

TADEUSZ SŁAWEK
Uniwersytet Śląski
Katowice

„Dryf wyspiarski”. O podróży i doświadczeniu miejsca

(...) tracimy fracht, ale nie potrzebę
przeciwności.

Derek Walcott, *Końcówka*, przeł. A. Szuba.

1.

Zacznijmy od cytatu z *Finnegans Wake*: „Skoro jesteśmy gdzie tam jesteśmy czy jesteśmy od titlituta po tutotamtototalitura. Ta tu ta tam oo” (Joyce 2012, 260; w oryg.: *As we there are where are we are we there from tomtittot to teetootomtotalitarian. Tea tea too oo*).

Tu – gdzie – tam, *there – where – there*: minimalizm tej sekwencji jest konieczny, gdyż dotyka rzeczy podstawowej. W tej skromnej scenerii językowej dopytujemy o sposób bycia człowieka w świecie. Nie jesteśmy tutaj konieczni, przygodność nie czyni naszego istnienia niezbędnym, wszelka wielkość, jaką sobie przypisujemy, musi zostać zredukowana. Jakby misterna architektura naszego bytowania nagle zawaliła się, a my, pośród ruin, uszliśmy z życiem podarowanym nam, nie wiadomo dlaczego. Co dostrzegamy w tej sytuacji, nagle огоłoceni ze wszystkiego, do czego byliśmy tak przywiązani i co tworzyło gęstą tkanę (lecz jak się okazuje nietrwałą) naszego bycia. Co musimy rozpatrywać nie dlatego, że jesteśmy tym a tym, posiadamy to i to, wiemy tyle i tyle, lecz jedynie

„skoro jesteśmy” (bez żadnego dalszego ciągu, bez żadnej dobudowy). „Skoro” już jesteście (i owo „skoro” jest nieodzowne, bowiem każe nam spojrzeć na siebie bez złudzeń wielkości, bez poczucia bycia ważnym gościem świata – „wejdź, skoro już jesteś”, mówimy do siebie na widok niezbyt chętnie widzianego, niezaproszonego przybysza), nie możemy nie dostrzec pierwotnego związku z przestrzenią, która nie ma jeszcze żadnej nazwy, żadnego charakteru (to wszystko przyjdzie dopiero później, choć przecież zawsze byłem pewny, że mieszkam pod określonym adresem, w mieście, którego nazwę zapisują wszystkie atlasy, że poruszam się w nadmiernie gęsto zabudowanym, zaludnionym, zastawionym świecie). Miasto / wieś, wewnątrz / zewnątrz, swojskie / obce, znane / nieznanne – to pojawia się dużo później. Najpierw są tylko trzy wyznaczniki: jesteście, tu, tam.

2.

Jednak w tym tak ascetycznym układzie kryje się już niejasność. Nie wiem, czy „tu” i „tam” dadzą się oddzielić; fonetyczna bliskość wyrażenia „to tu, to tam” nie jest przypadkowa. Umieszczone pośrodku słowo „gdzie” jest więc niezbędne; nie tyle mediuje między jednym a drugim położeniem, co pozwala zgłosić wątpliwości co do jednoznacznego charakteru mojego umiejscowienia. „Tu ta tam”, a zatem „gdzie tam”, a i równie dobrze możemy spytać „gdzie tu”. Można rozumieć tę wątpliwość lokalizacji jako radykalne zachwianie pojmowania przestrzeni polegające na zakwestionowaniu wszelkiej precyzji, ale można także zastanowić się nad tym, czy „tu” i „tam” nie są ze sobą od samego początku głęboko splecione, a zatem czy da się w ogóle oddzielić je od siebie, nie dlatego, że się wzajemnie unieważniają, lecz dlatego, że wzajemnie się uprawomocniają. W tym duchu można by przeczytać fragment ze znanej Heideggerowskiej medytacji nad przestrzenią. Wynika z niej, że specyficzna relacja człowieka z przestrzenią („[przestrzeń – T.S.] Nie jest ani zewnętrznym przedmiotem, ani wewnętrznym przeżyciem”, Heidegger 2002, 139) polega na niemożliwości zacierania się poszczególnych *topoi*, tak, iż człowiek nigdy nie wyrzeka się miejsc, nie zostawia ich bezpowrotnie za sobą. Trwały związek z miejscami jest podstawą egzystencji

ludzkiego indywiduum. Z rozważań Heideggera wynika, że nie ma takiego „tu”, które nie byłoby już „tam”, ale i odwrotnie – „tam” nabiera znaczenia poprzez „tu”, w którym się znajduje.

3.

„Skoro jesteśmy gdzie tam jesteśmy” Joyce’a odpowiada doświadczeniu przedstawionemu przez Heideggera:

przy tym chodzeniu nie porzucamy tamtego bytowania. (...) Gdy idę do wyjścia z sali, już tam jestem, i w ogóle nie mógłbym tam iść, gdybym nie był w takiej sytuacji, że jestem tam. Nigdy nie jestem tylko tu jako to izolowane ciało, lecz jestem tam, tzn. przebywając przestrzeń, i tylko w ten sposób mogę przez nią przechodzić (Heidegger 2002, 139).

To nie tylko potwierdzenie intuicji Merleau-Ponty’ego, iż zawsze znajduję się na końcu swojego spojrzenia. To, że mogę się na końcu spojrzenia znaleźć, możliwe jest dzięki pierwotnym relacjom przestrzennym (między „tu” i „tam”), które nie określają jedynie mojego położenia w przestrzeni. Heidegger akcentuje dynamizm sytuacji egzystencjalnej, przy czym nie chodzi tu wyłącznie o fizyczną czynność ruchu (np. chodzenie). Dynamiczne jest samo bytowanie człowieka, który niejako nieuchronnie „w-patruje”, „w-myśla” siebie w świat (może być „tu”, tylko będąc już „tam”), czyniąc zaś tak, umieszcza siebie nie tyle w jednym miejscu, co w całej bogatej sieci relacji rzeczy i miejsc. „Nigdy nie jestem tylko tu jako izolowane ciało”, to zaś wynika z faktu, że nigdy nie jestem „obok” świata, lecz zawsze przy nim, „przy rzeczach” (Heidegger 2002, 138). Rytmika zdania Joyce’a *As we there are where are we are we there*, jak i trzykrotnie powtórzony zaimek pierwszej osoby liczby mnogiej przekonują, że zarówno ruch, jak i relacja tworzą nasz związek z przestrzenią – nigdy nie pojedynczą, zawsze od razu (jakby mógł powiedzieć Heidegger) „przyrzeczową”, czyli społeczną, nigdy niebędącą li tylko enumeracją odrębnych miejsc. Geografia przestrzeni jest geografią miejsc połączonych.

4.

Jest wszelako jeden warunek. To, co nazywamy społecznościowym charakterem przestrzeni, odsłania się przed tymi, którzy rozpatrują rzeczy w ich uwikłaniu w świat, a nie jedynie w sprawy ludzkiego urządzania rzeczywistości. Myśl Heideggera stara się przeciwstawić tendencji zachodniej kultury do posługiwania się rzeczą bez jej zrozumienia. Pisze filozof, że „[n]asze myślenie od dawna przywykło do *nażbyt skąpego* pojmowania istoty rzeczy” (Heidegger 2002, 135). Owa szczupłość pojmowania pozostająca w rażącym dysonansie z nadmierną obfitością rzeczy, należy do sfery życia publicznego, któremu społecznościowy charakter przestrzeni ma się przeciwstawić. Nie może on przystać na dominację „publicznej wykładni” narzucającej pewne wzory postrzegania, ujmowania, prowadzące głównie do specyficznego sposobu posługiwania się rzeczami, wzory, które Heidegger określa wcześniej jako „gadanię, ciekawość i dwuznaczność”. Pierwsze dwie „troskają się w swej dwuznaczności, by coś autentycznie i nowo stworzonego było już w momencie swego pojawienia się dla opinii publicznej przestarzałe” (Heidegger 1994, 247). Z kolei „dwuznaczność publicznej wykładni podaje rozstrzygnięcie już z góry i ciekawskie przeczuwanie za właściwe wydarzenia” (Heidegger 1994, 247).

5.

Aby przestrzeni można było doświadczyć jako społecznościowej, należy zredukować, a przynajmniej uświadomić sobie mechanizmy kształtujące ją w i dla „publicznej wykładni”. Pod tym warunkiem możemy zbliżyć się do rzeczy, będąc „tu”, doświadczyć „tam”, doznać i uczestniczyć w byciu związanym z przestrzenią jako odsłonięciem się miejsc. Wygłaszając swój wykład w Darmstadcie, Heidegger zaprasza słuchaczy do pomyślenia o starym moście w Heidelbergu, do „wmyślenia się w tamto miejsce”, konkludując: „Możemy nawet być z tutejszej perspektywy daleko bliżej tamtego mostu i tego, co on urządza, niż ktoś, kto obojętnie wykorzystuje go co dzień do przechodzenia przez rzekę” (Heidegger 2002, 138). Przestrzeń jest społecznościowa wtedy, gdy pozostajemy w bliskości zamieszkujących ją rzeczy, to zaś oznacza, że nie powstrzymując się od

ich wykorzystywania w praktycznych celach, nie będziemy ich do tychże ograniczać. Zasadniczą rolę odgrywa tu przysłówek „obojętnie”: społecznościowa przestrzeń odsłania się i tworzona jest przez „nieobojętnych”. Posługując się terminem spełniającym tak ważną funkcję w *Byciu i czasie*, powiemy, że społecznościowa przestrzeń ożywiona jest duchem troski, która nie może przejść w zatroskanie się mną samym. Takie bowiem zatroskanie (pisze o tym Heidegger w 36. rozdziale *Bycia i czasu*) w najgorszy możliwy sposób uwalnia mnie od samego siebie, zastępuje jednostkowe oblicze powszechnie obowiązującym wyglądem. W tej sytuacji przestaję być w świecie, a zaczynam być dla siebie, który – o ironio – powieła li tylko obowiązujące praktyki. Zatem, a zabrzmie to jak paradoks – przestrzeń jest społecznościowa, gdy ogranicza swój publiczny charakter.

6.

Przestrzeń społecznościowa jest przestrzenią troski, czyli nieobojętności pozwalającej na dostrzeżenie przedmiotów nie tylko w ich funkcji czysto i wyłącznie użytkowej, w której właściwie znikają przed naszym spojrzeniem. Korzystając z rzeczy, nie widzimy ich; służą, bowiem są w zasadzie niewidoczne. Bezgłośna użyteczność rzeczy jest możliwa dzięki naszej ślepotce, ta zaś kształtuje się w wyniku działań publicznej wykładni. Dążą one do wyeliminowania tego, co stwarza sposobność do troszczenia się, a mianowicie „trwogi”. Gdy Heidegger pisze: „To, o *co* trwoga się trwoży, odsłania się jako to, *przed czym* się ona trwoży: bycie-w-świecie” (Heidegger 1994, 266), chce osłabić silnie do tej pory bronione granice swojskości. Jeśli nasze bytowanie ma być pojmowane jako bycie-w-świecie (a nie jedynie korzystanie z zastanego zasobu społecznych i ekonomicznych konfiguracji), musimy bez wątpienia uznać pierwszeństwo świata wobec nas i naszych sposobów jego urządzania. Trawestując słynną maksymę Wittgensteina, moglibyśmy powiedzieć, że granice tego, co moje nie są granicami świata. Nie dziwi zatem Homerycki ruch Heideggera w stronę Odyseusza, herosa niekończącej się wędrówki. Jak dla bohatera spod Troi dom jest wiecznie oddalającą się, a jednak absolutnie żywotną i mobilizującą perspektywą, tak dla niemieckiego filozofa rozszczel-

nienie ścian własnego domostwa jest warunkiem autentyczności bytowania. Nieswojość (*Unheimlichkeit*) jawi się jako kategoria o wielkim znaczeniu. To ona bowiem nazywa szczególny rodzaj bycia zawieszony pomiędzy zakorzenieniem i wykorzenieniem. „Nieswojość jednak oznacza przy tym także bycie-nie-w-swoim-domu (*Nicht-Zuhause-sein*)”, a tym samym pokonuje siły publicznej wykładni, która „w przeciętną powszechność jestestwa wprowadza uspokojone poczucie własnego bezpieczeństwa i oczywistość »bycia-w-swoim-domu«” (Heidegger 1994, 267). Przestrzeń społecznościowa jest więc domeną troski oraz niepokoju wynikającego z poczucia bycia nie u siebie. W przestrzeni tej czują się „nie-swojo”.

7.

W innym miejscu *Finneganów trenu* zdziwi nas ponowne pytanie, w którym „gdzie?” odgrywa zasadniczą rolę. „Ale gdzie jesteśmy? I w kiedym miejscu jak nam przestrzeń miła?” (Joyce 2012, 558). Wygląda to na okrzyk dezorientowania; tak reagujemy z lekkim zniecierpliwieniem, gdy zwiódą nas nieznanne nam ulice nieznanego miasta. Zauważmy jednak, że zagubieni jesteśmy, już odkąd weszliśmy do owego miasta, którym w tym przypadku jest zbudowany wedle nieznannej nam mapy przedziwny tekst Joyce’a. Pierwsze dwa wersy epizodu, z którego zaczerpnęliśmy nasz cytát brzmi następująco: „Mogło to być? To znaczy co? Co za mętny sen. Daj mu spać. / Ale w kiedym miejscu. Wskaż na ojczęstę, powiedz gdzie jesteśmy. Tak?” (Joyce 2012, 555). Edward Casey podpowiada, że Joyce wyzwała w tych zdaniach siebie i czytelnika z modernistycznego gorsetu wiedzy szczelnie zamykającego nas w materii czasu. Już nie tylko Kartezjusz, Leibniz i Kant przekonywali, iż to linearny czas wyznacza miary naszego poznania i życia; czynili tak jeszcze analityczni filozofowie XX wieku: Hans Reichenbach i Rudolph Carnap. „Czy my, którzy żyjemy w dobie zwanej nieco na wyrost »postmodernistyczną«, możemy bez zastrzeżeń przyjąć ten paradygmat przygotowany przez fizyków i filozofów wczesnej nowoczesności? Czy domniemane pierwszeństwo linii czasowej pozostaje niepodważalne jako założenie absolutne?” (Casey 2009, 8).

8.

„Ale w kiedym miejscu?” (*whenabouts*). To słowo niepokoi pomieszaniem dwóch porządków. „W którym miejscu?” nie budziłoby wątpliwości, podobnie jak zaciekawienie tym, „kiedy” jakieś wydarzenie miało miejsce. Gdy spodziewane i „normalne” *whereabouts* staje się nieoczekiwanym, a przez to „nienormalnym” *whenabouts*, stajemy bezradni. Na gładkiej linii czasowej pojawiają się teraz zgrubienia i zrosty; to, co do teraz biegło niezakłóconym, monotonnym rytmem, nagle tworzy meandry, boczne przebiegi, odnogi, w których powstaje życie dotychczas gromadzące się wokół jedyne do tej pory, głównego nurtu. *Abouts* stanowi takie właśnie „zgęszczenie” na prostej i smukłej dotychczas linii czasu odpowiadającej na pytanie *when?* A ponieważ *abouts* kieruje nas w stronę *where*, przestrzeń zaczyna splatać się z czasem. Może dlatego problematyka zamieszkiwania (np. u Heideggera) nabiera takiego znaczenia: w chwili, gdy pojawia się „gdzie”, z tą chwilą nie unikniemy już zapytywania o miejsce zamieszkiwania. Ale jednocześnie obecność „kiedy?”, tego językowego patrona czasu, nie pozwala nam zapomnieć o tym, że zamieszkiwanie musi odnieść się także do czasowości mojego bycia. Stąd *whenabouts*; przywraca ono przestrzeń, ale nie zezwala na traktowanie jej jako kolejnej wersji „absolutnego założenia”. Miejsce i zamieszkiwanie stają się niezwykle istotne, ale wcale nie oznacza to, że znajdują się poza zasięgiem pytań i wątpliwości. Wprost przeciwnie – jeśli duch przestrzeni nawiedza korytarze „postmodernizmu”, to po to, aby niepokoić i nie pozwolić uznać zamieszkiwania za prosty fakt o naturze administracyjnej. „Język zwany ojczystym nie jest nigdy po prostu językiem naturalnym ani właściwym, ani w pełni zamieszkanym. Zamieszkiwać: czynność ta oznacza wartość wieloznaczną i zbijającą z tropu; nigdy nie zamieszkuje się w miejscu, o którym mówi się, że jest miejscem zamieszkania” (Malabou, Derrida 2004, 47).

9.

Bertrand Westphal mówi o geograficznej nieokreśloności, czy też o niezdecydowaniu geograficznym (*L'indécision géographique*; Westphal 2005, 180) wysp rozsianych wzdłuż wybrzeża dalmatyńskiego. Ma na

myśli zapewne to, że akwaticzny żywioł Adriatyku, rozfalowany i niekiedy niespokojny, najpierw napotyka na swej drodze nie twarde, zdecydowane wybrzeże o ciągłej linii, która nawet jeśli załamuje się i zapada licznymi zatokami, nie mniej wciąż trwa w swym ustanawianiu granicy. Gdy na horyzoncie pojawiają się góry, wrażenie tej graniczności jest tym większe i tym bardziej zdecydowane. Wyspy, chociaż również kamieniste, nie dają tej gwarancji, odpowiadającej w kategoriach politycznych gwarancji niezawisłej, odrębnej „państwowości”. Wszystko tutaj jest płynne i zmienne, a ziemia z trudem (*à peine*) oddziela się od morza. Wędrówka Odyseusza rozpoczyna się od tych dwóch okoliczności: od ciągłego zbiegania się morza z ziemią oraz od będącego konsekwencją owego mieszania się żywiołów spotkania z obcym, którego miejsce jest na samym skraju tej sceny, w której powitanie spleta się ze strachem. Odyseusz sam „obcy” przecież nieustannie napotyka „obcych”. Odyseusz jest w dosłownym tego słowa „wyrzutkiem”; najpierw fala wyrzuci go na brzeg nieznannej krainy, dopiero potem przywitają go jako obcego, „wyrzuconego” z własnego kraju. „Błędna tułaczka Odysa (*L'errance odyséenne*) odbywa się między ziemią a morzem nawet wtedy, gdy ziemia z trudem tylko odrywa się od morza. Samotność jest przeznaczeniem tych spotkań, tak jak samotność towarzyszyła Odysowi” (Westphal 2005).

10.

Spotkanie, w którym lęk stanowi odwrotną stronę powitania, łatwo może obrócić się w otwarty konflikt lub wręcz wojnę. Brzeg jest miejscem nadziei (dla rozbitka), ale nietrudno przychodzi mu stać się kresem lub przynajmniej głębokim kryzysem wszelkiej nadziei. Słuch podpowiada Rebecce West, że nazwa wyspy Hvar wymawiana jest tak, iż można z łatwością wziąć ją za angielskie *war*: „Jak wojna. A mieszkańcy Hvaru? Jeden z wyspiarzy wyznaje pisarce, że lato poświęcone jest turystyce, zima natomiast polityce, na co zresztą uskarża się, bowiem – jego zdaniem – polityka jest źródłem wszelkich konfliktów” (Westphal 2005, 193)³². Wyspa, to szczególne miejsce, gdzie ziemia spotyka się

³² Książka Rebecce West *Black Lamb and Grey Falcon. A Journey through Yugoslavia* wydana została w roku 1940.

z morzem, nie ustępując mu, wyspa, to szczególne miejsce spotkania powitalno-wrogiego nawet w swej nazwie nie zapomina o konflikcie i sporze, a także o polityce. Zima, polityka, powitanie, spór – taki jest model wyspiarskiego „gdzie?” Ale „wyspiarskość” ta wydaje się charakterystyczna dla głębokiego związku człowieka z przestrzenią, który – jak powiedzieliśmy – zaczyna się od zadania sobie pytania „co to znaczy »gdzie«?” Libański poeta Adonis pisze: „Zaręczyłem się z moją przestrzenią, / W chwili zrodzonej ze spotkania miasta i tego, co odrzucone” (*L’instant né de la rencontre entre le ville et refus, / je l’ai fiancé à mon espace*; Westphal 2005, 121). Elias Khoury w tym miejscu spotkania posadowi dom, ale dom ten nie odpowiada wymogom solidności i ciężkości materiału, jakie stawiamy zwykle domostwu: „W chwili granicznej (*Dans l’instant-limite*). Tam właśnie chcę dom wznieść, rozbić namiot, zgromadzić stos kamieni lub tam właśnie zalać się łzami” (Westphal 2005, 121).

11.

La dérive insulaire (Westphal 2005, 197) nie jest, dowodzi Westphal, zwykłym faktem stanowiącym część fikcyjnej opowieści. „Emanuje z niego niekiedy głęboka choroba i niemal namacalne poruszenie Historii”. To „poruszenie” musimy rozumieć dwójako. Najpierw jako to, co porusza nas samych swoim charakterem, przebiegiem i skutkiem. To, co nas porusza, jest tutaj czymś zdecydowanym, wyraźnym, oddziałującym z mocy samej swej obecności. Ale później dołącza się druga refleksja: poruszenie jest tym, co zamazuje wyrazistość, co sprawia, że obraz (jak w „poruszonej” fotografii) jest rozmyty i nieprecyzyjny. Nasze doświadczenie miejsca sytuuje się na styku tych dwóch znaczeń: jesteśmy „poruszeni” tym, co samo jest „poruszone”. Gdy pewna przestrzeń do nas „przemawia”, gdy czujemy, że pozostajemy z nią w związku innym niż jedynie adresowo-administracyjnym, dzieje się tak dlatego, że to, co do nas przemawia, co nas „porusza”, jest tym, co tkwi głęboko w materii tej przestrzeni, co sprawia, że jej pozornie banalna i jednoznaczna rzeczywistość zmienia swe kształty. Obrazy nakładają się na siebie, podobnie jak czasy; miejsce jest „poruszone”, „błędne”, nagle zmienia kurs, jakim zwykle porusza się przez moje życie. *La dérive insulaire*: już w samym tym określeniu zawiera się owa podwójność. *La dérive* stara się mapować rze-

czywistość, wyraziście wskazując miejsce początkowe podróży lub pochodzenia (tak dzieje się wtedy, gdy mówimy o „derywatach” słów), ale może też oznaczać coś zgoła innego: *la dérive* – mówią żeglarze wtedy, gdy ich łódź zostaje zniesiona z wyznaczonego kursu, gdy z różnych przyczyn pozbawieni kontroli nad statkiem skazani są na dryfowanie. Rzuceni na łaskę losu powiadamy, że jesteśmy *à la dérive*.

12.

Jeśli tak, jeśli miejsce, do którego zdążamy, jest zawsze już „poruszone”, przesunięte na mapie naszych podróży, zawsze nie „tam”, gdzie być powinno, zatem nasz sposób percypowania przestrzeni musi koniecznie uwzględniać element błędu, pomyłki, pewnego minięcia się z prawdą. Na mocy tego prawa, które Nietzsche ujmował w formułę utrzymującą, że prawda jest tylko pewną postacią błędu niezbędną do życia, postrzegamy miejsce – o ile traktujemy je z należyłą powagą – wtedy, gdy kontury jego fizycznych kształtów stają się „płynne”, a czas przestaje być jedynie bieżącą chwilą. Miejsce jawi się jako „nietrwale”. Posłuchajmy Nietzschego:

Jeśliby świat w ogóle był zdolny do trwania, stałości, „bytowania”, jeśliby w ciągu całego swego stawania się posiadał tylko przez jedną chwilę tę zdolność „bytowania”, wtedy byłby od dawna koniec ze wszelkim stawaniem się, także z wszelkim myśleniem, z wszelkim „duchem”. Sam fakt, że „duch” jest stawaniem się, dowodzi, iż świat nie ma celu, nie ma kresu, że do bytowania jest niezdolny (Nietzsche 2003, 380).

Mój istotny związek z miejscem jest więc możliwy dlatego, że dostrzegam je w jego „nietrwałości”, to znaczy, iż zaczyna ono istnieć w osobliwy sposób, przestając „bytować”. Odnoszące się do zwyczajowego adresowo-administracyjnego pojmowania miejsca „bytowanie” jest umiejscawianiem przestrzeni, obdarzaniem jej dokładnymi granicami i danymi lokalizującymi. Tak „bytujące” miejsce jest zawsze „na swoim miejscu”. Tymczasem „poruszenie”, które odnaleźliśmy u Westphala i Nietzsche’a „nietrwałość” miejsce w-miejscawiają, poczynając od dobrze znanej lokalizacji „zapominają” o niej, ruszają w podróż pozbawioną ostatecznego przeznaczenia.

13.

To, co następuje w owej podróży poprzez miejsca i czasy nagle otwierające się w pozornie tak stabilnym i zamrożonym w obecnej chwili i obdarzonym dokładną lokalizacją *topos*, jest czymś, co można by nazwać wstrząsem, po którym miejsce staje się konstelacją fragmentów, zbiorem odprysków stałego do tej pory ładu, teraz rozrzuconego na niewiadomym obszarze. Miejsce staje się archipelagiem wysp – *la dérive insulaire*. Andrzej Stasiuk te dwa spostrzeżenia dotyczące istoty spełniania się miejsca (rozprzężenie pozornej stałości *topos*, jej przesunięcie ze sfery „bytowania” do sfery „poruszenia”, oraz odrywanie się od uprzednio jednorodnej całości poszczególnych fragmentów ziemi) zamyka w jednym zdaniu. Obserwując podkrośnieńską szosę z jej ruchem potężnych ciężarówek, nagle, po latach uśpienia wprawiającym pejzaż w rozpędzony pośpiech, pisarz notuje: „Na pagórkach, na płaskich splachetkach przy szosie, na skraju olchowych zagajników stali miejscowi i patrzyli, jak ich świat odrywa się jak kawałek lodu albo lodowa kra i dryfuje wstecz, chociaż pozornie trwa na swoim miejscu” (Stasiuk 2005, 52). Te kilkanaście słów rekapitułuje wszystko to, co stanowi o istocie poważnej relacji z miejscem: kruszenie się wielkich kontynentów dotychczasowych konstrukcji *topos*, pozorna stabilność miejsca, wreszcie ruch dryfujący w stronę nieznanego przeznaczenia. *La dérive insulaire* jest wynikiem trzęsienia miejsca niszczącego dokładność naszych o nim spostrzeżeń i wyobrażeń. *La dérive insulaire* destabilizuje nasze konstrukcje miejsca; *la dérive insulaire* to wszystko to, czego o miejscu nie wiemy, a co stanowi jego niekończące się bogactwo.

14.

Andrzej Stasiuk zaczyna swoje studium Dukli, dążąc do dokładności: „Byłem sam i pomyślałem, że obejrzę sobie wszystko dokładnie, żeby w końcu dopaść ducha miejsca” (Stasiuk 2005, 13). Ale już w tej obietnicy kryje się podejrzenie o to, iż okaże się trudna do spełnienia. Dokładne poznanie miejsca zmierza do tego, by „dopaść ducha miejsca”, wybór czasownika daje wiele do myślenia: *genius loci* jest tym, co się skrywa, co unika naszego spojrzenia, pragnąc pozostać skryte, i co można jedynie

ująć po długim pościgu. Duch miejsca, jak Heraklityjska *phusis*, lubi się ukrywać, jest (u)lotny i nie poddaje się metodycznej obserwacji. Nieco dalej, w przenikliwym fragmencie tekstu, Stasiuk ujawni podstawowe mechanizmy owego trzęsienia miejsca. Są nimi ontologiczno-geologiczna niestabilność (ten mechanizm ujawnia skryte do tej pory warstwy miejsca) oraz epistemologiczna iluzoryczność (miejsce jest z gruntu niepoznawalne, bowiem im więcej o nim „wiemy”, tym bardziej poznajemy zwodniczość roszczeń tej wiedzy do kompletności). Zacytujmy:

człowiek przypomina obłąkany fotoplastykon, a życie podobne jest do halucynacji, bo nic z tego, na co się spojrzy, nie jest takie, jakie jest. Zawsze coś prześwieca od spodu, wypływa na powierzchnię jak kropla oliwy, opalizuje, mieni się, wabi jak diabelska sztuczka, błędny ognik, pokusa, której nie ma końca (Stasiuk 2005, 50).

15.

Aby miejsce traktować z należną mu powagą, musimy doświadczyć dwóch przeciwstawnych stanów. Po pierwsze, nim przyjdzie nam zweryfikować dążenie do dokładności („obejrzę sobie wszystko dokładnie”), musimy rozpocząć od poczucia wagi i ciężaru materialności miejsca. Realność istnienia jest tożsama z doznaniem gęstości materii. Podróżujący doliną w Beskidzie Niskim pisarz notuje:

Rozedrgana barwna linia szosy biegła dnem doliny. W istocie była tektonicznym pęknięciem, geologicznym uskokiem na pograniczu epok. Stali i patrzyli. A przynajmniej powinni to robić. W rzeczywistości jednak robili swoje bez śladu zainteresowania, bez lęku, całkowicie pochłonięci materialnością świata, jego ciężarem, który sprawiał, że mogli odczuwać swoje istnienie jako coś realnego (Stasiuk 2005, 52).

Jest więc „materialność świata”, która sprawia, że człowiek stapia się z fizyczną tkanką wszystkiego, co bytuje. Wtedy istniejemy „realnie”, czyli tak, jak istnieje zwierzę, drzewo albo skała. Wtedy także człowiek

„robi swoje” na sposób drzewa, które rosnąc powiększa swą grubość i wysokość, albo psa, który gnany głodem szuka pożywienia. Fraza „robić swoje” także niepokoi. Oznacza wszak czynienie tego, co nam właściwe, bez zwracania uwagi na cokolwiek i kogokolwiek innego. „Robić swoje” to współ-istnieć, współ-bytować, ale bez odczuwania owego „współ-”; istnieć jakby dla siebie i w sobie, pomimo tego, że nić naszego bytowania okazuje się fragmentem nieopisanie wielkiej tkaniny bytowania. Dlatego stojący przy drodze są „miejscowi”, to znaczy należący do miejsca, zespoleni z nim w tym sensie, że zatrzymują pewien jego stan, lecz nie są skłonni do towarzyszenia zmianom zachodzącym w miejscu, a zatem okazują się niezdolni do podjęcia podróży wewnątrz miejsca. Nie widzą tego, co „prześwieca od spodu”. Dlatego nie wykazują ani zainteresowania, ani lęku.

16.

Eugène Minkowski mógłby posłużyć się przywołanym cytatem ze Stasiukowej *Dukli*, by zobrazować dwa rodzaje spojrzenia konstytuujące nasz związek z przestrzenią:

patrzenie na oddalający się przedmiot i podążanie za nim spojrzeniem nie są dokładnie tym samym. W pierwszym przypadku obserwuję ukierunkowane przemieszczenie przedmiotu, które powoduje jedynie zwiększenie dystansu między mną a obserwowanym przedmiotem, natomiast w drugim przypadku – (...) rzeczywiście uczestniczę w ruchu przedmiotu, przyłączam się do niego i wraz z nim przemierzam przestrzeń (Minkowski 2010, 104).

Przestrzeń może więc być nie więcej niż odległością pomiędzy przedmiotami i ich obserwatorem; wówczas jej podstawową miarą będzie to, czego nauczyła nas geometria i jej nieodrodna córka – perspektywa. Ale przestrzeń może okazać się dynamicznym wirem, wciągającym mnie ciągiem, z którego złożoności i siły mogę nie zdawać sobie sprawy i któremu poddaję się niemal jako warunek przetrwania. Geometria nie zdaje się tu na wiele; teraz oddziałuje bowiem to, co Pascal nazywał „sercem” i czemu w 142. fragmencie *Mysli* przyznawał prawo do poznawania pod-

stawowych egzystencjalnych parametrów człowieka (*Le coeur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace...*). W innym fragmencie Pascal odsłoni lęk jako doświadczenie rdzennie ludzkie. Dopiero ten, kto się lęka, i kto okazuje zainteresowanie, może miejsce opuścić, wędrując między wyspami jego okruchów w stronę nieznanego. Odyseusz wielokrotnie daje wyraz swoim obawom. Dlatego poważna relacja z miejscem, relacja „Odyso-wa”, oznacza sprzeciw wobec bycia „miejscowym”. Odyseusz wędruje do domu, lecz w istocie jego zmagania z przeciwnościami losu to podróż między wyspami rozsypanego, rozkruszonego kontynentu ojczyzny. Massimo Cacciari mówi o radykalnej mocy żądz niedomowej, *éros áoikos*, prowadzącej do całkowitego zniszczenia lub zapomnienia domu i miejsca swojskiego (Cacciari 1997, 71). Wielcy herosi antycznego morza (*gli eroi del Mare*), wywodzi dalej Cacciari, byli nienasyceń, a don Giovanni i kapitan Ahab kontynuują „żarłoczne” życie Odyseusza, który – nim pochłonie go ostatnia fala – zwróci się do swych towarzyszy ze szczególną „zachętą” do podejmowania śmiertelnego ryzyka w imię „wiedzy i cnoty”. W XXVI Pieśni *Piekieła* Ulisses tak komentuje owo finalne, apokaliptyczne zdarzenie: „A w mej gromadce ta lekka zachęta / Takie pragnienie podróży zapali, / Że się w porywie na nic zapamięta” (Alighieri 1959, 130). Potem już tylko „groźne topielisko”, mająca na horyzoncie „góra bława”, aż wreszcie kipiel pochłonie wszystko. „Toń się nad nami wieczyście zawarła” – to ostatni wers wyznania Odyseusza.

17.

La dérive insulaire, to wedle Derridy metafora szczególnie cenna, gdyż zawiera się w niej idea ruchu, który wszelkiego rodzaju zakotwiczenia i bezpieczne porty traktuje jedynie jako lokalizacje przejściowe. Żadne z nich nie daje nam poczucia bycia „miejscowym”; nawet jeśli ratują nam życie po tym, jak naszą łódź prądy zawiodą prosto na skały, nawet wtedy jesteśmy tam tylko „obcymi”, tylko „gośćmi”. Żadne z tych *topoi* nie jest ojczyzną; podróż Odyseusza dobrze to poświadcza. Podróż między wyspami jest siłą rzeczy ruchem nieciągłym. Poruszamy się od jednego okruchu ładu do drugiego, za każdym razem zmieniając historie; każda zmiana kursu przenosi nas do innej opowieści, z których żadna nie jest nasza, ale w każdej z nich odnajdujemy ślady, resztki ojczyzny, z której

wyruszyliśmy. W *La carte postale...* Derrida tak dalece zwraca uwagę na nieciągłość owego ruchu pomiędzy wyspami, że termin „dryf” (*dérive*) wydaje mu się zbyt statyczny w swym charakterze. Píše Derrida:

Dryfowanie to ruch nazbyt ciągly, a może raczej zbyt mało zróżnicowany, zbyt jednorodny, ruch, który nazbyt majestatycznie oddziela się od domniemanego początku, od brzegu, od granicy, ruch będący krawędzią obdarzoną nieprzerwanym konturem. Natomiast brzeg jest w samym swym zarysie przerywany miejscami kotwiczeń, jego krawędzie załamują się i zapadają, a wszystko to ślady strategii podchodzenia do portu i nazbyt wysokich fal, ślady ograniczeń, jakimi są miejsca przywiązania i cumowania, miejsca odwrotu, przewężeń i przesmyków (Derrida 1987, 261).

Wędrówki Odyseusza prowadzą wzdłuż postrzępionych brzegów wysp, a jego statek przemyka między niebezpiecznymi skałami wyrastającymi z klębiących się fal. Panuje w tym wszystkich podchodzeniach i odchodzeniach od brzegu osobliwa ekonomia spojrzenia; trafnie ujmuje ją Andrzej Stasiuk, pisząc, że „nic z tego, na co się spojrz, nie jest takie, jakie jest”.

18.

W innym tekście Derrida mówi, że „czas nie oferuje nam nic do zobaczenia. Jest bowiem sam w sobie fragmentem tego, co niewidzialne. Wycofuje wszystko to, co chciałoby się poddać naszemu spojrzeniu” (Derrida 1992, 6). Jeśli tak jest, potwierdza to diagnozę Stasiuka: gdy miejsce traktowane jest z powagą, staje się tak mocno, tak dokładnie, tak boleśnie widzialne, że traci swą widzialność i zaczyna „widzieć” to, czego nie ma. To, co wygląda „spod spodu”. Można zacząć od nazwy. Już w tym geście to, co obecne i zapisane urzędowo na mapach i spisach administracyjnych znika, a „spod spodu” wylania się inny świat wewnątrz pozornie dobrze znanego świata. Miejsce zaczyna być „nie na miejscu”, zostaje „poruszone”, przestaje odpowiadać konturom swego dobrze utrwalonego wizerunku. „Skąd biorą się te nazwy? Jak wiele czasu minęło od chwili, gdy miały jakikolwiek sens?” (Stasiuk 2005, 6). Pytanie jest fundamentalnej wagi: wynika z niego, że to, co miało nadawać znaczenie naszemu bytowaniu, ugruntowywać nasze zamieszkiwanie, samo jest

tylko pustym, powtarzanym zwyczajowo i uporczywie dźwiękiem. Stąd ruch pierwszy: zaczynam przywracać sens mojego bytowania jako istnienia „poruszonego” wtedy, gdy to, co wydawało mi się utrwalone i na wszelkie możliwe sposoby zapisane (w atlasach, mapach, spisach, dokumentach) ustępuje przed tym, czego już w potocznym oglądzie „nie ma”. Trzeba więc wiedzieć, że „w słowniku »dukła« znaczy »mały szybik« wykonany w celu badania złoża, jako otwór wentylacyjny lub też do wydobywania rudy prymitywnym sposobem” (Stasiuk 2005, 42).

19.

To pierwszy ruch w odysowej podróży w stronę miejsca i przez miejsce. Ale już teraz znajdujemy się na krawędzi, na dalekiej peryferii: przecież to, co było w samym środku mojego bytowania, co było niejako jego „stolicą” i „ojczyzną”, nazwa, z którą związane było moje zamieszkiwanie, to właśnie zostało za mną. Odzeglowałem od domu własnego adresu i znalazłem się na obrzeżach własnego świata. Już nie po prostu „Dukła”, której oficjalną „stołeczność” podkreślała należąca jej wielka litera, ale „mały szybik”, ledwie „otwór wentylacyjny”. W obu przypadkach przebłyskuje coś „spod spodu”. Nie dziwi zatem, że Dukła to „dziwne miasteczko, z którego nie ma już dokąd pojechać. (...) Z Dukli można tylko wracać. Podkarpacki Hel, urbanistyczna ultima Thule” (Stasiuk 2005, 44). *La dérive insulaire*: teraz miejsce staje się wyspą, lub wąskim skrawkiem lądu, który wysoka sztormowa fala może pokonać, rozlawszy się po piachu i sosnowym lesie tak, iż czasowo zamieni go w wyspę. Wtedy jednak następuje ruch drugi: to, co peryferyjne, wyspiarskie nagle oferuje nam niewidzialne widoki przeświecające „spod spodu” materialnych kształtów. Rację miał Derrida, utrzymując, że czas jest fragmentem tego, co niewidzialne. Teraz miejsce spełnia się jako „poruszone”; staje się sekwencją niewidzialnych widoków odsłoniętych przez czas i nakładających się wzajemnie na siebie oraz na materialne kształty obecnego miasta. W takiej sytuacji

Dukła staje się centrum świata, omphalos uniwersum – rzecz, w której zaczynają się wszystkie rzeczy, rdzeń, na który niszczą się kolejne warstwy ruchomych zdarzeń, nieodwracalnie zmienionych w nieruchome fikcje:

dorożka jednokonna z Iwonicza 3 korony, dwukonna 7 koron, dylizans korona pięćdziesiąt. Dylizans odchodzi o 6.00, 7.30 i o 2 po południu (Stasiuk 2005, 45).

Gdy Derrida pisał, że czas „wycofuje wszystko to, co chciałoby się poddać naszemu spojrzeniu”, że trapi go myśl, że czas, skoro może dokonywać takich operacji, nie jest prostym linearnym przepływem, a co za tym idzie, jego zakola także mają postrzępioną linię brzegową, zatoki, przesmyki i wiry. Czas jest także elementem odysowej podróży w stronę miejsca i przez miejsce. Stasiuk zapewne mówi o tym samym, pisząc: „No więc gdy wracam do Dukli, nie obchodzą mnie dylizanse ani Żydzi, ani reszta. Interesuje mnie tylko to, czy czas jest artykułem jednorazowego użytku jak, dajmy na to, higieniczna chusteczka Poveła Corner z Tarnowa. Tylko to” (D, 45). Nie dajmy się zwieść tej uwadze: kto zauważy, że jednorazowa chusteczka nie jest anonimowa, że ma swoją nazwę, a miejsce jej pochodzenia nie jest obojętne, w dalszym ciągu pozostaje w kręgu wyznawców „materialności świata”, w którym to kręgu nawet „powietrze osiągnęło gęstość mięsa” (Stasiuk 2005, 91). Teraz nie dziwi, że i czas nabiera gęstości. Dopiero teraz zaczynamy poznawać miejsce jako bytujące w sposób „poruszony” i – dodajmy – poruszający.

20.

„Poruszenie” musi więc być obopólne; nie można doświadczyć miejsca jako bytującego w sposób „poruszony”, o ile sami nie zostajemy „poruszeni”. Relacja z miejscem ma charakter metamorficzny: doznajemy je w całej niesłychanej i niewidzialnej złożoności przemiany nawet wtedy, gdy pozornie nic się w nim nie dzieje, nawet wtedy, gdy wokoło „nie było żywego ducha, ani skrzypnięcia, ani śladu dźwięku, nic tylko zabudowania” (Stasiuk 2005, 73). Zapewne o to chodzi w tym, co Stasiuk nazywa „dopadaniem” ducha miejsca. Sytuacja to paradoksalna, bowiem z jednej strony, jak rzekliśmy, doznajemy gęstej materialności świata, z drugiej jednak prześwietlona jest ona przez coś, co nie poddaje się łatwo opisowi. Efektem owego „czegoś” jest to, o czym sam Stasiuk raz mówi jako o dziwnej obecności, która „ma jakąś rozcieńczoną postać” (Stasiuk 2005, 73), innym razem zaś – przeciwnie – jest „skondensowaną

obecnością tego, co zawsze było nieobecne” (Stasiuk 2005, 91). Gdy nałożymy na siebie te dwa zdania otrzymamy przybliżoną formułę „poruszonego” bytowania miejsca: spełnia się ona wtedy, gdy postrzegane do tej pory formy zostają „rozcieńczone”, a w uwolnioną przestrzeń wchodzi obecność czegoś do tej pory nieobecnego, obecność, która musi być „skondensowana”, aby można ją było odczuć.

21.

Mówimy specjalnie o „odczuwaniu” raczej niż o „spozrzeganiu”, gdyż relacja z miejscem następuje poza ściśle do tej pory przestrzegany reżymem widzialnego. Tę szczególną nieobecną obecność Derrida uwzględnia w swej „pocztowej zasadzie” wprawiającej w ruch niestrużony mechanizm *différance*; tam bowiem, gdzie pojawia się *différance*, tam „mamy do czynienia z ruchami poczty, sztafetami poczt, opóźnieniami, antycypacjami, miejscami przeznaczenia, sieciami telekomunikacyjnymi, możliwością, a w zasadzie nieuchronną koniecznością zbłądzenia” (Derrida 1987, 66). To, co trwale i urzekające mocą swego precyzyjnego zaadresowania, okazuje się „błędne” i „błędzące”; widoczny i widzialny adres zostaje „rozcieńczony”, a w jego miejsce pojawiają się „skondensowane” adresy miejsc nieobecnych, a zatem niewidocznych i niewidzialnych. Gdy opuścić królestwo widzialnego, zostaje nam owa trudna do uchwycenia aura miejsca, którą Derrida kojarzy z zapachem: „Zawsze podejrzewałem, że to zapach stanowi podstawową zasadę przyjemności” (Derrida 1987, 77), a dalej wspomina o „gramatyce zapachów” oraz o mistycznej matematyce Dantego, w której 1 jest „wonnejsze” w liczbach nieparzystych niż parzystych (Derrida 1987, 199). Podobnie Stasiuk usiłuje „dopaść” ducha miejsca, tropiąc go niemal z nosem przy ziemi. Rzecz w tym, „by pochwycić tę woń, o której istnieniu byłem zawsze przekonany, bo miejsca i miasta wydzielają zapachy jak zwierzęta, trzeba tylko uparcie je tropić, aż trafi się na właściwy ślad i w końcu na kryjówkę” (Stasiuk 2005, 13). Znajdujemy się teraz w przestrzeni, którą Eugène Minkowski nazywał „pierwotną” lub „duchową”; jej charakterystyczną cechą była „forma dynamiczna”, pozwalająca odczuć gęstą materię świata, bez ujmowania jej w narzucające się kształty konkretnych, dominujących nasze bytowanie wydarzeń. Jest to przestrzeń,

która (...) rozpościera się jako rodzaj ciemnej gęstwy wokół mnie, czyniąc mnie zdolnym do jej przebywania w różnych kierunkach, mimo że poza samą tą zdolnością, którą coś przecież tworzy, nie widzę na razie nic określonego. Jedynie w oddali, tylko na krańcach przestrzeni (...) przeczuwam wirtualną możliwość jej konkretyzacji i zróżnicowania pod postacią przestrzeni geometrycznej z przynależnym jej ruchem przemieszczania ciał (Minkowski 2010, 106).

W takiej pierwotnej przestrzeni mogę przetrwać, to zaś oznacza nie bierną siłę uporczywego trwania, lecz przeciwnie – najgłębsze doświadczenie życia. Przetrwanie, przeżycie, *survie*, jest formą nad-życia, życia pełnego wyobraźni i siły, podobnie jak *surrealite* Bretona oznaczało nad-rzeczywistość, czyli egzystencję po części przynajmniej uwolnioną od tego, co Nietzsche nazywał „duchem ciężkości”. Na swój sposób doświadczenie głębokiej relacji z miejscem, o którym tu mówimy, jest sprzeciwem wobec tego, co zwiemy „światem”, a co jest serią przyzwyczajzeń i rutynowych poczynań. Gdy Derek Walcott będzie szukał opisu dla swego ojczystego miejsca, jakim są Antyle, wykorzysta wszystko to, nad czym zastanawialiśmy się w tym eseju – wyspę, materialność przedmiotów, zapach, przetrwanie:

kiedy mówię „Antyle”, chodzi mi o realność światła, pracy, przetrwania. Chodzi mi o dom przy wiejskiej drodze, chodzi mi o Morze Karaibskie, którego zapach jest wonią odświeżającej możliwości, a także przetrwania. Przetrwanie to triumf uporczywości, a dzięki duchowemu uporowi, dzięki wzniosłej głupocie, nie ginie pisanie poezji, choć tyle rzeczy chce ją zamienić w jałową działalność. Wszystkie je można określić jednym zbiorczym rzeczownikiem: „świat” (Walcott 2008, 173).

22.

Przestrzeń pierwotna jest przestrzenią, w której jawimy się sobie i innym jako bytowanie „poruszone”, zdolne do lęku, lecz także do zainteresowania, czyli do współ-towarzyszenia wszystkiemu, co istnieje. Trudno powiedzieć, jaki jest sens takiego pozycjonowania naszego bycia, bowiem

samo to pozycjonowanie jest jedynie sposobem mówienia, skoro znajdując się w stałym ruchu, w stałym „poruszeniu” nigdy nie znajdujemy się tylko i wyłącznie w jakimś jednym miejscu o ścisłych współrzędnych. Za Derekiem Walcottem powiedzielibyśmy, że „To chwyt / na skraju bezsensu, chwila / przed skokiem w skowyczącą otchłań” (*Pieśń*; Walcott 2008, 70). Nie ma więc dokładnej mapy naszego bytowania, o ile należy ono do królestwa „poruszonego”. W przestrzeni pierwotnej sens bytowania jest wyznaczony przez kierunek przeczuwanego ruchu, dzięki któremu wszystko jest nie „na miejscu”, wszystko jest „poruszone”. Tak pisze o tym Andrzej Stasiuk w swej dukielskiej medytacji:

było to takie miejsce, w którym chciałoby się zostać na zawsze, nie wymieniając jakiegokolwiek powodu, a ja pomyślałem sobie, że istnieją takie miejsca, w których wszystko, czym byliśmy do tej pory, zostaje łagodnie i głęboko zakwestionowane i czujemy się trochę tak jak, powiedzmy, ptak, któremu zabrakło powietrza pod skrzydłami, lecz zamiast katastrofy czeka nas nieskończenie długi odpoczynek, jakieś bezkresne i miękkie spadanie (Stasiuk 2005, 73).

Literatura

- Alighieri D., 1959, *Boska komedia*, przeł. Porębowicz E., Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Cacciari M., 1997, *L'Arcipelago*, Milano: Adelphi.
- Casey E., 2009, *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida J., 1987, *The Post Card. From Socrates to Freud and Beyond*, przeł. Bass A., Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida J., 1992, *Given Time: I. Counterfeit Money*, przeł. Kamuf P., Chicago: University of Chicago Press.
- Heidegger M., 1994, *Bycie i czas*, przeł. Baran B., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M., 2002, *Odczyty i rozprawy*, przeł. Mizera J., Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Joyce J., 2012, *Finneganów tren*, przeł. Bartnicki K., Kraków: Ha!Art.
- Malabou C., Derrida J., 2004, *Counterpath. Traveling with Jacques Derrida*, przeł. Wills D., Stanford: Stanford University Press.
- Minkowski E., 2010, *Przestrzeń pierwotna*, przeł. Polak M., „Kronos”, nr 3.
- Nietzsche F., 2003, *Wola mocy*, przeł. Frycz S., Drzewiecki K., Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.

Stasiuk A., 2005, *Dukla*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

Walcott D., 2008, *Antyle: Fragmenty epickiej pamięci (mowa noblowska)*, przeł. Jarniewicz J., w: tegoż, *Mapa nowego świata. Wiersze wybrane*, wybór i red. Heydel M., Kraków: Znak.

Westphal B., 2005, *L'oeil de la Méditerranée. Une odysée littéraire*, Paris: Editions de l'Aube.

La dérive insulaire.
On the Journey and the Experience of Place

Departing from the texts of Andrzej Stasiuk and Derek Wallcot the essay tries to investigate the connection with places as the foundational experience of human existence. Eugene Minkowski's concept of primordial space turns out to be helpful in its accent laid upon the dynamic character of our perception of space which allows us to experience the density of the texture of the world before it freezes into solidified forms of events and things. In such a space we appear to ourselves and to others as unclear, blurred beings unconditionally exposed to anxiety but also able to taking empathetic interest in all living beings. Jacques Derrida's *la dérive insulaire* is a preciously useful metaphor as it implies the idea of movement for which all anchorages and safe harbours are only temporary, never final, locations.

Key words: enraccination, space, seeing, community