

## FENOMENOLOGIA ZAMIESZKIWANIA

### Filozofowanie – myślenie – mieszkanie

W filozofii chodzi o podstawowe i obejmujące wszystko zagadnienia, o wielkie problemy wyrażające się w pytaniach: dlaczego, co, jak, skąd i po co nasze życie, czyli o podstawy i przepaście tego, co mimo całej swej nieprzystępności nazywamy rzeczywistością, o byt i nicość, a także o drogi i bezdroża ludzkiej myśli, woli, ludzkiego uczucia i działania. Czy wobec takich pytań filozofia nie jawi się nam często jako trudna, syzyfowa, niekiedy całkowicie bezradna sztuka stawiania pytań, na które nie znajduje się żadnych ostatecznych odpowiedzi? Czy filozof, w tej na pozór przynajmniej beznadziejnie niepewnej sytuacji, znajduje mimo wszystko jakiś dach nad głową? Czy jest w stanie mimo wszystko go zbudować i czuć się jak u siebie w domu? Czy też raczej wciąż wędruje jak pielgrzym, który kwestionował zawsze każdą świętość i dlatego właśnie czuje się zmuszony ciągnąć dalej? Czy nie byłoby w tej sytuacji lepiej, przyjemniej i bezpieczniej zatrzymać się w jakiejś pieczarze przed-filozoficznego życia? Gdyż albo filozof zapłacze się w jakichś długich, szczegółowych, nie dających się wykończyć, a tym samym wciąż niejako obiegowych przemyśleniach, albo też nie wyjdzie poza komunały, mądrość przysłów i pogłoski – zdradzając tym samym swe istotne zadanie.

Najlepszym, jeśli nawet nie jedynym, co filozof może – jak się wydaje – osiągnąć, jest możliwe precyzyjne sformułowanie problemu. To właśnie, że filozofia jest w gruncie rzeczy sztuką stawiania pytań, stwierdzało wielu, jeśli nawet nie wszyscy wielcy myśliciele z dziejów filozofii, doprowadzając tę kwestię, w ten czy inny sposób, do ujęć bardzo radykalnych. Czy pozostaje nam zatem – wobec tego, że nie jesteśmy w stanie powiedzieć w gruncie rzeczy nic definitywnego – tylko pokorne, względnie przepelnione troską, ale dumne milczenie? W obliczu możliwości takiego zamilknięcia i usunięcia się do jakiegoś zacisznego i spokojnego kąta filozofia czuje się wciąż zobowiązana, nie mogąc przy tym w żaden sposób z tego zrezygnować, myśleć i mówić

wbrew milczeniu. Wielcy myśliciele posuwali się bowiem zawsze bardzo daleko i starali się wciąż odpowiadać w nowych okolicznościach na poważne, wielkie pytania. Zresztą samo pytanie służy już za wyjątkowy punkt wyjścia: każda próba sformułowania takiego pytania zakłada przecież jakąś pierwszą, przeważnie zaczątkową tylko, próbę odpowiedzi.

W tych warunkach ukazuje się specyfika odróżniająca filozofię od innych dyscyplin, a mianowicie to, że bogowie umieścili tutaj, przed trudami odpowiadania na te różne pytania, w sposób szczególny trud uświadomienia sobie tego, iż trzeba wciąż na nowo stawiać pytanie o to, czym jest faktycznie filozofia. Albowiem tylko ten, kto zastanawia się nad tym, co faktycznie czyni, kiedy stawia sobie jedno z tych wielkich pytań, jak mianowicie realizuje się myślenie filozoficzne i co się dokonuje w tymże myśleniu, może dojść do takich odpowiedzi, które można uznać za filozoficzne. Może także w ten sposób, czyli na podstawie uświadomienia sobie w radykalnym samo-urzeczywistnianiu się filozoficznego pytania, otworzyć się faktycznie na odpowiedzi. W filozofii można bowiem zawsze odpowiadać tylko osobiście, co ze swej strony zakłada, iż także osobiście zaczęło się stawiać określone pytania. Filozofia jest przecież czynnością – filozofowaniem, a jako taka jest aktem wolności.

O co jednak chodzi tak naprawdę w filozofii i w tych wielkich pytaniach? Dotykamy tutaj pewnego napięcia, które się wiąże ściśle ze specyfiką pytań stawianych w filozofii – w filozoficznym myśleniu: w filozofii chodzi o coś znacznie większego i trudniejszego, a zarazem mniejszego i prostszego, o coś powszechnego, a zarazem bardzo indywidualnego. Albowiem filozofia w swych wielkich pytaniach ma za zadanie przypomnienie tylko tego, co zwyczajne, trywialne, w tym, co my – każdy z nas – wciąż wiemy. Filozofowanie oznacza przeto najpierw przypomnienie i uświadamianie sobie tego, co zawsze się dzieje, oraz kwestionowanie tego, co się wciąż dzieje, ale nie w sensie radykalnego jego podważania, lecz w celu lepszego i głębszego zrozumienia tego, co się wciąż dzieje. Dlatego to Ludwig Wittgenstein prosi Boga, aby „raczył dać filozofowi wgląd w to, co znajduje się na oczach wszystkich”<sup>1</sup> – wgląd w to, co jest tu i teraz, a nie w to, co może być dokonane lub zbudowane. Tak więc filozofia jest nie tylko sztuką stawiania pytań, ale – na głębszym jeszcze poziomie – sztuką patrzenia i – na tej właśnie podstawie – sztuką pytania i rozumienia,

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen* (wyd. G. Henrik von Wright), Oxford – Frankfurt a. M. 1977, s. 121.

zrozumiałego i pobudzającego ujawniania z myślą o właściwym obchodzeniu się z rzeczywistością.

To ujawnianie wymaga jednak zawsze czasu – naszego czasu. W stawianiu pytań i dawaniu na nie odpowiedzi konieczne jest zachowywanie i podtrzymywanie wytężonej uwagi. I dlatego nie ma w filozofii żadnych szybkich skoków. Istnieje oczywiście – i to wciąż na nowo – szybkość spojrzenia, wglądu. Ale możliwa jest ona tylko wtedy, gdy ma już przygotowany odpowiedni grunt i gdy sami się zatrzymaliśmy, zawierzyliśmy sobie i staramy się uważnie być w prawdzie. To, że myślenie, a tym samym filozofowanie, możliwe jest tylko w zatrzymaniu się nad jakąś własną „sprawą” czy „rzeczą”, wyraża się nawet w tym, że angielskie słowo *to dwell* znaczy nie tylko „mieszkać”, ale także „myśleć” lub „rozmyślać”: myślenie jest bowiem trwałym mieszkaniem (przebywaniem) w rzeczywistości – zadomowieniem się i powierzeniem siebie wielkim pytaniom-problemom w ustawicznie nowym poszukiwaniu znalezienia na nie właściwej odpowiedzi w naszych przegródkach myślowych i w tych miejscach-pomieszczeniach, jakie poprzez nie się otwierają. Właśnie dlatego tak bliskie sobie są zestawienia architektury z filozofią oraz obecność zaczerpniętych z architektury przenośni w filozofii. Według cytowanego już Wittgensteina, praca w filozofii jest pod wieloma względami podobna do pracy w architekturze, a zwłaszcza praca nad sobą samym, nad kształtowaniem siebie, a więc nad tym, jak się patrzy na rzeczy i czego się od nich wymaga<sup>2</sup>. Natomiast Martin Heidegger podkreślał ściśle powiązanie budowania z myśleniem w ich obopólnym odniesieniu do mieszkania: „Samo myślenie należy jednak do zamieszkiwania w tym samym sensie co budowanie, tyle że w inny sposób (...). Budowanie i myślenie są – w każdym wypadku na swój sposób – nieodzowne do zamieszkiwania. Nie są jednak dla niego wystarczające, jak długo zajmują się każde z osobna własnymi sprawami zamiast słuchać siebie nawzajem. To zaś zdolne są czynić wtedy, gdy oba, myślenie i budowanie, służą zamieszkiwaniu, gdy pozostają w swych granicach i wiedzą, że tak jedno, jak i drugie pochodzi z warsztatu długiego doświadczenia i nieustannej praktyki”<sup>3</sup>

Ale nie tylko dlatego, że myślenie jest w pewien sposób także trwałym zamieszkiwaniem i że właśnie dlatego istnieje ściśle powiązanie

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 38.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane* (tłum. K. Michalski), Warszawa 1977, s. 333.

zamieszkiwania i myślenia lub że myślenie, podobnie jak budowanie, jest ukierunkowane na zamieszkiwanie, lecz także dlatego, że mieszkanie należy do rzeczy zrozumiałych samych przez się, o których filozofowanie może i – zwłaszcza w czasach, kiedy to się zatracą, albo już się zatraciło, tę zrozumiałą samą przez się wiedzę – musi się nam przypominać wciąż na nowo, staje przed filozofią zadanie wyraźnego – a nie tylko podejmowanego w refleksji nad sobą samym – przemyślenia faktu zamieszkiwania<sup>4</sup>

### Mieszkanie – życie – pamiętanie

Jeżeli nawet nie są już (lub w ogóle) zdolni do zamieszkiwania, ludzie mieszkają przecież tu lub tam. Niekiedy w jaskiniach, pieczarach, namiotach, igloo, domach budowanych z drzewa, kamieni lub żelaza, na statkach, pod mostami lub drzewami. Trywialnym stwierdzeniem jest to, że my, jako ludzie, mieszkamy; tak dalece trywialnym, jak stwierdzenia, że mamy dwoje oczu, że prosto chodzimy, że posługujemy się językiem, że możemy mówić i śpiewać, że umieramy i wiemy o swej śmierci, albo też że żyjemy w społecznościach, jesteśmy religijni, jemy i pijemy – i to na różne, uzależnione od danej kultury, sposoby. Mieszkanie zdaje się należeć do podstawowych składników każdej antropologii. O ile bowiem nam wiadomo, tylko ludzie mieszkają, budują sobie mieszkania, przykrywają je i odnawiają, zamieszkują w nich i odpowiednio je wyposażają, chcą mieszkać piękniej, wspólnie, z różnych powodów dzielą te mieszkania, tworzą wspólnoty mieszkaniowe, względnie poszukują mieszkań i muszą się liczyć z rynkiem mieszkaniowym. Ludzie mają schronienie, dach nad głową, gdyż jego brak – a nie jest to przypadek normalny – określa się własnym słowem. Jeśli więc na przykład mówi się w Niemczech o bezdomności w starożytnym, wyrażającym głębszą treść, znaczeniu, to wskazuje się tym samym na to, iż nie chodzi tu tylko o brak jakiegoś konkretnego mieszkania, lecz o złożony, psychologiczno-społeczny fenomen: mieszkać, mieć dach nad głową – oznacza niewątpliwie coś więcej, aniżeli tylko mieć własne – lub wynajęte – cztery ściany.

Zwierzęta nie mieszkają i nie mają mieszkań. Mają gniazda, drzewo lub jamę. Jest to – znów – język ukazujący pierwszą drogę filozoficznej refleksji: mieszkanie jest urzeczywistnieniem człowieka. Bycie człowie-

<sup>4</sup> Por. w tej kwestii: R. Spaemann, *Die kontroverse Natur der Philosophie*, w: tenże, *Philosophische Essays* (poszerzone wydanie), Stuttgart 1994, s. 104-129.

kiem oznacza: gdzieś mieszkać, mieć gdzieś swoje własne miejsce, móc się osiedlić, mieć własny system koordynacyjny, własne odniesienia do tego, co bliskie i dalekie, zaufanie i dystans, względnie wzniosłość i głębię. Człowiek mieszka, jak długo żyje – a także i potem. Cóż bowiem innego wyrażają różne obrzędy pogrzebowe i wyobrażenia „tamtego świata” wielu religii i kultur, jak wizję pewnego pochodzącego, podróży odbywanej niekiedy pomiędzy przejściowymi stacjami do innej – jak to przyjmują rozliczne religie – właściwej ojczyzny człowieka?

Zaczęliśmy od przypomnienia sobie czegoś bardzo trywialnego. Musimy jednak, pomimo tych wstępnych rozważań, ponownie się zapytać: czy jest to w ogóle konieczne? Czy nie uświadamiamy sobie tego, że mieszkamy i że należy to do bytu ludzkiego, tak jak sen, jedzenie, picie i wiele innych podstawowych czynności człowieka? Tak i nie. Gdyż zrozumiałe samo przez się, czyli jako to, co bezpośrednio wciąż się przydarza, jest raczej to, o czym w ruchliwej dynamice dnia powszedniego, za pośrednictwem mediów i tego, co drugorzędne, chcielibyśmy wciąż na nowo zapominać w przybierającej ciągle na sile auto-alienacji sugerowanej samo-urzeczywistnianiem się. Istnieje – twierdzi M. Heidegger – autentyczny „głód mieszkaniowy”, polegający na tym, że „Śmiertelni zawsze dopiero szukają utraconej istoty zamieszkiwania, że muszą dopiero uczyć się zamieszkiwania”<sup>5</sup> Chociaż bowiem współczesne mieszkania zapewniają jakiś ką i „mogą nawet mieć – stwierdza dalej Heidegger – dobry rozkład, mogą być łatwe do zagospodarowania, tanie, tak jak byśmy sobie życzyli, pełne powietrza, światła i słońca”, to przecież nie jest wcale pewne, „czy samo istnienie (tych) mieszkań gwarantuje nam już, że także zamieszkiwanie ma miejsce?”<sup>6</sup> Może więc się przydarzyć, że gdy „człowiek bierze pod uwagę bezdomność, nie jest już ona niedolą”<sup>7</sup> Trzeba obecnie, jak to jeszcze zobaczymy, przygotować się na taką właśnie sytuację.

Powinniśmy dzisiaj uczyć się na nowo autentycznego zamieszkiwania, a potrzebę mieszkania ujmować jako faktyczne zapotrzebowanie, albowiem żyjemy w czasie nacechowanym ideałem wiedzy technicznej. Niewiele można, na pierwszy rzut oka, powiedzieć przeciw temu. Radykalni krytycy współczesnej cywilizacji technicznej wypowiadają się niemal podobnie, jak ich oponenti, traktujący naukę

<sup>5</sup> M. Heidegger, dz. cyt., s. 334.

<sup>6</sup> Tamże, s. 317.

<sup>7</sup> Tamże, s. 334.

i wiedzę jako swoisty absolut, na temat jej celu. Ukazuje się jednak tym samym, jak dalece idealizowanie wiedzy technicznej może stać się problemem: cechuje ją mianowicie coraz bardziej widoczne dążenie do stania się absolutem i do spychania na margines, jeśli nie całkowitego pomijania, wszelkich innych sposobów podchodzenia do rzeczywistości. Nie potrzeba więc wyraźnie o tym mówić, że gubi się lub pomija w ten sposób inne aspekty rzeczywistości, niedostępne dla tych nauk i stosowanych przez nie metod, albo też dla nich dostępne, ale z dotkliwym okaleczeniem właściwej im perspektywy. A przecież to do nich należą podstawowe zachowania człowieka, których nigdy nie da się zamknąć w jakichś ściśle naukowych założeniach, gdyż wymagają one spojrzenia od wewnątrz, czującego i pamiętającego współ-towarzyszenia, trwałego i uważnego postrzegania.

W tej kulturze zapomnienia filozofia ma ważne i bardzo konkretne zadanie: przypominania o tym, co uciekło z pola widzenia, o wielkim bogactwie rzeczywistości. Razem z Heideggerem można by mówić o zadaniu zwracania uwagi na milczenie mowy. Filozof ten jest bowiem przekonany, że w ciągu ludzkiej historii zapomniano o tym, iż mieszkanie ma ten sam sens co „budowanie”: „Wydarzenie to wygląda początkowo tak, jakby było jedynie zmianą znaczenia samych słów. Tymczasem naprawdę kryje się tu coś rozstrzygająco ważnego, a mianowicie: zamieszkiwanie nie jest doświadczane jako bycie człowieka; zamieszkiwanie nie jest nawet pomyślane jako podstawowy rys tego bycia” O co jednak tutaj chodzi w rzeczy samej? Heidegger wyjaśnia to następująco: „Mowa pozbawia człowieka swego prostego i dostojnego mówienia. Jej pierwotna namowa nie staje się przez to niema, milczy tylko. Co prawda, człowiek nie zważa na to milczenie”<sup>8</sup>

Gdy filozofia zwraca uwagę na milczenie mowy, podaje tym samym przykład ustawicznego, uwewnętrznzonego, spokojnego, zamieszkującego człowieka myślenia. Jedno z najważniejszych zadań filozoficznego myślenia polega właśnie na rozwijaniu hermeneutyki milczenia mowy, hermeneutyki zapomnianego, tego, co nie zostało, lub zostało niezadowolająco, wypowiedziane, chociaż wymagało większej jeszcze uwagi, ukrytych i stłamszonych poziomów sensu, znaczenia i rzeczywistości, tego, o czym się już nie mówi, co zostało zdane na samo-zrozumienie i samo winno się uzasadniać, albowiem nie wymaga już żadnych kryteriów typowych dla określonego pojmowania wiedzy i rzeczywis-

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 319.

tości. To przypomnienie, to opowiedzenie się za tym, co zapomniane i ściśnięte, nie jest jednak celem samym w sobie, nie chodzi tu także o jakąś alternatywę w stosunku do danej kultury, o jakąś humanitarną, życzliwą romantykę, względnie o naiwne przywoływanie zagubionych korzeni, o upragnioną rodzimość lub też zauważalną długo pierwotność, lecz – poza wszelkimi archaizmami – o środek zaradczy, o inną, bardziej pierwotną i sięgającą głębiej, optykę pozwalającą lepiej widzieć, albowiem tak po prostu jest więcej do zobaczenia. Filozofia jest przeto trudem zmierzającym do ponownego odkrycia zagubionej niewinności i naiwności w naszym podejściu do świata, jest po prostu „naiwnością zinstytucjonalizowaną” – jak ją ujął i określił Robert Spaemann<sup>9</sup>

Zrozumiałe samo przez się jest także – jak już powiedzieliśmy – to, że mieszkamy. W filozofii jednak mieszkanie jako takie ma tylko podporządkowane znaczenie. Hermann Schmitz, twórca „nowej fenomenologii”, uważa, że refleksja nad zamieszkiwaniem pozostała w tyle, chociaż mieszkanie określa bardzo centralny aspekt ludzkiego życia: „Niemał każdy człowiek myśli o mieszkaniu. Co to oznacza? Myśli się najpierw o mieszkaniu domowym, a tym samym o jedzeniu, spaniu, miłości, wychowaniu dzieci. W nowoczesnych mieszkaniach służą do tego specjalne pomieszczenia (kuchnia, jadalnia, sypialnia, pokój dziecięcy), ale jest też jeszcze pokój mieszkalny. Co się tam robi? Mieszka! Co to oznacza? Pasują do tego wszystkie funkcje życiowe poza tymi, które – jak współżycie płciowe i mycie – pragnie się zazwyczaj wykonywać w ukryciu, a więc praca zawodowa (przy stoliku do pisania) i pogawędka, samotne życie rodziny i zajmowanie się gośćmi, a także beczynność. Specyfiki mieszkania nie ujmie się jednak takim wyliczaniem. Zamieszkiwanie po prostu się przeżywa w sposób samo-zrozumiały, nie zdając nawet sobie sprawy z tego, albo też nie wiedząc, w jakim kierunku powinno się zmierzać”<sup>10</sup>

<sup>9</sup> *Philosophie als institutionalisierte Naivität*, *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974), 139-142.

<sup>10</sup> H. Schmitz, *System der Philosophie*, t. III: *Der Raum*, cz. IV: *Das Göttliche und der Raum*, Bonn 1977, s. XV. Według Schmitza, rozwijane przez filozofię XX wieku podejścia do mieszkania są problematyczne i niewystarczające: „Nie tak dawno jeszcze niektórzy filozofowie i filozofujący lekarze – Bollnow, Heidegger, Minkowski, Zutt – zajmowali się mieszkaniem w swoich rozważaniach, nie mówiąc jednak ani słowem o tych tajemniczych znaczeniach, o tym bogatym i po części dosadnym zbiorze materiału, wymagającym subtelnej refleksji oddzielnej, mogącej się stać autentyczną dyscypliną naukową” (tamże). Temu brakowi Schmitz chce zaradzić poprzez rozwinięcie tej nowej dyscypliny będącej „nauką o mieszkaniu lub filozoficzną etheologią” Nie możemy, niestety, ocenić tutaj

Dopiero filozofia XX wieku, a zwłaszcza ustosunkowująca się krytycznie do podstawowych założeń nowożytnej filozofii fenomenologia tworzy nowy dostęp do przestrzennego wymiaru ludzkiego życia, a tym samym także do mieszkania<sup>11</sup>. Ważną rolę w filozoficznym ujmowaniu mieszkania odgrywa myśl Martina Heideggera, który może chyba uchodzić za „myśliciela mieszkania”<sup>12</sup>. To nowe podejście do zamieszkiwania nie jest jednak krytyką ani uzupełnieniem myślenia tradycji filozoficznej. Albowiem fakt, że mieszkanie jako takie bardzo rzadko było podejmowane w dziejach filozofii, ukazuje tylko, iż nie stało się ono jeszcze autentycznym problemem, jakim zdaje się być obecnie. Mieszkanie było poniekąd zrozumiałe samo przez się, nie wymagało więc jakiegoś odrębnego przypominania o sobie; nie trzeba przecież nikomu wyjaśniać, że i jak mieszkamy. Dlatego też Heidegger przedstawia obrazowo pewną „zagrodę w Schwarzwaldzie, którą jeszcze przed dwustu laty budowało «chłopskie zamieszkiwanie»”, ale nie po to, by wyprowadzić stąd wnioski, „że powinniśmy byli i moglibyśmy powrócić do budowania takich zagród” Heidegger odmalowuje to rękodzieło, które się zrodziło z potrzeby zamieszkiwania, posiadania chłopskiego mieszkania, i dlatego nie tylko zespala się ściśle z życiem wiejskim – wyraża bowiem jeszcze sobą to życie wraz z typowym dla niego pojmowaniem porządku czasu i przestrzeni: „Dom urządziła tu moc otwierania rzeczy dla prostoty Ziemi i Nieba, Istot Boskich i Śmiertelnych. Postawiła ona zagrodę na osłoniętym od wiatru, południowym zboczcu góry, pośród hal, w pobliżu źródła. Dała mu szerokoskrzydły gontowy dach, stosownie ukośny, by mógł udźwignąć ciężary śniegu, nisko opadający, by ochronić izby przed burzami w długie zimowe noce. Nie zapomniała o kącie ze świętymi obrazami nad wspólnym stołem, przyznała w izbach uświęcone miejsce połogowi i «drzewu umarłych» (*Totenbaum*) – tak w tamtych stronach nazywają trumnę – i w ten sposób różnym porom życia wytyczyła pod jednym dachem tor ich wędrówki przez czas. Zagrodę tę zbudowało ręko-

---

należycie sugestii Schmitza, trzeba byłoby bowiem omawiać ją w kontekście całego jego myślenia filozoficznego.

<sup>11</sup> Por. O. F. Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1984 (wyd. 5), s. 13-16 i 125; tenże, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1979 (wyd. 4), s. 168-202.

<sup>12</sup> B. Biella, *Eine Spur ins Wohnen legen. Entwurf einer Philosophie des Wohnens nach Heidegger und über Heidegger hinaus*, Düsseldorf – Bonn 1998, s. 9. Zob. R. E. Barbaza, *Heidegger and a New Possibility of Dwelling*, Frankfurt a. M. 2003; J. de Visscher – R. de Saeger (red.), *Wonen. Architectuur in het denken van Martin Heidegger*, Nijmegen 1991.



dzieło, które samo miało źródło w zamieszkiwaniu i używa jeszcze swych narzędzi i przyborów jako rzeczy”<sup>13</sup>

Filozofia jest zawsze filozofią swego czasu. Chodzi w niej przede wszystkim także o pytania i problemy, typowe dla danego czasu. Fakt, że mieszkanie stało się tematem filozofii XX wieku, stanowi bardzo ważną wskazówkę. Mówi mianowicie coś o tym, że z mieszkaniem łączą się ściśle pytania i problemy naszej terażniejszości. Samo mieszkanie stało się także pytaniem i problemem. Fakt ten wskazuje w jakiejś mierze na miejsce człowieka w świecie. Dokładniej: na miejsce zagubione czy też utracone, na wspomnianą często bezdomność człowieka w dzisiejszym świecie. Człowiek stracił swe miejsce, swój dom. „Właściwie – tak dobitnie mówi Theodor W. Adorno<sup>14</sup> – nie można już w ogóle mieszkać” W czasach bezdomności problemem staje się mieszkanie, bycie u siebie w domu. Ten brak ukazuje nam niezwykle wyraźnie, co niegdyś było, i w bólu utraty, w tym bolesnym zranieniu, jakie powoduje opustoszała współczesność, w niesmaku kultury, która się usamodzielnia i zwraca się ostatecznie przeciw samej sobie, doświadczamy tutaj, na tym niezamieszkanym miejscu, tego, czego nam brakuje: ojczyzny, zagrody, domu, w którym mieszkamy i możemy się czuć swojsko, a przynajmniej możliwości pewnej bezpośredniości w naszych podstawowych procesach życiowych. „Czy jest jeszcze jakieś ciche, spokojne mieszkanie człowieka między niebem i ziemią?” – pytał Martin Heidegger. – „Czy jest jeszcze życiodajna ojczyzna, na ziemi której człowiek trzyma się mocno, czyli ma grunt pod nogami?” – Jego odpowiedź nie pozostawia tutaj żadnych złudzeń: „Wielu Niemców straciło swą ojczyznę, musiało opuścić swoje wsie i miasta, zostało wysiedlonych z gleby ojczystej. Rozliczni inni, których ojczyznę uratowano, również wywędrowali wciągnięci w tryby wielkich miast i musieli się osiedlić na pustkowiu obszarów przemysłowych. Wyobcowali się ze swej dawnej ojcowizny”<sup>15</sup> Zatraciliśmy – według Heideggera – stałość miejsca i nie możemy już mieszkać tak, jak mogły jeszcze mieszkać poprzednie pokolenia. Wypowiedzi cytowanego filozofa mają właściwy sobie koloryt, który może wywoływać różne kontrowersje. Nie da się jednak w niczym podważyć głównej wypowiedzi Heideggera, dotyczącej jego widzenia sytuacji człowieka dzisiejszego.

<sup>13</sup> M. Heidegger, dz. cyt., s. 332-333.

<sup>14</sup> *Minima Moralia. Refleksje z poharatanego życia* (tłum. M. Łukasiewicz), Kraków 1999, s. 37 (nr 18).

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Gelassenheit*, w: tenże, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, Frankfurt a. M. 2000, s. 517-529.

Ojcowizna w tej sytuacji zagubienia staje się w najlepszym razie przedmiotem romantycznych marzeń o utraconej (bezpowrotnie?) przeszłości, względnie utopii i nadziei. Znana i paradygmatyczna dla XX wieku jest wizja Ernsta Blocha: „ojczyzny, która jawi się wszystkim w dzieciństwie i w której nikt jeszcze nie był”<sup>16</sup> W najgorszym przypadku powędrujemy – być może – z powrotem do gniazd zwierzęcych, nie odczuwając przy tym tęsknoty za mieszkaniem i ojcowizną. „Nowoczesny człowiek – jak uważał Adorno<sup>17</sup> – chce spać blisko ziemi jak zwierzę” Albo też – wśród alternatyw konserwatywno-odnowicielskiego spoglądania wstecz, utopijnego postępu i powrotu do zwierząt – mamy jeszcze codzienność dzisiejszego zamieszkiwania. Również tutaj Adorno zasadniczo słusznie – chociaż w niemalże cynicznej postawie typowo wielkomiejszczańskiej – zauważył: „Kto chroni się w autentyczne, ale kupowane na sztuki mieszkania stylowe, za życia robi z siebie mumię. Kto chce uniknąć odpowiedzialności za to, jak mieszka, wprowadzając się do hotelu albo umeblowanych apartamentów, czyni niejako z narzuconych warunków emigracji normę życiowej mądrości. Najgorzej, jak zawsze, dzieje się tym, którzy nie mają wyboru. Czekają ich jeśli nie slumsy, to baraki, które już jutro mogą zmienić się w szalasy, przyczepy, samochody albo pola namiotowe, przytuliska pod gołym niebem. Dom jest przeszłością”<sup>18</sup> Przy całej tej problematyce, typowej w cytowanych wypowiedziach dla Adorno (które ukazują bardziej, aniżeli on sam chyba zamierzał, problematyczne aspekty jego filozofii), trzeba przyznać, iż ujmuje on – podobnie jak Heidegger i Bloch – coś rzeczywistego, a mianowicie, że żyjemy w kulturze utraty i zapomnienia i że tym samym uchylamy się od odpowiedzialności za nasze własne życie – „Dom jest przeszłością” Pojawia się tu przede wszystkim zadanie hermeneutyki zapomnienia, która – w przeciwieństwie do myślenia utopijnego – nie rozwija przeciwną rzeczywistości wizję ojczyzny i jej przyszłego urzeczywistnienia i – w przeciwieństwie do myślenia odnowicielsko-romantycznego – nie zamierza bynajmniej przemienić miniony już świat w terażniejszość, lecz przypomina to, co zawsze było i czego wciąż jeszcze jesteśmy świadomi, a tym samym niesie wraz ze sobą możliwość nowego rozumienia i nowego przyswajania sobie tego, co zostało zapomniane. Jest to jak najbardziej istotne, dostosowane jednak także do możliwości człowieka, zadanie.

<sup>16</sup> E. Bloch, *Das Prinzip der Hoffnung. In 5. Teilen*, Frankfurt a. M. 1959, s. 1628.

<sup>17</sup> Dz. cyt., s. 37.

<sup>18</sup> Tamże, s. 37-38.

Jak się realizuje hermeneutyka zapominania? Jedną z najważniejszych podstaw hermeneutyki zapominania jest praca w zakresie historii ducha i idei. Historia ta bowiem ukazuje nie tylko to, czego byliśmy kiedyś świadomi, a co staramy się teraz zapomnieć lub zdusić, ale także dlaczego i w ramach jakiego procesu historycznego została zagubiona ta wiedza. Tylko wtedy, gdy się to rozumie, a więc gdy pojmuje się utratę na podstawie samych jej korzeni, pojawiają się możliwości twórczego obchodzenia się z doświadczeniem utraty i – w przypadku mieszkania oraz utraty domu – ponownego uczenia się zamieszkiwania. Pojawia się w ten sposób, właśnie dlatego, że mieszkanie stało się w filozofii XX wieku przedmiotem filozoficznej refleksji i że równocześnie ta właśnie refleksja jest przejawem faktycznego kryzysu, pytanie, czy nie należy rozważać tegoż kryzysu w kontekście zmiany paradygmatów typowych dla współczesności. Albowiem zwłaszcza w filozofii XX wieku uświadamiamy sobie wyraźnie liczne problematyczne aspekty współczesności. Martin Heidegger wyraził nawet przypuszczenie zmierzające w tym kierunku: „Utrata trwałego podłoża wynika z ducha czasu, w jakim wszyscy jesteśmy zanurzeni”<sup>19</sup>

Natrafiamy na inny jeszcze ślad w tym kontekście, kiedy się pytamy, dlaczego brakuje nam takiego pomieszczenia, w którym moglibyśmy zamieszkać, dlaczego dom przeminął, a zamieszkiwanie stało się dla nas tak trudne. Moglibyśmy zaangażować tutaj także socjologię, psychologię lub nauki historyczne, aby znaleźć jakąś miarodajną odpowiedź. Nie dotkniemy jednak wówczas problemu leżącego u podstaw wszelkich „odkryć” empirycznych: tego mianowicie, że w niezdolności do zamieszkiwania i zadomowienia się kryje się głębszy problem. W jakim szerszym kontekście historyczno-filozoficznym sytuuje się ta dzisiejsza bezdomność człowieka? I co ten szerszy kontekst mówi o sytuacji współczesnego człowieka?

### **Czas – przestrzeń – granice**

Ten szerszy kontekst bezdomności człowieka nie był dotąd dostatecznie badany w zestawieniu ze zmieniającym się rozumieniem czasu, przestrzeni i historii. W nowożytności rozumiano dzieje jako proces, a konkretniej jako proces postępu – tak mniej więcej Hegel określał historię świata, mówiąc o „wzroście w świadomości wolno-

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Gelassenheit...*, s. 522. Podobnie wypowiada się O. F. Bollnow, dz. cyt., s. 124n.

ści”<sup>20</sup> – względnie proces upadku i degeneracji od samego początku<sup>21</sup> Teraźniejszość naszego historycznego dzisiaj została sprowadzona przez myślenie, któremu można by słusznie przypisać samo odkrycie historyczności, do – nie dającego się właściwie uchwycić – pewnego momentu tego historycznego procesu. Oznacza to jednak ostatecznie: zespolona ściśle z wewnątrz-światową przyszłością i przeszłością terażniejszość utraciła swą wartość i jest pojmowana na podstawie historycznego kroku naprzód lub do tyłu.

Ściśle z tą formą pozbawienia terażniejszości jej wartości zespała się homogenizacja czasu. Należy ją rozumieć w kontekście tego, co Robert Spaemann nazwał „homogenizacją doświadczenia” Tutaj zaś, czyli w trudzie homogenizowania doświadczenia, ukazuje się zasadniczy motyw i główne przeświadczenie nowożytnej racjonalności: „U podstaw dążenia do homogeniczności leży metafizyczne przeświadczenie, że zasadniczo nie ma niczego nowego. (...) Dla nowożytnej nauki jedynym sposobem zmieniania się jest stawanie się i przemijanie. Nie ma niczego takiego, jak substancjalny nowy początek”<sup>22</sup>. W odniesieniu do czasu oznacza to: istnieje – aż do ponownego odkrycia innego, pierwotnego czasu, zwłaszcza w filozofii XX wieku – tylko rozciągający się w nieskończoność, dający się zasadniczo zawsze jednakowo zmierzyć czas zegarów, nie ma natomiast żadnego radykalnie nowego początku w czasie i wraz z czasem – podobnie zresztą jak czas, którym jest sam człowiek.

Podobny proces można także dostrzec w odniesieniu do rozumienia przestrzeni. We wczesnej nowożytności Newton rozwijał wyobrażenie absolutnej, wciąż jednakowej przestrzeni. Przestrzeń – podobnie jak czas – pojmowano wówczas w obrębie matematyczno-fizycznego punktu odniesienia. Ujęcia te zostały uzupełnione w dobie nowożytnej bardzo konkretnymi doświadczeniami: doświadczeniem odkrycia i opisanie nowych, nieznanych dotąd części ziemi i określeniem obszaru świata. Konkretnie „tutaj” stało się w ten sposób pewnym momentem drogi w zasadniczo otwartej przestrzennej nieskończoności – krokiem na drodze, na której prawdopodobnie już nigdy – jak u Odyseusza – nie będzie mowy o powrocie. W dążeniu do ujednoczenia przestrzeni jasno się ukazuje, że konkretne „teraz” jest tylko momentem, a nie

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, w: *Sämtliche Werke* (wyd. H. Glockner), Stuttgart – Bad Cannstatt 1971 (wyd. 5), s. 46.

<sup>21</sup> Zob. G. Grant, *History as Progress*, w: tenże, *Philosophy in the Mass Age* (wyd. W. Christian), Toronto – Buffalo – London 1995, s. 38-48.

<sup>22</sup> R. Spaemann, *Ende der Modernität?*, w: tenże, *Philosophische Essays*, dz. cyt., s. 241.

określonym miejscem naszej własnej pozycji w ramach porządku określonego granicami horyzontu. Wszystko stało się równe, jednakowe, porównywalne ze sobą i wymienne, dające się zasadniczo określić poprzez podanie współrzędnych. Bądź też, mówiąc słowami Heideggera: współczesne sprowadzenie przestrzeni do „relacji analityczno-algebraicznych” stwarza „możliwość czysto matematycznego konstruowania różnorodności z dowolną ilością wymiarów. Można nazwać tę przyznaną w sposób matematyczny przestrzeń «tą» przestrzenią. Ale «ta» przestrzeń w powyższym sensie nie zawiera żadnych przestrzeni i obszarów”<sup>23</sup> Albowiem w tej jednorodnej (homogenicznej) czaso-przestrzeni nie ma ostatecznie żadnego wyróżnika, niczego szczególnego, żadnego początku i końca, a także żadnych granic: nie ma żadnych konkretnych pomieszczeń i czasów, żadnych świętych miejsc i czasów, żadnych miejsc i czasów ciszy, skupienia, względnie świętowania lub rozrywki, żadnych dobrych lub złych pomieszczeń, żadnych miłych zakątków, żadnych kryjówek, ani też żadnych piwnic, czasów i miejsc ciemnych i tajemniczych. Świat troszczy się o to, aby stać się w zasadzie dotykającym i odczarować wszelkie abstrakcyjne, matematycznie uchwytnie wielkości, zdecydowanie je redukując.

Specyfika naszej własnej sytuacji, tego, gdzie i jak obecnie żyjemy, czy i ewentualnie kiedy znaleźliśmy swoją własną ojczyznę i do niej się dopasowaliśmy, nie jest przeto czymś innym od szczegółu w ogólności i powszechności – gdyby nawet to ogólne było jedynie historycznym procesem lub jakąś nieskończoną szerokością wszechświata – i dlatego też musi się uzasadniać i wykazywać tym właśnie kontekstem ogólności. Obecnie – nawet przy całym rozwijającym się wciąż procesie głębszego fizycznego rozumienia czasu i przestrzeni – wspomniany proces homogenizacji czasu i przestrzeni jeszcze bardziej się radykalizował – ostatecznie, jak można przypuszczać, za cenę wirtualizacji rzeczywistości. Ta ostatnia staje się wówczas tylko funkcją – *attachment* – tego, co wirtualne, czaso-przestrzeni, wspierającą mocno iluzję bezgraniczności, albowiem w jednym *medium* zespolonym ściśle z podstawową możliwością równoczesności i równo-miejscowości zanikają wszelkie miejscowe i czasowe różnice, a tym samym przestają się liczyć także jakiegokolwiek granice: „Kurczą się wszelkie odległości w czasie i przestrzeni – stwierdza M. Heidegger<sup>24</sup> – a wszystko się zespala w jednolitym braku dystansu” Jeżeli zaś tak się rzeczy mają, to trzeba

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Budować...*, s. 328.

<sup>24</sup> *Das Ding*, w: tenże, *Vorträge und Aufsätze*, s. 157 (157-175).

przecież zaznaczyć, iż rzeczywistości nie da się żadną miarą stłamsić ani też usunąć lub zlikwidować, gdyż tkwi ona jak kolec w nowoczesnym i po-nowoczesnym rozumie: w nieusuwalnym doświadczeniu skończoności, bólu i śmierci, w przepełnionym miłością i odpowiedzialnym zarazem spotkaniu z innymi ludźmi, w zdumiewającym doświadczeniu natury i cudu, że po prostu coś istnieje, a nie jakieś nic, i że pomimo wszelkich przeciwności można w tym „czymś” czuć się „jak u siebie w domu” i znaleźć swe własne miejsce w swoim czasie – jako ten oto czas i to miejsce, którymi my sami zawsze jesteśmy.

W tu i teraz, poza naszą cielesnością wykluczającą zdecydowanie wszelkie złudzenia i iluzje, są jednak pewne granice, które – jak to H. Schmitz wykazał we wnikliwej analizie fenomenologicznej – pełnią ważną funkcję: „Do samooceny człowieka należy nie tylko zderzenie się z naturą i z kimś równym sobie, ale także uczuciowe zaangażowanie się i koncertowe dopasowanie do tej przenikającej głęboko atmosfery, tak że nie czuje się on już im bezgranicznie wydany. Wielkie znaczenie dla zdobycia takiej właśnie postawy ma zdolność wytyczania granic w przestrzeni i tworzenia w ten sposób pewnego ogrodzenia dla mieszkania. Mieszkanie jest bowiem kulturą czucia w ogrodzonej przestrzeni, czyli sposobem obopólnego, wylewnego zespalandia się z przestrzenią, cielesnie dotykającą atmosferą, celem uniknięcia całkowicie biernego wzruszenia w momencie, gdy człowiek się zbliża, zawiera i staje się w pewnym sensie dyspozycyjny. Mieszkanie jest zabezpieczoną przestrzenią, w której człowiek dzięki «przecedzającemu» ogrodzeniu ma w pewnym stopniu możliwość zespalandia się z głosami – choćby tylko na długich falach – i przepastnymi poruszeniami, kiedy je pod pewnym względem podtrzymuje, a pod innym tłamsi, starając się w ten sposób według swych własnych sił i możliwości o przyjazny, ale także intensywny i zróżnicowany, klimat uczuć i wzruszeń”<sup>25</sup>

Granice wskazują na różnice. Poza granicami widzi się inaczej, aniżeli w ich obrębie. Granice dzielą świat: na własne i obce, znajome, zażyłe i nieznanne, przeżywane i nowe, właściwe, dopasowane i tabu, względnie na dozwolone i zakazane. Granice są płynne i trzeba je wciąż

<sup>25</sup> H. Schmitz, *Der Mensch und die Grenze im Raum*, w: tenże, *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*, Berlin 1997, s. 139-140 (131-141). Aby lepiej zrozumieć jego ujęcie mieszkania jako „kultury czucia w ogrodzonej przestrzeni”, zob. jego *System der Philosophie*, t. III: *Der Raum*, cz. 4: *Das Göttliche und der Raum*, s. 258-308. Zob. także J. Soentgen, *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bonn 1998, s. 77-84.

na nowo określać i ustalać, przy czym pierwszeństwo przysługuje zawsze istniejącym już granicom, które należy chronić i strzec. Nie każde pokolenie może kwestionować istniejące już granice, nie każde pokolenie musi też od nowa dyskutować od podstaw na temat granic. Niemniej, chociaż granice są płynne, to nie można przecież całkowicie z nich zrezygnować. Jest to także trywialne, wymaga jednak pamięci. Albowiem wraz z utratą ojczyzny i jej porządku jawi się nam także mocno fakt utracenia granic, które w sposób zasadniczy zespaliśmy z zamieszkiwaniem. Gdyż w mieszkaniu, gdy je określamy, względnie gdy budujemy dom, ustalamy pewne granice – między wnętrzem a tym, co zewnętrzne, między prywatnością a tym, co publiczne, między mną lub nami – mieszkańcem lub mieszkańcami – a tobą i wami – sąsiadem, sąsiadami, ludźmi obcymi i gośćmi. Przede wszystkim tutaj, w tym zastrzeżonym tylko dla kogoś i zachowywanym przez niego z typową dla niego nietykalnością i godnością obszarze między moim i cudzym, toczy się ludzkie życie – w cieniu ustawicznie obciążanych i wciąż na nowo wytyczanych granic, które – w aktualnej sytuacji, kiedy panuje tak powszechny lęk przed granicami i wszelkimi ograniczeniami – oddziałują na nas nie tylko negatywnie i nie tylko oddzielają nas nawzajem od siebie, ale ustalają także pewne pomieszczenia ochronne, umożliwiając tym samym nade wszystko przytulność, wygodę, swojskość i wolność. Dokładnie tak, jak możemy być faktycznie wolni tylko wtedy, gdy akceptujemy dobrowolnie granice wolności, możemy też faktycznie mieszkać tylko wtedy, gdy – tu czy tam mieszkając – uznajemy i wytyczamy granice. Nie możemy wszędzie być jak u siebie w domu. A to oznacza także: nie każdy może być u nas, jak u siebie w domu.

Mieszkając ustalamy przeto granice na najbardziej podstawowej płaszczyźnie. Możemy przyjmować gości tylko wtedy, gdy dysponujemy odpowiednim pomieszczeniem, do którego nie wpuszczamy kogośkolwiek, którym możemy w pełni dysponować i które jest chronione specjalnym ogrodzeniem: stąd też tylko gospodarz może zapraszać, dlatego też pukamy lub dzwoniemy do drzwi, zanim odwiedzimy mieszkanie innego człowieka, choćby nawet był to nasz przyjaciel i choćby drzwi jego domu (mieszkania) były już szeroko otwarte i zapraszały tym samym do wejścia. W ten sposób wyrażamy naszą nieśmiałość i nasz szacunek dla innej osoby i dla pomieszczenia, w którym ktoś się już urządził i zamieszkał. Tutaj ukazuje się także jedno z paru tabu, jakie przetrwały aż do naszych czasów, mianowicie uznanie, że przestrzeń nie jest jednolita, ale ułożona i skonstruowana

na najróżnorodniejsze sposoby, i że to podstawowe jej ułożenie jest tak bardzo istotne dla naszych wzajemnych odniesień. W podobny do wytyczania granic w mieszkaniu sposób jawi się także czas i czasowa struktura ludzkich odniesień. Albowiem konwencja – czyli coś znacznie większego od zwykłej tylko zgody – reguluje to, do kogo, kiedy i w jakim czasie możemy pukać i przychodzić, i kiedy winniśmy wychodzić. Ukazuje się tutaj szacunek, ale i nieśmiałość (respekt), wyrażające się także w możliwości ponownego zamknięcia drzwi. To, że obecnie straciliśmy w wielkim stopniu to poczucie szacunku, wiąże się – zdaniem Adorno – znów z techniką: „Bez pukania. – Technicyzacja sprawia niekiedy, że gesty, a wraz z nimi także ludzie, nabywają precyzji i brutalności. Wypędza z gestów wszelkie wahanie, namysł, ogładę. Podporządkowuje je wymogom rzeczy, nieprzejednanym i jak gdyby pozbawionym historii. Tak więc na przykład odwyka się od cichego, ostrożnego, a jednak starannego zamykania drzwi”<sup>26</sup>.

Na czym jednak się opiera to tabu, które się wyraża nawet w prawnych ustaleniach dotyczących nienaruszalności mieszkania? Jego podstawą jest nie tylko to, że mieszkanie innego człowieka, podobnie zresztą jak moje własne, może być – w zależności od okoliczności – jedynie wynajęte, wdzierżawione, użyczone. Na czym jeszcze opiera się to tabu? Wraz z pojęciem własności zbliżamy się do tego, o co tu faktycznie chodzi, a mianowicie, że istnieje ścisłe powiązanie między własnością człowieka a jego mieszkaniem. Sposób, w jaki mieszkamy, określa ostatecznie także to, kim jesteśmy, i na odwrót: to, kim jesteśmy, określa sposób, w jaki mieszkamy. Dotykamy tutaj niedostrzeganego często zjawiska, że mianowicie ludzka tożsamość określa się zasadniczo nie tylko czasowo, ale i przestrzennie. W debatach na temat tożsamości osobowej szczególną rolę odgrywa przeto pytanie o tożsamość człowieka ze sobą samym w upływie czasu: czy jestem tożsamy z sobą wraz z upływem mego życia? Jednostronne ustawienie tego pytania ukazuje wyraźnie, że zagubiony w nim został tak bardzo istotny, przestrzenny wymiar tożsamości człowieka.

Tymczasem to, kim jesteśmy, określa także: gdzie mieszkamy, dokąd zdążamy i skąd przychodzimy. Miejsca, place i drogi określają naszą tożsamość. Możemy powiedzieć, że urządzamy mieszkanie. Aby jednak uwypuklić, że czynimy to dla siebie samych, mówimy, że urządzamy mieszkanie dla siebie, albo nawet, że się urządzamy.

<sup>26</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia...*, s. 39 (nr 19).



Odniesienie do mieszkania zdaje się mieć więcej wspólnego z naszą tożsamością od wielu innych czynności, w których nie jest konieczne i nie pojawia się wyraźnie refleksyjne odniesienie do siebie samego. Problem nowożytnej bezdomności polega zatem prawdopodobnie również na tym, że nie urządzamy już mieszkań dla siebie, a tym bardziej nie urządzamy się, lecz tylko urządzamy mieszkanie lub wprowadzamy się do niego. Mieszkanie straciło swoje odniesienie do nas, a tym samym i my tracimy uzyskiwane za pośrednictwem zamieszkiwania odniesienie do nas samych – ważny moment naszej własnej tożsamości, czyli tego, kim faktycznie jesteśmy. Wyjaśnia się w ten sposób także semantyczna w wielu językach bliskość życia i mieszkania: w zamieszkiwaniu chodzi nie tylko o to, że jesteśmy gdzieś zaczepieni lub że czegoś się trzymamy; chodzi raczej o to, że gdy mieszkamy, to żyjemy; skoro zaś to życie oznacza coś więcej od życia czysto biologicznego, to gdy żyjemy, wtedy mieszkamy. Albowiem „sposób – wyjaśnia Heidegger<sup>27</sup> – w jaki ty jesteś i w jaki ja jestem (*du bist und ich bin*), sposób, w jaki my, ludzie, jesteśmy na Ziemi, to *buan*, zamieszkiwanie. Być człowiekiem oznacza: być na Ziemi jako Śmiertelny, oznacza: mieszkać”

Chcąc, aby to podstawowe znaczenie zamieszkiwania wraz z jego codziennością stało się dla nas jaśniejsze, pytamy się w tym miejscu ponownie: dlaczego życie i mieszkanie stały się dla nas takie ciężkie? Dlaczego tak trudno przychodzi nam się urządzić? Dlaczego dom przeminał? A może mamy tutaj do czynienia tylko ze współczesnymi ujęciami krytycznymi, do których nie prowadzą żadne przesłanki ani ustalenia?

### **Prowiant – mowa – przeszłość**

Drogę wiodącą do odpowiedzi na te pytanie wskazuje René Descartes, który uchodzi dla wielu za ojca nowożytnego myślenia. I słusznie: chociaż bowiem był on mocno zakorzeniony w filozofii starożytnej i średniowiecznej, to wraz z nim rozpoczęło się przecież coś nowego. A to nowe, o jakie nam tu chodzi, Kartezjusz opisał na swój sposób, który ma wielkie znaczenie dla naszego pytania o mieszkanie. W *Rozprawie o metodzie* Descartes pisze: „Co prawda nie widzi się nigdy, żeby burzono wszystkie domy miasta w tym jedynie celu, by

<sup>27</sup> *Budować...*, s. 318.

odbudować je inaczej i upiększyć nimi ulice, lecz z pewnością widzimy, że wielu ludzi zwała swe domy, by je odbudować na nowo, a często nawet zmuszeni są do tego, gdy domy te grożą zawaleniem lub fundamenty ich nie są dość mocne”<sup>28</sup> To, co Kartezjusz tu opisuje, jest osobistym jego zamiarem: „Przykład ten przekonał mnie, że rzeczywiście nie byłoby rozsądne, żeby człowiek prywatny powziął zamiar przekształcenia jakiegoś państwa zmieniając w nim wszystko od podstaw i obalając je w tym celu, by je dźwignąć na nowo, a również, aby zamierzał zmienić całokształt nauk lub porządek nauczania ustalony w szkołach; nie miałem jednak nic lepszego do zrobienia, jeśli chodzi o wszelkie mniemania, które do chwili obecnej włączyłem do mych wierzeń, jak całkowicie przestać im ufać, aby później uznać za prawdziwe bądź inne trafniejsze poglądy, bądź te same, o ile tylko zdołałbym je dostosować do wymogów rozumu”<sup>29</sup> Miejsce, do którego Kartezjusz – przynajmniej zgodnie z jego wyraźnym stanowiskiem – zdaje się najpierw kierować, jest zarys jego własnego domu, krytyczne zderzenie się i przeanalizowanie przekazanej mu w nim wiedzy: „I uwierzyłem mocno, że tym sposobem udałoby mi się kierować swym życiem o wiele lepiej, aniżeli gdybym budował jedynie na dawnych podstawach i opierał się li tylko na zasadach, które dałem sobie wmówić w czasie mej młodości, a których prawdziwości nigdy nie badałem”<sup>30</sup>

Zamysł Kartezjusza, jak wiemy, nie ograniczał się tylko do własnego domu, lecz stał się charakterystyczny dla nowożytności. Charakterystyczne dla nowożytności stało się także w pewien sposób jego tymczasowe rozwiązanie polegające na utworzeniu prowizorycznego domu – prowizorycznej moralności: „Przed rozpoczęciem odbudowy domu, w którym mieszkamy, nie dość jest zburzyć go tylko, zaopatrzyć się w materiały oraz zamówić budowniczych lub też samemu ćwiczyć się w sztuce budowania, a dalej, starannie opracować projekt; należy się także wystarać o jakiś inny dom, w którym dałoby się wygodnie zamieszkać w czasie, gdy tamten będzie budowany”<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach* (tłum. W. Wojciechowska), Warszawa 1970, s. 16.

<sup>29</sup> Tamże, s. 16-17.

<sup>30</sup> Tamże, s. 17.

<sup>31</sup> Tamże, s. 27. Gdy chodzi o „prowizoryczną moralność” Kartezjusza, zob. R. Spaemann, *Moral, provisorische*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (red. J. Ritter – K. Gründer), Darmstadt 1984, s. 172-174; tenże, *Praktische Gewissheit – Descartes provisorische Moral*, w: tenże, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart 2001.

Powinno to było, jak zazwyczaj bywa, rzucić jasne światło na sytuację nowożytności: że tradycyjne domy traktowano poważnie – i częściowo słusznie – jako grożące zawaleniem się i dlatego je niszczone, i że my, zanim uda nam się zamieszkać w nowym domu, musimy jakoś się zadomowić na ten przeciąg czasu w czymś prowizorycznym wraz ze wszystkimi konsekwencjami tego rozwiązania. Gdy chodzi o samą podstawę tego szerszego kontekstu, to trzeba tu zrozumieć, że i dlatego mieszkanie stało się problemem: żyjemy w czasach nowożytnych – może nawet wygodniej niż dotąd, ale zasadniczo w domu do wynajęcia, żyjemy *vis-à-vis* gruzów naszych dawnych domów, w jakiejś prowizorycznej budowli. I w tym właśnie tkwi głębsza przyczyna bezdomności specyfikującej w sposób szczególny ludzi nowożytnych oraz ich doświadczenia.

Czy jednak ta bezdomność wiąże się tylko z czasami nowożytnymi? A może jawi się tak mocno jedynie dlatego, że mieszkanie stało się przybierającym wciąż na sile problemem, zasadniczą kwestią zachodniej racjonalności? Wraz z Adorno – a także Heideggerem – można by utrzymywać to przypuszczenie. Dla Adorno zresztą *Odysea* jest „podstawowym tekstem cywilizacji europejskiej”<sup>32</sup>, w którym odzwierciedla się już w początkach zachodniej cywilizacji dialektyka Oświecenia. W tym „tekście podstawowym” chodzi przecież o utratę ojczyzny oraz o trudne i ambiwalentne zarazem dążenie do ponownego znalezienia tej utraconej ojczyzny. Miejsce ojczyzny zajął kamień przydrożny, nowe koczowanie, które jest do pomyślenia tylko na gruncie osiadłości. Fakt, że wędrowanie określa istotnie zachodnie myślenie, można by z powodzeniem – pomijając inne jeszcze czynniki – uzasadnić tym, iż tak trudne się stało dzisiaj mieszkanie i znajdowanie własnej ojczyzny. Przebywaniu tu i teraz, przychodzeniu i zamieszkiwaniu sprzeciwia się mocne dążenie do przełamywania tego wszystkiego, co zastane, i odkrywania czegoś nowego. Pojawia się w tym miejscu stawiane wraz z Heideggerem pytanie o możliwość jakiejś nowej stałości ziemi – i to nie tylko jako pytanie, ale raczej jako wskazanie, że głównym rysem zamieszkiwania jest zachowywanie i że „właściwe zachowywanie jest czymś pozytywnym i ma miejsce wtedy, gdy z góry pozostawiamy coś w jego istocie, gdy umyślnie kryjemy coś z powrotem w jego istotę...”<sup>33</sup>, nie starając się przy tym określić niczego ponad nim i jego istotą.

<sup>32</sup> Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Darmstadt 1998, s. 63.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Budować...*, s. 320.

Lęk przed nabyciem mieszkania, niebezpieczeństwo zawalenia się domu, w którym mieszkamy, jawi się także w relacji człowieka do jednego z najbardziej podstawowych jego „mieszkań”: języka, którego granice pokrywają się – według L. Wittgensteina<sup>34</sup> – z granicami mojego świata. Również tutaj spotykamy się ponownie z obciążonym mocno mieszkaniem. W krótkim przemówieniu pod tytułem: „My, literaci światowi”, Harry Mulisch zwrócił w końcowych zdaniach uwagę na niebezpieczeństwa, na jakie narażone jest tak pojęte mieszkanie: „Tym, na co wszyscy razem winniśmy powoli zacząć zwracać baczną uwagę, jest nasze wspólne mieszkanie: język niderlandzki. Grozi bowiem wywłaszczenie. Od pewnego czasu lewicowi urzędnicy urzędu mieszkaniowego stoją już regularnie po drugiej stronie ulicy i oglądają bacznie fasadę. Wcale mnie to nie uspokaja. Prawdopodobnie nadejdzie taki dzień, w którym będziemy musieli zastawić własny dom”<sup>35</sup>

Utrata własnego mieszkania, jak to staraliśmy się ukazać, może mieć poważne konsekwencje dla tego, kim jesteśmy. Może bowiem się zdarzyć, że staniemy się zupełnie inni, że zatracimy samych siebie, tracąc swoje mieszkanie – tak jak tracimy siebie, tracąc własną ojczyznę, albo choćby tylko podróżując – a potem na nowo – chociaż inaczej – je zdobywamy. A jest to miarodajne niezależnie od tego, czy tym mieszkaniem jest obecnie nasz język, nasze konkretne mieszkanie, czy też powiązania naszych odniesień i dziejów, czy wreszcie ojczyzna, której aktualne dzieje, światło, zapach, aromat i sama jej istota zostały nam przecież powierzone. Ukazuje się tutaj wyraźnie bogactwo naszych mieszkań. Mieszkamy w złożonym splocie różnych pomieszczeń i zasięgów, w których sami jesteśmy także zróżnicowani: od piwnicy po dach, od ogrodu i tarasu poprzez kuchnię, pokój mieszkalny i jadalnię, bibliotekę aż po łazienkę i sypialnię. Ale mieszkamy także w jeszcze obszerniejszych pomieszczeniach: naszych ulic i dzielnic, naszych wsi i miast, naszych krajów i kontynentów. We wszystkich tych miejscach mieszkamy nawet wtedy, gdy w naszych domach lub mieszkaniach nie mamy tych wszystkich pomieszczeń, a także wtedy, gdy mieszkamy w jednym tylko ciasnym pomieszczeniu i gdy większe pomieszczenia zdają się dla naszego życia i zamieszkiwania odgrywać prawie żadną lub jedynie bardzo podporządkowaną rolę. Albowiem

<sup>34</sup> *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a. M. 1992, 5.6.

<sup>35</sup> H. Mulisch, *Wir Weltliteraten*, w: tenże, *Die Säulen des Herkules. Essays*, Reinbek bei Hamburg 1999, s. 188 (184-188).

mieszkając urzeczywistniamy różne możliwości i punkty odniesienia ludzkiej egzystencji, które wyraża nasze mieszkanie.

Możemy jednak mieszkać tylko z tym zastrzeżeniem, że jedną z podstawowych możliwości człowieka jest śmierć i że – jak to ujął M. Heidegger – nasze bytowanie, jako ludzi śmiertelnych, na ziemi oznacza zamieszkiwanie, ale ostatecznie zawsze z pewnym zastrzeżeniem. Jako ludzie jesteśmy bowiem w radykalnym znaczeniu zawsze w drodze. Jesteśmy w podróży – możemy też zawsze określić przestrzeń i cel tej podróży. Żyjemy w czasie, który jest ograniczony. Odnosi się to także do przestrzeni. W przestrzeni jesteśmy również w drodze, możemy otwierać wciąż nowe powierzchnie, odkrywać ukryte i nieznane dotąd części ziemi, zdobywać geograficzne szerokości wielkiej przestrzeni świata. Wciąż jednak natrafiamy na granice i doświadczamy wyobrażenia nieskończoności jako dalekiej od życia abstrakcji lub złudzenia: jesteśmy bowiem istotami skończonymi. Chcemy myśleć, że czas i przestrzeń są do naszej dyspozycji. Ale takie myślenie ma swoje granice. Ze względu bowiem na granice, jakich wciąż na nowo doświadczamy, uświadamiamy sobie, jak bardzo ograniczone są czas i przestrzeń, którymi możemy dysponować, i jak dalece ich ograniczenia uniemożliwiają nam ostatecznie zadomowienie się. Czas i przestrzeń, którymi jesteśmy, są skończone. I dlatego jesteśmy bezdomni w radykalnym znaczeniu, zawsze jesteśmy gośćmi, nigdy tak naprawdę u siebie w domu, a decydujące pytanie brzmi wciąż tak samo: jak się zachowamy wobec tej bezdomności i z tym bólem, jaki wiąże się wprost z naszą wiedzą o sobie, zawierającą w sobie także świadomość utraty ojczyzny, czyli – konkretniej – tego, co było naszym udziałem w dzieciństwie.

Powinniśmy jednak, jeśli chcemy pozostać nadal ludźmi, stać się także „zadomowieni” Powinniśmy uznać, że ostatecznie jest czymś nieludzkim mieć zastrzeżenia co do ostatniego punktu odniesienia naszego życia. Stawianie wszystkiego pod znakiem zapytania czyni w rzeczy samej życie niemożliwym. Nie moglibyśmy bowiem wówczas podejmować żadnych sensownych decyzji i siedzielibyśmy wciąż na walizkach, nie wiedząc, gdzie się faktycznie znajdujemy i dokąd mamy lub winniśmy podążać. Wolność nie urzeczywistnia się nigdy w możliwości, lecz w rzeczywistości, a więc nie w tym, że mogę coś rozpocząć, ale że już rozpoczynam. Znajdujemy się w „życiu do odwołania”, ale wciąż jeszcze z możliwością zrobienia jakiegoś początku. Wypakowujemy zatem tylko to, co jest nam potrzebne w danej chwili, albowiem wkrótce udamy się w dalszą drogę, bądź też ograniczamy nasz postój

(nasze posiadanie) do kilku bezwzględnie koniecznych przedmiotów, nasze zaś mieszkanie do jego funkcji podstawowej – budujemy też domy i mieszkania, które będą pojmowane i konstruowane tylko ze względu na te swoje funkcje i nie będą miały żadnej nadwyżki czegoś ironicznego i przegranego, wieloznacznego i ambiwalentnego, tajemniczego i ukrytego, względnie pięknego i wzniosłego. Nie będzie się tam już opowiadało żadnych historyjek, nie będzie też niczego do odkrycia, piwnice i strychy będą puste, nie będzie żadnych zatartych śladów czy ukrytych zakamarków, w jakie wpada niekiedy nasze życie i które są naszym życiem. Nie będzie tam również innych miejsc i pomieszczeń, w których człowiek się urządza i które określają dosyć miarodajnie jego tożsamość, albowiem otrzymują one swą strukturę i swój porządek z tego, kim człowiek faktycznie i najgłębiej jest – albo też jeszcze w formie przyozdobionej: ogród, park, publiczne place i parki, kawiarnie i salony, rynki, kaplice, kościoły, katedry i cmentarze, miejsca i pomieszczenia służące do spotkań, kształcenia, rozmowy, zabawy lub wychowania ludzi, miejsca i pomieszczenia, które w swym zróżnicowaniu mówią wiele o tym, kim jest człowiek i gdzie ma on swoje miejsce<sup>36</sup>. Również tutaj natrafiamy na typową dla nowożytności homogenizację. Albowiem w nowoczesnym mieście widać wyraźnie, choćby nawet dane miasto na pierwszy rzut oka wydawało się jednostajne i niezróżnicowane, dążenie do zredukowania wielości miejsc i przestrzeni. Nie uwzględnia się przy tym wcale tego, czy dane miejsca i przestrzenie są wielofunkcyjne, czy też traktuje się je raczej jako służące pewnym tylko funkcjom zasadniczym. U podstaw wielofunkcyjności miejsc lub pomieszczeń leży bowiem często jakaś ukryta funkcja zasadnicza. Pomieszczenia – podobnie zresztą jak czasy – stają się w ten sposób zamienne i podlegają logice, dla której prawdą podstawową jest powszechna zamienność lub wymienność.

Niekwestionowanie niczego czyni także życie niemożliwym. Wydaje nam się bowiem wtedy, że zawsze i na zawsze żyć będziemy, ale wnikamy się coraz bardziej w zakamarkach kłamstwa, które w końcu wyjdzie zawsze na jaw. Jak jednak się żyje między kwestionowaniem i jego brakiem? Prawdopodobnie tam właśnie mieszkanie jest zasiedlone, niekwestionowane życie przebiega w zakwestionowaniu – w terażniejszości, która wie, że przyszłość będzie wymagała podejmowania

<sup>36</sup> Jawi się tutaj ważne zadanie nie tylko filozofii, ale także historii oraz geografii i antropologii kultury, podjęcia kwestii zróżnicowania miejsc z uwzględnieniem historycznego ich rozwoju.

coraz to nowych decyzji i że ona sama może być w przyszłości coraz to nową terażniejszością, i że musi być terażniejszością, aby umożliwić tę dalszą przyszłość. Wie ponadto także, że może być niekwestionowanym kwestionowaniem tylko dlatego, że wywodzi się z przeszłości, która ją dźwiga i wymaga przypominania jej sobie. Nikt faktycznie nie mieszka, jeśli wciąż tak żyje, jakby się miał za chwilę przebierać. Ale też nikt faktycznie nie mieszka, jeśli tak żyje, jakby miał mieszkać zawsze i na wieki tam, gdzie teraz mieszka. To jednak, że możemy faktycznie mieszkać, że możemy urządzać się w świecie, nie unikając radykalnie świata, ani weń całkowicie nie wpadając, zakłada zdolność, która – poza jakimikolwiek romantyczno-przeszłościowymi lub utopijno-przyszłościowymi wizjami – czyni nas nade wszystko ludźmi, mianowicie tę coraz to ważniejszą zdolność człowieka, która mu pozwala – pomimo wszelkiej tymczasowości i różnorodnych obciążeń – znajdować swoją ojczyznę, a rozpoznając głębiej rzeczywistość, uważniej i na dłuższą metę ją rozpatrywać, wytyczając w ten sposób oszczędniej i z wielkim opanowaniem granice.

**tłum. ks. Lucjan Balter SAC**