

O gościnności: Celan – Heidegger

CEZARY WODZIŃSKI

Sejny 2008

Spotkanie. 25 lipca 1967 roku doszło do spotkania Paula Celana¹ i Martina Heideggera. Spotkanie miało miejsce w słynnej *Hütte* Heideggera, posadowionej w okolicach niewielkiej szwarzwaldzkiej miejscowości Todtnauberg.

Tego dnia, w tym miejscu niemiecki poeta był gościem niemieckiego myśliciela.

Obaj spędzili jakiś czas w chacie, a następnie udali się na przechadzkę po okolicznych mszarach *Hochmoor* – torfowiskach wyżynnych.

Spotkanie udokumentowane zostało przez Celana dwoma zapisami w dwóch miejscach.

Wpisem do księgi gości, zwanej przez gospodarza *Hüttenbuch*. Oraz powstałym kilka dni później – 1 sierpnia – we Frankfurcie nad Menem wierszem *Todtnauberg*.

Oto krótka inskrypcja w księdze gości: *Ins Hüttenbuch, mit dem Blick auf den Brunnenstern, mit einer Hoffnung auf ein kommendes Wort im Herzen. Am 25. Juli 1967/Paul Celan.*

Jej poetyckie echo odbija się w trzeciej strofie wiersza *Todtnauberg*:

die in das Buch [...]
geschriebene Zeile von
einer Hoffnung, heute,
auf eines Denkenden
kommendes
Wort
im Herzen

Dodajmy, że: w przeddzień spotkania w Todtnaubergu Celan gości na Uniwersytecie Alberta Ludwiga we Fryburgu Bryzgowijskim. W Auditorium Maximum, największej auli uniwersyteckiej, wypełnionej do ostatka przez ponad tysiąc osób, czyta swoje wiersze. Wśród słuchaczy w pierwszym rzędzie – Heidegger, emerytowany od dawna profesor i niedysyjszy rektor Uniwersytetu Fryburskiego.

Legenda. Spotkanie niemieckiego myśliciela i niemieckiego poety – dwóch wybitności swego czasu – dało od razu początek niezwykle żywotnej i wiodącej swój własny żywot legendzie, w znacznej mierze niezależnej od tego, „co zdarzyło się w Todtnaubergu 25 lipca 1967 roku”.

Powstało wiele komentarzy i interpretacji tego wydarzenia. Do narodzin i spontanicznego rozrastania się legendy przyczynili się tak sławni komentatorzy, jak Gadamer i Levinas, Ricoeur i Derrida, by wymienić tylko najślawniejszych.

Mówiąc najkrócej, słowami jednego z kronikarzy spotkania:

Rozgłaszano, że ten wiersz dokumentuje niefortunny przebieg wizyty... [Tymczasem] Wiersz nic o tym nie wie – i wie lepiej.

Ta żywotna legenda nie będzie mnie tu zajmowała. Miast zajmować się nią, chcę przyrzeć się krótko miejscu spotkania. W trzech rzutach: najpierw miejscu, następnie spotkaniu i wreszcie: miejscu spotkania.

Ściśle rzecz biorąc, to będą dwa miejsca, których nazwy brzmią tak samo, ale już gdy patrzymy na nie, widać różnicę: Todtnauberg i Todtnauberg.

Miejsce: Szwarzwald. Nazwa i charakterystyka tego miejsca będzie się zmieniać w zależności od zastosowanej zmiennej ogniskowej.

Zacznijmy od najszerszego planu. Przygotowując wizytę Celana we Fryburgu – a trzeba powiedzieć, że Heidegger dokładał wielu starań, by miała ona odpowiedni przebieg – w liście do fryburskiego germanisty, profesora Gerharta Baumanna filozof wspominał, że byłoby „dobrze – *heilsam* – pokazać mu również Szwarzwald”. „Pokazać Szwarzwald...”. Zapewne nie chodzi tu o zaproszenie na zwykłą wycieczkę

¹ PAUL CELAN (1920–1970), niemieckojęzyczny poeta pochodzenia żydowskiego, urodzony w Rumunii. Jeden z najważniejszych przedstawicieli niemieckojęzycznej literatury po II wojnie światowej. Jako Żyd w okupowanej Rumunii więziony był w obozach pracy. Celan przekładał na niemiecki poezję francuską, włoską i rosyjską, a także dzieła Szekspira. Pierwszy zbiór jego poezji to *Der Sand aus den Urnen* (Piach z urn, 1948). Inne prace to m.in. *Mohn und Gedächtnis* (Mak i pamięć; 1952) oraz *Lichtzwang* (Ucisk światła; 1970).

krajoznawczą, lecz o wprowadzenie gościa w pewną przestrzeń, która okazać się może dla niego niezwykle przychylną okolicą. Z wielu świadectw samego Heideggera wiemy, jak „zbawiennym” miejscem dla jego myślenia były okolice Szwarcwaldy. Topos Szwarcwaldy wyznacza też najszerszy krąg topologii spotkania, do którego dochodzi 25 lipca 1967 roku.

Wybieram jeden dokument, najbardziej bodaj kuriozalny – i dzięki temu właśnie wyjątkowo charakterystyczny – z uwagi na nieznośnie wysoki ton i poziom patosu. Częściowo tłumaczą to okoliczności jego powstania i niespotykana w pismach Heideggera osobista melodyka tekstu. Z początkiem 1934 roku filozof po raz drugi odrzucił propozycję objęcia prestiżowej w niemieckim rankingu akademickim katedry filozofii w Uniwersytecie Berlińskim. Krótki tekst *Schöpferische Landschaft* (Twórczy krajobraz) – wyemitowany najpierw przez lokalną rozgłośnie fryburską – odpowiada na pytanie postawione w podtytule: *Warum bleiben wir in der Provinz?* (Dlaczego pozostajemy na prowincji?) i przynosi uzasadnienie decyzji Heideggera.

Podsumowując krótko: Szwarcwald to dla Heideggera *Heimat des Denkens*, najbliższe, rdzenne – źródłowe – strony Heideggerowskiego myślenia.

Miejsce: Todtnauberg. Zawężając topologiczną perspektywę, znajdziemy się w Todtnaubergu. To mała miejscowość w południowym Szwarcwaldzie, która już wiek temu była uznawana za lokalny górski kurort. Ktoś obdarzony tak niepospolitym zmysłem językowym jak Celan nie mógł nie zauważyć, że w jej nazwie pobrzmiwa „coś między górą a śmiercią”. Nie przypadkiem nazwa miejscowości stała się tytułem wiersza Celana, jako że w tej poezji żadne słowo nie pada przypadkowo.

Miejsce: Hütte. Gdy raz jeszcze posłużymy się naszym zoomem topologicznym, kontury staną się znacznie ostrzejsze. Zobaczymy *Hütte*, położoną na wysokości 1150 metrów na zboczu rozległej szwarcwaldzkiej doliny. To niewielki domek, mający w podstawie 6 na 7 metrów, pokryty lekko spadzistym dachem. Drewniana bryła – ściany wyłożone drobnym gontem – na kamiennej podmurówce.

Uderzające jest to, jak bryła domu – zachowująca niezwykle zrównoważone proporcje – harmonijnie i naturalnie wkomponowuje się w górskie otoczenie. *Umwelt* – „naturalne środowisko” – akceptuje bez zastrzeżeń tę architektoniczną osobliwość. Świadczy o tym zwłaszcza swoboda, z jaką przystaje zarazem na jej niewyniosłą odrębność, jak i surową samoistość. (Niestety, autarkiczności *Hütte* nie oddaje ani pod względem frazeologicznym, ani architektonicznym polska „chata”, choć w obu przypadkach konstrukcyjną dominantą pozostaje nieostentacyjna prostota).

Oto zaprojektowana, ukształtowana i posadowiona zgodnie z zasadami symetrii i wymogami otaczającej ją okolicy monada. Pewna proporcjonalnie zwarta, zamknięta sama w sobie mikroprzestrzeń wbudowana w otwartą wokół niej, rozpostartą szeroko makroprzestrzeń otoczenia.

Jej monadyczność chwyta w okamgnieniu i zatrzymuje druga – najbardziej zwięzła i surowa – strofa wiersza Celana. Potrzebuje na to zaledwie „dwa i pół słowa”: *in der / Hütte*.

Swoją szwarcwaldzką siedzibę pobudował Heidegger w 1922 roku i odtąd przez pół wieku z okładem służyła mu ona za właściwe miejsce pracy. Żadna inna przestrzeń nie przysłużyła się równie łaskawie jego myśleniu.

Miejsce: In der Hütte. Zmieniając dalej topologiczną ogniskową, wejdźmy teraz do środka *Hütte*, ograniczając przestrzeń toposu do najwęższego kręgu.

Gdzie się znajdujemy, wchodząc do *Hütte*?

Wstępną charakterystykę tego miejsca podsuwa nam nieoczekiwany kontekst: Heideggerowska wykładnia *idei*, przeprowadzana w ramach gruntownej dyskusji z Platonskim projektem *mimesis*. Interesuje nas tu tylko jeden jej aspekt.

Heidegger przywołuje z X księgi *Politei* postać rękodzielnika – stolarza, który wytwarzając stół, robi to tak, że:

προς ιδεαν βλέπων ποιεῖ

„spogląda na ideę”, „ma na oku ideę”, tj. widok stołu jako takiego, jego wygląd: *eidos*. Wyrabiając ten oto konkretny stół, stolarz ma na oku jego *eidos*, którego sam nie wytwarza, ale wygląda ku niemu.

Akt wyglądania ku *eidos*, spoglądania na ideę, ma konstytutywne znaczenie dla charakterystyki toposu, w którym się znajdujemy:

W ten sposób obszar warsztatu istotnie wykracza poza cztery ściany, które otaczają narzędzia i wytworzony sprzęt. Roztacza się z niego widok na wygląd, na ideę tego, co jest bezpośrednio pod ręką i (co) jest użytkowane.

Gdzie się tedy znajdujemy? Oto jesteśmy w w a r s z t a c i e.

Podsumujmy dotychczasowe badanie topologiczne: opisując kolejne kręgi toposu spotkania, znajdujemy się najpierw w Szwarcwaldzie, następnie w Todtnaubergu, by wreszcie trafić do *Hütte*, która „od środka” pokazuje się nam – otwiera – jako warsztat.

Miejsce: w warsztacie. Skoro znaleźliśmy się w warsztacie, przyjrzyjmy się dokładniej miejscu, które pokazuje się nam teraz „od środka”. *Hütte*, oglądana „od wnętrza”, prezentuje się inaczej niż dotychczas. Zyskuje pewien istotny rys.

To wprowadzie ta sama zamknięta w sobie – skupiona – mikroprzestrzeń, ale z szeroko pootwieranymi oknami.

Monada z oknami... które otwierają widok na to, co bezpośrednio pod ręką, w sferze *Zuhandenheit*: podręczności nieobecnej i niewidocznej, a co przecież wygląda „za” oknem i zagłada – wgląda – „przez” okno.

Obszar warsztatu był Heideggerowi dobrze znany. Jeden z tekstów zamieszczonych w tomie *Aus der Erfahrung des Denkens* nosi tytuł, którym opatrzyć można wiele pism filozofa dociekających istoty myślenia: *Aufzeichnungen aus der Werkstatt*. Nic tedy dziwnego, że opis tego „otwartego miejsca” znajdujemy w cyklu wykładów zatytułowanych *Was heißt Denken?*

Warsztat: *Werkstatt* – to miejsce: *Statt*, w którym powstaje dzieło: *Werk*. Na przykład takie dzieło jak – stół. Nie pojawia się on ani u Platona², ani u Heideggera przypadkowo, reprezentuje bowiem pewien określony rodzaj dzieła. Jest rękodziłem: *Hand-werk*.

Warsztat oznacza tedy miejsce, gdzie powstają rękodzieła. Jest miejscem pracy – działania – rękodzielnika. Wytwory jego pracy wyrabiane są ręcznie.

W jakim sensie myślenie – aktywność od zawsze uchodząca za umysłową – może być rękodziłem? Czy obszar warsztatu może być przestrzenią myślenia?

W tym miejscu odważyć się musimy na pewien skok: *Sprung*, który tylko na pozór jest jakimś niewyobrażalnie wielkim przeskokiem z jednego brzegu na drugi. W istocie to nieznaczny ruch, niemal niewidoczne przemieszczenie, które przenosi nas w obszar, jaki chcemy właśnie opisać: *Ursprung der Werkstatt*. Źródło warsztatu.

Założmy za Heideggerem:

Być może także myślenie jest tylko czymś takim jak robienie stołów. W każdym razie jest to ręko-dzieło (*ein Hand-werk*). Ręka odgrywa tu szczególną rolę.

Ta szczególna funkcja pozwala wydobyć znaczenie ręki z kontekstu anatomicznego i potraktować ją zgoła inaczej niż jako organ służący człowiekowi do orientowania się w sferze *Zuhandenheit*: tego, co pod ręką.

Tylko istota, która mówi, tzn. myśli, może mieć rękę i może zręcznie uprawiać rękodzieło (*Werke der Hand*).

Działalność ręki – jej rękodzielność – nie ogranicza się jednak do wytwarzania przedmiotów manufaktury. Zakres jej działalności jest znacznie szerszy i zarazem bardziej elementarny:

Ręka nie tylko dosięga i chwyta, nie tylko przyciska i ciągnie. Ręka podaje i przyjmuje, i to nie tylko rzeczy, lecz sama podaje się innym i jest przez innych przyjmowana. Ręka trzyma. Ręka nosi. Ręka wskazuje: może dlatego, że człowiek jest znakiem. Ręce składają się, gdy ten gest ma przynieść człowieka w wielką, prostą jedność. Wszystkim tym jest ręka i tym jest właściwe ręko-dzieło. Na nim opiera się wszystko, co zwykle znamy jako rzemiosło (*Handwerk*) i na czym poprzestajemy.

W ten sposób przygotowaliśmy moment, w którym zaznacza się trzecia, decydująca faza skoku:

Lecz gesty ręki zawsze przechodzą przez język i to najczęściej właśnie wówczas, gdy człowiek mówi, milcząc. Człowiek jednak myśli tylko o tyle, o ile mówi, a nie na odwrót, jak jeszcze mniema metafizyka. Każdy ruch ręki w każdym z jej dzieł niesie się przez żywioł myślenia. Każde dzieło ręki opiera się na myśleniu. Dlatego myślenie, jeżeli miało się dokonać obecnie, jest wręcz najprostszym i dlatego najtrudniejszym ręko-dziełem (*Hand-werk*) człowieka.

O ile tedy znajdujemy się w warsztacie, w którym pojawiliśmy się, wstępując do *Hütte*, o tyle jesteśmy w warsztacie myślenia – *in der Werkstatt des Denkens*, a więc w miejscu, gdzie uprawia się najprostsze i dlatego najtrudniejsze rękodzieło.

Przypomnijmy: w tym właśnie miejscu dochodzi do spotkania myśliciela (*Denker*) z poetą (*Dichter*). Celan gości u Heideggera w jego *Hütte* – w warsztacie myślenia – a Heidegger jest tym, który Celanowi udziela gościny: *Gastgeber*.

Sprawozdaniem z tego spotkania w tym miejscu jest wiersz Celana *Todtnauberg*.

Zapewne dotarliśmy już do punktu, w którym niezbędna jest pierwsza lektura wiersza.

² PLATON (ok. 427–347 p.n.e.), grecki filozof, uczeń Sokratesa (ok. 469–399 p.n.e.), nauczyciel Arystotelesa i założyciel ateńskiej Akademii. Platon wierzył, że dobre życie nie polega jedynie na gromadzeniu wiedzy, ale także na budowaniu zdrowych relacji emocjonalnych, czyli harmonii duszy ludzkiej. Jest twórcą gatunku literackiego zwanego dialogiem (filozoficznym), w którym poglądy autora ujawniają się dzięki wypowiedziom różnych postaci – uczestników rozmowy. Uznaje się, że Platon napisał 35 dialogów, m.in. *Uctę, Państwo, Timajosa*, a także 13 listów.

Spotkanie: w sprawie Innego. Przyjrzelismy się miejscu, teraz zatrzymajmy się chwilę przy słowie „spotkanie”, oddając tym razem głos Celanowi.

W pismach Celana żadnej filozofii spotkania nie znajdziemy. Ani w wierszach, ani w nielicznych tekstach prozatorskich. Natomiast słynna mowa *Meridian* stanowi pewien rodzaj „poetyckiego” sprawozdania, którego właściwym polem obserwacji i opisu jest doświadczenie spotkania.

Celan zdumiewa się tam pewną prostą daną: „...wiersz przecież mówi: *das Gedicht spricht ja*”. – I dopowiada, że „mówi zawsze w swojej własnej, najbardziej własnej sprawie: *nur in seiner eigenen, allereigensten Sache*”. Wiersz buduje własny, najbardziej własny świat. Nie mówi o, lecz w sprawie: wypowiada swoją sprawę – rzecz. Wypowiada świat.

Czyżby wiersz, wypowiadając swój autonomiczny świat, zamykał się w granicach wyizolowanej monady?

Jest i n a c z e j: od dawna do nadziei wiersza należy to, by właśnie w ten sposób mówić również w obcej – nie, tego słowa nie mogę już teraz dłużej używać – by właśnie w ten sposób mówić w sprawie Innego – kto wie, być może w sprawie całkiem Innego: *gerade auf diese Weise in eines Anderen Sache zu sprechen* – wer weiß, vielleicht in eines *ganz Anderen Sache*.

Zatrzymajmy się. Ta rozstrzygająca fraza otwiera dostęp do sekretu żywotnej aktywności wiersza. Otwiera, a więc rozbija domniemaną monadę totalności i tautologii. Wypowiadanie „najbardziej własnej sprawy” nie oznacza wznoszenia warowni, która chroniłaby nas przed inwazją obcego.

Wiersz nie wypowiada niczego innego za granicami swego świata, lecz odnajduje inne w swoim najbardziej własnym świecie. Wiersz nie ma granic, co znaczy, że jego świat nie odsyła do żadnego zaświata.

Inaczej mówiąc: transcendencja jako ruch przekraczania – w konwencjonalnej transkrypcji, z której nie rezygnuje Celan, to owa żywiona „od dawna” nadzieja – nie oznacza procesu pokonywania granicy oddzielającej od za-granicznego. Transcendencja dzieje się w samym wierszu i nazywa właśnie jego „najbardziej własną sprawę”. Wiersz jest transem Innego. Najbardziej własne wiersza i to, co całkiem inne.

Wstępna rekapitulacja. Wydarzenie „wiersz mówi” ma podwójne znaczenie: mówi w swojej najbardziej własnej sprawie i zarazem również w sprawie całkiem Innego. Autonomiczny świat wiersza stoi otworem dla inności. Ale i na odwrót: inność uwalnia miejsce dla tego, co najbardziej własne. O owym Innym mówi Celan, że wiersz myśli je sobie jako osiągalne i jemu – wierszowi – przychylnie! Respekt oznacza tu wzajemną przychylność. Obie „strony” ustępują sobie miejsca.

Być może tedy: najbardziej własną sprawą wiersza jest takie przemawianie w sprawie Innego, które polega na tym, że pozwala mu mówić w jego najbardziej własnej sprawie.

Sekret spotkania. Relacja otwarta na Inne ma charakter spotkania.

Słowo „inne” jest wcześniejsze od „spotkania”. Nie bez racji. To inne – z powodu swej osiągalności i przychylności – umożliwia spotkanie. A nie na odwrót: jak gdyby spotkanie warunkowało możliwość wejścia w relację dwóch różnych stron. Inne nie jest stroną... wiersza, lecz racją, w imię której wiersz mówi. Wyrusza na spotkanie.

Jak dochodzi do spotkania? Powiedzmy za Celanem:

Wiersz jest samotny: *einsam*.

I w tym właśnie sensie zdany na wypowiadanie swojej najbardziej własnej sprawy. Wiemy już jednak, że jest to niepełne, połowiczne sprawozdanie. Dlatego zdanie „wiersz jest samotny” domaga się od razu dopełnienia:

Jest samotny i w drodze: *unterwegs*.

Zdumiewające, że tak lapidarna formuła zdolna jest pomieścić sens doświadczenia wiersza, który mówiąc w swojej najbardziej własnej sprawie, mówi – tym samym! – w sprawie całkiem Innego.

Bycie w drodze podważa, rozbija samotność jako abstrakcyjną samowystarczalność. Samotność zamyka się w bezruchu, rezygnuje z poszukiwania i wychodzenia na spotkanie. Samotność jest nie-mową. Tymczasem wiersz mówi i mówiąc, już jest w drodze. Jest wyjściem ku...

Teraz – w tym momencie, kiedy zdajemy sprawę ze sposobu bycia wiersza jako bycia w drodze – możemy pytać o spotkanie:

Ale czy właśnie przez to, a więc już tu, wiersz nie wchodzi w spotkanie – w tajemnicę spotkania?

Pytanie ma u Celana przeważnie dobitniejszą intonację i inkantację niż twierdzenie albo wołacz.

Wiersz jest w drodze, wychodząc na spotkanie. Staje się z chwilą, gdy wstępuje „w tajemnicę spotkania: *im Geheimnis der Begegnung*”. Cała tajemnica „po stronie” całkiem Innego. Inne chroni się w cieniu tajemnicy, ale nie broni dostępu do siebie. Inne zaprasza w gościnę. Zaproszeniem jest wiersz:

Wiersz łącznie Innego, potrzebuje tego Innego, potrzebuje pewnego Naprzeciw: *ein Gegenüber*. Poszukuje go, przygaduje go sobie.

Wolno nam teraz dopowiedzieć, dopełniając formułę sprawozdania: wiersz jako tajemnica spotkania Innego.

Wieloznaczność tej formuły jest w pełni rozmyślna. Inne to kryptogram bezimienności, *carte blanche*, w którą wpisać się może dowolne słowo:

Każda rzecz, każdy człowiek jest względem wiersza, który skłania się ku Innemu, pewną tego Innego postacią.

Inne – całkiem Inne wiersza – pokazuje się jako wielopostaciowo, by tak rzec, bezimienne. Ani rzecz, ani człowiek – żadna rzecz i żaden człowiek – nie jest tym Innym, choć to Inne, ku któremu przemożnie skłania się wiersz, stawić się może pod przebraniem „każdej rzeczy, każdego człowieka”. Inne stanowi gwarancję ich nienaruszalnej tajemniczości. Wiersz nie zrywa zasłon Inności, nie demaskuje Innego, lecz przygotowuje dlań przychylnie schronienie. Odsłona polega tu na ujawnieniu i zagwarantowaniu prawa (do) Inności.

Coś Niesamowitego. Komentując we wcześniejszej partii mowy zdanie z Büchnerowskiego *Lenza*: „Chciałoby się czasami być głową meduzy...” – by niezwykle widok przemienić w kamienny posąg – Celan powiada:

To jest wyjście człowieczego: *ein Hinaustreten aus dem Menschlichen*, wyruszenie do pewnego zwróconego ku człowiekowi i niesamowitego obszaru: *unheimlichen Bereich* – tego samego, w którym postać małpy, automaty i wraz z tym... ach, także sztuka, zdają się być zdomowione.

Tak żyje wiersz. Właściwe mu bycie w drodze to „wychodzenie z człowieczego”, przekraczanie tego, co ludzkie, i wkraczanie w „region Niesamowitego”. Wiersz odróżnia, ale zarazem łączy ze sobą to, co ludzkie i nieludzkie. Nie poprzestaje na negatywnej charakterystyce „nieludzkiego”, lecz nadaje mu wyraźne znamiona. To obszar, gdzie automaty, głowa Meduzy, postać małpy, wreszcie sztuka i poezja zdają się być w domu: *zu Hause zu sein scheinen* – zdają się czuć u siebie. Są zdomowione w Niesamowitym.

Jeśli wcześniej mówiliśmy o przychylności „ze strony” Innego, to teraz wprowadzić trzeba istotną korektę. Inne pokazuje się jako Niesamowite. Budzi niepokój swoją nie-swojskością i nie-swojskością.

Bycie w drodze ku Innemu – teraz: ku Niesamowitemu – to sposób bycia wiersza: przejście – trans – między człowieczym i Niesamowitym. Jeśli człowiek może – załóżmy zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami – pójść tą drogą, musi być przygotowany na spotkanie... automatów, małpy, głowy Meduzy. Musi utracić poczucie pewności bycia u siebie, poczucie swojskości, zdomowienia w kręgu tego, co ludzkie, i podjąć ryzyko przeniesienia się tam, gdzie te nieludzkie stworzenia „zdają się być w domu”. Znalezienie się w tym obszarze wymaga od człowieka wysiłku samo-zagubienia. Wiersz umożliwia takie przenosiny. To dostępny człowiekowi środek transportu na orbitę Niesamowitego.

Miejsce spotkania. Wypada z tego miejsca – zapowiadałem to – wrócić na miejsce spotkania.

Gdzie jesteśmy – gdzie się znajdujemy – popadając w miejsce, gdzie wiersz, automaty, małpa, głowa Meduzy „zdają się być u siebie”: *zu Hause zu sein scheinen!*?

Gdzie jesteśmy? Jesteśmy w domu: *zu Hause*.

Tyle że w tym domu jest zgoła *unheimlich*: cokolwiek straszno, niesamowicie, nie-swojo.

Gdzie jesteśmy? Jesteśmy w *Todtnauberg*.

Wróciliśmy na miejsce, z którego wyszliśmy. Jesteśmy znów: *in der Hütte*.

Okolice spotkania: Hochmoor. Udajmy się na koniec na krótki spacer po najbliższej okolicy – w towarzystwie Heideggera i Celana:

...gdzie niczym *Orchis und Orchis einzeln* spacerują sobie oddzielnie, osobno, po mszarach: *im Hochmoor...*

...gdzie kępy traw: *Waldwasen*, nierówności: *uneingeebnet...*

...gdzie ścieżyny z okrąglaków, ledwo przeddeptane – omszałe, podtopione – pozwalają stąpać po mokradłach... ale łatwo się z nich ześlizgnąć i ugrzęznąć w topieli...

...gdzie *Feuchtes viel...* co stawia przed oczami nie tylko zonę gnicia, butwienia, rozkładu i zraty, ale przywołuje również okolicę sprzyjającą bujnej wegetacji tego, co rzadkie, endemiczne, ustronne...

To jest topos *des Unheimlichen*.

To jest topos, który Niemcy nazywają *Abgrund*.

Oni – osobni (i osobno) – wiedzą dobrze, że wszyscy spacerujemy po *Hochmoor*. Że wszyscy stawiamy niepewne kroki, mając „otchłań” pod sobą...

Doświadczenie gruntownej nierównowagi, wytrącenia z równowagi, co pewien Rosjanin nazywał *opytom biespoczwiennosti...*

Zu Hause. Wróćmy do domu, do *Hütte*, która w tym otchłannym krajobrazie jest niczym Arnika, *Augentrost...* pociecha, ukojenie oczu...

Łyk ze Źródła: *Trunk aus dem Brunnen...*

...*in der Hütte* czeka nas... gościna.

Jesteśmy w wierszu: *im Gedicht Todtnauberg*, jesteśmy gośćmi Celana, który gości u Heideggera *in der Hütte in Todtnauberg*.

Gdzie tedy – pytamy po raz ostatni – jesteśmy?

Gdzie się znaleźliśmy, znajdując się *in der Hütte*, w warsztacie myślenia, w pobliżu, ba! w gościnie *des ganz Anderen*, w gościnie *des Unheimlichen*?

To wiersz udziela nam gościny.

Wiersz – ten oto *topos*, który otwiera się niczym szeroko odemknięte okna warsztatu w Todtnaubergu – otóż ten wiersz okazuje się, ukazuje jako *gościnnie*.

Trzeba jednak to słowo uważnie zobaczyć i usłyszeć – uważnie, tzn. choćby na przekór regułom pospolitej onomastyki – trzeba je przeczytać jako:

gość'inny.

Nadwyrażanie reguł gramatycznych, igranie słowem, nie jest jednak konieczne, by w słowie „gość” – niechby i: *der Gast, guest, gost*, a nawet w łacińskim *hostis* i greckim *xenos* – wypatrzyć i wysłyszeć *Inność*.

Za każdym razem spotykamy w tym słowie przybysza, cudzoziemca, nietutejszego, wreszcie także: *obcego*.

„Gościna” – to pierwotnie „obca strona”, „nie swój kraj”.

„Gościniec” – to droga, którą jeździ się w „obce strony”, a także zajazd przydrożny goszczący „obcych przybyszów”.

Tajemnica spotkania. Być może „tajemnica spotkania”, jaka kryje się w wierszu, polega na pewnej nieznaczonej, ledwo dostrzegalnej, a przecież wstrząsającej i wzruszającej transpozycji semantycznej: na przemianie *Obcego* – a nawet wrogiego, nieprzyjacielskiego, co pobrzmiewa najsilniej w łacińskim *hostis* – w *Innego*, przy zachowaniu całej jego nieredukowalnej „niesamowitości”.

Ale wiersz jest nie tylko *gość'inny*.

Jest również *Gościem*. Udzielając mu *gość'inności* w „naszym domu”, w „naszym świecie”, w naszej *Heimat* – otwieramy szeroko okna na *ganz Andere*, otwieramy się na *Geheimnis* jego *Unheimlichkeit*...

* * *

Na sam koniec wróćmy jeszcze do owego „niesamowitego” spotkania między *Denker* i *Dichter* – *in der Hütte, in Todtnauberg*.

Rad bym je widzieć w myśl – czy: w świetle – *gość'inności*, jakiej sobie nawzajem udzielają. *Orchis und Orchis*...

Wiersz *Todtnauberg* traktuje się jako poetycki zapis doświadczenia spotkania między Paulem Celanem i Martinem Heideggerem. Popatrzmy na to inaczej: wierszem – tym wierszem – jest... samo to spotkanie.

KOMENTARZ

Dyskusja z Sympozjonu Nowej Agory w Sejnach 2008

ATTILA PATÓ: Chciałbym skupić się na samym pojęciu gościnności i jego odniesieniach do pojęć domu, gospodarza, gości i odwiedzających. Relacja gość – gospodarz ma głębokie tło filozoficzne. Dla Kanta³ moralna

³ **IMMANUEL KANT** (1724–1804), niemiecki filozof, który zajmował się teorią wiedzy, etyką i estetyką. Był jednym z najwybitniejszych myślicieli epoki oświecenia. Rozwinął i usystematyzował racjonalistyczną myśl Kartezjusza (dającą pierwszeństwo rozumowi) oraz empirycystyczną myśl Francisca Bacona (dającą pierwszeństwo doświadczeniu).

wartość gościnności i prawo odwiedzenia innych są bardzo ważne. Gościnność to także słowo klucz spotkania w Sejnach, bo wielu z nas przyjechało tu, by odwiedzić to miejsce, co więcej, by odwiedzić inną kulturę. To, że gospodarze zaprosili nas tutaj, przypomina mi o pozycji gościa, który w świecie greckim egzystował podobnie jak Hermes. Ów bóg miał nie tylko prawo, ale także zdolność do przekraczania granic i różnych sfer – widocznych i niewidocznych. Był kimś, kto nigdy nie był u siebie, ale zawsze czuł się jak w domu. Potrafił rozumieć dany język i przekazywać wiadomość z jednej sfery do innej, np. z niewidzialnej do widzialnej. Hermes może również uzewnętrznić formę i ideę transformacji, która jest swego rodzaju przekraczaniem granic stworzenia. Wiemy, że w jakiś sposób poeci byli w dobrych stosunkach z Hermesem. W samym akcie powstawania nowego dzieła sztuki dokonuje się transformacja ze sfery niewidzialnej do widzialnej. Pewne analogie można odnieść też do historii – stulecia i wspólnoty są w czasie fizycznie niewidzialne. Po wiekach tak wielu katastrof niektóre okresy dziejów widoczne są tylko poprzez materialne lub fizyczne symbole tego, co po nich pozostało, np. w architekturze. Społeczności, które budowały te obiekty, są już jednak niewidoczne. Metafora mostu bardzo dobrze pokazuje przestrzeń kontaktu pomiędzy tym, co widzialne i niewidzialne. Stanowi nie tylko jednostronne odniesienie do przeszłości, ale także widzialne miejsce naszego pobytu. Naszym kontekstem jest również otwarta przestrzeń spontanicznego samookreślenia i samoidentyfikacji. Profesor Wodziński odniósł się do tej przestrzeni na początku swojego wystąpienia – do tej otwartości, która skłania do samookreślenia.

EGIDIJUS ALEKSANDRAVIČIUS: Dla mnie najważniejszą rzeczą jest poszukiwanie takich spotkań międzykulturowych w czasie. Realnych jest bowiem wiele Kastalii, wiele uczelni. Możemy szukać takich miejsc w Anglii, na wschodnim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych, możemy odnaleźć nie utopie, ale bierne fakty rzeczywistości. Ale dlaczego tutaj, w Sejnach, na pograniczu, wygląda to jak utopia? Wydaje się, że czas działa w tym miejscu inaczej, bo przeżyliśmy tu komunizm i Holokaust. Po rewolucji świadomości, gdzie dawne koncentracje kultury, dworki, szlachta, cała warstwa arystokracji poszła z dymem. Tu eksperyment marksizmu silnie odcisnął swoje piętno. A ten dwór, Krasnogruda, jest symbolem, w którym spotykają się różne czasy. Można mówić o postutopii w okresie, gdy różnym utopiom udało się zrobić coś okropnego. Jedną była komunistyczna: kończąca się gułagami i „Katyniami”. A my, przeżywszy te utopie, próbujemy sobie zadać pytanie: „w jaką to nową utopię wierzy Krzysztof Czyżewski?”. To bardzo trudne zagadnienie. Utopia radziecka dokonała wielu strasznych rzeczy. Mówię moim znajomym, że tutaj, w Sejnach, pozostały ostatnie fragmenty litewskiej wsi, bo Polacy zachowali ją w całości. Sowieci zniszczyli wieś litewską za pomocą kołchozu, nacjonalizacji ziemi i indywidualności, pozostawili po sobie pustkę, coś w rodzaju stepu. Może takie polsko-litewskie spotkanie jest potrzebne, aby – jeśli nie walczyć z nią – to pielęgnować jakąś głębszą, bardziej bolesną świadomość, z którą musimy żyć. Część jej można znaleźć w mojej własnej pamięci, w różnych wspomnieniach, np. takich, że obydwa moi dziadkowie trafili do polskiej niewoli po wojnie w 1920 roku. Wszystkie te myśli nasuwają mi się teraz, w tej synagodze. Należy o nich pamiętać, ale równocześnie szukać czegoś nowego, w czym możemy się spotkać i pogodzić się z innymi i ze sobą wzajemnie. A co nazywam rzeczywistością postutopijną? W krajach postkomunistycznych ludzie wiedzą wszystko o utopii i nie chcą słyszeć o żadnych nowych ideach tego rodzaju. Koncentrują się wyłącznie na pragmatyce, takiej jak technologia czy pieniądze, nie chcą podjąć działań, jeśli któryś z tych elementów jest nieobecny. Jeśli nie ma szans na zwycięstwo, to lepiej nic nie robić. Dorosłym, takim jak ja, i młodym trudno jest uwierzyć w wartość bezużytecznych działań. Czasami mówię o przydatności bezużytecznych rzeczy, ale jaką wartość mają słowa, poezja, idee, utopie? Gdzie mam szukać tych wartości, jeśli urodziłem się w czasach postutopijnych? To jest największe wyzwanie. Kiedy w Ośrodku „Pogranicze” pokazano mi plan Centrum Dialogu Międzykulturowego, myślałem, że ma coś z marzenia. Jakaś Kastalia Hessego i coś z zaginionego polsko-litewskiego dworku, raczej coś z Hollywoodu, jak mi się wydaje. I ma on sens, w który musimy wierzyć.

Jestem historykiem i wiele dowiedziałem się, słuchając wykładów, takich jak wystąpienie Cezarego Wodzińskiego. Muszę przyznać, że – być może dopiero teraz – zaczynam zdawać sobie sprawę z miejsca literatury i poezji w tym dialogu użyteczności i bezużyteczności. Literatura i poezja stanowią pomost do wyobrażeń możliwych wersji życia, ubogacających społeczeństwa i jednostki.

Stworzyliśmy też taki mały ośrodek na Litwie. Pomiędzy Szetejniami a Krasnogrudą istnieje wirtualny most zbudowany z bezużytecznych i niemożliwych marzeń, który jednak prowokuje, wypełnia życie sensem. Nie znam wszystkich odpowiedzi, ale wiem, że nie możemy sobie pozwolić, aby żyć w świecie takim, jakim on był w przeszłości, w świecie przymusowego marksizmu, w którym wszystkie odpowiedzi były znane, zanim ktokolwiek zadał pytanie. Lepiej jest żyć w świecie i kulturze, która składa się z tego co niejasne, i

Wprowadził w kulturze Zachodu podział na jednostkowo postrzegający podmiot i postrzegany przedmiot, co uznawane jest za kamień węgielny nowoczesności. Jego największym dziełem była *Kritik der reinen Vernunft* (Krytyka czystego rozumu, 1781), której idee rozwijał w późniejszych tekstach.

poszukiwać indywidualnej ścieżki własnego życia. To jest to, co stoi przed nami i (prawdopodobnie) umożliwia również nasze spotkania z różnymi kulturami. Musi istnieć konieczność spotkania z Innym, obcym, bo nie chcę już spotykać ludzi takich samych jak ja sam. Poszukuję różnicy, ponieważ daje ona szansę na jakiś sens w moim życiu. A może jest to również moja cegiełka dołożona do budowy prowincji pedagogicznej w krasnogrudzkiej Kastalii.

CEZARY WODZIŃSKI: Chciałbym dodać od siebie kilka uwag. Wspomniał pan o Hermesie jako o patronie spotkań. Hermes jest naprawdę istotą, która pośredniczy pomiędzy światami i przekłada jeden świat na drugi. Mowa tu była o tym, co widzialne i niewidzialne. Musimy też pamiętać, że Hermes jest mediatorem łączącym to, co ludzkie, z tym, co nieludzkie, jeśli nie boskie. Ten moment pośredniczenia między człowieczym i nieczłowieczym – o którym wspominał Celan – jest też istotny. Ale do boskiego patrona musimy dodać jego bardzo bliskiego krewniaka. Jak przeczytamy fragmencik znany państwu z *Sympozjonu* Platona, w którym starucha Diotyma charakteryzuje Erosa, to jest to wypisz, wymaluj charakterystyka jego starszego brata, Hermesa właśnie. Bo to Eros jest tym, który pośredniczy, który łączy, zaprasza do spotkania. Minikonkluzja byłaby taka, że moment erotyczny jest niezbędny w prawdziwym spotkaniu hermesowym. Ale jest jeszcze jeden, mniejszy, rzadziej przywoływany patron spotkania i cieszę się, że wspomniałeś tutaj o kwestii czasu. Bo spotkanie rzeczywiście robi coś osobliwego z czasem. Tym patronem trzecim właśnie byłby mało znany bożek grecki, ale pokrewny jednemu i drugiemu, mianowicie Kairos. On sprawia, że dzieje się coś bardzo dziwnego z czasem. Celan mówi o tym, że spotkanie ma coś wspólnego ze wskazówkami zegara. Krzysztof, oprowadzając nas wczoraj po miejscu pod tytułem Krasnogruda, wspomniał, że też dotykamy tutaj problemu czasu, ale nie chodzi o proste zawrócenie wskazówek, o to, żeby puścić jego wskazówki wstecz. Nie chodzi również o to, żeby przyspieszyć bieg czasu, wychodząc szybko w przyszłość. Chodzi natomiast o to, by zakłócić bieg czasu, moment zakłócenia sprzyja medytacji czy refleksji. Chciałbym, żeby w tej niezwyklej przestrzeni, w której się znajdujemy, oni zresztą pewnie tutaj są, i Hermes, i Eros, i ten mały Kairosik, żeby też byli naszymi patronami.

Cieszę się, że wspomniano o dwóch problemach, które również dla mnie są bardzo istotne. Pierwszy jest związany ze słowami i ich instrumentalnym wykorzystaniem. Jesteśmy niewolnikami instrumentalnego traktowania słów. Mamy tendencję do używania ich jako narzędzi. Przeznaczeniem narzędzi jest dokonanie czegoś. Natomiast ja proponuję myśleć o języku jako o czymś, co nie czyni nic. Język nie istnieje po to, by coś robić, i bez wątplenia wykracza poza sferę bytu. Co czyni język? Jeśli można zadać jeszcze takie elementarne pytanie. Język ujawnia i odkrywa. Zastaniając również bardzo często. Ale język nie jest ani instrumentem dogadywania się, ani instrumentem przekazywania wiedzy, ani instrumentem komunikowania się, ale sposobem, w jaki odsłania się świat i w jaki otwierają nam się oczy na ów odsłaniający się świat.

Drugim problemem jest poetycka pragmatyka – czysty oksymoron, jak się wydaje. Ja się nie mogę oprzeć takiemu obrazowi z dnia wczorajszego. Jesteśmy w Krasnogrudzie, stoimy przed drewnianą chatą, można powiedzieć, że – proszę mi wybaczyć tak bezpośrednie nazwanie tego miejsca – rudera, którą zwiemy „dworem w Krasnogrudzie”, tymczasem jest to drewniany barak odsyłający mnie gdzieś w czasy PRL-u, kompletna ruina, miejsce, którego nie ma. Po czym znajdujemy się w przestrzeni Ośrodka Pogranicze i oglądamy projekty Skryptorium i Austerii, które zostały zaprojektowane z wielkim rozmachem i wyobraźnią, zachęcające i zapraszające do odwiedzin. Ale plany te nie wydają się łączyć w jakikolwiek sposób z Krasnogrudą, którą widzieliśmy przed chwilą. To jest obraz i projekt, ośmielę się powiedzieć, na pograniczu szaleństwa, ale może nawet już poza granicami. Oksymoroniczne zestawienie tych dwóch wizji. Jestem zwolennikiem takiej figury zapomnianej, szaleństwa, które nazwałbym w tym momencie „mądrym szaleństwem”. Jest taka oksymoroniczna figura mądrego czy, jak kto woli, świętego szaleństwa, czy huligaństwa wręcz, którą tutaj widzę, którą skonkludowałbym postulat: „Święci szaleńcy wszystkich krajów lub przestrzeni, łączcie się!” (*Юродивые всех стран или пространств соединяйтесь*). Mam wrażenie, że znajduje się w tym utopijnym miejscu, w którym spotykają się jurodowi rodzaju Krzysztofa Czyżewskiego.

TADEUSZ BARTOŚ: Zastanawiałem się – po przeczytaniu tekstu Krzysztofa – nad tematem utopii edukacyjnych i odnajdywania niepragmatycznego podejścia do rzeczywistości, też znajdowania wymiarów rzeczywistości, które są niepragmatyczne, nieużyteczne, nieobliczane pieniędzmi. Rzeczywiście kultura, w której żyjemy, potrafi wszystko wycenić. Nasza skuteczność edukacji, programów szkoleniowych, akcji marketingowych – wszystko to się oblicza i wycenia. Nie jestem człowiekiem, który narzekałby na świat taki, jaki jest, bo on taki jest. Jego zorganizowanie w tej formie ma swoje duże zalety. Niemniej jednak dominacja pragmatyzmu cywilizacyjnego tym bardziej wzywa ku innemu wymiarowi bycia człowiekiem, a nie tylko pracownikiem. Myśląc o tym, chciałbym ze względu także na moje mediewistyczne wykształcenie przywołać pewne rozwijane w

średniowieczu rozróżnienie, które pojawia się już u Arystotelesa⁴, mianowicie na rozum praktyczny i rozum teoretyczny: *scientia practica* i *scientia speculativa, theoretica*. W średniowieczu były to zagadnienia dość często poruszane. Zastanawiano się, jakie dziedziny wiedzy są dziedzinami praktycznymi, a jakie teoretycznymi, i definiowano to. Być może te proste definicje coś nam przybliżą i też pokażą, że problem jest bardzo stary i sięga rozważań filozofów greckich. Wiedza teoretyczna jest wiedzą, którą zdobywa się dla niej samej, niczemu nie służy. Celem tego typu wiedzy jest ona sama, sama jest wartością, nie jest użyteczna. W związku z tym, w średniowieczu mówiono, że jest spekulacją, czyli oglądem, kontemplacją. Wiedza praktyczna natomiast to umiejętność, sztuki różnego rodzaju, sprawność działania w danej sytuacji. Wiedza praktyczna jest sposobem poruszania i odnajdywania się człowieka w tym świecie. Opis był bardzo rozbudowany w historii filozofii. Przychodzi mi na myśl Bergson, który szeroko opisał wymiar praktyczny, wymiar przystosowawczy, używając języka XX-wiecznej biologii. „Wszystko, co jest przystosowaniem się człowieka do otoczenia, wszystko, co jest operowaniem w tym świecie, co jest adaptacją, to wszystko stanowi wymiar pragmatyczny. Jego opis szczegółowy jest ważny, uświadomienie sobie, jak to szeroko ogarnia całość życia człowieka, żeby wyodrębnić coś innego”. To jest to, co Bergson opisywał jako *durée*, pewien rodzaj oświecenia, przeżycie pewnego doświadczenia mistycznego, bezpośredniego uczestnictwa w czymś, co się dzieje.

Stąd pojawia się pytanie: Jeśli nasza cywilizacja nie bardzo podsuwa inne sposoby bycia w świecie, inne niż te pragmatyczne, to czy warto poszukiwać tego na różne sposoby? Być może dziś ten typ bycia niepragmatycznego, robienia czegoś, co nie ma celu praktycznego, najbardziej utrwalił się w sztukach. Artysty chcieliby, żeby to sztuka niczemu nie służyła. Chociaż nawet działania artystyczne też są jakoś wycenione, też są jakoś kwalifikowane. Podobnie działania naukowe. One będą zawsze jakoś szacowane i oceniane. Jeśli ktoś chce się dostać na jakąś uczelnię, znaleźć tam etat, to ma punkt, czy w jego działalności będzie możliwość wykorzystywania środków Unii Europejskiej. Więc to jest warunek. Nie mówię tego, żeby potępiać. Rozumiem sytuację, kiedy trzeba zarządzać olbrzymią masą ludzką, która musi żyć, musi mieć pensje. Produkcji wykształconych, przygotowanych do zawodu ludzi nie potępiam. Natomiast ten inny wymiar jest tym, o co trzeba zawsze walczyć.

Kolejny, ale mniej oczywisty przykład na to, jak to, co praktyczne, wygrywa z tym, co teoretyczne, czyli ze swobodą badań. Pragmatyka zarządzania i organizacji świata każe, żeby nie było wielogłosu. Jeśli wymiar pragmatyczny dominuje, zanika to, co jest poszukiwaniem wiedzy dla niej samej, poszukiwaniem zrozumienia dla niego samego, bez względu na cokolwiek, nawet na wykłady i pracę zawodową. To jest pewien sposób bycia człowieka w świecie. I to trzeba chronić, i pielęgnować, żeby nie zanikło. Stowarzyszenia profesorów w XIII w. były często religijne, pewien rodzaj bezinteresowności był tam obecny, choć, gdy się myśli o religii, ma dwa wymiary. Wspomniany przeze mnie wcześniej Bergson⁵, mówiąc o religii statycznej i społeczeństwie statycznym, przeciwstawia to religii i społeczeństwu dynamicznemu, gdzie wymiar statyczny wskazuje na taką formę religii, która jest w funkcji instynktu samozachowawczego. Trzeba dać ludziom motywację: albo magicznie chroni się świat, czyli religia starożytna i jej wersje chrześcijańskie to rytuały, przez które się chroni, żeby niebo nie spadło, żeby na wiosnę odrodziło. To jest pewien sposób bycia człowieka pragmatyczny i techniczny w religii. Jest ten drugi wymiar dynamiczny, w którym poznanie, zrozumienie czy też przemiana, która prowadzi do tego poznania, jest celem zasadniczym, samym w sobie.

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Chciałbym podkreślić szczególnie wątek przemiany, o którym wspominałeś i Ty, i Cezary, jako istotnego elementu na drodze, którą kroczymy. Właśnie tej przemiany, o której mówił Cezary, obcego w Innego. Na przykładzie tego miejsca, w którym jesteśmy, a które też musiało podlegać przemianie. Od ruiny miejsca i ludziach, o których nie pamiętano, właśnie poprzez niepamięć, ignorancję byli obcy, w rodzaj odrodzenia miejsca, które się przemienia i czyni z nich Innych i ich współobecny. Tutaj musiała się dokonać praca w słowie, o której mówił Grzegorz Godlewski, ta dynamika poszukiwania słowa, działania w obrębie słowa. Musiało się pojawić słowo „sejneńska agora”, aby miejsce – tak jak chciałeś Cezary – się otworzyło i odsłoniło. Żeby jakaś praca twórcza się dokonała, musiała być powiązana z jakąś pracą twórczą w słowie. Gdyby nie było

⁴ **ARYSTOTELES** (384–322 p.n.e.), grecki filozof i naukowiec, jedna z najwybitniejszych postaci w historii Zachodu. Był autorem systemu filozoficznego i naukowego, który stał u podstaw średniowiecznej filozofii muzułmańskiej i chrześcijańskiej. Nawet po rewolucjach umysłowych okresów renesansu, reformacji i oświecenia koncepcje Arystotelesa pozostały trwałym elementem zachodniego sposobu myślenia. Był twórcą logiki formalnej opartej na zasadach rozumu. Jego pisma związane z etyką i teorią polityki, a także metafizyka i filozofia nauki, są wciąż studiowane. Dzieło Arystotelesa nadal wywiera silny wpływ na współczesną refleksję filozoficzną.

⁵ **HENRI LOUIS BERGSON** (1859–1941), francuski filozof, przedstawiciel filozofii procesu, która odrzuca nieruchome wartości na rzecz ruchu, ewolucji i zmiany. W książce *L'évolution créatrice (Ewolucja twórcza, 1907)* opisuje *élan vital*, pęd życiowy, który hipotetycznie miałby przyczyniać się do ewolucji gatunków. W *Essai sur les données immédiates de la conscience (O bezpośrednich danych świadomości, 1889)* opisuje *longue durée*, długie trwanie, które odnosi się do okresu życia człowieka w jego nieokreśloności i niepoliczalności. W 1927 roku Bergson otrzymał literacką Nagrodę Nobla.

słowa, to miejsce nie miałyby szansy się otworzyć dla nas wszystkich. Ale ten aspekt przemiany, która daje jakiś dramat, jakąś dynamikę tym działaniom, jest czymś niezwykle istotnym. Mówił też o tym w ważny dla mnie sposób Egidijus, kiedy przywołał czas w formule pamięci o pewnych doświadczeniach, które mamy w sobie, które nosimy w sobie, które nie mogą być pominięte, które też są bolesne. Wczoraj w dyskusji kaukaskiej pojawił się wątek ryzyka, które się podejmuje, biorąc udział w tym działaniu. Również ryzyka utopii, ale też takiej świadomości, że nie samemu zabierasz na pokład w jakąś podróż ludzi, chociaż nie wiesz, jak się to wszystko skończy. Ponieważ możesz przegrać, może to się w ogóle nie powieść, obietnica może nie zostać dotrzymana. Pamięć o tych, którzy byli przegrani na tym pokładzie, silnie łączy się z miejscem, gdzie jesteśmy: mówię tu o Żydach. Dla mnie rozmowa z nimi i pytanie, czy wejdą jeszcze raz na ten pokład takiej przygody, zaangażowanie się w budowanie tej agory, w kosmopolityzm, w budowanie czegoś nowego z sąsiadami, z Innymi po ich doświadczeniu, jest czymś niezwykle ważnym. Ale też nie mieć ich na pokładzie to tak, jakby dalej błędzić, dostać istotną odpowiedź. To są te aporie, z którymi musimy się zmierzyć, żeby je przemienić, żeby miały dynamikę się przemienić. Do końca nigdy niezdefiniowanej ostatecznie, niepotwierdzonej, z całą świadomości, że tu będzie otwarcie czy element nieskończoności, infinitywności, o której mówił Cezary. Dla mnie to się też łączy z kategorią czasu. Dlatego cieszę się, że tyle uwagi poświęciliśmy miejscu i jego znaczeniu w tym procesie, jednak pojawia się kategoria czasu jako właśnie *long durée*, długiego trwania, otwarcia na coś, co ma szansę stawać się w długim trwaniu.

Na koniec, wracając do tej pracy w słowie i pięknej wykładni „gość-inności”, dodałbym takie słowo „obcowanie”, a które nie wiem, czy ma odpowiedniki w innych językach. Owo słowo zbudowane jest w języku polskim z dwóch członów „obcego” i „wspólnotowości”, „bycia razem”. Nie mogła się spełnić wspólnota, nie mogło się spełnić bycie razem, bez Obcego.

TADEUSZ SŁAWEK: Mamy tu jeden temat, który łączy w sobie pięć głosów: Tadeusza, Cezarego, Egidijusa, Krzysztofa i mój własny. Ale najpierw odniosę się do tego, co powiedział Tadeusz Bartoś. Dobrze jest zacząć od ostrzeżenia. Zawsze istnieje niebezpieczeństwo budowania dychotomicznego obrazu, w którym wszystko, co użyteczne, staje się od razu podejrzane, a wszystko, co nieużyteczne, jest opatrzone dużym plusem. Nawet jeśli zgodzimy się na podział, o którym mówił Egidijus, wskazując na użyteczność rzeczy bezużytecznych, to myślę, że problem nie leży w idei użyteczności, ale w budowanym przez nas systemie, który taką ideę skompromitował. Skompromitował przez to, że nie dał jej czasu. W rezultacie postrzegamy jako przydatne tylko te rzeczy, które są natychmiastowe, policzalne, opłacalne nie tylko w sensie finansowym, ale wymierne lub uchwytnie w inny sposób. W mowie potocznej mówimy zwykle: „Nie mam czasu, nie mam czasu”. Nie mamy czasu w istocie na użyteczność. Domagamy się, aby ta użyteczność spełniła się natychmiast. Mamy kłopoty z rozumieniem pojęcia trwania. Cezary mówił o tej eksplozji, odwróceniu i zakłóceniu czasu, które jest w Kairos. Można by też powiedzieć, że to, co zgubiło nasze pojęcie użyteczności, to jest to, że nie potrafimy go już czytać niejako pod włos czasu, a domagamy się kompresji. Robimy coś i ma to być efektywne w przewidywalnej, najlepiej natychmiastowej przyszłości. A widać to lepiej nie gdzie indziej jak w polityce. To, co zabija nasze życie publiczne, to natychmiastowa perspektywa użyteczności decyzji politycznej, której najdalsza perspektywa czasowa stanowi kolejne wybory, czyli cztery lata i koniec. Może to właśnie kwestia ważnego rozszerzenia Tadeusza Bartosia, żebyśmy nie budowali dychotomicznych obrazów. Problem zatem nie polega na użyteczności jako takiej, ale na tym, co zrobiliśmy z naszym pojęciem użyteczności. Ma to zaś wiele wspólnego z zanikiem pewnej kategorii czasu, którą żeśmy sobie zbudowali.

Na koniec, warto dodać, że w pedagogice, czyli w zawodzie nauczycielskim, widać bardzo wyraźnie, jak taka natychmiastowa efektywność, użyteczność skomprimowanego czasu: to dzisiaj, jutro, najdalej natychmiast musi przynieść efekt, jest zabójcza. Właśnie dobre efekty zawodu nauczycielskiego przychodzą wtedy, kiedy ktoś sobie przypomni po dwudziestu latach: „O, on o tym mówił! To mi w czymś pomogło”. To jest taki dziwny paradoks tej profesji, którą uprawiamy, że ona polega na umieraniu. Kiedy nawet po dwudziestu latach ktoś sobie przypomni, że coś było użyteczne. Gdzieś trzeba by rzeczywiście zrehabilitować pojęcie użyteczności, ale jednak nie tak, jak czyni to Unia Europejska w kwestii administrowania. Na uczelniach ostatnio pojawił się taki okólnik, który nakazuje przeprowadzenie ankiet wśród studentów, żeby ocenić użyteczność edukacji wyższej. Przecież to jest kompletnie bez sensu. To jest zaprzeczenie tego, czego uczy pedagogika. Użyteczności warto by bronić, chociaż sam nie wiem jak. Może właśnie poprzez czas.

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Mówiąc o warsztacie i związanym z nim rękodziele – co zainicjował Cezary – inny jest wymiar czasowy mu przypisany. Ten rodzaj użyteczności, która jest związana z warsztatem i rękodziełem, inaczej nam pisze słowo „czas” i rozumienie słowa „użyteczność”.

ATTILA PATÓ: Chciałbym zapytać o rolę utopii wymienionych przez Egidijusa Aleksandravičiusa. Podszedłbym do tej perspektywy w sposób bardziej krytyczny; jestem sceptyczny wobec nazywania reżimów totalitarnych

„utopiami”. Myślę, że bardziej odpowiednim określeniem byłyby tu „reżimy nihilistyczne”, to znaczy reżimy polityczne, których celem jest zniszczenie człowieczeństwa, a nie służenie przyjemnym i pozytywnym „utopiom”. Utopie w rzeczywistości spełniały w propagandzie nazistowskiej i komunistycznej funkcję legitymizującą te reżimy. Miały tam znaczenie instrumentalne. Powiedziałbym, że ostatecznym celem każdego systemu totalitarnego jest zniszczenie człowieczeństwa, i to w trzech wymiarach: po pierwsze, w wymiarze spontaniczności i wolności rozumianej jako zdolność człowieka do tworzenia nowych rzeczy; po drugie, w odniesieniu do ludzkich zdolności, takich jak osąd, wyobraźnia itd., po trzecie, w zakresie dążeń do zniszczenia przestrzeni publicznej. Celem totalitaryzmów jest zniszczenie przestrzeni pomiędzy dwiema osobami, tej przestrzeni, w której ludzie mogą się spotykać i swobodnie praktykować swoją wyobraźnię oraz spontanicznie tworzyć coś nowego.

Jestem przekonany, że *Inny* ma tu bardzo ważną rolę do odegrania, ponieważ przestrzeń publiczna potrzebuje *Innych*. Nie istnieje bez drugiego człowieka. Co do spontanicznego działania, to człowiek potrzebuje kogoś, kto zaangażuje się w jego projekt jako partner lub jako odbiorca. Nawet – przynajmniej – po to, by założyć rodzinę. Na drugim miejscu stoi wartość przestrzeni *Innego*. To temat bardzo szeroki i zapewne istnieje wiele jego interpretacji fenomenologicznych i etycznych. Ale odnosząc się do samej tylko instrumentalności: boska, w sensie ogólnym, jest celem samym w sobie. Wartość ostateczna jest czymś innym niż tylko narzędziem. Myślę, że nieprzypadkowo poezja jest tak niedoceniana. Poezja jako język dotyczy *Innego*, tworzy coś ważnego i istniejącego w pełni z samej swojej istoty. Ponieważ żyjemy w tak instrumentalnym świecie, powinniśmy postulować wartości, które są istotne same w sobie, i takimi je akceptować. Żyjemy zanurzeni w naszym codziennym *praxis*, w ciągłym strumieniu potrzeb i niezbędnych rzeczy, podtrzymując w ten sposób procesy o charakterze technologicznym i społecznym. Stąd rodzi się bardzo silna pokusa znalezienia połączenia pomiędzy totalitaryzmem a nowoczesnością. Interpretacje nowoczesności i doświadczenia totalitaryzmu w jakiś sposób się łączą.

CEZARY WODZIŃSKI: Odnosząc się do słów mojego przedmówcy, chciałbym wprowadzić tutaj mocny akcent polemiczny. Po pierwsze, nie mówmy tu o wartościach ostatecznych. Wydaje mi się, że perspektywa ostatecznych, definitywnych, ustalonych, bezdyskusyjnych wartości czy perspektyw przekreśla sensowność spotkania. Tak że do diabła z nimi!

Po drugie, niepodobna zgodzić się na anachroniczne rozumienie totalitaryzmu jako systemu czy też mocy destrukcyjnej w przeciwieństwie do jakiejś konstrukcji. Na rozumienie totalitaryzmu jako mocy wyłącznie nihilistycznej. Cała moc, monstrualna moc, jednego i drugiego totalitaryzmu polegała na tym właśnie, że była to monstrualna destrukcja w imię jak najbardziej pozytywnych, konstruktywnych projektów. Fenomen totalitaryzmu polegał na tym właśnie, że przekroczył opozycję w sposób monstrualny, niewyobrażalny dotąd między konstrukcją a destrukcją.

Może jeszcze jedna krótka uwaga odnosząca się do kwestii zainicjowanej przez prof. Bartosia, a którą prof. Sławek kontynuował. Mianowicie chodzi o kwestię dotyczącą owej różnicy czy też opozycji silnie utrwalonej w naszym myśleniu między *vita contemplativa* a *vita activa*. Nie sądzę, żebyśmy byli niewolnikami tej opozycji, i to niezależnie od tego, czy sięgniemy do jej źródeł greckich, czy sięgniemy do pewnych propozycji i przykładów współczesnych. Z jednej bowiem strony, z tej greckiej strony, jak powrócimy do przywoływanego tutaj Arystotelesa, u którego tkwią korzenie tej średniowiecznej idei, tej średniowiecznej dystynkcji, to się okaże, że różnica między praktycznym a teoretycznym była zgoła inaczej rozumiana niż w naszym nowożytnym, nowoczesnym świecie. Bo sam termin grecki teoria nic zgoła wspólnego nie miał z jakąś spekulacją, medytacją w sensie czysto intelektualnej aktywności. Ale grecka teoria oznaczała pewien sposób widzenia, oglądania, patrzenia, odmiennego od tego codziennego. Niemniej jednak odmieniającego nasz sposób działania w świecie lub sposób bycia w świecie, mówiąc najogólniej. Także grecka teoria nie była tak teoretyczna i tak apragmatyczna, antyżyteczna jak użyteczność i pragmatyka przeciwstawiana teorii w naszym świecie. Z kolei, jak przywołamy Heideggera i jego postulat, by myślenie rozumieć jako najwyższą możliwą postać aktywności, działania w świecie właśnie, znowu przekraczamy tę anachroniczną dychotomię. I myślę, że przekraczanie tej opozycji, jednej z całej sekwencji opozycji, mieści się w tym modelu poszukiwania nowej przestrzeni, poszukiwania pewnego nowego doświadczenia czasu, który jest punktem wyjścia tych naszych debat i spotkań.

LEWAN CHETAGURI: Uważam, że istnieje pewne niebezpieczeństwo w tak mocnym podkreślaniu utopijności tego, co staramy się robić. Jeśli nie będziemy mieli wystarczającego zaufania do własnych działań, to kontynuowanie ich może być trudne. Wczoraj rozmawialiśmy o rzeczywistości. Dzisiaj dyskutujemy bardziej o marzeniach i próbujemy dowiedzieć się, jak mogą one stać się rzeczywistością. To tylko kwestia tego, jak mocno jesteśmy w stanie w nie wierzyć.

Pamiętam, jak rok temu rozmawiałem z jednym z kardynałów. Powiedział mi, że jego religia była tylko niewielką sektą, której udało się wygrać. I tak samo jest w przypadku każdego projektu, który może początkowo

wyglądać na utopijny. Tylko od nas zależy, czy się urzeczywistni, czy też nie. Dla mnie ważne jest, by w życiu czasem powstrzymać się od wyjaśniania, co jest uniwersalne. Uważam, że istnieją na to trzy sposoby. Pierwszym jest religia, a pozostałe to nauka i kultura. Sądzę, że nasze podstawowe instrumenty powinniśmy odnaleźć w kulturze. Bo jeśli mówimy o granicach, to języki już są takimi granicami. Według opowieści o początku cywilizacji stworzenie wielu języków było karą, a nie nagrodą. Obecnie staramy się myśleć o tym jako o zalecie różnorodności kulturowej, ale jednocześnie musimy się nauczyć, jak obchodzić granice. Bo na razie, z powodu granic językowych, nasze myśli czasami składają się z różnych definicji tego samego zdania.

Poruszany był tu wcześniej problem edukacji. Uważam, że ważne jest to, w jakim stopniu zachodnie wykształcenie odbiega od dawnych tradycji. Zawsze powtarzam moim uczniom, że edukacja zaczyna się od nauczycieli, a cywilizacja Zachodu zastąpiła ich profesorami. Potem sformalizowaliśmy nauczanie i utworzyliśmy uniwersytety, z jednej strony ustanawiając je ustabilizowanymi instytucjami rozwoju wiedzy, a z drugiej tracąc je jako instytucje wiedzy. Co przekazujemy naszym studentom? Tylko sformalizowane informacje, nie dajemy im żadnej wiedzy. Myślę, że celem nowych inicjatyw kulturalnych, takich jak warsztaty, może być powrót do ważnych definicji.

Łatwo jest stworzyć nowe granice, ale ich usunięcie jest bardzo trudne. Na ile nasze osobiste doświadczenia mogą zapoczątkować proces ich niwelowania? Ponownie wracamy do znaczenia utrzymania tradycji, które może wszystko zmienić. Na ile możemy posługiwać się tymi samymi definicjami? A jeśli mamy różne definicje, to język może stać się granicą podstawową. Myślę, że musimy przejść do bardziej praktycznych rzeczy. To, co zobaczyłem tu wiele lat temu, to proste działania, które dawały znaczące wyniki. Może powinniśmy myśleć raczej o prostocie, która zawsze przynosi pozytywne rezultaty, niż o filozofowaniu. Oczywiście, myślenie tworzy wiele modeli i generuje różnorodność, ale zawsze jest odległe od życia. Wspomniał pan o rozpoczęciu pracy z gruzińską akademią. To niewielkie miejsce. W gruzińskich akademiach często wystarcza jeden stół, ludzie siadają przy winie i dzielą się pomysłami. Spotkanie organizuje się wtedy, gdy ludzie potrzebują siebie nawzajem, chcą dzielić się doświadczeniem. Spotykają się ludzie, którzy potrzebują wzajemnego wsparcia, aby móc żyć dalej i spróbować wyjaśnić to, co się wokół nich dzieje. Począwszy od czasów starożytnych, nie znaleźliśmy odpowiedzi na pytanie, jakiego świata chcemy. Ale uważam, że najprostsze sposoby, takie jak muzyka, ruch, sztuka, są zrozumiałe dla wszystkich.

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Lewanie, myślę, że – odnośnie do tego, co powiedziałeś o słowach – że ta rozmowa czy to spotkanie jest właśnie próbą działania w obrębie słów, przekraczania granic, które właśnie słowa zakreślają. Czy język może być właśnie tą granicą, która zakreśla i zamyka nam świat? Trzeba ją otworzyć właśnie poprzez pracę w słowie. Nie możemy być nią związani. To jest realne doświadczenie związania przez język czy też niemocy z powodu niemocy wyrażania. Miłosz, pisząc do poety Issa, powiedział, że to, co niewypowiedziane, zmierza do nieistnienia. Niepokoi mnie w czasie tej rozmowy, która zarysowuje bardzo ciekawą typografię słów i pojęć, a która dla mnie jest niezwykle ważna, moment, który pojawił się przy okazji utopii. Grzegorz Godlewski bardzo słusznie – według mnie – wskazał na to zagrożenie, które płynie, kiedy utopię próbujemy ściągnąć na ziemię i dostosować ją do naszych możliwości. To, co Cezary powiedział o prawdzie ostatecznej, zamknięciu tego i wtedy się ona wynaturza, staje się swoim przeciwieństwem.

Na początku przywołałem to wczesnogreckie rozumienie słowa „retor”, o którym pisał Jaeger w swojej *Paidei*, że to ten, który mówi, ale jednocześnie wie, jest tym, który wie, jak robić. Były to przecież rzeczy nieoderwane. I teraz ta łączność jest czymś niezwykle ważnym w kontekście mówienia o utopii i jej nieosiągalności. Droga, którą wypracowujemy, ten rodzaj praktyki, tych mikrodziałań, kroków, tej prostoty – o której mówił też Lewan – jest w jakimś niezwykle żywym związku z ideą, czy też we wzajemnie oddziaływającym, czy też sprawdzającym siebie nawzajem związku. Może gdyby ono było uczciwie robione, to mogłoby nas obronić przed tragicznym wymiarem utopii i tym zbłądzeniem. Gdybyśmy czuwaliby nad warsztatem i cały czas byli w praktyce, która odnosi się do idei i idea wzajemnie jej słucha, wtedy moglibyśmy uniknąć dużego niebezpieczeństwa, o którym Egidijus najmocniej tutaj powiedział, że mianowicie to może się wynaturzyć, że to może pójść w stronę, której byśmy nigdy na początku nie przewidzieli. Gdzie szukać odpowiedzi? Myślę, że wielu z nas rozumie ją jako uczestnictwo w kulturze. To na przykład wsłuchiwanie się i myślenie coraz więcej o tym, jak publiczność spektaklu (np. tutaj, w Sejnach) może współuczestniczyć, uczyć się i budować razem z nami. Wtedy idea nie powstanie w oderwaniu od miejsca i okoliczności. Mam nadzieję, że ten związek słuchania i odczuwania siebie nawzajem uratuje nas od utraty autentyczności i od wymuszania jakichś idei zamiast odpowiadania na rzeczywiste potrzeby.

Nie chcielibyśmy budować nowych osobnych przestrzeni – jak to powiedział Cezary – ale otwierać te, które są obecne. Ciągle zadaję sobie pytanie, czy zapraszając ludzi do udziału w tej podróży, spotkania Innego, ryzykując zmianę, nie wymyślam czegoś obcego lub sztucznie wymuszonego?

Ostatnio dziennikarka zapytała mnie: „Jak sobie pan radzi z «polactwem», z nacjonalizmem, który siedzi w społeczeństwie? Jak pan się od tego uwalnia?”. Odpowiedziałem: „Jest dokładnie odwrotnie. Ci ludzie, obciążeni

pewnymi bolesnymi wspomnieniami, pewną pamięcią, która budzi w nich nienawiść, wrogość i niepokój wobec Inności, są najważniejszymi partnerami w tej współpracy. Bo jeżeli oni wejdą w tę pracę, na ten pokład, w tę rozmowę, to będzie w tym jakaś dynamika, siła, jakaś prawda. Ta praca nie dotyczy ludzi, którzy mają te sprawy rozstrzygnięte i z tym się uporali. To nie jest takie wejście pięknoduchów na pokład utopii. Jest to natomiast cały czas wchodzenie z czymś, co trzeba przewycięzać, czego nie jest się pewnym, o co trzeba zapytywać o jego autentyczność. W tym kontekście widziałbym sprawy, o których mówiliście tutaj.

TADEUSZ SŁAWEK: Oczywiście, całkowicie zgadzam się z zarzutami Lewana w stosunku do formalnych instytucji pedagogicznych i z jego formułą dotyczącą „wymiany nauczycieli na profesorów”. Myśl ta przypomina mi jednego z moich duchowych mentorów, Henry’ego Davida Thoreau, który twierdził: „Nie mamy filozofów, mamy profesorów filozofii”. Istnieją jednak cztery punkty sporne, do których chciałbym się odnieść. Pierwszym z trudnych momentów było stwierdzenie, że utopia nie dotyczy rzeczywistości. Moim zdaniem jest dokładnie odwrotnie. Utopia, po pierwsze, dotyczy wizji rzeczywistości, a po drugie, i ważniejsze, stanowi bardzo bezpośrednią krytykę tego, czego nie akceptujemy w rzeczywistości. Jest to w pierwszej kolejności źródło utopii.

Drugim kontrowersyjnym punktem jest postulat pozbywania się granic. Nie mamy na to szans. Problemem jest to, jak je zmienić i przekształcić w horyzonty, i myślę, że tym właśnie zagadnieniem zajmuje się Ośrodek „Pogranicze”. Granice zawsze tu istniały, a linia horyzontu zmienia się zależnie od naszego stanowiska. Myślę, że jednym wyjściem z sytuacji nie jest całkowite zniesienie granic – polityczna idea świata bez granic – ale raczej zadanie sobie pytania o to, jak myśleć o nich inaczej i w jaki sposób podważyć ich znaczenie.

Trzeci punkt, z którym chcę dyskutować – teoria to nie praktyka. Myślę, że teoria jest praktyką. Teoretyczne stwierdzenie jest przejawem pewnego pragnienia. Czy łatwiej zaufać komuś, kto praktycznie stwierdzi, że należy wstać i zrobić to i owo? Czy raczej łatwiej zaakceptować kogoś, kto powie: najpierw pomyśl, a potem rób i ponieś odpowiedzialność za to, co chcesz uczynić? Nie wierzę więc w to ścisłe rozróżnienie między teorią a praktyką, ponieważ każda teoria ma własną praktykę, pojawiającą się wkrótce po jej ogłoszeniu.

I ostatni punkt – stwierdzenie, że ludzie się spotykają, gdy się nawzajem potrzebują. To prawda. Ale chciałbym zwrócić większą uwagę na to, co się dzieje w trakcie spotkania. Myślę, że zdarza się ono wtedy, gdy ludzie starają się zrozumieć własną odrębność i swoją zasadniczą samotność. Z jednej strony, starają się pokonać swoją odrębność i samotność, budując wspólnotę – to jest to, co właściwie tu robimy. Z drugiej strony, muszą chronić poczucie odrębności, tak by nie zostać całkowicie zdominowanymi przez społeczność. Myślę, że spotkanie jest paradoksalnie zawieszane pomiędzy tymi dwoma pragnieniami: przewyciężaniem samotności i odrębności oraz ich obroną. Dobra wspólnota rodzi się na tym niełatwym skrzyżowaniu dwóch pragnień.

EGIDIJUS ALEKSANDRAVIČIUS: Nieraz mówiono o czymś, co nazywa się „dystansem”. Trzeba zachować dystans do utopijnych idei i do siebie. Bo jeżeli chodzi o przygotowanie do spotkania z obcym, z jego ideami i utopiami, to trzeba być też przygotowanym na odmówienie sobie prawa do diabelskich wartości i absolutnych prawd. Z tego powodu przyszła mi na myśl uwaga wypowiedziana przez pewnego Litwina, Algirdasa Juliena Greimasa, przed kilkunastu laty na paryskiej Sorbonie: „Mówić coś zbyt serio, szczególnie o samym sobie po Camusie i Sartrze, to już jest bardzo śmieszne”. Z tego powodu pomyślałem, że to dobra okazja wrócić do jednego ze słów, o którym pamiętał Krzyś, a mianowicie – o obcowaniu. To bardzo specjalne słowo. Najbliższe mu sensem i brzmieniem jest litewskie *svetimavimas*. *Svetimas* to obcy, *svetimavimas* to obcowanie. Obcowanie w polskim języku to spotkanie z nieznanymi. W litewskim obcowanie to jest pożądanie kobiety drugiego mężczyzny. *Svetimavimas* to nie jest bardzo dobre słowo... Co? W polskim ma podobne znaczenie? – O, świetnie!

KRZYSZTOF CZYŻEWSKI: Jak budować ten warsztat w tym miejscu i czasie? Jak go zakładać? Trudno mi sobie wyobrazić, żeby mógł funkcjonować przy takim rozdziale sztuki i edukacji. Często – i wracam tu do naszych praktyk – w świecie sztuki istnieje takie przekonanie, że jak ktoś zaczyna się zajmować pedagogiką, edukacją i działalnością społeczną, to przestaje być prawdziwym artystą, to odchodzi od sztuki, to są już jakieś niższe rewiry, bo sztuka jest gdzie indziej umiejscawiana. Są to aporie, które powinniśmy przewyciężyć.

Moim ciekawym doświadczeniem była recepcja naszej pracy z dziećmi, spektaklu Bożeny *Kroniki sejneńskie*. Ponieważ się słyszy, że to jest praca z dziećmi, rozumie się, że właściwie to nie jest dla dorosłych ludzi, że nie powinniśmy na to przychodzić. Kiedy wystawialiśmy ten spektakl w Wilnie, to przyszli nasi przyjaciele, bo byli naszymi przyjaciółmi. Jednak byli trochę zażenowani, że przychodzą na spektakl dziecięcy. W wielu innych miejscach reagowano podobnie. Dotykamy też tej materii w myśleniu o nowym warsztacie. Te aporie musimy przemienić, przewycięzać. Są to te granice, które też nas zniewalają czy określają.