

Witold P. GLINKOWSKI

DIALOGICZNE I DRAMATYCZNE OBLCZE DOMU

Pisząc o destrukcji przestrzeni domu, Tischner ma na uwadze nie tylko właściwy, wewnętrzny kontekst wzajemności, ale również zewnętrzne relacje człowieka – te z ludźmi i te ze środowiskiem. Ich charakter rozstrzyga o tym, czy miejsce, w którym człowiek jest „u siebie”, to dom, czy raczej kryjówka. Obietnica może przecież ustąpić miejsca odmowie, miejsce urodzajne staje się wówczas jałowe i złowrogie, a dom, z Platońskiej „pięknej ustroni”, przeistacza się w warowny bastion, odcięty od złowrogięgo świata.

Podjmując problematykę domu jako pojęcia często pojawiającego się we współczesnej refleksji filozoficznej, mam na względzie „dom człowieka”. To ostatnie określenie może budzić obawy co do swej instruktywności, można się zastanawiać, czy nie jest ono tautologią. Zakładam jednak, że choć pojęcie domu, tak jak wszystkie pojęcia, jest ludzkiej proveniencji, to jednak używane bywa – przynajmniej w szerokim, czasem metaforycznym sensie – również w odniesieniu do miejsc zamieszkiwanych przez istoty pozaludzkie. W obecnym tekście jednak, pisząc o domu, koncentruję się na domu projektowanym, budowanym, zamieszkiwanym i doświadczanym przez człowieka – taka intencja patronuje tej refleksji. Szczególny akcent chciałbym położyć na korespondencję zachodzącą między kondycją człowieka a charakterem domu, na obu tych płaszczyznach wyraźnie ujawnia się bowiem dramatyczny wymiar ludzkiego istnienia.

Dom jako artefakt kulturowy, miejsce ludzkiego zamieszkiwania – ale też miejsce, w którym rodzi się, krystalizuje i dojrzewa ethos ludzkiego „bycia w świecie” – może się jawić w dwóch różnych aspektach teoretycznych. Można go rozpatrywać w kategoriach obiektu fizycznego albo widzieć w nim taki obiekt, który swoją tożsamość zawdzięcza ludzkiemu odniesieniu – niewyłącznie ani niekoniecznie jednak czysto poznawczemu – a więc relacji, która wyraża się zespołem różnorodnych, w pewien sposób z sobą korespondujących i uzupełniających się ludzkich doświadczeń.

Tym samym realność domu można wyprowadzać z niego samego, z jego ontycznej, względnie niezależnej od człowieka korpuskularności, zorganizowanej w określoną strukturę; można jednak zakładać, że realność ta jest wtórna w stosunku do całego spektrum ludzkich odniesień – angażujących człowieka w sposób dość szczególny, nie tylko teoretycznie, ale zwłaszcza praktycznie, emocjonalnie, wiążąc go z domem na poziomie doświadczeń

egzystencjalnych. Dom staje się tym, czym jest, dzięki intencjom i emocjom człowieka, który łącząc z nim swoją egzystencję, wytwarza specyficzny rodzaj duchowo-emocjonalnej więzi między sobą a domem. Toteż dopiero wtedy, gdy ludzkie przebywanie w nim „nabiera cech bliskiego zaznajomienia, zżycia z miejscem, gdy miejsce staje się istotnie własną okolicą [...] takie miejsce nazywamy domem”¹.

O domu można myśleć w kategoriach ontyczno-obiektywizujących, czyli tak, jak myśli się o każdym z bytów. Można jednak postrzegać go w optyce dialogicznej, a zarazem – jak się okaże – dramatycznej, czyli tej, która została wypromowana przez dwie ważne, choć wciąż niedoceniane odsłony współczesnego myślenia – filozofię dialogu oraz będącą jej swoistym wariantem i transpozycją „filozofię dramatu”.

DOM MIEJSCE UCZŁOWIECZONE

W przypadku ludzi ich realność ma genezę odmienną od genezy obiektów, które pozwalają się poznać „z zewnątrz”, z dystansu, jaki podmiot przyjmuje względem eksplorowanego przezeń przedmiotu. Ludzie – na co zwraca uwagę myśl dialogiczna – są nie tylko „przedmiotami poznania” oraz podmiotami współtworzącymi pole użytkowania i doświadczania. Tym, czemu zawdzięczają swoją bytową niepowtarzalność, jest ich zdolność do świadomego – choć wymagającego akceptacji i rezonansu ze strony partnera – wchodzenia w relacje dialogiczne. Nie są one relacjami poznawczymi. Tym bardziej nie spełniają się w planie mierzonym porządkiem potrzeb, uzasadnionym przyczynowo-skutkowym zorientowaniem w świecie czy weryfikowanym kryteriami racjonalno-użytkowej ergonomii. Ich źródłem, racją i celem jest raczej poza-utylitarna i transcendentna dziedzina pragnień, które z uwagi na swój metafizyczno-etyczny charakter nie poddają się uprzedmiotawiającej obiektywizacji, wymagają bowiem dopełnienia w relacji dialogicznej.

Argumenty przemawiające za realnością tak postrzeganego człowieka – będącego nie tylko rozumnym ssakiem, a nawet nie tylko „tworem i wytwórcą kultury”² – muszą być inne niż te, które wystarczają do stwierdzenia realności (lub braku realności) obiektów przyrodniczych lub kulturowych. Dlatego człowiek musi uznać, że relacja – w której nie ma podmiotu i przed-

¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2006, s. 129.

² Zob. M. Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1961.

miotu, lecz występują dwa podmioty wzajemnie afirmujące swój osobowy status – jest podstawowym i ostatecznym kryterium jego realności. Moja realność nie poprzedza relacji, tak jak dzieje się w przypadku kul bilardowych, które najpierw „są”, a dopiero później mogą toczyć się po zielonym płótnie lub pozostawać w spoczynku. Weryfikacja esse człowieka nie dokonuje się w sposób dostateczny ani w kontekście percipi, ani w kontekście percipere, w których człowiek niewątpliwie się pojawia. Adekwatna weryfikacja osobowego istnienia – nie tyle jego zobiektywizowane rozpoznanie czy udowodnienie, ile świadectwo o nim – może się dopełnić dopiero w ramach dialogicznego wydarzenia, poprzez interpersonalne spotkanie, będące tak różne od napotykania, jak różną od rzeczy pozostać musi osoba. A zatem w przypadku bytu ludzkiego nie zawsze jego esse jest interesse³ – jego istnienie nie wyczerpuje się przez „bycie w świecie”, wszak etyka, przestrzeń międzyosobowych odniesień, jest bezinteresowna, w przeciwnym razie straciłaby swoją wiarygodność.

W przypadku domu dystynkcja „miejsce versus przestrzeń” traci swą ostrość i jednoznaczność, staje się raczej parą perspektyw, w równym stopniu instruktywnych, cennych i antropologicznie nośnych. Dom występuje w dwóch rolach, jest bowiem zarówno miejscem, jak i przestrzenią. Jest taki ze względu na strukturę – wewnętrzną, którą posiada, i zewnętrzną, której jest elementem – ale przede wszystkim z uwagi na jego sensory rodzące się w obrębie ludzkiego doświadczenia. Domu nie tworzą fizyczne parametry, co najwyżej stanowiące jego materię – tworzy go zaś specyficzny stosunek człowieka, na który składa się budowanie, posiadanie, a zwłaszcza zamieszkiwanie. Dom łączy i symbiotycznie godzi z sobą dwie funkcje – wychodząc tym samym naprzeciw dwu ludzkim potrzebom. Jako miejsce, zapewnia bezpieczeństwo, jako przestrzeń, otwiera horyzont wolności. A są one nie tylko potrzebami, lecz może nawet pragnieniami, bo przecież „przywiązani jesteśmy do pierwszego i tęsknimy za drugim”⁴. Patrząc na dom z takiej perspektywy, wychodzimy poza standardową dystynkcję, wskazującą, że m i e j s c e zyskuje swoją indywidualność za sprawą ludzkiej aktywności kulturotwórczej – nadającej przestrzeni wartość, kształt, sens, strukturę, organizację i czyniącej ją rozpoznawalną, oswojoną oraz zagospodarowaną przez człowieka – i tym miałyby się ono różnić od przestrzeni, jako nie tylko abstrakcyjnej, ale też „beziemiennej”⁵. Dodajmy, że zasada rozróżniania miejsca i przestrzeni oraz proces „umiejscawiania”,

³ Por. E. L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 13.

⁴ „Miejsce to bezpieczeństwo, przestrzeń to wolność: przywiązani jesteśmy do pierwszego i tęsknimy za drugim”. Y.F. T u a n, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 13.

⁵ Por. W.P. G l i n k o w s k i, *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2005, s. 83-102.

dokonujący się w spektrum przestrzennego uniwersum, mają swoją bogatą reprezentację w spektrum ludzkiego doświadczenia, choć nie mogą być precyzyjnie rozpoznawane czy diagnozowane przez naukę⁶.

Dom nie jest czymś fizykalnie-obiektywnym, gdyż staje się sobą dopiero w obrębie ludzkich odniesień, doświadczeń i przeżyć. Można nawet powiedzieć, że jako pewne fizykalno-topograficzne miejsce dopiero wówczas staje się on domem – jak poetycko, a zarazem precyzyjnie oddaje to Hanna Buczyńska-Garewicz – „gdy następuje zestrojenie jego duchowych treści z duszą mieszkańca”⁷. Realność domu zapośredniczona jest przez realność człowieka, ale nie tylko w tym oczywistym sensie, że dom to ludzkie dzieło, lecz dzięki temu, że dom konstytuuje się poprzez relacje z człowiekiem – poprzez ludzkie zamieszkiwanie w nim. Relacja ta – co często bywa przeoczone – okazuje się zwrotna. Nie tylko dom uzyskuje swój ontyczno-aksjologiczny status i wyrazistość dzięki temu, że jest ważny dla człowieka; również człowiek w istotny sposób dopełnia swoje uczłowieczenie dzięki swoim wielorakim odniesieniom do domu⁸.

Wyprowadzanie sensu domu z zamieszkiwania, rozumianego szeroko, jako jeden z licznych sposobów ludzkiego uobecniania się w świecie – poznawczego, technicznego, etycznego, kulturowego – byłoby jednak ryzykowne. „Dom” i „świat” nie są przecież synonimami, a ludzkie bycie-w-świecie – choćby to, które ma na uwadze Martin Heidegger, a więc owo manipulacyjno-rozumiejące krzątanie się człowieka, przebiegające zasadniczo w perspektywie użytkowania – wyraźnie marginalizuje te aspekty domu, o których wolno myśleć, że są pierwotne względem wszelkiego utylitarного i zorientowanego na utensylia „troszczenia się” o sens. Wśród ważnych dla Heideggera sposobów ludzkiego bycia-w-świecie bycie w interpersonalnej relacji, a zatem bycie, od którego wychodzą dialogicy, nie jest pierwszoplanowe, nawet jeśli w ogóle zostaje przez filozofa dostrzeżone w sposób uwzględniający jego specyfikę.

Filozofowie dialogu przyjmują inną perspektywę – dom pojawia się w ich koncepcjach w kontekście spotkania, będącego relacją międzyosobową, toteż nie jest jednym z wielu przejawów ludzkiego praktyczno-aksjologicznego „lobbowania” na rzecz zrozumiałości świata – dającej się spożytkować w relacjach z rzeczami. Zwłaszcza Józef Tischner, idący tropem Emmanuela Lévinasa, podkreśla wagę wzajemności, która jest nieodzownym warunkiem

⁶ Bywa, że stwierdzają to sami naukowcy. Przykładu dostarcza rozmowa Nielsa Bohra z Wernerem Heisenbergiem: „Jako uczeni wierzymy, że zamek składa się z kamieni i podziwiamy sposób, w jaki architekt je zestawiał. [...] Fakt, że Hamlet tutaj żył, nie zmienia żadnego z tych elementów, a jednak zmienia wszystko. Ściany i mury przemawiają nagle innym językiem [...] Kronberg staje się dla nas zupełnie innym zamkiem”. T u a n, dz. cyt., s. 14.

⁷ B u c z y ń s k a - G a r e w i c z, dz. cyt., s. 36.

⁸ „Miejscu, w których zamieszkujemy, określamy, kim jesteśmy”. Tamże, s. 37.

tworzenia domu, a której zanik pociąga za sobą jego anihilację. Pewnym problemem jest precyzyjne określenie zależności między zanikiem wzajemności a erozją sensu domu, która byłaby tego konsekwencją⁹.

Innymi słowy: dom to dla dialogików coś więcej i coś wcześniejszego niż splot funkcjonalnych znaczeń i ludzkich odniesień, dających się wyłożyć w języku „sensownego użytkowania”, pojawia się on nie jako ich efekt czy szczególny przypadek¹⁰. Wedle dialogików jest odwrotnie, dom, jako dialogiczne „pomiedzy”, jest punktem wyjścia ludzkiej egzystencji, a nie którymś z jej uzewnętrznień, jednym z wielu, porównywalnym do innych z uwagi na rzekomą funkcjonalno-praktyczną genezę ich sensu¹¹. Różnica między Heideggerem a dialogikami jest zatem oczywista. Jeśli według niego dom jawi się jako rezultat poręcznego użytkowania, „zatroskanego” rozglądania się człowieka pośród aktualnych i potencjalnych związków znaczeniowych – generowanych i ujawnianych w ramach praktyczno-manipulacyjnego odnoszenia się do nich – to dla dialogików bezprecedensowość domu jest czymś niezapomnianym, raczej czymś o statusie zbliżonym do *t w a r z y*, o której pisał Lévinas, a zatem nie fenomenem, nie pojęciem, nie narzędziem, a raczej czymś źródłowym, „znaczeniem bez kontekstu”¹². O ile w ontologii fundamentalnej Heideggera dom staje się transparentny z uwagi na zamieszkiwanie, będące rodzajem zażyłego współistnienia – „wspólnego”, gdyż mającego wspólne zaplecze sensów – o tyle dom rozpoznawany w tradycji dialogicznej broni swojej ontycznej bezprecedensowości, wcześniejszej od wszelkich poznawczych lub użytkujących odniesień.

Ta ostatnia konstatacja każe przypomnieć podstawowe założenie Buberowskiej dialogiki – człowiek staje się *Ja* wobec *Ty*, przy czym dzieje się to dopiero w relacji dialogicznej. Nikt nie jest „gotowym *Ja*” – autonomicznym i samowystarczalnym w planie swej genezy i osobowego funkcjonowania. Owszem, każdy człowiek występuje w rozmaitych rolach kulturowych, bywa podmiotem samowystarczalnym i samoświadomym – i może nim pozostać nawet w izolacji od wszelkich innych podmiotów. Jednakże warunkiem osobowej inicjacji, warunkiem zrozumienia, że człowiek jako osoba różni się jakościowo od bytów nieosobowych – ponieważ może on wchodzić w relacje

⁹ Zwraca na to uwagę Magdalena Kozak (zob. M. K o z a k, *O znaczeniu domu – między Lévinasem a Tischnerem*, „Kwartalnik Filozoficzny” 35(2007) nr 1, s. 95-97).

¹⁰ Por. M. H e i d e g g e r, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., oprac. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977.

¹¹ Czytamy: „Kierowca ciężarówki jest u siebie w domu, gdy znajduje się na autostradzie [...]; robotnica jest u siebie w domu w przędzalni [...]; główny inżynier jest u siebie w domu w elektrowni”. Tamże, s. 316.

¹² E. L é v i n a s, *Twarz*, tłum. T. Gadacz, w: *Twarz Innego*, tłum. zbiorowe, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Wydział Filozoficzny, Kraków 1985, s. 149.

dialogiczne, reagując na zaproszenie do udziału w nich, a także zapraszając inne podmioty do takiego uczestnictwa – jest wejście w relację dialogiczną, a więc taką, która jest swoista, jakościowo niesprowadzalna do żadnej innej relacji, na przykład poznawczej czy praktyczno-użytkującej. Dla Heideggera bycie w domu jako bycie „u siebie” (niem. Zuhause) wynika z aktywności polegającej na wielorakim uczestnictwie we współużytkowaniu sensów – i nie ma tu znaczącej różnicy między ujęciami z wczesnego dzieła *Sein und Zeit*¹³ i z późnego *Brief über den „Humanismus”*¹⁴, gdyż również w tym ostatnim miarą horyzontu, z którego wyłania się dom, jest bliskość względem prawdy bycia, a nie – jak u dialogików – bliskość interpersonalna. Jeśli dla Heideggera zamieszkiwanie wyraża się udzielaniem schronienia byciu, to dla dialogików będzie ono raczej otwartością na drugiego, gotowością do podjęcia go – nie tyle w jego „prawdzie bycia”, ile poprzez dialogicznie objawiające się bycie obecnym; człowiek jako partner współuczestniczący w spotkaniu jest tu raczej stróżem brata niż pasterzem bycia.

Filozoficzna diagnoza Martina Bubera jest całkiem inna. Dla niego „bycie w domu” ma wymiar interpersonalnej relacji, a nie stosunku do kolejnego spośród sensów. Dlatego owo bycie będzie czymś nieprofitującym progresem wiedzy, orientacji lub kompetencji. Koresponduje ono, by znów odwołać się do dystynkcji Lévinasa, nie z potrzebami, lecz z pragnieniem. Dostępu do jego sensu nie uzyskamy w perspektywie ontologii, gdyż nieodzowna jest do tego optyka metafizyki, uwzględniająca wymiar transcendencji¹⁵. Wszak dopiero metafizyka daje dostęp do pragnienia jako transcendentnego w swej genezie i absolutnego w swej istocie¹⁶.

Dom jest zawsze żywy – podobnie jak człowiek, zawsze żyjący w jakimś doń odniesieniu, choćby jako domownik lub jako bezdomny, by odwołać się do skrajnych i dzięki temu spektakularnie czytelnych jego ról. Dlatego dom, choć jest miejscem, jest czymś całkiem innym niż miejsce – „umiejscowione,

¹³ Zob. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1927. Zob. też: tenże, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

¹⁴ Zob. tenże, *Brief über den „Humanismus”*, A. Francke Verlag, Bern 1947. Zob. też: tenże, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Aletheia, Warszawa 1995, s. 129-168.

¹⁵ Co ważne, metafizyka, o której tu mowa, nie jest – by przywołać trafną metaforę Tischnera – „książką w bibliotece, ale jest ona częścią człowieka i zwraca się ku jakiemuś «gdzie indziej», ku jakiemuś «inaczej», ku jakiemuś «poza»” (J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, oprac. D. Kot, A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2012, s. 230).

¹⁶ „Pragnienie metafizyczne nie opiera się na żadnym uprzednim powinowactwie. Jest pragnieniem, którego nie sposób zaspokoić”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1998, s. 19.

udomowione, aż do znudzenia zasiedziane i przez to zasiedzenie i ujarzmienie zaśniedziałe, a pozbawione swego prawdziwego blasku”¹⁷.

Dom odnajdujemy nie tylko w kontekście przestrzeni zewnętrznej, którą zajmuje on jako jej część, ale też w odniesieniu do przestrzeni wewnętrznej – którą reprezentuje, afirmuje i kreuje w sposób autonomiczny i autorski. W większym jednak stopniu niż przestrzenią, dom okazuje się miejscem, stanowi bowiem przestrzeń umiejscowioną. Proces umiejscawiania wykracza poza porządek przyrody, a nawet z trudem daje się ograniczyć do rzeczywistości kultury, gdyż wymaga emocjonalnego, egzystencjalnego zaangażowania. To właśnie ludzie, za sprawą swych umiejętności, inwencji, aktywności – a nade wszystko włączając całą swoją osobowość i osobistą niepowtarzalność – organizują przestrzeń, „ umiejscawiają ” ją, czynią „ imienną ”, nadają jej swoisty sens, jakiego wcześniej nie miała. Miejsce – w odróżnieniu od przestrzeni – odznacza się konkretnością zapewniającą mu wyrazistość, tożsamość i bezprecedensowość – bo jeśli nawet istnieją miejsca podobne, to nie są one sprowadzalne do siebie; są miejscami odrębnymi, a nie uzyskanymi w wyniku zduplikowania lub zreprodukowania jednego miejsca.

Lévinas podkreśla, że specyfika domu, ujawniająca się w pełnionych przez niego rolach, nie jest konsekwencją postrzegania go w kategoriach celu ludzkiej aktywności – dom stanowi raczej podstawowy warunek tej aktywności, jest też jej źródłem, początkiem¹⁸. Tym samym ważne staje się nie to, że dom należy do struktury świata jako jego element, lecz to, że określa on tę strukturę, decyduje o tym, w jaki sposób jest ona rozpoznawana, doświadczana, rozumiana.

Dom jest nie tylko budynkiem, stanowi rodzaj polisferycznego palimpsestu, rozciągającego się na wiele przestrzeni, i zwykle zbudowany jest z wielu miejsc oraz sfer – komplementarnych względem siebie i korespondujących z sobą, ale też porzucających swą tożsamość na rzecz nowej, nieoczekiwanej, a często nawet kontradycyjnej względem poprzedniej. Na tym polegałaby otwartość domu, dziejąca się na poziomie egzystencjalnym, toteż przekraczająca wszelkie semantyczne precedensy. I jeśli nawet dom jest pewnym miejscem, to jest miejscem szczególnym, nie „ umiejscawia ” człowieka, lecz przeciwnie – otwiera go na innych, na świat, wreszcie na samego siebie, objawia mu jego własną ludzką kondycję. Dom stanowi bowiem to miejsce, tę przestrzeń, a nawet tę drogę, gdzie człowiek jest „ u siebie ”. Z pewnością rację mają ci, którzy twierdzą, że przebywając w domu, czujemy się „ suwerenni, czyli podlegli tylko przez nas samych ustanowionym regułom i normom ”¹⁹.

¹⁷ W.P. G l i n k o w s k i, *Transcendencje codzienności: Miejsca, spotkania, obsesje*, Wydawnictwo Fundacja Anima – „Tygiel Kultury”, Łódź 2008, s. 77.

¹⁸ Por. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, s. 174.

¹⁹ Por. U. S c h r a d e, B. W o l n i e w i c z, J. Z u b e l e w i c z, *Dom jako wartość duchowa*, „Znak” 48(1996) nr 4(491), s. 91.

Jednakże, czego nie powinniśmy przeoczyć, dom staje się taki nie poprzez bezpieczny dystans, lecz poprzez dramatyczne interpersonalne zapośredniczenie – poprzez relacje międzyludzkie.

Dom niesie z sobą nieskończoność, analogiczną do tej będącej udziałem człowieka – jest przecież domem człowieka – pierwotną względem wszelkiej skończoności. Jeśli zatem antropologiczny status domu ulega deformacji, a nawet zostaje skrajnie wypaczony – przeistaczając się w twierdzą lub kryjówkę – wówczas dochodząca tu do głosu „skończoność” okazuje się wtórna względem nieskończoności, jej sens jest nadbudowany nad nieskończonością i znaczący z uwagi na swą niereprezentatywność, na prywatyzujące okrojenie i zawężenie.

Dom jest immanentnym punktem odniesienia dla doczesności, ucieleśniającym ludzkie potrzeby, ale też transcendentnym horyzontem wieczności, otwierającym na pragnienia. Jego istnienie stanowi rękojmię dla ludzkiej egzystencji, gdyż dopiero dzięki niemu może ona w pełni przebiegać „na miarę człowieka”, modo humano. Paradoksalnie jednak, uczłowieczający potencjał domu, tkwiący nie w nim samym, lecz w ludzkim doń odniesieniu, zachowuje swoją wartość dzięki temu, że dom pozostaje nieustannie zagrożony, że człowiek może go utracić. Martin Buber w swojej książce będącej rekapitulacją filozoficznej drogi zapytywania o człowieka – znaczonej sukcesami i porażkami – zwraca uwagę na to, że epoki ludzkiej „bezdomności”, a więc te, w których człowiek tracił poczucie stabilnego zakorzenienia i zadowolenia w świecie, sprzyjały motywacji do stawiania antropologicznych pytań w większym stopniu niż te epoki, w których człowiek odczuwał niezagrożoną jedność ze światem – przejrzystym, bezproblemowym i „uładzonym” (gr. kosmos) – i w którym sam siebie rozpoznawał w sposób nieskładający do problematyzowania czy kwestionowania antropologicznego status quo ante²⁰.

DIALOGICZNY I DRAMATYCZNY WYMIAR DOMU CZYLI POZA ONTOLOGIĄ FUNDAMENTALNĄ

W Tischnerowskiej „filozofii dramatu”, będącej swoistym rozwinięciem ważnych wątków antropologicznych zbudowanych w obrębie filozofii dialogu, dom jest jednym z czterech wyróżnionych miejsc (obok świątyni, warsztatu pracy i cmentarza), które orientują scenę ludzkiego dramatu²¹. Scena – co warto przypomnieć z uwagi na liczne, czasem niestety zawinione przez Tischnera

²⁰ Zob. M. B u b e r, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1993.

²¹ Por. J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paryż 1990, s. 179-193.

nieporozumienia – nie jest tożsama z uniwersum bytów²². Sceną jest tylko ta przestrzeń, na której toczy się egzystencjalny dramat ludzkiego istnienia, a zatem jej zasięg podlega nieustannym modyfikacjom. Scena jest płaszczyzną spotkań i rozstań, przestrzenią wolności, „w której człowiek szuka sobie domu, chleba, Boga”²³. Scena pojawia się w dwóch kontradycyjnych perspektywach – w planie „ziemi obiecanej”²⁴ oraz „ziemi odmowy”²⁵. To tu, na scenie, dochodzi do spotkań i rozstań, przy czym dom jest miejscem, w którym spotkania i rozstania nabierają szczególnej wyrazistości.

O znaczeniu domu jako miejsca antropologicznie wyjątkowego nie decyduje ani jego „substancja”, ani struktura, ani obiektywna charakterystyka treściowa. Nie najważniejsze jest też spełnienie kryteriów czyniących zadość regułom semantycznym lub umożliwiającym zapewnienie pojęciu, o którym mowa, definicyjnej jednoznaczności. To raczej relacja interpersonalna – wzajemność osób zamieszkujących dom i przez to go tworzących – przesądza o jego realności. Stosownie też do trwania owych więzi dom zachowuje swój sens albo go traci, stając się kryjówką, ulegając zburzeniu, obracając się w ruinę bądź całkiem zamierając²⁶. Dzieje się tak nie z powodu zmian dokonujących się w strukturze materialnego obiektu, lecz wówczas, gdy konstytuująca dom przestrzeń wzajemności ulega przekształceniu w przestrzeń podejrzliwości, niechęci i odwetu.

Dodajmy, że wspomniana kategoria „kryjówki” została przez Tischnera wypracowana na gruncie teorii psychoterapeutycznej autorstwa zaprzyjaźnionego z nim psychiatry Antoniego Kępińskiego, przy czym Tischner nadał jej, zamiast empiryczno-psychologicznego, sens hermeneutyczno-filozoficzny.

Budując swą koncepcję antropologiczną wokół kategorii spotkania, Tischner nie pomija jego strony negatywnej – prywatności, nie-możliwości spotkania. Autor filozofii dramatu wielokrotnie odwołuje się do „mitologenu biblijnego”, który przeciwstawia mitowi. O ile bowiem mit świadczyć może o braku krytycyzmu czy naiwności, o tyle biblijny mitologen – ze względu na obecny w nim transcendentny potencjał – wyróżnia człowieka na tle ontycznego uniwersum, daje bowiem świadectwo ludzkiej wrażliwości, „wyobraźni transcendentalnej”²⁷. I oto w biblijnym Adamie rozpoznajemy tego, kto wycofuje się z płaszczyzny dialogu i szuka kryjówki wśród rekwizytów sceny – bytów.

²² Zob. W. P. G l i n k o w s k i, *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja” 2016, nr 34, s. 71-90.

²³ Tamże, s. 12.

²⁴ Por. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 187-189.

²⁵ Por. tamże, s. 197-199.

²⁶ Por. T e n ż e, *Ludzie z kryjówek*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 440-447 („Kryjówka i przestrzeń obcowania”).

²⁷ T e n ż e, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 246. Por. M. D u f r e n n e, *La mentalité primitive et Heidegger*, „Les Etudes Philosophiques” 9(1954), s. 284-306.

Zagadnięty, nie udziela odpowiedzi; na Boskie zapytanie o „gdzie”, o miejsce, nie pada żadna odpowiedź: ani ta – w tym przypadku najwłaściwsza – kumulująca całą prawdę o człowieku: „Ja”, ani nawet standardowa, poprzestająca na wskazaniu miejsca: „tu oto”. Pozostaje milczenie, które udaremniając dialog, wyklucza spotkanie. W duchu współczesnej myśli dialogicznej Tischner mianem dialogu określa relację zawiązującą się między zapytanym a pytającym. W obrębie tej relacji pytający i zapytany przynależą do siebie. Oznacza to, że odpowiadający jest nie tylko odpowiedzialny w sposób formalny „przed kimś” czy „wobec kogoś” – odpowiedzialność staje się aksjologicznym rdzeniem jego osobowej koegzystencji. Autor powie: „Odpowiadając na pytanie, zaczynam być [...] dla kogoś [...] staję się odpowiedzialny”²⁸. Tu odpowiedzialność będzie stanowić egzystencjalne dopełnienie sensu bycia człowiekiem.

Nieprzypadkowo dom jest genetycznie pierwszym spośród miejsc orientujących scenę ludzkiego dramatu i zajmuje również wyróżnioną pozycję w porządku aksjologicznym²⁹. Dom daje początek poszczególnym drogom ludzkiego życia – cokolwiek miałyby znaczyć słowo „droga”³⁰. Historia każdej ludzkiej jednostki ma zawsze początek odsyłający do jakiegoś domu – nieobojętnego i kluczowego dla ludzkiej samoidentyfikacji oraz budowania tożsamości przez ludzką jednostkę. Nawet ewentualny niedostatek takiego egzystencjalnego zakorzenienia – subiektywnie odczuwany przez człowieka – manifestuje się jako bolesne doświadczenie aksjologiczne i przeżywany jest w kategoriach istotnego deficytu egzystencjalnego. Dom jest zwykle doświadczany jako miejsce bezpieczne i szczęśliwe³¹, bywa jednak, że przeistacza się w kryjówkę lub twierdzą³². Przyjazne schronienie zmienia się w ponury schron, który ma nie tyle udzielić azylu, ile skutecznie odpierać wrogie ataki.

Doświadczenia domu, zarówno pozytywne, jak i negatywne, wynikające z jego braku lub uszczuplenia, pełnią niezastąpioną funkcję, nadając ludzkiemu istnieniu swoisty wymiar. W horyzoncie domu egzystencja urzeczywistnia się jako „bycie u siebie” – przy czym nie jest to stan trwały, przeciwnie, zakłada możliwość jego utraty, gdyż zadowolenie zawsze w jakimś stopniu zagrożone jest wykorzeniem, będącym jego prywatną postacią.

Dom otwiera horyzont ludzkiej wolności, daje rękojmię bezpieczeństwa. Dzięki niemu możliwe staje się zamieszkiwanie – traktowane w szerokim

²⁸ T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 73n.

²⁹ „Nie ma lepszego miejsca niż dom”. T u a n, dz. cyt., s. 13.

³⁰ Ciekawe (bazujące na morfologii niemieckich słów) analizy „drogi” jako „przestrzeni ruchu” zawiera praca Ottona F. Bollnowa (por. O.F. B o l l n o w, *Mensch und Raum*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963, s. 96-110).

³¹ Por. G. B a c h e l a r d, *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris 1957; B u c z y Ń s k a - G a r e w i c z, dz. cyt., s. 19.

³² Por. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 198.

sensie, a zatem nieograniczone do Heideggerowskiego troszczenia się (niem. *Besorgen*) jestestwa o rzeczy, lecz niosące z sobą również interpersonalną troskliwość (niem. *Fürsorge*) okazywaną innym. Dialogiczna i dramatyczna koncepcja człowieka wyraźnie odbiega od planu Heideggerowskiej analityki *Dasein*, gdyż *troszczenie się* jako kategoria ontologii fundamentalnej priorytetowo traktuje sposoby, w jakie jestestwo (niem. *Dasein*) kieruje się ku temu, co dostępne (niem. *Zuhandene*), marginalizując troskliwość (pieczę), w której jestestwo zwraca się ku byciu innych rozpoznawanych i uznawanych poza jakimkolwiek kontekstem utensyliów³³.

Różnica między zamieszkiwaniem domu a jego budowaniem jest *prima facie* analogiczna do różnicy między celem a środkiem. Jeśliby jednak zamieszkiwanie potraktować jako zabieganie o sens (jak w przypadku Heideggerowskiej „troski”), wówczas również budowanie okaże się jedną z form ludzkiego zamieszkiwania w świecie sensów³⁴. Ostatecznie dom ujawnia swój szczególny status – nie tylko łączy człowieka z przestrzenią, ale jest też spektakularnym symbolem ludzkiego, czyli „rozumiejącego się” dostępu do świata. Oto bowiem: „Związek człowieka z miejscem i poprzez miejsca z przestrzeniami polega na zamieszkiwaniu. Stosunek człowieka i przestrzeni nie jest niczym innym jak zamieszkiwaniem pomyślanym w sposób istotny”³⁵.

Zamieszkiwania domu nie sposób zredukować do przedmiotowego użytkowania analogicznego do innych form „rozumienia się” na tym, co poręczne. Przestrzeń domu okazuje się „umiejscowiona” nie tylko dzięki poręcznej dostępności, ale też – szczególnie – przez swoją otwartość, której imieniem jest *g o ś c i n n o ś ć*. Gościnności niepodobna diagnozować w kategoriach praktycznego użytkowania. Gościnność wyraża się uczestniczeniem w rozmowie, przy czym od mówienia ważniejsza jest tu gotowość do słuchania.

Pozbawić dom gościnności to tyle, co „pozbawić go mowy”. Trzeba jednak przyjąć, że stan milczenia – jako sytuacja urzeczywistniana lub przezwyciężana mocą wolnej ludzkiej decyzji – jest równie nieodzowny, jak stan mówienia (podobnie jak wykorzenienie lub błędzenie są niezbędnymi warunkami zadowolenia, „bycia u siebie”³⁶).

Jeśli jednak dom jest miejscem szczególnie ważnym dla ludzkiego bycia-w-świecie, to niepodobna przeoczyć uobecnianej przezeń *w z a j e m n o ś c i*. W zgodzie z tradycją dialogiczną oraz analizami Lévinasa Tischner zauważa,

³³ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1972, s. 123. Por. też: *te n ż e*, *Bycie i czas*, s. 175.

³⁴ Sam autor stwierdza: „Budowanie jest już w sobie samym zamieszkiwaniem” (Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 317) i dodaje: „Budować oznacza pierwotnie mieszkać” (tamże, s. 318).

³⁵ Tamże, s. 330.

³⁶ „Możliwość otwarcia domu przed Innym jest dla domu tak samo istotna, jak możliwość zamknięcia drzwi i okien”. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, s. 201n.

że samotność pozbawia człowieka szansy na zdomowienie się i skazuje go na pozostawanie w celi bądź kryjówce. Istotny jest tu również ów polaryzujący komponent, który leży u podstaw seksualności i życia erotycznego: „Kobieta w samotności nie posiada domu. Samotny mężczyzna również nie posiada domu”³⁷. Wzajemność, której dom używa przestrzeni – ale która też sama afirmuje przestrzeń domu, czyniąc ją rzeczywistym miejscem ludzkiego zamieszkania – wymaga trwania dwojga ludzi w relacji. Relacja ta wyraża się ich obopólną obecnością wobec siebie, ale również ofiarowywaniem siebie sobie – byciem dla siebie nawzajem. Oto jak istotę tej wzajemności metaforycznie wyraził współczesny Tischnerowi szwajcarski psychiatra, próbujący – nie zawsze z powodzeniem – odnajdywać w ontologii fundamentalnej Heideggera dialogiczny poziom międzyludzkiej wzajemności, który zostaje rozpisany z uwzględnieniem różnych jego warstw i aspektów: „W «pozostawaniu-s t o j ą c», p o d a w a n i u -s o b i e -s i e b i e -n a w z a j e m i t r z y m a n i u -s i ę -s i e b i e -n a w z a j e m manifestuje się szczególnie wymiar prawdziwej wspólnoty-My, tkwiącej niejako pośrodku między «bezwartunkowym» («niepodzielnym») i bezgranicznym) usytuowaniem a czysto wspólnotową stycznością («sympatetycznym kontaktem»)»³⁸. Myśl wyrażona w powyższym cytacie dotyka dodatkowo ważnego problemu – konieczności nieulegania dwóm zagrażającym życiu wspólnotowemu niebezpieczeństwom, z których jednym jest popadanie w jednostkowość, a drugim erozja osobowej niepowtarzalności partnerów budujących wspólnotę³⁹.

Pisząc o destrukcji przestrzeni domu, Tischner ma na uwadze nie tylko właściwy, wewnętrzny kontekst wzajemności, ale również zewnętrzne relacje człowieka – te z ludźmi i te ze środowiskiem. Ich charakter rozstrzyga o tym, czy miejsce, w którym człowiek jest „u siebie”, to dom, czy raczej kryjówka⁴⁰. Obietnica może przecież ustąpić miejsca odmowie, miejsce urodzajne staje się wówczas jałowe i złowrogie, a dom, z Platońskiej „pięknej ustroni”⁴¹, przeistacza się w warowny bastion, odcięty od złowrogiego świata. Jednocześnie dotychczasowy mieszkanie domu, domownik, staje się obcym pośród obcych. W myśl reguł tradycji dialogicznej w konsekwencji personalnej degradacji partnera zamieszkującego dom również podmiot, który podejmuje taką relację, czyniąc to, sam siebie sprowadza do pozaosobowego obiektu. Zgodnie bowiem z dialogiczną zasadą Bubera ten,

³⁷ T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 187.

³⁸ L. B i n s w a n g e r, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1962, s. 223n. Tłumaczenie fragmentu – W.P.G.

³⁹ Na zagrożenia te: z jednej strony indywidualizm, a z drugiej kolektywizm, zwracał uwagę Martin Buber, rekomendując rozwiązanie sygnalizowane metaforą: „Królestwo Pomiędzy jest po tamtej stronie subiektywności i po tej stronie obiektywności, na wąskiej grani, na której spotykają się Ja i Ty” (B u b e r, *Problem człowieka*, s. 92).

⁴⁰ Por. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 197-199.

⁴¹ P l a t o n, *Fajdros*, 230 b, c, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1958.

kto zwracając się do partnera, używa fundamentalnego słowa „Ty”, daje zarazem o sobie świadectwo bycia Ja dialogicznym; jeśli jednak zwraca się on słowem „To”, wówczas uprzedmiotawia jego, jak również siebie⁴².

Okoliczność, że w dramatycznej wizji Tischnera zadomowienie i wykorzystanie okazują się trwałymi wyznacznikami sensu ludzkiego bycia-w-świecie, nieco upodabnia tę koncepcję do projektu Heideggera, w którym wyznacznikami bycia (niem. Dasein) są bycie właściwe (egzystencja) i upadanie⁴³. To podobieństwo jest jednak jedynie formalne – trudno przeoczyć różnicę w obrębie celów, jakie stawiają sobie obaj myśliciele, a także ich perspektywy badawczych, narzędzi językowych oraz założeń aksjologicznych. W koncepcji Heideggera dom funkcjonuje w ramach ontologicznej siatki znaczeń, wzajemnych odniesień sensów – „usensownianych” za sprawą ich użytkowania. Z kolei zdaniem Tischnera dom niesie z sobą potencjał pozautilitarnej ważności, nieprzypadkowo korespondującej z ważnością człowieka – rozumianego raczej jako osoba egzystująca w obecności innych osób niż jako uczestnik powszechnego „rozumienia się” na sensach rzeczywistości – w ontologii fundamentalnej upodabniającej się zresztą bardziej do środowiska niż do świata.

Jakkolwiek według Tischnera dom jest miejscem wyjątkowym, to jednak nie jest miejscem absolutnym. Skończony sens domu koresponduje ze skończonym wymiarem ludzkiej egzystencji, a jeśli nawet daje obietnicę nieskończoności („innego domu, domu nietykalnego dla ognia, dla zdrady – domu prawdy”⁴⁴), to tylko jako zapowiadająca ją ikona. I chociaż dom nie jest absolutnym odniesieniem dla ludzkiej egzystencji, to nie wynika z tego, by miał uchybiać jej wartości lub ją dezawuować⁴⁵.

Ani w filozofii dialogu, ani w obrębie zakorzenionego w niej antropologicznego projektu Tischnera, przedstawiającego człowieka jako podmiot dramatyczny – szczególnie z uwagi na dynamiczne i zmienne, a zarazem niewyczerpujące się odniesienia do domu, w którym człowiek się rodzi i który

⁴² Por. M. B u b e r, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992, s. 39n.

⁴³ Przypomnijmy, że termin „upadanie” jest u Heideggera (inaczej niż u Jaspersa) aksjologicznie neutralny, albowiem „nie wyraża żadnej negatywnej oceny” (H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, s. 248), a jedynie „ma oznaczać: jestestwo jest zrazu i zwykle przy objętym zatroskaniem «świecie». [...] Upadłość w «świat» oznacza zanurzenie we wspólnym byciu, gdy temu ostatniemu przewodzą gadanina, ciekawość i dwuznaczność” (tamże, s. 249).

⁴⁴ T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 189.

⁴⁵ Takie sugestie, polemiczne względem koncepcji Tischnera, uwzględniającej aksjologiczną rangę domu jako miejsca gospodarowania i wzajemności, nie są odosobnione. Oto jedna z nich: „Religie niosące w sobie transcendentalną nadzieję osłabiają na ogół dążenia do tworzenia miejsca. Ich przesłaniem jest, by nie przywiązywać się do stanu posiadania, żyć w teraźniejszości tak, jakby to był tylko etap, obóz albo przystanek na drodze do przyszłości” (J. G. G u n n e l l, *Political Philosophy and Time*, University of Chicago Press, Middletown 1968, s. 65n. – cyt. za: Tuan, dz. cyt., s. 226).

zamieszkuje wspólnie z innymi – dom, będący empirycznym miejscem, nie ucieleśnia doskonałości, lecz na nią otwiera, pobudza do tęsknoty za nią. Człowiek bowiem, właśnie dzięki aksjologicznym doświadczeniom wynikającym z jego odniesień do domu, uczy się waloryzować w sposób wychodzący poza empiryczne „tu i teraz”, uczy się „myśleć według wartości”, które nie są sprowadzalne do techniczno-uitylitarne go użytkowania. Idea domu, nie przekraczając progu skończoności, odsyła do tego, co nieskończone. Bo chociaż żaden dom nie jest idealny i każdy jest tymczasowy i niedoskonały, to jednak człowiek, żyjący w nim i według niego orientujący swe życie, właśnie dzięki owej skończoności otwiera się na nieskończoność. Dzieje się tak, ponieważ skończoność – jak poucza Lévinas – może być doświadczana i rozumiana dopiero dzięki swemu zakorzenieniu w tym, co nieskończone i transcendentne⁴⁶.

Jeśli przyjmie się, że człowiek, jak sugeruje Tischner, jest istotą dramatyczną, to trzeba uznać, że jest on nią ze względu na odniesienie do domu. Dom pojawia się w różnych planach i kontekstach – jako istniejący lub utracony, jako czyniący zadość ludzkim potrzebom, ale też pragnieniom i nadziejom (jak dom doczesny, ale też „dom” rysujący się w horyzoncie eschatologicznym) lub jako ten, który wyklucza wszelkie zadomowienie czy „bycie u siebie”, gdyż z bezpiecznej przystani przemienił się w twierdzę lub kryjówkę. Zawsze jednak, jakikolwiek by był, pozostaje trwałym elementem sceny, na której rozgrywa się dramat człowieka kroczącego drogą swojego życia.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bachelard, Gaston. *La poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- Binswanger, Ludwig. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. München and Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1962.
- Bollnow, Otto Friedrich. *Mensch und Raum*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1963.
- Buber, Martin. „Ja i Ty.” In Buber, *Ja i Ty: Wybór pism filozoficznych*. Translated by Jan Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1992.
- . *Problem człowieka*. Translated by Jan Doktor. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1993.
- Buczyńska-Garewicz, Hanna. *Miejsca, strony, okolice: Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2006.
- Dufrenne, Mikel. “La mentalité primitive et Heidegger.” *Les Etudes Philosophiques*, no. 9 (1954): 284–306.

⁴⁶ Por. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, s. 230.

- Glinkowski, Witold Piotr. *Imię filozofii: Przyczynek do filozofii dialogu*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2005.
- . “Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu.” *Analiza i Egzystencja*, no. 34 (2016): 71–90.
- . *Transcendencje codzienności: Miejsca, spotkania, obsesje*. Łódź: Wydawnictwo Fundacja Anima and “Tygiel Kultury”, 2008.
- Gunnell, John G. *Political Philosophy and Time*. Middletown: University of Chicago Press, 1968.
- Heidegger, Martin. *Brief über den “Humanismus.”* Bern: A. Francke Verlag, 1947.
- . “Budować, mieszkac, myśleć.” Translated by Krzysztof Michalski. In Heidegger, *Budować, mieszkac, myśleć: Eseje wybrane*. Translated by Krzysztof Michalski et al. Edited by Krzysztof Michalski. Warszawa: Czytelnik, 1977.
- . *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1994.
- . “List o humanizmie.” Translated by Józef Tischner. In Heidegger, *Znaki drogi*. Translated by Seweryn Blandzi et. al. Warszawa: Aletheia, 1995.
- . *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1927.
- . *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1972.
- Kozak, Magdalena. “O znaczeniu domu – między Lévinasem a Tischnerem.” *Kwartalnik Filozoficzny* 35, no. 1 (2007): 89–102.
- Landmann, Michael. *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur: Geschichts- und Sozialanthropologie*. München and Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1961.
- Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność: Esej o zewnętrzności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1998.
- . *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Translated by Piotr Mrówczyński. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.
- . “Twarz.” Translated by Tadeusz Gadacz. In *Twarz Innego*. Edited by Bogdan Baran, Tadeusz Gadacz, and Józef Tischner. Kraków: PAT, Wydział Filozoficzny, 1985.
- Platon. *Fajdros*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1958.
- Schrade, Ulrich, Bogusław Wolniewicz, and Jan Zubelewicz. “Dom jako wartość duchowa.” *Znak* 48, no. 4 (491) (1996): 90–108.
- Tischner, Józef. *Filozofia dramatu*. Paryż: Éditions du Dialogue, 1990.
- . “Ludzie z kryjówek.” In Tischner, *Myślenie według wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993.
- . *Świat ludzkiej nadziei: Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.
- . *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu: Wykłady*. Edited by Dobrosław Kot and Adam Węgrzecki. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2012.
- Tuan, Yi-Fu. *Przestrzeń i miejsce*. Translated by Agnieszka Morawińska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Witold P. GLINKOWSKI – Dialogiczne i dramatyczne oblicze domu

DOI 10.12887/33-2020-2-130-06

Współczesna filozofia dialogu, a zwłaszcza wywodząca się z niej, zaproponowana przez Józefa Tischnera „filozofia dramatu”, czyni z pojęcia domu specyficzny użytek. Dom nie jest w nich traktowany jako materialny obiekt, lecz ujawnia swój sens jako pozostający w ścisłej korespondencji z ludzką egzystencją.

Eksplikacje poszczególnych sensów domu nie sprowadzają się do ujawnienia jego różnych właściwości lub funkcji, które spełnia. Najgłębsze sensory domu nie wyczerpują się w planie jego bytu lub „bycia”, niepodobna też zamknąć ich w horyzoncie użytkowania. Sensy te stają się czytelne nie tylko za sprawą ich użytkowania przez człowieka, który – jak w myśli Heideggera – byłby zainteresowany „prawdą bycia”.

Dla filozofów dialogu oraz w filozofii dramatu ważne okazują się interpersonalne relacje – i to właśnie w ich perspektywie, a nie w perspektywie utilitarnych weryfikacji tego, co „poręczne”, może być realizowana wiarygodna i niepoddana uprzedmiotawiającej redukcji eksplikacja pojęcia domu, mogą zostać ujawnione poszczególne konstytuujące go warstwy i odcienie znaczeniowe. Dopiero dialogicznie objawiające się „bycie obecnym” człowieka jako partnera współuczestniczącego w spotkaniu może odsłonić całe spektrum sensu składające się na pojęcie domu.

Słowa kluczowe: filozofia dialogu, filozofia dramatu, miejsce, przestrzeń, dom

Kontakt: Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 68, 90-136 Łódź

E-mail: witoldpiotrporcycki@o2.pl

Tel. 508084712; 42 6356129

<http://filozof.uni.lodz.pl/staff/dr-hab-witold-glinkowski-prof-ul/>

Witold P. GLINKOWSKI, The Dialogic and Dramatic Image of Home

DOI 10.12887/33-2020-2-130-06

The modern philosophy of dialogue—and Józef Tischner’s philosophy of drama in particular—makes special use of the concept of home, which is not perceived as a physical or material object, but reveals its meaning as a phenomenon that corresponds closely with human existence.

The explications of various meanings of home are not reduced to its miscellaneous properties, roles and functions. Its deepest meanings go far beyond its presence or being as such, and thus it is not possible to embrace them merely through the prism of practical usage. Such meanings become visible not only

through the manner in which they are utilised by man, who—like Heidegger—would be interested in the ‘truth of existence.’

What proves to be important for philosophers of dialogue and drama is interpersonal relationships. It is through their perspective—and not in the light of utilitarian verifications of everything that is ‘convenient’—that one can conduct a reliable and unobjectifying explication of the concept of home. What is more, they also allow individual layers and nuances of its meaning to be revealed. Therefore, a full spectrum of the sense of home cannot be manifested without the dialogical appearance of man ‘being present’ as a partner in the encounter.

Keywords: philosophy of dialogue, philosophy of drama, place, space, home

Contact: Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 68, 90-136 Łódź, Poland

E-mail: witoldpiotrporcycki@o2.pl

Phone: + 48 508084712; + 48 42 6356129

<http://filozof.uni.lodz.pl/staff/dr-hab-witold-glinkowski-prof-ul/>