

SOJIKO



**Gdzie dom
styka się ze światem
Cztery punkty
uważności życia**



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

**Aleksandra
Kunce**

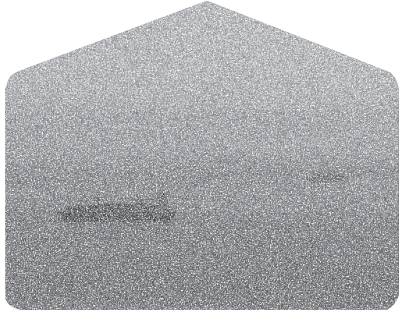
Aleksandra Kunce, profesor nauk humanistycznych w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Koncentruje się na problematyce człowieka lokalnego, na sile umiejscowienia i doświadczania miejsca, a także na oikologii jako nauce (o) domu.

Autorka książek: *Tożsamość i postmodernizm* (2003); *Myśleć Śląsk* (współautor: Zbigniew Kadłubek, 2007); *Antropologia punktów. Rozważania przy tekstach Ryszarda Kapuścińskiego* (2008); *Oikologia. Nauka o domu* (współautorzy: Tadeusz Sławek i Zbigniew Kadłubek, 2013); *Into the Noise. Anthropological and Aesthetic Discourses in Public Sphere* (współautor: Maria Popczyk, 2013); *Człowiek lokalny. Rozważania umiejscowione* (2016); *Being at Home in the Place. The Philosophy of Localness* (2019); *Oikologia. Powrót* (współautor: Tadeusz Sławek, 2020). W 2016 roku otrzymała nagrodę The Arts in Society International Award for Excellence (USA) za publikację *The Philosophy of Localness and the Arts*.



Gdzie dom styka się ze światem

Cztery punkty uważności życia



Aleksandra Kunce

Gdzie dom styka się ze światem
Cztery punkty uważności życia

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2022

Seria: *Oikos*. Komparatystyka Literacka i Kulturowa (4)

Redaktor serii

Aleksandra Kunce

Rada naukowa serii

Magdalena Abraham-Diefenbach, Piotr Bogalecki, Ilona Copik, Vicente Durán Casas, S.J., Danú Alberto Fabre Platas, Zbigniew Kadłubek, Dariusz Kulas, Ewa Łukaszyk, Tadeusz Miczka, Alina Mitek-Dziemba, Ekaterina Nikitina, Krystyna Paradowska, Paweł Paszek, Karolina Pospiszil, Tadeusz Sławek, Olga Topol

Recenzja

Dorota Światała-Trybek

Spis treści

Gdzie dom styka się ze światem (słowo wprowadzające) **9**

Humanistyka (*gdzie dom styka się ze światem*) **19**

Upomnienie się o dom ma coś z uważności różnobiańca **22** /
Niebezpieczny dryf wędrownego humanistyki **26** /
Pochopne wybory: albo dom, albo świat. Oikos jako dom
splacony ze światem **30** / *Heimat* i COŚ **33** / COŚ
i NIC. Imperatyw powtórzenia: raczej COŚ **35** / Świat
w tym, co bliskie **38** / Humanistyka jako domena – splot
skończonego i nieskończonego **41** / Archimedesowy
punkt oparcia humanistyki **43** / Idea miejsca – w stronę
filozofii lokalności **44** / Życie i lojalność **45** / Na ubo-
czu **47** / Patrzenie w ziemię i gwiazdy **48** / W sąsiedz-
twie pytań granicznych **50** / Nieskończone – upom-
nienie się o duchowość **51** / Akt poznawczy – akt woli.
Wyznanie wiary filozofa **54** / Domownik i *universum*.
Prostota a fundamenty **57** / Komparatystyka istotna *ver-*
sus inwentaryzacyjna **59** / W imię „Teraz” **61** / Huma-
nistyka paradoksu. Dom rozszerzony **64** / Powiązanie
człowieka i domu – źródło humanistyki **66** / Dom huma-
nistyki – związanie pytających z zadomowieniem **68** /
Humanistyka – strefa przyjaźni i chwytania się życia.
Wbrew klęskom domu **70** / Idea, *praxis*, miłość i wzmac-
nianie świata **73** / Potwierdzenie tego, co ludzkie **75** /
Prześwit z głębin niepoznawalności. Dom – nauka po-
wrotu **76** / Geniusz przeciwieństw **79** / Dom – ruch

Spis treści

wzwyż **82** / Dyscyplina domu **84** / Humanistyka wieczności **86** / Kroczenie dalej, czyli pilnowanie domu. Młodość i dojrzałość **87** / Do czego właściwie jako ludzie potrzebujemy humanistyki? **90**

Człowiek (*gdzie dom styka się ze światem*) **93**

Zanim na powrót zostanie złączone domowe i światowe **96** / Opowieść o człowieku. O tym, jak łatwo człowiek się traci **101**

- (1) Idea śląskiego zadomowienia i Jorg August **101** /
- (2) Wielkie/absolutne/niepojęte powinno gdzieś być, najlepiej w oddali, ale nie powinno zawłaszczać życia **108** /
- (3) Może i rzucenie się w objęcia świata i sztuki to pójście za obietnicą prowadzącą do chwilowego oczyszczenia, ale potem to pali człowieka, inaczej nie można **113** /
- (4) Za chwilę będzie chciał objąć świat. Coś wzywa, coś boli, nie wiadomo co **115** /
- (5) Nie ulegać wstrząsom. Uczyc się obojętności, normalnie żyć, nie wzmacniać niepokoju, który i tak jest **118** /
- (6) Pokornie wzmacniać naturę. Nie igrać **120** /
- (7) *Bez ôstudy, niy wynôkwiać* **121** /
- (8) Życie nie powinno obfitować we wstrząsy, może być wypełnione jedynie subtelnymi, drobnymi skokami **123** /
- (9) Za wszystko płaci się rachunek **127**

Jorg August – przeskok do natury człowieka **129** / *Darymny futer* i śląska filozofia minimum **135** / *Patrz tam jako* – śląskiej filozofii minimum ciąg dalszy **140** / *Metanoia* i dom-świat **144**

Przyjaźń z miejscem (*gdzie dom styka się ze światem*) **149**

Codziennie doświadczenie, sieci połączeń i kulturowy detal **152** / Celebrowanie codzienności – celebrowanie przyjaźni **157** / Ćwiczenie się w utracie jako praktyka przyjaźni z miejscem **160** / Japońskie precjoza w korespondencji z biegiem rzeczy **164** / Niepojęte w pobliżu porcelanowej filiżanki **166** / Filozofia przyjaźni – czas

i miejsce **169** / Człowiek jako istota zdolna do przyjaźni (odnalezionej pośród tego, co domowe) **175**

Uniwersytet (*gdzie dom styka się ze światem*) **179**

A gdyby tak docenić teren w myśleniu o uniwersytecie **182** / Pierwsza podpowiedź płynąca z terenu: „Miejsce, z którego słyszałem coś rozsądnego na temat rzeczy naprawdę fundamentalnych” **184** / Druga podpowiedź płynąca z terenu: Pielęgnowanie zdziwienia „tu i wiecznie” **189** / Trzecia podpowiedź płynąca z terenu: Pragnienie poróżnionego i umiejscowionego uniwersytetu – poza alternatywą globalnego albo nieglobalnego **192** / Czwarta podpowiedź płynąca z terenu: Region i życie **196** / Piąta podpowiedź płynąca z terenu: Zadomowienie **198** / Szósta podpowiedź płynąca z terenu: Osobny uniwersytet i autonomia **201** / Siódma podpowiedź płynąca z terenu: Uniwersytet w wyrazistym regionie – region w wyrazistym uniwersytecie **204** / Ósma podpowiedź płynąca z terenu: Duchowy grunt do budowania autonomicznego rdzenia uniwersytetu **210**

Bibliografia **213**

Indeks nazw osobowych **227**

Summary **233**

Zusammenfassung **237**

Streszczenie **241**

Gdzie dom styka się ze światem

(słowo wprowadzające)

– Ale który kamień wspiera most? – pyta Kubłajchan.

– Most nie wspiera się na tym czy innym kamieniu – odpowiada Marco Polo – lecz na utworzonej przez nie linii łuku. [...]

– Czemu mówisz mi o kamieniach? Obchodzi mnie tylko łuk.

Polo odpowiada:

– Bez kamieni nie ma łuku.

Italo Calvino, *Niewidzialne miasta*
(2005, s. 70)

[...] jesteśmy na granicy tego, co da się wyrazić [...]

Roger-Pol Droit, *Gdyby mi została tylko godzina życia*
(2014, s. 108)

Każde pytanie metafizyczne może zatem być zadane tak tylko, że zapytujący jako taki tkwi w nim, jest sam postawiony pod znakiem zapytania.

Martin Heidegger, *Czym jest metafizyka?*
(1995a, s. 9)

Gdybyśmy potraktowali tytuł jako pytanie: „Gdzie dom styka się ze światem?”, odpowiedź na nie byłaby taka: „W punktach wymagających naszej uważności życia”. Uważność to co innego niż uwaga. Ta ostatnia stawia na baczność, jest ostrzeżeniem, które nagle wytrąca z normalnego

rytmu, każe znieruchomieć bądź gwałtownie zareagować „tu i teraz”. Z uważnością jest inaczej. To powolność, trwała i stała dyspozycja, wymagająca wnikliwego spojrzenia w sploty, więzi i przecięcia tkanki życia, której materia jest skomplikowana. Uważność domaga się zachowania dyscypliny i precyzji, i nie chodzi tylko o precyzję w działaniach i obserwacji, ale o nasze bycie w domu i świecie, w zmiennych rytmach zakorzenienia i wędrowania. W byciu na uboczu świata ważny jest detal, który tworzy codzienność, a także dystans wprowadzony w doświadczenie, pozwalający na wycofanie się z tego, co nazbyt szumne i hałaśliwe. Uważność to rozciągnięta w czasie dobra ciekawość i wyczekiwanie, które są zgodą na przyjęcie tego, co niespotykane i znajome.

Uważne bycie kieruje nas ku miejscu i trosce rozciągniętej w czasie, by w końcu doprowadzić na dom. Dom to swoisty (bez)czas, to dynamicznie pojęte i otwarte miejsce, które pozwala kierować swe pragnienie ku temu, co dalekie, nieobejmowalne i niepojęte. Mówiąc „dom”, nie mamy na myśli swojskiej i zamkniętej warowni, ale dom zakorzeniony w idei kosmosu. Idea *Heimat* jest tu na miejscu. Cztery eseje, zakotwiczone w śląskiej oikologii, tworzą cztery punkty styku domu i świata znalezione za sprawą: (1) humanistyki, (2) człowieka, (3) przyjaźni z miejscem i (4) uniwersytetu.

Humanistyka, swoisty punkt, w którym dom styka się ze światem, byłaby naznaczona imperatywem powrotu, powtórzeniem „raczej coś niż nic”, ponowieniem pytania: „Gdzie jesteś?”, ale też afirmacją miejsca i docenieniem samego umiejscowienia, w którym prześwituje świat. Podążając za ideą odnowionego zadomowienia, nie ignoruje splotu

skończonego i nieskończonego. Wiedzie dialog z tęsknotą za domem poprzez myśli, pisma, doświadczenie, a formułowana niejako na progu domu, wiąże sztukę życia z domem przemian. Wydobywając dom-świat z trwania i wędrówki, znajduje w tym impuls do przeobrażenia, ale i pilnowania domu. Dom to życie, w którym zanurzony jest człowiek, dom to ćwiczenie się w duchowej utracie. A fakt, że w domu zakotwiczona jest opowieść o lokalności, powoduje, że otwarcie domu nie prowadzi do niepoahamowanego rozmycia i unifikacji domostwa. Uboczne bycie stanowi o specyfice. Jednocześnie to myślenie na uboczu staje się spoglądaniem w gwiazdy. Stanowi upomnienie się o duchowość, plasując człowieka w sąsiedztwie pytań granicznych.

Dom rozszerzony wiąże „tu i teraz” z tym, co wieczne, doceniając domownika wzmacniającego świat, wędrowca poluzowującego więzi (nieustannie mocującego się z ideą domu) i prześwity w tym, co domowe z głębin niepoznawalności. Dyscyplina domu utkanego z przeciwieństw, stanowiącego splątany węzeł wątków, prowadzi do uważności i pilnowania domu, który staje się przepastny.

Człowiek to szczególny punkt, w którym dom styka się ze światem. Jest przez świat przyzywany, by mierzyć się z otchłanią, może i rzucić się w wir nicości czy banalnego, społecznego wspinania się na najwyższe szczyty. Człowiek musi powtórzyć sobą życia poprzedników, przepracować porażki i radości ujarzmiania świata czy ścieżki zatruty. Człowiek „się traci”. Mocuje się z relacją dom-świat wykładaną w sposób społeczno-geograficzny bądź metafizyczny. A to, że trzeba umieć rzucić się w świat po to, by na powrót związać go z domem – aby nie skończyło się to katastrofą – oznacza,

że ćwiczenie się w domu-świecie staje się wymagające i nader często prowadzi do okaleczenia.

O takim spotkaniu domowego i światowego w człowieku, w którym człowiek łatwo „się traci”, jest ta opowieść. Rzecz o Jorgu Auguście zostaje zakorzeniona w idei śląskiego zadomowienia, a także w śląskich odmianach niepokoju (*Unruhe*), dążenia (*Streben*) i wzniosłości (*Erhabene*) spoglądającej w nieskończoność. Odślonięty zostaje dom jako niebagatelna konstrukcja kulturowa i metafizyczna, w której człowiek i ćwiczy sobą powrót do domu, i przepracowuje upadek. Towarzysząca figura *Ōmy/Ōmamy* kryje wiedzę o ciężeniu tego, co absolutne, co w oddali, co nie powinno zawłaszczać życia i władać człowiekiem.

W losie Jorga jest coś przerażająco symbolicznego, gdy „traci się” wraz z muzyką, wraz ze Śląskiem i tym, co ludzkie. Na oczach świata. Może był przeznaczony do tragicznego życia? Może był predestynowany do tego, aby sobą odślonić los człowieka jako takiego? Rzucenie się w objęcia sztuki i świata, chęć podjęcia „wszystkiego”, pójście za tym, co boli – prowadzi do trudności w uzgodnieniu pasji i szaleńczego talentu z powściągliwością i precyzją domu, ale też z utrzymaniem człowieka przy życiu. Rachunek zapłacony przez człowieka jest przygniatający.

Jorg opowiedziany przez Śląsk służy jako przeskok do wysłowienia natury człowieka. *Darymny futer* i *Patrz tam jako* kreślą śląską filozofię minimum, a zalecenie bycia splatającego światowość z ideą umiejscowienia wydobywa oryginalną antropologię w przecięciu świata i domu. Przez ideę miejsca zadanego do zadomowienia i ćwiczonego w utracie dokonuje się metanoja, dzięki której człowiek odnajduje

się w pilnowaniu miejsca i napięcia domu-świata w nim samym. Dom-świat wydobywa człowieka z człowieka, już zawsze go umiejscawiając, ale jednocześnie sytuując w poko-
rze wobec świata jako nieskończoności.

Trudno zlekceważyć przyjaźń z miejscem jako punkt uważności, w którym dom styka się ze światem. Przyjaźń z miejscem jako domostwem, doświadczenie podróży, kulturowy domowy detal i odkrycie spowolnionych rytmów codzienności odsłaniają ciekawe sieci połączeń. Pojedyncze porcelanowe naczynie (filiżanka, czarka, kubek...) przywiezione z podróży do Japonii otwiera przestrzeń dla transkulturowych spotkań celebrujących codzienność i przyjaźń. Wprowadza czasowość w doświadczenie domu-miejsca. Otwiera na świat, nie niszcząc wyrazistości „tu i teraz”. Nade wszystko jednak wystawia człowieka na ćwiczenie się w utracie. Swoista praktyka przyjaźni z miejscem wiąże przemijanie, wyjątkowość doznań, melancholię i wzniosłość z domem jako miejscem spoufalonym z trwaniem i zniszczeniem. Precjoza darowane przyjacielowi korespondują z biegiem rzeczy, ale i odsłaniają ekspozycję człowieka na to, co niepojęte, a co napotkane zostało w przecięciu Wschodu z Zachodem. Radykalne otwarcie na miejsce i czas potęguje niepokój umiejscowienia i jego braku, wiąże kruchość ze skałą.

Przyjaźń zyskuje w transkulturowej przestrzeni wymiar szlachetny, budowany w oparciu o uboczne myślenie, odejście od zgiełku, zanurzenie w rytmach codzienności pielęgnowanej i powoływanej każdorazowo niczym swoiste dzieło sztuki. Człowiek przyjazny miejscu uczy się przyjaźni pojętej jako oswojenie z czasem i otwarcie na bezczasowość,

przyjaźni rozumianej jako zgoda na duchowe i materialne miejsce. Człowiek „w” przyjaźni służy miejscu, z powagą podejmuje życie, nabożnie traktuje przyjaciela, jednocześnie nie domyka miejsca, podobnie jak i relacji międzyludzkich, aby nie zniszczyć doświadczenia „tu i teraz”, aby nie przyciąć i nie zamknąć bezmiaru tego, co może jest i wieczne.

Człowiek, jako istota zdolna do przyjaźni, zostaje odnaleziony pośród tego, co domowe, w sąsiedztwie daru, jakim staje się porcelanowa filiżanka, stanowiąca zaproszenie do celebrowania chwili w miejscu, do celebrowania „tu i teraz” przyjaźni. Japońska porcelana naznacza jednak przyjaźń także umiejętnością oddalenia i rezygnacji ze spoglądania „tam”. Codzienny przedmiot okazuje się inspiracją do obcowania z kruchością życia i zgodą na (nie)domową czasoprzestrzeń. Przyjaźń to gest zachęcający do uważności życia w miejscu, do odbudowywania (nie zabudowywania) tego, co międzyludzkie.

Dlaczego uniwersytet jest kolejnym punktem uważności, w którym dom styka się ze światem? Myślenie o wadze terenu, rozpięte między biegunami *universum* przestrzeni a figurą *topos*, staje się kluczowe dla idei i doświadczenia uniwersytetu, by zyskał grunt i ciężenie. Troska o uniwersytet zostaje powiązana z odpowiedzialnością za miejsce. Szczególna w tym rola przypada humanistyce, która oświeśla mu drogę. Widząc wartość w otwarciu na świat i różnicę, uniwersytet stanowi perspektywę doceniającą dom i teren. Jako zachęcający do sięgania gwiazd, jednocześnie winien okazywać atencję domowi i miejscu.

Podpowiedzi dla uniwersytetu, które płyną z terenu, zakładają dystans wobec instrumentalnych rozstrzygnięć,

uwikłania w rynek i gospodarkę, globalnego porządku wzmacniającego „dostosowanie” uniwersytetu. Polityki państw, transformacje, systemy konkurencyjności, zunifikowane polityki życia nie budują uniwersytetu jako przestrzeni odpowiedzialności. Dopiero podjęcie miejsca w przecięciu świata i domu prowadzi do odsłonięcia uniwersytetu w zobowiązaniu, w sąsiedztwie powagi zakorzeniania, cykliczności burzenia i odnawiania, usuwania na marginesie nieistotnego i powoływania nowego w przestrzeni tego, co stare. Powtarzanie i odmładzanie świata jest zadaniem uniwersytetu; wtedy przestaje być operacyjny i działać instrumentalnie, wtedy sięga skończonego i nieskończonego w ludzkim doświadczeniu. Uniwersytet – co podpowiada miejsce – nie jest terenem szybkiego życia. Uważnie spogląda w to, co banalne, by odkryć w tym niebywałe, lecz i chętnie rzuca się w to, co zachowuje wyrwę. Chroni słowo, mocne i kruche jednocześnie, pielęgnuje zakorzenienie w jakimś „tu i teraz”, by powracało „wiecznie”. Ćwiczy się w pokornym wnikanii w tkankę rzeczywistości.

Uniwersytet ma być miejscem nieustannie otwierającym na świat i naprowadzającym na dom. Pragnienie poróżnionego i umiejscowionego uniwersytetu wiąże region i życie. Dlatego nie może być sprowadzony do eksperymentu, sztuczki i ujednoczonego projektu – powinien istnieć w bliskości z życiem podjętym w tym, co domowe i przepastne jednocześnie. Broniąc postawy zobowiązania, uniwersytet wraca do odnowionej idei *Heimat*. A warto pamiętać, że *Heimat* nie niszczy pragnienia sięgania gwiazd; wyobraźnia planetarna jest wyobraźnią domową. Troska o osobność uniwersytetu – prawdziwą autonomię, niesprowadzoną do

samowoli władcy/zarządcy – powoduje, że osobność rozwiązań w jakimś „tu i teraz” wnosi autentycznie nowe do przestrzeni światowej. Dlatego uniwersytet powinien posiadać autonomiczną markę kulturową. Przykłady uniwersytetów w regionach o wyraźnej specyfice pokazują wielką pracę terenu w uniwersytecie, co przekłada się na kultywowanie dziedzictwa duchowego.

Uniwersytet uwikłany w spotkanie, w przecięciu świata i wyrazistego domu, staje się wrośnięty w teren, ale nie jest służalczy. Siła lokalna jest siłą światową. Odkrycie dobrej peryferyjności uniwersytetu stwarza grunt do budowy autentycznego rdzenia, zachowania powagi wobec miejsca i czasu. Uniwersytet przechowuje napięcie dom–*universum*. Tylko w ten sposób staje się przygodą wolnych ludzi, którzy stąpają po ziemi, uważnie słuchają terytorium duchowego i patrzą w gwiazdy. Poezja przecięcia domu i świata czyni lokalno–światowy uniwersytet wymagającym zadaniem.

Punkty styczności domu i świata są nie tylko miejscem spotkania, lecz także miejscem przecięcia, w którym równie często napotykamy harmonię i spokój, co wyrwy i pęknięcia, a jeszcze częściej ścisk, natłok i nadmiar sensów, płynnie przechodzących w obszary pustki. Sploty, nałożenia, ale i najprawdziwszy brak nieokreślonego nie bez powodu czają się na granicy domu, w okolicach progu, by symbolicznie zaświadczać o tym, co graniczne w rytuałach, ale i by wyznaczyć przestrzeń uważności. W tych punktach, gdzie dom styka się ze światem, wydobyte zostaje nasze uwikłanie w domowe–światowe. Warto w nie zajrzeć, aby odsłonić myślenie oikologiczne krążące wokół pytania: „Gdzie?”, w którym dom styka się ze światem w trosce o umiejscowienie.

Wejrzymy zatem – poprzez eseje – w te punkty styku, które przyciągają niczym światło z głębi, i to w kolejności, która pokazuje zadomowienie naszego myślenia: rozpoczynając od humanistyki – z której wydobyte zostają otwarcie i ścieżki wiodące do idei domu; dalej, koncentrując się na człowieku i tym, że „się traci”; następnie afirmując związanie człowieka z miejscem za sprawą przyjaźni; w końcu – niejako spinając myśl klamrą – powracając do uniwersytetu, któremu drogę oświetla humanistyka. Wszak uniwersytet nie może tracić z pola dociekań uważności życia, odnajdywanej tam, gdzie dom styka się ze światem.

Humanistyka

(gdzie dom styka się ze światem)

Upomnienie się o dom ma coś z uważności różozbierania **22** / Niebezpieczny dryf wędrownej humanistyki **26** / Pochopne wybory: albo dom, albo świat. *Oikos* jako dom spleciony ze światem **30** / *Heimat* i COŚ **33** / COŚ i NIC. Imperatyw powtórzenia: raczej COŚ **35** / Świat w tym, co bliskie **38** / Humanistyka jako domena – splot skończonego i nieskończonego **41** / Archimedesowy punkt oparcia humanistyki **43** / Idea miejsca – w stronę filozofii lokalności **44** / Życie i lojalność **45** / Na uboczu **47** / Patrzenie w ziemię i gwiazdy **48** / W sąsiedztwie pytań granicznych **50** / Nieskończone – upomnienie się o duchowość **51** / Akt poznawczy – akt woli. Wyznanie wiary filozofa **54** / Domownik i *universum*. Prostota a fundamenty **57** / Komparatystyka istotna *versus* inwentaryzacyjna **59** / Wimię „Teraz” **61** / Humanistyka paradoksu. Dom rozszerzony **64** / Powiązanie człowieka i domu – źródło humanistyki **66** / Dom humanistyki – związanie pytających z zadomowieniem **68** / Humanistyka – strefa przyjaźni i chwytania się życia. Wbrew klęskom domu **70** / Idea, *praxis*, miłość i wzmacnianie świata **73** / Potwierdzenie tego, co ludzkie **75** / Prześwit z głębin niepoznawalności. Dom – nauka powrotu **76** / Geniusz przeciwieństw **79** / Dom – ruch wzwyż **82** / Dyscyplina domu **84** / Humanistyka wieczności **86** / Kroczenie dalej, czyli pilnowanie domu. Młodość i dojrzałość **87** / Do czego właściwie jako ludzie potrzebujemy humanistyki? **90**

[...] idźmy do domu, usiądźmy pod drzewem orzechowym.

Sándor Márai, *Ogród*, w: *Niebo i ziemia*
(2011, s. 231)

Jestem pewien, że gdybym dostał świat do ręki, wymieniłbym go na bilet na Rua dos Douradores.

Fernando Pessoa, *Księga niepokoju*
(2013, s. 51)

I pewnego dnia wszystko będzie miało inny sens. Popatrz na pokój, w którym teraz mieszkasz, popatrz na okolicę, która kwitnie wszystkimi zmianami pół roku widocznymi z okna twojego pokoju, popatrz na twarze ludzi, o których sądziłeś, że ich poznasz, poko- chasz albo znienawidzisz, popatrz na przedmioty, które otaczają twoje życie: nadchodzi chwila, kiedy zrozumiesz, że wszystko to było rozmową na migi, chińskim hieroglifem, którego prawdziwe znaczenie odkryjesz dopiero teraz, w tej strasznej i wspaniałej, okrutnej i obojętnej, pustej i mądrej chwili.

Sándor Márai, *I pewnego dnia*, w: *Niebo i ziemia*
(2011, s. 193)

Upomnienie się o dom ma coś z uważności różobierania

Podążyć z otwartością w stronę tego, co dalekie, nieodgadnione, a może i różne od tego, co nas otacza, wydaje się dopasowane do tęsknoty humanistyki. Pojęcie jednak, czemu upominamy się w humanistyce o dom, wymaga podjęcia wysiłku zrozumienia, dlaczego upominamy się o uważność życia, uznanie siły terenu i troski rozciągniętej w czasie, która wymaga służby i trudu, związania życia i śmierci. Dom to (bez)czas, dom to miejsce. Ci, którzy myślą z czułością o różobieraniu, a może i boleją nad śmiercią ton róż służących produkcji niewielkiej ilości olejku, z łatwością odczytają, o jaką uważność idzie, ale i o jakie poczucie wdzięczności wobec pracy w imię stworzenia czegoś subtelnego i szlachetnego. Bez ziemi, bez współpracy pokoleń, bez domu nic by nie powstało. Dom w humanistyce i domostwo humanistyki to zadanie, do którego obrazowo można się przedostać, wyobrażając sobie zbiory w bułgarskiej Dolinie Róż (bułg. *Розова долина*).

Pomocny jest nam w tym Philip Emmanuel Felix Kanitz i jego *Zbiory róż w Kazanłyku*. Sięgamy do tego żydowskiego, austro-węgierskiego archeologa i etnografa – związanego głównie z Budapesztem i Wiedniem, lecz podróżującego po Niemczech, Francji, Bałkanach (Singer, Haneman, 1906) – ze względu na jego uważność etnograficzną i podróżniczą, którą otoczył zbieranie róż. Jako autor *Donau-Bulgarien und der Balkan. Historisch-geographisch-ethnographische Reisestudien aus den Jahren 1860–1875* z pietyzmem portretował ludzi, pracę, krajobraz, chociaż pewnie dziś obraz ten musiałby zostać

skorygowany z uwagi na przemiany historyczno-polityczne, zmiany ekonomiczne, umasowienie produkcji i najmu do pracy przy zbiorach. Jednak przemiany, którym podlega różozbieranie, nie niszczą tego, co najważniejsze: uwagi, którą okazuje się rytmom życia, terenowi, tradycji i krajobrazowi materialnemu i duchowemu, w którym zanurzony jest człowiek. Postawa szacunku i okazywania szczególnej



ROSENERNTE BEI KAZANLIK.

Philip Emmanuel Felix Kanitz, *Rosenernte bei Kazanlik* (1875, s. 110)

uwagi, a może darzenie nadzwyczajnymi względami tego, co związane z życiem ludzkim – to sprzymierzeńcy namysłu nad zadomowieniem. I ten ślad warto zapamiętać, by zrozumieć korespondencje różobierania i humanistyki formułowanej na progu domu.

Dolina, w której centrum znajduje się Kazanłyk (bułg. *Казанлък*), pozyskuje olejek różany z plantacji znanych od wieków; zmieniają się rządy, rody, ustroje, wchodzą prawa rynku i masowej eksploatacji, ale dom jako miejsce ma swoje prawa. Trudno w opowieści o różach i człowieku go zignorować. Trzeba sobie wyobrazić krzewy olejkodajnej róży damasceńskiej (*Rosa x damascena*) i róży białokwiatowej (*Rosa x alba*) czy róży francuskiej (*Rosa gallica*), zwłaszcza skupić się na tej pierwszej, mieszańcu kilku gatunków róż, kluczowej dla rozwoju plantacji, jej długiej historii (sięgającej starożytności Persji), a także na wydarzeniu o kolosalnej wadze, jakim było sprowadzenie jej do Europy. Dalej, trzeba sobie wyobrazić zmiany procesu destylacji – niegdyś olejek był wytwarzany w pojedynczym procesie destylacji (co dawało niewielkie ilości olejku różanego – najbardziej pożądanego zapachu w czasach starożytnych), i dopiero nowoczesna produkcja od XVII wieku wprowadziła metody podwójnej destylacji (*Bulgaria's Rose Valley and Rosa Damascena – The Bulgarian Rose*, 2020). Olejek różany dla mieszkańców Doliny Róż od XVII wieku wyznaczał kierunki życia, kształtował kulturę, zapewniał utrzymanie, jednym słowem – dosłownie stawał się życiodajny.

Idąc jeszcze dalej, trzeba sobie wyobrazić pieczołowitą pielęgnację krzewów, by uzyskać upragnione kwiaty, a potem trzeba umieć przedstawić sobie obraz ręcznych zbiorów

odbywających się od połowy maja do początku czerwca, i to o świcie, między czwartą a piątą godziną rano, by chronić zawarty w kwiatach olejek. Musimy wyobrazić sobie zbiory, zwożenie do destylarni, kadzie, proces destylacji, uzyskany olejek i wodę różaną, proces pakowania, handel, świętowanie, współczesną turystykę i ochronę domu (napięcie między nimi!), pielęgnowanie tradycji, poszanowanie terenu etc., by zrozumieć, że to sprawa cierpliwości, życia w zgodzie z upływem czasu, lecz także wycucia czasu, uchwycenia najlepszego momentu zbiorów.

Możemy boleć nad różami, które zostają przeobrażone w olejek czy wodę różaną. Jeśli zdamy sobie sprawę, że trzy, cztery tony róż przekładają się na zaledwie jeden litr olejku, to uzmysłowimy sobie złączenie ofiary, piękna i śmierci, ale i wydobycia tego, co wyjątkowe. Olejek staje się kwintesencją szlachetnego zapachu i szlachetnego dążenia człowieka, ostatnim ogniwem przeobrażeń natury nadzorowanych przez człowieka. Zaprzęta naszą myśl ulotne piękno kwiatu, odnawialne i powtarzalne co roku dzięki hodowli ludzkiej, które corocznie jest przedwcześnie unicestwiane, by wycisnąć olejek. Jedna kropla staje się drogocenna. Nie byłoby tego bez ziemi, bez związania ludzi, bez życia zgodnie z rytmem przyrody, bez umiejętności kalkulowania, bez chęci dostrzeżenia splotu życia i śmierci, by odnawiać świat, jednym słowem – bez umiejętności życia. Krajobraz domu jest tu wskazówką, podobnie jak i uważność życia.

Humanistyka formułowana na progu domu podobną atencją co różozbieranie mogłaby otoczyć winobranie czy zbiory szafranu, gdyż poprzez te obrazy – wiążące czas, miejsce, rodową tradycję, pietyzm i dążenie do uzyskania

szlachetnego efektu końcowego – łatwo przedostać się do myśli o poczuciu służby i o domu jako miejscu. Tam, gdzie w grę wchodzi miejsce i czas, człowiek formuje swoje życie „przy”, z należytą uwagą zanurza się „w” świat.

Niebezpieczny dryf wędrownej humanistyki

Dlaczego w ogóle mielibyśmy transponować pojęcie domu do humanistyki, wiążąc ją ściśle z tym, co domowe? Troska o humanistykę nakierowaną na dom wyrasta z diagnozy myśli współczesnej jako pochopnie wieszczącej niezakorzenie. Humanistyka ma być wolna – to niekwestionowane osiągnięcie myśli – jednak dominujące dziś w niej dążenie dałoby się streścić w swoistym trendzie promowania bezdomnej ruchliwości ludzi, myśli, tekstów i rzeczy. Wielbiąc ruch, ignoruje się dom. Humanistyka, widząc wartość w otwarciu na świat i różnicę – co jest jej niezaprzeczalną zdobyczą – niebezpiecznie jednak dryfuje w stronę myśli nieumiejscowionej, naiwnie nomadycznej, której efektem staje się opis świata bez głębi, bez ciężaru metafizycznego. Humanistyka wędrowna staje się sztuczką, zasłania to, co istotne.

Współczesne opowieści o człowieku, zorientowane biologicznie i materialistycznie, nadmiernie skupione są na wydobyciu pomniejszonego „ludzkiego” z kondycji nomady, co prowadzi do konstytuowania chociażby pomysłów „nomadycznego obywatelstwa” (Braidotti, 2011, s. 16) czy zwierzęco-środowiskowego dyskursu „eko-filozofii” (Braidotti, 2006, s. 96–137), pozostającego w zgodzie z opowieścią

o multiplikacjach, przekraczaniu granic i transferach. Aprobatywność nomadyzmu czy nawet jego afirmacja muszą niepokoić. Człowiek opowiedziany politycznie czy społecznie jest powierzchownie zarysowany, rzucony w ruch przemieszceń, dyslokowany przez rozpad państw i porządków społecznych. Nierzadko uzbrojony w sekularną narrację, która rozrywa jego całościowe doświadczenie. Rozczytane społecznie obszary i mechanizmy zdają się formować materialny horyzont poznania i doświadczenia.

Siła miejsca i zakorzenienia zostaje unieważniona, a odwrót od etnosu wpycha humanistykę w objęcia tego, co społeczne. Humanistyka sprowadzona jedynie do ustaleń na temat grup społecznych, społeczeństwa, praktyk jednostkowych i zbiorowych, procesów i systemów społecznych zostaje uformowana przez myślenie zawężające horyzont i uniemożliwiające głębokie wniknięcie w doświadczenie człowieka w miejscu, mimo że w przestrzeni nazewniczej zyskuje rangę otwartego myślenia i działania. Dominujące dziś myślenie nieumiejscowione czyni kluczowymi dwie kategorie: NIC i UNIVERSUM. Preferencja braku umiejscowienia siebie i bycia „nigdzie”, „wszędzie” lub „między” współbrzmi z opowieścią o człowieku będącym w przepływach, nieschwytanym przez czasoprzestrzeń fizyczną i kulturową, ewentualnie dookreślonym przez wyobraźnię planetarną.

Przekraczanie ideowe barier narodu, plemienia czy programowe wychodzenie poza zamknięte stado i etniczne właśnie staje się bronią obosieczną w humanistyce, odcinając nie tylko to, co ksenofobiczne i od czego należy się odciąć (horror zamknięcia w kręgu „swój–do swojego–przez swoje”),

ale i to, co jest istotne dla trajektorii człowiek–miejsce–nieskończone, i o czym nie sposób milczeć. Humanistyka nakierowana na dom z tym nie może się pogodzić. Zwrot do myślenia o wadze miejsca i o sile domu powraca jako wyzwanie, tym bardziej istotne, im mocniej doskwiera nam ubóstwo dominującej skończonej opowieści biologiczno-politycznej.

Swego czasu nad ubóstwem myślenia nowoczesnego bolała postsekularna perspektywa. Jednak nam idzie o bardziej pojemne doświadczenie domu. Domu nie da się zignorować. Tak jak nie da się zanegować kultury i zastąpić jej ciałem społeczno-politycznym ku temu, co „przyszłe”. „Teologia polityczna” Slavoj Žižka jest tu nieprzydatna. Drzewo życia – niezwykle opowiedziane w planie postsekularnej myśli przez Agatę Bielik-Robson (2008) – jest wielką inspiracją dla myślenia domowego, jako że hebrajskie *Etz chaim* „nigdy nie wydaje cierpkich owoców, lecz jest samym życiem” (Bielik-Robson, 2012, s. 346). Ale równie potrzebna dla perspektywy domu staje się wykładnia chrześcijańska, która niczym nowa odsłona, słowami św. Augustyna z Hippony czy św. Bonawentury, też papieża Benedykta XVI, powtarza nowotestamentowe powiązanie drzewa życia z Chrystusem, kiedy przez ofiarę na krzyżu i pokonanie śmierci otworzyło się to, co wieczne, i drzewo życia zostało dane człowiekowi (J 14,6). Teologia zbawienia powoduje, że wydarzenie przyjścia Mesjasza i śmierci na krzyżu niczego nie kończy (tu rozmijamy się z opowieścią postchrześcijańskiego ateizmu), nie jest zamknięte w przeszłości, w tym, co już dokonane, ale otwiera świat nadziei przez niejako „zwrócone” drzewo życia, powtarzając „teraz” wydarzenia,

które wiecznie powraca i tym samym stanowi spojrzenie w wieczność. Splatając koniec z początkiem, staje się opowieścią o domu.

Dla myślenia (o) domu konieczne jest ponadto skojarzenie drzewa życia z drzewem poznania (nie tyle w znaczeniu „wiedzy”, ile w kontekście tego, o co źródłowo szło: o pychę władania dobrem i złem, ustanawiania dobra i zła), ponieważ wokół napięcia między nimi krążą myśl i doświadczenie domowe, odnajdywane w głębi zakorzenienia i utraty, w tym w splocie rutyny i nieoczywistości, zadomowienia i kultury. Dom ludzki mieści w sobie katastrofę i szczęście, nagromadzenie pustyni i wspomnienie rajskiego ogrodu, a doświadczenie pustyni nie stanowi jedynie dotyku przestrzeni „pustego” – bez oznak domu – jak również nie jest jedynie przestrzenią „próby”, ale bywa zaproszeniem do idei domostwa i praktykowania domu, idei gościnności w sercu pustyni. Szlak arabskich domostw to ważna ludzka praktyka. Rajski ogród i pustynia to bieguny domostwa będącego ćwiczeniem zadanym człowiekowi wędrownemu i osiadłemu.

Podążanie za Nietzscheańskim nakazem, by „mówić tam tylko, gdzie się milczeć nie powinno; i tylko o tym, co się przewyciężyło – reszta jest gadaniną, »literaturą«, brakiem karności”, i że mówić należy tylko o przewyciężeniach, w których obecne jest nasze „ja” (Nietzsche, 1909–1910, s. 1), staje się nakazem w przypadku humanistyki – nie powinno się milczeć o ciężeniu domu, o jego przepastnym obliczu. Humanistyka, wrażliwa na przynależenie i zakotwiczenie domu, nie tworzy sztucznego gmachu niezakorzenionych przekonań. Nie jesteśmy tak swobodni, za jakich lubimy się uważać, echo wielkich wspomnień kultury – w tym

wielkich słów pomieszczonych w świętych księgach, wielkich domowych ćwiczeń zadanych człowiekowi, wspomnienie klęsk i zwycięstw – pozostaje z nami, gdy mocujemy się z zadomowieniem w jakimś powracającym „tu i teraz”, by odnawiało się wiecznie.

Pochopne wybory: albo dom, albo świat **Oikos jako dom spleciony ze światem**

Odejście od zaściankowości i swojskiego pilnowania własnego terytorium jest potrzebne humanistycy, jednak już rozprawienie się z umiejscowieniem staje się gestem na tyle niefrasobliwym, że pozwala pogrzebać sam dom, zapominając w tym ideę zadomowienia. Korzenie i fundamenty, jak również samo wielowymiarowe i pojemne duchowo miejsce zostają wtedy niebezpiecznie i mało uważnie zaklasyfikowane jako królestwo „tego samego” na mocy opozycyjnie ustawionych wyborów: albo swojskość, albo otwarcie; albo ksenofobia, albo tolerancja; albo wrogość, albo gościnność; albo osiadłość, albo wędrówka; albo więzy, albo wolność. W końcu: albo dom, albo świat. A chodzi przecież o współgranie w człowieku tego, co pozornie przeciwne, tak jak w życiu chodzi o „sztukę umiejętnego współgrania słuchu, serca, uwagi, instynktu i rozumu” (Márai, 2008, s. 103–104). Współbrzmienie opozycji w myśleniu o domu idzie w parze z pilnowaniem ustalonego rytmu dnia i pochwałą zmiany.

Dom jest spleciony ze światem. Gdyby dom był zaściankiem, nie warto byłoby go bronić. Jeśli dom byłby tylko bun-
krem czy ogrodzoną warownią, za którą złąkniony umysł

wypatruje potworów i zła, któż chciałby o domu rozprawić? Bunkier jest karykaturą domostwa. Przemiana domu w warownię, fortecę czy zamczysko, jak pisał Józef Tischner, budzi lęk i służy dominacji (Tischner, 1990, s. 198). Jednak kiedy mówimy „dom”, mamy na myśli wyzwoloną ideę miejsca, otwierającą na świat, a nie ciasną niczym klatka przestrzeń.

Nie szukalibyśmy zatem otwartości domu w przestrzeni uwięzionej, w obszarach przymusowego odosobnienia, w dzielnicach nędzy i przestępczości, w obozach pracy niewolniczej, w barakach sług bogatego świata. Czy to z powodu urodzenia w określonym punkcie czasoprzestrzeni, w określonej wspólnoty, czy z powodu zasiedzenia, a może takiej, a nie innej trasy wędrówki, może w wyniku decyzji władców i administratorów świata, a może przez własne wybory, może w wyniku okoliczności, a może z powodu nieudolności życiowej, wątłego zdrowia etc. – ludziom zamkniętym w takich rewirach nie jest dane doświadczyć przepastnej idei miejsca. Zatem: nie o dom wynaturzony idzie w humanistyce, ale o dom dający człowiekowi umiejscowienie, pozwalający rzucić się w „tam” i „tu”, uzbrajający wędrowców w ideę domu, z którą przemierzają świat (nawet gdy rozprawiają, że są w przepływach), wyposażający człowieka w to, co byłoby prostotą doświadczenia. Idzie o dom otwarty na innych, a jednocześnie zakorzeniony – taki dom byłby wartością.

Oikos, jako dom rozszerzony, staje się w tym oglądzie zobowiązaniem. Wrośnięcie w krajobraz jest czymś znacznie więcej niż tylko przywiązaniem do terytorium czy byciem w terenie – prowadzi do przemiany postrzegania najbliższej przestrzeni, odnajdując jej sploty z tym, co odległe

i przepastne. *Oikos*, będący w centrum uwagi, formuje zadania stojące przed naszym myśleniem, rozrysowując przepastność domu i myślenia (o) domu (zob. Sławek, Kunce, 2020). Zapewnia wychylenie w przestrzeń wiążącą humanistykę z poszukiwaniem sensu życia. Ten trop jest dla nas ważny, gdyż pozwala na łączenie porządków kulturowych, wirtualnych śladów i fragmentów zastanych tekstów kultury, powracających obrazów, idei, doświadczeń, więzi, miejsc i przemian, aby prowadzić dialog z domem, miejscem, tym, co okoliczne i wędrowne. *Oikos* zespała miejsce z byciem na uboczu, w ruchu oddalania się od centrum i pochopej wiedzy/władzy; jest powrotem do doświadczenia tego, co bliskie i dalekie jednocześnie, w obliczu splecionych okoliczności, w których jest konstruowana nasza tożsamość. Staje się zaproszeniem do poluzowania funkcjonalnego myślenia i pochopego praktykowania domu.

Domostwo nie jest więc trwałym, nienaruszalnym usytuowaniem, ale pozostającym do podjęcia doświadczeniem, którego nie sposób ignorować w refleksji o człowieku. Przemyślenie domostwa – w zderzeniu relacji, w spojrzeniu w głąb, w wędrowaniu i spotkaniach na krzyżujących się drogach – jest próbą wydobycia swoistego terytorium duchowego i niewidzialnych więzi, które powodują, że gest eksploracji i interpretacji humanistycznej staje się jednocześnie gestem etycznym.

Heimat i COŚ

Byłoby zatem gestem mało uważnym, bo wyzbytym wrażliwości antropologicznej, zastąpienie troski o dom jedynie planetarnym wyobrażeniem, ponieważ świat, zgodnie z ideą *Heimat*, odnajdywany jest w miejscu. Odnawiając ideę *Heimat* – której ślad znajdujemy w myśli Johanna Gottfrieda Herdera, gdy mowa o kulturze kształtującej człowieka (Herder, 1962, s. 388), o więzi, poczuciu przynależności, ludowości i narodzie (*Volksgeist* czy *Nationalgeist*) – wracamy do idei domu. *Heimat* manifestuje się w „pojęciu przynależności” i „byciu w domu”, jak interpretuje Herderowską myśl Peter Blicke (2002, s. 54). Humanistyka w przecięciu świata i domu nie przywiązuje się do idei mocnego narodu, mitologii swojskiego stada, podobnie jak nie przywiązuje się do idei niezakorzonej (nie)wspólnoty – bliskie staje się jej raczej splecenie losu indywidualnego z ziemią, co zajmowało niegdyś José Ortegę y Gassetę (1992b, s. 25–39). Humanistyka wraca do miejsca i zadomowienia. Powtórzmy, że za tym, co Niemcy i Ślązacy określają mianem *Heimat*, skrywa się dom jako otwarcie, dom odnajdywany w krajobrazie – również duchowym – w rodzinnych stronach, porządku kulturowym „przez matkę” (dom jest tam, gdzie słyszysz mowę matki), i tak pojęty, jako *Heimat*, staje się kosmosem.

Pytanie o humanistykę uwrażliwioną na dom jest obarczone Hölderlinowską ideą powrotu, gdzie „Wrócić do domu!” staje się imperatywem egzystencjalnym. Pozwala to myślicielowi głosić pochwałę wędrowca opuszczającego dom i jednocześnie afirmować powrót do domu. Miejsce opisywane przez Friedricha Hölderlina, z odgłosami

dzwonów wieczornych dających sygnał wędrowcowi, staje się domem – miejscem gościnnym (*Fantazja wieczorna*, 2009a, s. 72); przynosi ugruntowanie, zakorzenienie i otwarcie: „Takiemu, co na pewnym stoi gruncie, / Piękniej jaśnieje niebo nad głową” (*Mój przybytek*, 2009b, s. 76). Sięgamy do tej idei powrotu do domu, bo w niej pomieszczone jest to, co święte, jak napisze Hölderlin: „I ogród zielony, i dom. To właśnie tam się spotykamy, / Przyjazne światło; w tym miejscu, gdzie pierwszy raz, najczulej, / Twój promień mnie dotknął; gdzie życie zaczęło się i odradza” (*Stuttgart*, 2009d, s. 112–113). Ogród mieści w sobie nie dość wyobrażone i nie dość wypowiedziane wspomnienie ogrodu rajskiego (choć historia sztuki jest zapisem rozlicznych prób obrazowania), bycia w domu w pobliżu drzewa życia. Przydomowa przestrzeń i ludzki dom powtarzają tęsknotę za Domem.

Rozważając umiejscowienie, nie sposób nie docenić w głębokiej Hölderlinowskiej idei *Heimat* (*Heimath*) radykalnego i dostojnego odniesienia do „aniołów domu” (*Stuttgart*, 2009d, s. 114). Aniołowie (metafora niedogłębnie rozpoznana w idei domu) byłiby stróżami, chroniliby pamięć miejsca, otaczaliby troską myślenie domowe w obliczu ułomnych działań ludzkich, osłanialiby wędrowców, pracując na rozkwit domu i rozpościerając przed człowiekiem przepastne terytorium niepojętego. Przepastne oblicze miejsca-domu jest tym, co w końcu trwoży, gdyż w doświadczeniu radości z powrotu do domu i poczucia bycia znowu „na miejscu” skrywa się niepokój metafizyczny. Nie burzy on jednak zaproszenia, ponieważ kraj rodzinny Hölderlina „wychodzi na spotkanie”, przynosząc to, co „znajome” i „przyjazne”

(*Powrót do kraju*, 2009c, s. 124). Humanistyka nie może odrzucić gestu przyjaciela.

Zanim pomyślimy NIC i UNIVERSUM, warto pomyśleć dom, w którym człowiek odkrywa zadomowienie przez wartość owego COŚ – które nosi w sobie ślad odwiecznego „raczej COŚ niż NIC”; w którym człowiek doświadcza utraty, napotyka metafizyczne NIC; gdzie doznaje braku i pęknięcia w tym, co międzyludzkie; gdzie rozpoznaje powoli wartość wyjścia i powrotu, a także zjednoczenie świata i domu – doświadczając świata w domu i domowości w przestrzeni światowej. Człowiek mocuje się z ideą domu, gdy oddala się od niego, kiedy tuła się jako wygnaniec, gdy buduje dom i go burzy, a także wtedy, gdy powraca, by transformować to, co domowe. Mocuje się z ideą domu, napotyka miejsca i ludzi, próbując odnaleźć swoje miejsce, ale też wtedy, kiedy domu nie odnajduje.

COŚ i NIC. Imperatyw powtórzenia: raczej COŚ

Humanistyka w powrocie do domu wrażliwa jest na dochodzące echo wielkiej myśli Parmenidesa: „Trzeba to mówić i myśleć: byt jest, albowiem jest byciem. Nicość natomiast [nim] nie jest” (Diels, 1951–1952, 28 B 6), co prowokuje nieustające komentarze, analizy i krytyki. Ale to przede wszystkim ciężenie wielkiego pytania Gottfrieda Wilhelma Leibniza, zadane po przyjęciu zasady racji dostatecznej: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Nic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś” (Leibniz, 1969, s. 288). Pytanie o przyczynę, stawiające w centrum byt jako byt, odniesione zostaje do

samego Jest. Podstawowe pytanie metafizyki zostaje przez Martina Heideggera przeobrażone do postaci: „Dlaczego w ogóle jest byt, nie zaś raczej Nic [*das Nichts*]?” (Heidegger, 1995c, s. 181). Tak postawione wykracza poza utarty szlak metafizyki pytającej o przyczynę wszystkich rzeczy, które są, i – jak napisze filozof – nie zapytuje o byt, ale sięga do Nic. Stąd pytanie owo egzekwować trzeba w sensie ontologii fundamentalnej, bo wychodzi z tego, co głębiej, z samego podłoża metafizyki, z prawdy bycia (Heidegger, 1995c, s. 182). To w prawdę bycia wczepiona jest metafizyka. I chociaż metafizyka porusza się w obszarze bycia i mimo że pyta o bytowość bytu, samo bycie pozostaje dla niej nieznanym i niezgłębnym podłożem (Heidegger, 1995b, s. 90), gdyż jak moglibyśmy stwierdzić, zaślepiona jest orzekaniem, czym jest byt. Zatem podstawowe pytanie metafizyki staje się pytaniem o jej podłoże, upomnieniem się o bycie, a wraz z nim o Nic. Nieustannie ponawiane, już uzbrojone w nicość, kieruje nas dalej w stronę kondycji tego, co ludzkie. Heidegger napisze, że nicość ujawnia się wraz z bytem o tyle, o ile jego całość się wyslizguje, a my pozostajemy zawieszeni w trwodze, przez którą odsłania się nicość (Heidegger, 1995a, s. 16–17). Zadając to podstawowe pytanie metafizyki, „zapytujący jako taki tkwi w nim, jest sam postawiony pod znakiem zapytania” (Heidegger, 1995a, s. 9).

To, co nas interesuje, to obfitość powtórzeń pytania Leibniza i jego transformacji, co przynosi odmienne rozstrzygnięcia w zależności od tego, czy podejmujemy je z wnętrza metafizyki, filozofii analitycznej, teologii, etyki bądź fizyki, czy wyznajemy postawę scjentystyczną czy teistyczną, czy też staramy się uzgodnić racje. Jednak odmiennosc per-

spektyw i nasze preferencje pojęć, które wyznaczają ścieżkę myślenia, nie są w stanie usunąć najistotniejszej rzeczy: pytania, które powraca, w którego szponach się znajdujemy – my, skazani na imperatyw powtórzenia. Staje się ono dosłownie podstawowym, bo ponowionym pytaniem, zadany człowiekowi, nie wiadomo skąd przychodzącym, pytaniem, które nie pozwala na wytchnienie, zadany człowiekowi do pomyślenia i przemyślenia. Jest niczym pierwsze pytanie retoryczne z Księgi Rodzaju: „Gdzie jesteś?” (Rdz 3,9).

Dlatego gdy antropolog spogląda na to powtórzenie, widzi nie tylko chęć rozsądzenia racji, ale przede wszystkim siłę imperatywu ponowienia. Inaczej rzecz ujmując, ponawiamy niepokój w zapytywaniu o to, co każe nam pytać: „Dlaczego raczej coś niż nic?”, dlaczego nas boli to, że „nic” sąsiaduje w myśleniu z „czymś”, i dalej – czym jest imperatyw powtórzenia, który nie wyswobadza nas z trwogi, a „raczej” ją podtrzymuje. Pytanie, które nie daje wytchnienia metafizycznego, przynosi odpowiedzi, które nie uspokajają, a niepokój metafizyczny wprowadza nas w samo sedno tego, co ludzkie, a wraz z tym w serce tworzonej kultury, która podsyca niepewność, nawet gdy staje się już wyborem na rzecz tego, że „raczej” Jest, że „raczej” Życie i „raczej” Dobro. Oto dlaczego – mimo wszystko – zwycięża „raczej coś niż nic”. Dlatego Leibniz zwycięża, ale nie na gruncie pytania o przyczynę wszystkich rzeczy, ale na gruncie etycznym w imię nadziei: „raczej coś niż nic”. Powtórzenie „raczej COŚ niż nic” jest już zatem wyborem etycznym i przede wszystkim to nim pozostaje. Nie chodzi więc o rozstrzygnięcie tego, że niebytnie istnieje, ale o pełen grozy krzyk, że „RACZEJ coś niż nic”, ów wybór egzystencjalny, właśnie mimo tego ciężenia nicości.

Dla humanistyki za pytaniem rysuje się jeszcze coś głębszego: dom. To dom jest wypełnieniem wyboru, ponownym pytaniem z próbą odpowiedzi, związaniem rozpacz z nadzieją. Dom, czyli „raczej COŚ niż nic”. Człowiek powtarza to pytanie nie tylko na drodze spekulacji, jak Leibniz, lecz zwłaszcza na drodze doświadczenia, na drodze życia. Nie tylko powtarza słowa, zapisuje zdania, lecz także przenosi pytanie w sferę *praxis* (πραξις), zapisując odpowiedź czynami, życiem, akcesem na rzecz tego, by trwać i afirmować, bo nie można zaprzestać potwierdzania, że „raczej coś niż nic”. Raczej dom, mimo nic. Człowiek rozwija nadzieję.

Świat w tym, co bliskie

Humanistyka nakierowana na dom wyprowadzałaby z miejsca i domu imperatyw otwarcia, a nie zamknięcia na świat. Nie głosiłaby zatem pochwały monologu domu czy monologu kultury, tak jak nie głosiłaby podziwu dla neutralności i braku specyfiki. Zamiast za swojskością podążałaby za doświadczeniem domu, który będąc osobnym, jest jednocześnie *universum*. Odwraca zatem myślenie: w tym, co bliskie, prześwituje świat. Podobnie jak w tym, co pospolite i codzienne, odnajdujemy rzeczy nadzwyczajne i unikatowe, gdyż cud wydarza się na wyciągnięcie ręki – „zawsze jest w pobliżu, w zasięgu twojej ręki, tak blisko, że przez całe życie nie przyszło ci do głowy, aby wyciągnąć po niego rękę” (Márai, 2008, s. 130); tak też dom, jako daleko-bliska przestrzeń, staje się odkryciem świata.

Zwyczajność rzeczy, które przywodzi na myśl dom – że oto okna, drzwi, czyszczenie, reperowanie, życie w biegu i w spokoju powtórzeń, zapełnianie i ubywanie etc. – jest zwodnicza. Dom nie kawałkuje naszego przeżywania, a każdy punkt doświadczenia uzmysławia wielowymiarowość czasoprzestrzenną w sensie metafizycznym i etycznym. Odsłania potencję. Zwyczajne staje się nadzwyczajne, powołuje nieznanne na progu domu, poza dyktaturą realnego jako jedynej rzeczywistości, schwytanej przez dyskursy ekonomii, polityki i socjologii. Dom nie jest domeną materialnego życia.

To, co materialne, nie jest w stanie przesłonić realności duchowej domu, w której człowiek, odnajdując swe miejsce, jest na swoim miejscu. Nie stanowi ona gloryfikacji posiadania i przywiązania do materialnych zdobyczy. Człowiek jest w domu, nie dzierżąc władzy nad ziemią, budowlą, domownikami. Żyje z wiedzą, że to raczej świat – jak to ujął Clive Staples Lewis – odnalazł w nim swe miejsce, gdyż człowiek przeznaczony jest do zadomowienia się w wieczności (Lewis, 2012, s. 193), przy czym „jedyną rzeczywistością są elementy duchowe, a kto je ignoruje, jest dezserterem uciekającym przed rzeczywistością” (Lewis, 2012, s. 210). Humanistyka domowa pozwala dojrzeć niezwykłość w tym, co zwykłe, pozwala zaistnieć głębi tego, co domowe.

Nieskończona wielość w jednym staje się udziałem domu w splocie ze światem, w przecięciu nadzwyczajnego i powszedniego, gdyż – jak pisał Hermann Hesse – „jak wszędzie na świecie, wszystko, co zwyczajne, codzienne, poznane i regularne ma jedynie ten cel, by od czasu do czasu, w krótkiej jak mgnienie oka pauzie zostało przerwane

i ustąpiło miejsca czemuś niezwykłemu, cudowi, łasce” (Hesse, 2017, s. 69). Dom mieści w sobie to z wielokrotnością, ale i je wywraca, gdy „zwyczajny” cud zostaje porwany przez „nadzwyczajny” rytm codziennego domu. Dzikość i niebezpieczeństwo są po stronie tego, co bliskie i dalekie, a to nagromadzenie wydaje się obecne w każdym człowieku, w świecie, w domu.

Szlachetne myśli i gesty, chwalebne uczucia i wysublimowanie kultury, a nawet romantyczne wizje natury powiązane zostają z okrucieństwem, siłą instynktów, dzikością i surowością istnienia. Gwałtowny ruch i łagodne oblicze przenikają dom spleciony ze światem. W dom wkracza figura niesamowitego: Freudowskie *Unheimliche* (Freud, 1997, s. 256) czy Heideggerowska *Unheimlichkeit* (Heidegger, 2007, s. 147–167), która radykalnie wyobcowuje człowieka z tego, co swoje. Tak jak wilk stepowy w koncepcie Hessego domyśla się swego miejsca w świecie, „przeczuwa i zna nieśmiertelnych, przeczuwa i lęka się możliwości spotkania samego siebie, wie o istnieniu owego zwierciadła, w które tak bardzo pragnąłby spojrzeć” (Hesse, 2017, s. 86), tak dom *jakby* przeczuwał siłę swego umiejscowienia w gmachu świata, gdzie domowe i światowe istnieje w napięciu, w przenikaniu. Napięcie to wywraca porządek rzeczy. Dla humanistyki rytmy bliskiego i dalekiego – a może nieco przybliżonego, trochę oddalonego, przemieszczonego, ale i znikającego za horyzontem – stają się odkryciem domu-świata.

Humanistyka jako domena – splot skończonego i nieskończonego

Humanistyka zyskuje przez otwarcie na *topos*, przepisany później jako *locus*, wraz z jego pojemnością duchową, bogactwem doświadczenia, a także rozpiętością myśli i czynu. Nie wyczerpywałyby się więc w tropieniu rozmycia dawnych miejsc, wskazywaniu na ich dyslokację czy translokację, gdzie „inne miejsca” czy „nie-miejsca” współtworzą nową mapę przemieszczeń i globalnych transformacji (Appadurai, 1991, s. 191–210; Gupta, Ferguson, 1992, s. 6–23). Nie afirmowałyby pochopej opowieści o „nie-miejscach” (*non-lieux*) Marca Augé (2010), jak również nie sprowadzałyby ruchu miejsc do heterotopii (*hétérotopie*) Michela Foucaulta (2006, s. 9), Baumanowskiego opisu płynnej tkanki ponowoczesności (Bauman, 2008), rhizomatycznej przestrzeni (*rhizome*) Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego (1983; 1987) czy mobilnych „etnoobrazów” (*ethnoscapes*) Arjuna Appaduraia (1990, s. 297). Nie tyle więc wieściłaby rozpad miejsc, by następnie wyczerpać się w opowieści o figurze *atopos*, ile zdecydowanie wychodziłaby z uznania wspomnianej pojemności i głębi miejsca, wpisując w samo miejsce to, co amorficzne, co jest poluzowaniem miejsca, co przenosi atopiczne ślady.

Pojemność i zróżnicowana gęstość myśli i doświadczeń miejsca pozwalają dostrzec *atopos* i *topos* w dynamicznym złączeniu. Nasze ciężenie domostw, poczucie umiejscowienia siebie i innych – nawet będących w spotkaniach i przemieszczeniach – nie jest oddzielone od ruchliwości świata jako świata miejsc. Bliskie staje się to doznaniu niezmienności w ruchu, o której pisał Roger-Pol Droit, „że nic się nie

rusza, nic się nie zmienia, a przecież wszystko wibruje, tryska, eksploduje” (Droit, 2014, s. 108) – co przychodzi nam na myśl, gdy tylko dostrzegamy otchłań i obojętność otaczającej materii, gdy poraża nas jej ogrom. Nasze myślenie o nieruchomości w przełożeniu na miejsce wydaje się mieć jeszcze większe znaczenie. W połączeniu z powierzchownym ruchem czy pęknięciem samo miejsce współgra z trwaniem i głębią. Miejsce zdaje się wiązać stałość, zakorzenienie i przemiany. Pozwala na jeszcze jeden radykalny gest – powiązania mistycznego horyzontu zdarzeń, tajemnicy i tego, co nieskończone, z racjonalnym porządkiem i rozwiązywaniem zagadek w imię skończonych reguł. Humanistyka jako domena myśli wolnej, ale jako domena właśnie, stara się nieustannie splatać skończone ludzkie doświadczenie z tym, co nieskończone.

Humanistyka, wydobywając miejsce, preferuje dom, a zatem bycie „gdzieś”. Nie niszcząc mapy i terytorium, uwrażliwia na wertykalne myślenie, które „tu i teraz” otwiera na wieczność. Zaprasza do gry bezczas, a wtedy istotne staje się to, co źródłowe, ukryty sens, pragnienie, które człowieka wyprowadza dalej i głębiej, wiodąc przez ideę nieskończonego i nieobejmowalnego. Tym traktem humanistyki szli Juan Eduardo Cirlot (zob. *mistyczne konteksty osobliwej hermeneutyki Cirlota* – 2006) czy Mircea Eliade (zob. *zakreślenie przez Eliadego przejawów absolutnej rzeczywistości sacrum* – 2008). Humanistyka formułowana na progu domu odchodzi od płaskiego czytania form społecznych czy rozpoznawania i wyjaśniania mechanizmów i stosunków między jednostkami i grupami. Patrzy w głąb i poza to, co widzialne, jednocześnie nie przenicowując kultury.

Archimedesowy punkt oparcia humanistyki

Romantyczna idea domostwa to zadanie do wypełnienia przez człowieka, aby mógł się w świecie zakorzenić. Novalis napisze, że filozofia to tęsknota za domem (*Heimweh*) (Novalis, 1960, s. 434), w której idzie o to, by w świecie poczuć się jak w domu. Człowiek jest tym, który zmierza do domu, w głąb tajemnicy. Jest i tym, który musi podjąć trud przezwyciężania życia (Novalis, 1960, s. 562) w imię nadawania sensu i kształtu temu, co ludzkie.

Związanie sztuki przeobrażania życia z romantyczną tęsknotą za domem mieści się w centrum humanistycznej myśli. Humanistyka nieustannie wiecie dialog poprzez myśli, pisma, doświadczenie – czyż więc nie jest przezwyciężaniem życia? I czy, już jako humanistyka formułowana na progu domu, nie czerpie sił z owego przezwyciężania, by nadać sensy i wartości odnowionemu życiu i domowi? Czy humanistyka może nie wiązać sztuki z życiem? Gdy się przyjmie tę perspektywę, szukanie domu i zakorzenienie w tym, co powszechne, ale i uwrażliwienie na miejsce i życie, by je usensować, uprzytamnia człowiekowi wagę domu, którego stale poszukuje, do którego wraca i który porzuca, wreszcie domu przemian, w które został uwikłany. Dom-świat to przestrzeń do trwania i wędrówki, w której doświadczamy kontemplacji, przeobrażania i pilnowania miejsca. Dom to życie, w które człowiek się zanurza, które każe ćwiczyć się w utracie.

W jakiejś mierze dom przywołuje ideę romantycznego fragmentu, nieskończoności, do której odsyła, i całości duchowej, bo dom to swoista jedność duchowa utkana

z fragmentów, wiążąca poróżnienie i jedno, spajająca indywidualne rozwiązania i ogólny wymiar, kusząca swobodą i wymagająca dyscypliny, niezmiennie wychylona w stronę tego, co nieskończone. Humanistyka, niestrudzenie wybiegająca w stronę tego, co niespotykane i nieograniczone, nie może lekceważyć domu, na progu którego człowiek mierzy się z tym, co nieobejmowalne. Dom, niczym archimedesowy punkt oparcia, jest punktem, z którego można patrzeć na humanistykę, życie i człowieka. Jest punktem, który daje oparcie światu.

Idea miejsca – w stronę filozofii lokalności

Humanistyka doceniająca miejsce doświadczane przez człowieka odkrywa wiele wymiarów życia i wyobraźni, wydobywa obecność miejsca na co dzień, uobecnienie miejsca we wspomnieniach, reprezentację miejsca w rzeczach, obrazach, opowieściach, znakach, pośród których wybrzmiewa miejsce odziedziczone i wybrane, realne i wyimaginowane. Splata to, co zastane, transformowane i tworzone na nowo. Nie istnieje jednolity obraz miejsca, ale dotyk fragmentów doświadczenia pozwala na przedostanie się do idei miejsca przez ich nawarstwienie.

Odkrywając ideę miejsca, humanistyka kieruje się ku lokalności i sformułowanej filozofii lokalności (zob. Kunce, 2016), która jednak nie jest apologią harmonijnego powiązania domu, wspólnoty, celu, swojskości i klarowności poznania. Doświadczenie lokalności, będące w centrum jej oglądu, prowadzi do myśli w duchu Nietzscheańskim,

myśli przepastnej, która każe „drzeć w sobie” (Nietzsche, 1907, s. 197). Filozofia lokalności otwiera człowieka na miejsce, które domaga się zobowiązującego wypełniania go znaczeniem. Człowiek umiejscowiony zostaje powołany do twórczego podjęcia miejsca-domu i swego życia. To, co dziedziczne, ma być przewyciężone w duchu „ja chcę”, ma być wsparte indywidualnym wyborem, wszak życie ludzkie to rzeczywistość radykalna, jak napisze Ortega y Gasset (1992a, s. 173). Życie, które trzeba indywidualnie urzeczywistnić, które staje się zadaniem (Ortega y Gasset, 1992a, s. 173), jest tym, co w szczególny sposób niepokoi. „Niespodziewane” odnajdywanie się w miejscu skazuje życie ludzkie na odpowiedzialność.

Życie i lojalność

Bycie znaczone przez dom pomaga odkryć inną humanistykę – niegardzącą umiejscowieniem czy zakorzenieniem i jednocześnie wydobywającą osobę. Pojmowanie człowieka z uwagi na miejsce stanowi impuls do upomnienia się o humanistykę nienegującą podmiotowości, niewygubiającą tego, co ludzkie pośród istot i rzeczy. Jakkolwiek odświeżające myślenie płynęłoby z konceptu Giorgia Agambena o zatrzymaniu maszyny antropologicznej – by mogła odsłonić się w centrum pustka, czyli „zawieszenie zawieszenia”, ustanawiając szabat zwierzęcia i człowieka (Agamben, 2004, s. 105) – to jednak powaga i ciężar osobliwego umiejscowienia człowieka każe nam wrócić do tego, co ludzkie. Dom mieści „puste” za sprawą bardziej niepokojącej myśli niż

powiązanie człowieka i zwierzęcia, a idea miejsca to „puste” przechowuje, nie pozwalając przy tym na niepoohamowane rozmycie i unifikację domostwa. Humanistyka odnajduje na nowo domowość w człowieku, a nie wyzbywając się pustki, jednocześnie wspiera się na uznaniu ludzkiej wolności, co sprawia – jak pisał Sándor Márai – że człowiek nie powinien troszczyć się o to, co powie przed możnowładcą ani jak się zachowa, gdyż jest wolny, dopóki pozostaje sprawiedliwy, a możnowładca wobec jego prawdy staje się bezsilny (Márai, 2008, s. 33). Humanistyka, chociaż nie ustawia już człowieka na piedestale, nie pozwala mu zatracić podmiotowości z uwagi na związanie prawdy, sprawiedliwości i wolności, które wybuchają w miejscu, „tu i teraz”.

Filozofia lokalności odsłaniałaby życie pojedyncze jako zawsze niepełne i niepewne, lecz każdorazowo indywidualne, specyficzne, umiejscowione. Prowadzi to do pojmowania kruchego doświadczenia w oddaleniu od masowego zaszeregowania i ułożenia, lecz pozwala przy tym zachować dystans wobec roszczeniowej pozycji człowieka w świecie. W tej postawie kryje się to, co pojedyncze i drobne, ale też pęknięte, udręczone i odepchnięte – i jako takie zobowiązujące.

Po wyciszeniu roszczeń umiejscowienie siebie staje się budowaniem lojalności wobec życia. Nie idzie o życie biologiczne, ale o rozkwit i pełnię życia, pojętego Nietzscheańsko, w którego sąsiedztwie „nawałnice w morze się walą” (Nietzsche, 1907, s. 196). Dbanie o niepokojącą wymowę miejsca staje się dbałością o źródło życia, by pozostało osłonięte i otulone tajemnicą. W tęsknocie za niepojętym prześwitujące w miejscu „gdzie indziej” każe nam trwać

na straży lojalności wobec życia, które toczy się w miejscu. Naprowadza na trwanie w miejscu-domu. Powinowactwo słów odnajdywane między „lokalny” i „lojalny” (jedna różniąca litera raczej łączy niż dzieli) pozwala przypatrywać się miejscu jako nasłuchiowaniu życia. Z uwagą doświadczając życia to uważniej spoglądać we własne umiejscowienie. A może dopiero wtedy zaczynamy odpowiadać na wezwanie życia?

Na uboczu

Bycie w miejscu, rozwijane spowolnionym i nie dość władczym spojrzeniem, jest byciem „na uboczu” świata. Pozbawione pychy poznawczej, otwiera na siłę miejsca, która aktywizuje nasze życie do rysowania osobistej mapy. Márai napisze, że należy precyzyjnie kreślić mapę własnych miejsc: „Tutaj stoi dom, gdzie – przez pół godziny – byliśmy szczęśliwi. Tutaj leży ta równina, ten plac między dwiema bocznymi uliczkami, gdzie toczyliśmy katalaunijską bitwę naszego życia. Tu jest kawiarnia, w której zawarliśmy pokój westfalski” (Márai, 2011, s. 226). Niepokój życia odnajdywany jest w miejscu – skrywającym sensy istniejące poza nami i „nasz” osobliwy sens, który wplątany jest w nasze doświadczenie.

U Máraia natrafiamy też na inne wskazanie: „W oficjalnej ojczyźnie, w ojczyźnie historycznej, w ojczyźnie od godła i sztandaru, policyjnej i wojskowej, kodeksowej i hasłowej, zawsze na nowo, z narastającą, coraz boleśniejszą uwagą, z wytrwałością, czułością i wyrozumiałością trzeba szukać prawdziwej ojczyzny, która może jest językiem, może

dzieciństwem, może pewną ulicą z dwoma rzędami platanów, może bramą, w której kiedyś stałem, słuchając pewnej melodii, jaka przez okno mieszkania na piętérku wyfrunęła przez świat, a może słowami: »zorza wieczorna«” (Márai, 2011, s. 30). Z „coraz boleśniejszą uwagą” człowiek wikła się w miejsce, pogodzony z domem, ścieżkami, ludźmi, rzeczami. Fakt, że nie jesteśmy pierwszymi ani ostatnimi, którzy przemierzają miejsca, otwiera nas na służebność wobec idei miejsca-domu. I to tej niepokojącej idei należy się nasza atencja.

Patrzanie w ziemię i gwiazdy

Filozofia lokalności staje się afirmacją człowieka lokalnego – patrzącego w ziemię, która jest mu dana, która stała się jego udziałem, którą podejmuje i przekształca. Nie pojmując ostatecznego celu, jest wrażliwy na splecenie swej obecności z tym, co jest „tu i teraz”. W otwarciu na to, co czasowe, nie lekceważy działania przypadku, zrzędzenia losu czy konieczności. To, co w systemowej myśli jest rozłączne, na poziomie doświadczenia i życia znajduje zespolenie. Człowiek lokalny, powtarzając „świat w miejscu”, z troską podejmuje rzeczy odziedziczone i zastane, jednocześnie wybiega ku temu, co niespotykane i nieskończone, co niejako miejsce rozsadza.

Ostatecznie miejsce, pojęte jako przestrzeń doświadczenia, wymykające się jałowej wiedzy, uczy nie tylko patrzenia w ziemię i uważnego stąpania, ale i patrzenia w gwiazdy – poza horyzont, poza to, co znane i bezpieczne. W miejscu-domu otwiera się Nietzscheańska przepaść. Czy-

tając Friedricha Nietzschego, Krzysztof Michalski napisze, że to „życie, wobec którego pojęcia nieuchronnie zawodzą”, które jest „podszyte niedającym się nigdy do końca uśmierzyć niepokojem, podminowane grożącą stale wybuchem trwogą” (Michalski, 2007, s. 126). Miejsce kotwicy moje życie w jakimś „tu i teraz”, ale i wnosi oddech tego, co „tam”, co niewyobrażalnie dalej. Miejsce wyprowadza nas „z siebie”, odsłaniając życie jako wyzwanie, które trzeba podjąć, mimo iż życie „wymyka nam się z rąk”. Im bardziej chcemy sprostać urządzaniu życia, tym bardziej uzmysławiamy sobie, że nie jest ono do końca w „naszych rękach”. I znów wracamy do miejsca, jego splotów i napięć.

Do humanistyki uwrażliwionej na dom i przepastne myślenie nie popycha nas irracjonalny punkt widzenia, nieobliczalne chcenie wyrugowania rozumu, co jawiłoby się czymś przerażającym. Wydobywające się z rycin Francisca Goi przerażenie rozumem, który śpi, rodząc potworność świata, w tym okrucieństwo stadne, byłoby realnym ostrzeżeniem. Do myślenia o domu prowadzą nas pragnienie i racjonalna troska, jak również ufność do racjonalnej wykładni, ale na tyle pojemnej i poróżnionej w sensie dotykania życia, by zdołała pomieścić doświadczenie miejsca. Z domu wychodzimy w świat, z domu spoglądamy w gwiazdy, w domu rozwijamy moralną opowieść, która wyznacza później dyscyplinę życia w ruchu i osiadłym byciu. Lojalność wobec życia, domu i miejsca daje się pogodzić z krytyczną jasnością umysłu. Humanistyka formułowana na progu domu, wciąż pozostająca na gruncie rozumu, nie ufałaby jednak nazbyt scjentyistycznej ścieżce, nie miałaby bowiem zrozumienia dla jej buty poznawczej i reżimu metody, bo

w człowieku i świecie doceniałaby udział tego, co mroczne i nieobejmowalne.

Przeświutujące NIC w domowym świecie, etyczny wybór plasujący człowieka po stronie „raczej COŚ”, świat przebijający się pośród tego, co domowe, *universum* znaczone domem – owe tropy są na tyle przyzywające i niepokojące, by nie pozwolić na zamknięcie się w schemacie naukowego dyskursu, przed którym słusznie ostrzegął Nietzsche, że może zabić ptaka w locie, gdyż przed uczonymi „ptak każdy bez piór [...] leży” (Nietzsche, 1907, s. 360), a szara teoria nie ma zrozumienia dla zielonego drzewa życia.

W sąsiedztwie pytań granicznych

Za dążeniami rozwijanymi przez humanistykę powinna kryć się troska o człowieka i wspólnotę, a tej nie określają jedynie koordynaty społeczne. Wspólnota, nieredukowalna do sił i mechanizmów społecznych, stałaby się także zaproszeniem do stawiania pytań wykraczających poza to, co oczywiste i użyteczne. Człowiek odnajdywany w miejscu, i przez miejsce na nowo rozpoznający siebie i innych, plasowałby się w sąsiedztwie pytań granicznych, które odnoszą się do dysharmonii w człowieku i w świecie, dotykają niebezpiecznego napięcia objawiającego się w domu właśnie. Przestrzeń domowa wprowadza człowieka w samo epicentrum tego napięcia, rozpościerając imperatyw etyczny: wytrzymać.

Otwarcie na transcendencję nie powinno zatem przerażać humanistyki. Stawianie pytań „stosownych” (względ-

dem logiki i reguł dyskursu naukowego, względem ograniczeń płynących z posiadania pewności poznania, względem potrzeby zachowania poprawności wobec reguł metodologicznych, względem tego, co uznane i usankcjonowane) jest zaproszeniem do stawiania pytań radykalnych, a zatem „nieobliczalnych” (dotykających braku odpowiedzi, ocierających się o tajemnicę, będących w zetknięciu z tym, co nieobejmowalne, a jednak (i) pozostających istotnymi w rozwijanej ludzkiej opowieści). Są pytania, których nie sposób wyrugować czy zgrabnie ominąć. Jeszcze raz przywołajmy Nietzscheański nakaz, by pisać o tym, o czym nie sposób milczeć, co rodzi dalej powinność pisania o tym, co się przezwyciężyło (Nietzsche, 1909–1910, s. 1). W oparciu o dom winniśmy przemyśleć to, o czym nie sposób przestać myśleć, co warte pomyślenia i przezwyciężenia. I w tej przestrzeni powinno nas niepokoić pewne związanie – splot tego, co istotne, co radykalne i dotykające życia w myśleniu Nietzscheańskim, z tym, co pozostaje nieskończonym pragnieniem, napotkanym za sprawą idei nieskończoności René Descartes’a czy też za sprawą nieskończonego pragnienia rozwijanego w spotkaniowej myśli Franza Rosenzweiga, Emmanuela Lévinasa czy Józefa Tischnera. Jak pisze Lévinas: „Nieskończone w skończonym, spełniające się przez ideę Nieskończoności, wydarza się jako Pragnienie. [...] Pragnienie Nieskończoności, którego Upragnione nigdy nie zaspokaja, a tylko pobudza. Pragnienie doskonale bezinteresowne – dobroć” (Lévinas, 2014, s. 41). Owo związanie radykalnego życia i nieskończonego pragnienia wyznacza wydobyty już przez nas domowy horyzont humanistyki, która niejako powtarza ludzki los w wychodzeniu z domu

i rozwijaniu pragnienia. Humanistyka nie traci idei pragnienia z pola widzenia, nawet gdy upatruje wartości nie tylko w geście wyjścia, lecz także w powrocie.

Nieskończone – upomnienie się o duchowość

„Tu i teraz” wyznacza fundament doświadczenia, otwierając człowieka na duchową pojemność miejsca wraz z jego poziomami rzeczywistego i nierzeczywistego. Człowiek wraca do pytań wyprowadzających pojmowanie człowieka i świata poza to, co skończone. Ujęty zostaje w otwarciu na niespotykane i nieobejmowalne, wzbiera w nim bowiem skończone i nieskończone w byciu „tu i teraz”. I chociaż to, co ludzkie, sprowadza się do przeżywania rzeczywistości, a ta spójna nie jest – przypomina zagmatwanie, nachodzenie na siebie niewspółmiernych detali, gdzie wszystko wiruje i staje się migotliwe – to jednak dotyka w tej gmatwaniu nieskończoności. Rację miał Paul Ricœur, że to, co ludzkie, nie daje się sprowadzić do rytmów biologicznych i społecznych. Droga do rozumienia człowieka wiedzie przez to, co duchowe. Rozprawianie o wadze odróżnienia *ipse* – jako tego, co stanowi „bycie sobą”, tym samym otwiera drogę do wierności danemu słowu i trwaniu w przyjaźni (Ricœur, 2005, s. 205), od *idem* – jako tego, co „takie samo” (Ricœur, 1992, s. 33); dalej – związanie tożsamości z opowieścią w imię idei tożsamości narracyjnej (Ricœur, 2005, s. 245); oparcie tego, co kluczowe, na idei trwania osoby jako tej, która składa obietnicę i jej dotrzymuje bądź nie; wreszcie wpisanie inności w tożsamość (Ricœur, 2005) – to wszystko staje się odważ-

nym aktem etycznego wydobycia myślenia o tym, co ludzkie, z socjologizującego i rozpolitykowanego dyskursu, który wtargnął z impetem do nauk humanistycznych.

W tym upomnieniu się o dotknięcie nieskończonego wymiaru człowieka słyszalny jest dramat rozwijany w XX wieku, na który odpowiedzią miał stać się swego czasu redukujący dyskurs, sprowadzający człowieka do poziomu psychologicznego i społeczno-historycznego, niewykłający się w metafizykę, co tak znamienne było chociażby dla szkoły frankfurckiej. Tamta odpowiedź okazała się rozczarowująca, stąd owo upomnienie. Dzisiejsze ponowione upomnienie się o duchowość i to, co nieskończone, wydaje się jeszcze bardziej dramatyczne z uwagi na to, że zbyt daleko posunęliśmy się w negowaniu metafizyki. Zabrnęliśmy w ślepy zaułek. Nie lekceważąc skali dramatycznych faktów znaczących wiek miniony, mimo wszystko, a może właśnie przez wzgląd na okrucieństwo i ubóstwo nowoczesnego myślenia, trzeba wrócić do idei umiejscowienia.

Humanistyka napięcia w przestrzeni domu – z troski o pojemność duchową – sytuuje się w dystansie do humanistyki „płaskiej”, która staje się humanistyką wyczerpania – wieszczącą koniec, upadek, nazbyt pomniejszającą to, co ludzkie, rozpisującą to, co istotne, na szereg odprysków materialnych, działań, praktyk. W jakimś sensie dystansuje się też od humanistyki rozpolitykowanej, skoncentrowanej na tworzeniu społecznych programów naprawczych czy emancypacyjnych, których centrum ideowe wyznaczone jest przez ubóstwione siły społeczne. Niebliska jej byłaby humanistyka hecy, nietracąca animuszu w tworzeniu coraz to nowszych opisów form kultury, w gromadzeniu narzędzi

i rozwiązań, która tak znamienna staje się dziś dla namysłu nad konsumpcyjnymi i cybernetycznymi przestrzeniami.

Humanistyka ta nie wyrasta z chęci porządkowania opisów czy budowania jednolitej metody; nie byłaby strażnikiem dyscypliny naukowej, rozumianej jako reżim pilnujący wyrazistości obszarów, języków i ścieżek badawczych. Nie troszcząc się o czystość metodologiczną, humanistyka uwrażliwiona na dom wraca do źródła doświadczenia i niepokoju rozwijanego w związku z powracającym odkryciem związania człowieka, miejsca i czasu. A wydaje się, że dotknięcie owego splecenia jest możliwe przez dom, bo to on otwiera czasoprzestrzeń doświadczenia i obecności, nie lekceważy kultury, to z niego wychodzą drogi wiodące dalej i bliżej, to z wyniesionym z domu wzorcem-nakazem wznoszenia, podtrzymywania, ale i burzenia, człowiek wypełnia świat, to wreszcie z domowym spleceniem więzi i pustki człowiek doświadcza napięcia będącego w nim samym i w świecie.

Akt poznawczy – akt woli. Wyznanie wiary filozofa

Preferencja domu to akt woli. „Tak” – lubię smak domu, jak mógłby powiedzieć bohater Hessego, gdy wyznawał: „lubię młode, lekkie skromne wina bez nazwy [...], mają dobry i przyjemny aromat wsi, ziemi, nieba i drzew” (Hesse, 2017, s. 51). „Tak” – zaryzykuję skok w głąb domu i wszechświata, by spojrzeć w otchłań problematycznej egzystencji, by doświadczyć swego miejsca w świecie i odnaleźć splot dzikości, wysublimowania i surowości domu-świata. Humani-

styka formułowana na progu domu, jako arbitralny gest, wiązałyby poznanie, doświadczenie i moralność. Wyrastałaby z woli tworzenia i afirmowania tego, co istotne dla podjęcia naszego umiejscowienia. W ślad za wyznaniem wiary filozofa idzie wybór określonych strategii badania i wykładania rzeczy; preferencja ścieżki scjentystycznej, pedagogicznej, mądrościowej, dokumentującej etc.; przychylność wobec tych czy innych sposobów reagowania myślą i pismem na świat; wreszcie odmiennie rozwijana troska o drogę życia, formułowana z uwagi na odmiennie wartości. Ostatecznie z kształtu myśli i pisma wyłania się współbrzmienie *ars vivendi* i *ars moriendi*. Wybór skrywający się za humanistyką uwrażliwioną na dom to imperatyw spoglądania w głąb, wydobywania z zakorzenienia wartości dla tworzenia/powtórzenia świata, powrotu do rekonstrukcji przeciwko gestowi wyczerpania, zakotwiczenia w domu jako źródle form i sensów, aby bycie domowe przyoblec w otwarcie na nieskończone, na to, co istnieje w sąsiedztwie punktu „x”, którym człowiek jest. Niczym Schelerowskie „x” poszukujące Boga, zachowujące otwartość wobec świata (Scheler, 1987b, s. 85), człowiek jest „istotą transcendującą wszelkie życie i w nim siebie samą” (Scheler, 1987a, s. 25), jako osoba istnieje w wymiarze duchowym.

Dom nie może być mierzony konwencjonalnymi miarami, gdyż zakorzeniony jest w tym, co gruntowne, wzrasta w jedności z naturą i duchem, dokumentuje narodziny z jednego pnia tajemnicy, wydobywa nieskończone powiązania sensów. Dzięki humanistyce można zobaczyć dom na nowo. Ale można też odnowić myślenie i spojrzeć na humanistykę jako tę, która zostaje wydobyta w pełni dopiero przez

nasze zadomowienie. Filozofia domu ma podłoże woluntarystyczne, jak każda myśl, w której kładziemy na coś nacisk, dokonujemy wyboru i selekcji, tworzymy wzmacniające ją metafory i obrazy. Powoływanie się na racje obiektywne i niezależne od nas wydaje się nie do obrony, bo za rozumem jest wiara – za każdą myślą stoi *credo* filozofa. Myśl jest wolą otwierającą świat wyborów i tego, co potencjalnie dane do troski „o”. Wyznanie wiary rozpoczyna obronę określonych wartości, rozwija troskę o idee, wyznacza język, który staje się apelem egzystencjalnym albo inwentaryzacyjnym zapisem księgowego. Racja jest po stronie Nietzschego, który twierdził, że filozof jest kusicielem, a jedynie pisanie krwią, wiążące życie i pismo, staje się godne uwagi, bo „krew jest duchem” (Nietzsche, 1907, s. 43). Akt poznawczy już zawsze pozostaje aktem moralnie nieobojętnym. Troska o doświadczenie siebie wespół z innymi – z uwagi na czas dialogiczny, scenę i dramat, który rozwija się wzajemnościowo między ludźmi – musi być widziana w horyzoncie agatologicznym, który uruchamia swoisty *logos* dobra i zła, jak pisał Tischner (1990, s. 53). Greckie słowo *agathón* (ἀγαθόν) stanowiło dla myśliciela orientację w podjęciu odpowiedzialności za spotkanie, po którym możemy się obwiniać lub być sobie wdzięczni.

Wracając do naszego związania arbitralności myśli i umiejscowienia człowieka w horyzoncie moralnym, możemy pytać: Jakie zasady wyznajesz? Czemu się o to troszczysz? W imię czego to chronisz? O co wiesz bój?

Domownik i *universum*. Prostota a fundamenty

W humanistyce w przecięciu świata i domu usunięta zostaje sprzeczność między rozumem a wiarą. Podobnie rzecz ma się z przeciwstawieniem filozofa – pilnującego spekulatywnych dociekań i formułującego uniwersalne prawdy; domownikowi – doceniającemu detal, wiążącemu okoliczne doświadczenie, zmysły, przygodne doznania i sferę *praxis*, obejmującą działania, czynności, sprawności, interesy i sprawy. Filozof staje się domownikiem, spoglądającym na dom przez wzgląd na *universum*, ale i spoglądającym na świat przez pryzmat domu, co pozwala odchylić i rozszcześcić obraz świata na barwy, i doszukiwać się w świecie tego, co podstawowe. Filozof-domownik nie stroni od doświadczenia i drobiazgów – z nich wznosi humanistykę domu. Wychodząc jednak w stronę tego, co uniwersalne, wraca do idei zadomowienia. Łatwo przerzuca pomosty między przypadkiem i koniecznością, losem i wyborem, fragmentem i całością, a także między głosami podwórek, placów, ulic i głosami pochodzącymi z wyżyn namysłu oddalonego od miejskiego zgiełku. Może nie przypomina zuchwałości Zaratustry biegającego między samotnią górską a miastem, ale dotyka troski, która objawiła się za sprawą figur Nietzscheńskich – związania siły kultury, konkretności, zmysłów, ciała, drobiazgów czy międzyludzkiego z tym, co osobne, samotne, kryształicznie czyste, oddalone, niepospolite.

Humanistyka, spajająca filozofa z domownikiem, wraca do filozofii jako drogi życia, ćwiczenia duchowego czy sztuki życia. I jako taka nie powinna być fundamentalna, a już na pewno nie może być dogmatyczna. Nie znaczy to jednak, że

nie może sprzyjać myśleniu o człowieku jako o tym, który fundamentów potrzebuje i który fundamentu doświadcza w znaczeniu tego, co stanowi podwaliny, podstawy, elementarność doświadczenia, prostotę tego, co źródłowe, i umożliwia dalsze wznoszenie gmachów wiedzy i wartości, rytmu i hierarchii działań, porządków rzeczy etc.

Prostota domowego doświadczenia, stanowiąca fundament, zasadza się na tym, że człowiek pojawia się „gdzieś”, w jakimś „tu i teraz”, może i z uwagi na to, co jest sztafetą pokoleń, trwaniem rodów czy trwałością tradycji domu (choć biologia pewnie ulokowałaby go w pochodzie genów), ale pojawia się nagle, dlatego metafora Heideggerowskiego rzucenia w świat, w „tu oto” (Heidegger, 2007, s. 173), rzucenia „bycia-w-świecie”, które wydane jest swojej śmierci (Heidegger, 2007, s. 327), jest czymś fundamentalnym na gruncie doświadczeniowym. Nagle, w jakimś „tu i teraz”, w jakimś „gdzieś”, choćby i „gdziekolwiek”, *jakby* po raz „pierwszy”, chociaż w wiecznym powrocie rzeczy, człowiek pojawia się jako domownik, potrzebujący domu – różnie rozegranego kulturowo: w sposób osiadły czy koczowniczy, obfity czy oszczędny, swobodny czy surowy etc. Człowiek pozbawiony domu jest pozbawiony tego, co mu przynależy i do czego przynależy. Cokolwiek robi, jakkolwiek się przemieszcza, a może tylko dryfuje – umiejscowienie jest dla niego tym fundamentalnym ciężeniem, dzięki któremu wraca do domu, dotyka ziemi i stąpa po niej. Wznosi się ponad to, co dane, upada, „gdzieś” przybywa, „skądś” wyjeżdża, jest „między”, ale nie wyzwala się z ciężaru domu.

Rozpoznanie w wędrowcy domownika odkrywa jeszcze jedno. Spojrzenie na przybyszów jako na domowników – nio-

sących z sobą ciężar zadomowienia, poszukujących domu, wygnanych, transformujących ideę domostwa etc. – prowadzi do zrozumienia powagi spotkań na drogach świata, gdyż doświadczamy siebie w przecięciu mojej i twojej troski o zakorzenienie. Wspólne zatroskanie o dom czyni spotkania prawdziwymi, wraca im godność.

Osobność domostw, utrata domów i bycie w drodze sprawiają, że rozmowa zyskuje fundament, nie jest gołosłowna. Ostatecznie podróżnicy, których spotykamy daleko od domu i których napotykamy w nas samych, są domownikami. Uznanie ciężaru domu – z którego ideą wędrujemy, który niesiemy na barkach, który pieczołowicie budujemy, przed którym uciekamy etc. – pokazuje, że nie jesteśmy tak beztroscy, jak zwykliśmy o sobie opowiadać w życzeniowych i gładkich obrazach utkanych z naiwnej płynności. Po stronie niewładczej wędrowki, jak mogłoby się wydawać, może być sporo rzeczy haniebnych, podobnie jak i w domu. Jesteśmy tymi, którzy znają ciężar bycia u siebie, znają też ciężar utraty doświadczenia i nieporadnie uczą się wciąż na nowo zamieszkiwania. Jesteśmy tymi, którzy niejednokrotnie dom niszczyli i kwestionowali, którzy noszą w sobie winy poprzedników i już pracują na winy następców. Będąc wrzuconym w epicentrum doświadczenia domowego, człowiek zostaje wtajemniczony w myślenie (o) domu.

Komparatystyka istotna *versus* inwentaryzacyjna

Historyczny umysł jest nieprzyjacielem humanistyki domowej. Historyczny punkt widzenia najlepiej został wyłożony

przez Lewisa w przewrotnych *Listach starego diabła do młodego*: „Kiedy uczony spotyka się u dawnego autora z jakimś twierdzeniem, to jedynym pytaniem, którego sobie nigdy nie stawia, jest pytanie, czy to jest prawda. Zapytuje, kto wywarł wpływ na tego starożytnego pisarza, jak dalece napotkane twierdzenie zgodne jest z tym, co napisał w innych swych dziełach, jaką to fazę w rozwoju pisarza lub w ogólnej historii myśli ilustruje, jaki to wywarło wpływ na późniejszych pisarzy, jak często bywało źle rozumiane (szczególnie przez własnych kolegów tegoż uczonego), jaki był ogólny kierunek krytyki owego ujęcia w ostatnich dziesięciu latach i jak się przedstawia »obecny stan tego zagadnienia«. Traktować starożytnego pisarza jako możliwe źródło wiedzy – spodziewać się, że to, co powiedział, mogłoby w jakiś sposób zmodyfikować myśli lub zachowanie współczesnego człowieka – takie podejście odrzucono by jako niezwykle prostackie” (Lewis, 2012, s. 186–187). Jak napomina stary diabeł, w diabelskiej strategii chodzi o to, by każdą generację odcinać od pozostałych, by nauka nie dokonywała swobodnej wymiany myśli i by człowiek nie korygował błędów minionych.

Szczególnie powinno nas zajmować ostrzeżenie Lewisa przed nauką, która nie poszukuje tego, co istotne, tonąc w historycznych opisach kontekstu. Można by powiedzieć, że komparatystyka istotna – gdybyśmy ją tak nazwali – która byłaby współzamieszkiwaniem i rozmową przez zadomowienie (Kunce, 2020, s. 134), staje się komparatystyką inwentaryzacyjną, pogrążającą się w zabawie kontekstem czy w opracowaniach historycznych, komparatystyką powinowactw, zajętą tworzeniem zestawień i księgowaniem myśli.

W imię „Teraz”

Dom stanowi pouczenie (anty)historyczne. Otwarcie na wymiar duchowy człowieka ma miejsce w momencie, kiedy historia zostaje przewyżczona, po odrobionej lekcji Cioranowskiej: historia niczego nie uczy (Cioran, 2007, s. 139), prawo następstwa i konsekwencji zawodzi, historię należy przekroczyć, bo jest „*nie do obrony*” (Cioran, 2009, s. 156). Pamiętajmy jeszcze o Cioranowskiej elipsie: „*Historia – dynamizm ofiar*” (Cioran, 2009, s. 151) oraz Nietzscheańskich *facta ficta* (Nietzsche, 1996). Ruch wiecznego powrotu rzeczy otwiera dom na wieczność i „teraz”, w którym powraca to, co inne. Tworzymy domy, powtarzając gest kreacji i niszczenia, wpisując się w ruch odwieczny, lecz jednocześnie nadając indywidualne piętno zostawianym śladom. W powtórzeniu domostw powracamy wciąż „tak samo”, tak samo pierwsi, niepewni, nierozumiejący i niespodziewający się końca. Ostatecznie to „teraz” zajmuje człowieka.

„Teraz” bez historii nie znaczy odrzucenia historyczności „tu i teraz” czy idei kultury Zachodu, gdyż jak pisał Oswald Spengler, „*My, ludzie kultury zachodnioeuropejskiej, jesteśmy z naszym zmysłem historycznym wyjątkiem, nie zaś regułą. »Historia powszechna« to nasz obraz świata, nie zaś obraz świata całej ludzkości*” (Spengler, 2014, s. 29). Ale chodzi nam o coś więcej, a nie tylko o wydobywanie naszej osobności w historycznym obrazowaniu. Ważne jest wyzbycie się niewoli historycznego myślenia, porzucenie pokusy szukania w niej nauki czy nadziei na to, że doświadczenie Historii stanowi naukę dla następnych pokoleń, podobnie jak kluczowe staje się osłabienie kultu przeszłości – a wszystko

to po to, by przeżywanie życia „dziś” nie zostało przed nami zasłonięte.

Jeśli w czymś można by zawierzyć Spenglerowi, to w wydobyciu indywidualnego traktu w tym, co historyczne jako przemijające, w odkryciu mojsości i osobności w stawianiu pytań granicznych, w doświadczeniu ulotności siebie i mijania rzeczy. Spengler napisze: „Jesteśmy czasem, ale mamy też obraz historii, a w nim w nawiązaniu do śmierci pojawiają się narodziny jako nowa zagadka. Z głęboką więc i znaczącą tożsamością przebudzenie się wewnętrznego życia w dziecku wiąże się często ze śmiercią jakiegoś krewnego. Pojmuje ono nagle zwłoki, które stały się w całości materią, przestrzenią, i zarazem odczuwa siebie jako odosobnioną istotę w obcym, rozciągniętym świecie. Tołstoj miał niegdyś rzec: »Od pięcioletniego chłopca do mnie jest tylko jeden krok. Od nowo narodzonego niemowlęcia do pięcioletniego dziecka jest przerażająca odległość«. Tu właśnie, w tym decydującym punkcie istnienia, gdzie człowiek staje się dopiero człowiekiem i poznaje swą bezimienną samotność we wszechświecie, lęk przed światem objawia się jako czysto ludzki lęk przed śmiercią, linią graniczną w świecie światła, skostniałą przestrzenią. W tym tkwi źródło najwyższego myślenia, które najpierw jest refleksją nad śmiercią” (Spengler, 2014, s. 113–114). Odkrycie samotności w myśleniu o śmierci, wprzęgnięte w czas, ma kluczowe znaczenie dla humanistyki. Przemijanie zostaje splecione z ideą mijania rzeczy powtarzaną nieustannie: „Wszystko zaistniałe jest przemijające. Przemija każda myśl, każda wiara, każda nauka, skoro tylko zgasną umysły, w których światach ich »wieczne prawdy« były z konieczności odczuwane jako

prawdziwe. Przemijające są nawet gwiazdne światy, które »jawią się« astronomom nad Nilem i Eufratem jako światy dla określonego oka, gdyż nasze – także przemijające – oko jest już inne” (Spengler, 2014, s. 114).

W tym punkcie humanistyka w przecięciu świata i domu odnajduje swe powinowactwo, gdyż trafia na wielkie pytania formułowane w obecności doznań przemijalności oka, losu, życia, miejsca, które zostało nam dane. Trafia na dom spowity przemijaniem. Sięgnijmy jeszcze do Lewisa, by mocniej wydobyć problematyczność historii i zobrazować wyzwolenie, które przychodzi za sprawą złączenia punktu „teraz” i wieczności. Lewis wskazywał na dwie istotne rzeczy: wieczność i punkt w czasie, który jest terażniejszością, gdyż „tylko w tym momencie darowana jest ludziom wolność i aktualność” (Lewis, 2012, s. 99). Przez terażniejszość człowiek kieruje się ku wieczności i Bogu, przez terażniejszość może rozmyślać o łączności i rozłące z Bogiem, natomiast dryfowanie w stronę przeszłości staje się zaleceniem diabelskim, wracającym człowieka do tego, co znieruchomiłe i zmrożone, co dodatkowo tworzy wizję przyszłości jako doczesności i wypełnia ją strachem, chciwością i ambicją. Stąd poparcie diabła dla takich schematów myślowych jak „twórcza ewolucja, humanizm naukowy czy też komunizm, które kierują myśli i uczucia ludzi ku przyszłości, w samo sedno doczesności” (Lewis, 2012, s. 100).

Humanistyka domu nie kontempluje świata w Historii. Pochyla się nad wielkimi pytaniami i duchem przemijania. Splatając dom ze światem, wiąże go nieustannie z wiecznością. Odnawia „teraz”. Ukierunkowuje człowieka na „wieczne”.

Humanistyka paradoksu. Dom rozszerzony

I jest w tym paradoks. Humanistyka dokonująca się „tu i teraz”, uwikłana w dziejowość, w historię i czas, nie poddaje się im, ma udział w wieczności. Przerzuca most między czasem a bezczasową wiecznością. Dokonuje się już zawsze „tam”. Tym mostem staje się dom jako miejsce, które mieści „znane” i „inne”, gdzie „tu” już jest odległym „tam”. Dom przeniknięty jest bezgraniczną przestrzenią. Z domu rzucamy się w świat, ale ten nie jest rozumiany w wymiarze społecznym i geograficznym, ani też w wyobrażeniu ogromu wszechświata z „naszą” drogą mleczną. „Nasz” wszechświat w wiedzy fizycznej okazuje się jedynie częstką wieloświata, obszarem bez kresu, w którym są inne wszechświaty. Opowieść o tworzeniu i niszczeniu wszechświatów wciąż wpisuje się w narrację skończoną, i chociaż dopuszcza figurę bezkresu, w czym poszerza wąskie myślenie globalnej opowieści społecznej o możliwości przemierzania kontynentów i oceanów, to radykalnie nie wydobywa się z przemijalności materii. Dlatego mówiąc o świecie i domu, o domu-świecie, jedynie umownie przywołujemy świat, mając na myśli to, że rzucamy się w świat jako nieskończoność. „Rzucić się w świat” domowej humanistyki znaczy związać się z tym, co wieczne i nieskończone. Dlatego humanistyka wychodzi poza astronomiczną wyobraźnię (choć wiele tu pokus poznania ogromu czasoprzestrzeni), ale najważniejsze, że koryguje błąd globalnej humanistyki, dla której obraz świata sprowadza się do dyskursu planetarnego. Świat zaś, o którym mówi humanistyka w przecięciu świata i domu, to jedynie metafora otwarcia na świat radykalnie inny, wieczny i nieobejmowalny.

Humanistyka formułowana na progu domu jest pojemna – obejmuje humanistykę postu, żałoby, minorowego tonu, lecz staje się także kwintesencją karnawału, obfitości, obietnicy trwania i bogactwa bycia razem. Jak u Tischnera, potrzeba nam otoczenia domu, warsztatu pracy, świątyni i cmentarza (Tischner, 1990, s. 187–193). Dom skorygowany przez cmentarz jednoczy utratę i obietnicę prawdziwego domu „tam”. Ale, co można byłoby dorzucić, trzeba nam i karczmy – jako przestrzeni biesiady – i domu rozszerzonego o to, co okoliczne i zapraszające do wyjścia oraz powrotu: ścieżek, morza, oceanu, rzek, jezior, stawów, lasu, pustyni, gór, nizin, wyżyn, schodzenia w głąb ziemi i wzlatywania nad nią. Właśnie splecenia domu ze światem, bo jak pisał Márai, „byłeś także synem świata. Krewnym Murzynów i gwiazd, gadów i Leonarda da Vinci, Golsztromu i Malajek, trzęsień ziemi i Lao Tse. Z tym wszystkim miałeś coś wspólnego, jesteście z jednej materii, jeden duch was stworzył i ten sam duch przyjmie was z powrotem” (Márai, 2008, s. 150). Potrzeba nam i tego, co wyobrażone i śnione, a co powraca wraz z doświadczeniem domu jako miejsca symbolicznego, odzwierciedlającego potrzebę rozgraniczania i ustanawiania wagi domowej przestrzeni (Aeppli, 2010, s. 252–261). Nieocenieni są tu Mircea Eliade i Gaston Bachelard. Ten ostatni pisał o domu dzieciństwa jako domu marzeń, domu snów, z którego wynosimy pojęcie intymności, i z tym wspomnieniem pierwszej przestrzeni mijamy napotykanne domy (Bachelard, 1975, s. 301). Rozszerzony dom ciągle zachowuje źródłowe doświadczenie zadomowienia.

Humanistyka dotyka napięcia między naszym otwarciem i zamknięciem, między myślą wędrowną o tym, że

to „nie na zawsze” i nie „tu”, że człowiek uchodzi – jak chce Tadeusz Sławek (2015) – a myślą osiadłą, pilnującą i budującą dom i miejsce mimo wszystko i nade wszystko, bo człowiek jest beznadziejnie lokalny. Więcej, odnajdując siebie w domu, niejako odchodząc od narcystycznego skupienia na sobie, na powrót odnajduje się w miejscu. Uczciwiej zatem jest podjąć dom jako wyzwanie, niż mu zaprzeczać.

Powiązanie człowieka i domu – źródło humanistyki

Humanistyka formułowana w przecięciu świata i domu wydaje się mało spektakularna. A może i zachowawcza. Nie jest bezdomną humanistyką, ufundowaną na pochwalę braku fundamentów i korzeni. Nie jest opowieścią o cybor-gach, memach, pochodzie genów, nomadycznych ruchach ludzko-zwierzęcego świata, o zwycięstwie materii nad duchem i pilnowaniu tego, co widać, słyszać, czego można dotknąć, poczuć, co da się zjeść, w co można się społecznie przystroić, co jeszcze da się wymyślić, by przekroczyć kolejne granice etc. Nie daje władzy. Nie uruchamia dążenia do eksponowania władzy poznawczej czy organizacyjnej. Nie jest królestwem metody. Spoufalona wydaje się z czym innym: z wiedzą niewiedzy o tym, że im bardziej zmierzamy ku objaśnianiu świata, tym mocniej dotykamy „reszty”, o której pisał Sławek, tej „sfery nie mieszczącej się w zasięgu metod i procedur objaśniających” (Sławek, 2018, s. 33). Owa „reszta” rysuje się jako „ulotne kształty skończonej rzeczywistości”, które chronią przed otchłanią

i lękiem, ale ich nie wykluczają w naszym byciu „na krawędzi” (Sławek, 2018, s. 19).

Wydaje się to ważne dla humanistyki domu-świata, która nie przynosi pewności co do świata i nas samych, jak również tego, co „między” nami, co „przed” i „za”, a może „obok”, „nad”, „pod” nami etc. Nie eliminuje doznania obcości, a nawet pochyła się nad naszymi myślami, które bywają podobne myślom jednego z bohaterów powieści *Rozwód w Budzie* Máraia, który zauważa: „Wszystko jest tak znajome, wszystko jest tak idealnie na swoim miejscu, w czasie i przestrzeni, to jest moje mieszkanie, na drzwiach widnieje moje nazwisko [...], tam w pokoju odpoczywa Anna... tylko, że to wszystko, łącznie, nie ma sensu. Nie umiem tego wytłumaczyć. Nie rozumiem tego. Jaki sens może mieć to wszystko?” (Márai, 2019, s. 171). Humanistyka splatająca dom ze światem, wymykając się temu, co skończone, tylko wtajemnicza człowieka w dom. Nie niszczy rys i pęknięć w obrębie zadomowienia. Otwiera. Na powrót wtajemnicza w dom, który staje się światem. Uwrażliwia na odkrycie świata w domu.

Co nieśmiało proponuje? Skoro nie sposób zignorować faktu, że człowiek boryka się z domem (nie ma znaczenia, czy wędruje, czy jest osadzony; czy czerpie radość z racji swego umiejscowienia, czy widzi w tym swe przekleństwo; czy rozumie swoje drogi, czy jest nieuważny etc.), warto rozpoznać to związanie człowieka i domu i z tego źródła wydobyć humanistykę. Humanistyka w przecięciu świata i domu to intymna rozmowa z domem, to powiązana interpretacja wyprowadzona z doświadczenia egzystencji, czasu, losu i miejsca. Nie pozwala na lekceważenie naszego

zakorzenienia, nawet gdy łatwo przychodzi nam rozprawiać o utracie korzeni, etnosu i miejsca. Jednocześnie jest humanistyką gwałtowną, wyzbytą neutralnych przyzwyczajęń, wyczuloną na śledzenie napięć domowo-światowych. By wydobyć (nie)samowitość domostw i napięcie w człowieku. By nakierować myślenie na duchową organizację domu, która jest przesycona tęsknotą samotnych (mimo przenikliwej samotności, jak pisze Stefan Szymutko, „nikt nie jest jeden – moja samotność jest najwyżej ich albo naszą samotnością” [Szymutko, 2001b, s. 39]), poszukiwaniem sensu utraconego, odbudową tego, co trudne do scalenia. By dotknąć swoistej biedy ludzkiej, która poszukując sensu „tam”, przedziera się przez „tu”.

Dom humanistyki – związanie pytających z zadomowieniem

Humanistyka odnowiona przez dom czyni wielki ukłon w stronę hermeneutycznej tradycji wiążącej tożsamość z interpretacją, wręcz domagającej się rozumienia własnej egzystencji przy jednoczesnym otwarciu na to, co obce, inne, co przychodzi z zewnątrz. W idei Gadamerowskiego stopienia horyzontów, Heideggerowskiego rozumienia bycia czy Ricœurowskich rekolekcji humanistyka domowa znajduje siłę afirmującą. Dlaczego w ogóle afirmować? Ricœur napisze, że „afirmacja jednym ruchem podkreśla to, co mogłaby przekreślić lub już przekreśliła negacja; potwierdza ważność tego, co negacja unieważnia” (Ricœur, 1991, s. 97). W przeciwdziałaniu alienacji człowieka, a także desakralizacji i stech-

nicyzowaniu świata kluczowe stają się nadzieja i troska. A te kierują nas na wybór tajemnicy, a nie systemu.

Potwierdzenie tego, co warte potwierdzenia, staje się ważne dla obrony domu. Złączenie indywidualności, podmiotu, spotkaniowości i zatroskania staje się podstawowym doświadczeniem dla myśli, która dostrzega powagę w trosce Heideggera – w trosce o „bycie-w-świecie”, które jest współbyciem (Heidegger, 2007, s. 147–167). Trwoga rozwijana o bycie jestestwa powoduje, że jest nam nieswojo w związku z bliskością „nic” i „nigdzie”, a owa nieswojość (*Unheimlichkeit*) to także „bycie-nie-w-swoim-domu (*Nicht-zuhause-sein*)”, co chwijeje naszym poczuciem swojskości i oczywistości tego, co domowe, co wiąże się z poczuciem „bycia-w-swoim-domu” (Heidegger, 2007, s. 241). Tym samym owa nieswojość niejako uzupełnia naszą zażyłość i zamieszkiwanie, a może raczej wypełnia głębiej zatroskanie o „bycie-w-świecie”, które przecież nie ma być ucieczką, a podjęciem miejsca. To, o co trwoży się trwoga, to bycie jako takie; to, o co trwoży się Heidegger, to idea zamieszkiwania (Heidegger, 1974, s. 151). Humanistyka nie może tej powagi zadomowienia nie dostrzec, skoro trwoży się o dom.

I jeszcze jeden moment hermeneutyczny wart jest odnotowania, gdy mowa o humanistyce formułowanej na progu domu – tu musimy odwołać się do Wilhelma Diltheya. Po pierwsze, chodzi o dotyk tkanki rzeczywistości, co było postulatem Diltheyowskiej humanistyki jako *Geisteswissenschaften*, by nauki o duchu dotykały życia; po drugie, chodzi o stwierdzenie, że granice rozumienia określone są przez granice życia i każda interpretacja jest dźwiganiem świata, bo w przeżyciu człowiek nagle jest całością i łącznością

(Dilthey, 1970, s. 71). Humanistyka znajduje tu zakorzenie, gdyż podjęcie domu myślą, pismem, doświadczeniem wiąże nas – pytających i poszukujących odpowiedzi – z zadowoleniem.

Humanistyka – strefa przyjaźni i chwytania się życia. Wbrew klęskom domu

Humanistyka uwrażliwiona na dom jest kontynuacją dziecięcej przyjaźni: bez wyrachowania, w imię przygody i tego, co proste i oczywiste – „A czemu by nie?”. Wyrasta z chęci podtrzymywania świata, a nie burzenia i kwestionowania. Podobnie jak dziecięca zabawa jest zaproszeniem do nieskończoności, chociaż wiadomo, że za chwilę skończy się „na amen”. Przyjaźń – pozbawiona roztrząsania i patosu – jest, bo wydarza się „naturalnie”. Nie wiadomo, skąd przyszła i kiedy ustanie, ale jest. A jeśli coś jest, to jest. Nie warto tego kwestionować.

Przyjaźń domowa to przyjaźń z miejscem – w końcu jesteśmy „skądś”, „ku czemuś”, „między czymś”, „gdzieś”, „właśnie tu”, „wszędzie”, „gdziekolwiek”, „nigdzie”. Będąc w przepływach, jesteśmy wciąż umiejscowieni. Przez przyjaźń z miejscem odzyskujemy drogę do domu, bo rozumiemy rytm ruchu i stałości rzeczy. Trwając przy idei domu, dotykamy życia. Humanistyka trzymająca się życia – oczywiście nie pojętego użytecznie czy biologicznie – nie stanowi neutralnej abstrakcji, ale wiąże indywidualny los z domem i światem, jednocześnie zważając na to, by nie schwytać tego, co osobne, jednostkowe i unikatowe w grubą sieć metodo-

logiczną, by nie zamknąć życia w bezwzględnym dyskursie naukowości. Jest wszak sferą przyjaźni. Wbrew klęskom domu w Historii.

Nie zostaje pokonana konstatacją: „Prawda, w domu... Tego już nie ma... Trzeba się przyzwyczaić, że już nie ma. W domu to oznacza meble i książki, listy w szufladzie; wszystkiego tego już nie ma. W domu – to trzeba zapomnieć” (Márai, 2019, s. 159). Nawet gdyby dom wyczerpywał się w odejściu od dawnych form, mimo wszystko trzeba być po stronie domu, mając w pamięci ideę powrotu i uczucie bycia na właściwym miejscu, niczym bohater Máraia, który po nocnej podróży dostrzega nad ranem dach własnego domu: „W kończynach czuje mrowienie zmęczenia, które powstaje wówczas, gdy sen już minął i zaczęło się czuwanie, owo rozluźnione podniecenie, lekkie uspokojenie, że z jakiegoś nieznanego niebezpieczeństwa – niebezpieczeństwa podróży, obcości – raz jeszcze mimo wszystko się uratował. [...] Tak, tej nocy przeszedł długą drogę. Trzeba żyć z pokorą, bo pomiędzy przebudzeniem a zaśnięciem prowadzi nas obca ręka, nieznaną zamiar. On chce wierzyć; chce wierzyć w ten widzialny świat i pokornie wierzyć też w jakiś drugi świat, którego nie zna. [...] Bądź pokorny i silny! Zachowaj wiarę i bądź surowy! Świat to miękka materia; pozostań jej mistrzem! [...] Domy, w pełnym świetle poranka, pewnie i potężnie stoją na swoich miejscach. [...] Noc się skończyła; zaczyna się dzień” (Márai, 2019, s. 198–199).

Humanistyka domu nie unieważnia nocy, nie koncentruje się jedynie na dniu, ale opowiadając się za dniem, kieruje się ku temu, co dalej. Nieustannie wychodzi w stronę tego, by dalej i głębiej. Trochę jak w *Pożegnaniu* Szymutki,

choć zdecydowanie mniej patetycznie: „I co będzie dalej? Nic: dokulać się do końca, wytrwać, zanim czas zniszczy tkanę miękką aż tak, by bez kłopotu obnażyć kości. [...] Nicość we mnie, śmierć we mnie, ja-nicość nie ma racji, głównie racji istnienia – taką rację ma tylko istnienie samo, rzeczywistość, »świat pozostający przy życiu«. Zmagać się ze śmiercią, nie przestawać. Dopóki się da, wymykać się uchwytowi nicości, choćby czołgając się po macie. I żadnego – beziło! – rzucania rękami” (Szymutko, 2001c, s. 87–89). Humanistyka uwrażliwiona na dom stanowi niepoohamowany akces na rzecz trwania, jest w nas tym, co pozwala przetrwać niejedno i znieść najgorsze cierpienia, aby zwyciężyło umiejscowienie. Trzymanie się domu to chwytywanie się życia, odkrywanie go na peryferiach świata, ze świadomością, że świat to zaledwie peryferia kosmosu; to silny pęd, by nagle „tu i teraz” dokonać wyboru tego, co trwa, by ostatecznie wybrać raczej COŚ niż nic. Mimo nicości, ciężenia ku śmierci, mimo zapowiedzi zrujnowania tego, co budujemy dzień po dniu, mimo braku gwarancji na zdobycie czegokolwiek i obietnicy utraty rzeczy i ludzi – wybierając życie, wybieramy dom.

Humanistyka formułowana na progu domu dotyka w człowieku przezwyciężenia słabości, przepracowania egoizmu i alienacji na rzecz wyjścia w stronę innego, którego spotykamy w domu i na drogach świata; dotyka w nas tworzenia więzi (nawet jeśli zostaną zerwane), przywiązania do bycia w miejscu, cierpienia w czasie utraty domu i kruchości w wędrowaniu po opuszczeniu domostwa. Nieskończone pragnienie, które zespała dom i życie, nie pozwala na pojmowanie człowieka jako beztroskiego nomady pozbawionego

idei domu, dom bowiem nie opuszcza nas nawet wtedy, gdy my go porzucimy.

Idea, *praxis*, miłość i wzmacnianie świata

Humanistyka skoncentrowana na domu wiąże ideę i *praxis*, umiejętności i rozważę, mądrość jako taką, która nie potrzebuje uwikłań w kontekst, i mądrość praktyczną. Jest służbą idei domu, jako tego, co dopełnia wolność człowieka. Dom roztacza przed człowiekiem jego powinności i prawa, rozpościera przed nim graniczną sytuację egzystencjalną i Nietzscheański taniec, do którego potrzebne są „lekkie stopy” i „mocne kości” (Nietzsche, 1907, s. 354). W tym sensie humanistyka domowa staje się wymagającą sztuką życia, mieszczącą w sobie pokorę i nonszalanję. Wyrasta z pokory wobec tego, co trwa, co dane, co odziedziczone i przekazane kulturowo, ale i z odwagi – tej stonowanej, odchylającej i transformującej to, co tradycyjne – jak również tej radykalnej hardości, wyprowadzającej dom we wszystkich kierunkach, przeciwdziałającej swojskości, otwierającej dom na oścież.

To związanie, pełne zgrzytów i sprzeczności, jest możliwe za sprawą miłości, której obietnicę rozwija dom. Dom pielęgnuje zaufanie do miłości, o której potędze pisano wielokrotnie słowami pełnymi patosu i banalnymi, a co do której można mieć pewność, jak zanotował Droit, że jest naszym przeznaczeniem: „[...] naturalnie można zaprzestać doznawania, można stwierdzić, że miłość, która jeszcze wczoraj żyła, teraz trzeba odstawić do magazynu wygaśłych

uczuć, a przez to czasem człowiek wyje nocą, nawet umiera, może też z tego się śmiać, lecz przeważnie rany się zablizniają [...], a więc, gdyby mi została tylko godzina życia, wołałbym na cały głos, że miłość jest jedyną rzeczą cokolwiek wartą na świecie” (Droit, 2014, s. 77–78). Dla nas staje się istotne, że miłość jako wartość znajduje osłonę w tym, co domowe. Dom stanowi pole ćwiczenia się w miłości, która zwycięża śmierć.

Humanistyka w przecięciu świata i domu wiedziona byłaby pragnieniem wzmacniania świata i człowieka z uwagi na potencję czynienia dobra, które jest w człowieku i dzięki któremu świat duchowy jest podtrzymywany. Zamiast odbóstwienia miejsca i wieszczenia klęski zadomowienia opowiadałaby się za rozkwitem obfitości duchowej. Człowiek, obdarzony mocą podtrzymywania i tworzenia świata, może ukierunkowywać ją destrukcyjnie, ale przede wszystkim może służyć wzmacnianiu jej dzień po dniu. To niczym zapewnienie Mencjusza, że natura ludzka cechuje się skłonnością do dobra – co porównywalne jest do wody spływającej w dół, a że kierując jej strumieniem, możemy sprawić, by popłynęła w górę, to już sprawa użytej siły (Mencjusz, Xunzi, 1999, s. 89). Potencja czynienia dobra jest kluczowa. Mencjusz spotyka się z Parmenidesem i Leibnizem. Raczej COŚ. Raczej dobro. Raczej wzmacnianie świata. „Raczej COŚ niż nic”. Nie szkodzić temu, co świat wzmacnia, nie rujnować idei domu i umiejscowienia, bo bez nich nie rozkwita odpowiedzialność człowieka. Lokalny i światowy wymiar człowieka nadaje mu ciężar i wraca powagę, gdyż każdorazowo czyni go odpowiedzialnym za gest, słowo, czyn – zachowane w pamięci lokalnej. Zobowiązanie do troski

o trwanie domu, mojego i twojego, prowadzi do przyjęcia postawy pokornej wobec miejsca.

Potwierdzenie tego, co ludzkie

Racjonalnie i intuicyjnie unikamy tego, co degeneruje człowieka i kulturę. Dawna idea antropocentryczna, którą wyraził Giovanni Pico della Mirandola, stanowi ostrzeżenie przed mocą człowieka, jaką daje mu wolna wola. Architekt Bóg, jak czytamy w *Mowie o godności człowieka*, zbudowawszy dom świata, zapragnął, by zaistniał ktoś, kto będzie w stanie podziwiać jego wspaniałe dzieło, dlatego tworzy człowieka, nie posługując się żadnym wzorcem. I to boskie dzieło o nieokreślonym kształcie zostaje ustawione w środku świata – nie dostaje jednak siedziby, oblicza, funkcji, aby wszystko człowiek mógł osiąść zgodnie ze swoją wolą. Jednak wola to moc wzrostu, wynosząca człowieka do rzędu istot boskich, ale i groźba degeneracji, staczająca go do rzędu zwierząt (Pico della Mirandola, 2010).

Ostrzeżenie przed źle pojętą wizją wolności nie powinno prowadzić do ogłoszenia śmierci podmiotu, ale do ostrożnej afirmacji tego, co ludzkie. Wydaje się, że po tylu wiekach odpowiedzialne potwierdzanie tego, co ludzkie, wciąż pozostaje wyzwaniem. Słusznie antropocentryzm został wytłumiony, ale zbyt szybkie pomniejszenie człowieka przez posthumanizm okazało się niefrasobliwym porzucając ludzkiego na rzecz pochwały utopii międzygatunkowej, zanurzonej w prawach natury. To, co ludzkie – po wielokrotnym upadaniu człowieka – jest wciąż wyzwaniem dla

humanistyki, która świadoma niebezpieczeństw, afirmuje ludzką moc podtrzymywania świata. „Raczej COŚ niż nic”.

Człowiek cichnie wraz z tym, jak niknie nadmiar sensów. Zbliża się do tego, co zwierzęce, paradoksalnie zachowując „ludzkie” – swoiście pojęte ludzkie bycie na uboczu. Niczym pokorne zwierzę, *jakby* zwierzę zranione. *Jakby* jest wypełnione ludzkim doświadczeniem. Wraz z człowiekiem cichnie roszczeniowa humanistyka, ale „humanistyczne” nie zamiera – otwiera się na tajemnicę, nie niszcząc zawilej podmiotowości (wyciszonej i mocnej jednocześnie). Zespolenie umysłu, spekulacji i kalkulacji, planów dalekosiężnych i obaw moralnych z intuicją, brakiem planów, pokornym byciem wypełnionym trzymaniem się życia otwiera perspektywę humanistyki w przecięciu świata i domu jako tej, która jest po stronie „tu i teraz”, ale jednocześnie i wieczności. „Teraz”, które w duchu Nietzscheańskim wiecznie powraca, otwiera przyszłość dla człowieka i świata, ale nie chodzi tylko o przetrwanie biologiczne, lecz o przyszłość myśli, czynów, o wielkość idei, w tym idei budowy i odbudowy domu. Życ w dyscyplinie narzuconej przez miejsce – z uwagi na ideę trwania i pragnienie wzmocnienia tego, co słuszne – jest aktem twórczym, dzień po dniu przygotowującym grunt do podtrzymywania świata.

Prześwit z głębin niepoznawalności **Dom – nauka powrotu**

Stroniąc od dotknięcia tego, co niepojęte, humanistyka staje się inżynierią. Humanistyka w przecięciu świata i domu

nie może usunąć z pola widzenia tego, co nieobejmowalne, gdyż stanowi to otoczenie domu, jest częścią składową tego, co ludzkie. Nieobejmowalne się czai, wynurza, wyziera, zaskakuje, poraża, przyprawia o mdłości, trwoży, zapiera dech w piersi, paraliżuje, wprowadza wątpliwość. Prześwit z głębin niepoznawalności powinien znaleźć ślad w humanistyce. Myśl sprowadzona tylko do rozpoznania mechanizmów życia osobniczego i społecznego (w tym rozpolitykowanego naprawiania skończonego świata) byłaby bowiem utrzymywaniem się na powierzchni życia, stanowiłaby opis zjawisk, nie głębin.

By zrozumieć, jak życie się toczy, jak ustaje, przyspiesza i spowalnia, w jaki sposób ustanawia zwyczajny, a może nadzwyczajny bieg rzeczy; by pojąć to, jak płynie życie domu, jak się mnoży, ubywa, rozwija, usycha, zamiera i odradza – potrzeba dotknięcia utajonego życia, poruszenia do głębi tym, o czym się milczy i jednocześnie o czym nie sposób milczeć, co przyzywane jest przez trwożące pytania, które człowiek mnoży na progu domu. Z głębin niepoznawalnego wyłania się dom jako zadanie dla człowieka. Zadanie do zapamiętania. Nie jesteśmy pszczołami, ale gdy Maurice Maeterlinck opisywał rejestrowanie drogi do domu w *Życiu pszczoł*, wiadomo, że swym doskonałym traktatem o naturze obrazował też kulturę. Zanotował: „Urodzone w mroku i tłoku wypełniającym dom rodzinny, rzucić się mają w szafirową przepaść, w pustkę niezmierną, zalaną światłem, przeto radość ich trwożna jest i pełna przerażenia. Przechadzają się przed ułem, wahają się, lecą i wracają po kilkanaście razy. Bujają się w powietrzu, z łebkiem zwróconym uparcie w stronę domu rodzinnego, zataczają duże koła, coraz wyżej

i wyżej się wznoszą, ponownie opadają, jakby pod wpływem żalu, a trzynaście tysięcy oczu każdej bada, odbija i poznaje naraz drzewa, źródło, bramę ogrodu, szpalery, dachy, okna i dalszą okolicę. Czynią to dopóty, aż w umyśle ich nie utrwali się droga powrotna tak dokładnie, jak gdyby była wyznaczona dwiema nićmi stalowych szyn, przycinającymi lazur nieba” (Maeterlinck, 2017, s. 262). Wracają do domu dzięki orientacji w terenie, kreśląc w pamięci punkty, ustalając położenie ula względem innych przedmiotów, zapamiętując geometryczne konstrukcje.

Idea powrotu do domu, wyłaniająca się tu jako imperatyw biologiczny, okazuje się jeszcze bardziej istotna, gdy staje się imperatywem oikologicznym. Uczymy się powrotu do domu, kreślimy szlaki, gubimy się, gdy dom zostaje zniszczony, przemieszczony lub kiedy należy stworzyć go na nowo, ale nie sposób zignorować zapamiętanej drogi powrotu. Ostatecznie powracanie do domu jest imperatywem kultury. Dom już w zapowiedziach jest zaproszeniem do lotu, prowadzi nad przepaść, jest drogą, pamięcią i ideą ponowionego spotkania. Ścieżki wytyczone w powietrzu, na ziemi, na wodzie, mimo ognia i pożogi są ścieżkami wiodącymi do domu.

Duch opiekuńczy ula, o którym pisze Maeterlinck, dba o stosunek liczby pszczół opuszczających ul wraz królową i z rojem do liczby pszczół pozostających w ulu, co stanowi tajemniczy rachunek natury (Maeterlinck, 2017, s. 287). Sama zaś Natura jest słowem, którym określamy niepoznawalne, a (nie)wiedza nasza, jak zauważa Maeterlinck, porostawiała pod ścianą naszych wyobrażeń o wszechświecie urny z napisami mniej przerażającymi od etykiety „niepoz-

nawalne”, jak „Natura – Życie – Śmierć – Nieskończoność – Walka o byt – Geniusz gatunku, i mnóstwo innych, a nie różnią się one wcale od napisów używanych przez naszych przodków, które brzmiały: Bóg – Opatrzność – Przeznaczenie – Zbawienie” (Maeterlinck, 2017, s. 306). Nazwy mniej groźne wciąż skrywają niepoznawalne, chociaż zachęcają do większej uwagi badawczej.

Pomniejszenie grozy niepoznawalnego w przypadku ula jest jednak mniej dokuczliwe niż pozbycie się grozy w przypadku domu. Tu zastąpienie słownika metafizycznego słownikiem biologicznym i społecznym zakrywa szczerlnie tajemnicę domu organizującą i spajającą mnogość doświadczeń podróżników i domowników. Ów rachunek między podróżniczkami i domatorkami, stanowiący tajemniczą symetrię ula – gdyby spojrzeć na ten traktat o naturze jako na traktat o kulturze, ale dalej i szerzej jako na traktat metafizyczny – jest śladem symetrii domu, śladem rachunku między wędrowcem i człowiekiem osiadłym. Jest też otwartą raną porachunku toczącego się między człowiekiem i Bogiem.

Geniusz przeciwieństw

Może przypadek i zbiegi okoliczności wiążą dom, każą go wznosić i rujnować, może to jedynie instynkt przetrwania, a może konieczność, mająca swe ugruntowanie poza trybami przyrody i mechanizmów społecznych, może za budową domu skrywa się mądre gospodarowanie wykraczające poza ludzkie rozpoznanie. W imię praw przyrody czy opieki najwyższej woli – dom jest wartością. W mnogości

przejawów życia, które są udziałem domu, przejawia się jego geniusz, a *genius loci*, czyli duch opiekuńczy miejsca, jest tego śladem. Dom odsłania geniusz w swej prostocie i gmatwaniu gier, gdy wiąże zdumiewające formy tego, co ludzkie i nie-ludzkie, gdy pozostaje otwarty i zamknięty, nastawiony wrogo i przyjaźnie. Byłby też geniusz domu w łączeniu przeciwieństw, których nie da się przewyciężyć, czy w odsłanianiu przemian świata.

Warto pochylić się nad wdzięcznością wobec domu odczuwaną przez tych, którzy zaznali cierpienia indywidualnego i cierpienia kultury, jak pisał niezwykle obrazowo Hesse: „[...] kto zakosztował tych piekielnych dni, ten jest zadowolony z normalnych i połowicznych, podobnych do dzisiejszego, ten siedzi z wdzięcznością przy ciepłym piecu, z wdzięcznością stwierdza przy czytaniu rannej gazety, że i dzisiaj nie wybuchła znów wojna, że nie ogłoszono nowej dyktatury [...], z wdzięcznością stroi swą zardzewiałą lirę na umiarkowane, wcale pogodne, niemal radosne tony dziękczynnego psalmu [...]” (Hesse, 2017, s. 38–39). Ciepło domu, dobre dni, schronienie, ale i spokój są upragnionymi komponentami domowości i trudno tej łagodnej monotonii nie dostrzegać. Ale też trudno nie zderzać jej z doświadczeniem gnuśności, wygodnictwem czy miernym bytowaniem. Powraca tu znów figura wilka stepowego Hessego, który miota się między bezdomnością i wrogim nastawieniem do mieszczańskich form a pielęgnowanym sentymentem do wyfroterowanych schodów i tęsknotą za gniazdem rodzinnym. Między nieporządkiem a schludnością domu jest napięcie, ale są one sobie potrzebne, jak przeciwieństwa, które istnieją w sprzężeniu mieszczącym się w człowieku i kulturze.

Dziki, nieokiełznane siły przecinają dom i świat, czynią pęknięcie w samym człowieku, a owej zadry nie da się usunąć i zasklepić. Jednak tęsknota za ideą domu i doświadczenie delikatności, które dom przynosi, nakazują, by nie czynić z niego karykatury i nie drwić z jego form oraz rytuałów. Monotonia nie jest lenistwem i naiwnością, skrywa napięcie, które każe kroczyć w dal i w głąb myślenia domowego, mimo wszystko. Tak jak Harry balansuje między biegunami świętego i rozpustnika, a raczej – jak napisze Hesse – między „niezliczonymi parami biegunów” (Hesse, 2017, s. 88), podobnie humanistka uwrażliwiona na dom musi być otwarta na niezliczone formy, stopnie czy stany domostw, które skrywają nasze doświadczenie domu-świata. A ono popycha nas ku temu, co nieskończone i nieobejmowalne, ale jednocześnie jest pokornie skupione na skończonym wymiarze rzeczywistości. Może w tym mieści się doświadczenie domu pojętego jako nasze przeznaczenie? By w mękach, radości, raz w ekstazie, raz w cierpieniu i smutku, raz w obojętności, a może z ciekawości coraz głębiej zapuszczać się w dom, coraz odważniej przemierzać drogę „tu i teraz”, w imię „tam”.

Dom nieustannie w nas tkwi, pozostając zadaniem do wypełnienia. Otacza nas opieką. Dom, który ubywa, który nie odwzajemnia naszej dbałości o niego, który wymyka się nam z rąk, niszczy nasze dobre zasady, nie nagradza naszych starań; jest i tym, który nas napomina, dyscyplinuje, oswaja z upadkiem i przyzwyczajają do utraty. Przerasta nas w nieczytelności rytmów trwania i wędrówki, pozostawiając przyjęcie postawy pokornej względem bycia „tu i teraz” i wiecznie. Szorstkość i oschłość domu sprawiają, że napięte

więzi, które między nami wytwarza i które są niczym naprężona struna, mogą pęknąć, ale równie dobrze może wydobyć się z nich piękno melodii. Dom w jakiejś mierze antycypuje doświadczenie śmierci. Nie daje wytchnienia, nie pozwala na zaprzestanie ćwiczenia się w utracie.

Dom – ruch wzwyż

A jeśli wielbienie domu to pomyłka? Wszak jest on nierzadko domem złym, wyposażającym nas w narzędzia przepędzania innych, wrogości względem siebie, dręczenia słabszych, skąpstwa, niepohamowania w posiadaniu czy nieufności wzajemnej. Nie zmienia to jednak faktu, że dom to siła, której nie sposób lekceważyć, która trzyma nas w garści i nie pozwala na wyswobodzenie się, bo geometria myślenia domowego nas określa. Dobrze czy źle, dom nas kształtuje. Pozwala nam dostrzec ukrytą prawdę, że wiąże z sobą wszelakie rzeczy – w tym nas samych – odsłaniając łączność człowieka z siłami świata, powszechnymi i wiecznymi. Dom jako zwrot ku prawdzie jest zwrotem ku idei piękna i dobra. Mimo wszystko. Wraca nam utraconą w dyskursie społecznym wzniosłość rzeczywistości. Nawet ten wynaturzony uzmysławia wagę utraconej idei domu. Nie znamy celu naszej miłości do domu (mimo wszystko), ale wydaje się czymś koniecznym, by wierzyć w jego wielkość, to bowiem on wyposaża nas w siłę i odwagę, by kroczyć dalej.

Świat, nim przeminie, przeminie wpierw w nas, bo to w nas obumrą pozory prawd, ulotne zdarzenia i materialne

detale. Dom wprowadza nas w sedno tego, co przychodzi. Jako świadectwo człowieka osiadłego i koczowniczego jest fundamentem życia. Człowiek potrafi związać piękno budowli z Kantowskim niebem gwiazdzistym nad nami i prawem moralnym w nas, a także z okolicznymi przejawami życia, pulsem natury i kultury. Potrafi też szybko dom spalić, a wraz z tym zmienić oswojone rytmy, by potem znów odbudować to, co trzeba odbudować, aby móc trwać w pobliżu tajemnicy. Dom jest spożytkowaniem ludzi, rzeczy, miejsc i myśli zesłanych szczególnym (szczęśliwym) trafem, by ćwiczyć się w pokorze wyczekiwania po wykrzyczeniu pytań granicznych, ale i w arogancji wychodzenia naprzeciw odpowiedziom. Logika domu podpowiada, że domostwo, pojęte jako zobowiązanie, to droga do wysubtelnienia tego, co duchowe, a co – przynajmniej potencjalnie – prowadzi na wyżyny egzystencji. W tym sensie ćwiczenie się w zadomowieniu to ruch wzwyż.

Nawet jeśli rujnowanie kultury jako domostwa przynosi niechlubne przykłady na zdeformowane praktykowanie domu, to dom wciąż ma siłę przekonywającą, wyprowadza poza czas, poza prawdy epoki czy iluzje historii. Dodaje odwagi, by nie unieważniać napięcia i drżenia, które w nas jest. Siedząc w pobliżu domowego ogniska, przyjmując funkcję strażnika czy szykując się do zagłady domostwa, uczymy się domu, który wiecznie wraca i który wiecznie tracimy. Tej idei należy się nasza opieka.

Dyscyplina domu

Domu pokornie trzeba się uczyć, by przystosować się do rytmu nas samych i jego rytmu, który można transponować na świat – by dalej, by głębiej, by wzwyż. Owo przystosowanie wiąże się z samodyscypliną. Spójrzmy na słowa Máraia: „W naszej pracy, w porządku życia, w stylu, w sposobie, w jaki nasz charakter, nasz rozum, nasz smak odpowiada na zjawiska świata, w tym wszystkim jest wewnętrzne prawo, którego nie możemy samowolnie a bezkarnie ominąć. [...] Przystosuj się do prawa, które nieubłaganie wyznacza twoje miejsce, twoja praca i twoja postawa względem życia” (Márai, 2008, s. 84). Márai radziłby przestrzegać form życia, zwłaszcza gdy współżycie między nami stało się bezforemne (Márai, 2008, s. 149); radziłby przestrzegać form, które ocalają kulturę, i wyuczyć się fachu – życia (Márai, 2008, s. 51). Własne życie – ale też jak mogliśmy stwierdzić, własny dom – precyzyjnie rozrysowuje mapę dnia i czas zachowań. Może dom wymaga wyuczenia się fachu życia jako zadomowienia? Z pewnością wymaga skrupulatności rzemieślniczej i dbałości o kształt rzeczy. Nie sposób być mądrzejszym od prawa domu – prawa miejsca, które staje się ognistym prawem. Taki dom, podjęty w dyscyplinie, zostaje rozszerzony na świat. Nie ma nic smutniejszego niż rozlany na świat bezład czy zapełnianie świata hałaśliwym byciem własnym. Godne podziwu jest zdyscyplinowane patrzenie na świat jako dom wymagający naszej uwagi. Rozszerzone patrzenie, ogarniające „tu i teraz” cały świat, dochodzące do nieskończonego w obrębie domostw, odslania przed człowiekiem dom-świat, który domaga się naszej opieki. Właśnie dla-

tego, że mamy doświadczenie i wyobrażenie o otchłaniach człowieczeństwa, mamy też pragnienie niebios, a to daje nam mandat do splatania domu ze światem. Do pilnowania prawa domu.

Dyscyplina wydaje się jeszcze większym wyzwaniem w domu zawieszonym nad pustynią samotności, w domu prośby. Psalm 34. Leonarda Cohena rozpoczyna się zatrważającymi słowami: „Nadal ze mną jesteś. Mimo że zostałem odsunięty i nie rozpoznaje mnie nawet mój dom. Mimo że wypełniłem serce kamieniami” (*Psalm 34. Nadal ze mną jesteś*, 2017). Fraza o domu, który nie rozpoznaje człowieka, dotyka ludzkiego bycia na pustyni samotności – po zanegowaniu bliskich relacji i spoufalenia z miejscem, bycia wśród zagrożeń i poczucia trwogi, bycia odciętym i wydanym na pastwę utraty zadowolenia. Jednak „Nadal ze mną jesteś” przenosi dom i bycie na wyższy pułap, w „tam”, nie zasypując pragnienia i nadziei. Dom jawi się jako ważna przestrzeń próby, wtedy jest on niczym pustynia. Wiedzie, zaprasza. Ale jest w tym pomieszczone też drugie dno – domu, który nie wybacza, już nie rozpoznaje nas w nas samych, bezlitośnie obnaża nasze oddalenie. Surowość domu jest jego siłą. Podróżnik doznaje w nim wyniesienia. Zagubiony znajduje wstrząs i opamiętanie. Dom wraca nas na miejsce w otwarciu na „tam”.

W jakiś sposób humanistyka domu wiedzie człowieka ponad czasem, wiedzie ku wieczności przez napięcie między „tu” i „tam”. I chociaż toczy swą opowieść – w dyscyplinie – przez czas, to dom unoszony jest ponad historią. Przywraca na powrót przestrzenność miejsca. Dom wymierzony w „tam” staje się wielowymiarową i nieoswojoną przestrzenią.

Humanistyka wieczności

Przeznaczeniem humanistyki nie jest przeszłość ani doczesność, ani też przyszłość. Nie chodzi bowiem o sławę, tworzenie panteonu twórców i myśli czy upamiętnienie. Jej powołaniem jest wymykający się słowom udział w tym, co wieczne. I znów pochylić się trzeba nad słowami Hessego: „A więc nie chodzi o sławę. Sława istnieje tylko dla celów kształcenia, jest sprawą nauczycieli szkolnych. Nie miałem na myśli sławy, o nie! Ale to, co nazywam wiecznością. Pobożni nazywają to Królestwem Bożym. Myślę sobie: my, ludzie o większych aspiracjach, tęsknocie, o dodatkowym wymiarze, nie moglibyśmy w ogóle żyć, gdyby oprócz powietrza tego świata nie było jeszcze innego powietrza do oddychania, gdyby oprócz czasu nie istniała jeszcze wieczność, a ona jest właśnie królestwem prawdziwego człowieka. Do wieczności należy muzyka Mozarta i wiersze wielkich poetów, do wieczności należą święci, którzy działali cuda, umierali męczeńską śmiercią i dawali ludziom wspaniały przykład. Ale do wieczności należy również obraz każdego prawdziwego czynu, siła każdego prawdziwego uczucia, nawet jeżeli nikt o tym nie wie, nikt go nie widzi, nie spise i nie przechowa dla potomności. W wieczności nie ma świata potomnych, jest tylko świat współczesnych” (Hesse, 2017, s. 229). Tęsknota Hessego zanotuje jeszcze: „Nieśmiertelni, żyjący w beczasowej przestrzeni, usunięci spod oczu, przekształceni w obrazy, wtopieni w kryształową wieczność jakby w eter i ta chłodna, gwiazdnie promieniejąca pogoda pozaziemskiego świata – skąd też to wszystko było mi tak bliskie?” (Hesse, 2017, s. 232).

Humanistyka domu-świata uczestniczy w budowaniu sfery „ponad czasem”, w wieczności, i tym sposobem stanowi powołanie człowieka. Nie chodzi o tworzenie *universon* wątków, problemów, tematów, opracowań, metodologii, lecz o powrót do domu, o złączenie losu ludzkiego z miejscem, o wychylenie w świat, o budowanie przyszłości, która jest wieczną teraźniejszością. Prowadzi to do rozszerzenia idei domu w bezczasie o tworzenie przestrzeni domu w wieczności, domu bez pozorów i powierzchni spraw. Może to zwracanie domowi przestrzeni, czynienie go na powrót przestrzennym, by mógł unieść ludzką egzystencję? Humanistyka przechowuje myśli wieczne, powracające doświadczenia i zmagania ze śmiercią, w jakimś sensie humanistyka domu-świata wypowiada wieczność. Funduje człowiekowi powrót do domu. Dom w tym oglądzie staje się przepastny, zyskuje bezczasowość, wiąże nas z sobą i miejscem, splatając bliskich i obcych, a jednocześnie otwiera na nieograniczone, gdyż jest przebicciem do wieczności. Przestrzeń domowej humanistyki staje się przestrzenią doświadczoną wieczności.

Kroczenie dalej, czyli pilnowanie domu Młodość i dojrzałość

Chociaż kilka losów złączonych w miejscu od narodzin do śmierci to zaledwie mgnienie oka w dziejach natury, a dom to chwila w jakimś „tu”, to idea domu powraca wiecznie jako imperatyw pilnowania drogi do domu w sensie tęsknoty za tym, co trwa – mimo, że niknie w codzienności – i w sensie wiary, że raczej COŚ niż nic.

Jak pisał Maeterlinck o pszczołach i ludziach, nawet jeśli nasz wysiłek to zabawa z ciemnością, to „nam przystoi kroczyć dalej swoją drogą, jakby nie wydarzyło się nic anormalnego i nic nas złego spotkać nie miało. Gdybyśmy się dowiedzieli, że jutro jakaś niesłychana rewolucja, na przykład porozumienie się z inną, starszą, większą i świetniejszą planetą, przeistoczy naszą naturę, unicestwi nasze namiętności, zmieni prawa i prawdy zasadnicze naszej epoki, najmądrzej byłoby, mimo wszystko, poświęcić cały dzień dzisiejszy badaniu tych namiętności, tych praw i tych prawd, utrwalaniu dorobku wiedzy w naszym umyśle i wiernie trwać przy naszym przeznaczeniu i obowiązku, polegającym na wznoszeniu bodaj o stopień wzwyż owych sił tajnych życia w nas samych i wokół nas, które wymykają się dotąd twórczemu kształtowaniu ludzkiej dłoni” (Maeterlinck, 2017, s. 464–465).

I chociaż dom zdaje się żywić naszym kosztem – a sami nie wiemy, kto będzie zbierał profity naszego trudu – to wypełniając dom jako zobowiązanie, pełnimy służbę w miejscu. Owo kroczenie dalej to pilnowanie domu, jego swoistej jakości utkanej z dialogu sprawiedliwości, wolności, dobra, ducha, piękna, rozumu, siły, ale dialogu toczono w miejscu, wobec miejsca, z miejscem, przeciw miejscu, w imię miejsca.

Nasze zdziwienie domem już zawsze pozostanie zadziwieniem tym, co nadchodzi, co rozwijane jest przez nieskończone pragnienie. „I w drzwi ostatnie / Wchodzisz nagi i wolny / Jak świt” (*Problemy*, 1957a) – pisał Leopold Staff, a zarazem w innym miejscu notował: „Wszystko jest stare odwiecznie. / Słońce, drzewa, kwiaty. / Tylko ja jestem

młody, / Jak własny wnuk” (*Wiosna*, 1957b). Zadamawiając się, moszcząc sobie gniazdko z gliny, drewna, może cegieł, może betonu, szkła i stali, już jesteśmy zapowiedzią tego, że znikniemy, że jesteśmy przejściem i zanikiem. A wypełniając zadanie w powierzonym miejscu, zadamawiamy się w myśli, że ten dom opuścimy, że w nim nie zasklepimy się w sobie, tak jak nie zamkniemy siebie w materialnej rzeczywistości. Nie jesteśmy naprawdę u siebie. Jednak to nie groza spoglądająca w nicłość zwycięża na progu domu, ale nadzieja. I znów odkrywamy po raz kolejny zasadę, że „raczej COŚ niż nic”. Że zmienność i ulotność rzeczy nie niszczy stałości.

Zwykła arytmetyka domu i człowieka tu zawodzi, gdyż spotykamy się z afirmacją tego, co trwa, by związać prawdy metafizyczne z moralnymi. Dom jest także po to, by przypominać prawdy pierwsze, proste i fundamentalne. Podaje do wiadomości to, co zasadnicze. Nie jest przestrzenią bezcelowej innowacji, przypomina to, co warte przypominania, nie rozwadniając sofistycznie tego, co istotne, wszak kieruje się doświadczeniem prostoty. I chociaż pamiętać musimy słowa Czesława Miłosza, że „wszystko jest ciągle nowe pod słońcem” i „bardzo młoda jest Filo-Sofija” (*Zakłęcie*, 1969), jak również to wielkiej wagi przypomnienie Droita, że „ludzkość jest zawsze młoda” (Droit, 2014, s. 111) – w tym sensie, że urodziliśmy się po raz pierwszy, dopiero co, i że umrzemy po raz pierwszy – jednak to dom jako miejsce stanowi mądrą korektę naszej młodości. Był przed nami i zostanie po nas – zniszczony, wypełniony doświadczeniem, odbudowany, zapomniany czy czczony. Ma wszak zakorzenienie w idei domu, dojrzałszej niż nasze jednostkowe życie, przekraczającej ramy materialne, przychodzącej z tego, co nieznanne,

i wychodzącej w stronę tego, co upragnione. Imperatyw szacunku dla domu jest dojrzałością świata.

Do czego właściwie jako ludzie potrzebujemy humanistyki?

Odpowiedź jest prosta: generalnie do niczego użytecznego. To nie robotyka czy ekonomia. Humanistyce daleko do przyziemności i praktyczności medycyny. Nie uzdatni wody, nie wynajdzie samolotu, nie dokona odkrycia szczepu bakterii. Dopiero, gdy wyhamuje w sobie dążenie do wyposażania siebie w algorytmy i poskromi sny o potędze użyteczności, a zamiast uzgadniać i rozwiązywać palące problemy, zechce wzmacniać *universum* pytań bez odpowiedzi – dopiero wtedy jest w stanie odsłonić swą unikatowość. Wtedy też sami potrafimy dostrzec jej wagę. Pytania o Boga, naturę świata i człowieka, ból istnienia, przyjaźń i miłość, pragnienie nieskończonego, formułowane na określonych geograficznie i duchowo terytoriach, z uwagi na doświadczenie domu i bycia umiejscowionym zyskują rangę wyjątkowego wydarzenia, które „ludzkie” zmagania stawia w centrum uwagi.

Humanistyka rysuje się jako predestynowana do podjęcia umiejscowienia człowieka, kulturowego projektowania i przeżywania siebie „tu i teraz” w świecie. Wprowadza, a właściwie wrzuca w radykalny niepokój istnienia. Niczym egzoszkielec w medycynie, wspomagający poruszanie się, humanistyka stanowi swoisty szkielec zewnętrzny dla człowieka. Wzmacnia szkielec ludzki i ludzkie niedomagania. Czy daje nam inne zrobotyzowane ręce i nogi?

Czy stanowi zrobotyzowanie umysłów, mnożąc pomysły i słowa? Nie chodzi o maszynę, o ekstensję, ale o wzmocnienie egzystencjalne, które płynie z humanistyki. Stwarza ona świat pytań, w których przeżywamy pustkę i miejsce. Świat, w którym natrafiamy na siebie i poprzez siebie rozwijamy kulturę. Bez humanistyki nie byłoby podsycanego niepokoju w przeżywaniu świata i docenienia subtelnych powiązań między nami. Bez humanistyki formułowanej na progu domu nie byłoby wyczulenia na piękno głębi, prawdę przestrzeni i różnorodność dziedzictwa, które naprowadza na dom i ustanawia relację dom–świat jako zadanie do podjęcia.

Co pozostanie po humanistyce? Pytania. Opisy są tylko dodatkami do pytań, o których nie sposób zapomnieć. Artyzm i ruch myśli. Wzniesiona budowla jest tylko echem myśli i uczucia. Niepokój i namiętność w przeżywaniu świata. Po humanistyce domowej pozostanie rozumienie siebie i domu w świecie, a raczej świadectwo napięcia, któremu podlega miejsce. W myślach, których ślady będą nosiły osierocone rzeczy, będą obecne dokonania innych pokoleń, przepływy obce i nasze, przeszłe i przyszłe przemiany, a nade wszystko zmagania z umiejscowieniem siebie. Humanistykę wypełniają niedefiniowalne pojęcia: piękno, dobro, mądrość, miłość. Pomieszczone jest w niej wymykające się definicjom ciążenie domu. Łagodność i ekstaza pomieszana z niepokojem i ukojeniem wyznaczają drogę humanistyki, która niewiele może i po której rozsądnie jest niczego się nie spodziewać. Ale to jednocześnie myśl, od której zależy wszystko i która buduje wiarę i odwagę w wypełnianiu losu człowieka.

Humanistyka (*gdzie dom styka się ze światem*)

Humanistyka domowa wiąże dom ze skałą. To, co ludzkie, uzbraja w służbę miejscu/domowi/drugiemu. Pozostawia przestrzeń dla pustki, podtrzymuje człowieka w pokorze wobec Boga. Przeciwdziała zniekształceniu miłości do domu, przypominając czułość, łącząc abstrakcję i konkret. Pilnie przygląda się człowiekowi, który bywa niczym krucho porcelana czy drogocenny kamień; bywa beztroskim dzieckiem, obserwatorem, może szaleńcem formującym duchowe armie. Przygląda się każdemu i nikomu w nas, złoczyńcy i słudze świata, budowniczemu katedr i domostw, a także niszczycielowi. Humanistyka pilnie zapisuje pytania władające życiem człowieka. Jest w tym powolna, gdyż jej domeną nie jest wyścig. Ze względu na rytmy zdomowienia, zmagania z miejscem i beczasowość humanistyka w przecięciu świata i domu to teren uważnego życia.

Człowiek

(gdzie dom styka się ze światem)

Zanim na powrót zostanie złączone domowe i światowe **96** / Opowieść o człowieku. O tym, jak łatwo człowiek się traci **101**

(1) Idea śląskiego zadomowienia i Jorg August **101** / (2) Wielkie/absolutne/niepojęte powinno gdzieś być, najlepiej w oddali, ale nie powinno zawłaszczać życia **108** / (3) Może i rzucenie się w objęcia świata i sztuki to pójście za obietnicą prowadzącą do chwilowego oczyszczenia, ale potem to pali człowieka, inaczej nie można **113** / (4) Za chwilę będzie chciał objąć świat. Coś wzywa, coś boli, nie wiadomo co **115** / (5) Nie ulegać wstrząsom. Uczyć się obojętności, normalnie żyć, nie wzmacniać niepokoju, który i tak jest **118** / (6) Pokornie wzmacniać naturę. Nie igrzać **120** / (7) Bez ośtudy, nij wynökwiać **121** / (8) Życie nie powinno obfitować we wstrząsy, może być wypełnione jedynie subtelnymi, drobnymi skokami **123** / (9) Za wszystko płaci się rachunek **127**

Jorg August – przeskok do natury człowieka **129** / *Darymny futer* i śląska filozofia minimum **135** / *Patrz tam jako* – śląskiej filozofii minimum ciąg dalszy **140** / *Metanoia* i dom-świat **144**

[...] dla tego, kto staje się samotny, zmieniają się wszystkie odległości, wszystkie miary; wiele z tych zmian dokonuje się nagle, i jak u tamtego człowieka na górskim szczycie powstają wówczas niezwykle wyobrażenia i dziwne odczucia, które zdają się przerażać wszystko, co można znieść. Ale jest konieczne, byśmy i to przeżyli.

Reiner Maria Rilke, *Listy do młodego poety*
(2010, s. 92–93)

Czy wynik pojedynczego życia liczy się bardziej niż rezultat piłkarskiego meczu?

Stefan Szymutko, *Chopcy z Cimoka. Opowieść nierozwojowa*,
w: *Nagrobek ciotki Cili* (2001a, s. 59)

Czowjyk zaś jes blank inkszy – bo wprowadzie żyje w swoim centrum jak gadzina, ale mo możliwość jygo przekraczanie, bo potrefji sie som ôdnyś do siebie samygo [...]. Jygo pozycjo we swoim szrodowisku jes zaburzono i czowjyk jes wytracony z równowagi śwjata. Ale bez to czowjyk jako jedyno istota zdowo sie sprawa z tygo, że welt mo pywne granice.

Marcin Kik, *Helmuth Plessner*, w: *Filozofjo po słõnsku*
(2015, s. 196)

Zanim na powrót zostanie złączone domowe i światowe

Czym jest człowiek? Jak odnowić i radykalnie odmienić to pytanie z uwagi na „domowe–światowe”?

W prostocie dzieciństwa świat i dom są złączone. Dom jest całym światem, świat – domem, i to zarówno wtedy, kiedy dziecku dane jest podróżować, jak i przebywać w miejscu; wtedy świat staje się czasoprzestrzenią do zadomowienia, którą da się zamieszkiwać, która jest zaproszeniem do dotknięcia tajemnicy i nieskończoności – o ile tylko towarzyszy temu bliskość osób i bezpieczeństwo życia. W swej potencji świat zaprasza do wychodzenia i uczy radości z powrotu do domu. Powtórzmy jednak to zastrzeżenie – o ile tylko dom jest dobrym miejscem. Dom uczy dyscypliny i powagi umiejscowienia, ale jednocześnie jest na tyle przepastną czasoprzestrzenią, że stanowi świat, który z ciekawością się eksploruje, który zaskakuje i daje lekcje, wreszcie taki, w którym odkrywa się nieobejmowalne i bezczasowe.

Później – wraz z dojrzewaniem – wkrada się rozłączenie. Świat – już w wyobrażeniu separowany od domu, uzbrojony jedynie w koordynaty geograficzno-społeczne – przyzywa, a wraz z nim przyciągają człowieka wizje tego, co pozornie wydaje się niedomowe, co stanowi prymat ogólnego, uniwersalnego, nielokalnego, nieznanego. I w tym przyzywaniu świata nie ma nic złego, jest ono wręcz nieuniknione, ale trzeba wiedzieć, jak podjąć to wezwanie. Człowiek musi to ciężenie odczuć, bez tego byłby zamknięty i zasklepiony w sobie. Musi dotknąć tego, co niebezpieczne i przychodzące

„stamtąd”. Pytaniem wszak pozostaje, jak odpowie życiem na to ciążenie.

Świat może jawić się jako anty-dom, wyzbyty problemów domowników i barier, jako przestrzeń możliwości unieważniających czas i umiejscowienie, pochoptnie nazywanych możliwościami nieograniczonymi. Świat – czasoprzestrzenie i problemowo – to również zaproszenie do mierzenia się z otchłanią, rzucania się w wir nicości czy wspinania się na najwyższe szczyty, będące wyzwaniem dla człowieka, który dopiero co porzucił małe wzgórza otaczające domostwo. Oddalający się dom łatwo maleje nie tylko w naszych oczach, ale i w naszym myśleniu. Zbyt łatwo.

Zanim na powrót zostanie złączone domowe i światowe, a świat zyska wymiar metafizyczny, a nie tylko społeczno-geograficzny, trzeba przebyć tor przeszkód, a nawet drogę krzyżową. Przemierzyć szlak niczym do Santiago de Compostela, zdobyć lub (i) stracić pozycję, być obdarowanym pomyślnością losu i zostać ogołoconym, dotrzeć do głębi i otrzeć się o płycizny powszedniości, zachwycić się i przerazić tym, że rozdziału domu i świata nie ma, a jedynie my sami rozwijamy urojenia o istniejącej alternatywie rozłącznej: dom albo świat.

Jednak człowiek musi powtórzyć sobą życia poprzedników, dotknąć niebezpiecznej otchłani w nadziei, że coś zdoła go uchronić od upadku w samo jądro ciemności. Zanim dojrzeje w nim wiara, że dom i świat, niczym szczegółowe i ogólne, nie dają się pomyśleć oddzielnie, człowiek przepracuje radości i porażki płynące z ufności, że życie jest absurdem lub że można je brać we własne ręce; że świat stoi otworem, że można go podbić i ujarzmić, porzucając domowe

przyzwyczajenia i rzucając się w objęcia ogólnego i niezako-
rzenionego. Ukryje swoją boleść płynącą z rozdarcia. Obwieści
światu bohaterstwo, obnosząc je niczym medal na piersi.
Przywdzieje szaty paradne i ofiarne. Przejdzie próbę. Zwy-
cięży i straci rzeczy, ludzi, wartości, sens, siebie.

W naturze człowieka jest to, że ubywa. Jak napisze Tade-
usz Sławek, „u-chodzić to być wraz z własnym niebyciem,
odkrywać swoje bytowanie jako stale zanurzone w kąpieli
niebycia. A zatem po trosze nie być. Wesen i Wesenlose sple-
cione w jedno, *Marriage of Heaven and Hell*” (Sławek, 2015, s. 170).
Na Śląsku powiedzielibyśmy, że człowiek się traci (śl. *się traci*).
Są tacy, którzy tracą się na oczach innych, w świetle reflektó-
rów, teatralnie; inni – melodramatycznie; jeszcze inni robią
to z przytupem; są wreszcie i tacy, którzy odchodzą cicho –
niezauważenie, bezszelestnie, stopniowo zanikają dzień po
dniu. Ci zaś, którzy rzucili się w świat i mierzyli z otchłanią,
igrali z granicą tego, co ludzkie, tracą się tragicznie. Upadek
takiego człowieka boli domowników, którzy to obserwują.
Mieć syna Fausta nie jest życzeniem matki.

Tak czy inaczej, człowiek się traci. Świat-dom jest i po to,
by tracić się w domu-świecie, ale w sposób znośny dla czło-
wieka, dla jego ludzkiej, niedoskonałej miary. To jak osiąga-
nie dojrzałości prawdziwej, po powrocie z tułaczki do domu
i po przepracowaniu złączenia domu i świata, gdy na nowo
odsłoni się w nas dom wraz z gotowością do ostatecznej
utruty tego, co domowe, gdy na horyzoncie wyłania się inny
dom, „nie z tego świata”, jako zapowiedź otwierającego „tam”.

Nim pojawi się dojrzałość starości – która nie jest niczym
innym jak zgodą na utratę – zjawia się (w nas) człowiek rzu-
cający się w świat. Czasem rozpaczliwie. I w tym miejscu

wyobraźmy sobie, a raczej przypomnijmy, człowieka – nieopodal, w oddali, w nas – który kwestionuje dyscyplinę domu jako dyscyplinę życia, doświadczając na oczach świata spektakularnego upadku, przekraczając demonstracyjnie granice i tracąc koordynaty domu i siebie. Taki człowiek zdążył już utracić punkty styczności z domem jako ideą zakorzenienia i dyscypliny, z którą wędrujemy w świat i powracamy do codziennego rytmu zdarzeń. To, co wiodło go na pokuszenie, było silniejsze niż obowiązek pilnowania domu, który zdawał się przeszkadzać w spełnianiu marzeń, osiągnięciu sukcesów, ocieraniu się o geniusz tworzenia, a nawet w spoglądaniu w stronę tego, co absolutne. Taki człowiek nie może się wyrazić w świecie inaczej, jak przez zakwestionowanie domu – wszak jego spektakularna zatraćta wymaga ofiary i widowiska, co budzi podziw gapiów świata. Podziwia się go jako tego, który rozwiązuje problemy kosmosu i chaosu, tworzy absolutną sztukę, umysłem sięga tego, co nieskończone.

Ale taki człowiek również przeraża, bo wyrzeka się siebie i domu, sam siebie prowadzi na zatrącenie, unieważnia miejsce, którego nie sposób spacyfikować i które prędzej czy później upomni się o domownika. Obnosi ból istnienia, porzuca dom i radość codzienną, realizuje romantyczną drogę. Niczym Heglowski bohater jednoczy się z duchem świata, wypełniając obowiązek i podejmując to, co konieczne, składa w ofierze szczęście indywidualne. Kamerdyner nie zrozumie bohatera, napisze Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1958, s. 48). Jednak nasz bohater nie jest Heglowski, gdyż to nie chytryść rozumu każe tej namiętności działać dla siebie; rzuca się w wir świata, jednocześnie nie wzmacniając go i nie pracując na rzecz pochodu rozumu i wolności; kaleczy siebie

i prawdziwą ideę domu tożsamego z wolnością, a nie samowolą. Mimo wszystko tylko dom go zrozumie.

Wydaje się, że taki człowiek źle pojął relację dom–świat. Człowiek-samotnik spogląda na domostwo z lotu ptaka, zdaje mu się, że jego myśli i czyny przewyższają o niebo zasługi domowników, że istnieje ponad troskami, swobodnie szybując nad przepaścią. Jedynie bliscy patrzą na niego z drżeniem, nie z zawiści i małości – chociaż tacy też są – ale z tym rodzajem drżenia, które angażuje i troskę, i przerażenie, i wreszcie smutek, który za chwilę też stanie się udziałem bohatera, gdy ten runie ze szczytu. Domownicy już widzą zapowiedź nędzy – nie tej ekonomicznej, chociaż i ta towarzyszy takim bohaterom, ale nędzy duchowej – która ogołoci człowieka ze wszystkiego, ukaże jego nagość i przyniesie ból ponad ludzką miarę. Nie stanowi ona traktu duchowej i fizycznej kenozy, to raczej upadek w nadmiernie eksponowaną surowość istnienia. Stojący obok bliscy – wyobraźmy sobie matkę, ojca, rodzeństwo, przyjaciela – nie mogą tej nędzy przyszłej wypowiedzieć, odczuwają jej zapowiedź, to, że się wypełni. Mogą jedynie krzyknąć, napomnieć, skarcić, w końcu milczeć, ale ich protest nie oddaje głębi zatroskania, które skryte jest pod podszewką domu i świata.

Jednak człowiek, o którym mowa, nie słyszy lamentów domowników, kroczy dalej i pnie się wzwyż, efektownie spada, eksploruje świat wszczep i wzdłuż, przyjmując na siebie wstrząsy bycia, z odwagą spogląda przed siebie. To, co go przyzywa, każe mu być wielkim, a jednocześnie jakoś go umniejsza, przez co „boskie” w nim (jak mogłoby się przez moment wydawać) staje się jedynie „ludzkim”. Taki człowiek jest głuchy na napomnienia bliskich, by pochopnie

nie odrzucać prostoty domu i przyzwoitości rzeczy małych. Trzeba bowiem umieć rzucić się w świat i na powrót związać go z domem, przeskoczyć z ogólnego w szczegółowe i z *universum* do miejsca, aby przeskok nie zakończył się katastrofą. Z domu w świat, ze świata w dom – takie ćwiczenia duchowe powinny odbywać się w domu-świecie.

Gdy tak nie jest, jak w przypadku wyobrażonego/przypomnianego człowieka, to trwoga i nędza wzbierają w nim i prowadzą do zatury. Łagodna historia o beztrudnych podróżach na wyspy szczęśliwe i o słodkich powrotach nie zniszczy grozy życia, której dotknął bohater-nędznik. Straszne czai się na dnie światowych opowieści, które zostają wypowiedziane do końca. Oto jedna z nich, spisana w punktach.

Opowieść o człowieku

O tym, jak łatwo człowiek się traci

Sztuka jest uchylaniem się przed działaniem albo przed życiem.

Fernando Pessoa, *Księga niepokoju* (2013, s. 210)

(1) Idea śląskiego zadomowienia i Jorg August

Prosta historia. Jorg August rodzi się w 1892 roku koło Groß Strehlitz (Strzelce Opolskie, dawniej Wielkie Strzelce), na pograniczu, na Śląsku (śl. Ślōnsk, Ślůnsk, Schlōnsk; dś. Schläsing; łac. Silesia; niem. Schlesien; cz. Slezsko). Wzrasta w rodzinie mieszczańskiej, w niemiecko-śląskiej kulturze, ale i w osobności śląskiej, którą Śląsk wypracował, wpisując się w administracyjną przynależność

wielkomorawską, czeską, polską, habsburską, pruską i niemiecką. Śląsk nie stał się przestrzenią przechodnią i nijaką, ponieważ bycie łakomym kąskiem dla innych to efekt wcześniejszej wyrazistości duchowej, gospodarczej i społecznej tego terytorium. Mówimy o przestrzeni, która w XVII wieku była nazywana „okiem świata” i „szmaragdem Europy” (tak słaawił Śląsk poeta Heinrich Mühlpfort w jednym z utworów funeralnych na cześć księcia Georga Wilhelma I, zmarłego w 1675 roku, gdzie znajdujemy wers: „Ocellus Orbis, & Smaragdus Europae” [Mühlpfort, 1991; zob. analizę wiersza w: Kadłubek, 2007, s. 203–208]). Zabiegamy o coś, co jest wyrazistym „czymś”, co przyniesie profit. Osobność kraju dostrzegł Hegel, wskazując, że nic tak nie scala terytorium jak woda i że poszczególne kraje są dorzeczami rzek: „Tak na przykład Śląsk jest doliną Odry, Czechy i Saksonia doliną Łaby, Egipt doliną Nilu” (Hegel, 1958, s. 135).

Śląsk Jorga to terytorium przepracowujące ideę zadowolenia (na temat oikologii śląskiej zob. Kunce, 2020). To oswojenie z faktem, że tożsamość nie jest jednoznaczna, że kształtuje się w więcej niż jednym języku, że etykiety narodowe rzadko pasują do żywiołu życia. Nie ma jednej i jedynie słusznej Historii. Dom śląski był naznaczony różnicą, realizowany przez arystokrację, mieszczaństwo – zarówno to zasobne, przemysłowe i urzędnicze, jak i to robotnicze czy kupieckie – wreszcie przez ludność rolniczą (zob. Greiner, 2000; Kuzio-Podrucki, 2007). Zlokalizowany w miastach i na wsiach, położony w centrum i na peryferiach, ciężący czasem ku narodowemu akcentowi czeskiemu, niemieckiemu czy polskiemu, ale też będący domem osobnym (osobność śląska!) – cechował się otwartością na wielość, która w obrę-

bie jednego domu, jednej rodziny, jednej ulicy (choć na Śląsku powiedzielibyśmy *drōgi*) ustawiała w sąsiedztwie różne języki i religie. To, co poróżnione, było jednak wydobyte ze wspólnoty miejsca (zob. Fuchs, 1968; Kramarz, 1981; Bieniasz, Szczech, 1998); Śląsk nie był nijaki i przechodni. Był osobnym terytorium geograficznym i kulturowym, odrębnym terytorium duchowym. I chociaż wiele się zmieniało – wystarczy wspomnieć procesy industrialne i urbanizacyjne – opierał się falom czasu, jeśli idzie o to, co niezmiennie i zasadnicze, co stanowi o duchowej wyrazistości miejsca.

Los Jorga pewnie by się nie wypełnił, gdyby nie graniczne myślenie, które na Śląsku wysysa się z mlekiem matki. Śląsk to wyraziste miejsce określone doświadczeniem granicy – tu bycie na granicy czy przy granicy jest afirmowane, bo chroni domowe terytorium i jest bliskie doświadczeniu kruchości człowieka. To zaś, co kruche, musi być wzmocnione siłą domu, przywiązaniem do krajobrazu, ale i wychodzeniem w stronę tych, którzy ulokowani są poza granicą. *Heimat* niemiecko-śląski nie jest ckliwą opowieścią. To nie swojskość, ale kosmos, niby prosto plasujący się w matczynej mowie czy rodzinnym krajobrazie (Applegate, 1990; Jäger, 2018), ale szybko przerzucający pomost do tego, co nieskończone. To ogień i niebo złączone. *Heimat* jest wypełniony pragnieniem Fausta, rozwijanym w drodze, jest dążeniem do urzeczywistniania ideału, rzucaniem się z namiętnością w ideę domu. Bernard Nuss zwiąże nieustające dążenie (*Streben*) z byciem nieugiętym, niepokojem i pędem życiowym (Nuss, 1995, s. 41). Dążenie i niepokój (*Unruhe*) tworzą człowieka (Nuss, 1995, s. 55). Gdy dodać do tego *Erhabene*, czyli wzniosłość („Wzniosłość jest zwycięstwem, jakie

człowiek odnosi nad pospolitością w odwiecznej walce o dobro ze złem, o piękno z brzydotą, o prawdę z fałszem” [Nuss, 1995, s. 71]) – jako najwyższy stopień porządku duchowego, tęsknotę za transcendencją, wierność, królestwo ideału, powagę, porządek, precyzję czy lęk – to Faust zostaje uformowany.

Nasz Jorg jest pchany przez śląską odmianę *Streben*, *Unruhe* i *Erhabene*, realizuje śląską wzniosłość wpatrującą się w nieskończoność i pozostającą pod ciężarem triady Prawdy, Dobra i Piękna, wręcz do utraty tchu, nawet wbrew sobie samemu, zanim przyjdzie opamiętanie, że to dom powiązany jest z ideą Prawdy i wzniosłością. Jest wszak ulokowany w sferze nieskończoności. Oddać się w służbę idei domu znaczyłoby spoglądać w „tam”, ale również, że pożyteczne i proste działania mogą człowieka ustrzec przed pogrążaniem się w nicości. Jorg musi pokonać tor przeszkód, by to odkryć. Realizuje swym życiem śląską odmianę poszukiwań absolutu, wzniosłości, powagi i służby w imię miejsca. Tu łatwo się skaleczyć.

Śląskie źródło energii, ćwiczące dom, domowników i siebie, niedające wytchnienia i transformujące miejsce, przepełnione jest nadzieją rozwijaną po stronie tego, co domowe. Z uwagi na to pragnienie zaprowadzenie troski o dom staje się imperatywem, który prędzej czy później będzie udziałem człowieka, gdy w końcu odnajdzie w sobie jedynie poddanego terytorium, tego ideowego i geograficznego. Na Śląsku – bez względu na różnice społeczne, lokalizację w takim, a nie innym momencie historii czy przemieszczenia (wypędzenia, przesiedlenia, migracje) – człowiek odnajduje siebie jako poddanego domu. A miejsce-dom zostaje odniesione do obszaru

duchowego. Poszukiwanie takiego domu jest bliskie poszukiwaniom absolutu. A może te ścieżki na siebie nachodzą?

By zrozumieć przypadłość Jorga i niepokoje z tym związane, należy pamiętać, że Śląsk rozwinął swoistą oikologię, a nawet i domową religię – żyje się w miejscu, z miejscem, wobec niego, dla niego, czasem obok, czasem mimo, ale z pola uwagi nie traci się nigdy idei miejsca-domu. Bez domu „człowiek się traci”, bez umiejscowienia może popaść w niebezpieczną pychę mającą niezakorzeniem i nieprzy należeniem – zamiast pielęgnować pokorę i służbę w miejscu. Śląska nauka (o) domu, realizowana przez wieki – czy to w Zgorzelcu (Görlitz), czy w Tarnowskich Górach (Tarnowitz), czy w Opolu (Oppeln), czy w Pszczynie (Pless), czy w Gliwicach (Gleiwitz), czy w Raciborzu (Ratibor), czy we Wrocławiu (Breslau) – była prosta: „Jesteśmy tu, gdzie mamy być”. Człowiek lokalny, nawet gdy wędruje, gdy jest rzucony i wysiedlany, wciąż kroczy z towarzyszącą mu ideą miejsca, dlatego we Frankfurcie, w Chorzowie, w Essen czy w Opawie są ludzie naznaczeni ideą Śląska. I w tym krajobrazie duchowym pojawia się Jorg. Zwiąże się nie tylko z rodzinnym Groß Strehlitz, lecz także z Antonienhütte (później Wirek – dzielnica Rudy Śląskiej), z Hindenburgiem (Zabrze) i z Breslau (Vratislavia, Vratislav, Wrocław). A potem przekroczy Śląsk, przemierzając miasta i wsie na szlaku do i z Paryża.

Musimy jeszcze wskazać niebagatelną dla pamięci cezurę, kiedy to Śląsk okazał się niebezpiecznym dziedzictwem, które wymagało planowego zniszczenia i rozmycia po 1945 roku, wraz z dokonanym decyzją konferencji w Jałcie ideowym i cywilizacyjnym podziałem Europy. Śląsk – uplasowany od 1945 w państwie polskim, potem

uformowanym jako Polska Republika Ludowa (tylko niewielki skrawek znalazł się w Czechosłowacji, zachodnia część miasta Görlitz zaś w obrębie Niemieckiej Republiki Demokratycznej) – stał się rzeczywistością duchowo obcą, podejrzaną, niepewną narodowo i niezrozumiałą cywilizacyjnie w Polsce. Włączony w porządek resentymentu, odwetu i mechanizmu łupu powojennego, został spleciony ideowo i zniszczony. Zyskał wykładnię socjalistyczną i został poddany fałszowi historycznemu i złupieniu w myśl wyrównania rachunków przez zwycięzców wojennych.

Dawne doświadczenie rozmachu i przepychu architektonicznego, rozwoju cywilizacyjnego, upostaciowanego w życiu miast i sile przemysłu (rody magnackie: Donnersmarckowie, Ballestremowie, Schaffgotschowie, Hochbergowie i Hohenlohe; wielcy wizjonerzy-przemysłowcy: m.in. Friedrich von Reden, Karl Godulla, Franz von Winkler), oraz potęgi myśli teozoficznej, literackiej, filozoficznej i naukowej (tytułem przykładu wymienić można następujące nazwiska: Jacob Böhme, Joseph von Eichendorff, Gerhart i Carl Hauptmannowie, Horst Bienek, Otto Stern, Kurt Adler) odeszło w cień. Pozostało doświadczenie ziemi zdegradowanej ludzko i przemysłowo, co uległo jeszcze wzmocnieniu. Otworzyła się przestrzeń do dalszej niepohamowanej eksploatacji nie-domu. Otwarta rana nie miała się zaleczyć.

Jednak w końcu XIX wieku, gdy rodzi się Jorg, wydawać się mogło, że Ślōnsk/Schlesien będzie trwać i wzmacniać osobny rezerwuar wartości, rozumienia czasu i przestrzeni, pojmowania pamięci i zobowiązania, dyscypliny pracy, bycia

z innym, wykładni świata i domu, wreszcie ćwiczeń duchowych na okoliczność życia i śmierci. Osobność duchowa Śląska to siła, z którą Jorgowi przyjdzie się zmierzyć. Być może już wtedy dochodzą do Ślązaków odgłosy końca wieku, być może wyczuwalne są poruszenia pod powierzchnią śląskiej rzeczywistości, może widoczne są drobne pęknięcia i szczeliny zapowiadające zniszczenie tego świata w 1945 roku, kiedy Śląsk straci się na dobre, zostanie splądrowany, podzielony, wysiedlony, planowo unicestwiony, by potem powoli, mimo wszystko, próbować odzyskać siebie ze strzępów i ran i jakoś wznieść fragment dawnego siebie. Jedynie fragment. I w tym fragmencie-ranie jest Jorg. *Finis* urzeczywistniony w 1945 roku (Henryk Waniek miał rację, wskazując *Finis Silesiae*) to śmiertelna rana zadana całości terytorium, pamięci wspólnotowej, rodzinie. Wszyscy przegrali – i ci, którzy zostali na miejscu bądź przybyli, i ci, którzy zostali wysiedleni, przemieszczeni i zabici.

Losy Jorga i Ślōnska splatają się. Śląski dom i człowiek zanotował upadek.

Jorg przeciwiczy na sobie i swojej rodzinie los Fausta. Ilu śląskich Faustów, przepracowujących te doświadczenia – doświadczeń wielkości, chwiejących się nad przepaścią, nieugiętych w dążeniu do domu, wiążących absolut z rodzinną okolicą, strażników świętego ognia i powierników utraty – można by odnaleźć w śląskiej czasoprzestrzeni? Wróćmy do naszego Jorga-Fausta.

(2) Wielkie/absolutne/niepojęte powinno gdzieś być, najlepiej w oddali, ale nie powinno zawłaszczać życia

Jorg zatem rodzi się i dorasta już w końcu czasu śląskiego, chociaż pewnie żadnych pęknięć nie widzi, co najwyżej przeczuwa drgania czasu, które wypełni życiem. Nie myśli o końcu czasu, może nie ma czasu na myślenie o końcu, ale – jak się okaże w niedalekiej przyszłości – znajdzie czas, a może raczej to czas odnajdzie go, by doświadczyć końca. W niemiecko-śląskiej rodzinie Jorga króluje *Ōma/Ōmama* (niem. *die Oma*, *die Omama*; śl. *Ōma* lub *Ōmama*; pol. *babcia*)¹. Niemiecki język podpowiada bogatą subtelną stopniowalność, kryjącą odmienny dystans i zniuansowane więzi: *Großmutter*, *Großmama*, *Omama*, *Oma*, *Omi*. Szczególnie ciekawe jest złączenie w niemiecko-śląskim słowie *Ōmama* tego, co macierzyńskie i babcine.

Śląska *Ōma/Ōmama* odziedziczyła surowość i wyniosłość właściwą kobietom pogranicza. Cechuje ją nieomyślność, okrutna bezstronność, zimne spojrzenie pozwalające zapamiętać nad namiętnościami. *Ōma* nie żyje zwyczajnie – żyjąc, sprawuje urząd. To śląska odmiennność w organizacji rodziny. Wraz z *Ōmom* wkracza w Śląsk to, co nieodwołalne i nieprzystępne, swoista metafizyka zdarzeń, która wymaga dyscyplinowanego trwania i skupienia na tym, co się trafia. Wielkoświatowość i dom nie mogą się wykluczać. *Ōma* jest wielką figurą złożoną z wyniosłości, skupienia na domu i światowości, którą wprowadza niezależnie od tego, czy jest w domu,

¹ Ze względu na źródłowość niemiecką, ale i na pozycję, jaką *Ōma* zajmowała w rodzinie, przyjmuję zapis wielką literą.

czy daleko od niego; czy widzimy ją w momencie, gdy wróciła z Berlina, czy gdy udaje się na targ w Bytomiu (wtedy Beuthen). Myśli światowo, bo pilnuje domu. Jest w niej tęsknota, jakiś nieokreślony lęk, ale i pewność działań, by świat trwał.

Jorg ma oczywiście rodziców, ale figura *Ōmy* usuwa ich z tej opowieści. Ich słowo i życie nie niosą takiego ciężaru jak myśl i czyn *Ōmy*. Jorg ma cztery siostry. W domu jest pianino. I w tym momencie odsłania się tragiczny zaczyn. Zadaniem Jorga jest nauczyć się grać, normalnie, bez cudów, z dyscypliną. Tego pilnuje *Ōma*. Tyle, żadnego dziwactwa. Potem ma się ożenić, zostać ojcem, pracować. A następnie normalnie umrzeć, też bez dziwactw. Muzyka powinna być obecna w codziennym życiu. Dobrze jest pięknie grać, szlachetnie jest śpiewać w chórze, zachwycić się muzyką na moment; należy umieć zagrać na fortepianie, skrzypcach czy akordeonie. Dobrze jest zarabiać na dawaniu lekcji. Ale tylko tyle, bez przesady. Muzyka ma gdzieś grać, w oddali, ale nie może zawłaszczać życia.

Z Jorgiem już od samego początku jest trochę inaczej, a potem już coraz dziwniej. Jest zbyt muzykalny, jak to określiła *Ōma*. Może jego temperament potrzebował żywiołu muzyki, by się zatracić? Uczy się grać na fortepianie pod okiem fachowców, jednak domowników przeraża fakt, że jest zbyt dobry, więc edukacja muzyczna Jorga decyzją rodziny zostaje przerwana, bo to niebezpieczne, nie można wychować klauna-muzykanta. Miał grać porządnie, dobrze, użytecznie. W tym celu pobierał lekcje, które miały go znormalizować. A zaczął grać jak szaleniec. Pojawia się lęk. Niestety, Jorg samodzielnie kontynuuje naukę i na nieszcześnie coraz bardziej wciąga się w to szaleństwo. Wtedy *Ōma* już

wie, że to przegrany los. Mówi, że będzie złodziejem, da się to wyczytać z tego obłędu muzycznego. Szkoda go, że pójdzie na zmarnowanie, ale to już wiadomo, że tak musi być. Taki talent uczyni z niego tylko *hahora*².

Okrutna diagnoza *Ōmy* była trafna. Na wstępie wiedziała to, co chłopiec potem tylko skrupulatnie wypełnił życiem. Konieczny bieg zdarzeń: pretensje do bliskich, że nie pozwolili mu się kształcić, działanie na przekór, ku *ôstudzie*³ rodziny – granie po restauracjach, tancbudach, hotelach, podróże „na koniec” świata i „po nic”, jak powie *Ōma*. W jednym z szynków miał nawet linę, po której zjeżdżał przez okno, by uciec, gdy klienci zaczynali się bić. Nawet Dziki Zachód sprowadził w porządnny świat! Grał tango i walca, by ludzie miło spędzali czas. Najgorszy scenariusz *Ōmy* się spełniał. Był grajkiem. Jej zdaniem upadł nisko.

A potem już tylko wielki finał: kradzież pieniędzy rodzinnych, które *Ōma* miała z pożyczek udzielanych ludziom na budowę domów. Spłata tych pożyczek z odsetkami pomnażała majątek *Ōmy*, a potem, chcąc nie chcąc, *Ōma* została mecenasem *hahora*. Dalej sprawy rozwijają się błyskawicznie: po kradzieży wyjazd do Paryża, beztronski pobyt za pieniądze *Ōmy*. Jednego tylko być może nie przewidziała – że to ją właśnie okradnie. Jak w każdej wielkiej historii rodzinnej jest też konieczny powrót do domu.

² Stosuję zapis przez 'h' z uwagi na śląską tradycję, różną od polskiego zapisu; przyjmuję prawdę antropologiczną za prymarną. *Hahor* to nie tylko łobuz, niestroniący od alkoholu, nieustannie balujący i żyjący na obrzeżu świata norm mieszczańskich – to także włóczęga, naruszający dyscyplinę domu.

³ Śl. wstyd, hańba, zgorzenie.

Scena powrotu Jorga stanowi śląską wersję powrotu syna marnotrawnego. Każdy marnotrawny wraca tak samo, każdy marnotrawny zostaje przyjęty, jednak wśród odmiennych okoliczności. Śląsk wstydzi się Jorga, rodzina wstrzymuje oddech, *Ōma* zostaje wystawiona na próbę i musi zachować twarz. Wstyd dla bliskich jest wielki, bo Jorg niczym *elwer*⁴ gra na gitarze pod ich kamienicą, tęsknie śpiewa, jeszcze śmie publicznie obwieszczać przeprosiny. Na Śląsku takich rzeczy się nie toleruje, by postawny mężczyzna tęsknie śpiewał pod oknem domu rodzinnego i by wszyscy widzieli, że wrócił ze zmarnowania. Muzyka miała doprowadzić do *ôstudy* i tam doprowadziła. Pajac. Trzeba go wpuścić. *Ōma* nie może nic innego uczynić, jak działać przepisowo, zgodnie z powagą urzędu *Ōmy*. Nie znamy detali rozmowy *Ōmy* i Jorga, ale przypuszczać możemy – z uwagi na kulturę śląską – że obyło się bez komunałów, wylewnych próśb o wybaczenie i długich przemów, wszystko się zamknęło gdzieś między milczeniem, szykowaniem się do odpowiedzi a udzieleniem przyzwolenia na powrót. Wyjaśnienie prawie bez słów, bo przecież wszystko wiadome. Zadziałała pierwotna więź i przyjaźń nie tylko domowników, ale przyjaźń z miejscem. Rzucone słowa w końcu przekuły się w zdania i czyny.

A potem przyjdzie czas kolejnych pretensji Jorga, że zmarnowano mu los, że nie mógł być tym, kim chciał, a musiał zostać tym, kim miał być. Koniec końców dopasował się. Ożenił się późno, miał dzieci. Przeżył katastrofy wojen,

⁴ *Elwer* to nie tylko rzut karny w piłce nożnej (strzelany z jedenastu metrów, od niem. *elf* – jednaście), lecz także pogardliwe określenie wałkonia, obiboka, łazika; też grajka ulicznego, wędrującego po śląskich placach, którym mieszczański świat gardzi.

rozpętane dzikie oczekiwania i instynkty w pędzie ku przyszłości, pewnie przepracował pragnienie ofiary i bohaterstwa, uwikłał się w bitwy narodów i w końcu doświadczył klęski Europy i Śląska, złączył własny upadek z losami domu.

Twierdza europejskich wartości i cywilizacyjnego domu, w który był wpisany Śląsk, została wystawiona na próbę. Po fali represji, po komunistycznych obozach koncentracyjnych – pod sowieckim zarządem NKWD (m.in. obóz w Toszku), lecz i polskim zarządem Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego (m.in. obóz w Świętochłowicach) (Łuszczyna, 2017) – Śląsk transformowano etnicznie i ideowo, a potem włączono w propagandę PRL-owskiego rozwoju przemysłu. Jorg nie opuścił Śląska wraz z 14 milionami ludzi wysiedlonymi z Prus Wschodnich, Pomorza, Sudet i Śląska (Blumenwitz, 1987). Został na miejscu. W okaleczonym miejscu – okaleczony człowiek. Już tylko milczał.

Wytchnienie dawało mu dawne miejsce, które nie było tylko fizyczne (wszak to zostało transformowane), ale stanowiło jednocześnie duchową przestrzeń, dotykana tyle przez śląski krajobraz – z lasami, szybami kopalni, piecami hutniczymi czy kominami elektrowni, dalej z roslętymi kamienicami, gmachami urzędów, parkami, stawami, stadionami i basenami, znaczone cmentarzami i kościołami – co przez idee dawnego życia na granicy. Miejsce przynosiło oddech, nawet wtedy, gdy krajobraz śląski był systematycznie okaleczany, zarówno jeśli chodzi o dewastację tkanki miejskiej, rabunkową gospodarkę, jak i zaprowadzony siermiężny klimat socjalistycznej rubaszości i jedności narodowej. Gdy życie nas przerasta, natura nas chroni i podpowiada, czym jest, czy raczej czym mógłby być dom.

Jorg coraz więcej czasu spędzał w bliskości z naturą, która daje chwilowe wytchnienie od samego siebie i Historii. Lubił las. Potem przyszła choroba, ból kręgosłupa, operacje – do końca życia chodził o kulach. Nadludzkim wysiłkiem ukrytym w cierpiącym ciele skrywał to, że jako człowiek jest raną. Pozostał nieszczęśliwy i cierpiący, a nie tak to miało być – jak mogło mu się na starcie wydawać. Wszak miała być tylko potężna muzyka. *Ōma* jednak wiedziała, że nie ma takiego złączenia jak „tylko” i „potężna” w odniesieniu do muzyki i życia. *Ōma* wiedziała, że właśnie tak musiało się stać, bo w muzyce, jak w tym, co wielkie i absolutne, człowiek się traci. Bezdomność sztuki ma swoją cenę. Pochopne zakwestionowanie domu także.

W losie Jorga było coś przerażająco symbolicznego, Jorg tracił się wraz ze Śląskiem, ale i wraz z tym, co ludzkie. Porwany – przez co? W co gnany? Może był predestynowany do tragicznego życia? Może miał sobą odsłonić los człowieka jako takiego?

**(3) Może i rzucenie się w objęcia świata i sztuki
to pójście za obietnicą prowadzącą do chwilowego
oczyszczenia, ale potem to pali człowieka, inaczej
nie można**

Co jest tak niebezpiecznego w muzyce, że każe człowiekowi rzucić się w sztukę/życie i to bez wytchnienia, a zatracenie uznać za jedyną możliwą odpowiedź na to, co przyzywa? Czego boi się mieszczanin? Czego lęka się *Ōma*?

Ōma dobrze wiedziała, czego się obawiać. Tej spalającej tęsknoty, która po kolei przenicowuje śmiałków w kulturze

europeskiej, tęsknoty za znalezieniem miary świata, poprzez którą dałoby się ująć prawdziwy obraz rzeczywistości. Szczególna rola przypada tu muzyce, wydającej się skrywać odpowiedzi na ludzkie pokusy znajdowania w niej mentalnej miary – klucza do zrozumienia istoty. Słowa Hermanna Hessego w *Grze szklanych paciorków* ilustrują tę tęsknotę wiedzy, gdy wykładał grę wszelkimi treściami i wartościami kultury – całym ogromem zasobów duchowych wartości – która służy graczowi szklanych paciorków, by grał na nich niczym organista, a dzięki instrumentowi, którego manualy i pedały penetrowałyby duchowy kosmos, można by odtworzyć intelektualną treść świata (Hesse, 1992, s. 10).

Muzyka i matematyka kryją pokusę dotknięcia przestrzeni, która mogłaby doskonale wyrażać treść i rezultaty wszystkich nauk. Prowadzą do zachwyty tajemnym językiem, z określonym układem znakowym i gramatyką wypracowaną przez pokolenia, który cechuje najwyższa przystawalność i doskonała abstrakcyjność. Tej pokusie Jorg nie powinien ulegać. Dotyk taki nie jest bezkarny. A *Ōma*, jak każda *Ōma* wie, że za wszystko przychodzi zapłacić rachunek i że jest tylko „coś za coś”. To sprawiedliwe zestawienie strat i zysków. Może i muzyka oczyszcza, ale potem pali, inaczej nie można.

Ōma wiedziała, że takich spalonych już na starcie Jorgów było wielu, ale i tak trudno będzie Jorga zatrzymać, gdy wyjdzie grze na spotkanie i pozwoli się pochłonać. Pożądanie jest zbyt silne. „Wielka to sztuka [...], która, jakby na marginesie czasu i własnego wielkiego nurtu, potrafi jednocześnie wysnuć odrębną, małą powiastkę tego rodzaju i na bocznej, zapomnianej dróżce wywołać tak osobliwe uniesienia!”

(Mann, 1962, s. 91). To dziwna gra, jednocześnie skończona – gramy w obrębie zakreślonych ram nawarstwionej wiedzy, gdyż dodawanie nowych treści podlega kontroli; ale i nieskończona – gdyż mechanizm gry uwalnia niezliczone kombinacje w zakresie zestawiania, transformacji tematycznej i narzędziowej. Niebezpiecznie jest balansować między tym, co skończone i nieskończone. Niebezpiecznie jest mieszać w materii ducha. Niebezpiecznie igrać z granicą. Katastrofa ludzka wręcz gwarantowana.

(4) Za chwilę będzie chciał objąć świat Coś wzywa, coś boli, nie wiadomo co

Do tego dochodzi jeszcze ta potworna pokusa, by powiązać figury geometryczne i liczby z namysłem teologiczno-filozoficznym. Sztuką idealną jest muzyka, gdyż w wielu wypadkach przekłada się na spekulacje matematyczne. Podnosząc liczbę, abstrakcyjne proporcje, do rangi zasady powstania i istnienia świata, mędrzec staje przed Kosmosem, przed całościowym zjawiskiem wykładanych jako „ład i harmonia, ponadmysłowy system dźwięcznych interwałów sferycznych”, jak napisze Thomas Mann (1962, s. 125). I nawet jeśli temu kosmologicznemu objaśnianiu świata się nie zawiera, a przynajmniej *explicite* nie wyraża się wiary w niebiańską muzykę sfer, to doświadcza się tego, co stanowili pitagorejczycy, wierzący w harmonię wszechświata, u podstaw bytu umieszczający liczby, widzący w nich panowanie rozumności i prawdy (Diels, 1951–1952, 44 B 4–11).

Stąd już krok do poczucia, że muzyka jest źródłem etycznego oddziaływania na człowieka, niczym w teorii etosu

muzycznego (zob. Zimmermann, 1995, s. 379–427). Ocierając się o te pokusy, bardzo łatwo zatracić się na dobre, ufać, że służy się temu, co nie na ludzką miarę. A gdy w doświadczeniu muzycznym wybrzmi jeszcze tradycyjne powiązanie muzyki z kultem religijnym czy poezją, a nawet z mocą ujarzmiania dusz i ludów bądź stanowieniem kodeksu dla państw (Hesse, 1992, s. 11) – wtedy człowiek ociera się o szaleństwo.

Jorg nie widzi tego niebezpieczeństwa. Nic nie wie, tylko podejrzanie łatwo dotyka nutami rzeczy. *Ōma* wie, że to już źle. Co innego wzruszyć się muzyką i wirtuozerią w kościele, w urzędzie, w czasie uroczystości, a co innego mieć nieobliczalnego muzyka pod jednym dachem. To nie może się udać. Mały Jorg nie może tego wiedzieć, że ludzie ocierali się nawet o utopię idealnego, niebiańskiego państwa ludzi spojonych ideą muzyki. Ale *Ōma* wie, że potencja rozwija nieobliczalną aktywność, której niejeden chce się poświęcić. Za chwilę Jorg będzie chciał objąć świat. Coś wzywa, coś boli, nie wiadomo co. Kult muzyki przeradzający się w prowadzenie życia pod hegemonią tej sztuki – to katastrofa.

Normalny człowiek, kategoria ubóstwiona przez mieszczkański świat, musi się trzymać z daleka od dążenia pitagorejczyków do znalezienia zasady opisującej właściwy rytm zdarzeń. Może tego dotknąć, ale nie może dać się temu zwieść. *Ōma*, gdyby tylko dziwnym trafem mogła zaprzeczyć przemijaniu i znaleźć się w roku 1998, przyjęłaby film Darrena Aronofskiego *Π (Pi)* jako dokument zatraty. Jeden z najmowniejszych tekstów dokumentujących obsesję ludzką to zapis upadku rozumu i obsesyjnej wiary. Bohater, geniusz, pochłonięty chęcią znalezienia zasady rzeczy w chaosie zdarzeń, wedle której to skonstruowany jest świat, wchodzi na

niebezpieczne tory poszukiwania zasady boskiej. Dopiero radykalny gest destrukcji, wiertło dziurawiące czaszkę i przesywające mózg, przynosi wyciszenie obsesji. Następuje ukojenie.

Myśli *Ōmy* nigdy nie były tak radykalne, ale były równie przytomne i ostre. *Ōma* wiedziała, że żadna z obsesji nie wychodzi ludziom na dobre. Żadnych teorii i systemów marnujących życie człowieka! Teorie są piękne z oddali, los jednostki się w nich traci. Upajać się nimi może poeta, pisząc w imię ducha Ludzkości, jak to w odmianie prozatorskiej uczynił Hesse. Ale czy Hesse wiedział, że rozmowa z człowiekiem, który pojął istotę świata, to spotkanie z urzeczywistnionym bólem i smutkiem? *Ōma*, jak każda *Ōma* wie to, co Hesse, ale nie jest tak beztroska, by to wypowiadać i zachęcać do tego, dlatego z wielką rezerwą przywitałaby taki sąd/manifest: „Początki muzyki są nader odległe. Powstaje ona z miary, a zakorzeniona jest w Jedności. Wielka Jedność rodzi dwa bieguny; dwa bieguny tworzą siłę ciemności i siłę światła. Gdy świat żyje w pokoju, wszelkie rzeczy są w spoczynku, wszystko zaś w przeobrażeniach swoich idzie śladem tworców wyższych – tworzyć można muzykę. Gdy żądze i namiętności nie biegną fałszywym torem, można muzykę udoskonalać. Doskonała muzyka ma swoją przyczynę. Powstaje ona z równowagi. Równowaga powstaje z tego, co słuszne, a to, co słuszne, powstaje z istoty świata. Dlatego o muzyce mówić można jedynie z człowiekiem, który pojął istotę świata” (Hesse, 1992, s. 19–20).

Ostatnie zdanie, jakże niepokojące, *Ōma* rozumiała nader dobrze. Nie chciała, by dziecko dążyło do pojęcia istoty świata, bo nikomu się to jeszcze nie udało. A zmarnowanie

wtedy jest pewne. Zbyt dużo niebezpieczeństw czai się na drodze żądy i namiętności. Życie powinno biec codziennym torem – w domu, z bezpiecznymi wyprawami w świat. To, co niebezpieczne, jest ukryte pod powierzchnią życia i o tym każdy człowiek wie, ale mądrzy ludzie rozumieją, że tego lepiej nie ruszać. Po co temu służyć?

(5) Nie ulegać wstrząsom. Uczyć się obojętności, normalnie żyć, nie wzmacniać niepokoju, który i tak jest

Z muzyką prawdziwą nie ma żartów. Muzyka – zarówno taniec, kompozycje, jak i ćwiczenia artystyczne – miała na celu inwokowanie i zaklinanie mocy do rytuałów sakralnych, wojen, obrzędów przejścia. To tylko w pierwszym oglądzie przywodzi egzotyczny posmak. Zadaniem muzyki jest także powtarzanie doświadczenia doprowadzającego oddech, uderzenia serca czy emocje do jednakowego, harmonijnego rytmu. Jest za blisko człowieka. W muzyce powinna być zawarta pierwotna czystość i istota rzeczy. Miała ją cechować trwałość przechowywanych wzorców, co tak zachwycało Hessego. Te wielkiej wagi doświadczenia rodzą respekt. Kto się w to prawdziwie zagłębi, traci się. A chodzi o to, by nie ulegać wstrząsom. Należy uczyć się obojętności, normalnie żyć, nie wzmacniać niepokoju, który i tak jest. Świat nie potrzebuje nadmiernych podniet. Stoicyzm Ōmy – choć umiarkowany – był wymagający.

Lepiej trzymać się z dala od zagłębiania się w muzykę jako w prapoczątek, lepiej nie łowić w tej głębi, opisanej wyczerpująco przez Manna – dlatego oddajmy mu głos:

„W każdym razie decydującą rolę odgrywała w niej idea komplementarności, prymitywu, prapoczątku, jak również myśl, że spośród wszystkich sztuk właśnie muzyka, mimo iż w ciągu wieków wyrosła w tak wysoce skomplikowany, bogaty, misternie rozbudowany i przez historię wzniesiony gmach, nigdy się nie wyrzekła wspomnienia z całym pietyzmem swych pierwszych początków, uroczystego ich przyzywania, słowem celebrowania swych elementów. [...] czci ich przyrównanie do kosmosu; elementy te są bowiem również pierwszymi, najprostszymi materiałami, jakie posłużyły do konstrukcji świata” (Mann, 1962, s. 85–86).

Ōma hołdu niepokojom nie składała. Prapoczątek, prymitywne dziedzictwo, elementarna duchowość – to siły, których nie należy eksplorować. Jako Ślężaczka i Niemka czuła, co wyraził Hesse, że „w niemieckiej duszy panuje prawo macierzyste, łączność z naturą w postaci hegemonii muzyki, jakiej nie zna żaden inny naród. [...] marzymy wszyscy o jakiejś mowie bez słów, która wyraża, czego nie sposób powiedzieć, przedstawia to, co nie da się ukształtować” (Hesse, 2017, s. 203). Wiedziała, że muzyka to najbardziej uduchowiona sztuka. Była wrażliwa. Miała w domu fortepian, ćwiczyła dzieci. Fortepian odpowiada duchowej, abstrakcyjnej naturze muzyki, „w sensie innych instrumentów w ogóle nie istnieje, brak mu bowiem jakichkolwiek cech specyficznych [...], jest suwerennym przedstawicielem muzyki w całym jej uduchowieniu i dlatego należy się uczyć grać na nim. Nauka fortepianu nie powinna jednak, a przynajmniej nie w zasadzie, nie w pierwszym ani też ostatnim względzie, stawać się nabywaniem szczególnej biegłości, lecz przede wszystkim nauką” (Mann, 1962, s. 84–85).

O ile z innymi dziećmi *Õmie* wyszło – ucząc je grać na fortepianie, uwrażliwiła je muzycznie, otwarła na piękno i w porę „zamknęła” – o tyle z Jorgiem jej się nie udało. Można powiedzieć, że *Õma* zainicjowała proces upadku Jorga – instrument uniósł go gdzieś daleko. Nauka muzyki stopiła się z życiem. Życie dotknęło tego, co w muzyce pierwotne, wręcz elementarne, dzikie – co źródłowe.

(6) Pokornie wzmacniać naturę. Nie igrać

Dobrze, gdy muzyka wprowadza w świat kombinatoryki i dyscypliny pamięci, dobrze, gdy uczy pokory wobec nawarstwionej tradycji zapisu. Ale jeszcze lepiej, jak się na tym kończy. Fascynacja aspektem zabawowym tej intelektualnej gry jest dobra, byleby nie prowadziła do nadmiernego kuglarstwa, do pochłaniającej igraszki. *Õma* nie pochwalałaby aktywności opisanej przez Hessego: „Perrot sporządził sobie na modłę pospolitych, kulkowych liczydeł dziecinnych ramę z kilkoma tuzinami drutów, na których mógł uszeregować paciorki szklane według wielkości, kształtu i barwy. Druty stanowiły odpowiednik linii nutowych, paciorki odpowiadały wartościom nut i tak dalej, i w taki sposób tworzył on ze szklanych paciorków cytaty muzyczne lub wynalezione przez samego siebie tematy, zmieniał je, transponował, rozwijał, przekształcał oraz inne im przeciwstawiał” (Hesse, 1992, s. 21–22).

Dla *Õmy* zabawa muzyką może stanowić przerywnik, bo to dobrze, że uwalnia od nadmiaru siebie, ale nie może być nałogiem, gdyż wtedy programuje życie kuglarza i zostawia człowieka – już z nadmiarem siebie. *Õma* nie chciała dziecka-pajaca, przerażającego klauna, bo w nim jest nadmierny

smutek. A idzie przecież o to, by pokornie wzmacniać naturę. Nie igrać nadmiernie. Czuć ziemię pod stopami, doznawać ciężenia domu przy rzucaniu się w świat i w to, co ogólne. Francis Bacon w *Novum Organum* pisał, że ludziom potrzeba nie skrzydeł, ale ciężaru i ołowiu, by hamowały wszelkie wzloty (Bacon, 1955, ks. I, CIV). Miał rację.

(7) Bez ôstudy, niy wynökwiać

Ōma bardziej jednak niż kuglarstwem przerażona była totalnością muzyki i tym, co z sobą niesie. W muzyce, jak pisze Hesse, ma odsłaniać się duch, „harmonia prawa i wolności, służby i władania” (Hesse, 1992, s. 39), a ta wiara ludzi, wspólnot i jednostek jest już niebezpieczna. Totalność jest niebezpieczną figurą myśli i czynów. Można grać „po prostu” – dotyczy to nawet wirtuoza – bez przesady i *bez ôstudy*, ważne, by *niy wynökwiać*⁵. Opowieści o tajemnicy, jak to afirmatywnie nazwał Hesse, wiodące ku „centrum [...] i najtajniejszej głębi świata, ku prawiedzy” (Hesse, 1992, s. 86), mogą zwieść człowieka. Niebezpiecznie jest ulegać ułudzie, że każdorazowy akt polegający na transformacji mitu, stworzeniu literackiego dzieła czy połączeniu wątków muzycznych jest drogą ku zrozumieniu tajemnicy. Od tych pragnień lepiej trzymać się na uboczu i jedynie w pokorze naciskać klawisze czy zapisywać znaki, bez nadmiernej obsesji.

Jednak sztukmistrz wysokiej czy niskiej klasy, różnej materii sztuki, dotyka tej pokusy zamknięcia świata doświadczanego w liczbie i literze tak, aby ostatecznie

⁵ Śl. wymyślać, wydziwiać.

oswoić to, co nieprzeniknione. W końcu tej pokusie ulega. To pragnienie wydaje się unosić go ponad smutnym i monotonnym biegiem rzeczy, który obserwuje dzień po dniu w tym, co okoliczne, kiedy zwyczajny świat jawi się jako okropny, smutny i przerażający, niczym więzienie. Sztukmistrza nie pochłaniają konwenanse towarzyskie i mieszczańskie gry – nie będzie ich kultywował. Nie zrozumie *Ōmy* umiarkowanie wierzącej w mieszczańskość, ten „stale istniejący stan człowieczeństwa, [który – A.K.] jest tylko próbą wyrównania i dążeniem do złotego środka między rozlicznymi skrajnościami i sprzecznościami przeciwstawnych ludzkich zachowań” (Hesse, 2017, s. 80); ale już zdecydowanie wierzącej w siłę form, które podtrzymują i wzmacniają świat, troszczącej się o pokój domu i okolicy, o pokój cywilizacji.

Formy bowiem pomagają pozostać na miejscu, być posłusznym i przestrzegać nie tylko etykiety obyczajowej, ale etykiety życia, która surowo osądza występki. Są swoim regulaminem, dyscyplinują życie intymne i domowe, pozwalają schronić się w tym, co sprawdzone, powściągając człowieka i jednocześnie umożliwiając mu przedostanie się na wyżyny wzniosłości. *Ōma* wie, czego nie wie Jorg – że nie tylko o formy powierzchowne idzie, czy o zachowanie ich dla samego zachowania, ale o sens ukryty poza materią, do którego przesmyk stanowi dom. Formy go osłaniają.

W cywilizacji chroniącej pokój i okrzepłej w mieszczańskich formach ważne jest, by pozostać na swoim miejscu i wypełniać obowiązek, jak to ujął Sándor Márai: „Trzeba trzymać się tego, co jest, obstawać przy nabożnej tradycji, skromnej prostocie życia, akurataności warunków współbywania, trzymać się wszystkiego, co jest widoczne i dowie-

dzione, co jest rzeczywistością, co jest wspólnotą uczucia, woli i pamięci, odrzucić zaś wszystko, co jest wątpliwością, co jest burzeniem, co jest rozpadem i instynktowną żądzą sławy i chwały, osobistą, indywidualną nieodpowiedzialnością. [...] »pokora« i »rezygnacja« żyły jeszcze w ich dawnym, mocnym sensie; mocniej i bardziej bezpośrednio niż przykazania wiary” (Márai, 2019, s. 27).

Õma śląska nie stoi na straży aż takiej przyziemności i zachowawczości, bo namiętności i pasji nie da się usunąć, ale wierzy, że da się je uzgodnić z domem. Bycie *bez ôstudy* może uchronić sztukmistrza przed nędzą, która przyjdzie wraz z ciosem losu (a pewne jest, że przyjdzie), gdy ten pokruszy ludzką pasję, talent i oddanie. Powściągliwość i precyzja domu pozwolą – pośród zgliszczy – utrzymać człowieka przy życiu.

**(8) Życie nie powinno obfitować we wstrząsy,
może być wypełnione jedynie subtelnymi,
drobnymi skokami**

Jorg nie miał mądrości Õmy. Wręcz rozwijał swą hardość. Niestety dla Õmy, i mimo zabiegów rodziny mających pogrzebać sukces muzyczny chłopca, Jorg wciąż grał za dobrze, i to po przerwanej planowej edukacji za pieniądze. A może właśnie dlatego – bo to, co jest planowym rozwiązaniem masowym w końcu by go uśredniło. Nie wiedzieć czemu, umiał grać nie tylko na fortepianie, lecz także na skrzypcach i akordeonie. Dla Õmy było jasne: pajacuje. Jednym razem, gdy gra, robi się smutny, innym zaś promienieje, a nie powinien. Muzyka go pasjonuje, porywa gdzieś, a to już zapowiedź pełnej

katastrofy. Gra ze słuchu, z nut, nie ma znaczenia z czego – zawsze mu wychodzi. Może wtedy niepostrzeżenie objawiała się jego demoniczna natura, niczym u Adriana Leverkühna, wielkiej postaci współczesnego Fausta, stworzonej przez Manna: „[...] oczy jego nabierały wówczas dziwnie uważnego wyrazu, szukając czegoś w dali, a ich metalicznie cętkowana mroczność osnuwała się głębszym jeszcze cieniem” (Mann, 1962, s. 43). Pełne przerażenie w mieszczańskim domu! I ta nieobliczalność charakteru, która przychodzi z muzyką. Raz figluje, raz smutnieje, staje się nieobecny, to znów jest go za dużo. Ciągłe ekstrema. Jednym słowem – umysł błazeński, pełen wstrząsów i podniet, migotliwy od zmiennych form i kształtów. Porywisty.

Ōma może zobaczyła w nim nie tylko Fausta, ale i samego „wilka stepowego”, który miał dwie, a właściwie nieskończoną ilość dusz, cechy boskie i szatańskie, a wszystko w nim było w pogmatwaniu. Może w Jorgu był wilk i człowiek w jednym, jak w Harrym? Może jakoś razem przynależeli do tych, którzy „przeżywają niekiedy w rzadkich chwilach uniesień tak silne i niewypowiedziane piękno, a fala ich chwilowego szczęścia wznosi się niekiedy tak wysoko i oślepiająco nad morze cierpienia, że owa krótka rozbłyskująca wrogość, promieniując dookoła, ogarnia i oczarowuje również innych” (Hesse, 2017, s. 70). Artyzm jest bliiski szaleństwu, zbrodni, kroczy w pobliżu choroby, obsesji, upadku i występku. To Ōma wiedziała aż za dobrze. A życie nie powinno obfitować we wstrząsy, ma być wypełnione jedynie subtelnymi, drobnymi skokami. Dyscyplina domu to zapewnienie. Chodzi o spokój ducha, nie o płomień, który spali do żywego.

Właściwie *Ōma* chciała od małego Jorga tego, czego na Śląsku wymaga się od dzieci – by już były stare, nim dojrzeją. To lekcja pogranicza i kulturowego śląskiego dystansu do świata. Zdaniem *Ōmy* mały Jorg powinien, już jako dziecko, osiągnąć ten spokój i mądrość, które przychodzą w wieku dojrzałym – dla *Máraia* na przykład po czterdziestce, kiedy człowiek przygotowuje się na wszelkie ewentualności, nie rozczula się nad sobą, nie ma na celu zbawienia świata, a zadania związane z pracą i resztą życia chce „doprowadzić, bez zbytniego rozgłosu, bardzo uważnie, do możliwie doskonałego końca” (*Márai*, 2011, s. 239). Jorg nie przyjął jednak tej mądrości. Na Śląsku zaś braku szlachetnego wycofania się z życia, jak i braku pokory się nie wybacza. Nawet dzieciom. Jorg potwierdził diagnozę *Ōmy* o zmarnowanym losie człowieka rzucającego się w szaleństwo sztuki, co pojęła już na samym początku, gdyż odsłoniło się to w potencji aktu życia.

Co *Ōma* mogła zrobić, widząc zapowiedź upadku dziecka? Wiadomo było, że Jorg się straci/zatraci/utraci. Straci się tragicznie. „Wcześniej czy później każdego człowieka trzeba tak zostawić, sam na sam z jego własnym losem. [...] Widzisz tylko to, że pewien człowiek, który jest ci miły lub dla ciebie ważny, pędzi ku zgubie, żyje wbrew własnym interesom jak oszalały albo też w smutku, w udręce, słaniając się, już ledwie to wytrzymuje, już upada... i śpieszysz do niego, chciałbyś pomóc, i naraz pojmujesz, że nie można” (*Márai*, 2019, s. 146). Smutny osąd *Máraia* byłby też osądem *Ōmy*.

I to był los Jorga. Konieczności nie da się trywialnie oswoić. Czy można zminimalizować przyszłe okaleczenie? Można czynić przeszkody, ale nigdy nie wiadomo, czy to lepiej czy gorzej, a i tak jest już pewne, że kto ma upaść,

ten upadnie. Ōma rozpaczliwie wierzy, że przerwane lekcje jakoś zahamują impet, z którym wkrada się to, co nieobliczalne i nieludzkie. Próbuje nieco przygasić płomień, który go pali. Jorg jednak musi sobą przeżyć i przepracować wszystko, co było w potencji: oderwanie od życia, pogarda dla codzienności i normalnych ludzkich spraw, pogarda dla domu i wyjście, wędrówka, wreszcie bardzo pospolite doznanie – nie wiedzieć czemu tak sławione przez sztukmistrzów wszelkich – udziału wybrańców w dochodzeniu do prawdy, wydające się tak odmienne od zwykłego bytowania ludzi niewtajemniczonych. To, czego pragnął, stało się teraz jego doświadczeniem. Podobnie jak wilka stepowego, tak i Jorga zgubiła niezależność i brawura. Coraz śmielsze oddalanie się od tego, co zwyczajne, uznane, domowe. Spadanie.

Gdy życie staje się dowodem, cóż można więcej? Po przebyciu złąkanych dróg, po bankructwie duchowym, po stoczeniu się w przepaść etc. – czym jeszcze może być życie po powrocie? Pytaniem? Medytacją? Rozpaczą? Jorg nie stworzył *Lamentu Doctoris Fausti*, jak Adrian z powieści Manna (1962, s. 632–643), nie było wielkiego apogeum, po którym nastąpiłby mrok. W każdym razie jego zniknięcie z domu i rozpaczliwa ucieczka okryte są milczeniem i nie-domówieniem, jest w tym i posmak groteski. Lament Jorga stanowiło życie. Lament trudny do zniesienia, skarga ponad skargi – życie jako *lamentum*.

A Ōma nie była za lamentami. Gdyby znów wrócić do Máraia, przytaknęłaby, że żyć trzeba dietetycznie, zgodnie z zaleceniem: „[...] nie włączaj się do żałobnego chóru podeksytowanych i lamentujących. Żyj dietetycznie nie tylko w sensie cielesnym, lecz także duchowym” (Márai, 2011,

s. 186). Jorg nie chciał pojąć nauk Ōmy, żeby żyć bez ekscytacji i lamentu, bez nadmiaru. Przyzywał go świat, a ograniczał dom, który pobieżnie wykładał jako stagnację i swojskość. Miejsce, samo umiejscowienie, zdawało się tak łatwo przekraczalne, a nawet usuwalne. Jorg rzucił się nie tyle w świat, ile w cały wszechświat, w wieloświat. Dotykał liczb, wymiarów, relacji, głębi abstrakcji. Mocował się z tajemnicą, posmakował nicości i może absurdu. Obłąkane życie mu się nie trafiło, ale krok dzielił go od szaleństwa, co tylko Ōma dostrzegła już na starcie.

Szaleństwo jako monstrualność przemiany! Szaleństwo – brak światła, rozumu, wiary i domu! A przecież zachwyty, wyrażony wszechświatem, potrzebuje domu, z którego wyglądamy w ogrom świata nieskończonego. Gdy zaś dom usunąć, łatwo o zaturę. Wszechświat to diabelska sztuczka i psota. Na Śląsku ekscytacji się nie wzmacnia, bo człowiek ma się troszczyć o to, co ludzkie, co i tak dostatecznie kruche i co samo się traci, bez naszego wzmocnienia. Ōma to wiedziała, patrząc na rozgorączkowanego Jorga i jego namiętność, gdy rzucał się w objęcia nicości. Wiedziała już, że siła, nie wiadomo skąd pochodząca, stanie się jego słabością. Dostrzegła w tym kiełkującą pasję, daleką od beztróskiego hobby. Jorg wkraczał na drogę cierpienia i męki. Na horyzoncie pojawiła się najprawdziwsza *passio*.

(9) Za wszystko płaci się rachunek

Ōma ostrzegała Jorga przed pychą egzystencjalną, która jest chorobą sztukmistrzów słów, dźwięków, obrazów, myśli. Hesse ostrzegał też przed pychą stanową. Idzie ona w parze

z usprawiedliwieniem swej wyjątkowej pozycji w świecie względem innych – tych niewtajemniczonych w sztukę i rozpoznanie złożonej istoty świata. Ōma wiedziała więcej, rozumiała, że to pozory, ale ciężko było jej patrzeć na to, jak Jorg musiał to w życiu przepracować, jak dawał upust własnej chęci błędzenia, kluczenia i ocierania się o mrok. Ōma była utkana z tej samej Platońskiej pogardy dla pozoru, zaciemnienia, jak każdy, kto chroni to, co absolutne (Platon, 1958, ks. VII). Była jednak przytomnie przywiązana do prymatu Arystotelesowskiego ładu ustanawianego przez tożsamość (Arystoteles, 1983, Γ 2, 1003 a 41–42). Ład koresponduje z głębią świata poprzez jasność i pogodę. Na Śląsku oczywista to wiedza, że niepokojem i mrokiem podszyta jest cała kultura, dlatego przyzwoitość nakazuje, by wielbić spokój i porządek, by nie wywoływać wilka z lasu. By absolutne odnaleźć w domu-świecie. By nie dać się zwieść pozorom wielkiej głębi świata.

W innej przestrzeni języka i myślenia można by stwierdzić, że lepiej nie oddawać hołdu idei ciemnej energii, która rozszerza wszechświat z przyspieszeniem, gdyż wykazuje antygravitację, do tego odpychanie to dokonuje się z nadwyżką w stosunku do przyciągania grawitacyjnego. Nie chodzi o to, czy energia ciemna istnieje, czy jest błędną hipotezą (jak sądzą oponenty), ale o to, że kiedy pojawia się w naszym myśleniu idea siły rozsadzającej i rozszerzającej, odślania się nasza niewiedza i niepewność tego, czym jest to, co rozszerza i utrzymuje wszechświat, czym jest to – gdyby już przejść do interesującego nas wymiaru – co stanowi siłę antygravitacyjną domu i jednocześnie go scala, co wprowadza mrok i nadzieję. Nie znając odpowiedzi na pytanie, czym jest „to” ciemne, anty-, i „to”, co jest przyciąganiem, zachowywaniem

względnej równowagi, tym bardziej wracamy do idei całości, która utrzymuje dom-świat w ryzach, mimo rozszczelnienia i rozrzedzenia. Mimo poszerzenia i poluzowania więzi. Dochodzimy do uznania bytu absolutnego, lokowanego nie w materii. Materializm nie wytrzymuje próby domu. Dom jest przesmykiem do tego, co niepojęte, ale jednocześnie chroni człowieka przed nadmierną ekspozycją na to, czego nie pojmuje.

Öma uspołniła się z fizykami-metafizykami i z Hessem w stwierdzeniu, że „nie tam więc głębia świata i jego tajemnic, gdzie chmury i czerń” (Hesse, 1992, s. 235). Nie chciała jednak, by Jorg borykał się z samą tajemnicą. Nie twarzą w twarz. Co innego tajemnicę-głębnię respektować, a co innego siłować się z nią. Te rzeczy trzeba zostawić. Nieważne, czy Jorg był z tych, co chcieli dotknąć doskonałości – rygorystycznie obwarowanej regułami wyrafinowanej gry – czy też z tych, co chcieli podkreślać niemoc oswojenia nieprzejrzystej materii, niemoc poznania i niemoc przylegania języka do rzeczy. Jedno i drugie jest marne. Za wszystko przychodzi zapłacić rachunek. Szaleństwo, które czai się w sztuce, w tym przesmyku do tego, co absolutne, dobrze ludziom nie wróży. Nie opuszcza się tego traktu bezkarnie. W muzyce człowiek się traci. W głębi człowiek się traci.

Jorg August – przeskok do natury człowieka

Los Jorga Augusta może i stanowi dokument czasoprze-strzeni, może i demonstrować śląską oikologię jako naukę (o) domu, ale dla nas jest czymś więcej: stanowi przeskok

do natury człowieka, do opowieści o tym, (w) czym jest człowiek. W przecięciu Jorga i Ōmy odnajdujemy napięcie, które przez dom odślania troskę o to, co ludzkie. Filozofia człowieka spotyka w Jorgu splot tego, co słabe i silne zarazem, uduchowione, co rzucone w konieczność przebycia drogi niepokoju i pragnienia, przedostania się przez mrok chaosu do centrum domu jako idei ocalającej to, co ludzkie. Przecierpieć do końca, jednocześnie w buncie i pokorze, to, co przychodzi, co rozwiera się przed nami, co bywa przez nas transformowane w imię wyższych celów, co wreszcie porzucamy lub spychamy na margines życia – to zadanie ludzkie. Zasięg owego „co” jest dynamiczny, przybliża się i oddala, zaciera się linia horyzontu, by za chwilę się uwyraźnić, ale owo przyzywające „co” nieustannie towarzyszy naszym krokom.

Pragnienie spoglądania „tam”, dotyk tego, co nieznanne i nieobejmowalne, są zadane człowiekowi do ćwiczenia dzień po dniu, gdyż tylko tak przybliżamy się do doświadczenia tego, że ludzkie odnajdywane jest w tym, co nieskończone. Więcej – ludzkie mieści błysk nieskończoności. Przyzywanie, wychodzenie „ku”, niepokój, szaleństwo i pokora uzbrojona w spokój ducha są tylko odcieniami naszego nakierowania. Nie ma innej drogi jak przez dom, przez przepastną ideę zadomowienia, przez mocowanie się z domem jako umiejscowieniem i ćwiczenie się w utracie i samotności. Ostatecznie każda wspólnota domowa jest wspólnotą samotności.

Dom, chroniący początek i koniec, zapraszający do gościnnego witania życia i przygotowujący miejsce dla śmierci, w którym doznajemy cierpienia i obojętności, w którym zdarza się poznać miłość i przyjaźń, jest zapo-

wiedzą nie tylko tego, że znikniemy zdezorientowani, lecz także tego, że to, co w nas cenne, ukierunkowuje się na nieskończoność. Dom jest przesmykiem do nieskończonego, co odczuwalne jest najprościej w najbliższej czasoprzestrzeni, która stopniowo poszerza się jako świat, potem wszechświat, potem wieloświat, a w końcu staje się doświadczeniem nieskończonego ogromu odnalezionego w idei domu. W domu człowiek wydobyty zostaje jako człowiek. I znów wracamy do błysku niesamowitego w człowieku, bez czego nie sposób objąć tego, co ludzkie w splocie z boskim – a to rysuje się jako zadanie postawione przez nie wiadomo Kogo i w imię nie wiadomo czego.

Trudno opowiedzieć o człowieku sprowadzić do zwierzęcego i ludzkiego, pojętych w sposób skończony. Opowieść o *zoe* i *bios* wydaje się niepokoić – nie jako koncept, ale jako otwarta perspektywa niebezpiecznie zawężająca pojmowanie człowieka. Jak gdyby trójkąt człowiek–świat–Bóg gwałtem przeciąć, pozostawiając jedynie ciąg człowiek–świat (i to świat pojęty wyłącznie materialnie). Niebezpieczeństwo tego myślenia dotyczy też odwrotu od podmiotowości w imię posthumanistycznego poskromienia tego, co ludzkie. Upominając się o nakierowanie na nieskończone i splot ludzkiego i boskiego, rozwijaną obietnicę niesprowadzoną do relacji skończonych, wracamy człowiekowi podmiotowość. Nie wymazujemy dzikości w nas, owego zwierzęcego impulsu i przyjęcia wyroków natury, ale zwracamy uwagę, że jest w człowieku więcej głębi, niż stanowi to jego opis jako kombinatu biologiczno-psychiczno-społecznego. Ale owo ukierunkowanie wywodzimy z doświadczenia domu i mocowania się z zadomowieniem, wędrowania z ideą

domu i porzucania domowego myślenia, rozwijania domowości świata i wychodzenia poza to, co dane i skończone, w stronę „tam”.

W czasoprzestrzeni domu człowiek odnajduje się jako istota domowa, dla której *oikos* staje się zadaniem do urzeczywistnienia, prowadzi do patrzenia wskroś czasu i doświadczenia beczasowości, uwrażliwia na najbliższą czasoprzestrzeń, która okazuje się otchłanią i bezmiarem. Wreszcie wiedzie do odkrycia w nas ludzkiego, skazanego na przepracowanie zadomowienia jako umiejscowienia, do przeciwienia więzi przyjaźni, miłości, obojętności i straty, do złączenia młodości i starości, a także do zgody na śmierć w służbie życia, do stawiania granicznych pytań, do splatania „tu” i „tam”, jak również „teraz” i „wiecznie”.

Dom wydobywa z człowieka predylekcję do rzeczy schludnych i małych, gdzie staranne wypełnianie obowiązków układa się w pochwałę skrupulatnie wypełnianej codzienności, podtrzymywanej pracą dzień po dniu. Jest w tym zrozumienie dla powabu mieszczaństwa. Ale równie silne jest w nas zrozumienie dla powagi wiejskiego realizowania życia podległego rytmom natury, dopasowanego do tempa wegetacji, uwrażliwionego na woń życiodajnej ziemi, gdzie ciężar pracy i daleka od schludności zgoda na przyjęcie natury nie wymuszają kultu nieskazitelnej czystości i subtelności, a nawet czasem usuwają je na rzecz praktycznego życia. Trudno byłoby też odmówić nam zrozumienia dla rozpasania, które jest w nas pomieszczone, dla bujnej witalności pokonującej społeczne bariery, a może i dla arogancji biorącej się z poczucia wyższości względem innych czy z beztronski obnoszącej się z łatwym życiem i nonszalanckim demon-

strowaniem braku sensu życia – gdy zawołanie *dolce vita* przychodzi nam z łatwością.

Jest w nas dom, różnie ćwiczony, odmiennie wypełniany, do którego prowadzą nieoczywiste drogi. A nawet gdy się wydaje, że do gniazda rodzinnego nie wiecie żadna z nich, dom jako idea utraty stanowi centrum naszego doświadczenia. Jako bycie w miejscu staje się naszym wyznacznikiem. Jest pełen kontrastów, które są odbiciem napięcia w nas samych, skrywa ciszę i schludność wymieszane z gorączkowością nieznajdującą ukojenia „tu”. Mieć dom, być bez domu, tworzyć czy znajdować dom, tracić go i przeobrażać, palić czy rujnować – te ćwiczenia na progu domu wydobywają z nas człowieka mocującego się z miejscem. Człowiek zabłąkany wśród miejsc, uwikłany w zadomowienie i wykorzenienie, podejmujący miejsce i innych, doświadczający splotu skończonego i nieskończonego, bycia w przecięciu świata i domu – żaden inny obraz nie ukazałby człowieka dobitniej. Jest w nas samotność i gromadność, trwożymy się własną dzikością, upajamy osamotnieniem i je przeklinamy, wynosimy na piedestał rozum i smakujemy niepokoju istnienia, nostalgii i wzniosłości w doświadczeniu krajobrazów, miejsc dalekich i bliskich, błysków natury.

Wilkamy się w (nie)rozumienie sensu i bezsensu egzystencji, nie ustajemy w stawianiu błahych i hardych pytań o to, co niewyobrażalne, wreszcie przeżywamy udomowienie nas samych i doznajemy radykalnej bezdomności, by odczuć brak, lecz przepelnia nas także poczucie szczęścia i błogiego spokoju w ciepłe umiejscowienia. Bez ciężenia miejsca nie byłoby to możliwe. Miejsce pozwala zdemaskować w nas sprzeczne sfery i je unieść, aby przestać się bać dysonansów

w nas samych, gdyż dom-miejsce jednoczy nasze nieskończone ukierunkowanie. Człowiek jest beznadziejnie lokalny, skazany na miejsce, które przepracowuje i porzuca, ale które odsłania w nim to, co ludzkie. Doświadczenie umiejscowienia wydobywa z nas pustelnika pośrodku świata i domatora. To nieoczywisty splot.

W domu człowiek wznosi się niejako ponad swój los, powtarzając losy poprzedników i następców, wypełniając własnym życiem coś wiecznego. A może lepiej powiedzieć, że to, co wieczne, objawia się w nim samym i w miejscu. Życie objawione w miejscu staje się ruchem, wrzeniem, stagnacją, jest bolesne i lekkie, łatwe i ciężkie, rozbłyskuje nad chaosem istnienia, gdyż dom jest tym, „co warto”, co nie jest igraszką i przypadkiem natury.

Dom powtarzany, powoływany, by zniknąć, odsłania przeznaczenie człowieka do nieśmiertelności. Jako przestrzeń przepastna wystawia człowieka na doświadczenie bezpiecznego azylu, częściej jednak na odczucie niepewności i zagrożenia, jak gdyby domownik w nas (odkryty nawet w wędrowcy) miał już zawsze stać na szczycie skały, a będąc w domu, już czekał na pchnięcie przychodzące z zewnątrz lub z nas samych, które usunie dom z powierzchni ziemi i strąci nas w nieśmiertelność. Ale niepewność nie jest obciążająca. W człowieku skrajności współpracują, intensywność życia zaś sprawia, że spokój uzgadnia się z rozpaczą, podobnie jak wolność z pokornym przyjęciem tego, co dane, a poczucie nadchodzącej straty splata się z radością posiadania. Przez dom przechodzą burze, nawałnice, lecz odczuwalny jest też przyjemny powiew ciepłego lata. Dom dostraja skrajności w człowieku. Dopinguje go do lotu w przestworza

i przykuwa do meblowania mieszkania, jednak każe mu stać ponad nadmierną ekscytacją wożącymi czy ponad nadmiernym pilnowaniem dobytku.

Dom uzmysławia człowiekowi, że nieustannie staje się człowiekiem poprzez wypełnianie powinności i szykowanie się do porzucenia domostwa, w każdym wypadku odsłania tę drogę jako trud konieczny do podjęcia; drogę, na której życie staje się wymagające, coraz bardziej twarde i niezrozumiałe. Człowiek jest utęsknioną możliwością. Nawet gdy upada w domu i poza nim, to wciąż pozostaje postulatem i projektem ducha, nie jest skończonym bytem. Drogę „ku” pokonuje w trudzie i niepokoju, przepracowując w sobie wilka stepowego, o którego stawaniu się człowiekiem pisał Hesse, że jego samotność „rozrzedza wszelką mieszczańską atmosferę w mroźny eter kosmiczny, stwarzając samotność getsemańskiego ogrodu” (Hesse, 2017, s. 95); czy powtarzając sobą los Fausta, uformowanego przez dążenie, niepokój i wzniosłość. Jednak droga „ku” wiedzie przez dom, wikła człowieka w rzeczywistość, każe mu ją kształtować, by spojrzeć „tam”. Bez nakierowania na to, co nieskończone, nic się nie wydarza. Bez domu trudno o pokorną lekcję.

Darymny futer i śląska filozofia minimum

Postawienie problemu człowieka, sama problematyczność, odsłania splecenie dwóch sfer aktywności myślowej: jesteśmy powodowani imperatywem wnikięcia w przedmiot, zagłębienia się weń, rozpamiętywania problematyczności tego, co ludzkie; ale jednocześnie kieruje nami inny nakaz –

by unikać jej usunięcia, by nie formułować rozstrzygnięć jednoznacznych i ostatecznych. Aby ostrożnie postawić problem człowieka i nie zniszczyć dobrego zaciemnienia tego, co ludzkie, należy wystrzegać się narcystycznego skupienia na człowieku „odseparowanym”, pozbawionym otoczenia, kontekstu, bez którego ludzkie jest trudno uchwytnie, wreszcie bez miejsca. Zatem zbliżając się do człowieka, trzeba radykalnie wzmocnić go w jego problematyczności, a ta dochodzi do głosu, gdy człowiek zostaje wydobyty przez miejsce, o ile tylko pojmiemy je szeroko, komasując w nim pojęcie i czasu, i rzeczy, i ludzi, i otwarcia na nieskończone i wieczne. Umiejscowienie i dom pozwalają wydobyć to, co ludzkie, i ludzkiemu rozpoznać własne umiejscowienie.

Związać na powrót domowe i światowe – to zadanie człowieka. Składając hołd temu związaniu, na nowo odnajdujemy ludzką powinność. Powrót do myślenia, że świat jest domem, który ćwiczy nas w (nie)gościnności, a dom to świat uczący sztuki zadomowienia i porażek swojskości, a także posiadania – to powrót trudny, ale konieczny. Okupiony ćwiczeniami, wędrówkami i pozostawianiem w miejscu. Przepracowany w utracie domostwa i jego odbudowie, w tym, że tak czy inaczej, człowiek się traci, traci się w świecie-domu. Świat-dom jest właśnie po to, by się tracić, ale tracić się w sposób znośny dla człowieka, dla jego marnej natury i ludzkiej, niedoskonałej miary.

Wolność potrzebuje osłony domu. By nie stała się wolnością rozpasaną, wręcz samowolą, by nie była rozpaczliwą ucieczką. W tym momencie, gdy napotyka własne ograniczenia i wyczerpuje się w lęku bądź narcystycznym upajaniu się

sobą, znajduje osłonę i bezpieczeństwo w tym, co domowe. Ramy domu, wraz z jego dyscypliną i ciężeniem miejsca, chronią człowieka, pozwalając mu rozpoznać szlaki wolności na drogach świata, dostrzegane w tym, co okoliczne, ale i wskazując, że dopiero w przecięciu domu i świata wolność może się wypełnić. Dom pozwala jej rozkwitać, bez niego ona pozostaje co najwyżej rozpaczliwą ucieczką, nawet gdy z oddali wydaje się lekką i błazeńską wędrówką. Korekta, która przychodzi ze strony domu, uspokaja w nas uniesienia, ambicje i aspiracje władzy, przynosi poczucie wyzwolenia z więzów i samouwielbienie, wreszcie łagodzi (ale nie znosi) pustkę i smutek – by były możliwe do wytrzymania przez człowieka. Ramy domu i powaga naszego zakorzenienia temperują nasze poczucie bez troski. Groza – na to naprowadza na powrót dom. Ostrzeżenie: „Nie uciekniesz za daleko” studzi nasze zadufanie.

Splot domowego i światowego tworzy swoistą śląską filozofię, ale i dalej filozofię człowieka, w której dom-świat, uzbrojony w powagę i zapowiedź ostatecznej utraty (siebie, bliskich, miejsca), w potencji zaprasza do wychodzenia i uczy radości z powrotu do domu. To radość z powrotu do idei zadowolenia, która wydobywa człowieka z upadku. Stawia go w pobliżu troski o minimum, o „tylko tyle” i „aż tyle”, które przynależy człowiekowi w miejscu. Śląska filozofia domu-świata, będąca afirmacją antropologicznego minimum, jest pomieszczona w śląskim westchnieniu, swoistym lamencie: *Darymny futer* – co można by zapisać i jako wykrzyknienie: *Darymny futer!*, kiedy dobitnie chcemy coś skwitować; ale i jako ciche westchnienie uzbrojone w pauzę: *Darymny futer—*. Zbadajmy ciężar antropologiczny tych słów.

Darymny futer znaczy: na próżno, szkoda zachodu. Kwitujemy tym działania przeszłe, których efekt jest godny pożałowania, i z perspektywy czasu już widać, że wszystko to było daremne. To niczym lamentacje François Villona. Możemy też tak bezlitośnie zdiagnozować teraźniejszość i przyszłość, kiedy podejmujemy działania bądź planujemy przedsięwzięcia, które nie rokują – czego wiedzę zyskujemy nagle, w trzeźwym osądzie sytuacji, kiedy już widać, że to *darymny futer* i nie warto się w to angażować. Jednym słowem: nic z tego nie będzie. Szkoda naszego zachodu. Z góry przegrana sprawa.

Niespodziewane westchnienie może się nam wyrwać nagle lub po dłuższym namyśle; jest na pewno wydarzeniem, bo po nim już nic nie jest takie samo, bo już wiadomo, że to wszystko *darymny futer* i że nie sposób przed tym uciec. Może się tak stać, gdy surowo spojrzymy na własne starania, nadzieje i wielkie przedsięwzięcia, które miały naprawić świat. Możemy tak osądzić świat i innego. Możemy tak skwitować naszą wspólnotę z innym, na przykład w sytuacji nauczania kogoś, tłumaczenia mu czegoś, kiedy wszystko idzie na marne, bo uczeń jest niepojętny albo nie chce przyjąć nauk bądź też mistrz jest marny. To jak karmienie (niem. *Das Futter* – pokarm, jedzenie, pasza), dbanie i zabieganie o dobrostan kogoś lub czegoś – zwierzęcia, człowieka, rzeczy, świata – a zysków czy to ekonomicznych (chów zwierząt), czy wspólnotowych (dobro ludzkości) nie będzie. Zmarnowany pokarm.

Darymny futer to śląskie zaproszenie do surowego myślenia, które studzi nasze wygórowane ambicje i ogranicza ekspansję w świecie. Stanowi oschłą ocenę naszej aktywności

i nie podbija wiary w siebie w sferze asertywności i pozytywnego myślenia. Znaczymy mało. Z perspektywy czasu nasze dokonania blakną, a nasz udział w świecie traci na znaczeniu. Rzeczy, które niegdyś spędzały nam sen z powiek, wydają się niewarte zachodu – po cóż to było? Czemu trzeba było się tak spalać? Bez sensu.

Człowiek się traci, a westchnienie *darymny futer* przybliża go do zatury. Najważniejsze, że owo westchnienie uczy człowieka utraty; powtarzane dzień po dniu, układa się w *ars vivendi* pojętą jako *ars moriendi*. Już nic nie będzie tak straszne, gdy wiemy, że to *darymny futer*. Nie znaczy to jednak, że przestajemy się angażować w świat i siebie. Człowiek się traci, więc potrzebuje areny do zatury i ubywania. Jednak wraz ze śląskim westchnieniem *darymny futer* żyje z dystansem do siebie i innych. Podtrzymuje świat, wikła się w życie wspólnoty i miejsca, chociaż wypowiada raz po raz *darymny futer*. Waży, mierzy, próbuje wydobyć substancjalną treść rzeczy, oddziela dobro od zła, ponosząc tym samym odpowiedzialność za dobro i zło, gdyż leżą one w zakresie indywidualnej wolności. Wszak – jak napisze Hegel (który w tym miał rację!) – „tylko zwierzę jest naprawdę niewinne” (Hegel, 1958, s. 52). Człowieka jednak nie sposób usprawiedliwić losami świata, Historia jest słabą opowieścią. I tu Hegel się mylił – tylko człowiek i *agathón* (ἀγαθόν) tworzą wielce znaczące złączenie. Z tego splecenia ludzkiemu nie udaje się czmychnąć.

Człowiek, absolutnie odpowiedzialny, pokorniej, coraz głębiej wydobywa to, co istotne, staje się starczo uważny. Wraz z filozofią minimum uczy się wycofania i powściągliwości. Cichnie, pracuje bezimiennie, niezauważenie

podtrzymuje świat, godząc się na duchową wstrzemięźliwość. Treść życia wyznaczona przez pracę, brak ekscytacji i użalania się nad sobą zachowują go we względnej równowadze, również w momentach kryzysów życiowych i czasu próby. Umieć przyjąć na siebie los niczym sprawowany urząd, wypracować gotowość do życia w pokorze i skromnym otoczeniu, a jednocześnie tworzyć – to kwintesencja filozofii minimum. Sumiennie, z dokładnością zegarmistrza podejmować codzienność – to jedynie echo wiedzy o tym, co stanowi *darymny futer*.

***Patrz tam jako* – śląskiej filozofii minimum ciąg dalszy**

Śląska filozofia minimum jest też w śląskim (nie)życzeniu i pożegnaniu: *Patrz tam jako*. Na odchodnym można rzucić: *Patrz tam jako*, często poprzedzone *nō to* (...*nō to, patrz tam jako*). Gdy przypatrujemy się śląskiemu spoglądaniu na świat i siebie (co też zawiera się w tym pożegnaniu), odsłania się nam duchowa pojemność związania miejsca, (bez)czasu i człowieka. Manifestuje się pojemność duchowa domu. W czym można by upatrywać duchowej siły tego imperatywu? A może i osobnej siły duchowej Śląska?

Patrz tam jako, gdy badamy ciężar słów, znaczy przede wszystkim: patrz, nakieruj swoją uwagę, dalej jeszcze – bądź uważny. Wykaż się działaniem. Zachowaj gotowość do obserwacji, wykonania gestu, kroku, ruchu, słowa, czynu. Znaczy: nie bądź bierny, nie działaj mimowolnie i automatycznie. Masz patrzeć za siebie, obok siebie, przed siebie, mimo sie-

bie. Czasem w siebie. Masz patrzeć pod stopy, w głąb i w dal. Ta dal, związana z miejscem i czasem, jest owym TAM. *Tam* nigdy nie jest tylko przestrzenne. *Tam* wychodzi w przeszłość i w wieczne. Człowiek, projektując się, spogląda i zmierza w stronę *tam*. Ale owo *tam* jest także niczym afrykański bęben szczelinowy *tam-tam*, służący do komunikacji, który wymaga umiejętności czujnego nasłuchiwania, przyłgnięcia ciała do instrumentu, by odebrać wiadomość nadaną z kilku, a może i kilkudziesięciu kilometrów. A może jeszcze inaczej: owo *tam* staje się żartobliwym *ach tam*, które niczym *intermezzo* rozmywa napuszoną powagę podmiotu i jego rozumnego projektowania się, kiedy nasze racjonalne ukierunkowanie doznaje korekty ze strony *tam*.

Przede wszystkim jednak *tam* wyrasta z *tu* (śl. *tukej*). Gdzieś stoisz, spoglądając *tam*, nawet gdy pędzisz, mkniesz przez terytoria czy unosisz się nad nimi, istnieje *tu/tukej*, z którego startujesz, w którym się zatrzymujesz, którego doświadczasz, które odnajdujesz w napotykanym po drodze innych *tu/tukej*, do którego wreszcie wracasz. Z pojemnością duchową miejsca – owego *tu/tukej* – wędrujesz. Ostatecznie to *tu/tukej* zawiera obietnicę *tam*. Więcej – jest w jego potencji. *Tu/tukej* nie jest swojskie, nie zasklepia się w sobie, nie zatrzaskuje drzwi domu w obawie przed niespotykanym. Niespotykane doświadczane jest w otwarciu domu na to, co inne, co przybywa w poszanowaniu dla aksjologicznego fundamentu domu.

Pozostaje jeszcze *jako*. Niebezpiecznie byłoby przetłumaczyć to na „jakoś”, które skrywa „byle jako” i „byle-jakość”. Nie chodzi też o „jako tako”, które odsłania średniość, pozorantwo i brak troski. W śląskim *jako* pomieszczone jest

poluzowanie uwagi i skupienia na sobie. Bez tego projektowanie siebie stałoby się dla człowieka wyczerpujące i jednocześnie zostawiałoby arogancki ślad w świecie. *Jako*, czyli nie-nadmiernie, tyle ile trzeba, bez przesady i wymyślania siebie, po śląsku można byłoby powiedzieć i napisać: *bez ôstudy*. To bycie niezawłaszczające przestrzeni, bycie z umiarem, które jest dalekie od niepoohamowania.

Jako znaczy również: z dystansem. Tylko człowiek z dystansem (w tym z autodystansem) jest w stanie podjąć życie własne i życie jako takie, patrząc *tam jako*. Nie do końca można kontrolować to, co się nam wymyka; jedynie tyle, ile można, bez napinania ambicji, ale za to z uwagą i starannością. W skupieniu być w świecie, powściągliwie projektować siebie, ale i z ufnością przyjmować to, co nadejdzie – ostatecznie nadzieja spaja naszą powagę i poczucie humoru. Pobożne skupienie *tam jako* ma w sobie rezygnację z władzy i ekspansji poznania. Znaczą: ofiarnie i pracowicie zabiegaj o *tam*, jednocześnie nie upajając się sukcesem i celem. Ostatecznie celu nie widać i nie zanoszą się na jego osiągnięcie, na spełnienie i szczęście. Zatem jeśli będzie ci dane coś posiadać, to tylko tak, jak gdyby się nic nie posiadało. Jest i *tu*, które zawiera obietnicę *tam*, jest droga, jest dystans, jest troska. Bo czymże jest *jako*, jeśli nie zdystansowaną troską? To odkrycie konieczności w doświadczeniu, by patrzeć *tam jako*, w imię Tego, co każe kroczyć.

No i wracamy do *nō to*. Kontynuuje ono sytuację sprzed, stan rozmowy, działań, wartości uruchomionych i przywołanych, a zarazem kończy spotkanie, podsumowuje. *Nō to* otwiera jednocześnie przeszłość jako tęsknotę i ufność pokładaną w pracy i wypełnianiu obowiązków dzień po

dniu. Rzucone na odchodnym ...*nō to*, *patrz tam jako* zwieńcza spotkanie wskazaniem, prawie zaleceniem lekarskim. Życzenie pomyślności – jakże osłabione – sprowadzone do minimum, jeszcze zostaje dopisane przez *nō to* do czegoś, co było wcześniejszym wydarzeniem. Uzbrojone w *nō to* wskazanie *patrz tam jako* staje się zaproszeniem do rezygnacji z życzeniowości, którą szafujemy bez umiaru, mimo że po naszej myśli mało co się układa, bo niby czemu miałyby nas spotykać tylko szczęście i dobrobyt? Zamiast euforii w prognozach na przyszłe szczęście jest minimalne i trzeźwe myślenie: *patrz tam jako*. Cóż więcej możesz? Ale – mimo wszystko – patrz, dołóż starań. Wypełnij konieczny bieg rzeczy – mimo wszystko – przyłóż się.

Jest w tym śląskim wskazaniu echo greckiej podmiotowości, mocowania się z losem, wolnością, prawdą, bogami, ale i echo życia rzymskiego patrycjusza, który czekając na śmierć, wiąże obowiązek, patrię, rodzinę, fatum. Śląsk ma rozumienie dla porządku zaprowadzonego przez rozum, dla poszukiwań cnoty, dla niewzruszoności i surowości bycia czy ćwiczenia się w obojętności względem zmiennych kolei losu. Ale śląska surowość nie przybrałaby chyba „niehumanicznego” oblicza na wzór *O niezłomności mędrca* Seneki (1965) – nie pogłębiałaby przepaści między cnotą a tym, co pospolite. Już prędzej byłaby zniuansowaną pochwałą obojętności z *Listów moralnych do Lucyliusza* (Seneka, 1961), przepełnioną rozumieniem dla ludzkich ułomności, zalecałaby ich naprawę, podobnie jak i dobre wykorzystanie czasu, skupienie na tym, co wartościowe – wszak to pochwała napisana już inną mądrością: starością Seneki.

Śląsk, przyjmując zalecenie Marka Aureliusza, by nie błąkać się tu i tam, ale z uwagi na to, co sprawiedliwe, zachować zdolność pojmowania (Marek Aureliusz, 2016, ks. IV, 22, s. 41), mimo wszystko żywi respekt wobec afektów, których nie da się łatwo usunąć. Stoicka niewrażliwość na namiętności chorobliwie zatruwające spokój człowieka jest na Śląsku rozumiana, ale nie tak bezgranicznie przyjmowana. Namiętności kotłują się w człowieku, wszystko w nim kipi, nie można ich unieważnić. Jedyne, co radzi Śląsk, to nieco je utemperować przez wskazanie: *Patrz tam jako*. Nie negując ich, Śląsk zaleca, by się nimi nie upajać i z dystansem spoglądać na siebie i świat. Iść, patrząc. To śląski stoicyzm umiarkowany.

Zatem to nie życzenie: wszystkiego dobrego; to raczej: no to brnij dalej, wypełniaj to, czego się podjąłeś i w co zostałeś wrzucony. Z nadzieją na boską przychylność – która przyjdzie lub nie – pozostaje nam życie w wiedzy, że to nie w naszych rękach są sprawy świata. Ale musimy wypełniać obowiązki dzień po dniu, *jakby* rzeczy od nas zależały, i w tym wypełnianiu zobowiązania może zauważymy – lub nie – że dobrymi i pokornymi działaniami wzmacniamy świat.

Metanoia i dom-świat

Patrz tam jako i *darymny futer* odsłaniają to, co ludzkie, jako zadanie do wypełnienia. I chociaż to *darymny futer*, to jednak *patrz tam jako*. Imperatyw bycia wypełnionym troską o miejsce – przy zachowaniu spokoju i nieustawaniu w podtrzymywaniu świata działaniami, przy jednoczesnym zdystansowaniu do siebie i świata – to siła śląskiego myślenia.

Wyłania się z tego oryginalna antropologia w przecięciu domu i świata. Nie chodzi jednak o miotanie się między skrajnościami rozrywającymi człowieka, między stagnacją i niepohamowaną aktywnością; i dalej – między swojskością, która byłaby synonimem zaściankowości i piekła, i bezdomnością wszechświata, która miałaby być synonimem niebiańskiej swobody, gdyż żadne z nich nie stanowi wartości dla człowieka. Chodzi o splecenie światowości i umiejscowienia w idei domu, przez którą dokonuje się w nas metanoja, gdy wnikamy w to, co głębokie, tajemne i potężne, dzięki czemu jednocześnie nie staczamy się w otchłań.

Przypatrmy się samej metanoi, by móc ją następnie związać z domem-światem. Chrześcijańska, późniejsza od greckiej jej wykładnia odnosi się do nawrócenia i stanowi jednoznacznie pozytywną odnowę życia („Chcąc przełożyć słowo *metanoia* od razu natrafiamy na trudność. Proponowane są terminy: zmiana sposobu myślenia, zmiana postawy, skrucha, pokuta, nawrócenie, zmiana życia. Jednak żadne z tych słów nie wyczerpuje treści oryginału. Radykalny charakter procesu, o który tu chodzi, najlepiej może wyrażają pojęcia »nawrócenie« i »zmiana życia«. Jest to proces obejmujący całkowicie, czyli definitywnie, całe życie człowieka, w całości jego doczesnego trwania” [Benedykt XVI/ Ratzinger, 2009, s. 68]).

Ale metanoja to też przemiana umysłu, której jakiś ślad odnajdujemy w greckim powrocie do utraconego miejsca czy w ponownym podjęciu nieudanej próby. Wielka grecka dama Metanoia (Μετάνοια), odziana w ciemne szaty, rozsiewająca żal, smutek i skruchę, wprowadzała człowieka w moment przemiany siebie. A że punkt przemiany jest

ważny, widać najlepiej w bożku zbiegu okoliczności Kairosie (Καιρός), będącym personifikacją momentu szansy, ale i rozstrzygającej decyzji. Komu innemu jak nie Kairosowi ma towarzyszyć Metanoia? Kairos oznacza zwrotny punkt w czasie, szczęśliwy bądź nie, na pewno jedyny i krytyczny, bo przełomowy dla życia człowieka, kiedy człowiek podejmuje decyzję zaważającą na jego losach. Dlatego Kairos kojarzył się z łucznikiem, strzałą i celnością, z tą jedną chwilą, kiedy trzeba zwolnić cięciwę i wycelować (Maryniak, 2018, s. 120). Kiedy trzeba zranić.

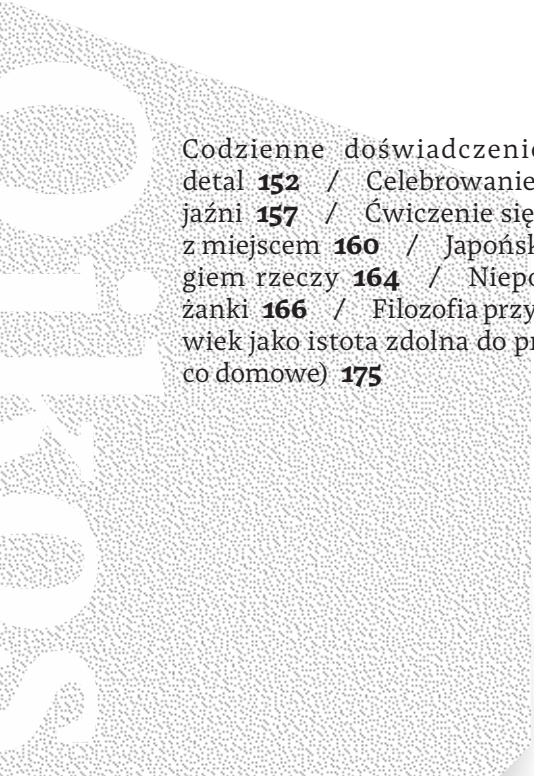
Wykorzystana czy zmarnowana szansa, powrót na miejsce i szukanie swojej strzały, by ponownie ją wymierzyć, znaczą ludzki szlak błędzenia i koniecznej przemiany duchowej. Ta już nie jest chwilowa – może być rozpięta w czasie, nawet rozciągać się na lata. Bez metanoi jako punktu centralnego nie byłoby radykalnego życia. Bez błędu nie zaistniałaby pełnia. Dlatego *metanoia* jako retoryczna figura, jako poprawiony błąd, rozmyślnie wprowadzony i pozostawiony w wypowiedzi, owego mankamentu nie usuwa, wymiana się odbywa i jednocześnie nie odbywa (zob. Balcerzan, 2013, s. 197). Pozostaje pamięć o tym, co poprawione, a tym bardziej o błędzie w życiu; wreszcie o jego centralnym punkcie.

Metanoja dokonana z uwagi na domowe/światowe wydobywałaby z człowieka splot światowości i umiejscowienia. To przez ideę miejsca jako zadanego do zadomowienia i ćwiczonego w utracie, otwartego na niepojęte i przepełnionego pustką, urzeczywistnia się w nas metanoja, która każe zachować minimum. Stąpać z uwagą. Pilnować miejsca. W dyscyplinie życia otworzyć się na siłę domu i napięcie domu-świata w nas. Troska o dom, w którą musi być uzbrow-

jone to, co ludzkie, jest tak naprawdę hołdem składanym niepojętemu. Dom-świat wydobywa człowieka z człowieka, już zawsze go umiejscawiając, ale jednocześnie sytuując w poko-
rze wobec świata jako nieskończoności. Idea przepastnego i bliskiego jednocześnie domu przyjmuje poranione ciało, osłania je, odkrywa wagę zachowania prostoty i minimum, chroniąc przed otchłanią.

Przyjaźń z miejscem

(gdzie dom styka się ze światem)



Codzienne doświadczenie, sieci połączeń i kulturowy detal **152** / Celebrowanie codzienności – celebrowanie przyjaźni **157** / Ćwiczenie się w utracie jako praktyka przyjaźni z miejscem **160** / Japońskie precjoza w korespondencji z biegiem rzeczy **164** / Niepojęte w pobliżu porcelanowej filiżanki **166** / Filozofia przyjaźni – czas i miejsce **169** / Człowiek jako istota zdolna do przyjaźni (odnalezionej pośród tego, co domowe) **175**

Domek mój stoi
u stóp skalistej Miwa...
Jeżeli łaska,
przyjdź mnie odwiedzić, proszę...
przy bramie stoją cedry!

Waga io-wa..., w: *Kokinshū*
[Dawne i dzisiejsze] (2016, s. 130)

Wprawdzie nasze życie jest wędrówką, ale pamięć niewzruszoną wiernością, i mimo że uparcie gonimy w przód, nasze wspomnienia żyją w swoim zadomowieniu, niczym przyjaźń zrodzona przypadkowo, gdy podróżny zostawia nowych przyjaciół w ich mieście, aby tam zakończyli swą drogę i życie, ale jak gdyby przy nim, koło murów kościoła, blisko portu, pod drzewami na dziedzińcu.

Marcel Proust, *Czas odnaleziony*
(2016, s. 293)

Bardzo powoli, uważnie i cicho, ale zaczynamy się żegnać. Jak ktoś, kto w trakcie rozmowy nie chce budzić sensacji swoim odejściem, cicho pokastuje, podnosi rękę do ust, jeszcze odpowiada na pytania, uprzejmie, ale jednym okiem już zerka na drzwi, tak chciałby odejść, aby swoim pożegnaniem nie zakłócić pogody pani domu, aby goście nie zauważyli jego wyjścia, chciałby jakimś znakiem, gestem wywabić pokojówkę do przedpokoju, aby niedostrzegalnie podała mu płaszcz... Tak chce opuścić tę cudowną

gościnę, nie objedzony ponad miarę, ale i nie głodny, nie akurat w poczuciu szczęścia, ale i nie w rozpacz, w najlepszym momencie, ale też zupełnie obojętnie i mimochodem. Tak, przygotowuj się. Zaczynaj się żegnać, bez sensacji, grzecznie.

Sándor Márai, *Pożegnanie*, w: *Niebo i ziemia*
(2011, s. 230–231)

Codziennie doświadczenie, sieci połączeń i kulturowy detal

By wydobyć pokłady przyjaźni z miejscem jako domostwem, potrzebna jest wyobraźnia, która wiąże codzienne doświadczenie i sieci połączeń z detalem kulturowym. Poprzez wyodrębniony detal podmiot doświadczający, obserwator czy interpretator wnika namacalnie w jakims „tu i teraz” w pracę umiejscowionej przyjaźni. Nawet gdy miejsce włączone jest w ruch wymian i przenikania i jak pisał Wolfgang Welsch, świat nie jest dziś złożony z niezależnych Herderowskich osobnych kultur, lecz z hybrydowych nowych form kultury i form życia (Welsch, 1999, s. 194–213), to miejsce wciąż jest wyrazistym splotem, istotnym punktem w przepływach, wymagającym zatrzymania się i uruchamiającym podjęcie zobowiązującej uważności życia. Dom nie przestał być terenem uważnego życia. Detal zaś jest tym, co nie podporządkowuje się systemowej wykładni, co nie daje się „ustawić w szeregu”, jak pisała Herta Müller (2008, s. 69). W ten sposób szczególnie chroni to, co kruche, indywidualne, niecałościowe. Jednocześnie jest zanurzony w kontekstach kultury, w rytmach codzienności. Wyodrębnijmy taki domowy detal, by móc dalej to, co doświadczeniowo punktowe, przełożyć na filozofię życia.

We współczesnej tokijskiej dzielnicy Ginza, stworzonej na modłę zachodnią, osławionej elegancją i zakupami, tchnieniem Europy i Ameryki, przykuwa nas nie tylko reklama. Ginza niegdyś, a może i wciąż jeszcze, budzi zachwyt jako powiew nowoczesności i otwarcia na Zachód. Jak podaje Louis Frédéric, już w 1877 roku Tokutomi Kenjirō tak pisał o tym miejscu: „Otrząsnąłem kurz z moich stóp, przeszedłem przez most Shinbashi i skierowałem się ku alei Ginza. Chociaż mniej imponująca niż sobie wyobrażałem, bez wątplenia w pełni zasługiwała na opinię najwspanialszej ulicy najwspanialszego miasta, ze swoimi szeregami rojnych sklepów i ogromnym i ruchliwym tłumem, który wypełniał ją od wczesnego ranka” (Frédéric, 1988, s. 219). W Ginzie, już współczesnej, w lipcu 2014 roku, przechodnie natrafiają na detal, na reklamę, czyli zachętę handlową, kierowaną do turysty w języku angielskim: zachęca się przybyszów, by zakupili porcelanowy talerz, miszkę, czarzkę, filiżankę czy kubek z Noritake, sławnej wytwórni porcelany założonej po otwarciu Japonii na Zachód w 1876 roku. Sława wytwórni z Nagoyi jest spleciona ze sprzedażą porcelany japońskiej w Nowym Jorku od 1878 roku, co umocniło „rzeczową” przestrzeń relacji japońsko-amerykańskich.

„Kulturowe centra, odrębne regiony i terytoria nie istnieją przed kontaktami, ale są przez nie podtrzymywane, zawłaszczając i dyscyplinując niespokojne przepływy ludzi i rzeczy” – pisał James Clifford (1997, s. 3). Zachód wytyczył szlaki, a wraz z nimi mity, dla rzeczy przywożonych z Dalekiego Wschodu. Konstruktor kulturowy „Japonii” powołany w korespondencji z „Europą” łączy historię, tożsamości, spotkania, wymianę i wyobraźnię (zob. Ivy, 1995). Dziś prezenty

z podróży „na Daleki Wschód”, zrosnięte już z transkulturowymi praktykami, mają być także promocją dizajnu japońskiego. Zaznaczmy, że chodzi o swoisty dizajn, który wiąże projektowanie miasta i obecność etnosu, ciężar przeszłości i eksplozję „teraz”, stałość i pochwałę zmiany, ruch powtórzenia i zachwyty eksperymentem, otwarcie i zamknięcie. Paradoksalna natura rzeczy znajduje odbicie w kulturze.

Czasowość, splatająca trwanie i rozpad, zostaje wpisana w naturę, koncept piękna i kulturę. Wiemy, że renoma i trwanie wytwórni porcelany od XIX wieku są gwarancją jakości nie tylko przemysłowej, lecz także kulturowej. Sprzedając produkty, rodowe firmy (wciąż nieprzerwana tradycja japońska) tworzą świat wartości i uruchamiają myślenie o pięknie, jako kategorii, która przynależy człowiekowi, i naturze, która musi być wzmocniona w codziennym życiu. Napisy informują, że mamy zakupić pojedyncze naczynie dla przyjaciela. Zachęta handlowa – lecz jak się okazuje, nie tylko handlowa – dopowiada, że porcelanowy kubek czy talerz czemuś służą: *to an undying friendship*. Stają się symbolem nieśmiertelnej/niegasnącej/wiecznej przyjaźni. Darowane precjoza wiążą zakup, przyjaźń, podróż, rzecz i trwanie. W Europie to stosunkowo rzadkie powiązanie, gdyż nie przerzucamy tak łatwo pomostów między rzeczami i przyjaźnią. Wolimy siłę pamięci, którą obciążamy podręczne rzeczy i przyjaciół – darujemy dla pamięci: „Byś mnie zapamiętał/ ku pamięci/ na pamiątkę”. Nawet gdy w tle pojawia się przyjaźń, to okazuje się, że szybko zostaje złączona z dowodem, swoistym świadectwem: zaświadczamy i darujemy „w dowód przyjaźni”. Co jednak zrobić z wiecznością i nieśmiertelnością przyjaźni,

o której mowa w japońskiej reklamie kierowanej do turysty z Europy czy Ameryki?

Czy przyjaźń, a częściej miłość, jest tym, co istnieje jedynie do „grobowej deski”, czy może jest nieśmiertelna, nigdy niegasnąca – na co naprowadza angielskie *undying*? To, co w kulturowych wyobrażeniach jest trwaniem aż „do śmierci”, mieści w sobie jednocześnie pomniejszającą granicę – *najwyżej* „do grobowej deski”. Trwanie zachowuje precyzyjnie oznaczony koniec, nic nie jest bardziej namacalne niż śmierć. Dozgonne rzeczy są jedynie dozgonne. „Śmierć potężna jak miłość” (PnP 8,6). Koncept przyjaźni, która nie umiera, nie pasuje zbyt do użytecznych czasów, nawet jeśli jest słyszalny językowo.

Wyobrażenia unoszące powiązania rzeczy i przyjaźni są fundamentalne. W Japonii wydają się łatwiejsze, gdyż codzienne przedmioty wyrażają emocje milczącego świata. Unoszą emocje, odniesienia, współtworzą otoczenie człowieka. Rzeczy, działania człowieka i natura nie są separowane. Maria Korusiewicz, pisząc o naturze w koncepcie japońskim, zanotuje, że „chropowate drewno mostu, wysypane piaskiem ścieżki, dźwięk kropel wody czy krzyk ptaka w zaroślach, a więc zarówno naturalne otoczenie, jak i to uczynione ręką ludzką, mogą być miejscami wejścia w intymny kontakt z całością świata” (Korusiewicz, 2014, s. 87).

Gdybyśmy spojrzeli na to jeszcze inaczej, moglibyśmy stwierdzić, że splot świata shintō (świata bogów i duchów) z buddyjskim wyobrażeniem ulotności, wzmocniony afirmacją własnej kultury i „dobrym” przywiązaniem do siebie, ukierunkowany jednocześnie przez futurystyczną

opowieść o świecie technologii, trudną do oswojenia przez Europejczyka – ten splot wiąże to, co materialne i duchowe. Przejścia z tego, co skończone, do nieskończonego, połączenia części i całości, dostojnej formy i braku „ukrytego dna” (puste znaki uwolnione od *signifié* – jakże potrzebne rozpoznanie Rolanda Barthesa! [2012]), pozwalają na uważne podjęcie codzienności, w której drobny gest i drobny przedmiot zachowuje należną mu formę, uczestniczy w podtrzymywaniu świata, ale i współgra z jego przemijalnością. Ubywająca natura zbiega się z ubywaniem człowieka. Codzienność w swoich praktykach wtapia się w ruch podtrzymania świata i zgodę na jego kruchość. Przeciwiństwa współbrzmia w rytmach codzienności, już niekoniecznie wpisanej w konstrukt monokultury (por. z opisem estetyki codzienności ponadkulturowej, a raczej czerpiącej z wielu tradycji: Saito, 2007).

W ofercie handlowej w Ginzie, nakierowanej ostatecznie na przyjaźń, człowiek Zachodu dostaje wskazanie, że ważna jest wspólnota, ale i pojedynczość: jeden talerzyk – jeden przyjaciel. Ważne jest piękno, które przenika i wiąże z sobą codzienne spotkania ludzi i rzeczy. Pojedynczy znaczy wyjątkowy, specjalny, jedyny. Ale też drobny, wybrany. Ostatecznie przyjaciel jest jedyny. Nawet gdy wszystko rozwieje się na wietrze, w tym sam podmiot poznania i doświadczenia, a pustka uniesie ulotne istnienia i spotkania, to przyjaźń jest spoiwem ulotności. Także wówczas, a może zwłaszcza wtedy, gdy przyjaźń celebruje uciekającą chwilę. Porcelana jest jedyna, trwała i krucha jednocześnie, jest kunsztowna. Przyjaźń w transkulturowej przestrzeni między Japonią a Zachodem, między buddyzmem a chrześcijaństwem, nie

tylko stanowi wartość, ale staje się ciekawym konceptem, niezwykle kunsztowną konstrukcją w przecięciu domu i świata, która wiąże trwanie i miejsce, która wyobraża nie-skończone i nieśmiertelne, jednoczy zachwyty i smutek, tworzy filozofię życia, w której odzyskuje się czas na przyjaźń.

Celebrowanie codzienności – celebrowanie przyjaźni

Celebrowanie przyjaźni, celebrowanie codzienności ma swoją długą tradycję, jak ceremonia parzenia herbaty, o której Rossella Menegazzo pisze, że skodyfikowany obrzęd przybiera święty wymiar, jest skupieniem i wyciszeniem, staje się przeżyciem estetycznym (Menegazzo, 2008, s. 291–295). Okakura Kakuzō w *Księdze herbaty* wskaże, że herbatyzm jest swoistym „kultem piękna, które daje się odnaleźć w codziennej samej egzystencji”, i doda, że ceremonia parzenia herbaty jest też związana z higieną i ekonomią, bo dokonuje się w prostocie, a nie w przepychu (Okakura Kakuzō, 1986, s. 11). Ponadto, co ważne dla myślenia o przyjaźni, jest połączona z „samouniżeniem się”, co nakazywał napis witający adepta sztuki u wejścia do pawilonu herbacianego, jak czytamy u Antoniego Szoski (1989, s. 33). Medytacja podczas ceremoniału wyraża się w akceptacji, w radykalnym „tak” dla tego, co ma miejsce, a jednocześnie w radykalnym „nie” dla tego, co niszczy harmonię (Szoska, 1989, s. 4–5).

Filozofia zen, malarstwo, kaligrafia, sztuka układania kwiatów, ceremonia picia herbaty, poezja zdają się wyrażać ten sam wewnętrzny spokój, płynność i elegancję, o czym

pisze Menegazzo: „Ciało staje się jakby bezpośrednim wyrazem duszy i wewnętrznego spokoju, a codzienny gest zyskuje charakter abstrakcyjny, wyrażając świadomość własnej osoby” (Menegazzo, 2008, s. 291).

Celebrowanie codzienności – już nie ograniczone do obrzędowości japońskiej, ale złączone z transkulturowymi praktykami wypracowującymi nowe sieci połączeń – dotyka każdorazowo wagi czasu i miejsca. By celebrować, muszę „mieć” czas i jednocześnie otworzyć się na czas, to znaczy stwarzać czas wspólnotowy, który już na starcie otwiera się na to, co przekracza swojskość mego „ja”, co staje się zaproszeniem do tego, co „inne”. Muszę pokornie wpisać siebie w rytm czasu jako takiego, będącego biegiem rzeczy. Muszę mieć wokół siebie starannie wyselekcjonowane (znów potrzebny czas) przedmioty, nawet jeśli włączone są we współczesne sieci wymian. Muszę mieć i znać „swoje” (ale nie swojskie) miejsce, co tym bardziej staje się istotne, im mocniej doświadczam transkulturowego przenikania. Muszę mieć dom. Muszę przepracować etycznie, co to znaczy być „człowiekiem na miejscu”.

Antropolog zapytałby o to, co tak naprawdę daruję, przywołując bliskiej osobie filiżankę, czarkę czy kubek. Kolekcjoner, „zbieracz rzeczy”, Manfred Sommer sytuuje upominki z podróży w geście „nie mogę wrócić z pustymi rękoma”, wskazując, że podarek jest „reliktem i symbolem tego, co przyniesione, a przywiezienie upominku jest rytualizacją usprawiedliwienia odejścia” (Sommer, 2003, s. 282). Opuszczanie bliskich i rozłąka zapowiadają podarki. Ale nie tylko to powinno nas zajmować, bo istotniejsza jest dołączona wartość: czas. To darowany czas – czas spędzany na picu herbaty.

W samotności czy z przyjacielem, uruchamia się doświadczenie czasowości.

Porcelanowe naczynie to subtelna nić, która łączy, a gdy przedmiot się stłucze, to więź wciąż trwa. Pamięć nieobecnej rzeczy jest pamięcią wzmacniającą przyjaźń. Używamy naczyń, dotykamy ich, czyścimy, przechowujemy, eksponujemy, jednocześnie znajdując czas dla przyjaźni z nieobecną osobą. To swoiste ćwiczenia z domowości. Darowanie pojedynczej filiżanki już wnosi samotność i oddalenie w centrum tego, co czasowe. Przyjaźnimy się z żyjącymi, zmarłymi, nieobecnymi „tu i teraz”, dalekimi i bliskimi, z tymi, których nigdy nie było. Przyjaciel, darowując prezent, jednocześnie darowuje czas celebry – czas na przyjaźń i jej doznanie. Przyjaźń to przemijanie i trwanie.

Porcelana ociepla czas, jest jednym z *heartwarming gifts*, jak określa to reklama zauważona w Ginzie, ale jednocześnie wprowadza chłód w centrum wspólnoty. Odziedziczona porcelana staje się chłodna. Wypełnia coraz bardziej odległe od wspólnotowej radości doświadczenie samotnego picia herbaty w towarzystwie Nieobecnego – oddalonego, oddzielnego, zmarłego. Smutna jest opuszczona biżuteria, która „utraciła” właściciela, ale jeszcze smutniejsza jest niekompletna, osierocona czy poszczerbiona porcelana. Porcelana potrzebuje bowiem stabilnego miejsca, domu, nie jest wszak tak koczownicza jak biżuteria. Opuszczonej porcelanie, która nam się trafiła, na przykład w spadku, brakuje przynależnej jej sieci doznań. Niczym powiększające się odległości między luźnymi cząsteczkami gazu, ludzkie odległości stają się coraz bardziej ulotne. Brak, na który naprowadza osierocona porcelana, nawarstwia to, co jedynie „dozgonne”,

co naznaczone przez kres, nad tym, co „nieśmiertelne”. Przyjaźń jest w rozpryskach.

Ćwiczenie się w utracie jako praktyka przyjaźni z miejscem

A jednak przyjaźń koresponduje z trwaniem. Darowując filiżankę z kruchej porcelany, darujemy opowieść o splocie trwania i straty rzeczy i ludzi. Jest to myślenie, na które łatwo natrafiamy poprzez transkulturowe praktyki, bo te są oswojone z ruchem przepływów i zanikaniem rysów, ale już dalej ta opowieść staje się czymś więcej – układa się w filozofię życia. Darujemy doświadczenie przyjaźni, które mocuje się ze śmiercią, widząc w niej kres („do grobowej deski”, „dozgonna”), ale i możliwość pokonania skończoności („silniejsza niż śmierć”, „nieśmiertelna”, „nieumierająca”, „niegasnąca”, „wieczna”). Filiżanka „dla przyjaciela” jest odpowiednią, by trzymać się życia i ustalonych czynności, być dbałym i uważnym, nie lekceważyć dostojności domu, przywiązywać się do bliskich i odległych miejsc świata, nawet gdy tracą wyrazistość i osobność; lecz i w prosty sposób ten detal otwiera na poczucie umykania i zanikania tego, co tak troskliwie podejmowane.

Z każdym dotykem podręcznych rzeczy odchodzi dzieciństwo i doświadczenie prostoty i bliskości. Podobnie zanika dziecięca przyjaźń – silna i gwałtowna, nieobliczalna, wyczerpująca się w biegu krótkodystansowym. Z każdym spojrzeniem, gestem, czynem – miejsce się oddala. Świat więzi zanika, przestając nas wiązać w relacjach. Miejsce wraz z ludźmi i rze-

czami zamienia się w ruinę bądź muzeum, ukazując pustkę. Pojedyncza filiżanka i poszczerbiona czarka są tego oskarżycielskim dowodem. Zanika dom i zanikają więzi, umierają przyjaciele. Okolica, w tym okolica przyjaźni, traci wyrazistość. Pozostaje doświadczenie lojalnego trwania w miejscu, jako jedyne możliwe „bycie na miejscu”. Namacalność miejsca uderza nas mimo utraty rzeczy, miejsc, czynów, słów, roślin, zwierząt czy ludzi. Życ w przyjaźni to otworzyć się na miejsce z jego ubywającymi rzeczami, to żyć z codzienną stratą, która wpisana jest w dom i materialność świata.

Przyjaźń, której może przysłużyć się „osobny” porcelanowy kubek, wyłuskany z banalnej transkulturowej codzienności, jest praktykowaną swoistą medytacją nad utratą ludzi i rzeczy. Dla człowieka Zachodu przybiera postać średnio-wiecznego, zatrważającego westchnienia z ballad François Villona nad tym, gdzie się podzieli ci wszyscy, którzy niegdyś wypełniali świat z przepychem i rozmachem (Villon, 1982, wersy 329–356, 367–384). Wokół człowieka w miejscu toczy się powtarzalna opowieść o przemijaniu i marności. Układa się w słowa z Księgi Koheleta: „Wszystko to marność i pogoń za wiatrem” (Koh 2,11); „Nie ma pamięci o tych, co dawniej żyli, ani o tych, co będą kiedyś żyli, nie będzie wspomnienia u tych, co będą potem” (Koh 1,11). W duchu poczucia marności rzeczy, ale i pochwały życia, odbywa się służba (w) miejscu – dla przyjaźni miejsca przybywamy i odchodzimy.

Doświadczenie to – uzbrojone w melancholię, poczucie ulotności dokonań i kruchości egzystencji, z nieco nadwątloną mocą rozumu znikającego w dziejach świata – nie jest aż tak niezrozumiałe w konfrontacji/spotkaniu

z przemijalnością i wyjątkowością doznań wywiedzionych z estetyki japońskiej. Pomost między Wschodem a Zachodem, a na pewno inspirację dla swojej pesymistycznej opowieści znalazł w tym, co buddyjskie, chociażby Arthur Schopenhauer (bez względu na to, jak odległa to myśl od samego buddyzmu) (Schopenhauer, 1994; 1995; 2002; 2004). Nas jednak interesuje doświadczenie transkulturowe, w którym pomosty między odległymi przestrzeniami znajdujemy między odczuciami, myśleniem, zrozumieniem, zachowaniami, znakami, ekspresjami, punktami czasoprzestrzennymi, rzeczami, spotkaniami.

Nie będziemy w kontekście kultury japońskiej szukać europejskiej głębi czy natury, która się ukrywa, logosu, dna sensów, jak również wagi poznania czy siły podmiotu, ale natrafimy na podobną atencję okazywaną przemijaniu, odnajdziemy powagę nadawaną ubocznemu byciu. Wycofanie Zachodu w melancholijnym westchnieniu nad czasem i marnością rzeczy nie jest zanadto oddalone od japońskiego pojęcia *amae* (zob. Doi, 1973, s. 180–185; Lebra, 1976, s. 165–166) – biernej zależności, słodyczy czy podporządkowania i bycia zaopiekowanym; czy od *ichi-go-ichi-e* (zob. Miralles, Hector, 2018) – docenienia i zachowania niepowtarzalnego charakteru „teraz”, wyjątkowości chwili parzenia herbaty i konkretnego spotkania „tu i teraz”; czy też od *mono no aware* (Motoori Norinaga, 2007) – wrażliwości na „patoś rzeczy”, na melancholię przemijania, która przejmie smutkiem i żalnością (Saito, 2007, s. 4).

Gdy do tego „zestawu podróźnego” (mówimy wszak o spotykaniach w podróży kulturowym porządku rzeczy) dorzucimy *sabi* – związane ze stanem izolacji, smutkiem czy

samotnością; *mujō* jako nietrwałość; *yūgen* – piękno tajemne wynikające z kontemplacji; *wabi* – piękno surowe, piękno w powadze; *omote/ura* odnoszące się do niedualistycznego złożenia jaźni społecznej, tego, co skierowane na zewnątrz i do wewnątrz (zob. *Japanese Aesthetics*, 2005–2018; Korusiewicz, 2014, s. 156–230) – zyskujemy otoczenie, w którym człowiek Zachodu znajduje przestrzeń do odnowienia doświadczenia. Tym bardziej, że pojemność tych pojęć sprawia – na co zwróciła uwagę Korusiewicz – że pozytywne oblicze i negatywy zostają skomasowane w jednym, tak więc mogą prowadzić do przeobrażenia się w swe przeciwieństwa (Korusiewicz, 2014, s. 411–425). W przestrzeni transkulturowej, w jakimś „tu i teraz”, odczucia się uzgadniają. Przywozimy je w bagażu do Europy czy Ameryki, już transformowane i dopasowane do nas.

Człowiek Zachodu ćwiczy się w przemijaniu. Praktykujący filozofię przyjaźni jako przyjaźni z miejscem, otacza troską bliskie rzeczy, dba o nie, wyrывая je śmierci. Można powiedzieć, że czyni z nich surowego obserwatora i sędziego własnych słów, gestów, czynów. W momencie, kiedy przestaje już zbierać, gromadzić i układać rzeczy, a w końcu decyduje się na ich pozbycie, przeżywa ulotność namacalnego świata, który tak pieczołowicie sobą zapełniał. Jak pisze Tadeusz Sławek: „Świat pustynnieje (*desert*), gdy dociera do mnie fakt bycia; rzeczywistość skrupulatnie gromadzonych przedmiotów opada ze mnie, pozostaje tylko bezkresny horyzont (*limitless horizon*). Wszystko się oddala” (Sławek, 2009, s. 161). Oswojenie ze stałością i utratą rzeczy jest zarazem drogą praktykowania przyjaźni. W końcu jest w nas zgoda na utratę posiadania, w tym posiadania siebie

i przyjaciela. Pojawia się miejsce i czas dla nieobejmowalnej przyjaźni, która przekracza jednostkowe istnienia i materialne odniesienia.

Japońskie precjoza w korespondencji z biegiem rzeczy

Przywieziona z podróży japońska czarka z zamiarem darowania w imię „nieśmiertelnej przyjaźni” jest czymś więcej. Wkrada się tu doświadczenie buddyjskie, wprowadzające w myślenie o człowieku to, co „puste” (Siderits, 2007, s. 32–68), ale dziwnie wymieszane z europejskim konceptem przemijania i trwania. Jesteśmy i nie jesteśmy, doświadczamy strumienia życia, wchłaniamy wielość bytów – porzucamy myślenie o Sobie. Mijamy przywiązanie do siebie, tak jak mijamy myślenie o stałości rzeczy. Przyjaciel, pokornie pracując na podtrzymywanie idei trwania, staje się jednocześnie admiratorem chwili i myśli o przemijaniu i ulotności. To antropologia przyjaźni.

Istniejemy w korespondencji z biegiem rzeczy – jest niebo, jest wiatr, są góry, woda, ziemia, drzewa, przemijalne więzi kultury. To niczym kroczenie traktem geopoetyki Kennetha White’a, odnajdującej misterne powiązania natury i kultury, rozpamiętującej zamieszkiwanie na ziemi (White, 2010, s. 34–36). Pamiętać jednak trzeba, że ten trakt uniwersalizującej i ekologizującej geopoetyki niebezpiecznie unieważnia miejsce, rozmywając wagę przenikań rzeczy, ludzi i wartości. Istotniejsze zatem, z uwagi na wydobywanie osobliwej więzi przyjaźni z miejscem, jest nakierowanie się

na to, o czym pisał Sławek, że „świat »nie ma nas w ręku«; świat rękę nam podaje” (Sławek, 2009, s. 259). Doświadczamy tej korespondencji, właśnie wrastając w miejsce, które jest dla nas, ale nie stanowi naszej własności. W tym prześwicie do niepojętego upatrujemy przyjaznej filozofii życia.

Myśląc o włączonej sieć połączeń transkulturowych filiżance z Noritake, a za jej sprawą o doświadczeniu czasu i miejsca, otwieramy się na filozofię przyjaźni, która staje się ludzkim zadaniem. Życie w przyjaźni nie oznacza ucieczki przed tym, co nieskończone i mroczne. Nie wiąże się z instrumentalną opowieścią o świecie użytecznym i systemowym czy z narracją o powszechnym szczęściu społecznym. Pamiętamy o tym, że „nieśmiertelność przyjaźni” znajduje korektę językową w formule „do grobowej deski”. Opowieść o miejscu, czasie i przyjaźni nie jest zatem wyspą szczęśliwą. Mieć przyjaciela, dom, miejsce, to znaczy mieć to, co istotne, co trzeba będzie stracić. Dotykamy przyjaźni, którą utracimy, by odzyskać ją w przestrzeni tego, co nieobejmowalne.

Trudno o przedmiot bardziej kruchy niż porcelanowa filiżanka i nie bez powodu porcelana dobrze koresponduje z siłą i ulotnością przyjaźni, z tym, co wieczne i co jednocześnie tylko „do grobowej deski”. Józef Tischner pisał, że każdy dom, który człowiek pieczołowicie tworzy, w końcu uczy nas utraty, a obumieranie domów wokół nas staje się lekcją, że to nie „tu”, nie na ziemi, jest zakorzenienie (Tischner, 1990, s. 187–189). Obietnica przychodzi z „tam”. To, co prawdziwie Niespotykane, znajduje w codziennej okolicy domu swoją namiastkę, gdy niewyobrażalne czai się za progiem, na strychu, w piwnicy, za oknem, za szafą, za drzwiami, a nawet w rokokowej serwantce, przechowującej

porcelanowe bibeloty przywiezione z podróży – w pobliżu tego, co znane i bliskie.

Niepojęte w pobliżu porcelanowej filiżanki

Niepojęte w otoczeniu przyjaźni to wielki temat filozofii Friedricha Nietzschego. Burze, jaskinie, morze w czasie sztormu, szczyty górskie, czyste strumienie i rześkie powietrze współtworzą okolicę przyjaźni. Mistrz chroni się przed „muchami jadowitymi”, szuka samotności w jaskiniach, na szczytach górskich, unika stęchłych i zatłoczonych skupisk miejskich i targowiska, poszukując „ostrego i tęgiego powietrza” (Nietzsche, 1907, s. 59). Przyjaźń potrzebuje powietrza rześkiego. Mistrz tworzy miejsce dla siebie pośród przepastnej natury, właściwie odnajduje przestrzeń w miejscu, ale czyni to przez gest wykorzenia. Odnowa i wzrost przychodzą wraz z oddaleniem od tłumu i porzuceniem swojskości. Rozwijając opowieść o przyjaźni, tym najwyższym szlachectwie ducha, czy o wrogu jako zobowiązującym przyjacielu, ustanawia niezwykle samotny jej ton. „Wzwyż”, „dalej”, „głębiej” – przyjaciele wzajemnie wzmacniają się w dążeniu do szlachectwa ducha. Kroczą traktem odmiennym od traktu niewolników czy tyranów. Dla przyjaciela trzeba „być strzałą i tęsknotą ku nadczołowiekowi” (Nietzsche, 1907, s. 64).

Nietzscheańska myśl afirmująca przyjaźń to spadkobierczyni greckiej i rzymskiej opowieści o podmiocie, w której rozum, niezależność i wolność są warunkami partnerskiej przyjaźni – tej, która jest ukoronowaniem życia człowieka wolnego. Jednak przyjaźni z miejscem jako domostwem, a już

na pewno zrozumienia dla kruchej porcelany, tu nie odnajdujemy. Za to jest zrozumienie dla wędrowca, który opuszcza dom, dla tułacza, którego odkrywamy w sobie („boleść, że nie mam domu”: Nietzsche, 2011, s. 292), dla przyjaciela, który patrzy w niebo. Dokonując pewnej korekty Nietzscheańskiej myśli, pamiętać trzeba, że osławiony wędrowiec – tracący dom, przemierzający świat – mocuje się z ideą domu, rozwijając „nostalgę za domem bez domu” (Nietzsche, 2011, s. 337).

Wspomnieć o tym należy w kontekście darowanej filiżanki czy talerzyka, gdyż radykalna filozofia przyjaźni, budowana na wykorzenieniu i wędrowności, wzywająca do porzucenia tego, co tak mieszczańsko figlarne jak filiżanka, nie jest tak bardzo odległa od tego, co kruche. Porcelana jest wyobrażeniem tego samego oddalenia i utraty. To inaczej realizowany duch lekkości. Cechami porcelany jako ceramiki są: twardość, wytrzymałość, nieścieralność, gładka powierzchnia (trudno się brudzi z uwagi na małą porowatość) i przepuszczalność światła. Jednocześnie łatwo ją zniszczyć. Trwała i krucha. Znowu dotykamy paradoksu.

Wędrowiec-przyjaciel musi być wytrzymały i twardy, ale jednocześnie „gładki”, miły nam. Przyjaźń się nie brudzi i „przepuszcza światło” – przez nią przebija to, co istotne. Nie jest tak ognista w wymowie, jak chciałby Nietzsche, ale przecież równie doświadczona siłą płomienia, gdyż porcelana z tego żywiołu ognia i ziemi jest utkana. Łącząc ogień i ziemię (proces wypalania; mieszanka glinki kaolinowej, skalenia i kwarcu), splata dom i utratę, metamorfozę, koło życia i śmierci. W tym momencie nieco lepiej rozumiemy to, co niepojęte: powiązanie nieśmiertelności i śmierci, powrotu rzeczy i tego, co „tu i teraz”. „Nieśmiertelność przyjaźni” i jej

śmiertelny kres „tu i teraz”, wyrażony w tym, co tylko/aż „do grobowej deski” – znajdują powiązanie w darze porcelanowej rzeczy. Filiżanka, kwintesencja formy wysubtelnionej, bez gwałtowności myśli wędrowniej wciąż (a kto wie, czy nie mocniej) przechowuje doświadczenie oddalenia i dotknięcie niepojętego. Nawet poszczerbiona, „osobna”, osamotniona jest w jakimś sensie zatrważającym odnawianiem oblicza przyjaźni w miejscu.

Z pewną zamierzoną emfazą metafizyczną można stwierdzić, że porcelanowy służebny detal, za którym idzie darowany czas i miejsce, rodzi niepojęte pytania, a wraz z nimi te najbardziej zatrważające: Co jest poza miejscem? Czy spotkamy się naprawdę? Pozornie błaha porcelanowa filiżanka, wraz z transkulturowo przetworzonym doświadczeniem powtarzania codzienności, w przecięciu domu i świata wyprowadza człowieka poza siebie, w stronę pytań zatrważających – o powtarzane życie w sieci połączeń i przepływów. Filozofia przyjaźni, wyrastająca może i na błahym gruncie, stanowi rusztowanie dla istotnych pytań, które stają przed człowiekiem w obliczu doświadczenia ulotności rzeczy, które naprowadzają na miejsce spotkania z drugim człowiekiem, które to, co „obce”, wkomponowują w „naszą” przestrzeń i które odsłaniają nasze umiejscowienie pośród kruchych, darowanych precjozów. Miejsce, nawet nadwerężone w swej niezależności, to ocalenie, gdyż w swej płynnej ruchliwości uczy oswojenia z utratą rzeczy i ludzi.

Filozofia przyjaźni – czas i miejsce

Darowana porcelana radykalnie otwiera na miejsce i czas. Rozbudza wątpliwość i nadzieję wobec tego, co nieśmiertelne i doczesne. Nieskończone, nieśmiertelne, wieczne – rozciągają kulturowe wyobrażenia, czasowo realizowane, naszego bycia poza czasem. Potęgują niepokój. Przyjaźń docenia czas. Przyjaciel jest długodystansowcem, przyjaźń jest długofalowa. Przetrwa czasy burzy i naporu, niejedno pamięta, wiąże starość i młodość, jest trwaniem i oswojeniem z przemijaniem rzeczy. Przekraczając ułożenie chwili, staje się swoistą wiarą w bezczasowość. Sąsiedztwo pojęć „zawsze”, „wiecznie”, „stale” nie prowadzi do zobojętnienia na „teraz”. Wraz z „teraz” przychodzi odkrycie „tu”, odkrycie miejsca, które nam się trafiło wespół z innymi ludźmi i rzeczami.

Wbrew pozorom przyjaźń tylko w wymowie wydaje się bardziej łaskawa dla czasu. Doświadczenie odsłania przed nami umiejscowienie. Przyjaźń nie tak prosto obywa się bez miejsca – nie przekracza tak łatwo granic, chociaż buduje mosty i uczestniczy w wymianach; nawet gdy wyprawia się w podróż czy rzuca się w świat, nie unieważnia szybko domu, zachowując powolność w burzeniu osłaniających murów; zważa na terytoria, nawet gdy karmi się spotkaniem i otwarciem na „innego”; przenikając przez osobne domostwa i upłynniając wymowę domu, niechętnie dopuszcza do siebie to, co pokój miejsca może zniszczyć.

Życie w przyjaźni z miejscem jest życiem w przyjaźni z innymi, sobą samym, światem wartości. Stawia przed nami równie istotny problem wspólnoty. „Przyjaźń jest surowym ludzkim prawem. W starym świecie było to najsilniejsze

prawo, na którym budowano systemy prawne wielkich kultur” (Márai, 2018, s. 109). „Na wspólnocie bowiem polega przyjaźń”, jak pisze Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* (Arystoteles, 2007, 1159 b). Dzięki niej żyjemy dobrze. Przyjaźnią się równi. „Doskonałą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi i podobnymi do siebie w dzielności etycznej” (Arystoteles, 2007, 1156 b). *Philia* (φιλία) jest partnerska. Najdoskonalsza forma przyjaźni opiera się na cnocie, a nie wypływa z przyjemności czy użyteczności. Przyjacielem prawdziwym nie jest zatem ten, który sprawia nam przyjemność, ani ten, z którym znajomość przysparza nam korzyści, ale ten, który jest przez nas wydobyty ze względu na niego samego, który sam jest wartością.

Troskę o to, co międzyludzkie i co tworzy świat więzi, wreszcie o to, co stanowi piękno, prawdę i dobro, trudno uchylić z rozważań nad przyjaźnią. U Platona w *Liście siódmym* znajdujemy fragment: „Niepodobna przecież działać bez ludzi życzliwych i wiernie oddanych, a odnaleźć dawnych przyjaciół nie było znów tak łatwo” (Platon, 1987, 325 d). W przyjacielu (*philos*) odnajdujemy piękno, by docenić potem piękno jako takie. Przyjaźń ukierunkowuje nas ku prawdzie. W przyjaźni natrafiamy na dobro. Koresponduje to z myślą Platona wyrażoną w *Lysis*, że przyjaźń wyrasta z nakierowania na dobro, na to, co stanowi *prōton philon* (πρώτον φίλον) (Platon, 2005, 219 c–d), a co Giovanni Reale wykłada jako „pierwszy przyjaciel” (Reale, 2001, s. 259). Dopiero owo nakierowanie na to, co radykalnie inne, może stać się fundamentem przyjaźni międzyludzkiej.

Myśląc o przyjaźni z miejscem, musimy poszerzyć greckie pole znaczeń. Nie tylko *philia* (φιλία), czyli przyjaźń

oparta na szacunku, która jest cnotą, ale i *storgē* (στοργή) jako przywiązanie, a także *xenia* (ξενία) jako przyjaźń okazywana gościowi, dalej *érōs* (ἔρως) jako miłość, która nawet bazując na zmysłach i intymnym pożądaniu (choć nie jest to warunkiem), aspiruje do duchowego porozumienia, wreszcie *agápē* (ἀγάπη) jako miłość Boga do człowieka i człowieka do Boga – to dynamiczne pole znaczeniowe jest nam potrzebne. Nasza przyjaźń z miejscem wydobyta jest z następującej okolicy wartości i doświadczeń: musi być coś, co przekracza ludzkie usytuowanie, co jest duchowym obliczem miejsca i otwarciem na to, co nieobejmowalne; muszą zostać zaakcentowane świat więzi i lojalność wobec drugiego człowieka i domu; kluczowe są równość i pokora przyjaciół oraz duchowe porozumienie; podobnie ważna jest doświadczona intymność w miejscu; potrzebne jest odnalezienie obcości, samotności i gościnności w świecie, aby odkryć wartość domu i umiejscowienia; wreszcie istotne staje się docenienie podarku, który w gościnnym geście łączy odległe przestrzenie gospodarza i wędrowca.

W tym momencie należy dokonać pewnego zastrzeżenia, na które naprowadza nas mocowanie się ze wspólnotą w przyjaźni. Przyjaźń, jako wiedza praktykowana (niczym ćwiczenie duchowe), jest narracją zdystansowaną wobec sił nazbyt wspólnotowych, gloryfikujących stado, unieważniających to, co osobne i podmiotowe. Jest jednak równie zdystansowana wobec skrajnych antywspólnotowych wykładni, które nadmiernie wyróżniają niezakorzenione i wyselekcjonowane indywiduum. Dystans od zawsze był warunkiem przyjaźni. Bez tych wyobrażeń przestrzennych trudno podjąć przyjaźń ze wspólnotą w tle.

Wspomnijmy tu mistrza przyjaźni i odległości, jakim był Henry David Thoreau, który pisał, że najlepiej przyjaźnić się z druhem przez jezioro, wtedy rozmowa najlepsza (Thoreau, 1999, s. 94), gdyż zbawienna rozległość jeziora wprowadza uzdrawiające oddalenie od tego, co nadmiernie zużyte, przyległe i zrosnięte. To, co międzyludzkie, potrzebuje rozluźnienia miejsca. Żyjąc na uboczu, wędrownie, przemierzając szlaki w zmęczeniu, Thoreau żyje jednocześnie w miejscu – wspólnie z ziemią, skałą, wodą, powietrzem, niebem, zwierzyną. Żyje kosmicznie. Obserwuje naturę ze skrupulatną dyscypliną i należyłą uwagą, na jaką stać tylko przyjaciele. Mistrz odnawia wspólnotę z oddalenia.

Wraz z przywiezioną z Japonii porcelanową czarką, wpisaną dalej w nasze praktyki europejskie, wprowadzamy oddech świata w to, co bliskie, darujemy czasoprzestrzeń dla ćwiczenia duchowego, ponawianego co dnia w domu przyrządzania i picia herbaty, powtarzającego oddalenie od wspólnoty i zbliżanie się ku poczuciu służebności wobec okolicy. Przyjaźń odnajdujemy w rozpięciu między Wschodem i Zachodem, w tym, co stanowi nową sieć połączeń i przenikań, między pięknem jako subtelną, szlachetną wartością a wspólnotą ludzi – taka przyjaźń rozkwita w miejscu, które odkrywamy na nowo już z oddechem transkulturowym. Przyjaźń wyrywa nas z miejsca ograniczonego i materialnego, a ukierunkowuje ku pełnemu miejscu i jego duchowemu wymiarowi. Dar przyjaciela, wraz z którym na nowo mamy odnaleźć miejsce i czas (by „mieć czas” na podjęcie swego umiejscowienia), otwiera nas na świat wymykający się materialności, jednocześnie sytuując nasze pyszne „ja” na uboczu. Jakbyśmy byli niepotrzebni, zdolni w każdej

chwili utracić nasze usytuowanie. Oswojeni z przyszłym wycofaniem.

To na peryferiach świata społecznego, zaabsorbowanego wytwarzaniem szumu wokół siebie, znajdujemy drogę ku wyższym rzeczom, doskonalszym od nas samych. Przekraczamy zgiełk, w którym jak to ujmował Clive Staples Lewis, „ludzkie głosy szumią bezustannie jak wodospad” (Lewis, 2020, s. 123). A taką rzeczą ponad innymi rzeczami jest przyjaźń. Na uboczu, w dobrym umiejscowieniu możemy ją przyjąć z wdzięcznością bądź odrzucić. Miejsce to dobry grunt dla przyjaźni. Potrzebne są tu wolna wola i pokorne przyjęcie łaski, która na nas spływa w miejscu, gdy podejmujemy dar czarki, filiżanki, talerzyka. Oddając się przyjaźni, pragniemy potwierdzać wartość trwałości w płynnym świecie.

Ostatecznie przyjaźń to cnota, poprzez którą okazujemy respekt pięknu, prawdzie i dobru. Delektując się herbatą, celebруем codzienne piękno, ale i czcimy piękno jako takie. Odkrywając urodę filiżanki z Noritake czy niesamowitość miejsca, wyrażamy podziw dla natury świata – jednak nie w sensie zachwyty widokami (nie czerpiemy nauki z przyrody, podobnie jak z historii), ale dla natury rzeczy, która objawia się w miejscu. Przyjaźń naprowadza na ducha miejsca, na ludzką wartość bycia w miejscu, na zanurzenie w idei domu, i to bez względu na to, jak bardzo nasze zadomowienie zostało dziś rozmyte w ruchu zapożyczeń i przemieszczeń.

Dystans jest fundamentalny, by podjąć antropologię przyjaźni w miejscu. Oddalenie rozrywające terytoria, rozdzielające ludzi i rzeczy, jest tym – gdyby jeszcze raz przywołać Thoreau – co łączy. Nic tak nie zbliża przyjaciół, jak

praktykowany dystans w podróży, który ma i inne odniesienie – staje się poznawczym dystansem do siebie i świata jako areny wydarzeń, jest także wypracowanym dystansem do zachwywania się podróżą, gdyż „pejzaże to powtórzenia”, jak napisze Fernando Pessoa (2013, s. 129), a idea podróży może przyprawiać o mdłości. Jak dalej zanotuje mistrz kontemplacji miejsca: „Widziałem już wszystko, czego nigdy nie widziałem. Widziałem już wszystko, czego jeszcze nie widziałem” (Pessoa, 2013, s. 128). Obdarowani porcelanową filiżanką *to an undying friendship*, a nie jedynie niesłużebnym porcelanowym cackiem-figurką, zostajemy obdarowani doświadczeniem oddalenia, powolności życia i uważności bycia w miejscu.

Ramię w ramię, jak przyjaciele, kroczymy i trwamy. Dar podjęcia filozofii przyjaźni wymaga od nas, by stać się pokornym obserwatorem biegu rzeczy. Dlatego człowiek przyjaźni miejscu wciąż uczy się przyjaźni – pojętej jako oswojenie z czasem i otwarcie na beczasowość, jako zgoda na duchowe i materialne miejsce. Nie niszczy swej wiary, służy miejscu, z powagą podejmuje życie, nabożnie podejmuje przyjaciela. Jednocześnie przyjaciel nie domyka miejsca i relacji międzyludzkiej zanadto, niczego nie definiuje, by nie zniszczyć doświadczenia „tu i teraz” i nie zamknąć bezmiaru tego, co może jest i wieczne. Przyjaciel lęka się nadmiaru słów i rozpaczliwych gestów, unika historycznych działań, ucieka przed rewolucją w miejscu. Przyjaźń byłaby apologią splotu człowieka, miejsca i wolności. Byłaby uważnym stąpaniem w przestrzeni domowego.

Człowiek jako istota zdolna do przyjaźni (odnalezionej pośród tego, co domowe)

Porcelanowy podarunek, zakupiony w Ginzie w imię „nieśmiertelnej” i „wiecznej” przyjaźni, otwierając na powtarzalność czynów i gestów, na to, co „wiecznie powraca”, uczy jednocześnie prostoty. Człowiek przyjazny światu i domowi (które już dawno wymknęły się materialności) żyje powściągliwie i zwyczajnie. „Istnieje precyzyjnie”, w pokorze wobec natury świata i detalu. Przyjaźń w miejscu, odnaleziona za sprawą drogocennej rzeczy, stwarza grunt dla myślenia „bez myślenia”. Człowiek doświadczający drogocennej więzi z miejscem i znajdujący w sobie przyjaciela dla drugiego odkrywa siebie – to człowiek pojęty jako istota zdolna do przyjaźni ze światem i tym, co nieobejmowalne.

Czy to znaczy, że rytm powtórzenia, powolność dnia i skrupulatne trwanie domu skrywają tylko spokój i szlachectwo przyjaźni? Krąg przyjaciół może zmienić się w „klikę koleśków”, wówczas „przyjaźń obniża loty do poziomu zwykłych więzi towarzyskich”, a przyjaciele znów są tylko grupą niczym horda łowiecka, jak wskazywał Lewis (2020, s. 141). Może być jednak jeszcze inaczej – przyjaciel może w jednej chwili, w imię szaleńczej idei, zamienić w płomień i powtarzalną codzienność, i stałe więzi. Ten ogień niszczycielski jest w potencji filozofii przyjaźni, gdyż jest w potencji miejsca, które nam się trafiło. Jednak człowiek umiejscowiony, zaprzyjaźniony z ludźmi i okolicą, ceniący dom, woli świat wzmacniać niż go niszczyć.

Przyjaźń to przywiązanie ludzi wolnych. Ignoruje bariery społeczne i ekonomiczne. Przyjaźń w miejscu nas zrównuje,

tworząc z nas skromnych i uniżonych poddanych. Korekta naszej pochochności, przychodząca ze strony miejsca, sprawia, że to przyjaźń z miejscem stanowi umocnienie dla przyjaźni z innymi. Ostatecznie przyjaźń z miejscem to obcowanie starych znajomych (podobnie jak przyjaciół między sobą). Istnieje pośród książek, pantofli, filiżanki i kielicha, walizek, okna, drzwi etc. Pośród tych rzeczy przyjaźń z miejscem odsłania coś jeszcze – sferę „między”, to, co boskie, puste, nieobejmowalne. Dzięki tym prześwitom jesteśmy w stanie dostrzec szlachetne oblicze przyjaciela, który podobnie jak my rozwija pragnienie tego, co ponad nami i co nie pochodzi od nas.

Czy – jak podpowiadają mądrości przysłów – przyjaźń nas wzbogaca? Moglibyśmy odpowiedzieć, że dzięki przyjaźni w miejscu człowiek nie jest aż tak ubogi, jednak pamiętać musimy, że domeną bycia ludzkiego nie jest bogactwo i partycypowanie w obfitości świata, ale ubóstwo. Przyjaźń, odsłaniając nasze umiejscowienie, nadaje tym samym rys człowiekowi, otwiera go na miejsce i czas, wydobywa go z bezkształtu i czyni osobą wiarygodną. Ten, kto sumiennie praktykuje przyjaźń, podtrzymuje dobre miejsce, które trwa, nawet gdy materialnie ubywa. Prawdziwe miejsce ma udział w tym, co wieczne, co stanowi źródło, owo „miejsce miejsc”. W tym sensie przyjaźń pozostaje „wieczna”.

Kończąc, jeszcze raz powróćmy do filiżanki z porcelany, do której zakupu nakłania nas tokijska reklama w samym centrum megapolis. Zakup kruchej naczynia, poręcznego w codziennym życiu, by uczynić z niego dar dla przyjaciela w imię „wiecznej” i „nieśmiertelnej” przyjaźni, wprowadza nas w myślenie o przyjaźni, która nie potrzebuje krzyku, nie

jest swojską czy rokokową „sztuczką”. Wraz z filiżanką, kubkiem i talerzykiem rozpoczyna się opowieść o miejscu, które musimy dla nich znaleźć, i o czasie dla ceremonii codziennej. Wraz z ćwiczeniem przyjaźni i konkretnym przedmiotem rozpoczyna się opowieść o konkretnym człowieku i jego lokalnym ułożeniu.

Nawet gdy *topos/locus* zostaje odkryty w podróży między Wschodem i Zachodem, już w przemieszczeniu, to nasze umiejscowienie trudno unieważnić. Wraz z zaproszeniem do przeżywania chwili i przyjaźni ginie fikcja polityki i fikcja teorii. Odsłania się miejsce konkretne i już zawsze nieokreślone, przekraczające wyobrażenia materialne i społeczne, pozostające ponad krzątaniną codzienną i gromadzeniem rzeczy, miejsce lokowane duchowo.

W jakiejś mierze filiżanka darowana już zawsze naznacza przyjaźń umiejętnością oddalenia i rezygnacji, spoglądania „tam”. Człowiek przyjazny, odnaleziony w domu, poprzez rzecz, miejsce i czas jest zgodą na pokorne bycie, umiejscowienie w pobliżu prawdy, że nigdy nie będzie tym, kim przecież nie będzie, że nie wyprze się swego „tu”. Ale jednocześnie jest to umiejscowienie w pobliżu prawdy, że kubek równie dobrze jak wymagające ceremonie religijne może stanowić przesmyk do niepojętego. Codzienny przedmiot jest dziwnym darem: sytuuje przyjaźń w obliczu zakorzenienia i utraty doczesnego ułożenia rzeczy, w otwarciu na koło życia i śmierci, stanowi zaproszenie do obcowania z kruchością życia i otwarciem na (nie)domową czasoprzestrzeń. Przyjaźń, odsłaniając nieokreślone miejsce, wydobywa jednak konkretne cierpienie, konkretnego człowieka, konkretną stratę.

Przyjaźń z miejscem (*gdzie dom styka się ze światem*)

Spojrzenie wiążące przyjaźń z miejscem, za sprawą detalu otwierającego na powagę codzienności, odsłania zalecenie antropologiczne: pamiętaj, że darowana porcelana skrywa kruchość i trwanie. Pojedyncze precjoza mają w sobie dodaną wartość daru: osobność i oddalenie. Poprzez nie spoglądamy i „tu”, i „tam”. Filiżanka z Noritake, jako *heart-warming gift*, odsłania pracę przyjaźni – jest gestem przywracania więzi w świecie, w którym pozrywano więzi przyjaźni. W nowej formie przenikania tego, co „obce” i „nasze”, odnaleziony zostaje ożywczy splot domu. Przyjaźń jest gestem zapraszającym do uważności życia w miejscu, które nie tylko zostało już przemieszczone, ale może i za chwilę zniknie z ludzkiej topografii. Jest kruchą sugestią, by jednak codziennie odbudowywać (nie zabudowywać) to, co międzyludzkie, a wraz z tym podejmować na nowo rozumienie wspólnoty czasu i miejsca.

Uniwersytet

(gdzie dom styka się ze światem)

A gdyby tak docenić teren w myśleniu o uniwersytecie **182** / Pierwsza podpowiedź płynąca z terenu: „Miejsce, z którego sły-
szałem coś rozsądnego na temat rzeczy naprawdę fundamental-
nych” **184** / Druga podpowiedź płynąca z terenu: Pielęgno-
wanie zdziwienia „tu i wiecznie” **189** / Trzecia podpowiedź
płynąca z terenu: Pragnienie poróżnionego i umiejscowionego
uniwersytetu – poza alternatywą globalnego albo nieglobal-
nego **192** / Czwarta podpowiedź płynąca z terenu: Region
i życie **196** / Piąta podpowiedź płynąca z terenu: Zadomo-
wienie **198** / Szósta podpowiedź płynąca z terenu: Osobny
uniwersytet i autonomia **201** / Siódma podpowiedź płynąca
z terenu: Uniwersytet w wyrazistym regionie – region w wyra-
zistym uniwersytecie **204** / Ósma podpowiedź płynąca
z terenu: Duchowy grunt do budowania autonomicznego rdze-
nia uniwersytetu **210**

I jeśli pewnego dnia ujrzy człowiek, że ich zajęcia są marne, że ich praca zawodowa skostniała i zatraciła związek z życiem, to czemu nie spoglądać dalej na to wszystko jak dziecko, jak na coś obcego, za horyzont mając zawsze głębię własnego świata, rozległość własnej samotności, co sama jest pracą, rangą i zawodem?

Reiner Maria Rilke, *Listy do młodego poety*
(2010, s. 60)

[...] mamy na pewno jakieś ciągle rozszerzające się miejsce w Czasie, wiemy wszyscy, a powszechność zjawiska musi mnie radować jako wyraz prawdy, prawdy przez każdego domniemywanej [...]. Wszyscy nie tylko czują się gdzieś w Czasie, ale nawet ludzie najprostsi oceniają to w przybliżeniu, jakby mierzyli w przestrzeni swoje miejsca.

Marcel Proust, *Czas odnaleziony*
(2016, s. 347)

Pomyśl tylko, że chodzisz po ziemi i możesz spacerować pod gwiazdami. To wspaniała rzecz.

Sándor Márai, *O tym, że trzeba dużo spacerować*,
w: *Księga ziół* (2008, s. 135)

A gdyby tak docenić teren w myśleniu o uniwersytecie

Dlaczego mielibyśmy transponować pojęcie terenu na myślenie o uniwersytecie, wiążąc go ściśle z tym, co przestrzenne, przekraczające granice, ale i wyznaczone lokalnością i domem? Terenowe myślenie rozpięte między biegunami *universum* przestrzeni i wyraźną figurą *topos* staje się kluczowe dla podjęcia uniwersytetu, gdyż w ten sposób zyskuje on grunt i ciężenie. Przemieszczenie osławionego *field/fieldwork* antropologów w obszar myślenia o uniwersytecie jest tu dodatkową podpowiedzią.

Teren dla badaczy kultury to nie tylko kwestia wyprawy „tam/daleko”, potem stopniowo zmieniająca ukierunkowanie na przyglądanie się temu, co „tu/blisko”, wreszcie wędrująca między „tam” i „tu” – istniejąca w nieustannych transpozycjach terytorialnych (zob. Watson, ed., 1999; Robben, Sulka, eds., 2006; Kairski, Buliński, red., 2011); to przede wszystkim doświadczenie bycia w terenie, znajdujące rozmaite ślady w procesie badań, w metodach terenowych, także widoczne w efektach analiz, które są echem reakcji na teren, śladem swoistej pracy terenu, która odcisnęła piętno na sądach badaczy i samym człowieku „zanurzonym” w teren. To swoisty rytuał przejścia dla antropologa, co przypomniał James Clifford, analizując doświadczenie terenu, które obejmuje metodologiczny i konkretny aspekt przestrzenny (Clifford, 1997, s. 21). Wreszcie to doświadczenie bycia w terenie wiążące poszukiwanie prawdy i sytuację egzystencjalną badacza zaangażowanego w teren i spotkanie z badanym (nawet wtedy, gdy rzeczywiste spotkanie

stanie się już tylko wirtualnym dotknięciem śladów tekstowych, pomieszczonych w sieci).

Bycie w terenie to docenienie siły miejsca i umiejscowienia badań, co znajduje odzwierciedlenie w myśli. Dlatego splecenie uniwersytetu z myśleniem umiejscowionym jest szczególnie potrzebne, gdyż pozwala zobaczyć jego ciężenie i misyjność w innym świetle. Troska o uniwersytet staje się powiązana z odpowiedzialnością za miejsce, co rysuje się jako ważne zadanie naszych czasów. Diagnoza myśli współczesnej jako pochopnie wieszczącej niezakorzenie domaga się korekty ze strony myślenia umiejscowionego (na temat idei lokalności otwierającej na świat zob. Kunce, 2016). Dzięki temu odsunięta zostaje pochwała bezdomnej ruchliwości ludzi, myśli, tekstów i rzeczy, prowadząca do niebezpiecznej ignorancji domu. Szczególna rola przypada tu humanistyce, która oświeciła drogę uniwersytetowi. Widząc wartość w otwarciu na świat i różnicę – co jest niezaprzeczalną zdobyczą humanistyki – stanowi ona perspektywę doceniającą teren i dom. Powtórzmy: domu nie da się zignorować. Humanistyka, będąca w centrum uniwersytetu, powinna chronić przed ograniczeniami uniemożliwiającymi głębokie ujęcie doświadczenia człowieka w miejscu.

Zwrot do myślenia o sile terenu jest tu ocaleniem, podpowiedzią w myśleniu o uniwersytecie i praktykowaniu uniwersytetu, ponieważ chroni przed pochopnym wyborem: albo miejsce, albo świat. Uniwersytet nie ma być zaryglowany, winien sięgać gwiazd, okazując uwagę domowi i miejscu. Przeanalizujmy podpowiedzi, które płyną dla niego z terenu.

**Pierwsza odpowiedź płynąca z terenu:
„Miejsce, z którego słyszałem coś rozsądnego
na temat rzeczy naprawdę fundamentalnych”**

Uniwersytet to przede wszystkim idea wiążąca z sobą ludzi w imię poznania prawdy, ale i wypracowane wielowiekowo praktyki kulturowe, które są swoistym zobowiązaniem z uwagi na siłę trwania. Bez względu na to, jak różne są uniwersytety, sama idea uniwersytetu pozostaje niezmienna: *universitas magistrorum et scholarium* wyznacza ramy, łącząc „ogół” tych, którzy nauczają, i tych, którzy się uczą (Rashdall, 2010, s. 1). Poczucie uniwersalności, ale i wspólnoty, każe troską otaczać *universitas magistrorum*, *universitas scholarium*, *universitas scientiarum*. Idea powszechności przeobrażona w wielką ideę wspólnoty, odmiennie realizowana w modelach uniwersytetów paryskiego i bolońskiego, ustanawia charakter uniwersytetu europejskiego, który zasada się właśnie na wspólnocie. Jakkolwiek historia uniwersytetu jest też historią szkół o charakterze podobnym do niego (m.in. Akademia Platońska, Akademia Gondishapur, Al-Azhar, Nalanda), co wskazuje na wieloaspektowość i światowość ośrodków wiedzy, to jednak łaciński kształt uniwersytetu jest tym, co współtworzy europejską tożsamość. Miejsce ma fundamentalne znaczenie dla idei uniwersytetu. Ciężar terenu Europy, ciężar myśli wydobytej z ducha Europy określa ideę uniwersytetu, w której cieniu się sytuujemy.

Teren Europy jest areną dziejów ducha uniwersytetu. Współczesny uniwersytet przechowuje pamięć o porządkach legitymizacji wiedzy: opowieści wolnościowej, której Jean-François Lyotard będzie upatrywał po stronie oświece-

niowej francuskiej narracji w imię wyzwolenia Ludzkości; jak też opowieści spekulatywnej, w myśl której podmiotem wiedzy staje się duch spekulacyjny, co było tak ważne przy tworzeniu uniwersytetu przez Wilhelma von Humboldta w Berlinie w 1810 roku (Liotard, 1997, s. 97–109). Podobnie współczesny uniwersytet wciąż stawia odziedziczone pytanie o właściwy model relacji uniwersytet – władza państwowa: pełna autonomia, swoboda badań przy jednoczesnej dotacji finansowej państwa (koncepcja Humboldta; Andrzejewski, 1989), czy kontrola państwowa (koncepcja Napoleona; Rüegg, ed., 2004, s. 11–15)?

Uniwersytet jako nawarstwione wspólnotowe doświadczenie mieści w sobie współczesne napięcia i choroby, które wyznaczają tory dyskusji i wpływają na jej schematyzm. Rozprawiając dziś o uniwersytecie, trudno uciec od pytań o „praktycyzm” i „finansowy redukcjonizm”, które wpisują go w sferę rynku i gospodarki (Kościelniak, Makowski, 2011, s. 9; por. Bok, 2003). Podobnie trudno uciec od pytań o wyzwania społeczne, powiązania uczelni „z otoczeniem” czy o zasadność rozdziału na ośrodki „badawcze” i „uczące” (Kościelniak, Makowski, 2011, s. 10–13). Nie sposób uniknąć powiązań między globalnym zapotrzebowaniem na wykwalifikowanych pracowników na rynku pracy z globalnymi programami edukacyjnymi (Kościelniak, Makowski, 2011, s. 10–13), co powoduje „dostosowanie” uniwersytetu, ale i podkreśla jego rolę wzmacniającą w tworzeniu globalnego porządku.

Polityka państwowa, unijna i światowa, społeczne transformacje, globalne zmiany, system konkurencyjności, zunifikowane praktyki życia, wspólnota cywilizacyjna –

wyznaczają przestrzenie dyskusji o uniwersytecie, tym samym tworząc słownik, za pomocą którego opisujemy uniwersytet (zob. Bok, 2003). Bolejemy nad komercjalizacją uczelni, a także nad zmianą typu kształcenia dostosowaną do potrzeb rynkowych, bolejemy nad użytecznością. Odczuwamy na sobie efekty, jak to nazywa Jacques Derrida, władzy „tele-technomedialnej”, przynoszącej w sferze uniwersytetu „uproszczenia, manipulacje, ujednorodnienie, podporządkowanie badań kryterium bezpośredniej rentowności, rachunek intelektualnego marketingu, dyktat wskaźnika oglądalności [...], gwałt zadany językowi” (Derrida, 1997, s. 61).

Dawne pojęcia ulegają zapomnieniu, marginalizowaniu, inne zaczynają dominować, by uzgodnić użyteczny świat z trywialnymi i instrumentalnymi narzędziami opisu. Instrumentalizacja wiedzy i rozrost narzędzi ewaluacji prowadzą do „bezużytecznej krzątaniny” uniwersytetu, opłatając go coraz gęstszą siecią niewartościowych aktywności, promując komunikację wszystkich ze wszystkimi o niczym. Parametryzując uniwersytet, już wcześniej zgodziliśmy się na parametryzację świata. Uniwersytet nie daje się jednak sprowadzić do praktyki organizacyjnej.

„Uniwersytet bezwarunkowy” (*L'Université sans condition*) – kluczowa idea Derridy – miałaby opierać się wielkiej liczbie władz: państwowych, ekonomicznych, medialnych, ideologicznych, religijnych etc. (Derrida, 2015, s. 19–20). Zgodnie z filozofią dekonstrukcji miałaby być miejscem, w którym nic nie uchroni się przed prawem do krytycznego myślenia: „Wynika z tego prawo, by robić to afirmatywnie i performatywnie, to znaczy wytwarzając zdarzenia, na przykład przez pisanie czy tworzenie (co, jak dotąd, nie mieściło się w obsza-

rze kompetencji ani klasycznych, ani nowoczesnych Nauk Humanistycznych) jednostkowych dzieł” (Derrida, 2015, s. 18–19). Wypowiedzenie zaś „wszystkiego” zdaje się znajdować uprzywilejowane miejsce w Humanistyce (Derrida, 2015, s. 26). Duch dekonstrukcji nie jest niszczyielski dla starej idei uniwersytetu, domaga się rozpoznania go na nowo w życiu społecznym i instytucjonalnym, odpowiedzialnego odnowienia skostniałych podziałów, zakrzepłych terminów, schematów organizacyjnych (Derrida, 2004, s. 102). Derridiańska *différance* pozwala w centrum uwagi postawić radykalne pytania i wątpliwości, nie rezygnując z ducha gościnności, i w tym sensie podjąć pytanie o miejsce uniwersytetu jako praktyki otwartego życia. Uniwersytety są domem różnic.

Domeną uniwersytetu jest (bez)czas, jego zobowiązaniem – miejsce. Uniwersytet nieustannie (de)konstruuje i (re)konstruuje, burzy i odnawia, usuwa na margines i ustanawia „nowe” w przestrzeni tego, co „stare”, co stanowi wartość trwania. Nie rezygnując całkowicie z nowoczesnej metafory postępu, ale i nie ulegając nadmiernie pysznej opowieści o współczesnej innowacji, wciąż trwa, pilnując tego, co istotne. Zadanie uniwersytetu, gdyby nieco patetycznie to ująć, polegałoby na powtarzaniu i odmładzaniu świata. Jego powinnością jest nieuciekanie przed tym, co nieodmiennie powraca w związku z odczuwanym przez człowieka zderzeniem skończonego i nieskończonego.

Bez względu na to, jak zmieniają się okoliczności życia i oczekiwania wobec nauki, uniwersytet wciąż pozostaje miejscem, które powinno chronić myślenie nieaplikowalne szybko „tu i teraz”, ale za to niezbywalne w przestrzeni

stawiania pytań istotnych. Pamiętajmy, że nie jest on terenem szybkiego życia. Nie powinien wyczerpywać się w błahych aktywnościach czy banalnych ustaleniach. Uniwersytet nie stanowi przestrzeni wygody: badań, edukacji, sposobu życia. Nie schlebia religii użyteczności. Nie może wspomagać przeciętności szkoły, dopingując ją we współtworzeniu systemów. Uniwersytet wtedy jest uniwersytetem – a nie jedynie szkołą zawodową czy ruchliwą siecią wymiany kadr i studentów – gdy zachowuje wyrwę, będąc swoistym przeskokiem z tego, co banalne, systemowo oczywiste na planie edukacji czy pracy, do tego, co niebywałe.

Uniwersytet jest uniwersytetem właśnie wtedy, gdy możemy – jak Thomas Merton opisujący olśniewające wykłady z literatury w Columbii (po odejściu z Cambridge) – powtórzyć, że to „jedynе miejsce, z którego usłyszałem coś rozsądnego na temat rzeczy naprawdę fundamentalnych – jak życie, śmierć, czas, miłość, nieszczęście, strach, mądrość, cierpienie i wieczność” (Merton, 2015, s. 199). Uniwersytet, jeśli nie natrafimy w nim na słowo „z płomienia”, słowo, które wstrząśnie fundamentami naszej wiedzy i egzystencji, nie ma wielkiego znaczenia. Staje się jedynie otchłanią nieistotności, która nie łączy łagodności z ekstazą i nie odnajduje piękna w pytaniach, na które nie ma odpowiedzi. Uniwersytet zyskuje sens jako miejsce, kiedy chroni słowo mocne, wręcz „pisane krwią”, o które warto wieść bój, jak pisał Friedrich Nietzsche (1907, s. 43). Gdy dotyka niepokoju i kontempluje ideę otwarcia na świat i dom. Gdy nie wzbrania się przed tajemnicą. Tylko wówczas teren uniwersytetu staje się przepastnym terytorium.

Druga wypowiedź płynąca z terenu: Pielęgnowanie zdziwienia „tu i wiecznie”

Będąc w terenie, zanurzając się w przepastne miejsce uniwersytetu, dostrzegamy, że do głosu dochodzi zdziwienie. Uniwersytet, chroniąc mocne, zatrważające słowo, wręcz osłania zdziwienie. Na gruncie greki τὸ θαῦμα (*thauma*) jest nie tylko cudem, cudowną rzeczą czy cudownym obrazem, lecz także właśnie zdziwieniem, zdumieniem. Stąd θαυμάζω (*thaumazo*)/ θαυμάζειν (*thaumazein*) znaczy ‘dziwić się, zdumiewać się czymś, podziwiać’, ale i ‘cenić’, wreszcie ‘czcić’. Warto o tym pamiętać, bo uniwersytet nie może stronić od siły zdziwienia, nie może nie wprawiać w osłupienie i strach, nie może nie wytrącać z dobrego samopoczucia i ugruntowania zasiedziałej wiedzy – oczywiście pod warunkiem, że przerażenie nie jest celem samym w sobie, a prowadzi do stawiania istotnych pytań na drodze poznania i doświadczenia.

Thauma ma europejskie źródło, umiejscowione w duchowym terenie Europy. Platon nie będzie widział innego początku filozofii niż zdziwienie, wskazując, że jest ono stanem znamionym dla filozofa (Platon, 1959, 155 d). Arystoteles powtórzy to powiązanie początku myślenia filozoficznego i zdziwienia (Arystoteles, 1983, A2, 982 b 18 nn.). Wskaże na obecność stopni zdziwienia, na brak korzyści praktycznej, co czyni je wolnym i kieruje ku rozważaniom racjonalnym, czyli takim, które szukają rozumnych podstaw rzeczy. Zasygnalizuje też inne powiązanie, wobec którego współczesny uniwersytet już nie może przejść obojętnie, zwłaszcza uniwersytet lokujący humanistykę na piedestale.

Z rozważań Filozofa dowiadujemy się bowiem, że ten, kto kocha mit, jest w jakiś sposób filozofem, bo mit zaspokaja zdziwienie, które jest czystą potrzebą wiedzy. Jakkolwiek porządki *mythos* (μῦθος [mûthos]) i *logos* (λόγος [lógos]) są rozdzielone i odmienne, to zdziwienie, które jest udziałem ich obydwu, przynosi ciekawe powiązanie w przestrzeni humanistyki. Ciężenie wzajemne może być ożywcze dla praktyk uniwersytetu.

Najistotniejsze jednak, przez wzgląd na uniwersytet, jest to, że zdziwienie stanowi impuls, jest „bodźcem poznania”, ale i niewyczerpanym źródłem, które, niczym w Jaspersowskim koncepcie (Jaspers, 2000, s. 12), jest nieustannie odtwarzanym odnowicielskim punktem wyjścia filozofii. Zdziwienie nie byłoby jedynie początkiem, który przemija, ale wiecznym źródłem wiedzy. Uniwersytet musi budować myślenie i tworzyć więzi, kierując się ku niewyczerpanemu źródłu. Czym zatem jest *thauma*? Jest wstrząsem w związku z rozpoznaniem rzeczy po raz pierwszy. To, co stare, zyskuje rangę nowego, bo widziane jest ostro po raz pierwszy i prawdziwie. Zdziwienie wytrąca porządek spraw, nierzadko tych codziennych, wydobywa z rutyny oglądu, kwestionuje dotychczasowe doświadczenia i legitymizację rzeczy. Prowadzi wreszcie do stawiania pytań o naturę wszechświata. To rozpoznanie czegoś jako nowego. Ale to jednocześnie „zdziwienie”, które w otwarciu na „nowe” nie zamyka się przed tym, co „stare” (Kulas, 2006).

Pielęgnowanie zdziwienia w wymiarze duchowym i w wymiarze codziennych praktyk uniwersytetu wydaje się koniecznością, skoro jest to impuls do stawiania pytań filozoficznych (z niedowierzania, z niejasności, z zaniepoko-

jenia). Prowadzi do odkrycia własnej niewiedzy. Sokratejska niewiedza staje się pierwszym krokiem ku prawdziwemu wniknięciu w rozpoznanie rzeczy – uniwersytet podsyca to myślenie, zachowując wrażliwość na powiązanie myślenia, rozumienia i bycia. Trudno sobie wyobrazić to połączenie bez Martina Heideggera i jego odczytania zdziwienia, które będąc więcej niż zwykłym początkiem, nieustannie przenikając filozofię i konstytuując ją za każdym razem na nowo, jest splecione z greckim πάθος (*pathos*) i tym samym musi zostać odniesione do cierpienia i bólu. Zdziwienie w korespondencji z rozwijanym byciem wręcz musi być rozpatrywane „w dostrojeniu” do bycia bytu (Heidegger, 1958, § 48).

Uniwersytet, jako przestrzeń wydobyta ze zdziwienia i nieustannie je podtrzymująca, jest i tą przestrzenią, która musi dbać o zwątpienie. Zastanawiać nas powinien związek między nimi. Zaczyna się bowiem od potocznego doświadczenia, w którym uzyskany obraz rzeczywistości traci znamiona oczywistości. Czy zatem zdziwienie jest już zawsze zwątpieniem? To dwie wielkie figury myślenia w filozofii, których sprzężenie jest siłą napędową nie tylko samej wiedzy, ale już mądrości. Zatem zdziwienie i zwątpienie mają nie tylko rozwijać namysł filozoficzny, ale i potęgować mądrość. Nieustanne dziwienie się – będące słuchaniem, innym spojrzeniem, zgodą na porzucenie dawnej wykładni, wykorzeniem – jest pokornym wnikaniem w tkankę rzeczywistości, ale i ćwiczeniem się w mądrości.

To, co zatrważające, zadziwiające, niespotykane, to, co wytrąca nas z rutyny myślenia i dobrego samopoczucia, płynącego z bezpiecznej wiedzy, powstaje w przestrzeni, która jest wyrazista, wolnościowa i osobna. A taką

przestrzenią powinien być uniwersytet. Ma być miejscem nieustannie otwierającym na świat i naprowadzającym na dom, dbającym o wyrazistość domostwa. Myśli osobne nie powstają w przestrzeni zunifikowanej, wspartej podobnymi programami, spopularyzowanymi metaforami, ujednoliconymi praktykami. Duch wolnościowy, a zatem duch uniwersytecki, wsparty jest osobnym myśleniem. Teren uniwersytetu stawia wymagania. Nie da się go unieważnić.

**Trzecia odpowiedź płynąca z terenu:
Pragnienie poróżnionego i umiejscowionego
uniwersytetu – poza alternatywą globalnego
albo nieglobalnego**

Wypracowanie globalnych kryteriów parametryzacyjnych, powtarzanie tych samych metafor opisujących uczelnię (innowacyjność, umiędzynarodowienie, jakość kształcenia, projakościowe działania etc.), legitymizacja systemowych rozwiązań dla akademickiego życia, uniwersalne rygorystyczne procedury oceny (zob. Carnoy, 1999) – te i podobne praktyki prowadzą do królestwa jedności i tożsamości. Czujemy się w nim pewnie – wiemy, czego się spodziewać, co kwestionować, co poprawiać w myśl standaryzacji umysłowej aktywności. Czujemy się w nim uwięzieni, zmuszeni do temperowania i cenzurowania myśli i czynów, by odpowiadały regułom naukowej poprawności; zmuszeni do uzgadniania wyobraźni i swobody badań z polityką unifikacji życia.

Wiemy też doskonale, że niekoniecznie jest to bycie mądre, bo mądrość wymyka się standardom naukowym.

Uniwersytet nie rozprawia dziś o mądrości i mędracach, ponieważ rozprawia o ekspertach, specjalistach, badaczach, organizatorach wiedzy etc., czyli naukowcach. Programowo wypełnia ironiczną uwagę Lwa Tołstoja o tym, że naukowcy stworzyli taki model nauki, w którym „nauka odpowiada im na tysiące różnych bardzo wymyślnych i trudnych pytań, ale tylko nie na to jedno pytanie, na które każdy rozumny człowiek szuka odpowiedzi: na pytanie o to, czym takim jestem i jak mam żyć” (Tołstoj, 2004, s. 335). Oczekując jedynie, by uniwersytet stał się instytucją chroniącą jednolitą jakościowo wiedzę, by pozwolił tym samym przerzucać pomosty między równie jednolitymi przestrzeniami naukowymi, pracujemy na wzmocnienie Tożsamego i unieważnienie miejsca.

Uniwersytet wsparty na uniwersalnych kryteriach, tych samych, co wszędzie, prowadzi do wytworzenia produktu, jakim są oczekiwana wiedza i praktyki naukowe. Produkt mierzalny, powszechnie rozpoznany, nadmiernie powtarzany, jest już tylko „taki sam”. Zostaje umieszczony na listach rankingowych, skąd przychodzi legitymizacja ze strony „łóż prawodawców” pilnujących prawidłowości procedur realizowanych wedle tych samych reguł. Paradoksem takiego miejsca jest to, że już nie warto podróżować między uniwersytetami, bo wszędzie jesteście u siebie.

Nie napotykałyśmy różnicy, nie napotykałyśmy niezrozumiałego plemienia. Nie napotykałyśmy wyrazistej przestrzeni. Poruszamy się w obrębie rodziny, która wcześniej wytłumiła etnos, zmanifestowała siebie w obrębie tego, co przewidywalne i ujednolicone. Chociaż na różnych szczeblach postępu, chociaż w różnym stopniu zaprawieni

w innowacyjności i dostępności do środków finansowych, jesteśmy usadowieni w tej samej wiedzy, rozpanoszeni w tych samych procedurach, stłamszeni jedną wykładnią nauki. To nie tyle echo średniowiecznego uniwersytetu i idei uniwersalnej kultury, ile władza globalnej ekonometrii uczelni i powszechnej użyteczności społecznej.

Maszynaria ujednoliconej nauki jest daleka od Derridańskiej *différance*, która „nie rządzi niczym, nad niczym nie panuje i nie sprawuje nigdzie władzy” (Derrida, 1978, s. 402). Globalne „to samo” ma niską tolerancję różnicy. Dopuszcza ją tylko na mocy podporządkowania. O ile różnice są drugorzędne, nieistotne dla władzy jednolitej naukowości, mogą istnieć jako drobne, lokalne, doraźne praktyki. Zagłuszony zostaje tym samym imperatyw, który każe nam się upomnieć o Różnicę radykalnie pojętą, niesprowadzoną jedynie do wspólnoty poróżnionych nieistotnie stanowisk, tę różnicę, która nakazywała Nietzscheańskiemu Zaratustrze kroczyć ponad głowami tych, co są jednakowi, z okrzykiem, że „ludzie jednakowymi nie są” (Nietzsche, 1907, s. 152). Uniwersytet staje się ubogi, gdy jest mało wyrazisty, gdy nie przechowuje radykalnej różnicy, którą wykladał „nauczyciel wiecznego wrotu” (Nietzsche, 1907, s. 274), przynoszącej „inne” w ruchu powtórzenia i wiecznego powrotu rzeczy.

Problemem jest jednak to, że nie wiemy, skąd płynie dziś wzmocnienie dla wiary, że świat potrzebuje wszędzie takiego samego uniwersytetu, wspartego na podobnych kryteriach w Ameryce Łacińskiej, Azji czy Europie. Coś, na przekór tendencjom, każe nam temu nie ufać i na wzór Nietzscheańskiego Zaratustry, rozprawiającego się z nauką, każe nam wyjść,

wymknąć się, „by wpuścić świeże powietrze” (Nietzsche, 1907, s. 377). Myślenie systemowe, wprowadzające uniwersalne rozwiązania, ujarzmiające poróżnienie, taką wiarę uprawomocnia. A to niedobra dla człowieka wiara, która jest przeciw kulturze, przeciw różnicy, przeciw lokalności, przeciw zadomowieniu.

Żaden system nie boleje z powodu kruchego uniwersytetu, żaden system nie cierpi z tej racji, że nie chronimy tego, co drobne, niedojrzałe, niepewne, lokalne, kruche, nieskończone, niespotykane, niewyobrażalne etc. Globalny świat nie rozwinię tęsknoty za utraconym poróżnieniem. Ale już człowiek lokalny, dookreślony przez punkt czasoprzestrzeni, świadomy umiejscowienia i doraźności rzeczy, taką tęsknotę – a może i pragnienie – w sobie wzbudzi; to wielkie, nie dość wypowiedziane pragnienie poróżnionego, umiejscowionego uniwersytetu.

Im mocniej zakorzeniają się procedury uniwersalizujące w kontroli uniwersytetów, tym mocniejsze jest w nas przeświadczenie, że świat nie potrzebuje globalnych ośrodków wiedzy, bo człowiek jest bardziej umiejscowiony, niż to chcemy przyznać. To, co dla nas ważne, to różnica, nieprzekładalność wiedzy, nieprzekładalność języków, kontekstualność myśli i czynów, ale i doznanie kruchości tego, co „lokalnie ludzkie”, co wymaga od nas tego, by się pochylić nad człowiekiem lokalnym, zobowiązanym wobec miejsca, wędrującym z ideą domu, rozwijającym wątpliwości „tu i teraz”, nawet gdy nietzscheańsko powracają wiecznie. Porównawstwo nie powinno sprowadzać się do bezpiecznego poruszania się między konfrontowanymi standardami. Porównawstwo ma być wsparte wyobraźnią,

która dopuszcza i niebezpieczeństwo, i uwrażliwienie na różnicę niedającą się zrównać, przyciąć, przełożyć, pojąć, a w końcu oswoić.

Czwarta odpowiedź płynąca z terenu: Region i życie

Terenowe myślenie w końcu musi naprowadzić na mocne słowo: region. Uniwersytet powinien być wydobyty przez region, który przydaje osobne myślenie, osobne działanie, który nie nakazuje dopasowywać pojęć i narzędzi do kanonu centrum administracyjnego. Region uwrażliwia na miejsce, które nie jest miejscem przypadkowym, tak często unieważnianym w „niezakorzenionej” nauce. Myślenie o regionach jest dążeniem „do wewnątrz”, jest „poszukiwaniem środka”, ale i postawą autentycznego życia „autentycznych centrów” – blisko człowieka, jak napisze Krzysztof Czyżewski (2015, s. 65–66). Błędem jednak byłoby sądzić, że region nas zatrzymuje i nie wyprowadza dalej, poza domowe myślenie. Uwrażliwia on bowiem na bycie osobne, również na bycie osobne innych – mających swój dom, będących „gdzie indziej”, daleko, na zewnątrz, poza, na granicy etc. Jednak ważne jest, że region chroni odpowiedzialność uniwersytetu, jako miejsca badań, miejsca edukacji, miejsca spotkania.

Chroniąc poczucie ciężenia uniwersytetu w miejscu, wskazujemy, że nie może on być globalną igraszką, eksperymentem laboratoryjnym, „sztuczka”, uniwersalnym projektem – niemającym przełożenia na życie „tu i teraz”. Kultura to nie nowoczesny projekt laboratorium. Uniwer-

sytet jest zobowiązaniem wobec przestrzeni najbliższej, po to istniejącym, by uczyć zobowiązania również wobec tego, co najdalej; jest zobowiązaniem wobec domu i wspólnoty, ale i wobec przybysza. Jest blisko życia, pojętego nie biologicznie, ale nietzscheańsko i diltheyowsko. Jak wyklada Nietzsche, życie nie jest ciężkim jarzmem, podobnie jak nie jest opowieścią o błahym szczęściu, ale związane z wolą mocy staje się aktem przychylności (Nietzsche, 1907, s. 44–45). Nietzscheańskie bycie „przychylnym życiu” (Nietzsche, 1907, s. 44) każe w tej perspektywie postrzegać życie ludzkie, które utkane z ducha lekkości jest twórczym ruchem i jako takie otwiera świat przyszłości. Krzysztof Michalski, podejmując myśl mistrza, napisze, że z jednej strony życie jest oswojone, zasymilowane z tym, co znane („tu dom, tu góra, tu młotek, a tu trójkąt”), a z drugiej – jest czymś więcej, czymś obcym, różnym od tego, co wyobrażone („Jest różne od tego, co mogę nazwać moim, głęboką, przepastną, niedającą się przewyciężyć różnicą”) (Michalski, 2007, s. 94).

Ważne jest, by uniwersytet istniał w poczuciu bliskości z życiem, pojętym jako to, co domowe i przepastne jednocześnie, tak jak ważne było, by Diltheyowskie *Geisteswissenschaften* dotykały życia (Dilthey, 1970). A może właśnie wielkość doświadczenia uniwersytetu bierze się z wniknięcia w to, co domowe, a zatem przepastne? Humanistyka, na której wspiera się uniwersytet chroniący myślenie, miała wszak dotykać życia, by wiązać myśl, działanie i życie. Granice rozumienia są granicami życia – to, o co toczy się bój, to podjęcie życia, jak wskazuje Wilhelm Dilthey (1970, s. 70–73). Uniwersytet jest w tym hermeneutycznym momencie zakorzeniony w zobowiązaniu wobec życia.

W żadnym wypadku nie przekłada się to na instrumentalność i żądanie, by uniwersytet był skuteczny i rozwiązywał problemy społeczne, marginalizując dociekania uznane za nieużyteczne. Chodzi o dotyk życia w tej mierze, w jakiej uniwersytet ma być obrońcą postawy zobowiązania, brania odpowiedzialności, przerzucania pomostów między osobą i wspólnotą, afirmowania różnicy, która napędza pracę wyobraźni.

Piąta podpowieź płynąca z terenu: Zadomowienie

Uniwersytet nie może być bezdomny, niezakotwiczony, niezobowiązujący. Nie patrzymy na świat „znikąd” nauki, ale z wewnątrz przestrzeni kulturowej, która nadaje nauce rys kulturowy, moralny, estetyczny. Dom jest wyrazisty. Dlatego uczelnia, o ile przyjmie na siebie wymowę domu, nie powinna rozwijać opowieści o poznawczej i moralnej neutralności, upatrując w niej skuteczne narzędzie powstrzymania stronniczości. Już nauki Nietzscheańskie, co zinterpretował Michalski, przynoszą ostudzenie wiary w neutralność poprzez odniesienie do życia – „dopiero to życie, [...] dopiero ocena przez odniesienie do niego może wydobyć na jaw ważność – co za tym idzie – znaczenie takiego poznania” (Michalski, 2007, s. 50).

Neutralność zostaje zahamowana z uwagi na życie, z uwagi na to, co autorskie. Jednak gdyby pójść dalej, jest tamowana i przez to, co domowe. Wyrazistość, naznaczenie imieniem i miejscem, akcentowanie perspektywy badań,

patrzenie z wnętrza „domu” są najlepszą zaporą przed preferowaniem swojskiego, miernego, politycznie poprawnego, słusznego ideologicznie wyroku czy wykładni. Brak neutralności, podobnie jak brak anonimowości, chroni przed tchórzostwem oceny. Dając nazwisko, nadajemy rangę myśli, którą powołujemy, myśl staje się czynem, za który jesteśmy odpowiedzialni. Jesteśmy gotowi jej bronić, można nas obwiniać za to, co powołaliśmy, uznaliśmy, potwierdziliśmy czy odrzuciliśmy, ale też można za ten wybór być nam wdzięcznym. W każdym przypadku brak anonimowości służy wyrazistości badacza i uniwersytetu. W banalnej afirmacji „ślepych recenzji” widać, jak bardzo rozłączyliśmy myślenie o domu, zobowiązaniu i indywiduum z myśleniem o rzetelności i bezstronności.

Jak napisze Michalski, mądry jest ten, kto sięga nie tylko do tego, co dane, zastane czy zaplanowane, ale wychodzi dalej i wzwyż – sięga „do gwiazd” (Michalski, 2007, s. 93). Uniwersytet, o ile zechcemy na niego spojrzeć w lokalno-światowym ukierunkowaniu, powinien być zakorzeniony, aby mógł być wyraźny i by mógł sięgać gwiazd. Mocowanie z ideą domu jest już zawsze wychodzeniem i powrotem, odnową i porzuceniem.

Zadomowienie w świecie jest wpięciem w świat, wpięciem w ideę regionu i domu jako przestrzeni duchowej, w tym – przypomnijmy – co Niemcy i Ślązacy określają mianem *Heimat*, a co trudne jest do przełożenia na język polski. *Heimat* ma otwierać na świat, a nie go zamykać. *Heimat* to poszerzony dom, swoiste domostwo. W ten sposób domowe znaczy światowe. Oikologia (Sławek, Kunce, Kadłubek, 2013), jako nauka (o) domu, nie cofa się przed ideą *Heimat*,

wywiezioną z myśli Johanna Gottfrieda Herdera (1962, s. 388) czy Friedricha Hölderlina (2009b, 2009c, 2009d). W myśli Hölderlina odnajduje afirmację domu i wędrowca, który rozumie ciężar miejsca i powagę zdomowienia. W myśli Herdera znajduje wsparcie dla wyrażania siebie we własnym języku, dla walki o uznanie oryginalności człowieka i wspólnoty oraz troski o rozwój ducha i afirmowanie kultury.

Uniwersytet winien spoglądać głębiej w myślenie oikologiczne, które osłabiając myślenie narodowe, jednocześnie silnie wiąże dom, człowieka i miejsce, nie cofa się przed związaniem losu indywidualnego z ziemią i krajobrazem. Dom to otwarcie, stąd *Heimat* staje się kosmosem. Chroni czułość, abstrakcję i konkret. Wracamy do tego, nie chcąc ulec ani łatwym mitologiom stada, ani mitologiom niezakorzenionej (nie)wspólnoty. Dom jako *oikos* daje człowiekowi umiejscowienie, uzbraja wędrowców w ideę domu, z którą przemierzają świat (nawet gdy rozprawiają, że są w przepływach), wyposaża człowieka w to, co byłoby prostotą doświadczenia. Otwarty na innych, a jednocześnie zakorzeniony – taki dom byłby wartością.

Uniwersytet potrzebuje na nowo zdomowienia w uwrażliwieniu na miejsce. Bycie w okolicznej przestrzeni nie jest neutralne, dlatego już jest zobowiązaniem. I dopiero jako takie otwiera na świat. Wyobraźnia ludzi uniwersytetu ulokowana jest w przecięciu świata i domu. Spoglądając na świat, patrzymy z domu. Także z domu wyruszamy w stronę tego, co dalekie. Wyobraźnia planetarna jest wyobraźnią domową. Uniwersytet w służbie prawdy nie może nie służyć domowi i światu. W gest intelektualisty, nawet najbardziej odległy od przełożenia na sferę kultury, wpisuje się

pojęcie służby i pokory. Ostatecznie świat wzmacniamy lub go destruujemy.

Naukowcy – jednocześnie porządkowi i szaleńcy, odkrywcy i archiwiści, mędrzy i uczniowie, cierpliwi eksperymentatorzy i ekstremalni artyści, piewcy procedur i ekspertyz czy apologety swobody i ruchu metafor – łączą dyscyplinę i porządek z tym, co nieobliczalne, niespotykane, nieskończone, niezrozumiałe. Ale w tym zderzeniu sfer, które wymykają się scaleniu, niczym w haśle służebności regułom i pochwale imperatywu ich łamania, następuje realizacja służebności wobec idei domu – przeciwko któremu się buntujemy i który potwierdzamy, który opuszczamy i do którego nieustannie wracamy, który powtarzamy, odzyskujemy, przetwarzamy etc. W zderzeniu prowokacji, entuzjazmu wyjścia i służby w miejscu uniwersytet odnajduje się na nowo jako trudna wspólnota.

Szósta odpowiedź płynąca z terenu: Osobny uniwersytet i autonomia

Bycie w terenie to szacunek dla autonomii w myśleniu o osobie i miejscu. Autonomia uniwersytetu, jako postulat i imperatyw, jako praktyka życia, nie może zostać stłumiona. Wiedział o tym Józef Maria Bocheński, wskazując, że istota autonomii zasadza się na sześciu postulatach: (1) uniwersytet powinien być odrębnym, samodzielnym podmiotem prawa; (2) organizacja i rodzaj badań, jak również nauczania, jest autonomiczną, wewnętrzną sprawą uniwersytetu; (3) uniwersytet podejmuje samodzielne decyzje kadrowe,

jak również te dotyczące studentów; (4) uniwersytet samodzielnie wybiera władze; (5) uniwersytet samodzielnie dysponuje środkami finansowymi i żadna instytucja (np. państwowa, kościelna) nie może dyktować uczelni, na co wydawać pieniądze; (6) dyscyplina badań i nauczania także jest autonomiczną sprawą uniwersytetu (Bocheński, 1993, s. 67–68).

Autonomia jest nierozzerwalnie związana z uznaniem uniwersytetu za „czysto duchową potęgę”, jak napisze Bocheński (1993, s. 70). Zatrzymajmy się przy tym sformułowaniu, które dzisiaj celowo jest przez nas zapomniane. Gdyby odebrać uniwersytetowi tę swoistą „moc duchową”, przekształcając go w sprawną, dobrze zorganizowaną, ekspercką instytucję, musielibyśmy się zgodzić na zaprzepaszczenie wielowiekowej tradycji, która nie sprowadzała go do użyteczności, doraźności i organizacji. Wymiar duchowy uniwersytetu, tak nieprzystający do języków, którymi dziś biurokratycznie opisujemy świat nauki i edukacji, nie pozwala ustawić go w jednym szeregu z innymi instytucjami społecznymi.

Bocheński nie był pierwszym ani ostatnim, który o autonomii pisał, ale był jednym z tych, którzy upatrywali w niej dobrych relacji państwo–uniwersytet, Kościół–uniwersytet. Tadeusz Sławek napisze o autonomiczności, że „zakłada właśnie refleksyjność, refleksyjność będącą niezbywalnym warunkiem autonomiczności, która bez tej refleksyjności staje się [...] zwykłym »małpowaniem«” (Sławek, 2011, s. 29). Człowiek jest „wolny ku sobie” i „dla siebie”, ale musi być jednocześnie „wolny od siebie”, zwłaszcza „od nadmiaru siebie” (Sławek, 2011, s. 21).

Autonomia uniwersytetu nie jest autonomią zarządcy. Nie stanowi niezależności rektora. Chodzi o autonomię badań, osobność ducha uniwersytetu zakotwiczonego się w specyficznym miejscu. O autonomię ludzi wolnych w myśleniu i działaniu. Oczywiście nie oznacza ona bezkarności i swawoli finansowej uniwersytetu, podobnie jak nie znaczy swawoli intelektualnej. Wręcz przeciwnie – z autonomii bierze się odpowiedzialność za jakość tego, co istnieje „samo”, „osobno”, ale w korespondencji z rodziną innych uniwersytetów.

Z autonomią wiążą się również wymagania kulturowe. Najpierw trzeba być osobno, by móc być razem. Wiedzą o tym znawcy wspólnot i przestrzeni. Georg Simmel napisał, że „jesteśmy istotami, które rozdzielają to, co powiązane, albo łączą to, co rozdzielone, zarówno w sensie bezpośrednim, jak symbolicznym, zarówno cielesnym, jak duchowym” (Simmel, 2006, s. 185). Roberto Esposito zauważył, że nasze bycie we wspólnocie powinno wychodzić w stronę tego, co wykorzenione, ale i zakorzenione, bo jest w nim i nasza zasiedziałość, i wędrówka (Esposito, 2010, s. 5). Nieustannie spoglądać winnyśmy w złączenie tego, co ważne: *locus* i *communitas*. Nie chodzi o powołanie monolitu, systemu, jedności i władzy swojskości, ale o wychylenie w stronę tego, co poróżnione i znane jednocześnie.

Uniwersytet osobny staje się taki właśnie przez wyrazistość idei. Jedynie osobność rozwiązań wnosi do przestrzeni światowej to, co nowe, a jakość myślenia i badań jest naznaczona tym, co specyficzne, odmienne, zadziwiające. Światowy uniwersytet jest wyrazisty. Służy temu umiłowanie autonomii języków, którymi uczelnie kreują świat,

przylgnięcie do własnych, autonomicznych form naukowych (tak dalekie od rozwijanego dzisiaj zalecenia, by stosować jedną miarę do tekstu naukowego wykładaną w czasie warsztatów „Jak napisać tekst naukowy”), preferencja własnych pojęć, upodobanie do określonych metafor, przywiązywanie wagi do specyfiki praktyk naukowych i specyfiki terytoriów duchowych. I znowu tę pochwałę autonomii myślenia musielibyśmy związać z niepoohamowanym twórczym życiem, które „wychodzi zawsze poza siebie, tworząc coraz to nowe formy, z których żadna nie może stać się jego formą ostateczną” (Michalski, 2007, s. 241). Za osobnym myśleniem, osobnymi praktykami, osobnymi dyskursami, osobnymi wartościami, o które warto toczyć wspólnotowy bój, skrywa się marka kulturowa. Uniwersytet powinien posiadać autonomiczną markę kulturową.

Siódma podpowiedź płynąca z terenu: Uniwersytet w wyrazistym regionie – region w wyrazistym uniwersytecie

Kiedy mówimy o uniwersytecie w przeciwieństwie do świata i domu, mamy na myśli wyobrażony uniwersytet jako taki i przyszłość akademickiej wspólnoty. Mowa o potencji. Mowa o ogólności. Jednak równie istotny jest uniwersytet spotykany „tu i teraz”, który byłby wydobyty poprzez region, którego idee wzmacniałyby terytorium, i który wpisywałby się w określoną tradycję. Wskażmy kilka tropów. Celowo przywołajmy mocne regiony, które wyznaczone są osobnością i specyfiką, często też osiągnięciami autono-

micznymi, a nawet rozwijanymi aspiracjami niepodległościowymi.

Ślady myślenia o sile regionu znajdujemy na Uniwersytecie Kraju Basków – Euskal Herriko Unibertsitatea – zlokalizowanym w kampusach w Bilbao (bask. Bilbo), Vitoria-Gasteiz i San Sebastián (bask. Donostia). Misja Uniwersytetu, opisana w językach baskijskim (Euskara), hiszpańskim i angielskim, nakierowana jest na podjęcie dziedzictwa kulturowego regionu, a o Uczelni pisze się jako o opiece nad odwiecznym dziedzictwem językowym, który dba o podniesienie praindoeuropejskiego języka baskijskiego na najwyższy poziom edukacyjny¹. Badania teoretyczne są wzmocnione tworzeniem wiedzy teoretycznej w celu poprawy życia ludzi w regionie. Kraj Basków to wyrazisty teren, a uniwersytet baskijski odczytuje siebie w otwarciu na to, co uniwersalne, co wymaga sprostania różnorodnym europejskim i światowym mechanizmom edukacyjnym, ale przede wszystkim co zachowuje osobność, co jest jedyne, na swój sposób dumne, odpowiedzialne za miejsce pojęte jako dom.

Szukając wyrazistych śladów splecenia domu i uniwersytetu, nie sposób w przestrzeni europejskiej zignorować Katalonii. Jest ona wyrazistym regionem, a to wymaga od uniwersytetu, by umiał podjąć dziedzictwo, swoiste zaplecze duchowe, by potrafił odpowiedzieć na społeczne problemy, a jednocześnie by nie tracił międzynarodowego charakteru badań, otwartości, impetu światowości. Gdy spojrzymy na autoprezentację Uniwersytetu w Barcelonie – Universitat de Barcelona – upowszechnioną w językach katalońskim

¹ Zob. <https://www.ehu.eus/en/en-mission> [dostęp: 10.09.2020].

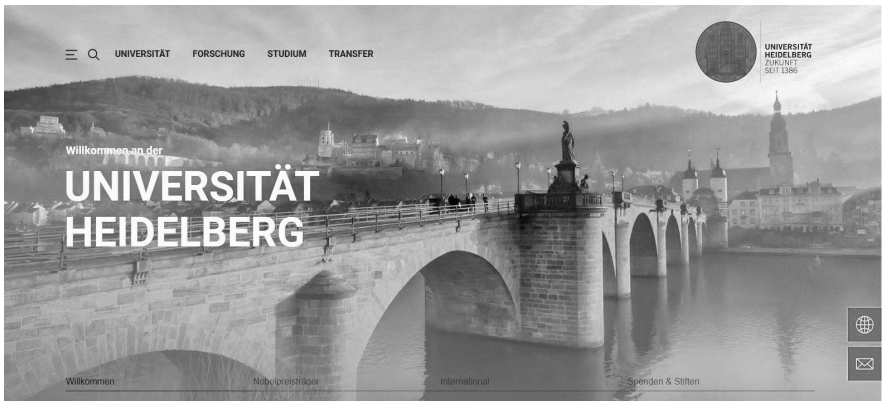
(Català), hiszpańskim i angielskim, to dostrzeżemy dumę z bycia placówką uplasowaną na wyżynach edukacji katalońskiej i państwowej, która szczyci się kompleksową ofertą dydaktyczną i prężnością badań naukowych o wymiarze europejskim, z licznymi programami badawczymi nakierowanymi na świat i region². Dostrzeżemy także, że opis Uniwersytetu wspiera się na deklaracji o ścisłym związaniu z historią Barcelony i Katalonii, że nie ustaje w łączeniu wartości płynących z tradycji z pozycją Uczelni jako instytucji zajmującej się innowacjami i doskonałością nauczania. Uniwersytet w Barcelonie jest otwarty i kosmopolityczny jak miasto, z którego pochodzi i od którego bierze swoją nazwę, ale jest też lokalnie centralny, mocno wrośnięty w teren, który jest otwarty i uwikłany w spotkania w historii, w bycie na granicy, w przecięciu świata i wyrazistego domu.

By sięgnąć toposu niezwykle czytelnego dla myślenia o domu, o miejscu właśnie, o przestrzeni wręcz mitycznej dla rozwoju uniwersyteckiej myśli europejskiej, odwołajmy się do Heidelbergu. Universität Heidelberg (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg) opisuje siebie przez pryzmat historii wywiedzionej z XIV wieku, przez licznych laureatów nagrody Nobla, ale i przez miejsce – Heidelberg, a szerzej Badenię-Wirtembergię (Baden-Württemberg).

Fotografia, przez którą rozpoczyna się spotkanie wizualne z Uniwersytetem na jego stronie internetowej, jest romantyczną opowieścią o miejscu, gdzie krajobraz osnuty mgłą pozwala przedostać się do uniwersytetu zanurzonego

² Zob. <http://www.ub.edu/web/ub/en/universitat/universitat.html> [dostęp: 10.09.2020].

w mistycznej powadze terytorium. Droga, ulubiony topos myśli akademickiej, most jako pomost „do”, wody rzeki Neckar, niebo, tajemnicze lasy, masyw górski Odenwald, rysujące się w oddali budynki, dostrzegalna wieża kościoła – stają się zaproszeniem nie tyle znakowym, ile metafizycznym, zaproszeniem do podróży w głąb uniwersytetu. W głąb myśli, w głąb idei nauki dla nauki. Przedostajemy się tam przez miejsce/dom.



Universität Heidelberg (<https://www.uni-heidelberg.de/de> [dostęp: 10.09.2020])³

Mówiąc i myśląc o tym Uniwersytecie, nie mamy wątpliwości, że to liczący się na arenie międzynarodowej ośrodek badawczy, który w opisach prezentuje się jako uczelnia stawiająca na wysoko teoretyczne i metodologiczne badania, ale i na jakość wykładanych przedmiotów w ramach dyscyplin. To Uniwersytet, który dostrzega nie tylko siłę dyscyplin, ale

³ Dziękuję władzom Universität Heidelberg za zgodę na wykorzystanie fotografii w analizie.

i współpracę między nimi, a także myślenie poza ich granicami, by móc mierzyć się ze złożonymi problemami, które są kluczowe dla kształtowania przyszłości, a tym samym dla przyjęcia odpowiedzialności społecznej⁴. Uniwersytet Heidelberg postrzega sam siebie jako ważnego interesariusza społecznego, aktywnie wpływającego na przyszłość, promującego odpowiedzialny transfer wiedzy we współpracy ze swoimi silnymi partnerami lokalnymi, regionalnymi i międzynarodowymi. To ważne stwierdzenie w opisie Uczelni, które pozwala zrozumieć, że Heidelberg jest nie tylko znanym na świecie uniwersytetem – wręcz typycznym krajobrazem, miłą przestrzenią przepełnioną historią – lecz także silnym miejscem, kluczowym dla kształtowania domu, wychylonym w przyszłość, gdzie liczyć się będzie myślenie w przecięciu domu i świata. Ciężenie miejsca jest w Heidelbergu odczuwalne na każdym kroku.

Jeszcze innym śladem ważnym dla myślenia o uniwersytecie przez teren jest Uniwersytet Edynburski – The University of Edinburgh. Definiowanie uczelni odbywa się w odwołaniu do tego, co globalne i lokalne. Zakładki *Global* i *Local* uniwersyteckiej strony internetowej naprowadzają na swoiste napięcie, które odśłania siłę badawczą i dydaktyczną Uczelni. Celem Uniwersytetu jest współdziałanie z partnerami w taki sposób, by ustanowić region jako centrum ważne w Europie, przyciągające inwestycje, napędzające przedsiębiorczość i sprzyjające terenowi. Współpraca naukowców i studentów z lokalnymi społecznościami nad

⁴ Zob. <https://www.uni-heidelberg.de/en/research/research-profile> [dostęp: 10.09.2020].

różnymi interesującymi projektami jest niezwykle istotna⁵. Podobnie jak powiązanie miasta i Uczelni przejawiające się w szeregu prostych udogodnień dostępnych dla mieszkańców Edynburga niezwiązanych z nią⁶.

Siła lokalna jest siłą światową, co jest podkreślane w auto-prezentacji, a to sprawia, że Uniwersytet wnosi znaczący wkład w świat poprzez globalne partnerstwa, wymianę i zaangażowanie⁷. Uniwersytet Edynburski jest jednym z najlepszych na świecie ośrodków prowadzących intensywne badania, zajmujących wysoką pozycję pod względem siły badawczej i działalności naukowej sklasyfikowanej jako wiodąca na świecie⁸. *Edinburgh Global* i *Edinburgh Local* wyznaczają ramy myślenia, które nie ignoruje siły terytorium.

Uniwersytet pomyślany w przecięciu świata i domu musi tę siłę terytorium uwzględnić. Możemy rozwijać nadzieję, że takie staną się niektóre ośrodki funkcjonujące w dzisiejszym państwie polskim, które mają potencję domowo-światowych, gdyż posiadają solidne oparcie w terytorium, w silnym regionie i w myśleniu uniwersalnym, wiążącym dom ze światem. Myślę tu zwłaszcza o „ciekawych terytorialnie” uniwersytetach: Uniwersytecie Śląskim, Uniwersytecie Opolskim, Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza, a także o Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim, Uniwersytecie Gdańskim czy Uniwersytecie Wrocławskim – o ile

⁵ Zob. <https://www.ed.ac.uk/local/projects> [dostęp: 10.09.2020].

⁶ Są to m.in.: zajęcia wieczorowe, krótkie kursy, a nawet członkostwo zapewniające wstęp na siłownię! Zob. <https://www.ed.ac.uk/local/university-city> [dostęp: 10.09.2020].

⁷ Zob. <https://www.ed.ac.uk/global> [dostęp: 10.09.2020].

⁸ Zob. <https://www.ed.ac.uk/research> [dostęp: 10.09.2020].

te ostatnie zechcą podjąć duchowe miejsce, w jego obcości i odrębności regionalnej.

Ósma podpowieź płynąca z terenu: Duchowy grunt do budowania autonomicznego rdzenia uniwersytetu

Teren, gdy zechcemy tym pojęciem objąć duchową, historyczną, ekonomiczną i geograficzną jakość, odnosi nas do krajobrazu, tradycji kultury materialnej i gospodarowania, ale i do wartości, którymi się kierujemy, wzorców tożsamości z uwagi na te, a nie inne kryteria przynależnościowe, pojmowania wolności i relacji człowiek–zbiorowość, etosu pracy, praktyk komunikacyjnych, jak również do wykładni czasu i przestrzeni, wykładni konieczności i przypadku, przywiązania do niezliczonych subtelnych powiązań, które tworzą tkankę rzeczywistości między nami i wokół nas, mimo nas. Odnosi nas wreszcie do kwestii metafizycznych, przerzucania pomostów między nami a niepojętym „tam”, do stawiania pytań granicznych i mocowania się z pojmowaniem relacji człowiek–Bóg. Tym samym teren stwarza grunt do budowania autonomicznego rdzenia uniwersytetu.

Jak się do tego myślenia przedostać? Pierwszy krok to porzucenie uprzywilejowanego centrum władzy/wiedzy, gdyż stamtąd niewiele widać. Zwłaszcza w humanistyce. Teren się rozmywa, człowiek niknie w przepływach, a dom przestaje być zadaniem do wypełnienia. Oddalenie od centrum, zbawienny dystans poznania i wycofanie sprzyjają powoływaniu osobnych, peryferyjnych „autentycznych

centrów”, by jeszcze raz przywołać określenie Czyżewskiego (2015, s. 65). Bycie na peryferiach, ale rozumianych afirmująco, a nie pogardliwie, stwarza dobry grunt dla myślenia z dala od oślepiającego światła tych, co tak samo, w podobnym schemacie, z podobnym rozłożeniem akcentów potwierdzają siebie.

Odkrycie uniwersytetu w jego peryferyjności nie jest jednak w żadnej mierze apologią miernej wiedzy, służącej ochronie zaściankowych interesów swojskiego stada. To raczej odkrycie peryferyjności uniwersytetu, który chroni wiedzę kruchą, osłania to, co zagrożone w myśleniu o człowieku i wspólnocie. To wydobywanie peryferyjności w uwrażliwieniu na różnicę, na osobność miejsca, na detal, na to, co na uboczu. Nieustanne rozmontowywanie władzy centrum i systemowej wykładni świata pozwala, już dalej, dotrzeć do migotliwej tkanki życia i afirmować to, co przychodzi niespodziewanie.

Umożliwia też zachowanie powagi uniwersytetu w zobowiązaniu wobec miejsca. To niezwykle ważny krok. A powaga osadzona jest nie w technice czy politycznej doraźności uczelni – choć te, znajdujące się na powierzchni życia uniwersyteckiego, mogą silnie przykuwać uwagę gapiów – ale w substancjalnym rdzeniu, który przechowuje napięcie dom–*universum*. Niezależnie od zmiany kostiumu – ze średniowiecznego na nowożytny czy współczesny – obowiązkiem uniwersytetu jest przemyślenie na nowo owego rdzenia, mocowanie się z relacją „tu i tam”, „teraz i wiecznie”, w miejscu i na świecie. Wtedy odsłania się przed nami dom jako Europa, dom jako silne regiony, w końcu dom rozciągnięty na świat miejsc i poczucie wspólnoty tych,

Uniwersytet (*gdzie dom styka się ze światem*)

którzy podejmują swe umiejscowienie w ramach zakorzenia w *universum*, w ramach przemyślenia zobowiązania i (bez)domności nauki, w powrocie do domu.

Tylko tak uniwersytet może stać się przygodą wolnych ludzi, którzy wytrwale podążają przed siebie, stąpając po ziemi, uważnie słuchając terytorium duchowego i patrząc w gwiazdy. Zyskuje nawet poetyckie oblicze, nie przypisując nadmiernej roli pospolitym wskaźnikom użyteczności i postępu czy instynktom walki. Poezja przecięcia domu i świata czyni lokalno-światowy uniwersytet wymagającym zadaniem.

Bibliografia

- Aepli E., 2010: *Das Haus und seine Räume*. In: Idem: *Der Traum und seine Deutung. Mit 500 Traumsymbolen*. Knauer MensSana, München.
- Agamben G., 2004: *The Open. Man and Animal*. Transl. K. Attell. Stanford University Press, Stanford.
- Andrzejewski B., 1989: *Organizacja instytucji naukowych*. W: Idem: *Wilhelm von Humboldt*. Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Appadurai A., 1990: *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*. „Theory, Culture & Society”, no. 7. <https://doi.org/10.1177/026327690007002017>.
- Appadurai A., 1991: *Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology*. In: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Ed. R. Fox. School of American Research Press, Santa Fe.
- Applegate C., 1990: *A Nation of Provincials. The German Idea of Heimat*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles.
- Arystoteles, 1983: *Metafizyka*. Przekł., wstęp, koment. i skorowidz K. Leśniak. PWN, Warszawa.
- Arystoteles, 2007: *Etyka nikomachejska*. Przeł. D. Gromska. PWN, Warszawa.
- Augé M., 2010: *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Przeł. R. Chymkowski. Przedm. W.J. Burszta. PWN, Warszawa.

Bibliografia

- Bachelard G., 1975: *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*. Przeł. H. Chudak, A. Tatariewicz. Wyb. H. Chudak. Przedm. J. Błoński. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Bacon F., 1955: *Novum Organum*. Przeł. J. Wikarjak. PWN, Warszawa.
- Balcerzan E., 2013: *Literackość. Modele, gradacje, eksperymenty*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Barthes R., 2012: *Imperium znaków*. Przeł. A. Dziadek. Wstęp M.P. Markowski. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Bauman Z., 2008: *Płynna nowoczesność*. Przeł. T. Kunz. Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Benedykt XVI/ Ratzinger J., 2009: *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*. Przeł. W. Szymona. W Drodze, Poznań.
- Biblia Tysiąclecia*, 1980. Wyd. III poprawione. Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa.
- Bielik-Robson A., 2008: „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Universitas, Kraków.
- Bielik-Robson A., 2012: *Posłowie*. W: *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*. Red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba. FA-art, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Bieniasz S., Szczech B., 1998: *Górnoślązacy XX wieku / Oberschlesier im 20. Jahrhundert*. Red. R. Budnik, S. Bieniasz. Przeł. P. Żwak. Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej, Gliwice.
- Blickle P., 2002: *Heimat. A Critical Theory of the German Idea of Homeland*. Camden House, New York.
- Blumenwitz D., 1987: *Flucht und Vertreibung*. Heymanns, Köln.
- Bocheński J.M., 1993: *Sens życia i inne eseje*. Wydawnictwo Philed, Kraków.
- Bok D., 2003: *University in the Marketplace. The Commercialization of Higher Education*. Princeton University Press, Princeton.

- Braidotti R., 2006: *Transpositions. On Nomadic Ethics*. Polity Press, Cambridge–Malden.
- Braidotti R., 2011: *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*. Columbia University Press, New York.
- Bulgaria's Rose Valley and Rosa Damascena – The Bulgarian Rose. <https://www.rosefestivalkazanlak.com/rosa-damascena-importance-bulgarian-rose-valley/> [dostęp: 6.05.2020].
- Calvino I., 2005: *Niewidzialne miasta*. Przeł. A. Kreisberg. Collegium Columbinum, Kraków.
- Carnoy M., 1999: *Globalization and Educational Reform. What Planners Need to Know*. UNESCO, Paris.
- Cioran E., 2007: *Na szczytach rozpaczy*. Przeł. I. Kania. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Cioran E., 2009: *Sylogizmy goryczy*. Przeł. I. Kania. Wydawnictwo Aletheia. Warszawa.
- Cirlot J.E., 2006: *Słownik symboli*. Przeł. I. Kania. Znak, Kraków.
- Clifford J., 1997: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press, Cambridge–London.
- Cohen L., 2017: *Psalm 34. Nadal ze mną jesteś*. W: Idem: *Księga miłosierdzia*. Przeł. D. Wyszogrodzki. Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- Czyżewski K., 2015: *Od granic do samego środka, czyli Europejczycy w poszukiwaniu tożsamości*. W: *Czas przekraczania granic. Antologia Borussii 1990–2015*. Red. I. Liżewska, K. Brakoniec, R. Traba. Narodowe Centrum Kultury, Stowarzyszenie Wspólnota Kulturowa „Borussia”, Warszawa–Olsztyn.
- Deleuze G., Guattari F., 1983: *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Vol. 1. Transl. R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Deleuze G., Guattari F., 1987: *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Vol. 2. Transl. B. Massumi. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Bibliografia

- Derrida J., 1978: *Różnica (Différance)*. Przeł. J. Skoczylas. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Przeł. S. Cichowicz et al. Wyb. i wstęp M.J. Siemek. Czytelnik, Warszawa.
- Derrida J., 1997: *Wykład z okazji nadania tytułu doktora honoris causa w Uniwersytecie Śląskim w Katowicach*. W: *Jacques Derrida. Doktor honoris causa Universitatis Silesiensis*. Oprac. T. Rachwał. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Derrida J., 2004: *Mochlos, or The Conflict of the Faculties*. In: *Idem: Eyes of the University. Right to Philosophy 2*. Transl. J. Plug et al. Stanford University Press, Stanford.
- Derrida J., 2015: *Uniwersytet bezwarunkowy*. Przeł. K.M. Jaksender. Wydawnictwo Libron, Kraków.
- Diels H., 1951–1952: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Hrsg. W. Kranz. Bd. 1–3. Weidmann, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin. (Przeł. M. Wesoły. W: G. Reale, 1994: *Historia filozofii starożytnej*. Wydawnictwo KUL, Lublin).
- Dilthey W., 1970: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Einleitung von M. Riedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Doi T.L., 1973: *The Japanese Patterns of Communication and the Concept of Amae*. „Quarterly Journal of Speech”, vol. 59, no. 2.
- Droit R.P., 2014: *Gdyby mi została tylko godzina życia*. Przeł. K. Arustowicz. Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Eliade M., 2008: *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*. Przeł. B. Baran. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Esposito R., 2010: *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. Transl. T. Campbell. Stanford University Press, Stanford.
- Euskal Herriko Unibertsitatea. <https://www.ehu.eus/en/en-mission> [dostęp: 10.09.2020].
- Foucault M., 2006: *O innych przestrzeniach. Heterotopie*. Przeł. M. Żakowski. „Kultura Popularna”, nr 2.

- Frédéric L., 1988: *Życie codzienne w Japonii u progu nowoczesności (1868–1912)*. Przeł. E. Bąkowska. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Freud S., 1997: *Niesamowite*. W: Idem: *Pisma psychologiczne*. „Dzieła”. T. III. Przeł. R. Reszke. Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Fuchs K., 1968: *Schlesiens Industrie: Eine historische Skizze*. Delp, München.
- Greiner P., 2000: *Plany i weduty miast Górnego Śląska do końca XVIII wieku*. Cz. I, *Plany miast*. Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice.
- Gupta A., Ferguson J., 1992: *Beyond „Culture”. Space, Identity and the Politics of Difference*. „Cultural Anthropology”, vol. 7, no. 1.
- Hegel G.W.F., 1958: *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1. Przeł. J. Grabowski, A. Landman. Wstęp T. Kroński. PWN, Warszawa.
- Heidegger M., 1958: *What is Philosophy?* Transl. J.T. Wilde, W. Kluback. College and University Press, New Haven.
- Heidegger M., 1974: *Budować, mieszkać, myśleć*. Przeł. K. Michalski. „Teksty: teoria, krytyka, interpretacja”, nr 6.
- Heidegger M., 1995a: *Czym jest metafizyka?* Przeł. K. Pomian. W: M. Heidegger: *Znaki drogi*. Przeł. S. Blandzi et al. Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Heidegger M., 1995b: *Czym jest metafizyka? Posłowie*. Przeł. K. Wolicki. W: M. Heidegger: *Znaki drogi*. Przeł. S. Blandzi et al. Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Heidegger M., 1995c: *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*. Przeł. K. Wolicki. W: M. Heidegger: *Znaki drogi*. Przeł. S. Blandzi et al. Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Heidegger M., 2007: *Bycie i czas*. Przekł., przedm. i przypisy B. Baran. PWN, Warszawa.
- Herder J.G., 1962: *Myśli o filozofii dziejów*. Przeł. J. Gałęcki. Wstęp i koment. E. Adler. PWN, Warszawa.
- Hesse H., 1992: *Gra szklanych paciorków*. Przeł. M. Kurecka. Jednorozec, Poznań.

Bibliografia

- Hesse H., 2017: *Wilki stepowy*. Przeł. G. Mycielska. Posł. V. Michels. Media Rodzina, Poznań.
- Hölderlin F., 2009a: *Fantazja wieczorna*. W: Idem: *Co się ostaje, ustanawiają poeci*. Przekł. i wstęp A. Libera. Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Hölderlin F., 2009b: *Mój przybytek*. W: Idem: *Co się ostaje, ustanawiają poeci*. Przekł. i wstęp A. Libera. Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Hölderlin F., 2009c: *Powrót do kraju*. W: Idem: *Co się ostaje, ustanawiają poeci*. Przekł. i wstęp A. Libera. Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Hölderlin F., 2009d: *Stuttgart*. W: Idem: *Co się ostaje, ustanawiają poeci*. Przekł. i wstęp A. Libera, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Ivy M., 1995: *Discourses of the Vanishing Modernity, Phantasm, Japan*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Jäger J., 2018: „Heimat”. In: *Docupedia Zeitgeschichte*, 13.08.2018. https://docupedia.de/zg/Jaeger_heimat_v1_en_2018 [dostęp: 12.03.2022].
- Japanese Aesthetics*, 2005–2018. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, Stanford. <https://plato.stanford.edu/entries/japanese-aesthetics/> [dostęp: 15.01.2022].
- Jaspers K., 2000: *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*. Przeł. A. Wołkowicz. Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław.
- Kadłubek Z., 2007: *Szmaragd Europy*. W: A. Kunce, Z. Kadłubek: *Mysleć Śląsk*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Kairski M., Buliński T., red., 2011: *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*. Wydawnictwo Naukowe UAM. Poznań.
- Kanitz P.E.F., 1875: *Rosenernte bei Kazanlik*. In: *Donau-Bulgarien und der Balkan. Historisch-geographisch-ethnographische Reisestudien aus den Jahren 1860–1875*. Bd. I. Hermann Fries, Leipzig. Internet Archive. https://archive.org/details/bub_gb_bCoLAAAAIAAJ/page/n147/mode/2up [dostęp: 12.12.2021].

- Kik M., 2015: *Helmuth Plessner*. W: Idem: *Filozofjo po ślōnsku, czyli heft do historii filozofje dziadka Kika*. Silesia Progress, Opole.
- Korusiewicz M., 2014: *Cieñ wiśni. Natura w kulturze japońskiej Doi, Saito, Kagawa-Fox*. Universitas, Kraków.
- Kościelniak C., Makowski J., 2011: *Uniwersytet na rozdrożu*. W: *Wolność, równość, uniwersytet*. Red. Eidem. Instytut Obywatelski, Warszawa.
- Kramarz H., 1981: *Oberschlesien. Land der europäischen Mitte*. Laumann, Dülmen/Westfalen.
- Kulas D., 2006: *O nomadycznej filozofii*. „Anthropos?”, nr 6–7.
- Kunce A., 2016: *Człowiek lokalny. Rozważania umiejscowione*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Kunce A., 2020: *Na uboczu. Powrót do oikologii*. W: A. Kunce, T. Sławek: *Oikologia. Powrót*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Kuzio-Podrucki A., 2007: *Schaffgotschowie. Zmienne losy śląskiej arystokracji*. Oficyna Monos, Bytom.
- Lebra T.S., 1976: *Japanese Patterns of Behavior*. University of Hawaii Press, Honolulu.
- Leibniz G.W., 1969: *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*. Przeł. S. Cichowicz et al. Oprac. i wstęp S. Cichowicz. PWN, Warszawa.
- Lévinas E., 2014: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Przeł. M. Kowalska. Wstęp B. Skarga. PWN, Warszawa.
- Lewis C.S., 2012: *Listy starego diabła do młodego*. Przeł. S. Pietraszko. Media Rodzina, Poznań.
- Lewis C.S., 2020: *Cztery miłości*. Przeł. P. Szymczak. Media Rodzina, Poznań.
- Liotard J.F., 1997: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Fundacja Aletheia, Warszawa.

Bibliografia

- Łuszczyna M., 2017: *Mała zbrodnia. Polskie obozy koncentracyjne*. Znak, Kraków.
- Maeterlinck M., 2017: *Życie pszczoł*. Przeł. F. Mirandola. Wydawnictwo MG, Kraków.
- Mann T., 1962: *Doktor Faustus. Żywot niemieckiego kompozytora Adriana Leverkühna, opowiedziany przez jego przyjaciela*. Przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza. Czytelnik, Warszawa.
- Márai S., 2008: *Księga ziół*. Przeł. F. Netz. Czytelnik, Warszawa.
- Márai S., 2011: *Niebo i ziemia*. Przeł. F. Netz. Czytelnik, Warszawa.
- Márai S., 2018: *Żar*. Przeł. F. Netz. Czytelnik, Warszawa.
- Márai S., 2019: *Rozwód w Budzie*. Przekł. i posł. I. Makarewicz. Czytelnik, Warszawa.
- Marek Aureliusz, 2016: *Rozmyślania*. Przeł. M. Reiter. Wydawnictwo Helion, Gliwice.
- Maryniak B., 2018: *Logos i metanoia*. „Logopaedica Lodziensia”, nr 2.
- Mencjusz, Xunzi, 1999: *O dobrym władcy, mędracach i naturze ludzkiej*. Przekł., wyb. i wstęp M. Religa. Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- Menegazzo R., 2008: *Japonia*. Przeł. H. Borkowska. Arkady, Warszawa.
- Merton T., 2015: *Siedmiopiętrowa góra*. Przeł. M. Morstin-Górska. Zys i S-ka, Poznań.
- Michalski K., 2007: *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Znak, Kraków.
- Miłosz C., 1969: *Zakłęcie*. W: Idem: *Miasto bez imienia*. Instytut Literacki, Paryż.
- Miralles F., Hector G., 2018: *Ichigo ichie. Japońska sztuka przeżywania niezapomnianych chwil*. Przeł. S. Bończyk. Muza, Warszawa.
- Motoori Norinaga, 2007: “On Mono no Aware”. In: *The Poetics of Motoori Norinaga. A Hermeneutical Journey*. Transl. and ed. M.F. Marra. University of Hawaii Press, Honolulu.

- Mühlpfort H., 1991: *Heinrici Mühlpforti Poemata. Neudruck der Ausgabe Breslau und Frankfurt am Main 1686*. Hrsg. L. Claren, J. Huber. Keip, Frankfurt am Main.
- Müller H., 2008: *Głód i jedwab. Eseje*. Przeł. K. Leszczyńska. Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Nietzsche F., 1907: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. W. Berent. Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa.
- Nietzsche F., 1909–1910: *Wędrowiec i jego cień. (Ludzkie, arcyludzkie, część druga)*. Przeł. K. Drzewiecki. Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa.
- Nietzsche F., 1996: *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*. W: Idem: *Niewczesne rozważania*. Przeł. M. Łukasiewicz. Posł. K. Michalski. Znak, Kraków.
- Nietzsche F., 2011: *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*. Przeł. G. Kowol. Posł. G. Colli. PWN, Warszawa.
- Novalis, 1960: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Hrsg. P. Kluckhohn, R. Samuel. Bd. 3: *Das philosophische Werk*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.
- Nuss B., 1995: *Syndrom Fausta. Próba opisanja mentalności Niemców*. Przeł. J. Karbowska. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Okakura Kakuzō, 1986: *Księga herbaty*. Przeł. M. Kwiecieńska. Przedm. K. Okazaki. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Ortega y Gasset J., 1992a: *Po co wracamy do filozofii?* Przeł. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz. Wyb. i wstęp S. Cichowicz. Spacja, Warszawa.
- Ortega y Gasset J., 1992b: *Tematy podrózne*. W: Idem: *Po co wracamy do filozofii?* Przeł. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz. Wyb. i wstęp S. Cichowicz. Spacja, Warszawa.

Bibliografia

- Pessoa F., 2013: *Księga niepokoju spisana przez Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*. Przeł. M. Lipszyc. Lokator, Kraków.
- Pico della Mirandola G., 2010: *Oratio de hominis dignitate / Mowa o godności człowieka*. Przeł. i przypisy Z. Nerczuk, M. Olszewski. Wstęp D. Facca. Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Platon, 1897: *List siódmy*. W: Idem: *Listy*. Przeł., wstęp i kometn. M. Maykowska. Przedm. i uzup. koment. M. Pąckińska. PWN, Warszawa.
- Platon, 1958: *Państwo*. Przeł. W. Witwicki. PWN, Warszawa.
- Platon, 1959: *Tejtet*. Przeł., wstęp i objaśnienia W. Witwicki. PWN, Warszawa.
- Platon, 2005: *Lysis*. W: Idem: *Dialogi*. T. 1. Przeł., wstęp i objaśnienia W. Witwicki. Antyk, Kęty.
- Proust M., 2016: *Czas odnaleziony*. Przeł. M. Żurowski. Wydawnictwo MG, Kraków.
- Rashdall H., 2010: *The Universities of Europe in the Middle Ages*. Vol. 1. Cambridge University Press, Cambridge.
- Reale G., 2001, *Mistyka przyjaźni i miłości*. W: Idem: *Historia filozofii starożytnej*. T. II. Przeł. E.I. Zieliński. Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Ricœur P., 1991: *Praca i słowo*. Przeł. M. Łukasiewicz. W: P. Ricœur: *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*. Przeł. S. Cichowicz et al. Wyb., oprac. i wstęp S. Cichowicz. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Ricœur P., 1992: *Filozofia osoby*. Przeł. M. Frankiewicz. Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków.
- Ricœur P., 2005: *O sobie samym jako innym*. Przeł. B. Chełstowski. PWN, Warszawa.
- Rilke R.M., 2010: *Listy do młodego poety*. Przeł. J. Nowotniak. Czuły Barbarzyńca Press, Warszawa.

- Robben A.C.G.M., Sulka J.A., eds., 2006: *Ethnographic Fieldwork. An Anthropological Reader*. Wiley-Blackwell, Malden.
- Rüegg W., ed., 2004: *History of the University in Europe. Universities in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries (1800–1945)*. Vol. 3. Cambridge University Press, Cambridge.
- Saito Y., 2007: *Everyday Aesthetics*. Oxford University Press, Oxford.
- Scheler M., 1987a: *O idei człowieka*. Przeł. A. Węgrzecki. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki. PWN, Warszawa.
- Scheler M., 1987b: *Stanowisko człowieka w kosmosie*. Przeł. A. Węgrzecki. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki. PWN, Warszawa.
- Schopenhauer A., 1994: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 1. Przeł. i wstęp J. Garewicz. PWN, Warszawa.
- Schopenhauer A., 1995: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 2. Przeł. J. Garewicz. PWN, Warszawa.
- Schopenhauer A., 2002: *W poszukiwaniu mądrości życia*. T. 1. Przeł. J. Garewicz. PWN, Warszawa.
- Schopenhauer A., 2004: *W poszukiwaniu mądrości życia*. T. 2. Przeł. J. Garewicz. Antyk, Kęty.
- Seneka, 1961: *Listy moralne do Lucyliusza*. Przeł. W. Kornatowski. PWN, Warszawa.
- Seneka, 1965: *O niezłomności mędrca*. W: Idem: *Pisma filozoficzne*. T. 1. Przeł. L. Joachimowicz. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Siderits M., 2007: *Buddhism as Philosophy. An Introduction*. Ashgate, Aldershot.
- Simmel G., 2006: *Most i drzwi*. W: Idem: *Most i drzwi. Wybór esejów*. Przeł. M. Łukasiewicz. Wstęp A. Zeidler-Janiszewska. Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Singer I., Haneman F.T., 1906: *Kanitz, Felix Philipp* [hasło]. In: *Jewish Encyclopedia*. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9190-kanitz-felix-philipp> [dostęp: 6.05.2020].

Bibliografia

- Sławek T., 2009: *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Sławek T., 2011: *Autonomia, kształcenie, dług*. W: *Wolność, równość, uniwersytet*. Red. C. Kościelniak, J. Makowski. Instytut Obywatelski, Warszawa.
- Sławek T., 2015: *U-chodzić*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Sławek T., 2018: *Nie bez reszty. O potrzebie niekompletności*. Instytut Mikołowski, Mikołów.
- Sławek T., Kunce A., 2020: *Oikologia. Powrót*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Sławek T., Kunce A., Kadłubek Z., 2013: *Oikologia. Nauka o domu*. Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych, Katowice.
- Sommer M., 2003: *Zbieranie*. Przeł. J. Merecki. Wstęp A. Zeidler-Janiszewska. Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Spengler O., 2014: *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*. Przeł. J. Marzęcki. Wyb., oprac., przypisy H. Werner. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Staff L., 1957a: *Problemy*. W: Idem: *Dziewięć muz*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Staff L., 1957b: *Wiosna*. W: Idem: *Dziewięć muz*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Szoska A., 1989: *CHA-DO, czyli ścieżka herbaty*. Miniatura, Warszawa.
- Szymutko S., 2001a: *Chopcy z Cimoka. Opowieść nierozwojowa*. W: Idem: *Nagrobek ciotki Cili*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Szymutko S., 2001b: *Moja babka, mój dziadek, nasza samotność*. W: Idem: *Nagrobek ciotki Cili*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Szymutko S., 2001c: *Pożegnanie*. W: Idem: *Nagrobek ciotki Cili*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Thoreau H.D., 1999: *Walden*. Przeł. H. Cieplińska. Rebis, Poznań.

- Tischner J., 1990: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Éditions du Dialogue. Société d'Éditions Internationales, Paris.
- Tołstoj L., 2004: *Droga życia*. Przeł. A. Kunicka. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Universitat de Barcelona. <https://www.ub.edu/web/ub/en/universitat/universitat.html> [dostęp: 10.09.2020].
- Universität Heidelberg. <https://www.uni-heidelberg.de/de> [dostęp: 10.09.2020].
- The University of Edinburgh. <https://www.ed.ac.uk/local/projects> [dostęp: 10.09.2020].
- Villon F., 1982: *Wielki Testament*. Przeł. T. Boy-Żeleński. Drzeworytami ozdobiła M. Hiszpańska. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Waga io-wa...*, 2016. W: *Kokinshū* [Dawne i dzisiejsze]. W: *Dziesięć tysięcy liści. Antologia literatury japońskiej*. Przekł., wstęp i koment. W. Kotański. PWN, Warszawa.
- Waniek H., 2004: *Finis Silesiae*. Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Watson C.W., ed., 1999: *Being There. Fieldwork in Anthropology (Anthropology, Culture and Society)*. Pluto Press, London–New York.
- Welsch W., 1999: *Transculturality. The Puzzling Form of Cultures Today*. In: *Spaces of Culture. City, Nation, World*. Eds. M. Featherstone, S. Lash. Sage, London.
- White K., 2010: *Poeta kosmograf*. Przeł. K. Brakoniecki. Centrum Polsko-Francuskie Côtes d'Armor-Warmia i Mazury, Olsztyn.
- Zimmermann J., 1995: *Piękno*. W: *Filozofia. Podstawowe pytania*. Red. E. Martens, H. Schnädelbach. Przeł. K. Krzemieniowa. Wiedza Powszechna, Warszawa.

Indeks nazw osobowych

- Adler Emil 217
Adler Kurt 106
Aeppli Ernst 65, 213
Agamben Giorgio 45, 213
Andrzejewski Bolesław 213
Appadurai Arjun 41, 213
Applegate Cella 103, 213
Aronofsky Darren 116
Arustowicz Krystyna 216
Arystoteles 128, 170, 189, 213
Attell Kevin 213
Augé Marc 41, 213
Augustyn z Hippony (właśc. Aurelius Augustinus) 28
- Bachelard Gaston 65, 214
Bacon Francis 121, 214
Balcerzan Edward 146, 214
Baran Bogdan 216, 217
Barthes Roland 156, 214
Bauman Zygmunt 41, 214
Bąkowska Eligia 217
Benedykt XVI / Ratzinger Jospheh 28, 145, 214
Berent Waclaw 221
Bielik-Robson Agata 28, 214
- Bienek Horst 106
Bieniasz Stanisław 103, 214
Blandzi Seweryn 217
Blickle Peter 33, 214
Blumenwitz Dieter 112, 214
Błoński Jan 214
Bocheński Józef Maria, O.P. 201, 202, 214
Bogalecki Piotr 214
Böhme Jacob 106
Bok Derek 185, 186, 214
Bonawentura (właśc. Giovanni Fidanza) 28
Bończyk Stanisław 220
Borkowska Hanna 220
Braidotti Rosi 26, 215
Brakoniecki Kazimierz 215, 225
Budnik Rafał 214
Buliński Tarzycjusz 182, 218
Burska Ewa 221
Burszta Wojciech Józef 213
- Calvino Italo 9, 215
Campbell Timothy 216
Carnoy Martin 192, 215
Chełstowski Bogdan 222

Indeks nazw osobowych

- Chudak Henryk 214
Chymkowski Roman 213
Cichowicz Stanisław 216, 219, 221,
222
Cieplińska Halina 224
Cioran Emil 61, 215
Cirlot Juan Eduardo 42, 215
Claren Lutz 221
Clifford James 153, 182, 215
Cohen Leonard 85, 215
Colli Giorgio 221
Czerniak Stanisław 223
Czyżewski Krzysztof 196, 211,
215
- Deleuze Gilles 41, 215
Derrida Jacques 186, 187, 194, 216
Descartes René 51
Diels Hermann 35, 115, 216
Dilthey Wilhelm 69, 70, 197, 216
Doi Takeo L. 162, 216
Droit Roger-Pol 9, 41, 42, 73, 74, 89,
216
Drzewiecki Konrad 221
Dziadek Adam 214
- Eichendorff Joseph Karl Benedikt
von 106
Eliade Mircea 42, 65, 216
Esposito Roberto 203, 216
- Facca Danilo 222
Featherstone Mike 225
Ferguson James 41, 217
Foucault Michel 41, 216
Fox Richard 213
Frankiewicz Małgorzata 222
Frédéric Louis 153, 217
- Freud Sigmund 40, 217
Fuchs Konrad 103, 217
- Gadamer Hans-Georg 68
Gałęcki Jerzy 217
Garewicz Jan 223
Georg Wilhelm I 102
Godulla Karl (Godula Karol) 106
Goya Francisco 49
Grabowski Janusz 217
Greiner Piotr 102, 217
Gromska Daniela 213
Guattari Félix 41, 215
Gupta Akhil 41, 217
- Haneman Frederick T. 22, 223
Hauptmann Carl 106
Hauptmann Gerhart 106
Hector Garcia 162, 220
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 99,
102, 139, 217
Heidegger Martin 9, 36, 40, 58, 68,
69, 191, 217
Herder Johann Gottfried 33, 200, 217
Hesse Hermann 39, 40, 54, 80, 81,
86, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121,
122, 129, 135, 217, 218
Hiszpańska Maria 225
Hölderlin Friedrich 33, 34, 200, 218
Huber Joachim 221
Humboldt Wilhelm von 185
Hurley Robert 215
- Ivy Marilyn 153, 218
Iwińska Magda 221
- Jäger Jens 103, 218
Jaksender Kajetan Maria 216

- Jancewicz Anna 221
 Jaspers Karl 190, 218
 Joachimowicz Leon 223
- Kadłubek Zbigniew 102, 199, 218, 224
 Kairski Mariusz 182, 218
 Kania Ireneusz 215
 Kanitz Philip Emmanuel Felix 22, 23, 218
 Kant Immanuel 83
 Karbowska Jolanta 221
 Kik Marcin 95, 219
 Kluback William 217
 Kluckhohn Paul 221
 Kornatowski Wiktor 223
 Korusiewicz Maria 155, 163, 219
 Kościelniak Cezary 185, 219, 224
 Kotański Wiesław 225
 Kowalska Małgorzata 219
 Kowol Grzegorz 221
 Kramarz Hans 103, 219
 Kranz Walther 216
 Kreisberg Alina 215
 Kroński Tadeusz 217
 Krzemieniowa Krystyna 225
 Kulas Dariusz 190, 219
 Kunce Aleksandra 32, 44, 60, 102, 199, 218, 219, 224
 Kunicka Anna 225
 Kunz Tomasz 214
 Kurecka Maria 217, 220
 Kuzio-Podrucki Arkadiusz 102, 219
 Kwiecieńska Maria 221
- Landman Adam 217
 Lane Helen R. 215
- Lao Tse (Lao Tsu, Lao-cy, Lao-tsy, Laozi) 65
 Lash Scott 225
 Lebra Takie Sugiyama 162, 219
 Leibniz Gottfried Wilhelm 35, 37, 74, 219
 Leonardo da Vinci (właśc. Leonardo di ser Piero da Vinci) 65
 Leszczyńska Katarzyna 221
 Leśniak Kazimierz 213
 Lévinas Emmanuel 51, 219
 Lewis Clive Staples 39, 60, 63, 172, 175, 219
 Libera Antoni 218
 Lipszyc Michał 222
 Liżewska Iwona 215
 Lyotard Jean-François 184, 185, 219
- Łukasiewicz Małgorzata 221, 222, 223
 Łuszczyna Marek 112, 220
- Maeterlinck Maurice 77, 78, 79, 88, 220
 Makarewicz Irena 220
 Makowski Jarosław 185, 219, 224
 Mann Thomas 115, 119, 124, 126, 220
 Márai Sándor 21, 30, 38, 46, 47, 48, 65, 67, 71, 84, 122, 123, 125, 126, 152, 170, 181, 220
 Marek Aureliusz 144, 220
 Markowski Michał Paweł 214
 Marra Michael F. 220
 Martens Ekkehard 225
 Maryniak Bogusław 220
 Marzęcki Józef 124
 Massumi Brian 215
 Maykowska Maria 222

Indeks nazw osobowych

- Mencjusz (Meng Ke) 74, 220
Menegazzo Rossella 157, 158, 220
Merecki Jarosław 224
Merton Thomas 188, 220
Michalski Krzysztof 49, 197, 198, 199, 204, 217, 220, 221
Michels Volker 218
Migasiński Jacek 219
Miłosz Czesław 89, 220
Miralles Frances 162, 220
Mirandola Franciszek 220
Mitek-Dziemba Alina 214
Morstin-Górska Maria 220
Motoori Norinaga 162, 220
Mozart Wolfgang Amadeus 86
Mühlpfort Heinrich 102, 221
Müller Herta 152, 221
Mycielska Gabriela 218
- Napoléon Bonaparte 185
Nerczuk Zbigniew 222
Netz Feliks 220
Nietzsche Friedrich 29, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 56, 57, 61, 73, 166, 167, 188, 194, 195, 197, 198, 221
Novalis (właśc. Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg) 43, 221
Nowotniak Justyna 222
Nuss Bernard 103, 221
- Okakura Kakuzō 157, 221
Okazaki Krystyna 221
Olszewski Mikołaj 222
Ortega y Gasset José 33, 45, 221
- Parmenides 74
Pąkcińska Maria 222
- Pessoa Fernando 21, 101, 172, 222
Pico della Mirandola Giovanni 75, 222
Pietraszko Stanisław 219
Platon 128, 170, 189, 222
Plug Jan 216
Polo Marco 9
Pomian Krzysztof 217
Proust Marcel 151, 181, 222
- Rachwał Tadeusz 216
Rashdall Hastings 184, 222
Reale Giovanni 170, 216, 222
Reden Friedrich Wilhelm von 106
Reiter Marian 220
Religa Małgorzata 220
Reszke Robert 217
Riccœur Paul 52, 68, 222
Riedel Manfred 216
Rilke Reiner Maria 95, 181, 222
Robben Antonius C.G.M. 182, 223
Rosenzweig Franz 51
Rüegg Walter 223
- Saito Yuriko 156, 162, 223
Samuel Richard H. 221
Scheler Max 55, 223
Schnädelbach Herbert 225
Schopenhauer Arthur 162, 223
Seem Mark 215
Seneka 143, 223
Siderits Mark 164, 223
Siemek Marek J. 216
Simmel Georg 203, 223
Singer Isidore 22, 223
Skarga Barbara 219
Skoczylas Joanna 216

Indeks nazw osobowych

- Sławek Tadeusz 32, 66, 67, 98, 163,
165, 199, 202, 219, 224
Sommer Manfred 158, 224
Spengler Oswald 61, 62, 63, 224
Staff Leopold 88, 224
Stern Otto 106
Sulka Jeffrey 182, 223
Szczech Bernard 103, 214
Szoska Antoni 157, 224
Szymczak Piotr 219
Szymona Wiesław 214
Szymutko Stefan 68, 71, 72, 95, 224
- Tatarkiewicz Anna 214
Thoreau Henry David 172, 224
Tischner Józef 31, 51, 56, 65, 165, 225
Tokutomi Kenjirō 153
Tołstoj Lew 62, 193, 225
Traba Robert 215
- Villon François 138, 161, 225
- Waniek Henryk 107, 225
Watson C.W. (Watson Bill) 182, 225
Welsch Wolfgang 152, 225
Werner Helmut 224
- Wesoły Marian 216
Węgrzecki Adam 223
White Kenneth 164, 217, 225
Wikarjak Jan 214
Wilde Jean T. 217
Winckler Franz von 106
Wirpsza Witold 220
Witwicki Władysław 222
Wolicki Krzysztof 217
Wołkowicz Anna 218
Wyszogrodzki Daniel 215
- Xunzi (Xuan Kuang, Xun Qing) 74,
220
- Zeidler-Janiszewska Anna 223,
224
Zieliński Edward Iwo 222
Zimmermann Jorg 115, 225
Žižek Slavoj 28
- Żakowski Maciej 216
Żeleński Tadeusz Kamil Marcjan
(Boy-Żeleński Tadeusz) 225
Żurowski Maciej 222
Żwak Piotr 214

Aleksandra Kuncce

**Where Home Meets the World
Four Essays on Mindfulness in Life**

S u m m a r y

A small thing: four oikological essays, preceded by an introductory word, on our entanglement in the “home-world.”

If we were to take the title as the question, “Where does the home meet the world?”, the answer would be: “In the points that require our attentiveness of life.” Attentiveness requires discipline and precision, and it is not only about precision in actions and observations, but about our being at home and in the world, in the changing rhythms of being rooted and wandering. Being mindful guides us towards a place, and concern extends over time to finally lead us home. Home is a peculiar time(lessness); it is a dynamically understood and open place that allows us to direct our desire to what is distant, inconceivable, and unimaginable. When we say ‘home,’ we do not mean a familiar and closed stronghold but a home rooted in the idea of the cosmos. It corresponds also to the idea of *Heimat*.

The four points of contact between home and the world are found through (1) the humanities, (2) man, (3) friendship with the place, and (4) the university. The four oikological essays look into the entanglements, overlaps, but also the truest lack of the indeterminate at the boundary of home, around the threshold that symbolically not only testifies to the boundary in rituals, but delineates the space of attentiveness. At these points where home meets the world, our entanglement in the “home-world” is brought out.

The humanities – as a kind of point where home meets the world – would be marked by the imperative of return, the repetition of “something rather than nothing,” the renewal of the question: “Where are you?,” but also an affirmation of place and an appreciation of the very location in which the world shines through. Following the idea of a renewed settledness, it does not ignore the intertwining of the finite and the infinite. It leads a dialogue with homesickness through thought, writing, and experience, and, formulated, as it were, on the threshold of home, it links the art of living to the home of transformation. Extracting the house-world from duration and wanderlust, it finds in this the impulse to transform but also to guard the house. And the fact that the story of locality is anchored in the house ensures that the opening of the house does not lead to an unbridled blurring and unification of domesticity.

Man is a special point where home meets the world. Especially since we are talking about the Silesian meeting of the domestic and the world in man, in which man easily “loses himself.” The story of the talented Jorg is rooted in the idea of Silesian domesticity, as well as in the Silesian varieties of restlessness (*Unruhe*), aspiration (*Streben*) and sublimity (*Erhabene*) looking towards infinity. The Silesian home is revealed as a significant cultural and metaphysical construction in which man both exercises his homecoming and works through his fall. The accompanying figure of *Ōma* hides the knowledge of the gravity of what is absolute, what is far away, what should not take over life and rule man. Jorg August told by Silesia serves as a jumping off point to articulate the nature of man. *Fruitless Endeavors* (*Darymny futer*) and *Look out There* (*Patrz tam jako*) outline a Silesian philosophy of the minimum, and the recommendation of being that weaves worldliness with the idea of placement brings out an original anthropology at the intersection of world and home.

It is hard to ignore friendship with place as a point of attentiveness where home meets the world. A single porcelain dish brought back from a trip to Japan opens a space for transcultural encounters

celebrating the everyday and friendship. It introduces temporality into the experience of the home-place. The specific practice of friendship with place links transience, the uniqueness of experience, melancholy and the sublime with home as a place that is familiar with permanence and destruction. Precious objects given to a friend correspond with the course of things, but also reveal a person's exposure to the inconceivable encountered in the intersection of East and West.

Why is the university another point of attentiveness where home meets the world? Thinking about the importance of the terrain, stretched between the poles of the universum of space and the figure of the topos, becomes crucial for the idea and experience of the university to gain ground and gravity. The university is to be a place constantly opening up to the world and homing in on home. In defending an attitude of commitment, the university returns to a renewed idea of *Heimat*. And it is worth remembering that *Heimat* does not destroy the desire to reach for the stars; the planetary imagination is the imagination of home. The concern for the singularity of the university – true autonomy – results in a singularity of solutions in some “here and now” that brings the genuinely new into the world space. Examples of universities in regions with distinct regional identity show the great work of the terrain in the university, which translates into the cultivation of spiritual heritage.

It is worth looking into these points of contact to uncover oikological thinking. After all, the university must not lose from the field of inquiry the attentiveness of life, found where home meets the world.

Key words: oikology, humanities, home, place, friendship, Silesia

Aleksandra Kunce

Wo das Zuhause auf die Welt trifft Vier Essays über ein achtsames Leben

Zusammenfassung

Eine kleine Sache: vier oikologische Essays, versehen mit einem Vorwort, die von unserer Verstrickung in das „Häuslich-Weltliche“ handeln.

Würde man den Titel als eine Frage betrachten: „Wo trifft das Zuhause auf die Welt?“, könnte man sie folgendermaßen beantworten: „An den Stellen, die von uns ein achtsames Leben verlangen“. Die Achtsamkeit erfordert Disziplin und Genauigkeit und damit wird nicht nur eine Genauigkeit beim Handeln und Beobachten gemeint, sondern auch unser Dasein zu Hause und in der Welt, in abwechselnden Rhythmen von Verwurzelung und Wandern. Ein achtsames Leben führt zu einem Ort und zu einer zeitlich andauernden Sorge, um uns schließlich nach Hause zu bringen. Das Zuhause ist eine spezifische Zeit (Losigkeit), ein dynamischer und offener Raum, der es einem ermöglicht, die Sehnsucht auf das Ferne, Unfassbare bzw. Unbegreifliche zu lenken. Wenn wir „Zuhause“ sagen, denken wir nicht an eine häusliche und geschlossene Festung, sondern an ein Heim, das in der Idee von Kosmos verwurzelt ist. Die Idee von *Heimat* ist hier am Platz.

Die vier Schnittstellen zwischen dem Zuhause und der Welt lassen sich feststellen in: (1) der Geisteswissenschaft, (2) dem Menschen, (3) der Freundschaft mit dem Ort und (4) mit der Universität. Die oikologischen Essays ermöglichen einen Einblick in die

Verstrickungen, Überschneidungen, aber auch in das wahrhaftig Unbestimmte an der Grenze des Häuslichen, an der Schwelle, die nicht nur den Grenzbereich in Ritualen symbolisch markiert, sondern auch den Raum der Achtsamkeit festlegt. An den Stellen, wo das Zuhause auf die Welt trifft, kommt unsere Verstrickung in das „Häuslich-Weltliche“ ans Licht.

Die Geisteswissenschaft – als ein spezifischer Berührungspunkt von Zuhause und Welt – sei geprägt durch den Imperativ der Rückkehr, eine Wiederholung von „lieber etwas als nichts“, die wiederkehrende Frage: „Wo bist du?“, aber auch durch die Affirmation des Ortes und Anerkennung der Verortung selbst, wo die Welt durchscheint. Der Idee des erneuerten Zuhausegefühls folgend, lässt sie die Verflechtung von Endlichem und Unendlichem nicht außer Acht. Sie führt einen durch Gedanken, Schreiben bzw. Erlebnisse zustande kommenden Dialog mit dem Heimweh und – gewissermaßen an der Schwelle des Häuslichen formuliert – verbindet die Kunst des Lebens mit der sich im Zuhause verwirklichenden Verwandlung. Indem sie das „Häuslich-Weltliche“ aus dessen Dauern bzw. Wandern herausholt, findet sie darin einen Impuls, das Zuhause zu verwandeln, aber auch zu bewachen. Und die Tatsache, dass die Geschichte des Heimischen im Häuslichen verankert ist, bewirkt, dass ein offenes Zuhause nicht zu einer ungehemmten Verwischung und Unifizierung des Häuslichen führt.

Der Mensch stellt einen besonderen Berührungspunkt von Zuhause und Welt dar, zumal es sich um eine schlesische Begegnung des Häuslichen und Weltlichen im Menschen handelt, in der sich der Mensch leicht „verliert“. Die Geschichte des talentierten Jorg wurzelt in der Idee der schlesischen Häuslichkeit sowie in den schlesischen Varianten der *Unruhe*, des *Strebens* und des in Unendlichkeit blickenden *Erhabenen*. Das schlesische Zuhause entpuppt sich als ein bedeutsames, kulturelles und metaphysisches Konstrukt, in dem der Mensch seine Heimkehr übt und seinen Fall verarbeitet. Die begleitende Figur der *Öma* besitzt das Wissen über die Last des Abso-

luten, des Fernen, das sich weder des Lebens noch des Menschen bemächtigen sollte. Der durch Schlesien erzählte Jorg August stellt einen Ansatzpunkt dar, die menschliche Natur in Worte zu fassen. *Darymny futer* („vergebliche Mühe“) und *Patrz tam jako* („mach's gut“) skizzieren die schlesische Philosophie des Minimums, und die Empfehlung, ein das Weltliche mit der Idee der Verortung verflechtendes Dasein zu führen, bringt die originelle Anthropologie im Berührungspunkt von Welt und Zuhause hervor.

Man sollte ebenfalls die Freundschaft mit dem Ort als einen Punkt der Achtsamkeit, wo das Zuhause auf die Welt trifft, nicht unbeachtet lassen. Ein von einer Reise nach Japan mitgebrachtes Porzellangefäß eröffnet einen Raum für transkulturelle Begegnungen, bei denen Alltägliches und Freundschaft zelebriert werden. Sie bringt die Zeitlichkeit in die Erfahrung des als Zuhause begriffenen Ortes ein. Die spezifische Praxis der Freundschaft mit dem Ort verbindet die Vergänglichkeit, Einzigartigkeit der Erlebnisse, Melancholie und das Erhabene mit dem Zuhause als einem Ort, der mit Dauern und Zerstörung verbunden ist. Die an einen Freund verschenkten Wertgegenstände korrespondieren mit dem Lauf der Dinge, bringen aber auch die Exposition des Menschen gegenüber dem Unfassbaren, dem an der Schnittstelle zwischen Ost und West begegnet worden war, ans Licht.

Warum ist die Universität ein weiterer Ort der Achtsamkeit, an dem das Zuhause auf die Welt trifft? Das Nachdenken über das Gewicht des Geländes, das zwischen den Polen von *Universum* des Raumes und der Figur von *Topos* oszilliert, wird entscheidend für die Idee und Erfahrung der Universität, damit sie Grund und Schwere erlangt. Die Universität soll ein Ort sein, der sich ununterbrochen der Welt öffnet und auf das Zuhause lenkt. Indem die Universität die Haltung der Verpflichtung verteidigt, greift sie auf die erneuerte Idee von *Heimat* zurück. Und es sei daran erinnert, dass *Heimat* das Bedürfnis, nach den Sternen zu greifen, nicht durchkreuzt; die planetarische Vorstellung ist die Vorstellung von Zuhause. Die Sorge

Zusammenfassung

um die Eigenart der Universität – eine echte Autonomie – verursacht, dass die Eigenart der Lösungen in irgendeinem „Hier und Jetzt“ das wahrhaftig Neue in den Raum des Weltlichen einbringt. Beispiele von Universitäten in Regionen mit einer besonderen Spezifik zeigen, dass das Gelände der Universität eine bedeutende Rolle spielt, was sich in der Pflege des geistigen Erbes niederschlägt.

Es lohnt sich, die Berührungspunkte unter die Lupe zu nehmen, um oikologisches Denken aufzudecken. Schließlich darf die Universität die Achtsamkeit des Lebens dort, wo das Zuhause auf die Welt trifft, nicht aus dem Blickfeld verlieren.

Schlüsselwörter: Oikologie, Geisteswissenschaft, Zuhause, Ort, Freundschaft, Schlesien

Aleksandra Kuncce

Kaj dōm sie stykō ze światym Sztzyry eseje ô pozorności żywobyćiō

Streszczenie

Niywielkō rzecz: sztyry ôikologiczne eseje, ze słowym wwiedzyniō na poczōntku, ô naszym wplōntaniu w „dōmowe–światowe”.

Jeźli by my potraktowali tytuł za pytanie: „Kaj dōm sie stykō ze światym?”, to ôdpowiydź na nie by była takō: „W pōnktach, co wymōgajōm naszymy pozorności żywobyćiō”. Pozorność dopōminiō sie utrzymaniō dyscypliny i precyzyje, i niy rozchodzi sie ino ô precyzyjō w działaniach i ôbserwacyji, ale ô nasze bycie w dōma i świecie, we zmiynnych rytmach zakorzyniyiō i wandrowaniō. Pozorne bycie ryguje nōs ku placowi i staraniu rozciōngniyntymu we czasie, by w kōńcu naprowadzić ku dōmu. Dōm to ôsobliwy (bez)czas, to dynamicznie poiynty i ôtwarty plac, co przizwōlō rygować swe pragniyne ku tymu, co daleke, niyôbyjmowalne i niypoiynte. Bez prawiynie „dōm”, niy mōmy na myśli swojskij i zawartyj warownie, ale dōm zakorzyniōny we idyji kosmosu. Idyjō *Heimat* je sam na miyjscu.

Sztyry pōnky styku dōmu i świata ôstōwajōm znaleziōne za sprawōm: (1) humanistyki, (2) człowieka, (3) kamractwa z placym i (4) uniwersytetu. Ôikologiczne eseje zaglōndajōm we sploty, nałożynia, ale i nojprawszy brak niyōkryślōnego na granicy dōmu, we ôkolicach proga, co symbolicznie niy ino wyświadczo ô tym, co graniczne we rytuałach, ale wyznaczō przestrzyństwo pozorności. We tych pōnktach, kaj dōm sie stykō ze światym, wydobyte ôstōwō nasze wplōntanie we „dōmowe–światowe”.

Humanistyka – widzianõ za õsobliwy põnkt, co w nim dõm sie stykõ ze swiatym – õna by była nacychowanõ imperatywym powrotu, powtõrzyniym „radszyj coõ anizeli nic” i pytaniiym: „Kaj zeõ je?”, ale tyz afirmacyjõm placu i docyniyniym samego wraziyniõ, co w nim przeõwituje swiat. Bez podõnzanie za idyjõm õdnowiõnego zadõmowiyniõ õna niy ignoruje splotu skõõczõnego i niy-skõõczõnego. Wiedzie dialog z teschnotõm za dõmym bez myõli, pisma, doõwiadczyynie, a formuõowanõ niby na progõ dõmu, wiõnze kõnszt zywobyciõ z dõmym põmian. Przi wydobywaniu dõm-swiat z twaniõ i wandru, znõjduje w tym impuls do przemiyniyniõ, ale i wachowaniõ dõmu. A fakt, iże w dõma je zakotwiczonõ gyszichta õ lokalnoõci, powoduje, iże õtwarcie dõmu niy kludzi do niypo-wstrzymanego rozmyciõ i unifikacyje dõmostwa.

Czõwiek to õsobliwy põnkt, co w nim dõm sie stykõ ze swiatym. Õsobliwie, iże mõwa õ õlõnskõm trefie dõmowego i swiatowego w czõwieku, co w nim czõwiek snadnie „sie traci”. Rzecz õ talyntnym Jorgu õstõwõ zakorzyniõnõ we idyi õlõnskõgo zadõmowiyniõ, a tyz we õlõnskõch õdmianach niypokoju (*Unruhe*), dõnzyniõ (*Streben*) i wzniõsloõci (*Erhabene*), co spoziyrõ w niy-skõõczõnoõ. Õlõnski dõm õstõwõ õdsõniynty jako niyõbyczajõ kõnsstrukcyjõ kulturuwõ i metafizycznõ, co w nij czõwiek i õwiczy sobõm powrõt do dõm, i przepracowuje upõdek. Figura Õmy, co mu tõwarziszy, kryje wiedzã õ ciynzynie tego, co absolutne, co w õddalyniu, co niy winno prziwõszczaã zyciõ i wõõdaã czõwiekiem. Jorg August õpowiedziany õd Õlõnska suzy za przeskõk do wysõwiyyniõ natury õd czõwieka. *Darymny futer i Patrz tam jako* sztrychajõm õlõnskõ filozofijõ minimum, a dorada byciõ, co splecie swiatowoõ ze idyjõm wraziyniõ wydobywõ õryginalnõ antropologijõ we przeciynõciu swiata i dõmu.

Ciynzko zbagatelizowaã kamracto w placym jako põnktym pozornoõci, co w nim dõm sie stykõ ze swiatym. Pojedyncze porcelanowe nõczyynie prziwiyziõne z rajzy do Japõnii õtwiyrõ przestrzyõstwo dlõ transkulturuwych trefõw, co celebryjõm

dziynność i kamractwo. Wkludzõ czasowość w doświadczyne dõmu-placu. Ôsobliwõ praktyka kamractwa z placym wiõnze przemijanie, wyjõntkowość doznań, mankulijõ i wzniõsłość z dõmym jako placym spoufalõnym z trwaniym i zniszczyniym. Precjoza darowane kamratowi korespõndujõm z biegym rzeczy, ale i õdsłõniajõm ekspozycyjõ człowieka na to, co niypojoynte, a co było natrefiõne we przeciynõciu Wschodu ze Zachodym.

Czymu uniwerzytet je dalszy põnkt pozornõci, co w nim dõm sie stykõ ze światym? Myślynie õ wõdze terynu, rozpiynte miyndy biegunami *universum* przestrzyństwa a figurõm *topos*, stwõõ sie kluczowe dlõ idyje i doświadczyne uniwerzytetu, by zyskoł grõnt i ciynżynie. Uniwerzytet to mõ być plac, co niyprzestannie õtwiyrõ na świat i naprowadzõ ku dõmu. Brõniyniym postawy zõbwiõnzaniõ uniwerzytet wrõcõ do õdnowiõnyj idyje *Heimat*. A dobrze pamiyntać, iże *Heimat* niy niszczy pragniyne siõnganiõ gwiozd; planetarnõ fantazyjõ to je fantazyjõ dõmowõ. Staranie õ õsobność õd uniwerzytetu – prawõ autõnõmijõ – powoduje, iże õsobność rozwiõnzań w jakimõs „sam i terõz” wnosi autyntyycznie nowe do światowego przestrzyństwa. Przykłady uniwerzytetõw w regiõnach õ klarownyj specyfice pokazujõm wielkõ robotã terynu we uniwerzytecie, co sie przekłõdõ na kultywowanie duchowjy erbizny.

Dobrze zajzdrzeć w te põnky styku, coby õdsłõniõ õikologiczne myśliynie. Dyć uniwerzytet niy moze tracić z pola uwõzãń pozornõci żywobyciõ, õdnõjdowanjy tam, kaj dõm sie stykõ ze światym.

S ł o w a k l u c z o w e: õikologijõ, humanistyka, dõm, plac, kamractwo, Ślõnsk

Redakcja
Anna Piwowarczyk

Projekt okładki, opracowanie graficzne serii
Tomasz Kipka

Fotografia na okładce
Aleksandra Kunce

Redakcja techniczna oraz łamanie
Paulina Dubiel

Korekta
Adriana Szaforz

Redaktor inicjujący
Michał Kompała

Nota copyrightowa obowiązująca do 31.10.2023:
Copyright © 2022 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone




Sprzymyamy otwartej nauce

Od 1.11.2023 publikacja dostępna na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)

Wersja elektroniczna zostanie opublikowana w formule wolnego dostępu
w Repozytorium Uniwersytetu Śląskiego www.rebus.us.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-2512-6852>

Kunce, Aleksandra

Gdzie dom styka się ze światem : cztery punkty
uważności życia / Aleksandra Kunce. Wydanie I.

- Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego,
2022. - (Oikos : komparatystyka literacka
i kulturowa ; 4)

<https://doi.org/10.31261/PN.4142>

ISBN 978-83-226-4238-2

(wersja drukowana)

ISBN 978-83-226-4239-9

(wersja elektroniczna)

ISSN 2720-1104

Wydawca

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

www.wydawnictwo.us.edu.pl

e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Wydanie I. Liczba arkuszy drukarskich: 15,25. Liczba arkuszy wydawniczych: 10,0. PN 4142.
Cena 49,90 zł (w tym VAT). Publikację wydrukowano na papierze Munken Lynx 100 g, vol. 1.13.
Do składu użyto krojów pisma Poppins oraz Rowan. Druk i oprawę wykonano w drukarni
Volumina.pl Daniel Krzanowski (ul. Księżca Witolda 7–9, 71-063 Szczecin)

Oikos, jako zadanie dla poszukiwań komparatystycznych, wiąże miejsce z byciem na uboczu, w ruchu oddalania się od centrum i pochoptej wiedzy/władzy, jest powrotem do doświadczenia tego, co bliskie i dalekie jednocześnie, w obliczu splątanych okoliczności, w których jest konstruowana nasza tożsamość.

**K
O
S**



Cztery punkty styku domu i świata zostają znalezione za sprawą: (1) humanistyki, (2) człowieka, (3) przyjaźni z miejscem i (4) uniwersytetu. Gdybyśmy potraktowali tytuł jako pytanie: „Gdzie dom styka się ze światem?”, odpowiedź na nie byłaby taka: „W punktach wymagających naszej uważności życia”. Uważność domaga się zachowania dyscypliny i precyzji. I nie chodzi tylko o precyzję w działaniach i obserwacji, lecz o nasze bycie w domu i świecie, w zmiennych rytmach zakorzenienia i wędrowania. Dom to swoisty (bez)czas, to dynamicznie pojęte i otwarte miejsce, które pozwala kierować swe pragnienie ku temu, co dalekie, nieobejmowalne i niepojęte. Mówiąc „dom”, nie mamy na myśli swojskiej i zamkniętej warowni, ale dom zakorzeniony w idei kosmosu. Idea *Heimat* jest tu na miejscu. Cztery eseje oikologiczne zaglądną w sploty, nałożenia, ale i najprawdziwszy brak nieokreślonego na granicy domu, w okolicach progu, który symbolicznie nie tylko zaświadcza o tym, co graniczne w rytuałach, lecz także wyznacza przestrzeń uważności. Z tych punktów, gdzie dom styka się ze światem, wydobyte zostaje nasze uwikłanie w domowe-światowe.



ISSN 2720-1104

Cena 49,90 zł (w tym VAT)

ISBN 978-83-226-4239-9



9 788322 642399

Więcej o książce

