznej, pozbawionej buty poznawczej, która mogłaby wydobyć punktowy sposób doświadczania, który bywa ornamentalny, skupiony, centralny, chwilowy,

¹⁶ E. Rewers: *Transkulturowość czy globalność. Dwa dyskursy o kondycji ponowoczesnej*. W: *Dylematy wielokulturowości*. Red. W. Kałaga. Kraków 2004, s. 119–130.

usytuowany na uboczu, na styku więzi społecznych, który wreszcie rani, przeszywa do głębi, dalej – który odsłania kraj-obraz mocujący człowieka i pozwalający na przekroczenie jego jednostkowości.

W myśleniu humanistycznym namysł zatrzymuje się w punkcie, stara się wgłębić w naturę doświadczenia, raczej ufając detalom niż syntezie. Precyzyjnie obiera punkt widzenia i analizuje fakt, że percepcja nie jest ciągła i systemowa. Świadomie manifestuje, że patrzy z jakiegoś punktu widzenia i że to punkt konstrukcyjny. Jest to zatem obserwacja zakotwiczona w punkcie. Wyodrębnia punkty oparcia, w których mocuje własną filozofię kultury, jednak jest nieustannie wrażliwa na kwestionowanie własnej wykładni, często zmienia optyki i lokalizację przedmiotu badań. Na pewno jest to myślenie skupione, przesuujące się od punktu do punktu, ale nie w liniach prostych, nie w jednym kierunku. To myślenie, które często zawraca, powtarza, zatrzymuje się, gwałtownie przyśpiesza, mediuje, wreszcie uruchamia różne optyki widzenia. Nie unieważnia stałych sieci relacji, zakorzenionych szlaków kultury, ale kiedy wybiera punkty zbiegu, to pilnuje rozproszenia, sygnałów rozmycia, niekoherencji.

Taki perspektywizm lokuje się nie tylko blisko sytuacji poznawczej człowieka, ale i zakreśla wokół człowieka etyczny horyzont zdarzeń. Odsłania człowieka w tym, co drobne, skupione, rozproszone, fragmentaryczne, kruche, wymykające się syntezom, a będące blisko zdarzenia i rzeczy. Punktowe myślenie i punktowa obserwacja, a w ślad za nią idący takiż zapis, pilnuje złożoności rzeczy i tego, by zbliżyć się do natury zdarzeń. Trzeba coś wyodrębnić i oznaczyć z geometryczną precyzją, ale i umieścić w sieci punktów, przeprowadzić linie proste, wskazać punkty przecięcia, zakreślić otoczenie punktu. Niczym w rysunku statycznym, który jest precyzyjnie konstruowany przez rysownika z użyciem *velum*. Ale antropologia taką statyczność w końcu przekracza. Unieważnia nader prostą geometryzację myślenia. To, na co naprowadza nas punkt, a co poprzednio znalazło wyraz w mierzeniu ziemi Ar-

chimesa, w chęci zwymiarowania ziaren piasku, to wskazanie na ważną przypadłość punktowej myśli, że oto trzeba mierzyć świat u podstaw, w tym, co drobne, co punktowe. Ale owa mierzalność może zostać też szybko zastąpiona jedynie chęcią wnikięcia (bynajmniej nie zmatematyzowanego) w ziarenko piasku, co przyświecało Blake'owi, który w sposób nagły kierował się w stronę tego, co prawdziwe i pierwotne. Pisał:

Zobaczyć świat w ziarenku piasku,
Niebiosa w jednym kwiecie z lasu.
W ściśniętej dłoni zamknąć bezmiar,
W godzinie – nieskończoność czasu.

*Wróżby niewinności*¹⁷

Blake był daleki od mierzalności i świata ograniczonego. Jednak antropologia punktu nie może niwelować chęci zwymiarowania, jest bowiem pokornym mierzeniem, opisywaniem świata u podstaw, w bliskości tego, co elementarne, nawet jeśli jest nagła i stroni od jednoznaczności. Odnosi punkt do czasu, do przestrzeni, do ruchu. Z tego, co pierwsze, mikroskopijne wyjaśnia inne właściwości, nie pomija punktu w drodze wyjaśnienia. To, co najmniejsze jako fundamentalne, ale też to, co wyodrębnione jako nie związane systemowo, to, czego nie da się definiować przez coś innego – to wyznacza perspektywizm owej humanistyki. Punkty ekstremalne, brzegowe, krańcowe, punkty skupienia i rozproszenia, punkty ciężkości – wyznaczają rygory myślenia antropologii, która musi znajdować przełożenie na to, co jest poza słowem, co jest rzeczywistością kulturową, a co nie jest wprost uchwytnie. W antropologii jednak trzeba wytyczać punkty w tej przestrzeni, rozpoznać granice istotne dla człowieka, jego akty separacji rzeczy, ale i wskazać na rozmycie uświęconych tradycją punktów delimitacyjnych. Trzeba podążać za myślą, że doświadczamy świata w punkcie,

¹⁷ W. Blake: *Wróżby niewinności*. W: *Idem: Poezje wybrane*. Wybór, przekł., oprac. Z. Kubiak. Warszawa 1991, s. 131.

penetrować punkty zaniku, martwe punkty w przestrzeni wspólnoty, które zamykają przestrzeń, wokół których zataczany jest horyzont zdarzeń. Należy śledzić bieguny, punkty kardynalne, punkty ciężkości, punkty gęstości miejsc i więzi międzyludzkich, zapisując punktowo różnice w skondensowaniu materii kultury, przemieszczać się szybko przez punkty informacyjne, wymierne punkty, którym przestrzeń kultury dała użytkową funkcję, a zagłębiać się w miejsca kultury, które odślaniają optyki doświadczeń i myśli, logiki formowania czasoprzestrzeni i relacji ludzkich.

Antropologia pozwala umiejscawiać ogląd w takim punkcie, który ma zapewnić efekt uzyskania prawdy terenu, ale i prawdy etycznej. Dlatego nie jest wyrafinowaną grą słowem, jedynie mocuje się z nim po to, aby w miarę precyzyjnie i blisko punktowej natury rzeczy zgłębić doświadczenia człowieka. Naprowadza na to trakt antropologii Kapuścińskiego, która dotyka przestrzeni, spotyka konkretnego człowieka, zatrzymuje się nad namacalną rzeczą, skupia się w punktach doświadczeń, jest etycznym nachyleniem nad konkretnym losem, precyzyjnie wyłuskuje słowa i dba o gęstość zapisu. Antropologia jest wejściem w głąb rzeczy i z tej racji musi naprowadzać na to, na co wskazuje wcześniej zarysowana etymologia *punctum* jako tego, co porusza nas do głębi, co przeszywa i rani, ma cierpki smak. Nie bez przyczyny punkt staje się stygmatem, znakiem, przyjmuje konkretną postać wyrytą na ciele, jest wiązką relacji. Jest tym, co przeszywa na wskroś. Jest kulminacją, jest celem wyprawy antropologa na krańce świata, jest zwrotem ku innemu i ku sobie, jest początkiem i końcem, alfą i omegą, stanowi *axis mundi*, uobecnia się w stacjach, słupach granicznych, nieistotnych i stabilnych miejscach, które dają oparcie i dezorientują, jest w miejscach zbiegu i styku rzeczy, jest w tym, co unieruchomione i dynamiczne.

Optyka badawcza umiejscowiona w punkcie otwiera przestrzeń wokół człowieka – zgodnie z traktem geometrii i rysunku, które czynią punkt doskonałą potencją. Jest nagłą. Rysunek bowiem zamyka, bo linia to już kres, wyraźny zarys rze-

czy, natomiast tym, co otwiera świat, jest jedynie punkt. Punkt to miejsce, w którym pulsuje życie, otwiera się na inne punkty, tworzy sieci odniesień, jest ruchliwy. Punkt otwiera świat – komasując w sobie porządki natury, życia społecznego i metafizycznego istnienia. Antropologia punktów eksploruje tę dynamikę i pozwala przez epistemologicznie wydobyte pojęcie punktu na rozczytanie przestrzeni ludzkiej.

Bibliografia

Teksty Ryszarda Kapuścińskiego wykorzystane w książce (przywołane edycje)*

Autoportret reportera. Wybór i wstęp K. Strączek. Kraków 2003.

Busz po polsku. W: *Busz po polsku*. Notes. Warszawa 1990.

Cesarz. Warszawa 1978.

Chrystus z karabinem na ramieniu. W: *Kirgiz schodzi z konia*. Chrystus z karabinem na ramieniu. Warszawa 1990.

Czarne gwiazdy. Warszawa 1963.

Dlaczego zginął Karl von Sprei? Warszawa 1970.

Dwa światy. „Newsweek” 2001, nr 16/17.

Gdyby cała Afryka... Warszawa 1969.

* Wykaz prac Kapuścińskiego dostępny w opracowaniach literaturoznawczych i dziennikarskich: K. Wolny - Zmorzyński: *O twórczości Ryszarda Kapuścińskiego: próba interpretacji*. Rzeszów 1998; Idem: *Ryszard Kapuściński w labiryncie współczesności*. Kraków 2004; B. Nowacka: *Magiczne dziennikarstwo: Ryszard Kapuściński w oczach krytyków*. Katowice 2004; R. Kapuściński: *Autoportret reportera*. Wybór i wstęp K. Strączek. Kraków 2003; W. Bereś, K. Burnetko: *Kapuściński: nie ogarniam świata*. Z Ryszardem Kapuścińskim rozmawiają Witold Bereś i Krzysztof Burnetko. Warszawa 2007; portale internetowe www.kapuscinski.hg.pl czy www.gazeta.pl.

- Heban. Warszawa 1998.
- Imperium. Warszawa 1993.
- Kirgiz schodzi z konia. W: Kirgiz schodzi z konia. Chrystus z karabinem na ramieniu. Warszawa 1990.
- Lapidarium I. Warszawa 1990.
- Lapidarium II. Warszawa 1995.
- Lapidarium III. Warszawa 1997.
- Lapidarium IV. Warszawa 2000.
- Lapidarium V. Warszawa 2002.
- Lapidarium VI. Warszawa 2007.
- Nie ma jednej Afryki. Rozmowa Ryszarda Kapuścińskiego z Bogdanem Boruckim, Jarosławem Krawczykiem i Bogusławem Kubiśzem. „Mówią wieki” 2004, nr 11.
- Notes. W: Busz po polsku. Notes. Warszawa 1990.
- O pamięci i jej zagrożeniach. Rozmowa z Ryszardem Kapuścińskim prowadzona przez Zbigniewa Benedyktowicza i Dariusza Czaję. „Konteksty” 2003, nr 3–4.
- Podróże z Herodotem. Kraków 2004.
- Prawa natury. Kraków 2006.
- Rwący nurt historii. Zapiski o XX i XXI wieku. Wybór i oprac. K. Strączyk. Kraków 2007.
- Szachinszach. Warszawa 1982.
- Świat straszny i wielki. „Gazeta Wyborcza” 26–27 stycznia 2002.
- Ten Inny. Kraków 2006.
- Trzeba być w środku wydarzeń. Rozmowa z Ryszardem Kapuścińskim prowadzona przez Krzysztofa Łęckiego. „Śląsk” 1997, nr 12.
- Wojna futbolowa. Warszawa 1986.
- Wstęp. W: E. Dzikowska: Uśmiech świata. Warszawa 2006.
- Z Afryki. Bielsko-Biała 2000.

Literatura przedmiotu

- Adam A.: *Gender/Body/Machine*. In: *Philosophy of Body*. Ed. M.A. Proudfoot. Oxford 2003.
- A Dictionary of Astronomy*. Ed. I. Ridpath. New York 2004.

- Adorno T.W.: *Dialektyka negatywna*. Przekł. K. Krzemienia-wa, współpraca S. Krzemień-Ojak. Warszawa 1986.
- Adorno T.W.: *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*. Przekł. M. Łukasiewicz, przedmowa M.J. Siemek. Kraków 1994.
- Ankersmit F.R.: *Historiografia i postmodernizm*. Przekł. E. Domańska. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Red. R. Nycz. Kraków 1997.
- Archimedes: *The Works of Archimedes with the Method of Archimedes*. Ed. and trans. T.L. Heath. New York 1953.
- Ariés P.: *Człowiek i śmierć*. Przekł. E. Bąkowska. Warszawa 1992.
- Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Przekł. D. Gromska. W: *Arystoteles: Dzieła wszystkie*. T. 5. Warszawa 1996.
- Arystoteles: *Fizyka*. Przekł. K. Leśniak. W: *Arystoteles: Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa 1990.
- Arystoteles: *Metafizyka*. Przekł. K. Leśniak. Warszawa 1983.
- Arystoteles: *Odcinkach niepodzielnych*. Przekł. i komen. L. Regner. W: *Arystoteles: Dzieła wszystkie*. T. 4. Warszawa 1993.
- Asante K.W.: *Commonalities in African Dance. An Aesthetic Foundation*. In: *African Culture. The Rhythms of Unity*. Eds. M.K. Asante, K.W. Asante. Westport 1985.
- Baake K.: *Metaphor and Knowledge: Challenges of Writing Science*. Ed. J. Zappen. New York 2003.
- Bacon F.: *Novum Organum*. Przekł. J. Wikarjak. Warszawa 1955.
- Bamford S.: *Beyond the Global: Intimacy and Distance in Contemporary Fieldwork*. „Anthropology & Humanism” 1997, Vol. 22, No. 1.
- Barley N.: *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*. Przekł. E.T. Szyler. Warszawa 1997.
- Barnard E.: *A Conversation with Cézanne*. In: *Conversations with Cézanne*. Ed. M. Doran, intr. R. Shiff, trans. L. Cochran. Berkeley 2001.
- Barth F., Gingrich A., Parkin R., Silverman S.: *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. Chicago 2005.
- Barthes R.: *Fragmenty dyskursu miłosnego*. Przekł. M. Bieńczyk, wstęp M.P. Markowski. Warszawa 1999.

- Barthes R.: *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*. Przekł. J. Trz nadel. Warszawa 1995.
- Barthes R.: *Writing Degree Zero*. In: *A Barthes Reader*. Ed. S. Son tag. New York 1988.
- Bataille G.: *Doświadczenie wewnętrzne*. Przekł. O. Hedemann. Warszawa 1998.
- Bataille G.: *Erotyzm*. Przekł. M. Ochab. Gdańsk 2007.
- Baudrillard J.: *Precesja symulaków*. Przekł. T. Komandant. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Red. R. Nycz. Kraków 1997.
- Bauman Z.: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Przekł. J. Bauman, przejrzał Z. Bauman. Warszawa 1994.
- Bauman Z.: *Płynna nowoczesność*. Przekł. T. Kunz. Kraków 2006.
- Bauman Z.: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przekł. J. Bauman, przejrzał Z. Bauman. Warszawa 1995.
- Bauman Z.: *Życie na przemiał*. Przekł. T. Kunz. Warszawa 2005.
- Benjamin W.: *O kilku motywach u Baudelaire'a*. „Przegląd Humanistyczny” 1970, nr 5.
- Benjamin W.: *Pasaże*. Przekł. I. Kania, red. i wprowadzenie R. Tiedemann, posłowie Z. Bauman. Kraków 2005.
- Bereś W., Burnetko K.: *Kapuściński: nie ogarniam świata. Z Ryszardem Kapuścińskim rozmawiają Witold Bereś i Krzysztof Burnetko*. Warszawa 2007.
- Bergson H.: *Śmiech. Esej o komizmie*. Przekł. S. Cichowicz. Warszawa 2000.
- Bertalanffy L. von: *Ogólna teoria systemów*. Przekł. E. Woydyłło-Woźniak. Warszawa 1984.
- Between Anthropology and Literature: Interdisciplinary Discourse*. Ed. R. De Angelis. London 2002.
- Biblia Tysiąclecia: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Przekład z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. trzecie poprawione. Warszawa 1980.
- Biddiss M.D.: *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau*. London 1970.
- Blake W.: *Wróżby niewinności*. W: *Idem: Poezje wybrane*. Wybór, przekł., oprac. Z. Kubiak. Warszawa 1991.

- Bless R.C.: *Discovering the Cosmos*. Sausalito 1996.
- Bloomer K.C.: *The Nature of Ornament. Rhythm and Metamorphosis in Architecture*. London–New York 2000.
- Bogatyriew P.: *Semiotyka kultury ludowej*. Wstęp, wybór i oprac. M.R. Mayenowa. Warszawa 1975.
- Bonnemaïson J.: *Culture and Space. Conceiving a New Cultural Geography*. Trans. J. Pénot-Demetry. London–New York 2005.
- Brach-Czaina J.: *Szczeliny istnienia*. Warszawa 1992.
- Braudel F.: *Historia i trwanie*. Przekł. B. Geremek, przedm. B. Geremek i W. Kulesza. Warszawa 1999.
- Brown T.: *Making Truth: Metaphor in Science*. Champaign 2003.
- Buber M.: *Problem człowieka*. Przekł. R. Reszke. Warszawa 1993.
- Bunn T.: *What is a Black Hole? Black Holes FAQ (Frequently Asked Questions)* [<http://cosmology.berkeley.edu>].
- Caillois R.: *Modliszka*. W: Idem: *Odpowiedzialność i styl. Eseje*. Wybór M. Żurowski, wstęp J. Błoński, przekł. J. Błoński, K. Dolatowska, A. Frybesowa, L. Kukulski, J. Lisowski. Warszawa 1967.
- Capra F.: *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*. Warszawa 1987.
- Capra F.: *Tao fizyki*. Przekł. P. Macura. Kraków 1994.
- Cézanne P.: *My Confidences*. In: *Conversations with Cézanne*. Ed. M. Doran, intr. R. Shiff, trans. L. Cochran. Berkeley 2001.
- Chaunu P.: *Cywilizacja wieku Oświecenia*. Przekł. E. Bąkowska. Warszawa 1989.
- Clifford J.: *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przekł. E. Dżurak i inni. Warszawa 2000.
- Cook J.: *A Voyage to the Pacific Ocean*. London 1784, Vol. 3 za: Naoki Onishi: *The Puritan Origins of American Taboo*. „The Japanese Journal of American Studies” 1990, No. 10.
- Counihan C.M.: *The Anthropology of Food and Body. Gender, Meaning, and Power*. New York 1999.
- Courant R., Robbins H.: *Co to jest matematyka?* Przekł. E. Velrose, R. Kołodziej. Warszawa 1998.
- Dawkins R.: *Samolubny gen*. Przekł. M. Skoneczny. Warszawa 1996.
- Dąbrowski M.: *„Nierzeczywista rzeczywistość”. O twórczości Andrzeja Kuśniewicza*. Warszawa 2004.

- Dąbrowski M.: *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*. Kraków 2005.
- Dąbrowski M.: *Swój, Obcy, Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*. Warszawa 2001.
- Deleuze G.: *Różnica i powtórzenie*. Przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997.
- Deleuze G.: *The Fold: Leibniz and the Baroque*. Trans. T. Conley. Minneapolis 1992.
- Deleuze G., Guattari F.: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. B. Massumi. Minneapolis 2000.
- Deleuze G., Guattari F.: *Co to jest filozofia?* Przekł. P. Pieniążek. Gdańsk 2000.
- Derrida J.: *Edmund Husserl's "Origin of Geometry": An Introduction*. Ed. D.B. Allison. Trans. J.P. Leavey. Stony Brook 1978.
- Derrida J.: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*. Przekł. i postłowie B. Banasiak. Warszawa 1997.
- Derrida J.: *O gramatologii*. Przekł. B. Banasiak. Warszawa 1999.
- Derrida J.: *Pismo filozofii. Wybór i przedm.* B. Banasiak, przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek. Kraków 1992.
- Derrida J.: *Prawda w malarstwie*. Przekł. M. Kwietniewska. Gdańsk 2003.
- Derrida J.: *Psyché. Odkrywanie innego*. Przekł. P. Markowski. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Red. R. Nycz. Kraków 1997.
- Descartes R.: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Przekł. W. Wojciechowska. Warszawa 1970.
- Descartes R.: *The Geometry of René Descartes*. Trans. D.E. Smith, M.L. Latham. New York 1954, Book I: *Problems the Construction of Which Require Only Straight Line and Circles*; Book II: *On the Nature of Curved Lines*.
- Descombes V.: *To samo i Inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*. Przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1996.
- Diels H., Kranz W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1951–1952.

- Dilthey W.: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. T. 1. Stuttgart–Göttingen 1958–1982.
- Eco U.: *Filozofia łędzwi*. W: Idem: *Semiologia życia codziennego*. Przekł. P. Salwa, J. Ugniewska, wstęp J. Ugniewska. Warszawa 1999.
- Eduardo J.: *Słownik symboli*. Przekł. I. Kania. Kraków 2006.
- Eliade M.: *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne: narodziny mistyczne*. Przekł. K. Kocjan. Kraków 1997.
- Eliade M.: *Sacrum, mit, historia*. Wybór esejów. Wybór i wstęp M. Czerwiński, przekł. A. Tatarkiewicz. Warszawa 1993.
- Ervin A.: *Applied Anthropology: Tools and Perspectives for Contemporary Practice*. Boston 2004.
- Euclid: *Elements*. In: *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. Ed. and trans. T.L. Heath. New York 1956.
- Feuillet M.: *Leksykon symboli chrześcijańskich*. Przekł. M. Paień. Poznań 2006.
- Feynman R.P.: *Sześć trudniejszych kawałków*. Przekł. P. Amsterdamski, R. Gajewski, Z. Królikowska, M. Grynberg, S. Bazański. Warszawa 1999.
- Feynman R.P.: *There's Plenty of Room at the Bottom*. „English Science” 1960, No 23, cyt. za: *Springer Handbook of Nanotechnology*. Ed. B. Bhushan. Berlin–New York 2006.
- Firth R.: *Tikopia Songs. Poetic and Musical Art of Polynesian People of the Solomon Islands*. Cambridge 1990.
- Foucault M.: *Historia seksualności*. Przekł. B. Banasiak, wstęp T. Komendant. Warszawa 2000.
- Foucault M.: *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przekł. T. Komendant. Warszawa 1998.
- Franklin B.: *Way to Wealth*. Bedford 1986.
- Frederickson G.M.: *Racism. A Short History*. New York 2002.
- Freud S.: *Kultura jako źródło cierpień*. Przekł. R. Reszke. Warszawa 1995.
- Freud S.: *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*. Przekł. M. Poręba, R. Reszke. Warszawa 1997.
- Fuentes C.: *Zmiana skóry*. Przekł. M. Kaniowa, A. Nowak, J. Ortega. Poznań 1994.
- Fukuyama F.: *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*. Przekł. B. Pietrzyk. Kraków 2004.

- Gadamer H.-G.: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przekł. B. Baran. Kraków 1993.
- Geertz C.: *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton 2002, chapter III: *Anti Anti-Relativism*.
- Geertz C.: *Suq: the Bazaar Economy in Sefrou*. In: Idem: *Meaning and Order in Moroccan Society. Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge 1979.
- Gehlen A.: *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*. Studia. Przekł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001.
- German M.: *Wassily Kandinsky*. Przekł. M. Boguta. Warszawa 2006.
- Gleick J.: *Chaos. Narodziny nowej nauki*. Przekł. P. Jaśkowski. Warszawa 1996.
- Głaz A.: *Wielość punktów widzenia – następstwo czy równoczesność?* W: *Punkt widzenia w tekście i w dyskursie*. Red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, R. Nycz. Lublin 2004.
- Gobineau A.: *The Inequality of Human Races*. Intr. G. Mosse. New York 1999.
- Goffman E.: *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Przekł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir. Gdańsk 2005.
- Graham E.L.: *Representations of the Post/Human. Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*. New Jersey 2002.
- Green R.L.: *Król Artur i rycerze Okrągłego Stołu*. Przekł. K. Tarnowska, A. Konarek. Warszawa 1999.
- Greene B.: *Struktura kosmosu. Przestrzeń, czas i struktura rzeczywistości*. Przekł. E.L. Łokas, B. Bieniok. Warszawa 2004.
- Grzebieniowski T.J., Gałązka A. (terminologia wojskowa): *Słownik wojskowy angielsko-polski, polsko-angielski*. Warszawa 2004.
- Guriewicz A.: *Kategorie kultury średniowiecznej*. Przekł. J. Dancygier. Warszawa 1976.
- Habermas J.: *Moderna – nie dokończony projekt (1980)*. Przekł. D. Domagała, przejrzał S. Czerniak. W: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*. Red. S. Czerniak, A. Szahaj. Warszawa 1996.
- Haeffner G.: *Problem pojęcia Istoty w antropologii filozoficznej*. Przekł. J. Brejda. „Analiza i Egzystencja” 2005, nr 1.

- Hall C.S., Lindzey G.: *Teorie osobowości*. Przekł. J. Kowalczevska, J. Radzicki. Warszawa 1998.
- Hall E.T.: *Poza kulturą*. Przekł. E. Goździaak, przedm. J. Burszta. Warszawa 1984.
- Hall E.T.: *Taniec życia. Inny wymiar czasu*. Przekł. R. Nowakowski. Warszawa 1999.
- Hall E.T.: *Ukryty wymiar*. Przekł. T. Hołowska, wstęp A. Wallis. Warszawa 2003.
- Hassan I.H.: *Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture*. Ohio 1987.
- Hawking S.W.: *Krótką historią czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*. Warszawa 2000.
- Heath T.: *A History of Greek Mathematics*. New York 1981, Vol. 1.
- Hegel G.W.F.: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Przekł. S.F. Nowicki. Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F.: *Wstęp*. W: Idem: *Wykłady z filozofii dziejów*. Przekł. A. Landman, J. Grabowski. T. 1. Warszawa 1958.
- Heidegger M.: *Bycie i czas*. Przekł. i przedm. B. Baran. Warszawa 2007.
- Heidegger M.: *Objaśnienia do poezji Hölderlina*. Przekł. S. Lisiecka. Warszawa 2004.
- Heisenberg W.: *Fizyka a filozofia*. Przekł. S. Amsterdamski. Warszawa 1965.
- Heisenberg W.: *The Physical Principles of the Quantum Theory*. Trans. C. Eckhart, F.C. Hoyt. New York 1930 (Reprint of 1930 Edition).
- Heller M.: *Filozofia nauki. Wprowadzenie*. Kraków 1992.
- Herer M.: *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*. Kraków 2006.
- Hesse H.: *Gra szklanych paciorków*. Przekł. M. Kurecka. Poznań 1992.
- Huizinga J.: *Zabawa jako źródło kultury*. Przekł. M. Kurecka, W. Wirpsza. Warszawa 1998.
- Husserl E.: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Przekł. J. Sidorek. Warszawa 1993.
- Husserl E.: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Przekł. S. Walczewska. Toruń 1999.
- Husserl E.: *Medytacje kartezjańskie*. Przekł. A. Wajs. Warszawa 1982.

- Janion M.: *Gorączka romantyczna*. Kraków 2000.
- Kafka F.: *Osiem notatników*. Przekł. B. Surowska. Gdańsk 1995.
- Kalamaras G.: *Reclaiming the Tacit Dimension: Symbolic Form in the Rhetoric of Silence* (Sunny Series, Literacy, Culture and Learning). New York 1994.
- Kalestyński A.: *Optyka fourierowska*. W: *Encyklopedia fizyki współczesnej* PWN. Warszawa 1983.
- Kalinowska M.: *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*. Warszawa 1989.
- Kandyński W. [Kandinsky]: *Punkt i linia a płaszczyzna. Przyczynek do analizy elementów malarskich*. Przekł. S. Fijałkowski. Warszawa 1986.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Przekł. R. Ingarden. Warszawa 1957.
- Kant I.: *Logika. Podręcznik do wykładów* (wydany przez G.B. Jäschego). Przekł. Z. Zawirski. „Filo-Sofija Rocznik Komisji Filozofii” 2002, nr 2.
- Kasprzak M.: *Ilustrowany słownik geograficzny*. Wrocław 2004.
- Kasulis T.: *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*. Honolulu 2002.
- Keating M.P.: *Geometric, Physical, and Visual Optics*. Boston–London–Oxford–Singapore–Sydney–Toronto–Wellington 1988.
- Kemp M.: *The Science of Art: Optical Themes in Western Art from Brunelleschi to Seurat*. New Haven 1992.
- Kisielewski S.: *Polityka i sztuka*. Warszawa 1998.
- Kline M.: *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*. New York 1990, Vol. 1.
- Kordos M.: *Historia matematyki*. Warszawa 1994.
- Kordos M.: *O różnych geometriach*. Warszawa 1987.
- Kosowska E.: *Antropologia literatury. Teksty, konteksty, interpretacje*. Katowice 2003.
- Kowalska B.: *Od impresjonistów do konceptualizmu. Odkrycia sztuki*. Warszawa 1989.
- Kruk S.: *Encyklopedia informatyki*. Gliwice 1996.
- Kujawski A., Skaliński T., Chrostowski J., Graja A., Pawluczuk R., Kalestyński A.: *Kierunki rozwoju optyki współczesnej*. W: *Encyklopedia fizyki współczesnej* PWN. Warszawa 1983.

- Kunce A.: *On European Epistemological and Ethical Tropes. Honor, Dignity and Shame*. „The International Journal of the Humanities” 2005, Vol. 3, No 5.
- Kunce A.: *Tożsamość i postmodernizm*. Warszawa 2003.
- Lederman L., Teresi D.: *Boska cząstka. Jeśli Wszechświat jest odpowiedzią, jak brzmi pytanie?* Przekł. E. Kołodziej-Józefowicz. Warszawa 2005.
- Leeuw G. van der: *Fenomenologia religii*. Przekł. J. Prokopiuk. Warszawa 1997.
- Leven R.: *The Pharaoh's Garbage. Growth and Change in Egypt's Waste Management System*. „NIMEP INSIGHT” [New Initiative for Middle East Peace, Institute for Global Leadership, Tufts University] 2006, Vol. 2.
- Lévi-Strauss C.: *Antropologia strukturalna*. Przekł. K. Pomian. Warszawa 2000.
- Lévi-Strauss C.: *Drogi masek*. Przekł. M. Dobrowolska. Łódź 1985.
- Lévi-Strauss C.: *Myśl nieoswojona*. Przekł. P. Zajączkowski. Warszawa 2001.
- Lévi-Strauss C.: *Smutek tropików*. Przekł. A. Steinsberg, wstęp L. Stomma, posłowie J. Kuroń, A. Friszke. Łódź 1992.
- Lévinas E.: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Przekł. M. Kowalska, przedm. B. Skarga. Warszawa 2002.
- Lévinas E.: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przekł. M. Kowalska, przedm. T. Gadacz SP. Kraków 1994.
- Lévy-Bruhl L.: *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*. Przekł. B. Szwarzman-Czarnota. Warszawa 1992.
- Literatura w kręgu wartości*. Red. i wstęp L. Wiśniewska. Bydgoszcz 2003.
- Literature and Anthropology*. Eds. P. Dennis, W. Ayccock. Lubbock 1989.
- Lłosa M.V.: *Gawędziarz*. Przekł. C.M. Casas. Poznań 1997.
- Luhmann N.: *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*. Przekł. J. Łoziński. Warszawa 2003.
- Liotard J.-F.: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przekł. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa 1997.
- Łotman J., Uspienski B.: *O semiotycznym mechanizmie kultury*. W: *Semiotyka kultury*. Red. E. Janus, M.R. Mayenowa. Warszawa 1977.

- Ługowska J.: *Punkt widzenia w strukturze komunikatu literackiego (przeznaczonego dla młodego odbiorcy)*. W: *Punkt widzenia w tekście i w dyskursie*. Red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, R. Nycz. Lublin 2004.
- Łyszkowicz A.: *Geodezja, czyli sztuka mierzenia Ziemi*. Olsztyn 2006.
- Malec K.: *Cisza. Instalacja artystyczna*. Gdańsk 1992.
- Malinowski B.: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Przekł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz, posłowie A. Waligórski. Warszawa 1981.
- Malinowski B.: *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Wstęp i oprac. G. Kubica. Kraków 2002.
- Malinowski B.: *Ogrody koralowe i ich magia: studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda: język magii i ogrodnictwa*. Przekł. B. Leś, red. nauk. A.K. Paluch. Warszawa 1987.
- Malinowski B.: *Ogrody koralowe i ich magia: studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda: opis ogrodnictwa*. Przekł. A. Bydłoń, red. nauk. A.K. Paluch. Warszawa 1986. Cz. 1-2.
- Markowski P.: *Antropologia i literatura*. „Teksty Drugie” 2007, nr 6.
- Merleau-Ponty M.: *Fenomenologia percepcji*. Przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, posłowie J. Migasiński. Warszawa 2001.
- Miller A.: *Metaphor and Scientific Creativity*. In: *Metaphor and Analogy in the Sciences (Origins: Studies in the Sources of Scientific Creativity)*. Ed. F. Hallyn. Dordrecht 2000.
- Mittellateinisches Glossar. Hrsg. E. Habel, F. Gröbel, mit einer Einführung H.-D. Heilmann. Paderborn-München-Wien-Zürich 1989.
- Moche D.L.: *Understanding the Starry Sky*. In: *Astronomy: A Self-Teaching Guide*. New Jersey 2004.
- Mrygoń B.: *Przejścia fazowe i zjawiska krytyczne*. W: *Encyklopedia fizyki współczesnej* PWN. Warszawa 1983.
- Murawski R.: *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*. Warszawa 1995.
- Nancy J.-L.: *Corpus*. Przekł. M. Kwietniewska. Gdańsk 2002.

- Nawarecki A.: *Czarna mikrologia*. W: *Skala mikro w badaniach literackich*. Red. A. Nawarecki i M. Bogdanowska. Katowice 2005.
- Nawarecki A.: *Mały Mickiewicz. Studia mikrologiczne*. Katowice 2003.
- Nietzsche F.: *Listy*. Przekł. B. Baran. Kraków 1994.
- Nietzsche F.: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przekł. W. Berent. Warszawa 1990.
- North J.: *Historia astronomii i kosmologii*. Przekł. T. i T. Dworak. Katowice 1999.
- Nowacka B.: *Magiczne dziennikarstwo: Ryszard Kapuściński w oczach krytyków*. Katowice 2004.
- Nycz R.: *Antropologia literatury – kulturowa teoria kultury – poetyka doświadczenia*. „Teksty Drugie” 2007, nr 6.
- Off Stage/On Display. Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*. Red. A. Shryock. Stanford 2004.
- Olszewska-Dyoniziak B.: *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*. Kraków 1991.
- Ortega y Gasset J.: *Dzieje jako system*. Przekł. A. Jancewicz. W: J. Ortega y Gasset: *Po co wracamy do filozofii?* Przekł. E. Burska. Warszawa 1992.
- Ortega y Gasset J.: *Tematy podróżne*. Przekł. A. Jancewicz. W: J. Ortega y Gasset: *Po co wracamy do filozofii?* Przekł. E. Burska. Warszawa 1992.
- Oxford Wordpower. *Słownik angielsko-polski*. Oxford 2003.
- Paustian T., Roberts G.: *Introduction*. In: T. Paustian, G. Roberts: *Through the Microscope: A Look at All Things Small* [<http://www.microbiologytext.com>]
- Pico della Mirandola G.: *Mowa o godności człowieka*. „Przegląd Tomistyczny” 1992, T. 5.
- Piórczyński J.: *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*. Wrocław 1997.
- Platon: *Protagoras*. Przekł. i wstęp W. Witwicki. Kęty 2002.
- Plessner H.: *Pytanie o conditio humana*. Wybór pism. Wybór, oprac. i wstęp Z. Krasnodębski, przekł. Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, A. Załuska. Warszawa 1988.
- Podróże z Ryszardem Kapuścińskim. Opowieści trzynastu tłumaczy*. Red. B. Dudko. Kraków 2007.

- Poincaré H.: *Nauka i hipoteza (fragmenty)*. Przekł. I. Szumilewicz. W: I. Szumilewicz: *Poincaré*. Warszawa 1978.
- Pojednanie tożsamości z różnicą? Red. E. Rewers. Poznań 1995.
- Pomorski J.: *Punkt widzenia we współczesnej historiografii*. W: *Punkt widzenia w języku i w kulturze*. Red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, R. Nycz. Lublin 2004.
- Porter R.: *Hospitals and Surgery*. In: *The Cambridge History of Medicine*. Ed. R. Porter. Cambridge 2006.
- Potasiński W., Bohdanowicz R., Jędrzejko M.: *Słownik terminów i skrótów wojskowych angielsko-polski, polsko-angielski*. Warszawa 2000.
- Prokopovà 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. Esner. Linz 2005.
- Przestalski S.: *Fizyka z elementami biofizyki i agrofizyki*. Warszawa 1989.
- Rabelais F.: *Gargantua i Pantagruel*. Przekł. T. Żeleński (Boy). T. 1. Warszawa 1955.
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. Red. E.I. Zieliński. Lublin 2000.
- Rewers E.: *Obsceniczna kultura cytatów: przyjemność i opór*. W: *Dwudziestowieczność*. Red. M. Dąbrowski i T. Wójcik. Warszawa 2004.
- Rewers E.: *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*. Kraków 2005.
- Rewers E.: *Transkulturowość czy globalność? Dwa dyskursy o kondycji ponowoczesnej*. W: *Dylematy wielokulturowości*. Red. W. Kallaga. Kraków 2004.
- Rewers E.: *Zdarzenie w przestrzeni miejskiej*. W: *Formy estetycznej przestrzeni publicznej*. Red. J.S. Wojciechowski, A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa 1998.
- Ricoeur P.: *O sobie samym jako innym*. Przekł. B. Chełstowski, wstęp M. Kowalska. Warszawa 2003.
- Ricoeur P.: *Pamięć – zapomnienie – historia*. Przekł. J. Migasiński. W: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków 1995.

- Ridpath I., Rees M.: *The Illustrated Encyclopedia of the Universe*. New York 2001.
- Rorty R.: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis 1982.
- Rorty R.: *On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz*. „Michigan Quarterly Review” 1986, No 25.
- Rorty R.: *Przygodność, ironia i solidarność*. Przekł. W.J. Popowski. Warszawa 1996.
- Rosner K.: *Hermeneutyka jako krytyka kultury: Heidegger, Gadamer, Ricoeur*. Warszawa 1991.
- Rousseau J.-J.: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. Przekł. H. Elzenberg. W: J.-J. Rousseau: *Trzy rozprawy o filozofii społecznej*. Warszawa 1956.
- Rushdie S.: *Step Across This Line. Collected Nonfiction 1992–2002*. New York 2002.
- Russel B.: *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*. Przekł. T. Basznia, A. Lipszyc, M. Szczubiałka. Warszawa 2000.
- Sady W.: *O narodzinach dwóch wielkich nurtów w filozofii nauki dwudziestego wieku*. W: W. Sady: *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*. Wrocław 2000.
- Said E.W.: *Culture and Imperialism*. New York 1993.
- Samuel G.: *Mind, Body and Culture. Anthropology and the Biological Interface*. Cambridge 1990.
- Sartre J.P.: *Mdłości*. Przekł. J. Trznadel. Warszawa 1974.
- Scheler M.: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Przekł. S. Czerniak, A. Węgrzecki. Warszawa 1987.
- Serres M.: *Hermes. Literature, Science, Philosophy*. Baltimore 1983.
- Simmel G.: *Most i drzwi. Wybór esejów*. Przekł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2006.
- Skórczyński A.M.: *Czynności pomocnicze i pomiary kątowe*. W: A.M. Skórczyński: *Lokalna triangulacja i trilateracja*. Warszawa 2004.
- Sławek T.: *Laudatio. Jacques Derrida: dekonstrukcja i etyka gościnności*. W: Jacques Derrida. *Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis*. Katowice 1997.
- Słownik łacińsko-polski. T. 4: P–R. Red. M. Plezia. Warszawa 1974.
- Soja E.W.: *Postmetropolis. Critical Studies of Cities and Religions*. Oxford–Cambridge 2000.

- Sokal A., Bricmont J.: *Modne bzdury. O nadużyciach nauki popełnianych przez postmodernistycznych intelektualistów*. Przekł. P. Amsterdamski. Warszawa 2004.
- Sontag S.: *The Aesthetics of Silence*. In: *The Discontinuous Universe. Selected Writings in Contemporary Consciousness*. Eds. S. Sears, G.W. Lord. New York–London 1972.
- Spencer S.: *Race and Ethnicity. Culture, Identity and Representation*. New York 2006.
- Spengler O.: *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*. Przekł. i przedm. J. Marzęcki. Warszawa 2001.
- Springer Handbook of Nanotechnology*. Ed. B. Bhushan. Berlin–Heidelberg 2004.
- Storey J.: *Cultural Studies & The Study of Popular Culture. Theories and Methods*. Edinburgh 1998.
- Symotiuk S.: *Przechadzka jako czynność filozoficzna*. W: S. Symotiuk: *Filozofia i genius loci*. Warszawa 1997.
- Symotiuk S.: *Śmietnisko jako zaświat*. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1987, nr 4.
- Tabakowska E.: *O językowych wyznacznikach punktu widzenia*. W: *Punkt widzenia w języku i w kulturze*. Red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, R. Nycz. Lublin 2004.
- Taylor E.B.: *Antropologia. Wstęp do badania człowieka i cywilizacji*. Przekł. A. Bąkowska. Warszawa 1923.
- Taylor J.: *Czarne dziury: koniec wszechświata*. Przekł. M. Kalinowski, J. Piesiak, wstęp M. Kalinowski. Warszawa 1985.
- The Perseus Digital Library*. Tufts University [<http://www.perseus.tufts.edu>]
- Thoreau H.D.: *Walden*. New York 1966.
- Thorne K.S.: *Black Holes and the Warps: Einstein's Outrageous Legacy (Commonwealth Fund Book Program)*. New York 1995.
- Tischner J.: *Filozofia dramatu*. Paris 1990.
- Tuan Yi-Fu: *Przestrzeń i miejsce*. Przekł. A. Morawińska, wstęp K. Wojciechowski. Warszawa 1987.
- Unschuld P.U.: *Medicine in China: A History of Ideas (Comparative Studies of Health Systems & Medical Care)*. Berkeley 1985.
- Uspienski B.: *Historia i semiotyka*. Przekł. i przedm. B. Żyłko. Gdańsk 1998.
- Uspienski B.: *Religia i semiotyka*. Przekł. i przedm. B. Żyłko. Gdańsk 2001.

- Varela F.: *Gdy pojawia się ja?* Przekł. J. i M. Jannaszowie. W: *Trzecia kultura*. Red. J. Brockman. Warszawa 1996.
- Wąchocka E.: *Milczenie – rozpad języka czy pismo nowego dramatu?* W: *Literatura w kręgu wartości*. Red. L. Wiśniewska. Bydgoszcz 2003.
- Węgrzyniakowa A.: *Egzystencjalne i metafizyczne. Od Leśmiana do Maja*. Katowice 1999.
- Więśław W.: *Matematyka i jej historia*. Opole 1997.
- Wiśniewska L.: *Między biegunami i na pograniczu. O „Białym małżeństwie” Tadeusza Różewicza i poezji Zbigniewa Herberta*. Bydgoszcz 1999.
- Witruwiusz: *O architekturze ksiąg dziesięć*. Przekł. K. Kumaniecki, wstęp A. Sadurska. Warszawa 1999.
- Wittgenstein L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Przekł. B. Wolniewicz. Warszawa 1997.
- Wojciszke B.: *Psychologia miłości. Intymność, namiętność, zaangażowanie*. Gdańsk 2005.
- Wolny-Zmorzyński K.: *O twórczości Ryszarda Kapuścińskiego: próba interpretacji*. Rzeszów 1998.
- Wolny-Zmorzyński K.: *Ryszard Kapuściński w labiryncie współczesności*. Kraków 2004.
- Zeilik M.: *Astronomy. The Evolving Universe*. Cambridge 2002.
- Zwolińska K., Malicki Z.: *Mały słownik terminów plastycznych*. Warszawa 1990.
- Zydlar J.: *Geometria. Wykład geometrii uwspółcześniony*. Warszawa 1997.

Nota bibliograficzna

Fragmenty części drugiej, w zmienionym kształcie, zostały ogłoszone w następujących publikacjach:

O dwudziestowiecznej wrażliwości epistemologicznej. W: *Dwudziestowieczność.* Red. M. Dąbrowski i T. Wójcik. Warszawa 2004, s. 113–120.

O ciszy. „Anthropos?” 2005, nr 2–3.

O motyli i dyskretnym uroku mikrologii. W: *Skala mikro w badaniach literackich.* Red. A. Nawarecki i M. Bogdanowska. Katowice 2005, s. 38–49.

Kultura i Apokalypsis? Refleksje o apokaliptycznym wymiarze świata na marginesie opisów Ryszarda Kapuścińskiego. W: *Apokalipsa. Symbolika – tradycja – egzegeza.* Red. K. Korotkich, J. Ławski. Białystok 2006, T. 1, s. 363–370.

O koszu na śmieci, miejscu i sztuce ufnej kalkulacji. „Anthropos?” 2006, nr 6–7.

Ciało kulturowe. W: *Mity słowa – mity ciała.* Red. L. Wiśniewska, M. Gołuński, współpr. A. Stempka. Bydgoszcz 2007, s. 299–309.

Intymność. „Anthropos?” 2007, nr 8–9.

Miejsce i rytm. O doświadczaniu miejsc w kulturze. W: *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni.* Red. Z. Kadłubek. Katowice 2007, s. 93–119.

Poddaństwo – dystans. Trudna wiedza w doświadczaniu obcego. W: *Wizerunki wspólnoty. Studia i szkice z literatury i antropologii porównawczej.* Red. Z. Kadłubek, T. Sławek. Katowice 2008, s. 111–143.

O gęstości miejsca. „Przegląd Kulturoznawczy” [w druku].

Indeks osobowy

- Abélard Pierre** 231
Adam Alison 175, 288
Adorno Theodor W. 242, 245, 256, 289
Ahmes 24
Alberti Leon Batista 76
Allison David 70, 288, 292
Alvarez-Gaumé Luis 39
Amin Dada Oumee Idi 93
Amsterdamski Piotr 11, 34, 36, 293, 295, 302
Anaksagoras 68
Anaksymander 67
Anaksymenes 68
Angelis Rose, de 18, 290
Ankersmit Franklin Rudolf 71, 72, 289
Archimedes 24, 26, 289
Ariés Philippe 174, 289
Arystoteles 27, 62, 68, 74, 82, 232, 289
Asante Kariamu Welsh 228, 289
Asante Molefe Kete 228, 289
Aycock Wendell 18, 297
- Baake Ken** 12, 289
Bacon Francis 17, 289
Bamford Sandra 123, 289
Banasiak Bogdan 15, 70, 73, 123, 163, 200, 229, 231, 240, 242, 252, 254, 255, 264, 280, 292, 293
- Baran Bogdan** 17, 180, 275, 294, 295, 299
Barley Nigel 179, 289
Barnard Emile 77, 289
Barth Fredrik 14, 289
Barthes Roland 81, 83, 123, 278, 289, 290
Bartmiński Jerzy 83, 84, 294, 298, 300, 302
Baszniak Tadeusz 155, 301
Bataille Georges 17, 122, 290
Baudelaire Charles 18, 71
Baudrillard Jean 97, 279, 290
Bauman Janina 124, 143, 157, 240, 290
Bauman Zygmunt 124, 134, 143, 147, 157, 214, 220, 240, 290
Bażański Stanisław 34, 293
Bąkowska Aleksandra 187, 302
Bąkowska Eligia 174, 241, 289, 291
Benedict Ruth 230
Benedyktowicz Zbigniew 116, 288
Benjamin Walter 71, 214, 275, 290
Bentham 214
Berent Wacław 8, 102, 166, 194, 276, 299
Bereś Witold 92, 287, 290
Bergson Henry 179, 290

- Bertalanffy Ludwig, von 279, 290
Bhushan Bharat 56, 293, 302
Biddiss Michael 184, 290
Bieniok Bogumił 33, 294
Bieńczyk Marek 123, 289
Blake William 251, 283, 290
Bless Robert 45, 291
Bloomer Kent 227, 291
Błoński Jan 250, 291
Bogatyriew Piotr 202, 291
Bogdanowska Monika 256, 299
Boguta Marta 77, 294
Bohdanowicz Roman 52, 300
Bolyai Janos 30
Bonnemaison Joël 204, 205, 291
Borroughs William Seward 87
Borucki Bogdan 162, 288
Brach-Czaina Jolanta 197, 203, 291
Braudel Fernand 133, 291
Brejdek Jaromir 138, 294
Bricmont Jean 11, 302
Brockman John 170, 303
Brown Theodore 12, 291
Brunelleschi Filippo 76, 296
Buber Martin 109, 129, 139, 291
Bunn Ted 215, 291
Buonarotti Michelangelo [Michał Anioł] 102
Burnetko Krzysztof 92, 287, 290
Burska Ewa 143, 162, 195, 299
Burszta Józef 159, 295
Bydłoń Antoni 108, 298
- Caillois Roger 250, 291
Canetti Elias 97, 109
Capra Fritz 33–35, 38, 41, 156, 196, 215, 219, 222, 291
Casas Marrodán Casas 150, 297
Castro Fidel 95
Cézanne Paul 80, 289, 291
Chalon René, de 174
Chamberlain Houston Steward 184
Chaunu Pierre 241, 291
Chelstowski Bogdan 148, 300
Chrostowski Jacek 55, 296
Chudoba Ewa 111
Cichowicz Stanisław 179, 290
Cioran Emil 109
Clifford James 105, 123, 130, 280, 291
Cochran Lawrence 77, 289, 291
Conley Tom 75, 292
Cook James 130, 291
Counihan Carole 175, 291
Courant Richard 30, 291
Czaja Dariusz 116, 288
Czerniak Stanisław 14, 157, 294, 301
Czerwiński Marcin 67, 293
- Dalton John 38
Dancygier Józef 218, 294
Dawkins Richard 170, 291
Dąbrowski Mieczysław 72, 87, 116, 142, 291, 292, 300
Deleuze Gilles 8, 11, 12, 15, 27, 28, 72–75, 82, 163, 200, 229, 240–242, 252, 257, 264, 292, 295
Demokryt 33, 68
Dennis Philip 18, 297
Derrida Jacques 15, 69–71, 147, 148, 163, 197, 231, 242, 254, 292, 301
Descartes René 29, 75, 213, 292
Descombes Vincent 255, 280, 292
Dickens Charles 97
Diels Hermann 24, 68, 196, 224, 292
Dilthey Wilhelm 12–14, 293
Dobrowolska Monika 203, 228, 297
Dolatowska Krystyna 250, 291
Domagała Dorota 157, 294
Domańska Ewa 72, 289
Doran Michael 77, 289, 291
Dudko Bożena 97, 143, 299
Duras Marguerite 101
Duvalier François 189
Dworak Tadeusz 42, 299

- Dworak Tamara 42, 299
Dzierżyńska Aleksandra 65, 294
Dzikowska Elżbieta 181, 288
Dżurak Ewa 123, 280, 291

Ebner Ferdynand 109, 139
Eckhart Carl 36, 295
Eckhart Johannes [Mistrz Eckhart] 192, 299
Eco Umberto 97, 173, 174, 293
Eduardo Juan 66, 293
Einstein Albert 33, 34, 215, 302
Eliade Mircea 66, 67, 109, 227, 293
Eliot Thomas Stearns 103
Elzenberg Henryk 137, 301
Empedokles 68
Ervin Alexander 16, 293
Esner Klaus 24, 62, 300
Euclid [Euklides] 25, 27, 28, 33, 41, 61, 293
Evans-Prichard Edward Evan 104

Feuillet Michel 65, 293
Feynman Richard P. 34, 35, 56, 293
Fibonacci [Leonardo z Pizy] 25
Fijałkowski Stanisław 77, 194, 274, 296
Firth Raymond 204, 293
Foucault Michel 47, 123, 213, 293
Franklin Benjamin 18, 174, 293
Frazer James, sir 154
Frederickson George 137, 293
Freud Sigmund 122, 131, 190, 293
Friszke Andrzej 107, 179, 297
Frybesowa Aleksandra 250, 291
Fuentes Carlos 97, 198, 293
Fukuyama Francis 264, 293

Gadacz Tadeusz, SP 17, 136, 199, 245, 275, 297
Gadamer Hans-Georg 17, 275, 279, 294, 301
Gajewski Ryszard 34, 293

Gałązka Andrzej 52, 294
Geertz Clifford 105, 144, 164, 165, 167, 280, 294, 301
Gehlen Arnold 14, 294
Gellman Murray 39
Geremek Bronisław 133, 291
German Michaił 77, 294
Ghiberti Lorenzo 76
Gingrich Andre 14, 289
Gleick James 226, 294
Głaz Adam 84, 294
Gobineau Artur 184, 294
Goffman Erving 65, 294
Goździak Elżbieta 159, 295
Grabowski Janusz 175, 205, 295
Graham Elaine L. 176, 294
Graża Andrzej 55, 296
Grass Günter 97
Green Michael 39
Green Roger Lancelyn 58, 294
Greene Brian 33, 38, 39, 294
Gromska Daniela 27, 289
Gröbel Friedrich 60, 298
Grynberg Marek 34, 293
Grzebieniowski Tadeusz 52, 294
Guattari Félix 8, 11, 27, 28, 72-75, 82, 83, 242, 252, 292
Guevara de la Serna Ernesto Rafael [„Che” Guevara] 95
Guriewicz Aron 218, 294

Habel Edwin 60, 298
Habermas Jürgen 157, 294
Hadrian 217
Haefner Gerd 138, 294
Hajle Sellasje [Ras Tafari Makonnen] 183, 191, 252
Hall Calvin Springer 279, 295
Hall Edward T. 156, 159, 228, 295
Hallyn Fernand 12, 298
Hassan Ihab Habib 247, 295
Hawking Stephen 215, 295

- Heath Thomas 25, 26, 61, 289, 293, 295
Hedemann Oskar 17, 290
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 70, 164, 175, 205, 231, 241, 295
Heidegger Martin 17, 70, 87, 275, 279, 295, 301
Heimann Heinz-Dieter 60, 298
Heisenberg Werner 36, 156, 295
Heller Michał, ks. 12, 295
Hemingway Ernest 97
Heraklit 68
Herbert Zbigniew 83, 303
Herer Michał 12
Herodot 96, 100, 103, 130, 138, 143, 158, 204, 209, 221, 288
Hesse Hermann 230–232, 295
Hilsberg Walter 111
Hölderlin Johann Christian Friedrich 87, 295
Hołówka Teresa 156, 228, 295
Hoyt Frank 36, 295
Hudson Brian 24, 62, 300
Huizinga Johan 227, 295
Hume David 26
Husserl Edmund 17, 69, 70, 163, 242, 292, 295
Huxley Aldous 97

Ignacy, św. 174
Illife John 242
Ingarden Roman 280, 296
Iwińska Magda 166, 195

Jancewicz Anna 143, 162, 299
Janion Maria 174, 296
Jannasz Justyna 170, 303
Jannasz Marek 170, 303
Janssen Hans 55
Janssen Zachariasz 55
Janus Elżbieta 202, 297
Jaśkowski Piotr 226, 294

Jezus Chrystus 62, 64, 65, 183
Jędrzejko Mariusz 52, 300
Jonasz 64

Kafka Franz 200, 296
Kalaga Wojciech 209, 281, 300
Kalamaras George 196, 296
Kalestyński Andrzej 55, 296
Kalinowska Maria 191, 296
Kalinowski Marek 41, 302
Kandyński Wasył [Kandinsky] 75, 77–80, 194, 274, 294, 296
Kania Ireneusz 66, 214, 290, 293
Kaniowa Maria 198, 293
Kant Immanuel 16, 111, 137, 263, 280, 296
Kapuściński Ryszard 5, 7, 18, 20, 84–90, 92–117, 125–130, 132–135, 138, 139, 141–146, 148, 150, 151, 153–156, 158–162, 166, 168, 170–174, 176–178, 180–183, 185–188, 190–196, 198–202, 204–209, 211–223, 225–230, 232–247, 249–252, 256, 258–260, 262–271, 273, 284, 287–290, 299, 303
Kasprzak Marek 45, 48, 296
Kasulis Thomas 122, 296
Keating Michael 53, 57, 296
Kemp Martin 76, 80, 296
Kessel Joseph 97
Khouri Nadir 99
Kierszyc Zofia 230
Kimbangu Simon 183
Kipling Joseph Rudard 139
Kisielewski Stefan 226, 296
Kline Morris 24, 296
Kłoskowska Antonina 230
Kocjan Krzysztof 227, 293
Kołodziej Rafał 30, 291
Kołodziej-Józefowicz Elżbieta 39, 297
Komendant Tadeusz 123, 213, 279, 290, 293

- Konarek Andrzej 58, 294
 Kordos Marek 24, 296
 Kosowska Ewa 18, 296
 Kowalczevska Joanna 279, 295
 Kowalska Bożena 80, 296
 Kowalska Małgorzata 13, 17, 136, 148, 199, 203, 244, 245, 275, 297, 298, 300
 Kranz Walther 24, 68, 196, 224, 292
 Krasnodębski Zdzisław 14, 180, 299
 Krawczyk Jarosław 162, 288
 Król Artur 58, 294
 Królikowska Zofia 34, 293
 Kruk Stanisław 49, 296
 Krzemieniowa Krystyna 14, 242, 289, 294
 Krzemięń-Ojak Sław 242, 289
 Ksenofanes 68
 Kuanda Kenneth David 93
 Kubiak Zygmunt 251, 283, 290
 Kubica Grażyna 107, 179, 298
 Kubisz Bogusław 162, 288
 Kujawski Adam 55, 296
 Kukulski Leszek 250, 291
 Kulesza Witold 133, 291
 Kumaniecki Kazimierz 227, 303
 Kunce Aleksandra 17, 125, 138, 275, 297
 Kunz Tomasz 134, 220, 290
 Kurecka Maria 227, 231, 295
 Kuroń Jacek 107, 179, 297
 Kuśniewicz Andrzej 87, 291
 Kwietniewska Małgorzata 15, 71, 172, 208, 292, 298
 Landman Adam 164, 175, 205, 295
 Lagrange Joseph Louis 45
 Lao-Tse 158
 Laplace Pierre Simon, de 48
 Lapouge Georges Vacher 184
 Las Casas Bartolomeo 136, 137
 Latham Marcia 29, 292
 Laudan Larry 29, 301
 Leavey John 70, 292
 Lederman Leon 39, 297
 Leeuw Gerardus, van der 131, 297
 Leeuwenhoek Antoine, van 55
 Leibniz Gottfried Wilhelm 74, 231, 292
 Leś Barbara 108, 298
 Leśniak Kazimierz 68, 82, 232, 289
 Leukippas 68
 Leven Rachel 212, 297
 Lévi-Strauss Claude 74, 106–108, 179, 203, 228, 297
 Lévinas Emmanuel 17, 109, 129, 136, 139, 142, 199, 245, 275, 297
 Lévy-Bruhl Lucien 187, 203, 297
 Lindzey Gardner 279, 295
 Linneusz Karol [Linné Carl, von] 250
 Lipszyc Adam 155, 301
 Lisiecka Sława 87, 295
 Lisowski Jerzy 250, 291
 Llosa Mario Vargas 97, 150, 297
 Llull Ramon 66
 London Jack 97
 Lord Georgiana 192, 302
 Luhmann Niklas 122, 297
 Lumumba Patrick 93
 Lyotard Jean-François 13, 244, 297
 Łęcki Krzysztof 146, 147, 288
 Łobaczewski Nikołaj 23, 30
 Łokas Ewa 33, 294
 Łotman Jurij 202, 297
 Łoziński Jerzy 122, 297
 Ługowska Jolanta 83, 298
 Łukasiewicz Małgorzata 14, 18, 71, 180, 245, 256, 275, 289, 299, 300
 Łyszkowicz Adam 48, 298
 Macura Paweł 33, 156, 215, 291
 Malec Krzysztof 193, 298
 Malicki Zsław 76, 303

- Malinowski Bronisław 103, 105–108,
179, 204, 298
Márai Sándor 109
Markowski Paweł Michał 18, 123,
148, 289, 292, 298
Marquez Gabriel García 97
Marzęcki Józef 175, 270, 302
Massumi Brian 74, 242, 252, 292
Mateusz, św. 63
Matuszewski Krzysztof 15, 70, 73,
163, 200, 229, 240, 242, 252, 254,
255, 264, 280, 292
Mayenowa Maria Renata 202, 291,
297
Melville Herman 97
Merleau-Ponty Maurice 203, 213, 221,
298
Michalski Krzysztof 190, 300
Mickiewicz Adam 83, 299
Migasiński Jacek 13, 190, 203, 244,
297, 298, 300
Miller Arthur 12
Moche Dinah 44, 45, 298
Mojżesz z Leonu 66
Montaigne Michel, de 136
Morawińska Agnieszka 204, 302
Morgana Le Fay 58
Mosse George L. 184, 294
Mrygoń Bogusław 40, 298
Mugabe Robert 93
Murawski Roman 29, 30, 32, 298

Nancy Jean-Luc 172, 208, 216, 220–
222, 298
Naser Gamal Abdel 210
Nawarecki Aleksander 83, 256, 299
Newton Izaak 33
Niebrzegowska-Bartmińska Stani-
sława 83, 84, 294, 298, 300, 302
Nietzsche Friedrich 8, 14, 102, 109,
166, 179, 180, 194, 198, 229, 255,
276, 280, 299

Nkomo Joshua 93
North John 42, 299
Nowacka Beata 92, 287, 299
Nowak Andrzej 198, 293
Nowakowski Radosław 159, 228, 295
Nowicki Światosław Florian 241, 295
Nycz Ryszard 18, 72, 83, 84, 148, 279,
289, 290, 292, 294, 298–300, 302

Ochab Maryna 122, 290
Olszewska-Dyoniziak Barbara 14,
106, 204, 298, 299
Onishi Naoki 130, 291
Ortega Jose 198, 293
Ortega y Gasset José 109, 143, 162,
166, 195, 299
Orwell George 97

Pahlavi Mohammad Reza 93
Palań Magdalena 65, 293
Paluch Andrzej 108, 298
Parkin Robert 14, 289
Parmenides 224
Paustian Timothy 56, 299
Paweł św. 63, 64
Pawluczuk Romuald 55, 296
Pénot-Demetry Josée 204, 291
Petrusjan Benik 125–128, 134
Pico della Mirandola Giovanni 137,
299
Pieniążek Paweł 8, 15, 28, 70, 72, 242,
254, 292
Piesiak Jarosław 41, 302
Pietrzyk Bartłomiej 264, 293
Piórczyński Józef 192, 299
Pitagoras 24, 25, 62
Planck Max 36
Platon 224, 242, 299
Plessner Helmuth 14, 16, 179, 180, 299
Plezia Marian 60, 301
Poincaré Henri 29, 300, 301
Pomian Krzysztof 74, 203, 228, 297

- Pomorski Jan 84, 300
 Popowski Wacław 124, 157, 197, 225, 240, 301
 Poręba Marcin 122, 131, 293
 Porter Roy 52, 300
 Potasiński Włodzimierz 52, 300
 Prokopiuk Jerzy 131, 230, 297
 Prokopová Magdalena 24, 62, 300
 Protagoras 224, 299
 Proudfoot Michael 175, 288
 Przestalski Stanisław 53, 56, 300

 Quincey Thomas, de 111
 Quint Josef 192

 Rabelais François 179, 300
 Radcliffe-Brown Alfred Reginald 104
 Radzicki Józef 279, 295
 Reale Giovanni 24, 67, 68, 300
 Rees Martin 39, 40, 301
 Regner Leopold 27, 62, 289
 Reszke Robert 122, 129, 131, 291, 293
 Rewers Ewa 17, 72, 125, 209, 275, 281, 300
 Richier Ligier 174
 Rickert Heinrich 12
 Ricoeur Paul 148, 190, 279, 300, 301
 Ridpath Ian 39, 40, 45, 288, 301
 Riemann Georg 23, 30
 Riesman David 109
 Robbins Herbert 30, 291
 Roberts Gary 56, 299
 Rorty Richard 90, 124, 134, 157, 164, 165, 167, 197, 225, 240, 241, 244, 301
 Rosenzweig Franz 129, 139
 Rosner Katarzyna 279, 301
 Rousseau Jean-Jacques 136, 137, 301
 Roy Claude 97
 Różewicz Tadeusz 83, 303
 Rushdie Salman 98, 301
 Russel Bertrand 155, 301
 Sadurska Anna 227, 303
 Sady Wojciech 29, 301
 Said Edward 139, 301
 Salwa Piotr 174, 293
 Samuel Geoffrey 176, 301
 Sartre Jean Paul 97, 197, 208, 301
 Scheler Max 14, 16, 301
 Schopenhauer Arthur 112
 Schwarz John 39
 Sears Sally 192
 Sepulveda Juan Ginés, de 137
 Serres Michel 140, 163, 301, 302
 Seurat Georges 76, 80, 296
 Shiff Richard 77, 289, 291
 Shryock Andrew 123, 299
 Sidorek Janusz 69, 295
 Siemek Marek Jan 245, 256, 289
 Silverman Sydel 14, 289
 Simmel Georg 18, 71, 275, 301
 Skaliński Tadeusz 55, 296
 Skalska Ewa Maria 99
 Skarga Barbara 245, 297
 Skoneczny Marek 170, 291
 Skórzyński Aleksander Maria 47, 301
 Sławek Tadeusz 147, 197, 301
 Smith David Eugene 29, 292
 Soja Edward W. 209, 301
 Sokal Alan 11, 302
 Somoza Garcia Anastasio 189
 Sontag Susan 83, 192, 290, 302
 Spencer Stephen 137, 207, 302
 Spengler Oswald 175, 270, 302
 Sprei Karl, von 95, 287
 Steinbeck John 97
 Steinsberg Aniela 107, 179, 297
 Stomma Ludwik 107, 179, 297
 Storey John 16, 302
 Strączek Krystyna 116, 162, 287, 288
 Surowska Barbara 200, 296
 Symotiuk Stefan 214, 220, 302
 Szahaj Andrzej 157, 294

Szczubiałka Michał 155, 301
Szumilewicz Irena 29, 300
Szwarcman-Czarnota Bella 187, 297
Szyler Ewa 179, 289
Szynkiewicz Sławoj 106, 204, 298

Tabakowska Elżbieta 84, 302
Tales z Miletu 24, 68
Tarnowska Krystyna 58, 294
Tatarkiewicz Anna 67, 293
Taylor Edward Burnett 187, 302
Taylor John 41, 302
Teresi Dick 39, 297
Thoreau Henry David 197, 302
Thorne Kip Stephen 215, 302
Tiedemann Rolf 214, 290
Timur 265
Tischner Józef 109, 149, 199, 302
Tokarska-Bakir Joanna 65, 294
Trznadel Jacek 81, 197, 208, 278, 290, 301
Tuan Yi-Fu 204, 302
Twain Mark 97

Uexküll Jakob, von 82
Ugniewska Joanna 174, 293
Unschuld Paul 52
Uspienski Borys 202, 235, 297, 302

Varela François 170, 303
Velrose Erga 30, 291

Wajs Andrzej 17, 295
Walczeńska Sławomira 69, 295
Waligórski Andrzej 106, 204, 298
Wallis Aleksander 156, 228, 295
Wążyk Adam 91, 95
Wąchocka Ewa 191, 303

Węgrzecki Adam 14, 301
Węgrzyniakowa Anna 83, 303
Więśław Witold 24, 303
Wikarjak Jan 17, 289
Windelband Wilhelm 12
Wirpsza Witold 227, 295
Wiśniewska Lidia 83, 191, 297, 303
Witruwiusz 227, 303
Witten Edward 39
Wittgenstein Ludwig 192, 303
Witwicki Władysław 224, 299
Wojciechowska Wanda 29, 213, 292
Wojciechowski Jan Stanisław 72, 300
Wojciechowski Krzysztof 204, 302
Wojciszke Bogdan 122, 303
Wolniewicz Bogusław 192, 303
Wolny-Zmorzyński Kazimierz 92, 287, 303
Woolf Virginia 83
Woydyło-Woźniak Ewa 279, 290
Wójcik Tomasz 72, 300
Wyka Anna

Zajączkowski Paweł 203, 228, 297
Załużska Andrzej 14, 180, 299
Zappen James 12, 289
Zawirski Zygmunt 16, 138, 296
Zeidler-Janiszewska Anna 72, 300
Zeilik Michael 33, 38, 43, 303
Zieliński Edward Iwo 24, 67, 300
Zwieg Georg 39
Zwolińska Krystyna 76, 303
Zydler Jan 23, 303

Żeleński Tadeusz (Boy) 179, 300
Żurowski Maciej 250, 291
Żyłko Bogusław 235, 302

Aleksandra Kunce

The anthropology of points
Deliberations on texts by Ryszard Kapuściński

Summary

The anthropology of points. Deliberations on texts by Ryszard Kapuściński outlines a research perspective of an anthropology of points. A point is a notion orientating in an epistemological, and not subject way. By means of this key-word, one can read cultural spaces, but also "rewrite" the motives constituting texts by Kapuściński. Cultural experience and literature stand here in a mutual link so it is a research way which follows not only the question on how experience is expressed in literature, but, basically speaking, allows for thinking about what a cultural experience demanding a literary description and reportage diagnosis is. The arrangements on how the point is filled in the space of Maths, Physics or Humanities make it possible to take out the notion contours and thought style organized in a point way. However, it is only a combination of a theoretical interpretation with a textual description by Ryszard Kapuściński that allows for an exemplification of the way man's experiences picture in the culture. A combination of thoughts with texts by Ryszard Kapuściński allows for asking the question on what point thinking is, and why it is important for man's experience.

The anthropology of point concentrates mind on the point, measures a distance from one point to another, marks special, orientating and extreme points, records density of point placement, regularity and irregularity of points, finds the points of fastening in observation and recognized figures of thoughts and man's activities. At the same time, it provokes the questions on how to conduct a point description which matches the point matter of experience.

Anthropology is an entrance into the insight of things, and, thus, it has to direct at what an already-outlined etymology of *punctum* indicates – something that moves one thoroughly, pierce and hurt, and has a bitter taste. The point becomes a stigma, a sign and takes on a concrete figure carved on the body. It is a bundle of relations, something that pierces one thoroughly. It is

a culmination, a destination of an anthropologist journey to the ends of the world, a turn towards the other and itself, a beginning and an end, the alpha and omega. It constitutes an *axis mundi*, presents itself in stations, borderline pole, unimportant and stable places which give support and de-orientate, is in the places of coincidence and junction of the things, is in the immobilized and dynamic.

The research optics placed in the point opens a space around man – according to a treaty of geometry and picture which make the point a perfect potential. It is sudden. The picture, though, closes because a line is already the end, a clear outline of things, whereas it just the point that opens the world. The point is a place in which life pulses. It opens itself to other points, creates networks of references and is active. It opens the world – including the orders of nature, social life and metaphysical existence. The anthropology of points explores this dynamics and allows for an interpretation of the human space via an epistemologically derived notion of point.

The extraction of an anthropology of points takes place in several areas. The first of them covers the spaces of thinking around the point, which is well-examined both in the mathematical and natural sciences, in the functional usage of thinking about the point, and in the humanities. Outlined spaces of science and social organization allow for an indication of the affinity of thoughts organized by means of a point, but also allow for an establishment of point parameters and environment. The next space that underwent interpretation is a textual space in Kapuściński which serves the field of exemplification. The second field is the *praxis* sphere, which is an exploration of man's experiences in culture. Esseistic considerations make use of a point *exemplum* derived by Kapuściński during his journey and outlined via the word and picture. An orientation determined by an epistemologically-derived point leads to an interpretation of the following thematic motives placed in notes by Kapuściński: intimacy, submission to strangeness, distance, cultural body, silence, place, closeness to the rhythm, suspected whole, micrology charm and apocalypsis.

Aleksandra Kunce

Anthropologie der Punkte
Eine Diskussion auf der Grundlage der Texte
von Ryszard Kapuściński

Zusammenfassung

Der vorliegende Text stellt die Forschungsperspektiven von der Anthropologie der Punkte dar. Ein Punkt ist ein Begriff, der epistemologisch und nicht sachlich orientiert ist. Mit Hilfe des Schlüsselbegriffs werden Kulturräume erforscht aber auch die Kapuściński's Werke bildenden Motive interpretiert. Die Kulturerlebnisse und die Literatur sind hier miteinander gekoppelt; das ist also ein Forschungsweg, der sich nicht nur die Frage stellt, auf welche Weise die Erfahrungen in der Literatur auszudrücken sind, sondern auch darüber nachdenkt, was ist eigentlich ein Kulturerlebnis, das eine literarische Beschreibung, eine Diagnose des Reporters braucht. Die Feststellung wie ein Punkt im Bereich der Mathematik, Physik oder Humanistik erfüllt wird lässt die Konturen des Begriffs und den Stil des punktorganisierten Gedankens ans Licht bringen. Aber erst die Verbindung von der theoretischen Auslegung mit den Texten von Ryszard Kapuściński erlaubt, die Erfahrungen des Menschen auf dem Kulturgebiet zu exemplifizieren. Am Beispiel der Kapuściński's Texte kann man das Punktdenken und dessen Rolle für menschliche Erfahrung überlegen.

Die Anthropologie der Punkte konzentriert die Überlegung in einem Punkt, misst sie von einem Punkt bis zum anderen aus, markiert besondere, orientierende und extreme Punkte, indem sie ihre Verteilungsdichte, regelmäßiges und unregelmäßiges Vorkommen festlegt, nach eventuellen Anhaltspunkten in der Beobachtung und in den erkennbaren Denk- und Tätigkeitsfiguren sucht. Sie provoziert die Frage, wie eine punktorientierte mit der Punktmaterie der Erfahrung zusammenpassende Beschreibung aussehen sollte.

Anthropologie geht ins Sachinnere und deswegen muss sie uns auf das Alles lenken, was von der oben genannten *punctum* Etymologie folgt – als dessen, was uns zutiefst erschüttert, was uns durchdringt und verletzt, was

bitter ist. Ein Punkt wird zu einem Stigma, einem Zeichen, zu einer konkreten im Körper eingepprägten Form. Er ist ein Strahl von Relationen, etwas durch Mark und Bein dringendes. Er ist eine Kulmination, ein Ziel der Reise des Anthropologen durch dick und dünn, eine Wendung zum Anderen und zu sich selbst, ein Anfang und ein Ende, das A und O; er ist *axis mundi* und wird in Stationen, Grenzpfählen, an unwesentlichen und festen Orten vergewärtigt, die zu einem Rückhalt werden oder irreführen, er ist im Berührungspunkt von Dingen, er steckt in dem was fixiert und dynamisch ist.

Die in einem Punkt lokalisierte Forschungssehweise öffnet den Raum ringsherum den Menschen, was mit Geometrie und Zeichnung übereinstimmt, die den Punkt zu einer idealen Potenz machen. Mit der Zeichnung wird der deutliche Sachumriss geschlossen, denn eine Linie ist doch ein Ende; die Welt kann nur mit dem Punkt geöffnet werden. Ein Punkt ist eine solche Stelle, an der das Leben pulst. Er ist für andere Punkte offen, bildet ein ganzes Bezugsnetz, ist belebt. Der Punkt öffnet die Welt, indem er die Ordnung der Natur, des gesellschaftlichen Lebens und des metaphysischen Seins zusammenfasst. Die Anthropologie der Punkte untersucht die Dynamik und durch epistemologische Auffassung des Punktes erlaubt, den menschlichen Raum zu ergünden.

Das Herausholen von anthropologischen Punkten verläuft in einigen Bereichen. Die erste Höchstgrenze bilden Denkräume ringsum den Punkt, was sowohl durch Mathematiknaturwissenschaften (funktionsbedingte Wahrnehmung des Punktes), wie auch durch Humanistik erforscht wird. Die umgerissenen Bereiche der Wissenschaft und der gesellschaftlichen Organisation ermöglichen, die dank dem Punkt erreichte Denkverwandtschaft nachzuweisen, aber auch die Parameter und die Umgebung des Punktes zu bestimmen. Weiter wird der von Kapuściński erschaffene, hier als ein Exemplifikationsfeld dienende Textraum interpretiert. Die zweite Höchstgrenze bildet die *praxis* Sphäre, die die Erforschung von menschlichen Erfahrungen in der Kultur ist. Bei essayistischen Überlegungen bedient man sich des Punktmusters, das von Kapuściński während seiner Reisen herausbekommen und mit Wort und Bild veranschaulicht wurde. Die durch den epistemologisch gewonnenen Punkt bestimmte Orientierung führt zur Interpretation von folgenden in Kapuściński's Schriften angebrachten thematischen Motiven: Intimität, Entfremdung, Distanz, Kulturkörper, Stille, Ort, Nähe des Rhythmus, merkwürdiges Ganze, Reiz der Mikrologie, Apokalypse.

Redaktor
Barbara Konopka

Na okładce i stronach działowych zamieszczono zdjęcia autorstwa
Lesława Kłosa w aranżacji Aleksandry Kunce
Opracowanie graficzne i komputerowe
Paulina Tomaszewska-Cieplý

Redaktor techniczny
Małgorzata Pleśniar

Korektor
Agnieszka Plutecka

Copyright © 2008
by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1789-2

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

Wydanie I. Ark. druk. 20,0 + wklejka. Ark. wyd. 17,5. Prze-
kazano do łamania w sierpniu 2008 r. Podpisano do druku
w listopadzie 2008 r. Papier offset. kl. III, 80 g

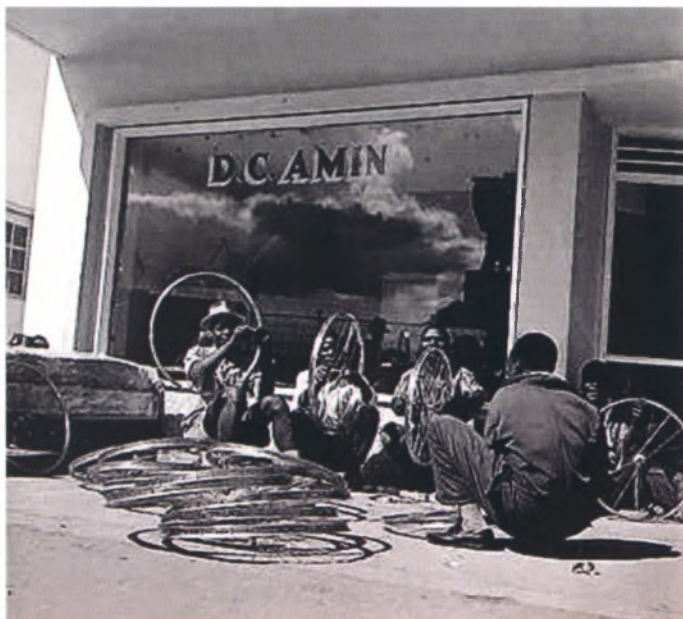
Cena 30 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: EXPOL, P. Rybiński, J. Dąbek, Spółka Jawna
ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek





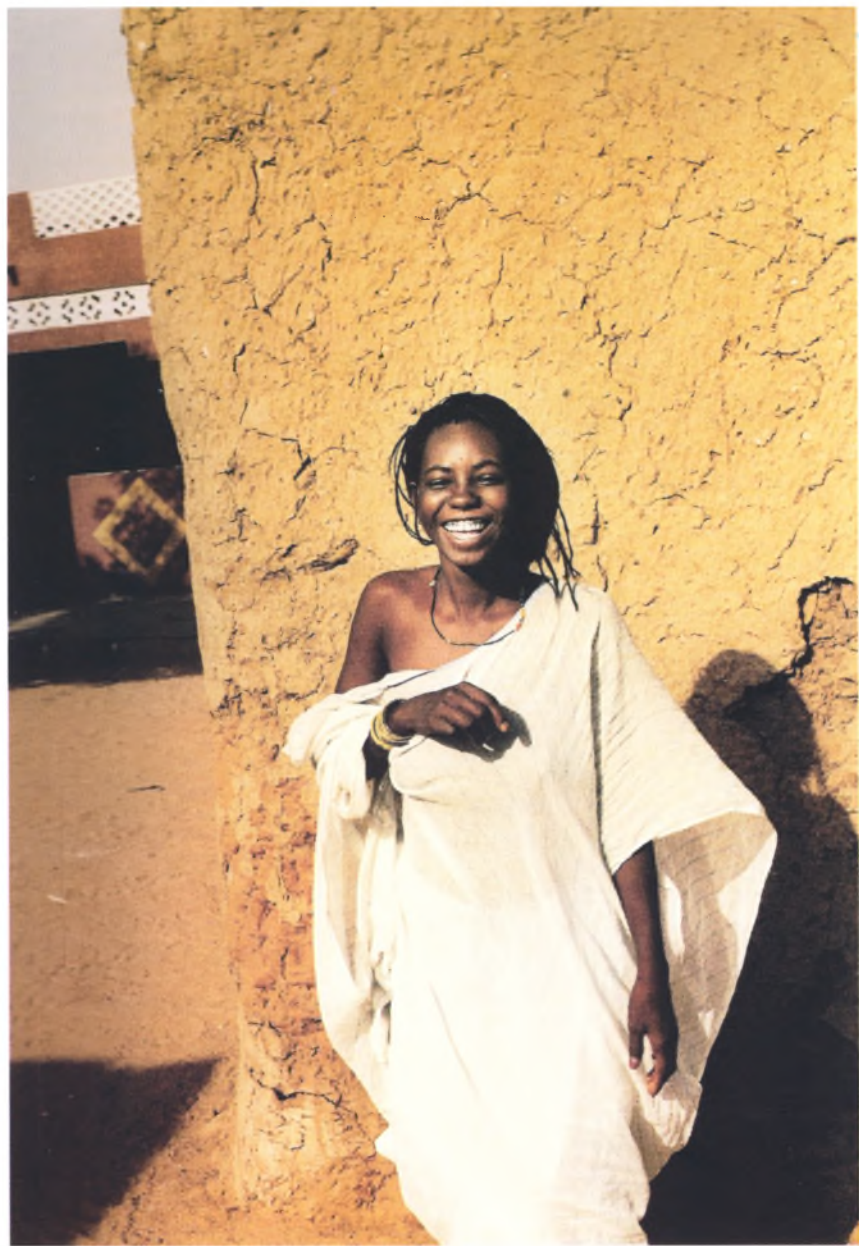
Fot. 1. R. Kapuściński: *Kobiety idące na targ (Togo)*. W: Tenże: *Z Afryki*
Bielsko-Biała: Wydawnictwo „Buffi”, 2000, s. 86



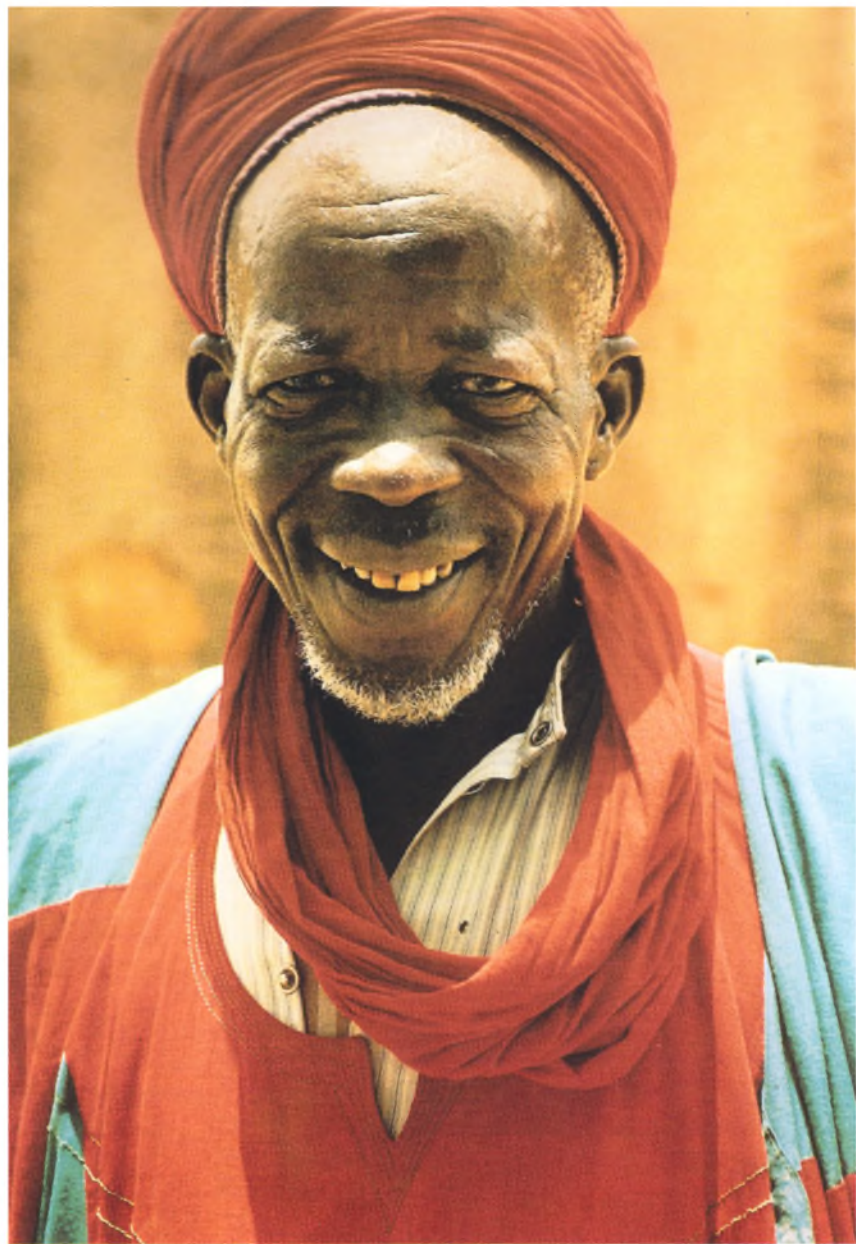
Fot. 2. R. Kapuściński: *Z Afryki*
Bielsko-Biała: Wydawnictwo „Buffi”, 2000, s. 87



Fot. 3. R. Kapuściński: *Z Afryki*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo „Buffi”, 2000, s. 42



Fot. 4. R. Kapuściński: *Z Afryki*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo „Buffi”, 2000, s. 77



Fot. 5. R. Kapuściński: *Z Afryki*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo „Buffi”, 2000, s. 73

nr inw.: BG - 374619



BG 374619



ISSN 0208-633
ISBN 978-83-226-1789-