

Tadeusz SŁAWEK

Uniwersytet Śląski
Wydział Filologiczny
Katowice, Poland
e-mail: tadeuszslawek@poczta.onet.pl

ADRES I WĘDRÓWKA. SZKIC OIKOLOGICZNY

ADDRESS AND WANDERING. AN OICOLOGICAL ESSAY

*(my, którzy jesteśmy u siebie
w świecie
jak ryby w morzu,
mówi Dante -
ale co to jest świat?)...*
- Kenneth White, „Koniec sierpnia nad brzegiem morza”

Napisać historię człowieka współczesnego uleczonego z rozdarć samą tylko długą kontemplacją pejzażu.
- Albert Camus, *Notatniki*

Słowa kluczowe: dom, krajobraz, spojrzenie, czas, exodus

Key words: home, landscape, seeing, time, exodus

Streszczenie

Odwołując się do pism Martina Heideggera, Friedricha Nietzschego i Kennetha White’a artykuł proponuje redefinicję tak niezwykle istotnego pojęcia, jakim jest dla ludzkiej struktury świata „dom” umieszczając je w kręgu dialektyki zakorzenienia i wykorzenienia. Zgodnie z tradycją fenomenologiczną podkreślona zostaje waga spojrzenia, jako sposobu formowania i rozumienia krajobrazu. Oikologia spogląda na krajobraz, jako na miejsce szczególnego rodzaju spotkania, w którym w odróżnieniu od tego, co zwyczajowo nazywamy „spotkaniem”, a co jest tylko zejściem się kilku osób w wyznaczonym z góry miejscu i czasie w jakimś określonym celu, spotyka się z sobą wszystko: ludzie i zwierzęta, osoby i przedmioty, natura z kulturą, ekonomia z polityką. Nasze interwencje w materię świata winny więc służyć temu, aby miejsce było „wieloznaczne”, to znaczy, aby pomagało nam odzyskać świadomość i radość z poczucie jednorazowości naszego bytowania. Stąd także rola pedagogiki oikologicznej będącej w istocie pedagogiką spojrzenia, mającą sprzyjać tworzeniu się i odzyskiwaniu wrażliwości na przestrzeń i jej różnorakie aspekty.

Abstract

Reading works of Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, and Kenneth White, we try to redefine the notion of home in a way which opens it to the dialectics of domesticity and deracination. Referring to the tradition of phenomenology, we also emphasize the role of visual perception in the formation of landscape as a particular meeting place which involves not only human world and man-made interventions but also the non-human forms of being. Oicology as a reflection upon the world accentuates this aspect of landscape as a meeting place endowed with plurality of meanings. Hence the inevitable pedagogical aspect of oicology as a reviving of the largely lost sensibility to landscape and its intricate and manifold structure.

1.

Pytanie o dom, podstawową przestrzenną i społeczną formę ludzkiego zakorzenienia w świecie musi prowadzić do zapytania o nasz wspólny byt, o granice wolności jednostki i jej zobowiązania wobec zbiorowości. Nieprzypadkowo Simone Weil czyni z zakorzenienia jedno z ważnych pojęć swej filozofii (patrz Weil, 1961)¹, ale równie nieprzypadkowo Lew Szestow mówi o „potrzebie wykorzenienia” (Szestow, 2011)². Jaka droga biegnie między Heideggerowską filozofią zamieszkiwania a stwierdzeniem Adorna, że w obecnym świecie zamieszkiwanie nie jest już możliwe? Zbadanie relacji wewnątrz przestrzeni domowych, transformacji dawnych domostw, pustych miejsc, bezimienności i bezdomności, znaków szczególnych krajobrazu wydaje się nieodzowne do rozpoznania dzisiejszej przestrzeni społecznej i budowania humanistyki, jako formy myślenia, dla której wędrówka staje się szczególnie ważną metaforą. Wszak wędrówka – paradoksalnie (*Odyseja*), jako forma poszukiwania domu poprzez doświadczenie wielu różnorodnych pejzaży – jest w kulturze Zachodu klasyczną metaforą konstruowania ludzkiego podmiotu, jako bytu patrzącego i porównującego to, co znalazło się w polu jego widzenia (Snell, 2009)³. Co więc „widzimy” dzisiaj, jako „dom”? W jaki sposób organizujemy świat, aby był dla nas „domem”? Dosłownie i przenieśniewnie pojęta wizja domu jest tym, co zajmuje nas w naszych dociekaniach opatrzonych przymiotnikiem „oikologiczne”. Oikologia to refleksja o świecie pojmowanym nie jako ostro wyodrębniona przestrzeń domu z właściwymi jej społecznymi, ekonomicznymi i religijnymi rytuałami udzielającymi człowiekowi schronienia, a zatem od-wiązującymi nas od świata, lecz jako miejsce szczególnie gęstego splotu relacji jednostki ze światem, także z pejzażem i wszystkim, co stanowi jego bogactwo.

2.

Krajobraz jest miejscem spotkania. Spotkania szczególnego rodzaju, gdyż w odróżnieniu od tego, co zwyczajowo nazywamy „spotkaniem”, a co jest tylko zejściem się kilku osób w wyznaczonym z góry miejscu i czasie w jakimś określonym celu, w krajobrazie spotyka się z sobą wszystko: ludzie i zwierzęta, osoby i przedmioty, natura z kulturą, ekonomia z polityką. Historycznie rzecz rozpatrując, spotkanie to tylko w pewnym, niewielkim stopniu bywało świadomie wyznaczone; za jedną

¹ Nowoczesność, zdaniem Weil, jest „rozerwaniem związków między rzeczami, co powoduje, że każda rzecz jest traktowana, jako cel sam w sobie. Wykorzenienie rodzi bałwochwalstwo” (s. 209). Rozerwanie związków między rzeczami, a także między rzeczami a ludźmi jest groźne, bowiem w jego wyniku „w naszej epoce pieniądz i państwo zastąpiły wszystkie inne powiązania między ludźmi” (s. 224).

² Szestow pojmuje wykorzenienie po Nietzscheańsku, jako krytykę nadmiernych roszczeń scjentyistycznego paradygmatu poznania („Nauka jest pożyteczna – nikt w to nie wątpi, ale prawd w niej nie ma i nigdy nie będzie. Nie może ona nawet wiedzieć, czym jest prawda i gromadzi jedynie powszechnie obowiązujące sądy”: 139) oraz jako początek niezależności intelektualnej człowieka (krytyka tych, którzy „przyzwyczaili się do wygodnych dróg, latarni morskich, dokładnych map”: 146).

³ O ustanowieniu drogi, jako metafory życia przez starożytnych Greków pisze znakomicie B. Snell (2009) w swej książce *Odkrycie ducha*.

z miar nowoczesności można uznać to, że stopień owego wyznaczenia wzrasta – wszak to, co nas otacza coraz bardziej jest dziełem naszej myśli i naszych rąk modelujących, transformujących, nawet niwelujących elementy naturalne. Krajobraz jest więc tym, co nas otacza, co zwykle oznacza, iż jest tym, czym sami się otaczamy, często nie zwracając uwagi na wynikającego z tego procesu konsekwencje. Wchodziłyby więc w rachubę trzy okoliczności, które musimy rozważyć myśląc o krajobrazie:

- ukształtowanie natury stanowiące – choć często w sposób nieświadomy - podstawę i techniczne oraz mentalne i wyobrażeniowe tło wszelkich naszych poczynań;
- rezultaty naszej wytwórczości w owo tło harmonijnie „wpisane” lub je dysonansowo „rozrywające”;
- nasze spojrzenie, którym ogarniamy otoczenie, spojrzenie wybierające rozproszone fragmenty pola widzenia, zespalałające je w zmienne konstelacje lub też porzucające to wszystko na łaskę losu w akcie odmowy zrozumienia świata. Ostatnia okoliczność jest szczególnie istotna, bowiem podsuwa nam myśl, że z tezy, iż krajobraz jest otuliną naszego bycia wynika, że to, jak postrzega go nasze spojrzenie, a tym samym, jak ogarnia nasza myśl warunkuje sposób rozumienia świata. Krajobraz zatem to rozumienie i obdarzanie świata sensem.

3.

Filozoficzne rozważanie wesprze postawioną wyżej tezę. Gdy Martin Heidegger w słynnym eseju poddaje krytyce nowoczesność, jako epokę „światoobrazu”, jego tok myślenia prowadzi nas do sugestii, iż to, co znajduje się na końcu Heideggerowskiego szlaku jako alternatywa dla „światoobrazu”, to właśnie „krajobraz”. Refleksja Heideggera, mówiąc w wielkim skrócie, rozpoczyna się od przedstawienia stanu nauki, która przestaje zwracać uwagę na przyrodę i dzieje koncentrując się na samych metodach badawczych i towarzyszących im procedurach administracyjnych. Filozofa niepokoi, iż w uprawianiu nauki chodzi o „zabezpieczanie pierwszeństwa procedury nad bytem”, (Heidegger, 1997: 74) co w konsekwencji prowadzi do „nadmiernego uprzywilejowania człowieka w strukturze bytów tak, iż staje się on tym bytem, [...] na którym opiera się wszelki byt. [...] staje się ośrodkiem odniesienia bytu jako takiego” (Heidegger, 1997: 76). Świat przez człowieka urządzany staje się „obrazem”, w którym przedmioty są aranżowane w odpowiednim porządku i oświetleniu. „Obraz” unieruchamia rzeczywistość, co jest skutkiem przejęcia przez człowieka dominującej nad nią pozycji. Heidegger mówi wręcz o „podboju”: „Podstawowym procesem nowożytności jest podbój świata jako obrazu. [...] człowiek angażuje nieograniczoną potęgę kalkulacji, planowania i hodowli wszystkich rzeczy” (Heidegger, 1997: 81). Dramatycznym mankamentem tej konkwisty jest zniszczenie natury jako „krajobrazu” właśnie: tworząc („hodując”) kolejne rzeczy i dostawiając je do tych już istniejących, czynimy to zwykle bez namysłu, w sposób pozbawiony dalszej perspektywy i mający na celu jedynie własną ambicję. Tak, to co niepoliczalne, niepowtarzalne, nieprzeliczone, a zatem niedostawialne, gubi się z naszego pola

widzenia. „Ucieczka w tradycję, mieszanina pokory i pychy, nie może sama w sobie nic więcej sprawić, jak tylko to, że ludzkie oczy będą na dziejowy moment zamknięte i ślepe” (Heidegger, 1997: 82). Musimy zatem odnaleźć drogę do tego, by świat nie spełniał się dla nas jako „świato-obraz”, lecz jako „kraj-obraz”, co oznacza pewien szczególny rodzaj spojrzenia, który nie dopuszcza do tego, by rzeczywistość wyczerpywała się bez reszty w tym, co poddane jest, mówi Heidegger, „obrachowaniu” – takie też zadanie stawia sobie refleksja oikologiczna.

4.

Zatem spojrzenie musi stać się przedmiotem naszej uwagi. Jedną z przyczyn już znamy: to spojrzenie, bowiem gromadzi lub rozprasza, zbiera lub porzuca elementy naszego otoczenia, a nasza porządkująca troska lub porzucenie w nieładzie to konsekwencje tego, jak patrzymy na rzeczywistość. Ale jest i inna przyczyna dlatego ta kwestia jest tak ważna. Studium spojrzenia, to studium nas samych, naszego sposobu bytowania w świecie, i obserwując to, jak spoglądamy na świat, uświadamiamy sobie jeszcze wyraziściej różnicę między nami a światem. Jesteśmy *w* świecie, ale nie jesteśmy światem. W krajobrazie dokonuje się wyostrzenie tego rozróżnienia. Troskliwie spoglądając na nasze otoczenie, zbierając, zagarniając wszystko, co w nim uczestniczy w jedno, zdajemy sobie sprawę ze zniekształcenia naszego bycia, zwłaszcza bycia wspólnego. Założeniem *polis* było zapewnić trwałość ludzkim przedsięwzięciom, które poza instytucjami i sposobami bycia właściwymi *polis* przepadłyby w niepamięci, oraz troska o to-co-między ludźmi, a zatem o otoczenie, jednym słowem – o świat. To nie ludzka jednostka stoi w centrum polityczności naszego bycia razem, nawet nie ludzkie społeczeństwo - lecz świat. To pouczenie zaczerpnięte z pism Hannah Arendt jest niezwykle doniosłe, gdyż pozwala dostrzec istotną polityczność naszego bytowania, a zatem do naszej definicji krajobrazu dodać następny element: krajobraz to odzwierciedlenie naszego bycia razem, naszego współ-bycia nie tylko z tym-co-ludzkie, ale przede wszystkim z tym-co-nie-ludzkie.

5.

Badanie spojrzenia rychło naprowadzi nas na trop podejrzenia, że różnica między nami a światem dotyczy także doświadczania czasu. Gdy J. Patočka zastanawia się nad kształtem nowoczesnego świata formowanego przez agresywne dążenia do wojny (Patočka, 1998), szybko zwróci uwagę, że owa agresywność zdaje się nieodłącznie towarzyszyć poznawczemu paradygmatowi akcentującemu utylitarystyczne zastosowanie odkryć nauki do podboju świata. Paradygmat ten, określony przez czeskiego filozofa mianem „matematycznego przyrodoznawstwa”, wcielony zostaje w technikę szybko i sprawne ingerującą i zmieniającą naturalny kształt świata. Zadaniem wyznaczonym przez J. Patočkę nie jest odrzucenie zdobyczy owego modelu poznawczego, lecz postawienie dwóch pytań: czy umiemy żyć z tymi zdobyczami? i czy możemy żyć wyłącznie w oparciu o nie? To, co dokonuje się w spojrzeniu

troskliwie grupującym elementy rzeczywistości w krajobraz, to urzeczywistnienie tych dwóch pytań. Krajobraz jest bowiem niczym innym, jak takim gromadzeniem tego, co tworzy nasze otoczenie, które jest formą krytycznego myślenia o nim. Można rzec, iż krajobraz, o ile ma sprzyjać naszemu bytowaniu i uczynieniu świata bardziej ludzkim, jest refleksją nad tym, co jest i nad relacjami panującymi między tym, co jest.

6.

Teraz musimy powrócić do kwestii czasu. Krajobraz pojmowany w ten sposób ujawnia dwie modalności czasu: jedna dotyczy świata natury, druga – świata ludzkiego. Różnica wytyczona jest dwoma okolicznościami: tempem oraz stopniem zniuanowania. „Szybkość”, a przynajmniej niecierpliwe dążenie do niej, zdaje się charakteryzować postępowanie człowieka. Oto, jak dokonują się przemiany w rzeczywistości kapitalistycznej gorączki: „[...] Pekiń wokół wyglądał jak Manhattan, tylko jeszcze bardziej. Jak Manhattan, który będzie większy i wyższy. I potem, gdy jechałem na północ przez stepy, widziałem jak rozstępuje się ziemia i w środku nicości powstają gotowe milionowe miasta” (Stasiuk, 2013: 106). Trzy sprawy powinny zwrócić uwagę w tym fragmencie. Zmiany zachodzące w wyniku ingerencji człowieka należą do modelu ustanowionego przez biblijną opowieść o wieży Babel: przeznaczeniem tego, co powstaje, jest być jeszcze wyższym i jeszcze większym. Następnie, w kolejnym przywołaniu biblijnej sceny, to, co powstaje, jest naznaczone apokaliptycznie: nie tylko jest coraz wyższe, ale także wynika ze specyficznego unicestwienia ziemi. „Rozstępuje się” ona otwierając nicość, która zapełniana jest tym, co gotowe. Tym sposobem ziemia i właściwe jej procesy podlegają podwójnej apokalipsie: otwierają się w otchłań tracąc materialną ciągłość oraz nie obowiązują już zjawiska powolnego rośnięcia, wynurzania się z ziarna i stopniowego osiągania dojrzałości, zastąpione gotowym wytworem. Zatem, po trzecie, już nie rośnięcie i wzrastanie i nie fabrykacja nawet, ale pre-fabrykacja staje się główną siłą kształtowania krajobrazu, który w tym momencie, gdyby posłużyć się kategoriami Heideggera, przestaje być krajobrazem i staje światobrazem.

7.

Krajobraz bowiem wymaga innej czasowości. Podatna jest ona nie na to, co stanowi istotę ludzkiego czasu będącego w gruncie rzeczy jedynie chronometrią, odmierzaniem i porównywaniem miar czasu z wytworami powstałymi w trakcie ich trwania. Kapitalizm jest oparty o zasadę ekwiwalencji, podczas gdy czas krajobrazu ekwiwalencji uznać nie może, gdyż dotyczy tego, co nie poddaje się precyzyjnym miarom i wyliczeniom. Tym samym nie odnosi się do tego, co przeliczalne, czego nie da się zamienić na cokolwiek innego. Należy do kręgu subtelnych metamorfoz. Gwałtownym zmianom zarządzanym przez człowieka (choć zarządzanie to często pozostaje na poziomie decyzji i wykonania, nie uwzględniając już poziomu konsekwencji, najprawdopodobniej przerastających oczekiwania), zmianom, których wyniki

obdarzone są wyraźnymi konturami (zapory, domy, milionowe miasta), natura przeciwstawia zmiany powolne i stopniowe, zmiany zacierające to, czemu uprzednio człowiek nadał zdecydowane kształty. Odzyskać świat, wydobyć go z bezwzględnej władzy światobrazu podporządkowanej racjom zasady ekwiwalencji, a zatem w ostatecznym, *nomen omen*, rozrachunku zysku i korzyści, można jedynie równoważąc te dwa procesy – nadawania ludzkiego kształtu i odzyskiwania przez naturę rzeczywistości nie tyle po prostu bez-kształtnej (ta kategoria byłaby niczym innym, jak powrotem do kręgu światobrazu), co metamorficznej. Nie chodzi bowiem o zwykłą eliminację śladów ludzkiego działania, nie jedynie o wyburzanie i równanie z ziemią („Wyburza się kolejne hale, wyprzedaje grunty”) (Stasiuk, 2013: 86), lecz o to, by dostrzec odzyskiwanie miejsca przez naturę. Nie wystarczy zatem negatywna faza postępowania („wyburzanie”); nieodzowna jest faza pozytywna, polegająca na odzyskaniu umiejętności spostrzeżenia tego, jak miejsce zwolnione przez człowieka radzi sobie z sobą, jak „natura odzyskiwała to, co wcześniej jej zabrano” (Stasiuk, 2013: 86).

8.

To zaś z kolei oznacza, po pierwsze, terapię spojrzenia, które przywykłe dotąd do rzeczywistości ostrych konturów, wyraziście oddzielonych od siebie segmentów, musi teraz odzyskać zdolność obcowania z tym, co niewyraziste, ciągłe, co stanowi raczej pasmo widzialności, niż konstelację odrębnych elementów. Nie oznacza to, że przedmioty tracą swą materialność; przeciwnie – wzmacniają ją dzięki wyrwaniu z władzy bezwzględnej użyteczności i jednoznaczności, której zostają poddane w naszej codziennej praktyce. „Zamglone perspektywy” otwierające się przed naszym spojrzeniem na przykład rano czy wieczorem, w niepewnym jeszcze świetle tak odmiennym od ostentacji słonecznego południa, „[...] myśl nie może oderwać się od powolnej przemiany krajobrazu i raz po raz trzeba wychylać się, zerkać na wstający blask, który miesza się z mgłą jakoś tak pyliście, nierzeczywiście, uwalnia z półmroku ni to kształty, ni to fantasmagorie, więc szkoda spać, szkoda marnować czas, bo się to przecież w tej konfiguracji, w tej grze złota, szarości, półbłękitu, w tym cudzie jednorazowym już nie powtórzy” (Stasiuk, 2013: 102). Krajobraz jest więc miejscem „przemiany”, ale jest ona zdecydowanie różna od tej, jaka zachodzi pod wpływem działania człowieka. Nie tylko dlatego, że dokonuje się w innym niż spodziewanym w cywilizacyjnym pośpiechu tempie (jest „powolna”); także dlatego, że jej wynikiem jest to, co „jednorazowe”. Gdy światobraz stawia sobie za cel odzwierciedlenie rzeczywistości jako powtarzalnej, bowiem skonstruowanej z pre-fabrykowanych segmentów oraz poddanej grze ekwiwalencji, w której każdy z owych segmentów opatrzony jest pewną wartością, krajobraz należy do tego, co jednorazowe, co nie może się powtórzyć. Krócej, krajobraz staje się wtedy, gdy odzyskujemy jednorazowość świata, a co za tym idzie poczucie jednorazowości naszego bytowania.

9.

Dzieła rąk ludzkich nie zostają unieważnione, nie znikają z pola widzenia. Nabierają natomiast innego znaczenia i innej wagi. Nie są już one bez reszty zanurzone w powtarzalnych konfiguracjach użytecznych struktur cywilizacji; w coraz większym stopniu zaczynają uczestniczyć w jednorazowości istnienia świata. Tym samym stają się wieloznaczne, bowiem nawiązują relację nie tylko z rzeczywistością ludzkich celów, ale odzyskują więzi z tym-co-nie-ludzkie. Ta przemiana światooobrazu w krajobraz, to dzieło szczególnego spojrzenia zdolnego do spostrzeżenia tego, co nie jest jednoznaczne, co pozostaje w strefie przejścia między wszelkimi jednoznacznymi określeniami i tożsamościami. W krajobrazie świat odzyskuje swoją materialność wyzwoloną od materialności przypisanej mu przez człowieka. „Dzięki niskiemu słońcu świat staje się wyrazisty, bardziej materialny, bo cienie są ciężkie, ciemne od wilgoci i zalegają bardzo długo. Podwajają rzeczywistość. Po prostocie lata krajobraz staje się wieloznaczny” (Stasiuk, 2013: 101). Ale znajdujemy tu także wskazówkę i odpowiedź jak budować, by sprzyjać krajobrazowi. Skromna oikologiczna odpowiedź mogłaby brzmieć następująco:

1. wszelka budowa zmienia świat, a zatem żadnej nie można lekceważyć traktując jako mechaniczne powielenie ustalonych wzorów budowania;
2. to, co budujemy niech artykułuje swoją materialność nie przez aroganckie popisy techniczno-materiałowo-konstrukcyjne, lecz podejmując dialog z formami materialności przyjętymi przez świat;
3. nasze interwencje w materię świata będące dziełem owego szczególnego oikologicznego spojrzenia, winny więc służyć temu, aby miejsce było „wieloznaczne”, to znaczy, aby pomagało nam odzyskać świadomość i radość z poczucie jednorazowości naszego bytowania;
4. aby budowanie takie, służące krajobrazowi było możliwe, konieczne są przedsięwzięcia w sferze pedagogiki spojrzenia, działania „szkolne” sprzyjające tworzeniu się i odzyskiwaniu wrażliwości na przestrzeń i jej różnorodność, wieloznaczne materialne struktury.

10.

Możliwy staje się wówczas krytyczny stosunek do przestrzeni swojskiej, własnej, domowej. Dzieje się tak dlatego, że oikologiczna refleksja otwiera świat, który nie unieważniając znaczenia tego, co domowe i rodzime, podkreśla, iż zakorzenianie się w swojskim broni swej powagi jedynie wtedy, gdy uczyni je przenikalnym dla tego, co obce, nierodzime i nieswojskie. Tym samym powaga naszego bytowania wymaga, aby lokować je w tym, co metamorficzne, nie do końca sprecyzowane, nieukończony, stające się, wolne of form gotowych. Żyjemy poważnie, gdy żyjemy w krajobrazie. To zaś wymaga opuszczenia domu. Nie chodzi tu jedynie o podróże („Człowiek nie robi się mądrzejszy ani lepszy od wojażowania”) (Turowicz, 2013: 546), lecz o wyjście poza utarte schematy domowości. Mówiąc inaczej – trzeba utracić

poczucie pewności ustalonego porządku rzeczy streszczające się dla nas w dokładnej lokalizacji miejsca zamieszkania, jednym słowem – w adresie. Adres, który nigdy nie występuje samodzielnie, nie posiada życia poza całą siatką odniesień (znajome sklepy w sąsiedztwie, najbliższa poczta, posterunek policji, szpital, etc.), na dłuższą metę tworzy ochronny kokon zabezpieczający nas przed dziwnym światłem życia w całym jego dramatyzmie. Doskonale rozumie to Conradowski narrator, zdając sobie sprawę z tego, że nie potrafi przekazać dramatyzmu swego afrykańskiego doświadczenia europejskim słuchaczom, bowiem ci, ukryci w kryjówce adresu, nie są w stanie dotknąć surowej materii życia: „Najgorsze jest, że nie rozumiecie... Siedzicie to sobie wszyscy, każdy z dwoma dobrymi adresami, z rzeźnikiem za jednym rogiem, a policjantem za drugim, wybornymi apetytami i normalną temperaturą – słyszycie, normalną – Od początku do końca roku” (Conrad, 2011: 44). Zrozumieć życie, oznacza wyjść poza skrywającą ją fasadę cywilizacyjnego porządku, wystawiając się na doświadczenie krajobrazu z jego prawami, które często nie przystają do naszych przyzwyczajzeń. Mówiąc językiem nowoczesnej stratygrafii – musimy wyjrzeć poza domenę antropocenu⁴, który to termin, zdaniem niektórych geologów, już dawno winien zastąpić holocen, jako określenie świata, w którym żyjemy.

11.

Oikologia będzie zatem zabiegała o to, by pojmować dom jako element nieustannej wędrówki. Dom nie zakotwicza w tym-co-było lub w tym-co-jest, dom wybiega w to-co-nadchodzi. *Exodus* patronuje domowi, o ile chcemy bytować w świecie, który nie jest poddany presji obrazowania, lecz jest kraj-obrazem. Trzeba wyjść poza ograniczenia wspólnoty wyznaczone przez instytucje państwa lub tradycyjne rytuały celebracyjne (np. religijne), bowiem dopiero po takim wyjściu będzie można poszukiwać autentycznych (a nie jedynie konwencjonalnych i tradycyjnych) podstaw wspólnoty. Wspólnota taka będzie społecznością poszukujących, tych, którzy nie zadowolają się narzuconą przez tradycję i historię tożsamością: „wspólnota tego rodzaju nie nada nam tożsamości, której tak niemądrze w niej poszukujemy. Nie zbliży nas wzajemnie w imię jakiejś idei bliskości czy wspólnej tradycji. Będzie to wspólnota ludzi poszukujących na własną rękę, tych, których łączy jedynie przenikające wszystko poczucie nicości” (Esposito, 2012: 129). Aby dojrzeć świat, jako krajobraz, niezbędne okaże się więc opuszczenie tego, co swojskie, a co nakłada niebezpieczny filtr na nasz sposób postrzegania świata. Zdolność do ujrzenia świata, jako krajobrazu, domu jako nieuprzywilejowanego elementu tegoż krajobrazu oraz życia jako praktyki exodusu, będące stawką refleksji oikologicznej sprzeciwia się pokusom wszelkich ideologizacji rodzimego terytorium i związanym z nimi nacjonalizmom. Trafnie pisze K. White (2010: 141) w poetyckiej notatce z wybrzeża Bretanii:

⁴ Patrz prace The Anthropocene Working Group działającej na uniwersytecie w Leicester.

Naród?

Kraj?

Połamane wybrzeża,

tutaj

nie mówi się

o państwach.

12.

O konieczności exodusu pisze także Nietzsche. Poznać miasto może tylko ten, kto je opuścił, i nie jest dziełem przypadku, że to „wędrowiec” (*Wanderer*) wygłasza ten pogląd. „Kto chce wiedzieć, jak wysokie są wieże miasta – w tym celu opuszcza miasto”, bowiem dopiero przewyciężywszy ustalony sposób porządkowania świata można świat odzyskać jako krajobraz. Nietzsche udziela wyraźnych wskazówek w tej materii: „Trzeba uwolnić się od wielu różnych rzeczy, które właśnie nas, dzisiejszych Europejczyków, pętają, hamują, przygniatają, obciążają. Człowiek, który umie znaleźć się poza tym wszystkim, który chce dotrzeć do nadrzędnych miar wartości swego czasu, musi przede wszystkim w samym sobie 'przewyciężyć' ten czas [...] (Nietzsche, 2008, af. 380: 281). W momencie, gdy dostrzeżemy świat jako krajobraz, zmieni się nasze pojmowanie domu i jego architektury. Wybitny architekt Paul Zumthor w swych zaleceniach dla współczesnych budowniczych odwraca relacje, z którymi niestety jesteśmy tak zżyci, a które są relacjami służącymi do obrazowania świata: to nie budowla ma modyfikować otoczenie, lecz przeciwnie – otoczenie musi oddziaływać na planowaną strukturę budynku. „Nawet jeśli muszę zmodyfikować ukształtowanie podłoża, to zmiana powinna sprawiać wrażenie, że zawsze tak było. Kiedy buduję w pejzażu, zależy mi na tym, by wykorzystane materiały dostroić do jego jego substancji narosłej w przebiegu historycznym. Materialność rzeczy wybudowanych musi współgrać z materialnością okolicy. [...] W moim przekonaniu materiały i konstrukcja muszą mieć cechy wspólne z danym miejscem, niekiedy nawet pochodzić właśnie stamtąd” (Zumthor, 2010: 99).

13.

Filozoficzną wykładnię architektury współtworzącej świat jako krajobraz, pomagającej odzyskać świat jako krajobraz, daje ponownie Nietzsche, który zastanawiając się nad możliwością zamieszkiwania w otwartej przestrzeni właściwej exodusowi, proponuje formułę „domu nad morzem”. Czytamy w 240 aforyzmie *Wiedzy radosnej*: „Nie zbudowałbym sobie domu (i poczytuję sobie za szczęście, że nie posiadam domu na własność!). Ale gdybym musiał, to wzorem niektórych Rzymian wbudowałbym go w morze – chciałbym z tym pięknym potworem dzielić domowe sekrety” (Nietzsche, 2008: 170). Dom znajduje się to podwójnie w rezerwie: raz dlatego, że wcale nie jawi się jako konieczny, a dwa – bowiem gdy zostanie już

zbudowany, to wcale nie w otoczeniu, w jakim zwykle tradycyjnie budujemy domy. „Wbudowany w morze” (*in's Meer heineibauen*) dom komunikuje się bezpośrednio z tym-co-nie-ludzkie. Wszak morze nazywa filozof „pięknym potworem”. Człowiek praktykujący exodus wznosi dom w bezpośrednim sąsiedztwie „zwierzęcego”, Andrzej Stasiuk będzie mówił o „drapieżnym”, które porusza się „gdzieś na granicy naszego światła i tamtej, nie naszej ciemności” (Stasiuk, 2013: 123).

14.

To, co oikologiczna analiza rzeczywistości, jako ćwiczenie geopoetyckie nazywa koniecznością odzyskania relacji z tym-co-nie-ludzkie, odpowiada ustaleniom wiedzy geologicznej („Geopoetyka opiera się na podstawie geo-logiki [*geo-logos*] i oznacza nowy sposób bycia człowiekiem i nowy sposób ludzkiego bytowania na ziemi”) (White, 2006: 52), wedle których zmiany dokonane przez człowieka w naturze trwale i nieodwracalnie zmieniły charakter świata. Zatem i natura jest w coraz większym stopniu „efektem” pracy człowieka i jego techniki. Teorie socjologiczne podkreślające rolę ryzyka współczesnej egzystencji (by wspomnieć tylko dzieła Ulricha Becka) (Beck, 2004) niestrudzenie akcentują, iż przemiany zachodzące w naturze są często całkowicie nieoczekiwane, a nawet w swych efektach ubocznych kierują się przeciwko oryginalnym celom. Paul Crutzen, laureat nagrody Nobla w dziedzinie chemii z roku 1995 oraz autor pojęcia antropocenu, wymienia najważniejsze skutki interwencji ludzkiej techniki w to-co-nie-ludzkie: „Ludzka działalność zmieniła co najmniej jedną trzecią, jeśli nie połowę wyglądu powierzchni ziemi. Zmieniono bieg lub przegrodzono potężnymi zaporami wiele z największych rzek. Nawozy sztuczne wytwarzają więcej azotu niż czynią to naturalne ekosystemy. Ludzie zużywają ponad połowę światowych zapasów wody pitnej” (Crutzen, 2002: 23). Jeśli tak, zatem zadaniem oikologii będzie nie tyle próba odwrócenia tych procesów, to bowiem wydaje się niemożliwe, co uratowania tego, co się da poprzez umiejętność spojrzenia zdolnego przeniknąć procesy i kształty wywołane przez człowieka tak, aby można było dostrzec świat wolny od „optycznej nędzy, tego kociokwiku, tej hysterii człowieczego krajobrazu” (Stasiuk, 2013: 132). W rezultacie, zadaniem naszym staje się wytworzenie i nauka możliwości dostrzegania tego-co-nie-ludzkie w otaczającym nas świecie, mówiąc krócej – zobaczenie i doświadczenie świata jako krajobrazu, jego „głębi” jako „trzeciego wymiaru krajobrazu” (Stasiuk, 2013: 101).

15.

Krajobraz jest więc światem w najmniejszym możliwym stopniu „ludzkim”. Doświadczając go i poznając, już ujmuję go, chcąc nie chcąc, w ludzkie kategorie, lecz oikologia uczy, by traktować owe kategorie, jako sposób doprowadzenia nas w bezpośrednią bliskość świata tak, abyśmy mogli niemal dotknąć jego materii. Oikologia jest więc sztuką podchodzenia świata. Annie Dillard opisuje sztukę podchodzenia zwierzyny nie w celach myśliwskich, lecz poznawczych w kategoriach

ćwiczenia duchowego. Dostrzec świat w całym bogactwie jego istnienia można wycofując siebie, tracąc poczucie ważności i centralności własnego „ja”, to zaś prowadzi do poznania świata, jako „krajobrazu” - bez konieczności oznaczenia jego topograficzno-geograficznej lokalizacji, co odpowiada wspomnianej już wcześniej potrzebie porzucenia adresu. W świat, jako krajobraz trzeba się w-czuć i w-żyć i nauka powinna doprowadzać do sytuacji, w której taka postawa staje się możliwa. Po długiej obserwacji piźmoszczura buszującego w trawie Dillard notuje: „Ja też nie bardzo wiedziałam, gdzie jestem – przez te czterdzieści minut wczorajszego wieczoru byłam po prostu czuła i milcząca jak klisza fotograficzna. Moja samoświadomość znikła [...]” (Dillard, 2010). Gdy doznaję świata, jako krajobrazu, znika moja samoświadomość; ruch wycofywania warunkujący doświadczenia krajobrazu nie jest zgłębianiem siebie. Jak widzieliśmy, chodzi o ruch w głąb świata, o specyficzną koncentrację: „Uspokajam się więc. Koncentruję się na otoczeniu; szukam równowagi i wytchnienia. Wycofuję się – nie do wewnątrz, ale jakby na świat, tak że staję się jedynie zespołem zmysłów. Wszędzie widzę obfitość i bogactwo” (Dillard, 2010: 295). *Not inside, but outside myself* – po to, aby ujrzeć obfitość i bogactwo, *plenty and abundance*. Krajobraz to sposób współ-istnienia ze światem poprzez współ-czuwanie warunkowany wycofaniem ludzkiego „ja”, które to wycofanie ma, paradoksalnie, zbawienny wpływ na jakość życia jednostki: „Kilka minut tego typu zapomnienia (*self-forgetfulness*) działa na mnie niesłychanie ożywczo” (Dillard, 2010: 291). „Ja” oikologiczne zdolne do ujżenia i traktowania świata jako krajobrazu jest więc tym, co K. White (2010: 49) nazywa „'ja' uprzestrzennionym”.

To, co A. Dillard opisuje jako postawę podchodzenia (*stalking*), poświęcając jej cały rozdział w swej niezwyklej książce, sprzeciwia się postawie obrazowania świata, którą Heidegger uznał za typową dla nowożytności. „Podchodząc” świat, wstrzymuję się bowiem od interwencji w otoczenie, a jeśli nawet interwencja taka później nastąpi, będzie ona wynikiem namysłu nad relacją łączącą mnie ze światem, nie zaś dążeniem do zapanowania nad nim. Gdy krajobraz gromadzi przedmioty pozwalając im być na ich warunkach, i w przeznaczonych im miejscach, światoobraz dąży do przeorganizowania miejsc i przedstawiania przedmiotów (liczne przykłady takich przedstawień wymieniał P. Crutzen w cytowanym powyżej eseju). M. Heidegger powie, że właściwe człowieczej działalności „dostawianie” wciąż nowych przedmiotów, niechybnie musi oznaczać „rozstawianie” natury: „Gdzie natura nie czyni zadość jego [człowieczemu – T.S.] przedstawianiu, człowiek rozstawia naturę. Gdzie brakuje mu rzeczy, człowiek dostawia nowe rzeczy. Gdzie mu rzeczy zawadzają, człowiek rzeczy przestawia” (Heidegger, 1997: 233). Odzyskanie świata jako tego, który nie czyni zadość ludzkim potrzebom, świata nie na miarę człowieka, świata, w którym niczego nam nie brakuje, nawet jeśli nie ma w nim pozornie potrzebnych nam przedmiotów, świata, w którym rzeczy zachowują właściwe im miejsca – oto zadanie oikologii, która jest namysłem uwrażliwiającym nas na krajobraz. Chodzi w tym także o odnowę życia, o nawiązanie związku „z nieogarniętą naturą (*the great outside*), o nowy rodzaj polityki, i inspirowaną nowym duchem ideę kultury” (White, 2006: 60).

LITERATURA

- Beck U., 2004: Społeczeństwo ryzyka. W drodze ku innej nowoczesności. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Conrad J., 2011: Jądro ciemności. Wydawnictwo Greg, Kraków: 44.
- Crutzen P. 2002: Geology of Mankind [w:] *Nature*, v. 415: 23.
- Dillard A., 2010: Pielgrzym nad Tinker Creeek. Wydawnictwo Literackie, Kraków: 291.
- Esposito R., 2012: *Living Thought. The Origins and Actuality of Italian Philosophy.* Stanford University Press, Stanford: 129.
- Heidegger M., 1997: Czas światobrazu [w:] *Drogi lasu.* Aletheia, Warszawa: 74, 233.
- Nietzsche F., 2008: Wiedza radosna. Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk af. 380: 170, 281.
- Patočka J., 1998: Eseje heretyckie z filozofii dziejów. Aletheia, Warszawa: 163-188.
- Snell B., 2009: *Odkrycie ducha,* Warszawa: 291-308.
- Stasiuk A., 2013: Nie ma ekspresów przy żółtych drogach. Wydawnictwo Czarne, Wołowiec: 106.
- Szestow L., 2011: Apoteoza niezakorzenia. Próba myślenia adogmatycznego, przeł. J. Chmielewski. Wydawnictwo KR, Warszawa: 139, 146.
- Turowicz J., 2013: *Pisma wybrane (red.): A. Mateja.* Universitas, Karków, t. 1: 546.
- White K., 2006: *On the Atlantic Edge.* Sandstone Press, Dingwall: 52, 60.
- White K., 2010: *Poeta kosmograf...*, Centrum Polsko-Francuskie Cotes d'Armor – Warmia i Mazury, Olsztyn: 49, 141.
- Weil S., 1961: *Zakorzenie* [w:] *Zakorzenie i inne fragmenty,* PAX, Warszawa: 209, 224.
- Zumthor P., 2010: *Myślenie architekturą.* Znak, Kraków: 99.