

Anna Walczak  
Artur Jocz

---

# Doświadczenie duchowości

Konteksty filozoficzno-literackie

**EDUKACJA. FILOZOFIA WYCHOWANIA**



# **Doświadczenie duchowości**

Konteksty filozoficzno-literackie



WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO

Anna Walczak  
Artur Jocz

---

# Doświadczenie duchowości

Konteksty filozoficzno-literackie

**EDUKACJA. FILOZOFIA WYCHOWANIA**



Anna Walczak – Uniwersytet Łódzki, Wydział Nauk o Wychowaniu  
Katedra Pedagogiki Społecznej, 91-408 Łódź, ul. Pomorska 46/48

Artur Jocz – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa  
Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych  
60-568 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89

RECENZENT

*Maria Reut*

REDAKTOR INICJUJĄCY

*Urszula Dzieciatkowska*

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

*Katarzyna Gorzkowska*

SKŁAD I ŁAMANIE

*AGENT PR*

PROJEKT OKŁADKI

*Katarzyna Turkowska*

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/lightsource

© Copyright by Anna Walczak and Artur Jocz, Łódź 2019

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2019

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.08946.18.0.K

Ark. wyd. 9,8; ark. druk. 10,625

ISBN 978-83-8142-690-9

e-ISBN 978-83-8142-691-6

<https://doi.org/10.18778/8142-690-9>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

[www.wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://www.wydawnictwo.uni.lodz.pl)

e-mail: [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)

tel. (42) 665 58 63

*Dla najbliższych  
Klaudyny i Adriana*



*Wszystko powinno być obecne, a nie jest obecne.*

Czesław Miłosz

*Nie ma powodu do paniki [...] ciało to także duch.*

Pascal Mercier

*Życie przeżywane wyłącznie na poziomie ego  
jest nudne i nieciekawe  
nie tylko dla siebie samego, ale i dla wszystkich wokół.  
Pełnia życia wymaga czegoś więcej niż tylko ego,  
wymaga ducha.*

Carl Gustaw Jung





# Spis treści

Wstęp .....	11
-------------	----

## Część I

### Doświadczenie duchowości w pierwszej osobie

Wprowadzenie .....	21
Dlaczego o doświadczeniu duchowości a nie o duchowości? .....	24
Genealogia doświadczenia duchowości .....	34
Cielesność – źródło i immanentny element doświadczenia duchowego .....	40
Śmierć i cierpienie .....	53
Rozkoszowanie się .....	70
Od wydarzenia ku wy-darzeniu .....	88
Przemiana – bycie (z) sobą zapośredniczone w inności .....	99
<i>Post scriptum</i> .....	114

## Część II

### Duchowe potencje literatury

Wprowadzenie .....	119
Zygmunt Krasiński i Jerzy Hulewicz, czyli o gnostyckich pokusach literatury .....	128
Bruno Schulz i literackie próby opisanie/wykreowania rzeczywistości duchowej .....	142
Adam Wiśniewski-Snerg, czyli duchowe potencje manekinów .....	148
<i>Post scriptum</i> .....	155
Bibliografia .....	157
Nota bibliograficzna .....	167
Noty o autorach .....	169



## Wstęp

Czy warto współcześnie zastanawiać się nad ontologicznym statusem duchowości?<sup>1</sup> W pytaniu tym odsłania się podstawowa przesłanka: istnieje coś, co poddaje się pewnego rodzaju identyfikacji i zachowuje „prawo do

---

<sup>1</sup> Paweł Socha uważa, że *duch* i *duśza*, kojarzone współcześnie w kulturze Zachodu ze sferą sakralną, ustępują miejsca – przede wszystkim w dyskursie naukowym – *duchowości*, co należy wiązać „z popularności[a] tego określenia w zsekularyzowanej mentalności ludzi Zachodu”. Nie ujmując duchowości jako niezbędnemu pierwiastkowi religijności człowieka, a zatem nie łącząc jej tylko z życiem religijnym, zwłaszcza z pogłębionymi jego formami, często mówi się o niej jako o duchowości bezreligijnej. Duchowy rozwój człowieka jest możliwy bez udziału religii, tym bardziej bez wpływu religii zinstytucjonalizowanej – Kościoła. Dla Sochy duchowość jest kluczowym obszarem spójnie ujmującym to, co w człowieku ludzkie i który swoją jakością „pozyskuje” w swej (duchowej) przemianie, „nazywanej też duchowym transcendowaniem, a krócej – transcendencją”. Duchowość tak pojmowana odnosiłaby się do doświadczenia osobistego, intymnego, wewnętrznego i egzystencjalnego, do osobistego doznania i przeżycia tego, co „odrywa się” od zinstytucjonalizowanej religii, choć może łączyć się i źródłowo zakorzeniać w religijności człowieka (P. Socha, *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2014, s. 19, 113). Zob.: A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany (red.), *Fenomen duchowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2006; J. Mariański, *Nowa duchowość jako fenomen ponowoczesności – alternatywa czy dopełnienie religijności*, [w:] tenże, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 195–242; T. Sieczkowski, P. Grabarczyk (red.), *Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017.

W tym miejscu wypada nam wskazać na analizy Jacquesa Derridy ducha (*Geist*) i duchowości (*geistliche*) w twórczości Martina Heideggera, w której ich zjawianie się jako powracających zjaw lokuje się między „platońsko-chrześcijańskim, metafizycznym lub onto-teologicznym określeniem duchowości (*geistig*) a inną myślą o duchowości [...] chodzi o *geistliche*, tym razem oderwane – jak chciał tego Heidegger – od swojego chrześcijańskiego czy kościelnego znaczenia”. Derrida stara się uchwycić drogi Heideggera wypowiedzianą i niewypowiedzianą o duchu i duchowości, któremu towarzyszyła intencja zdechrystianizowania, choć nie odrzucał ich określenia (a w zasadzie ducha) jako *spiritus* i *pneuma*, nie uważał jednak, że źródłowo można je sprowadzić do *spiritus* i *pneuma* (J. Derrida, *O duchu. Heidegger i pytanie*, tłum. B. Brzezicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 21, 110).

władania sensem”<sup>2</sup>. Owa identyfikacja sprowadza się najczęściej do uznania przejawów duchowości jako tego, co obecne. Jednocześnie ten poddający się identyfikacji byt istniałby niezależnie od tego, który go identyfikuje. A przecież przyjęło się, że to człowiek w akcie poznania dokonuje rozróżnienia między tym, co jest dla niego znane i/lub poddające się poznaniu, a tym, co takim (jeszcze) nie jest. Najczęściej jednak w procesie dalszego oglądu i porównywania takim się staje. A to oznaczałoby, że duchowość jest człowiekowi „jakoś” dana i na ów stan nie ma żadnego wpływu dociekanie na temat jej natury. Jednak sama bierna obecność duchowości zazwyczaj nie porusza człowieka. Jeśli natomiast przyjmiemy arbitralnie, że duchowość jest w relacji „w-obec” człowieka, to jej obecność ma charakter lokacyjny (jest usytuowana w życiu człowieka) i zarazem partycypacyjny (bierze udział w życiu człowieka)<sup>3</sup>. W ten sposób duchowość ujawnia swój aktywny charakter. Równocześnie relacja „w-obec” sygnalizuje bliskość jej bycia z człowiekiem, który swoją egzystencją zaświadcza o jej obecności, choćby w jego życiu była nieobecna jak „przeszłość, która nigdy nie była terazniejsza”<sup>4</sup>.

Przedmiotem rozważań w książce, którą oddajemy do rąk Czytelnika, nie jest więc duchowość jako fenomen (*phainomenon*), czyli to, co się jawi. Interesujący jest natomiast sam akt jej jawienia się (*phainesthai*), którego nie można sprowadzić do ujawnienia się w świecie zmysłowym otaczającym człowieka<sup>5</sup>. Sposób jawienia się duchowości nie jest zatem ujmowany jako objawianie się jej człowiekowi. Dlatego duchowość nie jest postrzegana jako byt zewnętrzny wobec bytu ludzkiego i poznawany przez niego w sposób naoczny. Jawienie się ujmujemy jako fenomenologiczne dawanie się rzeczy samej, z zastrzeżeniem, że duchowości do rzeczy – w dosłownym tego słowa znaczeniu – nie da się sprowadzić. Duchowość jest dostępna jedynie w doświadczeniu. W jaki jednak sposób człowiek może uzewnętrznić, czyli wyrazić owo immanentne przeżycie?<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Tak o jednym z leksykalnych ujęć francuskiego słowa *reconnaissance*, tłumaczonego na język polski jako „rozpoznanie”, pisał Paul Ricoeur. W książce, którą oddajemy do rąk Czytelnika, wychodzimy poza prezentowane w tym miejscu ujęcie rozpoznania jako identyfikacji (tenże, *Drogi rozpoznania. Wykłady Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 5–15, 253).

<sup>3</sup> J. Wojtysiak, *O słowie BYĆ*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005, s. 156–160.

<sup>4</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Kraków 2000, s. 154.

<sup>5</sup> Zob. M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Homini, Kraków 2012.

<sup>6</sup> Tamże, s. 73.

W toku dziejów wykształciło się wiele form eksplikowania tego rodzaju doświadczenia. Wśród nich szczególnie miejsce zajmuje religia. Jednakże przedmiotem naszych intelektualnych dociekań będą filozofia i literatura, ponieważ również one roszczą sobie prawo do intelektualnej i artystycznej eksploracji ludzkiej immanencji. Dlatego o doświadczeniu duchowości mówimy w kontekście filozoficzno-literackim.

W pierwszej części książki piszemy zatem o doświadczeniu duchowości w pierwszej osobie i przyjmujemy, że ono samo nie jest ani oczywiste, ani konieczne. Nie kojarzymy duchowości i jej rozwoju ze swoistą drogą prowadzącą człowieka do doskonałości. Dlatego pominieliśmy w naszych rozważaniach niebywale intrygujący i bardzo ważny akt religijnego spotkania z duchowością, u podstaw którego często tkwi przekonanie, że doświadczenie duchowości jest pewnego rodzaju formą obcowania z Bytem Transcendentnym, Bogiem, do którego chętnie przylegamy lub przyłgnąć powinniśmy. Tymczasem my dokonaliśmy apriorycznego wyboru filozofii i literatury, poprzez które również (oczywiście inaczej!) manifestuje się ludzkie doświadczenie duchowości.

Czytelnika może zdziwić to, że o swoistości owego doświadczenia mówimy powściągliwie. Nie można jednak mówić inaczej o tym, co jest niewyraźne i jednocześnie głośić przekonanie o jego obecności i przenikaniu do ludzkiej immanencji w formie różnorodnych manifestacji. W pierwszej części książki opisujemy je zatem przy pomocy języka kategorii filozoficznych. Chcemy tym samym uwydatnić źródłowy charakter doświadczenia duchowości i jego manifestacji, które bardzo często dokonują się w pozornie sprzeczny sposób, czyli nagle i nieśpiesznie, w cierpieniu i rozkoszowaniu się.

Wspomniana powściągliwość ujawnia się przede wszystkim za sprawą naszych interpretacji, które traktujemy jako otwarty projekt ponawianego po-myślenia i wypowiedania się o doświadczeniu duchowości. A wypowiadamy się w języku, który zawsze jest figuratywny, stąd nasze mówienie o doświadczeniu duchowości przybiera postać uporządkowanej językowej fikcji<sup>7</sup>. Dlatego każde stwierdzenie staraliśmy się „wycieniować” według intelektualnego smaku traktowanego nie jako kryterium sądu, lecz narzędzie badawcze<sup>8</sup>. Tej swoistej badawczej ostrożności bardzo potrzebowaliśmy, ponieważ interpretujemy twórczość filozofów i pisarzy, która czasami jest zwyczajnie odległa od intuicyjnie narzucającego się rozumienia

<sup>7</sup> Zob. P. Ricoeur, *Czas i opowieść. Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, t. 2, tłum. J. Jakubowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

<sup>8</sup> L. Pareyson, *Estetyka. Teoria formatywności*, tłum. K. Kasia, Universitas, Kraków 2009, s. 279.

doświadczenia duchowości. Nie chodziło nam jednak o zrekonstruowanie jakiejś teorii, która uwolni badany przedmiot od przypisywanej mu przez interpretacyjną tradycję niepoznawalności i niejednoznaczności. Nasz zamiar jest o wiele skromniejszy – chcemy mówić o doświadczeniu duchowości dwoma językami: filozofii i literatury. Zatem część pierwsza książki będzie charakteryzowała się większym stopniem ogólności sformułowanych rozważań. Będziemy w niej dążyć do ukazania filozoficznych zmagających z duchowymi, czyli immanentnymi przeżyciami człowieka. Natomiast w części drugiej będziemy skupiać się na analizie literackiego doświadczenia duchowości, czyli jej artystycznych wizualizacjach. W ten sposób zostanie przerzucony swoisty intelektualny most pomiędzy ogółem i szczegółem.

Przyjęliśmy również założenie o bezużyteczności tego, co zazwyczaj wydaje się najbardziej przydatne, czyli nie rościmy sobie prawa do udzielenia odpowiedzi wyjaśniającej, co znaczy duchowość i jej doświadczenie w pierwszej osobie. Podjęliśmy zatem próbę mówienia o duchowości i jej doświadczeniu, których jako niewyraźnych nie da się uchwycić na bazie pojęciowego poznania, ale nie oznacza to zarazem, że nie można o nich mówić. Trudność sprawia jednak to, co da się o nich powiedzieć i w jaki sposób. Nie można zatem w pełni objąć językowo doświadczenia duchowości, tym bardziej, że „temat całkowicie ogarnięty traci naraz swój szeroki zakres i topnieje do rozmiarów pojęcia”<sup>9</sup>.

W części drugiej książki piszemy przede wszystkim o pewnej istotnej potencji literatury, która manifestuje się wykraczaniem poza jej wąsko rozumianą funkcję poetycką. Sprowadza się ona do chęci artystycznego uchwycenia kategorii, która od zawsze była związana z religią i filozofią. Chodzi naturalnie o duchowość/ducha (pneumę). Na to swoiste literackie pragnienie zwróciła już uwagę Maria Podraza-Kwiatkowska, która napisała m.in.:

Są bowiem także takie okresy, kiedy literatura (a przede wszystkim tym razem poezja) stawia przed sobą zadanie maksymalne. Zbliża się – pozostawiając sobie jednak o wiele większą swobodę wypowiedzi – do filozofii (zwłaszcza do metafizyki) i do religii. Próbuje odpowiedzieć na zasadnicze pytania gnębiące ludzkość: o tajemnice egzystencji, zagadkę bytu, istnienie po śmierci, o Absolut, o Boga, o duszę [...]”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Zdaniem Karla-Heinza Bohrera twórczość Roberta Musila cechują „ironiczny sceptycyzm wobec tego, co ogólne, [...] ta ryzykowna nagła skłonność, by myśleć »hipotetycznie« i odczuwać »niedomogę zwykłych gwarancji«, co pozwoliło Musilowi – jak twierdzi Bohrer – pisać „całkiem precyzyjnie«, ale nie ważąc się »nic innego twierdzić«” (K.-H. Bohrer, *Nagłość. Chwila estetycznego pozoru*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005, s. 23–24). Wypowiedź Bohrera stanowiła przesłanie dla naszej wypowiedzi o duchowości i jej doświadczeniu w pierwszej osobie.

<sup>10</sup> M. Podraza-Kwiatkowska, *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 319.

W cytowanej wypowiedzi szczególną uwagę zwraca sugestia autorki na temat większej swobody literackiej wypowiedzi. Dzięki temu pisarz/poeta może szybciej zbliżyć się do istoty rzeczywistości, także tej duchowej. Nie znaczy to jednak, że tekstowi literackiemu brakuje filozoficznej lub religijnej doskonałości. Jest on po prostu inny. Stanowi jednak autentyczną i bardzo często artystycznie doniosłą manifestację ludzkich duchowych pragnień i poszukiwań. Bardzo często tego rodzaju wypowiedź operuje poetycko śmiałą metaforą, dążąc do opowiedzenia nie-wypowiedzianej tajemnicy. To opowiedzenie nie musi być oczywiście tożsame z wyjaśnieniem owej tajemnicy, ale poprzez pewnego rodzaju nazwanie przybliża człowieka do jej natury. Świadomie wybraliśmy bardzo różnych pisarzy z panteonu literatury polskiej. Chcieliśmy w ten sposób przeanalizować ich odrębne literackie oglądy duchowości i jej doświadcze(a)nia. Nasi twórcy reprezentują poetykę romantyczną, neoromantyczną, a także okres dwudziestolecia międzywojennego i współczesność. Różnią ich umiejętności formalne i wyobraźnia artystyczna. Łączy ich natomiast fakt fascynacji duchowością.

Odkrywanie, co znaczy we współczesnej humanistyce duchowość i jej doświadczenie pozwala powracać do rozważań o podmiocie. Jest on absolutnie konieczny w dyskursie humanistycznym – jak pisał Jacques Derrida: potrzebuje jedynie innego usytuowania, także przesunięcia w inne rejony semantyczne, a „[t]o kwestia wiedzy, skąd się bierze i jaka jest jego rola”. Dlatego szukamy podmiotu doświadczającego duchowości (ducha) w tekstach filozoficznych i literackich, a ich swoiste języki traktujemy jako współgeneratywne wypowiedzi o naturze przedmiotu naszych poszukiwań<sup>11</sup>. Choć wydaje się, że w codziennym życiu kierujemy się racjonalnym myśleniem, które wymaga określenia celu, to jednak w przestrzeni duchowości (ducha) dochodzi do spotkania tego, co racjonalne z tym, co irracjonalne; tego, co wymierne z tym, co przekracza wszelkie miary; tego, co własne, oswojone z tym, co inne i obce – słowem: z tym, co prowokuje wysiłek transcendencji.

Nie powinno zatem dziwić to, że nasze rozważania ulokowaliśmy na Bachtinowskim „terenie dyskursywnego »pogranicza«”, pomiędzy filozofią i literaturą. Dzięki temu doświadczenie duchowości może być ujmowane przy użyciu różnych środków wyrazu, ale także może opalizować jego znaczeniami<sup>12</sup>. Wypada również dookreślić nasze rozumienie kontekstu filozoficzno-literackiego głównego przedmiotu rozważań w książce oddawanej do

<sup>11</sup> J. Derrida [za:] A. Bielik-Robson, *Obietnice i wymówki: Derrida i aporia podmiotowości*, „Przestrzenie Teorii” 2006, nr 6, s. 15.

<sup>12</sup> M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, PIW, Warszawa 1986, s. 468.



rąk Czytelnika<sup>13</sup>. Kontekst filozoficzny doświadczenia duchowości w pierwszej osobie pojmujemy jako niezbędne odniesienie dla jego rozjaśnienia. Literatura zaś wydała nam się najbliższym otoczeniem tego kontekstu. W niej bowiem można odnaleźć metaforyczną wypowiedź o nie-oczywistości, nie-obecności i nie-pewności duchowości oraz jej doświadczenie(a)niu. Literacki zespół odniesień umożliwia zrozumienie tej wypowiedzi jako jednej z możliwych interpretacji doświadczenia duchowości. A to oznacza, że literacki kontekst jest dla nas rodzajem komentarza odnoszącego się do wypowiedzi o doświadczeniu duchowości w pierwszej osobie zaprezentowanej w pierwszej części książki. W ten sposób może on sygnalizować dodatkowe sensory i znaczenia doświadczenia duchowości, konfigurować je oraz zmieniać poprzez – jak już o tym pisaliśmy – użycie poetycko śmiałej metafory. Połączyliśmy ze sobą niezupełnie odmienne dyskursy, wydzielając jednak w drugiej części książki dyskurs literacki, pełniący w stosunku do dyskursu filozoficznego funkcję twórczego dopełnienia, a nie tylko funkcję ilustracyjną.

Oddajemy do rąk Czytelnika publikację, która jest trzecią z cyklu poświęconego tematyce życia duchowego jako niezbywalnego atrybutu egzystencjalnej kondycji człowieka. Jest ono ważne i potrzebne we współczesnym dyskursie pedagogicznym, który w sposób naturalny jest częścią podobnych poszukiwań na terenie współczesnej humanistyki<sup>14</sup>. To dość mocne założenie zostaje jednak osłabione poprzez przyjęcie kolejnego, z którego wynika, że znaczenie życia duchowego dla egzystencjalnej kondycji człowieka nie jest przejrzyste, a zatem także nie jest oczywiste. Jak pisaliśmy we wprowadzeniu do drugiej publikacji w ramach naszego cyklu pt. *Mistrzostwo duchowe*, przedsięwzięcie „realizujemy okrężną drogą, pogłębiając zagadnienie centralne i podejmując zarazem nowe wątki tematyczne (z) życia duchowego i pozostając otwarci na różnorodność ich odczytań”<sup>15</sup>. Na drodze tej pojawiają się drogowskazy, lecz ich rola sprowadza się – jak powiedział Martin Heidegger – do tego, „aby wskazywać i mimochodem ponownie zniknąć”. Dlatego droga ta tylko

---

<sup>13</sup> Zob. I. Winiarska-Górska, „*Textus vel contextus – non proprie...*”, czyli o dawnym rozumieniu tekstu i kontekstu na wybranych przykładach, [w:] T. Mika, D. Rajszczyk-Robińska, O. Ziółkowska (red.), *Terminy w językoznawstwie synchronicznym i diachronicznym*, Wydawnictwo Rys, Poznań 2018, s. 225–272.

<sup>14</sup> A. Walczak, A. Wróbel, M. Wasilewski (red.), *Poglądy pedagogiczne Bogdana Nawroczńskiego i ich współczesne implikacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016; A. Walczak, W. Mikołajewicz (red.), *Mistrzostwo duchowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017.

<sup>15</sup> Tamże, s. 10.

---

przypuszczalnie wiedzie ku rozumieniu życia duchowego i nie pozwala go ująć jako czegoś danego<sup>16</sup>. Może także okazać się heideggerowską „leśną drogą”, którą wybieramy na własną rękę i dlatego kluczymy, błądzimy. Czasami również musimy się na niej zatrzymać, a nawet zawrócić. Jesteśmy jednak przekonani, że nasza droga nie jest gorsza od innych.

Zamysłowi poszukiwania impulsów do naszych rozważań na „terenie dyskursywnego »pogranicza«” towarzyszy intencja re-konstruowania we współczesnym dyskursie pedagogicznym (i dla niego) życia duchowego jako niezbywalnego atrybutu egzystencjalnej kondycji człowieka. Projektowi cyklu publikacji towarzyszy troska o duchowe potencje człowieka, których aktualizacja uczyni jego życie dziełem jednostkowym i niepowtarzalnym.

---

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 56.



## Część I

# Doświadczenie duchowości w pierwszej osobie

*Stajemy się tym, czym jesteśmy, i jesteśmy tym, czym się stajemy,  
nie mając raz na zawsze przypisanego znaczenia,  
ale znaczenie w trakcie tworzenia się.*

Jean-François Lyotard



## Wprowadzenie

O doświadczeniu duchowości wypowiadamy się przez pryzmat tego, kto doświadcza, choć nie sposób będzie pominąć, że człowiek/podmiot jest przez coś doświadczany. Doświadczenie takie jest zawsze czyjeś, ale zarazem charakteryzuje się pozaindywidualnym zakresem występowania. Nie konstatujemy, czym jest doświadczenie duchowości w pierwszej osobie, przyjmujemy jednak, że jest typem doświadczenia formującego przebieg drogi życiowej człowieka – jednym z aspektów doświadczenia egzystencjalnego. Ma ono zatem „własność” kofenomenalną – jest powiązane z innymi fenomenami ludzkiej egzystencji, jak chociażby zmysłowością i cielesnością, choć te przywykliśmy przeciwstawiać duchowości. Skoro zaś usytuowaliśmy doświadczenie duchowości pośród innych fenomenów, warto wskazać, jak jest przez nas rozumiany fenomen. Powołamy się na Martina Heideggera, który już w *Bycie i czasie* o fenomienie wypowiada się jako o tym, „co-się-samo-w-sobie-ukazuje” i jest jawne albo dopiero takim ma się stać i co „ustanawia jego sens i podstawę”<sup>1</sup>. Dla nas doświadczenie duchowości będzie tym, co dla człowieka jest „widoczne”, „namacalne”, „przy nim”, „jego własnością” wówczas, kiedy je przeżywa albo będzie „widoczne” *et cetera*, czyli jego znaczenie może się ujawnić w przyszłości, po czasie, kiedy miało ono miejsce. Doświadczenie duchowości nie jest przejawem czegoś – nie odsyła do czegoś innego, lecz ukazuje się w sobie samym, choć może przejawiać się w wielości znaczeń. Dlatego uważamy, że ma ono „własność” epifenomenalną.

Gdyby „materia” doświadczenia duchowości była „łaskawa” i dała się „obłaskawić”, wówczas wystarczyłoby wskazać kroki ku „obłaskawieniu”, a zatem i poznaniu tego doświadczenia. „Materia”, pozostając przedmiotem doświadczenia podmiotu, zarazem wymyka się jego władzom poznawczym. Jeśli mamy podjąć próbę przybliżenia sobie czegoś z doświadczenia

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 40, 50.

duchowości, trzeba nam spojrzeć na nie jako na doświadczenie nie sprowadzone do czegoś, co jest poznawalne, lecz przede wszystkim ujawniające pojednanie podmiotu doświadczenia – tego, który doświadcza w pierwszej osobie – z jego przedmiotem. Doświadczenie duchowości w pierwszej osobie jawi się zatem jako doświadczenie wzajemności, gdzie podmiot i przedmiot doświadczenia nie są autonomiczne. Nie można już mówić o ich ontologicznej niezależności względem siebie – są współzależne od medium, w którym się „ucieleśniają”. A to oznacza, że treść doświadczenia („co” doświadczenia) nie daje się odróżnić od warunków jej przejawiania się w doświadczeniu („jak” doświadczenia). Przedmiot doświadczenia nie jest dany w doświadczeniu, lecz odkrywany „od wewnątrz” – jest niejako „wywoływany” do istnienia przez podmiot i zarazem przez niego reprezentowany. Doświadczenie duchowości nie będzie zatem doświadczeniem skierowanym na duchowość albo na to, co duchowe. Raczej jest tak, że duchowość albo to, co duchowe przejawia się w doświadczeniu – od-słania się, wy-jawia się czy ob-jawia się, jak też roz-jaśnia się w nim i poprzez nie.

Czy dla doświadczenia egzystencjalnego ważne jest to, że obecność duchowości jest czymś, co się ukazuje, przejawia, czy też to, jaka jest praktyka jej obecności, a zatem na czym polega niebezpośredniość obecności duchowości? Pytanie to, które wydaje się pytaniem rozstrzygnięcia, otwiera drogę ku rozpoznaniu tego, co znaczy doświadczenie duchowości.

Dla rozwijanych w tekście wątków szczególnie ważne jest fenomenologiczne przesłanie rozjaśniania doświadczenia od środka. Wynika ono z przyjętego założenia, że doświadczenie jako sposób bycia-w-świecie nie podlega wyjaśnieniu i to nie ze względu na jego taksonomiczną ekwilibrystykę, wynikającą z wieloznaczności jego ujęć, a co za tym idzie i odmiennych interpretacji w zależności od m.in. tego, jakiej dyscypliny naukowej jest ono przedmiotem badań. Jeśli podejmujemy próbę artykulacji doświadczenia duchowego jako modalności doświadczenia formującego przebieg drogi życiowej człowieka, to uznać wprawdzie wypada, że jest to raczej forma przekazu wiążącego się z jego rozpoznawaniem w ujęciu Paula Ricoeura. Dla filozofa rozpoznanie – w jednym z rozjaśnień leksykalnych francuskiego *reconnaissance* – to uznanie czegoś za prawdę pomimo wątpliwości i zastrzeżeń co do jego istnienia. Koresponduje to z uznaniem rozpoznania za niezależne względem zdolności poznawczej (intelektualnej) – Ricoeur pisze: „rozpoznawać zyskuje status coraz bardziej niezależny względem zdolności poznawczej [*cognition*] jako zwykłego poznania [*connaissance*]”. Ale rozpoznać coś „oznacza zarazem »odróżnić« to od wszystkiego innego”<sup>2</sup>. Ponadto pytając o to, czym jest doświadczenie duchowości w pierwszej

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania. Wykłady Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 13–14.

osobie, pytamy tak, jak pytać można o coś, co jest dostępne zmysłom, tym samym podążając w stronę wytwarzania *episteme*, w skrócie określanej jako wiedza przedmiotowa. Jacques Derrida podkreślał, że kiedy mówimy „to jest tym” lub „to oznacza to”, unieruchamiamy grę znaczeń – pozycjonujemy, esencjalizujemy, substancjalizujemy<sup>3</sup>. W ten sposób tworzymy pojęcia, których ostrość jest zgodna z zasadą niesprzeczności. Pytając, co znaczy to doświadczenie, „wkraczamy w sferę mniemań, nazywaną od czasów Platona *doxa*”<sup>4</sup>. Biorąc pod uwagę wymykającą się poznaniu duchowość – „materię” doświadczenia, sugestywnie wybrzmiewają słowa Małgorzaty Opoczyńskiej: „Czy mogłabym kiedykolwiek poznać to, co mnie ujmuje, czego jestem częścią i co zarazem jest dla mnie wszystkim, co mam i co tracę?”<sup>5</sup>.

W sytuacji przekładania doświadczenia duchowości w pierwszej osobie – materii pozajęzykowej na język konwencjonalny – zostajemy skonfrontowani z doświadczeniem inności/obcości tego doświadczenia. Będąc tłumaczem – pośrednikiem między zdarzeniowym, nieprzewidywalnym, bezpośrednim i wy-darzeniowym doświadczeniem duchowości w pierwszej osobie a jego znaczeniem dla nas – doświadcza się granicy przekładalności. Czytelnik zauważy, że prezentowana treść wywodu – czasami w nie-dość-dobrych słowach – dotyka kwestii, które są zaczynem próby myślenia o doświadczeniu duchowości wystawionej na to, co nieprzewidywalne<sup>6</sup>. To, co pozajęzykowe – sfera „obrazów, emocji, cielesności, działania, tzn. bezpośredniego doznania czy doświadczenia...”, jeśli tylko zadajemy pytanie o nie w języku, w którym myślimy – zostaje przemienione w „dyskursywne doświadczenia”, w których „odnajdujemy się niezawodnie na powrót w obszarze językowego rozumienia”<sup>7</sup>. Językowe rozumienie doświadczenia duchowości w pierwszej osobie oznacza zarazem ryzyko zagubienia jego pozajęzykowych aspektów, w których „wyraża się”, ale przede wszystkim jego intymności, bez względu na to, jak dalece i głęboko byłoby także zapośredniczone w powszechności. W tłumaczeniu doświadczenia duchowości w pierwszej osobie – w oznaczaniu idiomem tego, co dotyczy wszystkich w ten sam sposób – zostaje wpisane ryzyko nieprzetłumaczalności każdego indywidualnego doświadczenia duchowości.

<sup>3</sup> J. Derrida, *Pozycje*, tłum. A. Dziadek, FA-art, Katowice 2007, s. 44.

<sup>4</sup> M. Opoczyńska, *Genealogie psychoterapii. Fragmenty dyskursu egzystencjalnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 48.

<sup>5</sup> Tamże, s. 51.

<sup>6</sup> M. Montaigne, *Próby. Księga trzecia*, tłum. T. Żeleński-Boy, PIW, Warszawa 1985, s. 280.

<sup>7</sup> R. Nycz, *Od teorii nowoczesnej do poetyki doświadczenia*, [w:] R. Nycz, T. Walas, *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, Universitas, Kraków 2012, s. 44.



## Dlaczego o doświadczeniu duchowości, a nie o duchowości?

*doświadczenie innego [nieskończoność]  
nie da się do niczego sprowadzić,  
jest więc doświadczeniem we właściwym sensie [...].*

Emmanuel Lévinas

Jacques Derrida w książce *Szibbolet. Dla Paula de Mana*, w której analiza twórczości Paula Celana jest pretekstem do podjęcia pogłębionych rozważań nad jednorazowością, a więc i niepowtarzalnością doświadczenia – tego, „co zdarza się tylko jeden raz”, pisze, że ostatecznie trzeba ów „jeden raz” uznać za tajemnicę („tajemnicę daty”). Jako tajemnica „wydaje się opierać wszelkim pytaniom, wszelkim formom filozoficznych dociekań, wszelkiej obiektywizacji, wszelkiej tematykacji teoretyczno-hermeneutycznej”<sup>8</sup>. Dla Derridy tajemnicy nie da się odkryć, wyjaśnić czy pojąć<sup>9</sup>, można jej tylko doświadczyć i to doświadczyć jako siły oporu wobec myśli chcących ją pochwylić. Impas myślenia pozwala – jak mawiał Derrida – „otworzyć przejście” doświadczeniu. Zatem to, czego nie daje się pomyśleć, bo ukazuje się w swej niedającej się uprzedmiotowić nie-obecności tego, co jest nieobecne namacalnie (doznaniowo?), a co w fundamentalny sposób współtworzy obecność, może być doświadczone.

---

<sup>8</sup> J. Derrida, *Szibbolet. Dla Paula de Mana*, tłum. D. Dziadek, Katowice 2000, s. 8.

<sup>9</sup> Nie jest on jedynym filozofem tak ujmującym tajemnicę. Bliskie nam jest stanowisko Gabriela Marcela. Dla niego tajemnicy nie da się sprowadzić do tego, co konkretne. Ona jest a-konkretna, dlatego jest niepoznawalna. Każda próba jej poznania kończy się „odarciem” tajemnicy z tego, co do niej zarazem przyciąga poprzez swą nie-jawną doskonałość, ale i kusi, niepokoi, przeraża. Tajemnica jako to, co niezwykle, nieprzynależące do obeznanego świata, prowokuje do postawienia pytania o nią. Przestaje jednak być tajemnicą, jeśli pytając o nią, traktujemy ją jako problem do rozwiązania. Zob. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1985.

We współczesnej humanistyce i naukach społecznych dokonuje się coraz częściej derridiańskie „otwarcie na doświadczenie” jako „zwrot ku życiu”<sup>10</sup>, u podstaw którego nie chodzi o esencjalistyczne ujęcie doświadczenia (czyli odpowiedź na pytanie: „czym jest doświadczenie?”), ale o dotarcie do tego, w jaki sposób wydarza się doświadczenie i co dzieje się w tym, który czegoś doświadcza – „co ono z nami robi lub może zrobić”<sup>11</sup>, przekładając bycie doświadczenia (a w zasadzie doświadczenie bycia) nad byt doświadczenia<sup>12</sup>. Michał Paweł Markowski w książce *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki* ujmuje humanistykę jako „pewną egzystencjalną dyspozycję”, której celem ma być kształcenie – *Bildung*, ale nie rozumiane jako konsolidacja wiedzy, lecz, odwołując się do źródłowej etymologii, jako „poszerzanie pola egzystencji”<sup>13</sup>. Podmiot i egzystencja/egzystencja podmiotu nie jest już podmiotem i egzystencją/egzystencją podmiotu poznającego, lecz podmiotem i egzystencją doświadczającego/doświadczeniem egzystencji podmiotu. Racjonalność jako źródło i efekt poznania myślącego podmiotu nadała światu, w którym ów podmiot żyje – jak pisał już Nietzsche w *Poza dobrem i złem* – obiektywną, uniwersalną, racjonalnie uporządkowaną strukturę, poza którą nie

<sup>10</sup> A. Burzyńska pisze: „zwrot ku doświadczeniu mógłby się okazać próbą ponownego odzyskania dla humanistyki »świata życia«, który choć może trudno osiągalny, ciągle jednak stanowi fascynujący horyzont poszukiwań humanistów. Nawiasem mówiąc, podobny ruch w stronę »odzyskiwania realności« [...] można dostrzec w wielu dzisiejszych praktykach artystycznych, których twórcy [...] starają się ponownie przywrócić ją [tj. sztukę – A.W.] rzeczywistości” (taż, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Universitas, Kraków 2013, s. 501). Na polskim rynku wydawniczym przykładowymi pozycjami, w których omawiane jest doświadczenie jako jedna z kluczowych kategorii współczesnej humanistyki i nauk społecznych, są: M. P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Universitas, Kraków 2014; R. Nycz, A. Zajdler-Janiszewska (red.), *Nowoczesność jako doświadczenie*, Universitas, Kraków 2006; D. Wolska, *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Universitas, Kraków 2012. Warto również wskazać wydaną po polsku książkę Martina Jaya, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. A. Rejniak-Majewska, Universitas, Kraków 2008. Należy ponadto za Jayem wyraźnie podkreślić, że doświadczenie nie może być traktowane jako przedmiot jednej pieśni, jednego dyskursu. Kategoria doświadczenia stanowi przedmiot wielu dyskursów wchodzących ze sobą w dialog, ale także ścierających się ze sobą i odsłaniających dysonanse i napięcia interpretacyjnych porządków.

<sup>11</sup> Określenie nieesencjalistycznego ujęcia doświadczenia jego badaczki Joan Wallach Scott, które przytaczam za: A. Burzyńska, *Dekonstrukcja...*, s. 510.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wstęp K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 51.

<sup>13</sup> M. P. Markowski, *Polityka wrażliwości...*, s. 429–430. Stwierdza dalej: „Poszerzanie pola egzystencji oznacza poszerzanie repertuaru dyskursów, za pomocą których jednostki i grupy definiują swoją tożsamość. [...] Humanistyka ma uczyć »nie jaki jest świat, ale jak się o nim mówi«”.

istnieje nic innego<sup>14</sup>. Zbudowana przez racjonalny podmiot kultura jest konstrukcją, poza murami której nie można żyć, ponieważ przez racjonalny rozum dyskredytuje się jej status ontyczny i ontologiczny w obawie przed utratą pewnej, niepodważalnej prawdy o sobie i świecie, dającej poczucie władzy nad światem poprzez jego uprzedmiotowienie. Człowiek/podmiot, pozbawiony swej cielesności, został okrojony do rozumu. Upadek takiego podmiotu przepowiadał właśnie Nietzsche. Ani nie jest łatwo, ani nie ma potrzeby odseparować się od rozumu i poznającego wymiaru egzystencji człowieka – trzeba ich uzurpację przezwyciężyć, a zwrot w kierunku doświadczenia jako centralnej kategorii egzystencji człowieka wpisuje się w ten postulat.

Świat, który człowieka obchodzi – pisze Markowski – nie pozwala mu stać się *podmiotem poznania* w sensie ścisłym, czyli wytwórcą i jednocześnie gwarantem adekwatnych i dokładnych przedstawień świata, lecz tworzy zeń *podmiot doświadczenia*. Kategoria doświadczenia stoi w radykalnej niezgodzie z epistemologiczną wykładnią podmiotu i prowadzi nas wyraźnie w stronę nowej humanistyki, która nie dotyczy wiedzy, lecz doświadczenia<sup>15</sup>.

Ze względu na wysuwane we współczesnej humanistyce i naukach społecznych postulaty zwrócenia się ku egzystencji ludzkiej w wielości dyskursów o niej, o czym pisze Markowski, kategoria doświadczenia staje się relewantna. Doświadczenie występuje *implicite* jako jeden z postulatów i to, czego wymaga, to wprowadzenie go na wokandę – obecności w takim rodzaju spolaryzowanej refleksji, która powraca do ludzkiej egzystencji i penetruje jej wymiary. Eksplicacja doświadczenia w jego ujęciu egzystencjalistycznym odsyła do relacji „bycia-w-świecie” podmiotu, który również zmienia swe konotacje.

Współcześnie odstępuje się od traktowania doświadczenia jako świadomościowego aktu i reprezentacji świata wpisanego w scjentystyczną, instrumentalną racjonalność. Jak zauważa Dorota Wolska, „horyzont semantyczny »doświadczenia«” obok takich horyzontów jak „eksperyment”, „empiria”, „rzeczywistość”, charakterystycznych dla tradycyjnego czy też klasycznego jego wariantu, a zatem z epistemologiczną perspektywą myślenia o nim, od której uwolnienie postulował Wilhelm Dilthey, dzisiaj spotyka się przede wszystkim z horyzontami „przeżycia”, „wydarzenia”, „świadectwa” czy „życia”<sup>16</sup>. Wolska wskazuje na możliwość i konieczność „myślenia

<sup>14</sup> Zob. F. Nietzsche, *Poza prawdą i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Wydawnictwo Vis-a-vis Etiuda, Kraków 2015.

<sup>15</sup> M. P. Markowski, *Polityka wrażliwości...*, s. 398.

<sup>16</sup> D. Wolska, *Odzyskać doświadczenie...*, s. 34.

o doświadczeniu, które jest udostępnieniem się świata, jakimś światu danym, które jest także angażującym podmiot doznaniem” i uczestniczeniem w rozumieniu tego, „co nam się przytrafia”<sup>17</sup>. Doświadczając, podmiot nie jest zdystansowany wobec przedmiotu doznawania, lecz wraz z nim zanurza się we wspólnym kontekście. Tak ujęte doświadczenie nie opiera się na dualnym przeciwstawieniu podmiotu i przedmiotu – są to dwie strony tego samego medalu pozostające ze sobą w bliskości i dynamice interakcji. Dlatego nie jest to doświadczenie „przynależne” do podmiotu – podmiot i przedmiot są zanurzone w doświadczeniu<sup>18</sup>.

Tak ujęte konotacje doświadczenia wiążą się z egzystencjalną perspektywą myślenia o nim, w której ujawnia się ono przede wszystkim jako przeżycie – *Erlebnis*. Jako takie przynależy do świata wewnętrznego człowieka i z tej racji jest zindywidualizowane w tym znaczeniu, że jest radykalnie „moje”, przydarza się „mnie” i „mnie” dotyczy. Dla Hansa-Georga Gadamera wywodzi się ono z „języka autobiograficznego”, ponieważ to, co przeżywane/przeżyte, jest zawsze przeżywane/przeżyte osobiście i nabiera osobistego znaczenia w biegu życia. Gadamer pisze: „To, co stanowi przeżycie, różni się zarówno od innych przeżyć – w których jest przeżywane coś innego – jak i od reszty biegu życia – w których »nic« nie jest przeżywane”<sup>19</sup>. Przeżycie odsłania dynamiczność życia w pierwszej osobie, która nie daje się już sprowadzić wyłącznie do racjonalnego podmiotu, ponieważ życie nie jest tylko poznawane, ale przede wszystkim przeżywane, z wpisanymi weń wewnętrznymi przeciwnościami i napięciami między nimi, które – choć domagają się rozwiązania – często nie są rozwiązywalne na poziomie racjonalnym.

W tym miejscu warto przytoczyć konstatację Ryszarda Nycza wyprowadzoną z etymologicznych analiz słowa „doświadczenie” w polszczyźnie i – jak twierdzi – w dużej mierze także w innych językach słowiańskich i prasłowiańskich, a nawet praindoeuropejskich:

doświadczenie jest efektem »poddania próbie«, narażającego na ryzyko nieprzewidywalnego kontaktu podmiotu ze światem, zachodzącego poprzez zmysłowe uczestnictwo (»doznanie«) z pozycji widza, który zdobytą w ten sposób wiedzę (»dowód«) wynikający

<sup>17</sup> Tamże, s. 17, 25.

<sup>18</sup> Por. ujęcie doświadczenia estetycznego Arnolda Berleanta, kluczowego pojęcia w jego estetyce zaangażowania i percepcji, a dookreślanego przez uwypuklenie w nim somatycznych i sensualnych aspektów oraz wzajemnej interakcji podmiotu i przedmiotu doświadczenia. O tym drugim – dla przykładu – pisał tak: „Podobnie przedmiot estetyczny nie jest odosobniony i ograniczony do siebie samego, ale zarówno odpowiada na postrzegające go ciało, jak i oddziałuje na nie” (tenże, *Prze-myśleć estetykę. Niepokorne eseje o sztuce*, tłum. M. Korusiewicz, T. Markiewka, Universitas, Kraków 2007, s. 120).

<sup>19</sup> H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków 1993, s. 91.

z »bycia przytomnym przy«), »oświadcza« – objawia, publicznie okazuje, także (lecz nie tylko) językowo utrwała oraz przekazuje – i zarazem sobą (własną tożsamością świadka) poświadcza (gwarantuje) jej prawdziwość. [...] Elementy tego pola semantycznego opisują więc egzystencjalne relacje podmiotu ze światem [...]»<sup>20</sup>.

Doświadczać czegoś to przede wszystkim tego doznawać – doświadczający znajduje się w relacji z czymś, co może być zarówno dalekie, jak i bliskie, zarówno obce, jak i swojskie *et cetera*. Człowiek jako autor tego doświadczenia świadczy o sposobie bycia w tej relacji – staje się świadkiem tegoż bycia, będąc „poddanym próbie” zmierzenia się z tym, czego doznaje. „Poddanie próbie” oznacza również „przejście przez coś”, co jest nie tyle dane, co niespodziewane i nieprzewidywalne, bardziej dalekie i obce niż bliskie i swojskie. Odnosi się do tego, co doświadczenie „robi z człowiekiem lub może zrobić”. Doświadczenie jako poddawanie człowieka próbie jest kwestionowaniem, często w trwodze i niepewności, tego, co człowiek wie o istnieniu – o swoim byciu i byciu w szerszym wymiarze, do którego ma dostęp poprzez „przeżywanie” własnego bycia. Nie ma doświadczeń gotowych – każde doświadczenie pociąga za sobą ryzyko próbowania pomiędzy tym, co utrwalone a nadejściem nowego.

Jak pisze Barbara Skarga, świadczyć można o tym, „co się mieści tu, w bezpośredniości, czego doznaję [...], co jakoś jest przy mnie, jest obecne”<sup>21</sup>. O doświadczeniu w tym-czasie, tu i teraz, choć może być minionym, świadczy ten, który w nim jest obecny lub był w nim obecny. Pełni on rolę lévinasowskiego pomostu dla przestrzeni leżących poza nim samym. Swoją obecnością w doświadczeniu – będąc postawionym „w obliczu” doświadczenia – człowiek staje się jego świadkiem i zaświadcza, również przed sobą samym, o obecności samego doświadczenia.

Derrida mówił o obecności jako o „obecności dla siebie tego, co obecne w żywej obecności”, o byciu w-obec tego, czego się doznaje, a co jest nieobecne faktycznie<sup>22</sup>. Będąc obecnym w doświadczeniu, wskazuje się na to, jak w nim się „jest”, czyli jakie jest usytuowanie człowieka w nim i jak przejawia się jego relacyjny aspekt bycia. Nie można zająć wobec własnej obecności żadnej pozycji. Obecność jest zawsze obecnością tego oto człowieka, więc kim miałyby być poza nią? W tym znaczeniu bycie obecnością

<sup>20</sup> R. Nycz, *O nowoczesności jako doświadczeniu – uwagi wstępne*, [w:] R. Nycz, A. Zajdler-Janiszewska (red.), *Nowoczesność...*, s. 14. Nycz podkreśla, że bardzo ważnym wątkiem jest również pozaintencjonalny aspekt „świadczenia sobą”, który odsłania niedyskursywny i niepojęciowy wymiar doświadczenia.

<sup>21</sup> B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005, s. 120.

<sup>22</sup> J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 17.

odślania jego predykatywny charakter, polegający właśnie na określeniu obecności jako własności człowieka – jego bycie w doświadczeniu jest byciem obecnością<sup>23</sup>. Warte odnotowania tutaj są słowa Martina Seela, które skreślił, wypowiadając się na temat obecności estetycznej. Dla niego obecność nie jest tylko byciem faktycznym – „fenomenalnym byciem-tak-a-nie-inaczej”, lecz jawieniem się „fenomenalnej rzeczywistości”, które jest dynamiczną interakcją różnych sposobów przejawiania się obecności w tym, co jest człowiekowi dane bezpośrednio<sup>24</sup>. Obecność człowieka w doświadczeniu jest warunkiem przeżycia tego, czego za jego pośrednictwem doznaje lub doznał. Jego obecność zaświadcza także o obecności doświadczenia.

Dla Skargi zaświadczenie o swojej obecności w doświadczeniu dokonuje się wtedy, kiedy nadaje się jej sens, „choćby to był sens ułomny, częściowy, powierzchowny, zgoła fałszywy”<sup>25</sup>. To przedsięwzięcie niezmiernie trudne choćby dlatego, że – jak z kolei twierdzi Bernhard Waldenfels – w doświadczeniu, w którym „wydarza się coś, czego nie jest w stanie doścignąć żadna refleksja [...] obce staje się samo doświadczenie”<sup>26</sup>. Takie doświadczenie wymyka się wysiłkowi jego nazwania i zostaje usytuowane poza koleinami interpretacyjnymi. Nie ma ono przykładu samego siebie – jest „bezprzykładne”, co daje szansę na dotarcie do jego gruntu. Nie rozpoznaje się (jeszcze) znaczenia doświadczenia, lecz przede wszystkim doznaje się to, co się przytrafia (a nawet narzuca się) i co porusza (pobudza) doznanie będące subiektywną modalnością bycia-w-świecie. Dlatego Waldenfels mówi nie o podmiocie doświadczenia, lecz o „cielesnym Sobie”. Człowiek jest zatem świadkiem swojego doświadczenia nie dlatego, jak chciałaby Skarga, że świadomie może zaświadczyć w postaci wyartykułowanej o doświadczeniu jako wydarzeniu osadzonym w czasie kalendarzowym. Zaświadcza on o doświadczeniu, przeżywając je, a przeżycie to uprzedza jego inicjatywę, wskazując także na granicę przekładalności doświadczenia – każde wskazuje na imię własne doświadczonego.

Poprzez połączenie doświadczenia z przeżywaniem została wyraźnie odślonięta kategoria tego, kto doświadcza – podmiotu doświadczenia/doświadczonego podmiotu/podmiotu tworzącego swą tożsamość w doświadczeniu/poprzez doświadczenie *et cetera*. Zwrócenie uwagi na nią jest także odpowiedzią na krytykę we współczesnej humanistyce i naukach

<sup>23</sup> J. Wojtyśiak, *O słowie BYĆ*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005, s. 148.

<sup>24</sup> M. Seel, *Estetyka obecności fenomenalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, Universitas, Kraków 2008, s. 23.

<sup>25</sup> B. Skarga, *Kwintet metafizyczny...*, s. 121.

<sup>26</sup> B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 32.

społecznych figury podmiotu poznającego, gdzie poznanie posiada status najdonioślejszej zdolności człowieka w tworzeniu jego tożsamości linearnej, jednokierunkowej i progresywnej w świecie, którego status ufundowany jest na uniwersalnej wizji jego porządku. Ponadto, przeżywane doświadczenie w liczbie pojedynczej, w odróżnieniu od doświadczenia posiadanego, rozgrywa się zawsze „teraz” i zakłada bezinteresowną postawę podmiotu do samego doświadczenia-przeżycia.

Postać/obraz człowieka jako podmiotu doświadczenia/doświadczającego podmiotu *et cetera* odślania pewną totalność jego bycia: jest człowiek/podmiot. Nie ma potrzeby pytać o to, czy człowiek/podmiot jest, lecz co znaczy, że człowiek/podmiot jest i co znaczy, że jest doświadczającym. W tym duchu wypowiadał się Martin Heidegger, kiedy określał filozofię w kategoriach „objaśniania”, czyli czynienia jasnym natury czegokolwiek, co istnieje, choćby w formie potencjalnej. Dla Heideggera tym, co było niejasne, nie był byt, lecz bycie. Pisał:

Byt znany – ale bycie? Czy próba określenia bycia – czy choćby uchwycenia go – nie przyprawia o zawrót głowy? [...] Pytając o bycie jako takie, balansujemy na krawędzi zupełnego mroku. Zamiast jednak wycofać się przedwcześnie, winniśmy przybliżyć sobie całą swoistość rozumienia bycia<sup>27</sup>.

Idąc tym tropem, doświadczenie człowieka można ująć jako doświadczenie egzystencjalne, o którym Merleau-Ponty sądził, że będąc doświadczeniem bezpośrednim, jest źródłowym przeżywaniem egzystencji – Heideggerowskiego bycia-w-swiecie w swej konkretności czy faktyczności, w którym zapośredniczony jest jego sens<sup>28</sup>. Jest przeżywane w sposób indywidualny w niepowtarzalnym doświadczeniu jednostkowym w powiązaniu z tym, co intersubiektywne – w „świecie wspólnym” czy też w „świecie między”, w kulturowej i społecznej sferze sensów i znaczeń wspólnych wyłonionych z „tła jednego świata naturalnego”<sup>29</sup>. Byt zyskuje postać tego, co człowiek zna i rozumie, i co z tego właśnie względu przybiera postać sensu. Tym samym człowiek nie tyle określa się przez pryzmat bytu poznającego, ile bytu aktywnie wydobywającego wieloznaczny sens z bytu jakoś już „opowiedzianego” i otwartego na dalsze o nim opowieści. Merleau-Ponty

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989, s. 252.

<sup>28</sup> O różnym ujęciu doświadczenia w twórczości Merleau-Ponty’ego pisze M. Gołębiwska. Zob. M. Gołębiwska, *Doświadczenie egzystencjalne według Maurice’a Merleau-Ponty’ego*, [w:] R. Nycz, A. Zajdler-Janiszewska (red.), *Nowoczesność...*, s. 285–286.

<sup>29</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 319; M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 119.



stwierdza: „całe moje doświadczenie” jest „związane z innymi ludźmi oraz zdarzeniami”. Jednostkowe doświadczenie egzystencjalne nie odnosi się tylko do intersubiektywnej sfery kulturowej i społecznej, ale także – a dla Merleau-Ponty’ego przede wszystkim – do tego, co transcendentalne, któremu przypisuje, podobnie jak Heidegger, najintensywniejszą formę obecności, nie sprowadzając jej jednak do prostej faktyczności, jak również do poznawalności.

Kategoria jednostkowości odsyła nas do tego, kto doświadcza – do sobości, która nie jest jednak sprowadzona do ja. Na przykład Ricoeur nie nazywa podmiotu tym-który-jest-sobą mianem „ja”, ponieważ zaimek ten ma charakter wymienny: każdy może powiedzieć o sobie „ja” – ono może stać się „ty” i „on”. Pod tym względem „ja” oznacza siebie samego i „jest terminem wędrującym, stanowiskiem, które może zajmować wielu wirtualnych i zastępowalnych mówców”, wypowiadających się w tzw. pierwszej osobie<sup>30</sup>. Dla Ricoeura „ja” oznacza także każdorazowo jedną osobę, tę, która jest tu i teraz, choć tu i teraz nie daje się sprowadzić do punktowości w tym znaczeniu, że trwa, będąc zanurzonym w przyszłości i wychylnym w przyszłość. Każdy jest sobą w sposób absolutny – nieredukowalnie jednostkowy, bowiem sobości nie można zastąpić inną sobością. O ile role są wymienne, o tyle do podmiotu wyrażającego się poprzez zaimek „ja” należy zastosować pojęcie niezastępowalności.

Poszukiwanie i odsłanianie – Heideggerowskie „objaśnianie” czy Jaspersowskie „rozjaśnianie” – znaczeń bycia podmiotem doświadczenia/doświadczającym podmiotem/podmiotem tworzącym swą tożsamość w doświadczeniu/poprzez doświadczenie *et cetera* odwołuje się do prymarnych, a dla nas centralnych w tym tekście, dwóch pierwszych elementów pola semantycznego doświadczenia, zarysowanych przez Nycza: doświadczenia w pierwszej osobie rozumianego jako „poddanie próbie” i „zaznanie, doznanie”, które ewokują wielość znaczeń związanych z doświadczeniem duchowości – niewidzialnego korzenia tego, co widoczne. Doświadczenia braku widoczności nie można utożsamiać – jak sugeruje Heidegger w *Liście o humanizmie* – z negacją czegoś, lecz z formą obecności nieobecnego, która sprowadza się do uobecniania nie tyle tego, co nieobecne, ile tego, co jest nieobecnością<sup>31</sup>. Warto przywołać w tym miejscu stanowisko Merleau-Ponty’ego wobec formułowanych wątpliwości:

<sup>30</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 84. Ricoeur zwraca uwagę na wymianę zaimków osobowych – oznaczania siebie samego, które jest jednakowe zarówno u rozmówcy, jak i u słuchacza.

<sup>31</sup> Zob. M. Heidegger, *List o humanizmie*, [w:] tenże, *Znaki drogi*, tłum. J. Tischner i in., Spacja, Warszawa 1999, s. 129–168.



czy świat dany nam w widzeniu jest światem realnym? Wątpiąc, zarazem postrzegamy świat jako realny, wierząc w jego realność. Tę wiarę Merleau-Ponty nazywa wiarą postrzeżeniową i uznaje ją za „zawór bezpieczeństwa”, pozwalający osadzić się w świecie i poradzić sobie z wciąż nowymi różnymi formami istnienia<sup>32</sup>. Wiara ta pozwala także uchwycić ontologiczny grunt w świecie. U Merleau-Ponty’ego nie jest on jednak substancjalny. Jest nim przynależąca do „tu i teraz” „tkanka cielesności”, która „inauguruje gdzie i kiedy, jest możliwością i wymogiem faktu”<sup>33</sup>. Widzialność świata, którą zazwyczaj traktuje się jako wyraz obecności, znajduje się w nierozzerwalnym związku z niewidzialnością, którą wiąże się z nieobecnością – splatają się ze sobą (wymieniają się) i dzięki temu widzialność *vel* obecność uzyskuje od niej sens. Widzialność, przysługującą ciału, tworzy zarówno to, co na zewnątrz ciała, jak i to, co stanowi jego wnętrze w postaci różnych form uzewnętrznionych zachowań oraz myśli i co możemy „zobaczyć” i rozpoznać w znaczeniu: nazwać. Przeżywanie doznaniowości i wrażliwości jako „żywej cielesności” „dotyka” niewidzialności, która sama jest nierozpoznawalna.

Rozpatrzmy powyższą sugestię również przez pryzmat fenomenologiczno-hermeneutycznej analizy Michela Henry’ego głównego przedmiotu badań klasycznych fenomenologii. Dla Henry’ego ich przedmiotem (choć także z wyjątkami) jest przede wszystkim jawienie się tego, co istnieje – tego, co zewnętrzne i przedmiotowe względem podmiotu i wskazujące na jawienie się jemu świata. Sam proponuje radykalne „odwrócenie” przedmiotu, wskazując, że o wiele bardziej źródłowe jest nie „co” jawi się, lecz „jak” samego jawienia się, to, na czym się ono zasadza<sup>34</sup>. Naoczność nadaje zatem poznaniu – jako podstawowej przyczynowości bycia człowieka w świecie – prawomocność. Henry uważa jednak, że istnieją inne „[m]odusy jawienia się, które otwierają na istotne być może formy doświadczenia”, które nie jest tylko doświadczeniem poznania tego, co widzialne<sup>35</sup>. Istotniejszą od tej formy doświadczenia jest doznające siebie ja – radykalna subiektywność. Zadaniem fenomenologii – zdaniem Henry’ego – jest zatem zajęcie się tym, co niewidzialne, a co „daje się” w jedność z doznającym tego „dawania się” podmiotem. W centrum uwagi usytuowany zostaje człowiek niewidzialny i jednocześnie cielesny

---

<sup>32</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996, s. 20.

<sup>33</sup> Tamże, s. 144.

<sup>34</sup> M. Henry M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Homini, Kraków 2012, s. 64–65.

<sup>35</sup> Tamże, s. 73.

– doznająca samej siebie subiektywność, której zarówno warunkiem, jak i tym, co się przydarza w doznaniu jest swoistość desygnująca fakt bycia sobością<sup>36</sup>. Między sobością i cielesnością istnieje współzależność – czucie, doznanie, wrażenie jest zawsze odczuwaniem siebie, doznawaniem siebie, odbieranym przez siebie wrażeniem.

W tym miejscu ponownie wskazujemy na niemożność wyeliminowania w doświadczeniu przeżycia w pierwszej osobie. Nie sposób oddzielić od siebie tego, czego się doświadcza i sposobu, w jaki jest to dostępne. Odstłania się zatem istotnościowy trop, który choć niewidzialny, jest ugruntowany jako „dowód” doznaniowości czy też „zmysłowej” wrażliwości żyjącej sobości – cielesność. Jeśli przyjmujemy, że doświadczenie w pierwszej osobie w pryzmacie tego, czego się doświadcza – duchowości, jest zapośredniczone w cielesności, to najpierw trzeba zapytać o to, „co” porusza cielesność. W czym jest zapośredniczona obecność człowieka w doświadczeniu, która o nim zaświadcza?

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 54–55.

## Genealogia doświadczenia duchowości

*inność nie przyłącza się do bycia sobą z zewnątrz, [...] lecz przynależy do zawartości sensu i do ontologicznej struktury bycia sobą [...].*

Paul Ricoeur<sup>37</sup>

Zacznijmy od przytoczenia słów Derridy: „Aby coś się wydarzyło [...] muszę stanąć przed skrajnością. [...] Dla mnie aporia nie jest złem, ani też po prostu sprzecznością, logiczną trudnością. Jest ona warunkiem doświadczenia”<sup>38</sup>. Aporia jako nierozstrzygalność w ujęciu Derridy jest zapośredniczona w różnicy/różni/różnicowości<sup>39</sup> – jak zazwyczaj przekłada się na język polski *différence* – i nie daje się podporządkować negatywności. Różnica/różnia/różnicowość jest „przyczynowością konstytutywną, wytwórczą i źródłową”, będącą „ruchem gry, która »wytwarza«, za pośrednictwem czegoś, co nie jest po prostu działaniem – owe różnice, owe skutki różnicy”<sup>40</sup>. Dla Derridy różnica jako oscylacja między podobieństwem i tożsamością oraz przeciwieństwem i sprzecznością w ogóle nią nie jest, a to dlatego, że „[...] różnicowości nie ma. Nie jest ona jakimś bytem-obecnym. [...] Czy tego (aktywnego) ruchu (wytwarzania) różnicowości (*différance*) pozbawionej źródła nie można nazwać

---

<sup>37</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym...*, s. 528.

<sup>38</sup> J. Derrida [za:] A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka...*, s. 544.

<sup>39</sup> W tekście podajemy trzy najczęściej funkcjonujące przekłady z języka francuskiego (Derridańskiego) na język polski słowa *différence* w tzw. jednym ciągu. Trudno zdecydować się na jedno z nich. Zachowując taki zapis, wskazujemy zarazem na niejednoznaczność (bo i takiej nie może być) tłumaczenia tego słowa na język polski.

<sup>40</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 13. Zob. tenże, *Różnia (différance)*, tłum. J. Skoczylas, [w:] M. J. Siemek (red.), *Drugi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 382.

zwyczajnie i bez neografizmu *różnicowaniem?*”. Dalej jednak pisał tak: „[a]le czym jest to, co różni, czy też kto różni?”<sup>41</sup>. I w pierwszym odruchu można odpowiedzieć, że jest to inność, której wyodrębnienie jest zakorzenione w myśleniu binarnym. To ono ustanawia dychotomiczne rozróżnienie: swój – obcy, ten sam – inny, choćby przygodnie lub w nie dość określony sposób czyniąc rzeczywistość uproszczoną przez pryzmat logocentryzmu.

W *Psyche. Odkrywanie Innego* oraz tekście *Przemoc i metafizyka*, który jest formą krytycznej refleksji nad koncepcją inności Emmanuela Lévinasa<sup>42</sup> usytuowanej w obszarze całkowitej zewnętrzności, Derrida zastanawia się nad możliwością napotkania inności/innego, a raczej możliwością doświadczenia inności/innego. I udziela odpowiedzi: możliwość doświadczenia inności/innego zasada się na jej odkrywaniu, przy czym

[o]dkrywanie innego [...] otwiera się na nadejście innego rodzaju, nadejście całkiem innego odkrywania [...], które pozwoliłoby nadejść wciąż nie dającej się przewidzieć inności, dla której żaden horyzont oczekiwań nie wydaje się oczywisty, gotowy i dostępny<sup>43</sup>.

Można w tym miejscu mówić o niezawłaszczającej antycypacji nadejścia nieprzewidzianej inności, która raczej ku sobie przyciąga, objawiając się i jednocześnie pozostając w ukryciu, jak heideggerowska prawda – *aletheia*. Derrida wskazuje raczej na to, że inność/innny<sup>44</sup> występuje w łonie Tego Samego jako nieredukowalny element określający go w ruchu między nim a tym samym. Derridiańska heterologia traktuje inność nie tyle jako przeciwieństwo swojości (bo jako przeciwieństwo jest fundamentalne i współistniejące ze swojością), lecz jako nieredukowalny element i warunek możliwości jej doświadczenia, przy czym dla naszych rozważań ważne jest odnotowanie, że inność/innny staje się obcością/obcym, gdy nie daje się upodobnić do znanego. Derrida, wskazując miejsce inności w łonie Tego Samego, pokazuje, że jako „efekt” różnicy/różni/różnicowości – staje się ona „graczem” w/o tożsamość człowieka. Inność/innny jako obcość/obcy manifestują się poprzez ugodzenie człowieka swoją innością – obcością – tym, że są nie na tyle różni, na ile wtórnie „wprowadzają” – idąc za Derridą – różnicę/różnię/różnicowość.

<sup>41</sup> J. Derrida, *Różnia...*, s. 383–384.

<sup>42</sup> Krytykowanymi przez francuskiego filozofa są też G. Bataille czy M. Foucault (J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, [w:] tenże, *Pismo filozofii*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004).

<sup>43</sup> J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie Innego*, tłum. M. P. Markowski, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 98.

<sup>44</sup> W przeciwieństwie do większości innych twórców tzw. francuskiej heterologii. Zob. M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

Odnajdujemy tutaj zarówno myśl Heideggera, do której Derrida często się odwołuje i z którą także wchodzi w dyskusję, jak i adwersarza Heideggera – Lévinasa. Tym, co ich łączy, jest wskazanie na odczucie w sobie różnicy między czymś, co jest we mnie i czymś, co jest w innym lub co jest inne. Dla Heideggera jest to praakt myślenia. Myślimy, bez waloryzacji samego myślenia, wówczas gdy jesteśmy ugodzeni wezwaniem – tym, co daje do myślenia. Dla Lévinasa różnica znosi zawłaszczające subiektywność myślenie w kategoriach „my” i podnosi kategorię „ja” i „ty”, gdzie „ja” zostaje wezwane przez samo siebie do odpowiedzenia na wezwanie „ty”. Jest to otwarcie i tworzenie osobowej odpowiedzialności w przestrzeni intersubiektywnej. Dla Lévinasa rdzeniem doświadczenia siebie nie jest (samo)świadomość, lecz inny. Jest bowiem w człowieku coś pierwotniejszego, jeszcze przed świadomością i sensem jego myśli, działań i odczuwania – to odczucie i odczuwanie bliskości innego. Wraz bliskością innego wdziera się w życie człowieka jakiś ruch w tym znaczeniu, że coś się wydarza, co może pobudzić do życia. Zarówno za Lévinasem, dla którego bliskość zawsze powinna być zrównoważona dystansem, jak i za Ricoeurem dopowiemy, że bliskość innego nie daje się sprowadzić do faktyczności ani zamknąć w trwaniu. Ricoeur pisze, że jest ona „zdobyczą nieosiągalną: w najlepszym razie złudzeniem, w którym uznanie będzie maską nieuznania, w najgorszym zaś – oznaką zasadniczego niespełnienia próśby o uznanie”<sup>45</sup>.

Konfrontacja z innością/innym – obcością/obcym jest doświadczeniem atopii. Na marginesie, Gadamer, odwołując się do greckiego źródłosłowu atopii, zapożyczanego od Platona, który Sokratesa określał jako *atopos*, wskazuje, że *atopon* oznacza to, co pozbawione miejsca, nie na miejscu, co nie poddaje się schematom rozumienia. Posługuje się terminem *atopos* do opisu tego, co obce – zatem nieswoje, niezwykajne, a także to, co niesamowite, wprawiające w zdumienie, dezorientujące, irytujące, zahamowujące dotychczasowy ruch rozumienia. Tego nie można pojąć, przyswoić, przedstawić sobie<sup>46</sup>. Nie mogąc zostać umieszczonym w obszarze dotychczasowych doświadczeń, wymyka się interpretacji, nie pozwalając podążać dalej ścieżkami wytyczonymi przez wiedzę człowieka o świecie. Atopia – inność/obcość traktowana jest przez niego jako to, co wprowadza różnicę w obręb ruchu rozumienia poprzez (paradoksalnie) jego zerwanie, ponieważ to, z czym człowiek się spotyka, nie daje się umieścić w horyzoncie,

<sup>45</sup> P. Ricoeur, *Drugi rozpoznania...*, s. 146.

<sup>46</sup> Ale zarazem prowokuje wysiłek (z)rozumienia. Wątek rozumienia w kontekście rozważań o atopii i aporii zostaje w tym miejscu pominięty. Wrócimy do niego w dalszej części tekstu. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 411.

w którym jego rozumienie się porusza. Sytuacja spotkania z tym, które jest „wobec nas obce, prowokujące, dezorientujące, zapoczątkowuje wysiłek rozumienia”<sup>47</sup>.

W horyzoncie Derridiańskich rozważań różnica/różnia/różnicowość jest nie do pomyślenia ani jako doznanie, ani jako działanie z perspektywy sprawcy, ani jako działanie z perspektywy odbiorcy. Jest poza doznaniowością i działaniem, a jednocześnie „wprowadza je w ruch”. Czym jest, że „wyrażając czynność”, nie jest nią, nie jest „bytem-obecnym”, „[n]ie rządzi niczym, nad niczym nie panuje i nigdzie nie sprawuje władzy”<sup>48</sup>? Zawieszając to pytanie, wróćmy do wcześniejszego: „Ale czym jest *to*, co różni, czy też *kto* różni?”.

W tym miejscu będziemy posiłkować się rozważaniami Waldenfelsa, które – w naszym odbiorze – dobrze ilustrują zarysowane powyżej stanowisko Derridy<sup>49</sup>. Inność/inny jako obcość/obcy jest fenomenem granicznym *par excellence* – przychodzi zza granicy swojości, lecz przychodząc, już w niej zamieszkuje, wydomowiając ją, czyniąc bezpodstawną, bezzasadną choćby na chwilę – zbyt ulotną, by mogła być uchwyconą mentalnie. Inność/inny wytrąca swojność z bycia tu i teraz, nie pozwala czuć się swojsko. Wówczas albo inność/innego przywłaszczam sobie (przyswajam, oswajam, zawłaszczam), albo zdaję się na nią/niego w znaczeniu czucia się nieswojo, bez możliwości (i chęci) oswojenia i pozostawania w stanie „jakby bez domu”. Jak powie Waldenfels, jest to sytuacja „wchłonięcia obcego bądź zdania na obce”<sup>50</sup>. Doznanie obcości/obcego nie zaczyna się ani od dobrej ani od złej woli – ani mojej, ani twojej. Obcość manifestuje się przez pobudzenie swojości i zostawia tym trwalszy ślad, im bardziej została poruszona swojność, im bardziej zastał naruszony jej porządek – „kusi nas i kwestionuje nasze własne możliwości”<sup>51</sup>. Swojność czuje się ugodzona obcością, zanim pojawi się pytanie o to, „co to jest?”. I to już nie konfrontacja z obcością, ale ze swojością – naruszony porządek swojości „nie tylko może wyrodzić się w nieporządek, ale także może przejść w inny porządek;

<sup>47</sup> H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, tłum. B. Sierocka, [w:] tenże, *Język i rozumienie*, Aletheia, Warszawa 2003, s. 7. Warto wspomnieć, że w pole semantyczne atopii wpisują się też takie terminy, jak niedorzeczność i absurdalność. *Słownik polsko-grecki*, oprac. O. Jurewicz, t. 1, Wydawnictwa Szkolne PWN, Warszawa 2000, s. 125.

<sup>48</sup> J. Derrida, *O gramatologii...*, s. 15.

<sup>49</sup> Więcej na ten temat: A. Walczak, *Człowiek jako swojność i obcość – „słaby” projekt etyczny*, [w:] K. Rejman, R. Włodarczyk (red.), *Utopia a edukacja. Nadzieje i rozczarowania wyobrażeniami świata możliwego*, t. III, Wydawnictwo Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2017.

<sup>50</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 52.

<sup>51</sup> Tamże, s. 55. Waldenfels pisze: „Jesteśmy wynalazcami tego, co odpowiadamy, lecz nie tego, na co odpowiadamy i co nadaje wagę mowie i naszym czynom” (s. 64).

może być inny, niż jest”<sup>52</sup>. Jednak w każdym, również „nowym” porządku, „tkwi ślepa plamka w postaci czegoś nieuporządkowanego, co bynajmniej nie jest tylko brakiem [...] nie zostaje ona wymazana, ale wędruje z jednej pozycji systematycznej na inną”, co stanowi podatny grunt dla rodzenia się odpowiedzi na wezwanie obcości<sup>53</sup>.

Ten, kto się odróżnia, w jakiś sposób staje się tym, czym jest – zostaje przez siebie naznaczony. Siebie jako zaznaczone człowiek włącza w granicę tego, co własne – inność/inny, czy jak powiedziałby Waldenfels: obcość/obcy, pozostaje po przeciwnej stronie. To, co obce pozostaje poza sferą własności człowieka – nie przynależy do niego. Obce jest nie-moje lub jeszcze nie-moje, w przeciwieństwie do własnego – swojskiego, sobościewego, które przynależy do mnie. Wówczas obcość jeszcze nie ma znaczenia/znaczeń – jeszcze nie jest ujęta jako „coś”, które będąc już znaczeniem i tak nie jest czymś substancjalnym. Ono jest możliwe dlatego, że odsyła do czegoś jeszcze innego. Aby obcość, ale i swojość – jak pisze Waldenfels – mogła być dana człowiekowi zachowującemu się jako ktoś, musi być dana jako coś (rzeczywistego, możliwego lub niemożliwego) – „coś pojawia się *jako* coś, nie znaczy wcale, że *jest* ono *czymś*. *Staje się czymś*, gdy przyjmuje jakiś sens”, wówczas przejawia się i ujawnia człowiekowi<sup>54</sup>. Człowiek w doświadczeniu obcości/obcego zwraca się ku temu, aby to pojąć, przyswoić, jakoś sobie przedstawić lub obwarowuje się przed tym. Obcość/obcy, dane człowiekowi jako coś, niejako przejmuje inicjatywę – pociąga człowieka ku sobie, ingeruje i często wstrząsa. Inność wkracza w doświadczenie człowieka i wówczas dotyka on wymiarów innego świata, także wtedy, kiedy ów inny świat jest w jego wnętrzu jako przejaw życia wewnętrznego. Człowiek jest pierwotnie „uwikłany” w obcość – nie ma postaci samoobecnej i zamkniętej monady.

Wróćmy do Derridiańskiej różnicy/różni/różnicowości, która jako „przyczynowość konstytutywna” wskazuje na nadchodzenie niedających się przewidzieć inności/innego – obcości/obcego jako tego, co określa swojskie, nie dając gwarancji solidnego fundamentu przeświadczonego o pierwotnym zakorzenieniu (zadomowieniu jako schronieniu). Stawanie się swojskim za pośrednictwem jest w przejściu przez bycie nieswojskim przy niezawłaszczającej antycypacji nadejścia inności/innego – obcości/obcego. Inność nie poddaje się generującemu swe efekty myśleniu o niej, a zatem i artykulacji – każda próba „owładnięcia” inności zdecydowanie pozbawia ją tej inności. Na tym zasadza się także nieredukowalna „aporia inności”. Atopia, kryjąca

<sup>52</sup> Tamże, s. 15.

<sup>53</sup> Tamże, s. 19, 28.

<sup>54</sup> Tamże, s. 32–35.

się często za pozornie znanymi i zrozumiałymi fenomenami<sup>55</sup>, ontologicznie ugruntowuje doświadczenie, a przemieszczając się w jego struktury, czyni sobość skontaminowaną przez siebie. Jednak sobość, nie będąc egzystencją monadyczną, nie jest też samoobecna – zostaje „wystawiona” na przyswojenie i (z)rozumienie atopii. Nieswojość, zapośredniczona w doznaniu atopii, staje się tym, co „właściwe” dla doświadczenia swojności, gdzie atopia „wchodzi” do „gry-na-zwłokę-o-różnicę”<sup>56</sup>, czyniąc doświadczenie hybrydycznym, a wzajemnie związana „pasywna aktywność” doświadczonego i doświadczanego określa kondycję doświadczenia. Zwłoka, odroczenie, odwlekanie działania – zatem, jeszcze nie teraz, pojawia się przy uprzedniej doznaniowości atopii zapośredniczonej w doznaniu pęknięcia, rozsunięcia, przerwy, odstępu między tym, co jest a tym, czego jednocześnie nie ma. W procesie „różnicowania” i oddalania, pozbawionym początku i końca, uprawomocniona zostaje inność i jej nieredukowalność – niemożność zamknięcia w gotowym pakiecie znaczeń i jego przyswojenia. Nie jest ona obecna oraz bezpośrednio dana – jej obecność, nie będąc obecnością prostego początku i jednoznaczną, jest wskazywana przez obecność człowieka, która „poprzez” różnicę/różnię/różnicę zostaje wprowadzona w drganie. Ta zaś jest też specyficzna. Człowiek dla Derridy jest bowiem jakby wzięty w nawias w doświadczeniu atopii – i będąc obecnym, jest też nieobecny w tym znaczeniu, że jest zapowiedziany jako realny, choć w zawieszonej relacji do znaczeń tego, jak „działa” różnica/różnia/różnicę, wskazująca na trwałe jego uwarunkowanie w niej, będąc zarazem tym, co niepochwytne i „pochwytyjącym” tego, kto doświadcza. Derridiańska różnica/różnia/różnicę nie odsyła do jakiejś idealnej sfery obecności, ani też nie wskazuje na odmienną pomiędzy istniejącymi już elementami struktury, za pomocą których człowiek kategoryzuje świat. Ona stwarza to, co obecne, a sposób fundowania obecności dokonuje się na tym, co nieobecne. Kreuje ona nowe znaczenia świata/światów, choć sama w sobie nie jest obecna. Jej obecność jest obecnością efektu jej działania *in statu nascendi*, zapośredniczając się w nieobecności.

Bezpośrednia, subiektywna, a zatem i autentyczna, bo poświadczona obecnością, doznaniowość atopii – ja jako obecny tu i teraz przeżywam to, co jest efektem różnicy/różni/roźnicę – odsłania znaczenie sfery cielesności człowieka w doświadczeniu duchowości.

---

<sup>55</sup> Więcej na ten temat piszemy w rozdziałach: *Śmierć i cierpienie* oraz *Rozkoszowanie się*.

<sup>56</sup> Interpretację *différence* jako „gry-na-zwłokę-o-różnicę” zaproponował Stanisław Cichowicz. Zob. A. Marzec, *Différance Derridy. Czy błąd daje się (wy)tłumaczyć?*, „Przekładaniec” 2011, nr 24, s. 265.



## Cielesność – źródło i immanentny element doświadczenia duchowego

*Ciało jest wielkim rozumem, wielością o jednym zamyśle,  
wojną i pokojem, stadem i pasterzem. [...] „Ja” mówisz i dumny jesteś z tego słowa.  
Ale czymś większym jest to, w co nie chcesz wierzyć –  
twoje ciało i jego wielki rozum; ono nie mówi Ja, lecz czyni Ja.*

Friedrich Nietzsche<sup>57</sup>

Fenomenologii zawdzięczamy docenienie bezpośredniego doświadczenia świata, ale świata, który zjawia się świadomości i który jest przez świadomość konstytuowany. Nie oznacza to jednak, jak twierdzi Krzysztof Michalski, że doświadczany świat może być rozumiany jako efekt pracy świadomości – jako jej produkt<sup>58</sup>. We francuskiej fenomenologii XX wieku, naznaczonej i wyróżnionej przez kategorię cielesności jako prymarnej wobec kategorii świadomości, świadomość – na co wyraźnie wskazuje jeden z jej pierwszych reprezentantów Maurice Merleau-Ponty – nie jest wyłącznie i całkowicie konstytuująca człowieka-podmiot. Co więcej, ona nie może istnieć bez ciała<sup>59</sup>. „Z jednej strony człowiek jest częścią świata – pisze Merleau-Ponty – ale z drugiej jest świadomością, która świat konstytuuje. Żaden z tych dwóch

---

<sup>57</sup> F. Nietzsche, *Tak rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 40.

<sup>58</sup> K. Michalski, *Logika i czas. Próby analizy husserlowskiej teorii sensu*, PIW, Warszawa 1988, s. 40–41.

<sup>59</sup> Przywoływane w tekście wykładnie cielesności francuskich fenomenologów pojawiają się obok siebie ze względu na określone cechy wspólne, „punkty styku”, nie są jednak zestawione razem w dowolny sposób. Nie jest celem ich systematyczne wyłożenie ani też wskazanie na różnice pomiędzy nimi. Omówienie ich fragmentów – dla nich samych – ma przede wszystkim posłużyć poszukiwaniom odpowiedzi na pytanie: jak jest „dana” człowiekowi duchowość?

punktów widzenia nie jest w pełni satysfakcjonujący<sup>60</sup>. Zwrócono się zatem do tego, co cielesne. To kierunek ku podmiotowi ucieleśnionemu czy raczej wcielonemu, który doświadcza obecności i nieobecności siebie w swoim własnym ciele, nie będąc zredukowanym do widzialnej rzeczywistości, czyli nie będąc sprowadzonym do Kantowskiego podmiotu przedstawienia czy re-prezentacji – tego, co dane jako to, co zewnętrzne wobec (intencjonalnej) świadomości<sup>61</sup>. Bycie podmiotu ufundowano na rozpoznaniu tego, przez co on jest – a jest w swej cieleśności i poprzez nią – i tego, jaki on jest w swej cieleśności, czyniąc świadomość „nadbudową”. Wcielenie podmiotu polega zatem na posiadaniu żywego ciała – na byciu żywym ciałem, które czuje samo siebie i posiada świadomość siebie i rzeczy.

Dla Merleau-Ponty'ego początkiem doświadczenia egzystencjalnego jest doświadczenie egzystencji cielesnej, które zaświadcza o tym, że to, co przeżywane, jest zawsze przeżywane przez mnie, zatem i źródłowy sposób dania siebie samemu sobie jest zapośredniczony przez ludzkie ciało i nie daje się sprowadzić do pracy świadomości. Ciało w ujęciu Merleau-Ponty'ego, jako zawsze obecne dla człowieka, stanowi zatem warunek jego obecności. Merleau-Ponty twierdzi: „mogę przeżywać więcej rzeczy, niż sobie przedstawiam, moje bycie nie sprowadza się do tego, co ze mnie samego ukazuje się wyraźniej”<sup>62</sup>. To właśnie doświadczenie egzystencji cielesnej w świecie jest początkiem całościowego doświadczenia egzystencjalnego, w którym ciało nie daje się już sprowadzić do odzienia duszy.

W dziele *Widzialne i niewidzialne*, zredagowanym przez Claude'a Leforta i wydanym po nagłej śmierci jego autora w 1964 roku, Merleau-Ponty pojmował człowieka jako „ek-stażę pośród rzeczy”, a nie w opozycji do nich, artykułując swój sprzeciw wyraźniej, jak to uczynił w *Fenomenologii percepcji*, wobec pierwszeństwa kartezjańskiego *Cogito* w ujmowaniu podmiotowości człowieka/człowieka jako podmiotu<sup>63</sup>. Pisał:

<sup>60</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996, s. 257.

<sup>61</sup> M. Drwięga, *Filozofia absolutnego podmiotu w czasach krytyki podmiotowości*, [w:] A. Gielarowski, R. Grzywacz (red.), *Michel Henry – fenomenolog życia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 83–87.

<sup>62</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji...*, s. 321. Dla Merleau-Ponty'ego w „przestrzeni egzystencjalnej” współistnieją ze sobą różne przestrzenie – te, które są zgeometryzowane i uznane za policzalne oraz te, które są doświadczone i przeżywane indywidualnie, a wśród nich zarówno przestrzeń snu, przestrzeń mityczna, jak i przestrzeń przeżywana w stanach zaburzenia świadomości. Przestrzenie te uobecniają się w przeżyciu źródłowego doświadczenia, jakim jest cieleśność. Autor ten pisał: „Zderzenie elementarne jest już obdarzone sensem [cieleśnością – A.W.], a funkcja wyższa realizuje tylko bardziej zintegrowany sposób egzystencji lub lepszą adaptację [...]” (tamże, s. 28).

<sup>63</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne...*, s. 67.

Świat nie jest już ugruntowany na „ja myślę”, [...] tym, czym „jestem”, jestem tylko na dystans, tam, w tym ciele, tej osobie, tych myślach, które przed siebie wysuwam i które są tym, co mi najbliższe, a jednak w pewnym oddaleniu; i odwrotnie, tego świata, który nie jest mną, trzymam się równie blisko jak siebie samego, jest on w pewnym sensie tylko przedłużeniem mego ciała; mam podstawy, żeby mówić, iż jestem światem<sup>64</sup>.

Dostęp do rzeczy, pośród których człowiek już zawsze jest – tak jak przed wszelką refleksją jest mu dane życie intersubiektywne – jest możliwy wówczas, gdy myśl nie oddziela go od nich<sup>65</sup>. To pre-refleksyjne i przedpredykatywne doświadczenie świata, a w zasadzie doświadczenie splecenia ciała ze światem<sup>66</sup>. Ciało w ujęciu Merleau-Ponty’ego, stanowiąc wnętrze świata, otwiera zarazem ludzką egzystencję na świat – na jego zmysłową wielowymiarowość – i zarazem sama egzystencja jest pojmowana przez niego jako bycie-w-świecie<sup>67</sup> za pośrednictwem ciała, gdzie ujęcie świata jako przedmiotu poznania jest wtórne wobec pierwotnej dostępności do niego i siebie danej dzięki ciału, i w jego przeżywaniu w źródłowym porządku prekonceptualnym. Ciało jest swoistym łącznikiem ze światem, ale zarazem wskazuje na jego dwojakość. Poza ciałem człowieka istnieje świat realny, jawiący się i dostępny również innym, ale zarazem istnieje świat tylko dla mnie – świat wewnątrz mnie. Te światy nie są od siebie odseparowane, lecz za pośrednictwem ciała połączone i wzajemnie przenikające się, co Merleau-Ponty uznał za fundamentalną strukturę ontologiczną cielesności w ogóle<sup>68</sup>. To „podwójne wpisanie z zewnątrz i od wewnątrz”<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Tamże, s. 66.

<sup>65</sup> Tamże, s. 65.

<sup>66</sup> Analizując późną twórczość Merleau-Ponty’ego, Vincent Descombes podkreśla, że jego celem „jest więc ugruntowanie aktywności predykatywnej na aktywności przedpredykatywnej” – na aktywności źródłowej rozumianej jako archaiczna – od *arche* pojmowanego jako źródło (początek) i warunek/reguła działania (V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1996, s. 76). Jacek Migasiński o powrocie do ontologii Merleau-Ponty’ego w *Widzialnym i niewidzialnym* pisze, że domagał się on „zupełnie innej perspektywy niż dotychczasowa »horyzontalna« perspektywa filozoficzna, rozpatrująca wszelkie relacje w płaszczyźnie ja-inni, ja-świat, byt-nicność. Domaga[!] się zastąpienia tej perspektywy »wertykalną«, w której relacje nie są przebiegającymi »na płaszczyźnie« opozycjami, lecz relacjami sięgającymi »w głąb« do źródłowych pokładów świata czy bytu; przy czym »w głąb« również w sensie czasowym, bo wszelkie aktualne relacje zakorzenione są w przeszłości” (J. Migasiński, *Le visible et l’invisible*, [w:] B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. III, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 278).

<sup>67</sup> Ujęcie egzystencji jako bytu-w-świecie jest tezami Martina Heideggera z *Bycia i czasu*.

<sup>68</sup> M. Merleau-Ponty zapytuje: „Gdzie zakreślić granicę między ciałem i światem, skoro świat jest cielesną tkanką?”. M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne...*, s. 142.

<sup>69</sup> Tamże, s. 259.

ciała, w późnej twórczości Merleau-Ponty'ego określane w odróżnieniu do *le corps* jako *la chair* – „żyjące tworzywo cieleśne”, „żywa tkanka cieleśności”, „cieleśność”<sup>70</sup>, odsłaniające źródłowe (surowe)<sup>71</sup> doświadczenie świata i strukturę przeżywanego egzystencji,

jest środowiskiem – jak pisze Jacek Migasiński – które kształtuje możliwy dopiero na jego gruncie „podmiot” i występujące przed nim „przedmioty”; jest samym byciem o charakterze ogólnym, uniwersalnym, jest bardziej realne niż ten, kto aktualnie coś postrzega a niż to, co aktualnie jest postrzegane<sup>72</sup>.

Zmysłowość *la chair* należy rozumieć dwojako: jako to, co się czuje/odczuwa i to, co czuje/odczuwa, w ich splocie, przeplataniu się, zazębieniu z różnymi wymiarami świata<sup>73</sup>. Cieleśność człowieka nie może być pomyślana bez cieleśności świata. Merleau-Ponty jest zdania, że na głębszym poziomie niż „widzialne” znajduje się to, co „niewidzialne”, a co konstytuuje sferę przeżywania i jest dostępne przez jego doznanie. Można je w tym miejscu określić jako psychocieleśną „rejestrację” efektu zetknięcia się – łączności – ze światem w całej gamie jego wielowymiarowości. Na nim nabudowują się tematyczne akty poznania i intencjonalna świadomość. Widzialne i niewidzialne nie są sobie przeciwstawione – niewidzialne raczej umożliwia widzenie tego, co widzialne. Żywa cieleśność doznaje samą siebie w niewidzialnym doświadczeniu i zarazem będąc otwartą na „świat życia”, w którym się odnajduje jako widząca i widzialna. Także żywe ciało świata udostępnia dopiero człowiekowi to, co realne, umożliwia jego widzenie, w którym – jak w malarskim akcie<sup>74</sup> – chodzi o uchwycenie samego sposobu, w jaki zjawia się to, co widzialne. Widzialność siebie i świata

<sup>70</sup> Pojęcie *la chair* Jacek Migasiński proponuje tłumaczyć na język polski jako „żyjące tworzywo cieleśne”, „żywa tkanka cieleśności”. W zależności od kontekstu występowania pojęcia *la chair* w polskim wydaniu *Widzialnego i niewidzialnego* tłumacze posługiwali się również określeniami „cieleśność” i „żywa cieleśność”, które – zdaniem Moniki Murawskiej – „najlepiej oddają w języku polskim sens *la chair*, tym bardziej, że odnosi się ono nie tylko do podmiotu, ale i do świata”. Biorąc pod uwagę odwołanie się do innych filozofów-fenomenologów francuskich, w tekście konsekwentnie jest używane określenie „cieleśność” bądź „żywa cieleśność” (M. Murawska, *Tajemnica żywej cieleśności: fenomenologia ciała w ujęciu Maurice'a Merleau-Ponty'ego i Michela Henry'ego*, „Sztuka i Filozofia” 2008, nr 33, s. 129).

<sup>71</sup> Merleau-Ponty wyróżnił byt surowy, jeszcze nieurobiony, nieoswojony, porowaty, przedjęzykowy, przedrefleksyjny – swoicie pojmowany „świat życia”.

<sup>72</sup> J. Migasiński, *Le visible et l'invisible...*, s. 283.

<sup>73</sup> Tamże.

<sup>74</sup> Należy podkreślić zbieżność rozważań z *Widzialnego i niewidzialnego* oraz *Oka i umysłu. Szkiców o malarstwie*, które – choć powstały wcześniej – wielu interpretatorów późnej twórczości Merleau-Ponty'ego, w tym M. Drwięga, uznaje za „malarską ilustrację” dla *Widzialnego i niewidzialnego*.

– widzialność tego, co realne – jest procesem stawania się widzialnym w połączeniu z indywidualnym sposobem, w jaki ów proces się przeżywa/ doświadcza.

Ovidiu-Sorin Podar, analizując cielesność w późnej filozofii Merleau-Ponty'ego oraz w filozofii Michela Henry'ego, stanowiącej krytyczny komentarz do tej pierwszej i koncentrującej się na opisie wewnętrznego doświadczenia własnej cielesności, zauważa, że „świat zmysłowy nie ma nic z cielesności (*chair*)”, która egzystuje „w niewidzialności samego życia i wyłącznie począwszy od niego” i która splata się z żywym ciałem<sup>75</sup>. Pisz:

Ciało ludzkie nie może być czymś innym niż żywa cielesność [...] każde ciało odczute zakłada istnienie ciała, które je odczuwa. Jesteśmy w ten sposób nieuchronnie odsyłani od zmysłowego ciała w świecie, przedmiotu w świecie, do ciała z zupełnie innego porządku: ciała transcendentnego, a więc do tego, co stanowi warunek możliwości istnienia ciała odczutego i znajdującego się w świecie [...]. Chodzi tu o ciało czujące, a nie odczute, dające, a nie dane [...] chodzi więc o ciało-podmiot przeciwstawione ciału-przedmiotowi, dla którego to pierwsze stanowi warunek możliwości<sup>76</sup>.

Zarówno dla Merleau-Ponty'ego, jak i dla Henry'ego<sup>77</sup> podmiotowość jest tożsama z żywą cielesnością, gdzie ciało jest widzącym i widzianym równocześnie (także dla innych), integralną i niedającą się rozdzielić jednością dotykającego i dotykanego, czującego i odczuwanego – tym, dzięki czemu człowiek odczuwa i „w czym” odczuwa, choć samo odczuwanie nie daje się zredukować do przeżywania zmysłowego. Merleau-Ponty już w *Fenomenologii percepcji* pisał o przeżywaniu jako przyjmowaniu „na własne konto dramatu, które je [tj. ciało – A.W.] przenika i jednoczy się z nim”<sup>78</sup>. Tak rozumiane doświadczenie cielesności nie ma nic wspólnego z doświadczeniem poznawczym ciała wyznaczanym przez „ruch refleksyjny”, który „odrywa przedmiot od podmiotu i podmiot od przedmiotu, i który daje tylko myśl o ciele albo ideę ciała”<sup>79</sup>. *La chair* jest cielesnością doznawaną

<sup>75</sup> O.-S. Podar, *Cielesność – zmysłowość – chiazma. Od Maurice'a Merleau-Ponty'ego do Michela Henry'ego*, tłum. M. Murawska, [w:] A. Gielarowski, R. Grzywacz (red.), *Michel Henry...*, s. 67. Monika Murawska wskazuje na cechę różniącą interpretację pojęcia żywej cielesności u obu myślicieli: w fenomenologii Merleau-Ponty'ego podmiotowość jest otwarta na świat i inne cielesności, zaś u Henry'ego – zamknięta. Badaczka jest jednak zdania, że obie interpretacje nie tyle się wykluczają, ile uzupełniają, przy jednoczesnym ujawnieniu różnic między jedną a drugą fenomenologią (M. Murawska, *Tajemnica żywej cielesności...*, s. 129, 141–144).

<sup>76</sup> O.-S. Podar, *Cielesność – zmysłowość – chiazma...*, s. 67.

<sup>77</sup> M. Henry kwestii cielesności poświęcił dzieło pt. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, Paris 2000. Cytaty przywołane za M. Murawską i M. Drwięgą pochodzą z tego dzieła.

<sup>78</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji...*, s. 256.

<sup>79</sup> Tamże, s. 256.

w intymnym doświadczeniu własnego wnętrza – czuciem siebie odróżnionym zarówno od odczuwania innych, jak i przedmiotów. I choć jest to przeżycie bezpośrednie, *la chair* pozostaje nieprzejrzysta i niedostępna, a zatem i nieuchwytna, a to dlatego, że jest ona zarazem niewidzialna dla samego człowieka. Jako taka oraz naznaczona pewnym pęknięciem, rysą, różnicą<sup>80</sup>, dzięki czemu udostępnia świat w odniesieniu się do niego, a nie rozptylając się w nim, będąc już w nim jako obszary znaczeń danym każdemu w swej aktualności, umożliwia „ruch refleksyjny” fundujący świadomość pojęciową. To, co niewidzialne umożliwia to, co widzialne, ale tylko w wewnętrznej komunikacji z ciałem i z innymi – w byciu z nimi, a nie obok nich<sup>81</sup>. To, co jest dane dzięki refleksji trzeba odróżnić od tego, co dane w doświadczeniu prerefleksyjnym – doświadczeniu pozbawionym refleksji, w którym człowiek jako podmiot egzystencji przeżywa swoje własne istnienie w cieleśności. To doświadczenie „zawiera” w sobie sens – nie domaga się nadawania mu sensu, lecz raczej jego odkrycia. „Doświadczenie ciała – jak stwierdza Merleau-Ponty już w *Fenomenologii percepcji* – każe nam uznać takie »ustanawianie« sensu, które nie jest dziełem świadomości, sensu, który przylega do pewnych treści. Moje ciało jest tym znaczeniowym jądrem”<sup>82</sup>. Cieleśność „zawiera” w sobie zatem sens prymarny, poznawczo niedostępny, niepodlegający rozpoznaniu zmysłowemu, ale stanowiący transcendentálny warunek konstytucji sensu<sup>83</sup> i znaczeń w cieleśnych aktach ekspresji, będących bezpośrednim doświadczeniem tego, co jest, ale jest niewidoczne.

Również w filozofii Henry’ego, określanej przez Philippe’a Capelle’a mianem „fenomenologii odwróconej”<sup>84</sup>, gdzie Henry dokonuje m.in. odwrócenia fundamentalnych kwestii fenomenologii: podmiotowość konstytuująca staje się konstytuowaną, zaś analiza wrażliwego i niewidzialnego ciała żywego (*la chair*) „pozwala nam poznać [...] coś takiego, jak ciało przedmiotowe (*corps*)”<sup>85</sup>. Żywe ciało (*la chair*) nie jest niczym innym niż tym, co doświadczając siebie w impresjach cieleśnych, może czuć/

<sup>80</sup> Jestem tym, który dotyka i tym, który jest dotykany przez drugiego. Jestem tym, który widzi i tym, który jest widziany przez drugiego.

<sup>81</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji...*, s. 115.

<sup>82</sup> Tamże, s. 167.

<sup>83</sup> O sensie w fenomenologii Merleau-Ponty’ego zob. M. Gołębiowska, *Koncepcja sensu w semiotyce egzystencjalnej Maurice’a Merleau-Ponty’ego*, „Sztuka i Filozofia” 2006, nr 29, s. 183–198.

<sup>84</sup> P. Capelle twierdzi: „Stawką »fenomenologii odwróconej« jest z pewnością jak najdalsze rozszerzenie pola możliwości i przekroczenie tego, co »świat« daje i dozwala widzieć” (tenże, *Fenomenologia i życie w myśli Michela Henry’ego*, [w:] A. Gielarowski, R. Grzywacz (red.), *Michel Henry...*, s. 26).

<sup>85</sup> M. Henry [za:] P. Capelle, *Fenomenologia i życie...*, s. 24.

doznawać ciało-rzecz (*le corps*), które jest wobec niego zewnętrzne. Żywe ciało „przylega” do nas w formie impresji cielesnych, które doznajemy i w tym bezpośrednim doznaniu „przekonujemy się” o jego istnieniu. Dostęp do niewidzialnego ciała żywego możliwy jest zatem na podstawie tego, co widzialne, przy przyjęciu, że to niewidzialne ustanawia własną widzialność dokonującą się w doznaniowości – w doświadczeniu tego, co w żywym ciele nie jest niczym innym niż tym, czego ono doświadcza, tworząc w ten sposób doznaniową, afektywną podmiotowość, która jednak nie jest źródłem tego doświadczenia, ponieważ jest nim życie, również niewidzialne.

W ujęciu cielesności przez Henry’ego kluczowym pojęciem staje się właśnie doznaniowość – odczuwanie (*pathos*) niewidzialnego życia, wykraczające poza zmysłowość pojmowaną jako sensualność (*sensualité*), a silnie powiązane ze sferą afektywną (*affectivité*), czystą wrażeniowością, w której są odczuwane w sposób bezpośredni, pozaintencjonalny najbardziej elementarne impresje – „sposoby życia” – zaświadczone o jej realności, określanej mianem transcendentальной<sup>86</sup>. W koncepcji podmiotowości Henry’ego ona sama nie może być pomyślana inaczej niż w oparciu o życie i w życiu jako tym, co źródłowe i które nie oznacza jakiejś abstrakcyjnej zasady, lecz „samą rzeczywistość w jej fenomenalnej (*phénoménale*) konkretności (*effectivité*)”. Ona nie może być także „zredukowana do widzialnej rzeczywistości świata”<sup>87</sup>. Henry uznaje życie za warunek cielesności<sup>88</sup>, ale zarazem konkretna i pojedyncza cielesność „zaświadcza” o życiu w znaczeniu, że oto życie może zaistnieć tylko za sprawą cielesności – ono ujawnia się doznaniowo i poprzez cielesność. Pisze:

Ponieważ życie w sposób całkowicie niezwykły jest jednocześnie życiem uniwersalnym<sup>89</sup> i moim, definiuje ono warunek możliwości wszelkiej wyobraźalnej rzeczywistości. Jest ono nieustannie i słusznie określane mianem „życia transcendentального”<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2001, s. 243.

<sup>87</sup> P. Capelle, *Fenomenologia i życie...*, s. 18, 31.

<sup>88</sup> Różnica między Henrym a Merleau-Pontym, jak pisze P. Capelle, polega na tym, że dla tego pierwszego człowiek jest pojmowany „nie w oparciu o świat, ale poczynając od życia. [...] funduje ono podstawy wszelkiego bycia Sobą (*Ipséité*), a co za tym idzie, wszelkiej Sobości (*Soi*) transcendentальной i wszelkiego możliwego człowieka” (P. Capelle, *Fenomenologia i życie...*, s. 29).

<sup>89</sup> Rozumianym jako dzielonym intersubiektywnie. Do tego wątku powrócimy w dalszej części tekstu.

<sup>90</sup> M. Henry [za:] M. Murawska, *Filozofia źródłowa „contra” antropologia*, [w:] A. Gielarowski, R. Grzywacz (red.), *Michel Henry...*, s. 124.



Życie polega na samo-objawianiu się na sposób samo-doznawania (samo-pobudzania)<sup>91</sup>, bo choć z jednej strony jest zawsze wcielonym, potrzebującym podmiotu i czyniącym podmiot żywą cielesnością ujawniającą niewyczerpaną energię życia, to z drugiej – jak podaje Monika Murawska – „jest tym, co objawia się sobie samo. [...] Chodzi tu o radykalną samo-doznaniowość, w której życie doznaje samo siebie, a treść tego doznawania jest tożsama z samym tym doznawaniem”<sup>92</sup> poza jego widzialnością. Głównym argumentem Henry’ego przemawiającym za uznaniem doznaniowości za „istotę” cielesności jest niemożność widzenia życia i jego podmiotowych modalności. Życia doświadcza się w sposób bezpośredni i nie jest ono tożsame z ukazywaniem się, które charakterystyczne jest dla świata<sup>93</sup>. Doznaniowość życia – jego ukazywanie się w jego doznawaniu (*pathos*) w żywym cielesnym – odślania podstawową relację zachodzącą między nim a żywym ciałem, która zaświadcza o jedności podmiotowości i żywego ciała zapośredniczonej w życiu. Henry tak to ujmuje:

życie jest samoujawnianiem się, owym źródłowym i czystym doświadczeniem siebie samego, w którym to, co doświadcza i to, co jest doświadczone tworzą jedność. Jest to jednak możliwe tylko dlatego, że fenomenologiczny sposób ujawniania się życia jest doznaniowy (*un pathos*). [...] Żywe ciało jest sposobem, w jaki życie staje się życiem. Nie ma Życia bez żywego ciała, nie ma żywego ciała bez Życia<sup>94</sup>.

O re-prezentacji siebie na zewnątrz, o re-prezentacji świata swojego zewnętrznego ciała, decyduje przeżywanie żywej cielesności od wewnątrz – w doznaniu samo-objawiania się życia, będącym ciągłym procesem jego rodzenia się, bezustannym przychodzeniem, przybywaniem do siebie, tworzącym istotę siebie – jak określa to Henry<sup>95</sup>. Do przejawów tego procesu trzeba zaliczyć podmiotowe modalności życia, takie jak uczucia, namiętności, pragnienia, troski, doznania, wolę, działania, myśli, które przybierają postać takich stanów afektywnych, jak na przykład miłość, ufność, pewność, zwątpienie, strach, duma, cierpienie. Przeżywane stany afektywne

<sup>91</sup> M. Henry stwierdza: „Życie samo się odczuwa i samo siebie doświadcza w taki sposób, że nie istnieje w nim nic, czego ono nie doświadcza i nie czuje. Dzieje się tak, ponieważ sam fakt odczuwania samego siebie jest właśnie tym, co czyni życie życiem” (tenże, *Etyka i kryzys współczesnej kultury*, tłum. R. Grzywacz, [w:] A. Gielarowski, R. Grzywacz (red.), *Michel Henry...*, s. 73).

<sup>92</sup> M. Murawska, *Filozofia źródłowa...*, s. 126.

<sup>93</sup> M. Henry pisze: „Objawienie się właściwe życiu przeciwstawia się w każdej ze swych cech ukazywaniu się światu” (M. Henry, *Fenomenologia życia*, [w:] tenże, *O fenomenologii*, tłum. i wpraw. M. Drwięga, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2007, s. 97).

<sup>94</sup> M. Henry [za:] M. Drwięga, *Filozofia absolutnego podmiotu...*, s. 98.

<sup>95</sup> Tamże, s. 102.



nie potrzebują re-prezentacji – są dostępne bezpośrednio i dzięki temu źródłowo odślania się żywa cielesność. Człowiek nie ma dostępności do czegokolwiek, co znajduje się poza nim – również do siebie samego jako żywej cielesności (własnego niewidzialnego ciała absolutnego), jeśli nie ma dostępności do swojego wnętrza zapośredniczonego w samo-doznaniowości. Pośrednikiem dostępności jest zatem samo-doznaniowość – najpierw człowiek odczuwa siebie, czuje, że odczuwa, by móc odczuć to, co jest na zewnątrz niego. Samo-doznaniowość podmiotu jako żywej cielesności jest tutaj dwojakiego rodzaju: bierna, ponieważ doznaje i aktywna, ponieważ doznaje samą siebie w subiektywnym doświadczeniu bezpośrednim, nie będąc przez nic zapośredniczoną. To, co jest doświadczane, istnieje tak, jak jest to doświadczane w tym doświadczeniu, a to oznacza, że człowiek nie może oddzielić tego, co doświadcza i siebie jako doświadczającego<sup>96</sup>. Jeśli doświadczenie ma charakter doznaniowy, to za Markiem Drwięgą warto przytoczyć pytanie: „Gdzie należy umieścić samo-doznaniowość i jaką odgrywa ono rolę?”<sup>97</sup>. Drwięga odpowiada słowami Henry’ego, których znaczenie wybrzmiało już powyżej: „możliwość samo-doznaniowości mieści się w źródłowej istocie wrażliwości na pobudzenie (*réceptivité*), to znaczy w immanencji” – w tym, co dotyka człowieka jako doznawanie, czyli życie i co samo się pobudza jako przejaw życia w podmiotowych modalnościach; „w doświadczeniu immanentnym nie ma żadnej różnicy – jak pisze Drwięga w komentarzu – między tym, co pobudzane a tym, co pobudza”<sup>98</sup>.

Na ciele przeżywanym – żywej cielesności – ugruntowane zostaje ciało własne, składające się z ciała organicznego i ciała obiektywnego. Za Murawską te dwa rodzaje ciała można określić następująco: ciało organiczne jest „zbiorem organów, które funkcjonują w pewnym sensie niezależnie od nas”, ale zarazem jest ono „sprawnie funkcjonującą całością, którą wraz z ciałem przedstawieniowym [tj. zewnętrznym, a zatem widocznym – A.W.] uznaję za własne i z którym się utożsamiam”<sup>99</sup>. Ciało obiektywne, transcendentale, nie jest ciałem człowieka, występuje w trzeciej osobie – to ciało poznajemy przedmiotowo. „To właśnie ono jest nam dostępne przez system przedstawień, a nie dane bezpośrednio”<sup>100</sup>. Murawska podkreśla, że żywa cielesność staje się w koncepcji Henry’ego rzeczywistością duchową i to ona ugruntowuje ciało własne, a tym samym „jego filozofię »rozdzierając

<sup>96</sup> M. Henry, *Fenomenologia nieintencjonalna: zadania dla przyszłej fenomenologii*, [w:] tenże, *O fenomenologii...*, s. 160.

<sup>97</sup> M. Drwięga, *Filozofia absolutnego podmiotu...*, s. 90.

<sup>98</sup> Tamże, s. 90, 92.

<sup>99</sup> M. Murawska, *Tajemnica żywej cielesności...*, s. 136.

<sup>100</sup> Tamże, s. 138.

dualizm, ponieważ żywa cieleśność i przedmiotowe, przedstawieniowe ciało okazują się heterogeniczne” w przeciwieństwie do koncepcji Merleau-Ponty’ego, w której uznaje się ich wzajemną zależność.

Człowiek – sobość w ujęciu Henry’ego – definiuje się zatem przez pryzmat niewidzialnego i jednocześnie cielesnego: niewidzialnego jako cielesnego<sup>101</sup>. Ja, subiektywność, jest samoodczuwaniem/samodoznawaniem siebie – czuje/doznaje swoje bycie, a dokładnie swoje życie. Henry pisał: „[s]woistość desygnuje fakt bycia sobą, fakt bycia pojedynczą Sobością”, a sobości nie ma bez określonej cieleśności. Ta zaś związana jest w sposób bezpośredni z sobością. Sobość-cieleśność jest zawsze tą oto lub tamtą oto sobością-cieleśnością. Czuć, doznanie, wrażenie – strach, ból, radość, miłość, cierpienie, pragnienie, głód „przychodzą” z takiej cieleśności, która jest niewidzialna i pozaświatowa. Tę samodoznającą cieleśność Henry nazywa żyjącą cieleśnością – życiem.

Nie da się zatem wyeliminować „zmysłowej” wrażliwości, na której ugruntowane są uczucia, emocje, pragnienia, myśli stanowiące o żyjącej sobości/swojości, przejawiającej się w cieleśności.

Współcześnie również Natalie Depraz wyraźnie podkreśla w swojej fenomenologii, że to „ciało przyjmuje status *a priori* naszego doświadczenia – samo będąc doświadczalne, bo stanowi przeciw przedmiot naszego doświadczenia samych siebie”<sup>102</sup>. Dla Depraz cieleśność, rozumiana właśnie jako „organiczne, przeżywane ciało”, umożliwia doświadczenie życia w jego ujawnianiu się w porządku żywej cieleśności – świata przeżywanego, na który nadbudowuje się porządek świata ciała fizycznego. Cieleśność, tak jak u Merleau-Ponty’go czy Henry’ego, nie jest u Depraz pierwotnie przestrzenna, przestrzenne jest ciało fizyczne, to pierwsze zaś stanowi dla drugiego źródło orientacji w przestrzeni rozumianej przez autorkę jako cielesna wrażliwość. Już Merleau-Ponty zauważył, że przestrzeń ciała – ciała fizycznego – nie jest przestrzenią położenia, lecz jest przestrzenią sytuacyjną, doświadczaną przez ciało. Każda sytuacja, w której znajduje się ciało, wyznacza zatem pewną jego dynamikę i konfigurację, i zarazem to ciało w ruchu organizuje przestrzeń, w której żyje i która nigdy nie jest pusta, lecz wypełniona wielością różnorodnych relacji. Dla Depraz w najgłębszych oraz najbardziej intymnych obszarach przeżyć cielesnych „natrafiamy zarówno na dojmujący wstyd i lęk, jak i na entuzjazm i olśnienie”, i to one oddają nas samych światu oraz organizują przestrzeń życia, stanowiąc

<sup>101</sup> M. Henry, *Wcielenie...*, s. 53–54.

<sup>102</sup> N. Depraz, *Transcendentalna empiryczność fenomenologii*, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, tłum. A. Dwulit, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 98.

busołą w codzienności – także z błędnie wskazywanym kierunkiem<sup>103</sup>. Można w tym miejscu wskazać paralelę z Henry’ego objawianiem się życia, doświadczaniem siebie w żywym ciele, kiedy w antynomiczności fundamentalnych nastrojów – cierpieniu i rozkoszowaniu się – czuje/odczuwa się siebie.

I również dla Depraz mówienie o świecie przeżywanym pozwala wskazać na jego przynależność bardziej do porządku protorefleksyjnego, będącego „potencjalnie transcendentalem *Lebenswelt*” niż nierefleksyjnego<sup>104</sup>. „Refleksyjne ujęcie sensu świata jest równoznaczne z jego prezentacją” – tego, co już obecne, ale jako sens dla mnie jest już zawsze spóźnione „w stosunku do swojego immanentnego przeżycia”<sup>105</sup>. Depraz powołuje się na fenomenologiczne ujęcie bycia-w-świecie-żywym Ludwiga Langrebe i za nim wskazuje na „aprioryczność świata życia” odsyłającą do „autopre-supozycji istnienia żywego ciała jako doświadczenia zawsze danego już przed jakimkolwiek ukonstytuowaniem”<sup>106</sup>. W jej fenomenologii genetycznej żywe ciało transcendentale stanowi konstytutywne źródło świata ciała fizycznego, a tym samym nie ma konieczności przeciwstawienia sobie idealności tego pierwszego (transcendentalności) realizmowi tego drugiego (empiryczności) – pozostaje zatem odsłonięcie aprioryczności cielesności<sup>107</sup>.

prywatnego doświadczenia ciała, które zamieszkujemy na co dzień – bez uprawiania refleksji i wcale nie mając takiej potrzeby, które określa nas jako hiperwrażliwe podmioty, wyposażone w przenikliwy zmysł autoantycypacji, zdolne się przekształcać i działające w milczącej i międzyafektywnej wspólnotie [...]”<sup>108</sup>.

<sup>103</sup> N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, tłum. A. Czarnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 94.

<sup>104</sup> N. Depraz, *Transcendentalna empiryczność...*, s. 120. Depraz mówi o przeżyciu na płaszczyźnie fenomenologicznej, a jego wyjaśnienie tylko poprzez np. neurobiologiczne czy psychologiczne korelaty uważa za redukcjonistyczne. Postuluje współgeneratywne balansowanie między dwoma poziomami rozważań o przeżyciu, ich wzajemne przenikanie i wzajemną intensyfikację, których rezultatem jest „przekształcanie jednego pola przez drugie i *vice versa*”. Akcentując źródłową asymetrię współgeneratywności jako twórczego impulsu badawczego, o fenomenologii mówi jako o transcendentalem empiryzmie, który „nie stawiałby, we właściwej sobie oksymoryczności, empiryczności i transcendentalmności na tym samym poziomie” (tamże, s. 123–124).

<sup>105</sup> Tamże, s. 118, 119.

<sup>106</sup> Depraz pisze: „To właśnie z *Sich-bewegen* czyni [Langrebe] *Sich-selbst-Empfinden* (doznawać siebie samego), czy nawet *Sich-Fühlen* (czuć siebie) lub *Sich-Befinden* (być nastawionym na), pozwalając tym samym wyłonić się emocjonalnemu afektowi jako konstytutywnej części żywego, zmysłowego ciała” (tamże, s. 119).

<sup>107</sup> Depraz mówi w tym miejscu o współgeneratywności tego, co empiryczne i tego, co transcendentale (tamże, s. 120–129).

<sup>108</sup> Tamże, s. 122.

Depraz kwestionuje ujęcie prywatnego doświadczenia ciała jako doświadczenia całkowicie jednostkowego i niepowtarzalnego. Może być ono przeżywane nieskończenie wiele razy i tym samym stać się doświadczeniem relatywnie typowym w indywidualnej biografii, również w taki sposób, że zaciera się nie tyle jego mojąściowy charakter, ile możliwość rozpoznania jego znaczeń. Prywatne doświadczenie ciała jest doświadczeniem warstwowym i zazwyczaj dokonuje się w codzienności, choć Depraz wyraźnie broni możliwości płynnego przejścia „od codzienności do wyjątkowości” – do doświadczeń granicznych<sup>109</sup>. Prywatne doświadczenie ciała „pokazuje nam typ doświadczenia, w którym to, co zmysłowe i to, co duchowe wchodzi ze sobą w relację, dzięki której coś takiego, jak tajemnica przeczuwanej, ale nieobecnej obecności, staje się namacalne” – także w płynnym przechodzeniu/ujawnianiu się codzienności i wyjątkowości<sup>110</sup>.

Powyższe rozważania o cielesności i uwypuklenie w nich przeżywalności czy doznaniowości pozwala na sformułowanie tezy o pośredniczeniu żywej cielesności w dostępie do duchowości i jej nieautonomicznym charakterze<sup>111</sup>. Pośredniczenie to nie zaprzecza obecności duchowości, ale zarazem – o czym pisze Depraz – nie trzeba tej faktyczności mieszać z „surowym faktem empirycznym”, z widzialnością<sup>112</sup>. Jacek Migasiński, przedstawiając *la chair* – cielesność w ujęciu Merleau-Ponty’ego, pisał: „Zmysłowość jest tu od razu załącznikiem sfery duchowej, dziedziną rozciągającą się dalej niż aktualne widzenie i dotykanie rzeczy [...]”<sup>113</sup>. Jeśli przyjmiemy, że duchowość istnieje jako obecność tego, co nie jest (jeszcze) naocznie dane lub jako to, czemu nie nadajemy widzialności<sup>114</sup>, to ona sama jest nie-obecnością. Czy jako nie-obecność może być, podobnie jak żywe ciało, „żywołem źródłowości funkcjonującym jako rama albo grunt dla wszelkiej naoczności” – tym, co oferuje transcendencję, „domagając się” cielesności<sup>115</sup>? W świetle powyższych rozważań odpowiedź jest twierdząca, ponieważ ulokowana zostaje w perspektywie wertykalnej widzialnego i niewidzialnego.

<sup>109</sup> Tamże, s. 128.

<sup>110</sup> N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię...*, s. 96.

<sup>111</sup> J. Brejda, parafrazując słowa S. Kierkegaarda, stwierdza: „doświadczam, ponieważ zostałem doświadczony” (J. Brejda, *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Aureus, Kraków 2007, s. 136).

<sup>112</sup> N. Depraz, *Transcendentalna empiryczność...*, s. 102.

<sup>113</sup> J. Migasiński, *Le visible et l’invisible...*, s. 281.

<sup>114</sup> Renaud Barbaras przytacza słowa Jana Patočki, które w tym miejscu znacząco wybrzmiewają: „Pustka nie jest w żadnym razie jakąś nie-prezentacją, ale pewnym sposobem prezentowania się” (J. Patočka [za:] R. Barbaras, *Trzy znaczenia pojęcia „żywe ciało”*, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy...*, s. 93).

<sup>115</sup> R. Barbaras, *Trzy znaczenia...*, s. 93.

Dla Merleau-Ponty'ego, Henry'ego czy Depraz człowiek nie posiada ciała, lecz jest żywym ciałem, które przeżywane wchodzi w proces konstruowania jego tożsamości. Merleau-Ponty uważa, że człowiek realizuje „swoją tożsamość, jedynie będąc faktycznym ciałem i wkraczając dzięki niemu w świat”<sup>116</sup>. Na pierwszy rzut oka oznaczałoby to, że rozumienie siebie i świata wynika z cielesnej łączności człowieka z otoczeniem, w którym żyje. Zmysłowe (w znaczeniu: bezpośrednio) doznanie tego, co niewidzialne wyprzedza i umożliwia owo rozumienie, ale nie przesądza o nim – podobnie jak poznanie tego, co jednostkowe w człowieku, któremu towarzyszy już odarcie go „ze zmysłowości i odniesienie w intuicji do tego, co uniwersalne”<sup>117</sup>.

Docierając do tego, co znaczy doświadczenie duchowości, poprzez odkrywanie cielesności i jej form obecności zapośredniczonych w nieobecności (nieuchwytności), mamy szansę dotrzeć do źródeł artykulacji znaczeń tego doświadczenia. A znaczenia te usytuowane są w miejscu wzajemnego splatania się – jak powiedziałby Merleau-Ponty – tego, co widzialne i niewidzialne. Odkrycie cielesności odsłoniło w doświadczeniu duchowości odczuwanie z porządku nieobecności, stanowiące warunek możliwości zaistnienia porządku obecności. To, co jest odczuwane, jest jednak wtórne wobec czującego/doznającego ciała. To zaś jest „poruszane” doświadczeniem atopii.

Henry, rozważając cielesność – *la chair*, którą uczyniliśmy pomostem do doświadczenia duchowości, wskazał na antynomiczne fundamentalne nastroje w doświadczeniu siebie w żywym ciele: cierpienie i rozkoszowanie się. Będąc-w-świecie, przechodząc przez doświadczenie egzystencjalne, napotyka się obecność innych. Inni są obecni, nawet jeśli ich obecność przynależy do przeszłości lub przyszłości. Cierpienie i rozkoszowanie się – cielesne wydarzenia, za pośrednictwem których doświadczamy duchowości – będą rozpatrzone z perspektywy ich przeżywania „za sprawą” nieobecności i obecności innego, bliskiej osoby/inności, ale także tego, co inne – co jawi się jako inność/obcość, co zostało ukazane w analizie doświadczenia atopii. W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: jak „dana” jest człowiekowi duchowość, i spotykając się z ujęciem jego cielesności jako doznaniowości, a nie tylko zmysłowości, odkrywamy, że to właśnie doznanie własnej cielesności może stanowić formę „dania” duchowości. Dostęp do duchowości dokonuje się poprzez jej przedstawienia w samo-doznaniowości, która jest „poruszona” w doświadczeniu atopii.

<sup>116</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji...*, s. 430.

<sup>117</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 107.

# Śmierć i cierpienie

*Raz tylko,  
wszystko raz jeden. Raz i nie więcej. My także  
raz tylko. Niepowrotnie.*

Rainer Maria Rilke<sup>118</sup>

Dziejąc się „z dnia na dzień”, codzienność jest tym, co zwykle i zwyczajne, samooczywiste, pospolite i powszednie, a poprzez powtarzalność przewidywalne, dzięki czemu dające człowiekowi poczucie bezpieczeństwa. Jej przeżywanie porządkują reguły, pomimo tego, że one same nie ustanawiają jej porządku sprowadzonego do takich terminów, jak harmonia, spójność, hierarchia, jednoznaczność<sup>119</sup>. Codzienność „jest jaka jest”. „Jak ci się wiedzie?” – słyszymy i zazwyczaj odpowiadamy: „W porządku”, za czym idzie także odczucie jej jako nudnej. Codzienność wydaje się nie mieć szczególnego znaczenia, choć dzięki fenomenologii odzyskała jakość w egzystencjalnym wymiarze bycia-człowieka-w-świecie, stając się pierwotną daną w bezpośrednim doświadczeniu tegoż bycia, a tym samym przestawiając zwrótnicę z jego horyzontalnego wymiaru na wymiar wertykalny.

Za Erikiem L. Santnerem, którego Szymon Wróbel nazywa teologiem codzienności, powiemy, że w życiu codziennym jesteśmy zamknięci w samym środku nadmiaru życia. Ale życie codzienne zawiera też możliwość wycofania się, zamarcia na widok tego, co do niego wkroczyło – niecodzienności<sup>120</sup>. Tę niecodzienność jako wydarzenie, odróżnione od zdarzenia jako

---

<sup>118</sup> R. M. Rilke, *Dziewięta elegia duinejska*, [w:] tenże, *Elegie duinejskie*, tłum. M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1962, s. 42.

<sup>119</sup> B. Waldenfels, *Topografia obcego...*, s. 56.

<sup>120</sup> Sz. Wróbel, *Powrót do świata: życie codzienne*, 2015, <https://www.dwutygodnik.com/cykl/5-rzeczy-i-mysli.html> (dostęp: 15.04.2017).

elementu ciągu i rutyny życia, niesie ze sobą śmierć bliskiej osoby i związane z nią cierpienie<sup>121</sup>. Będąc wydarzeniem, nie odsyła do tego, czego jest przejawem i ukonkretnieniem – jest nieredukowalną innością/obcością wobec tego, co zdarza się w codzienności.

Choć śmierć bliskiej osoby jest uderzeniem chwili w rozpiętości czasu, to za Schelerem w tym miejscu powiemy, że pewność śmierci czerpiemy „w każdym niepodzielnym momencie naszego procesu życiowego”, zauważając i przeżywając „»oddalenie się czegoś« i »nadchodzenie czegoś«”<sup>122</sup>. Wraz z kalendarzowym biegiem życia poszerza się przeszłość, a kurczy się przyszłość, aż po jej całkowite ściśnięcie tak, że życie nie ma oddechu – aż po jego nie-bycie. To wpisane w linearny czas ziemskiego życia prawo przemijania – prawo zmian jako odwiecznego porządku. I choć dla samego Schelera „pochłanianie życia” stanowiło istotę starzenia się – powolnego wyczerpywania się autonomicznej siły vitalnej, to jego doświadczenie nie zaświadcza definitywnie o nieuchronności śmierci. „Pochłanianie życia” jest wpisane/obecne „z tyłu i z przodu» jedności życia” w każdym jego przeżyciu<sup>123</sup>. Śmierć – w różnych postaciach – przeżywamy za życia. W każdej formie istnienia mieści się załążek jego kresu.

Śmierć bliskiej osoby „wytwarza” jednak intensywne zwrócenie się na przeżywaną terazniejszość osobowej egzystencji tego, który swoją obecnością zaświadcza o niej. Jako Lévinasowskie „unieruchomienie zmienności twarzy” jest „zanikiem ekspresji twarzy” – zanikiem ekspresji odpowiedzi tego, który żyje. Bliski nie stoi naprzeciw mnie i nie mówi do mnie, nie ma mocy poruszenia mnie, ponieważ nie znajduje się w zasięgu mojego doświadczenia jego obecności. Lévinas pisał: „Śmierć to zanikanie w istotach owych ekspresyjnych ruchów będących zawsze odpowiedziami”, co potęguje „zanik ekspresji” – nie odpowiadam ja jako żyjący, bo ty jako nieżyjący nie zagadujesz mnie i ty nie odpowiadasz na moje zagadnięcie ciebie, jako nieżyjący już tego uczynić nie możesz<sup>124</sup>. Twarz tego, który umarł, nie przemawia i nie przemówi. Akt śmierci własnej od pierwszej jego chwili jest nieodwracalny. Śmierć zdarza się zawsze człowiekowi tylko raz<sup>125</sup>. Śmierć jest zawsze terazniejsza – przejawia się w tym oto razie

<sup>121</sup> W rozdziale tym zostały wykorzystane fragmenty artykułu: A. Walczak, *Śmierć w nurtach życia – impresje na temat nie-obecności*, „Humaniora” 2018, nr 4 (24), s. 17–32.

<sup>122</sup> M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 79.

<sup>123</sup> Tamże, s. 85.

<sup>124</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 15.

<sup>125</sup> Ze zdarzeniem śmierci tylko raz wiąże się nieobecność totalna tego, kto umarł. Wówczas śmierć ze zdarzeniowości lokowana jest w wydarzeniowości. Philip Larkin w wierszu



– jej „teraz” nie graniczy ani z „teraz” poprzednim, ani z „teraz” przyszłym. Nie zakotwicza się w przeszłości ani nie wychyla się ku przyszłości. Jej „teraz” jest bezwzględne w tym znaczeniu, że nie odnosi się do śmierci tego oto człowieka ani wcześniej, ani później. Każda śmierć, będąc Lévinasowskim skandalem – odejściem bez powrotu, jest śmiercią pierwszą, o której można mówić jedynie w odniesieniu do poszczególnego człowieka<sup>126</sup>. W śmiertelności drugiego człowieka – zwłaszcza tego bliskiego – śmierć dotyka mnie, zanim stanie się śmiercią moją. Jednak wówczas nie będę mógł zaświadczyć swoją obecnością o jej doświadczeniu. Tylko przeze mnie jako żyjącego „przesypuje się życie do śmierci”, co tak ujmował Tadeusz Różewicz:

Ten szelest

przesypywanie się życia  
ze świata pełnego rzeczy  
do śmierci

to przeze mnie  
jak przez dziurę  
w rzeczywistości  
przeciska się ten świat  
na tamten świat

domyślam do końca  
ten którego  
szukałem na górze  
czeka na dole<sup>127</sup>.

Śmierć bliskiej osoby ma dla jej świadka<sup>128</sup> postać cielesną – czuje brak jej spojrzenia, brak jej słów, brak jej dotyku... Nie tylko nie doświadcza tego, który odszedł bezpowrotnie, ale w całym otaczającym go

---

*Alba* pisze o tym następująco „[...] że tak totalnie człowiek / Nieobecnieje – tutaj, tam, gdziekolwiek – / I już wkrótce; nic nie jest straszliwsze, prawdziwsze. / [...] Większość rzeczy nie zdarza się: lecz ta się zdarzy, / I zdanie sobie z tego sprawy jest tym ogniem, / Który buzuje w piecu naszych osamotnień, / Gdzie zmory widzi każdy, abstynent czy opój [...]” (przeł. S. Barańczak, <https://literatura.wywrota.pl/wiersz-klasyka/2609-philip-larkin-alba.html>, dostęp: 29.12.2018). Arkadiusz Żychliński w tytule swojego artykułu umieścił Larkinowskie określenie – zob. tenże, *Nieobecnienie. Historie (o) śmierci*, „Przestrzenie Teorii” 2011, nr 15, s. 125–139.

<sup>126</sup> E. Lévinas, *La mort et le temps*, L'Herne, Paris 1991, s. 103–105.

<sup>127</sup> T. Różewicz, *Przesypywanie*, [w:] tenże, *Niepokój. Wybór wierszy z lat 1944–1994*, PIW, Warszawa 1995, s. 518.

<sup>128</sup> Określenie „świadek śmierci bliskiej osoby” nie wskazuje na to, że jest/był on obecny przy jej agonii i śmierci. Pozostając przy życiu, swoją obecnością zaświadcza o tym nieodwracalnym fakcie.



świecie widzi i czuje jego brak. Stan braku bliskiej osoby zostaje uznany za aksjologicznie gorszy od stanu jej „posiadania” – od stanu, kiedy osoba ta była blisko. Jej śmierć jest wydarzeniem, które nie omija człowieka. Tylko jej świadek może je ominąć, jeśli nie jest – jeszcze nie jest – poruszony. Bo śmierć bliskiej osoby jest tym, co, jak pisał Waldenfels, „porusza nasze oko i ucho, pobudza je, w ten mianowicie sposób, że – może niezauważenie – odbiega od oczekiwań”<sup>129</sup>. Jej śmierć narusza porządek, w którym jest się zdomowionym. Wchodząc do codzienności, rozprasza jej znane znaczenia, rozmywa je, lecz także może je wyostrzać. Waldenfels zwraca uwagę, że w świecie przeżywanym ma miejsce to, co poprzedza wszelką inicjatywę:

Jeśli ktoś mówi tu o prawdziwym zaskoczeniu, o uprawnionym zdumieniu czy też o fałszywym strachu, to podsuwa pod doświadczenie kryteria, które wyrastają dopiero z jego opracowania. Zaskoczenie pozostaje zaskoczeniem, zdumienie zdumieniem, a strach strachem [...] <sup>130</sup>.

Śmierć bliskiej osoby zaskakuje i szokuje, choćby była zapowiedziana, zdumiewa „unieruchomienie zmienności [twojej] twarzy” – jak o śmierci powiedział Lévinas. Śmierć bliskiej osoby jest wydarzeniem intensywnym, wrzynającym się w przeżywaną codzienność, choć siła jego przeżywania zmniejsza się w czasie wraz z jego oddalaniem. Jej śmierć uderza w obecność żyjącego świadka, mija się z nią lub do niej nie dociera. Jej śmierć – nie-obecność ciebie – „sprawa ostateczna” – faktyczność. Twoja Twarz zniknęła – ja stawiam się w nie-bycie: do kogo mówić? Ciebie nie ma tutaj, a moja egzystencja objawia mi się w całej nagości i grozie rysującej się pustki – jestem sam.

Śmierć twoja – moje jej przeżywanie. W przeżywaniu nie-obecności bliskiej osoby można wyróżnić trzy – na pozór chronologiczne, lecz jednak przeplatające się – postaci nie-obecności, które krótko zostaną zilustrowane fragmentami wierszy poety Antonia Gamonedę. Jako pierwszą, najbardziej oczywistą, wymienimy nie-obecność jako „czystą faktyczność”:

roztaczasz wokół światło  
a ja zbliżam moje dłonie i nie mogę Cię dotknąć; tylko  
gładzę Twoje światło <sup>131</sup>.

<sup>129</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii...*, s. 103.

<sup>130</sup> Tamże, s. 4.

<sup>131</sup> A. Gamonedę, *Światło w cieniu. Antologia poezji*, tłum. A. W. Ogar, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2017, s. 67.

## Druą postać nie-obecności graniczy z jej faktycznością:

Chociaż chyba już jesteśmy przez kontur cienia  
i każdy z nas jest w swoim świetle  
a moim światłem jest to, które Ty krok po kroku  
opuszczasz<sup>132</sup>.

## Trzecią postać nie-obecności rozpatrujemy poza jej faktycznością:

To w rzeczywistości nie jest nic: Twoja twarz porzuciła  
moje sny  
i nie odnajduję Cię pod moimi powiekami<sup>133</sup>.

W nie-obecności bliskiej osoby – w byciu bez niej – zapośredniczona jest obecność żyjącego. W doświadczaniu postaci jej nie-obecności zsuwa się zasłona życia tego, co wybrzmiewa swym ciężarem w codzienności i odsłania się niepewność i niepełność, o czym pisał Rainer Maria Rilke w *Requiem*:

Życie jest tylko cząstką... Czego?  
Życie jest tylko tonem... W czym?  
Z licznymi kręgi rosnącej przestrzeni  
Ma tylko sens głęboki powiązanie.  
Życie jest tylko snu jakiegoś snem.  
Gdzie indziej zgoła jest czuwanie

Czesław Miłosz dopowiedział: „Przegroda dzieląca życie od śmierci tak cienka” – zatem życie to „rodzaj mgły [która] zgęszcza się w kształt ludzki, trwa chwilę i zaraz rozwiewa się”<sup>134</sup>. I już nie chodzi o lokację śmierci w życiu, lecz o to, co znaczy śmierć w życiu/dla życia/poza życiem. Śmierć jest momentem zwrotnym, od którego nie-obecność tego, który umarł, jest nie-obecnością jego formy osobowej, lecz nie bycia w ogóle.

Lévinas podkreślał: „koniec to tylko jeden moment śmierci – moment, którego drugim aspektem [...] byłoby pytanie różne od tych wszystkich, które nasuwają się jako problemy”<sup>135</sup>. Śmierć w swej empirycznej faktyczności nie daje się sprowadzić do problemu nierozwiązywalnego w egzystencji ludzkiej, oznaczającego jej kres. Lévinas idzie dalej i zadaje pytanie:

<sup>132</sup> Tamże, s. 73.

<sup>133</sup> Tamże, s. 65.

<sup>134</sup> R. M. Rilke, *Requiem*, tłum. L. Lewin, [w:] tenże, *Godzina powagi*, Spółdzielnia Wydawnicza Anagram, Warszawa 1998, s. 39; Cz. Miłosz, *Traktat o życiu. Myśli wybrane*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, s. 148.

<sup>135</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć...*, s. 21.

„Co jednak otwiera się wraz ze śmiercią: nicość czy to, co nieznanne?”<sup>136</sup>. I choć przytoczone pytanie dotyka kwestii eschatologicznych, to wybrzmiało w doświadczeniu śmierci bliskiej osoby jest pytaniem o to, co „nam się ukazuje przez to, że się nam wymyka?”<sup>137</sup>. Śmierć bliskiej osoby to nie tylko wymknięcie się jej obecności, również jej nie-obecność wciąż się wymyka w ten sposób, ukazując coś poza samą nie-obecnością, która wzbudza lęk – lęk egzystencjalny.

Dla Lévinasa z okresu *Czasu i tego, co inne* (*Le temps et l'autre* z 1948 roku) lęk przed śmiercią, wywołany zarówno jej bliskością, jak i nieuniknionością, nie jest lękiem przed nicością czy nieznanym, lecz lękiem przed utratą podmiotowości – przed utratą autonomiczności bycia i pogrążeniem się (na nowo) w anonimowości (*il y a*). Co (jeszcze) zagraża w śmierci? Wraz z ewolucją myśli Lévinasa zmienia się to, co idzie w parze ze śmiercią i czego człowiek się lęka. Śmierć jest przemocą, wobec której człowiek jest bezsilny, ponieważ to ona jest nieprzejednana w nieodwołalnym przerwaniu jego istnienia. Śmierć nie leży w horyzoncie możliwości człowieka – będąc absolutną innością wobec ludzkiej egzystencji, odślania charakter jego relacji ze sobą. W obliczu śmierci jako „absolutnie niepoznawalnego, to znaczy obcego wszelkiemu światu”, człowiek nie tylko nic nie może, ale nie może móc – „niemożliwe staje się całkowite spełnienie możliwości”<sup>138</sup>.

Lękowi przed tym, co nieznanne – bo nie-obecne w znaczeniu: nieuchwytnie poznawczo (zmysłowo) i tajemnicze – towarzyszą emocje, które zapowiadają śmierć zawsze własną, przy której nie można już asystować tak, jak przy śmierci innych<sup>139</sup>. Obecność śmierci w sytuacji, gdy ten, który umarł, jest nieobecny, zaświadcza o nieuniknioności mojej nieobecności wraz z moją śmiercią. Dla Lévinasa śmierć jawi się jako nieuchronne „odejście w nieznanne, odejście bezpowrotne”<sup>140</sup>. Śmierć innego, bo tylko do niej mam dostęp, ma siłę przekonania mnie nie tyle o konieczności śmierci mojej, ile o tym, co wraz ze śmiercią się otwiera. A dla Lévinasa otwiera się właśnie nieznanne, któremu towarzyszy lęk uobecniający śmierć również moją. Bezpośrednie doświadczenie śmierci w pierwszej osobie jest zatem niemożliwe, bo umierając, człowiek odchodzi bezpowrotnie<sup>141</sup>. Dlatego

<sup>136</sup> Tamże, s. 15.

<sup>137</sup> B. Waldenfels, *Topografia obcego...*, s. 3.

<sup>138</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 71.

<sup>139</sup> E. Lévinas, *La mort et le temps...*, s. 21.

<sup>140</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć...*, s. 16.

<sup>141</sup> Lévinas mówi o absolutnej niepoznawalności śmierci. Można ten wątek rozwinąć i zadać pytanie: czy rzeczywiście człowiekowi nie jest dostępne doświadczenie śmierci? Dla M. Schelera z doświadczeniem śmierci mamy do czynienia w śmierci bliskiej osoby, kiedy

Lévinas mówi o towarzyszącym człowiekowi lęku egzystencjalnym, związanym z sytuacją i doświadczeniem granicznym, jakim jest śmierć, który przypisuje się każdemu człowiekowi. Człowiek nie przeżywa śmierci tego, kto umiera – to doświadczenie jest tylko jemu dostępne, nie mogą być z nim w jego śmierci. A jednak przeżywa to, że on umiera/umarł i w tym przeżywaniu „wie”, że śmiertelność i jego dotyczy. „Wiem” jest tu raczej schelerowską „intuicyjną pewnością, która stanowi element wszelkiego przeżywania”<sup>142</sup>.

Nieuchronność śmierci odbiera życiu sens. W przeżywaniu utraty bliskiej osoby odsłania się znaczenie relacji z nią – otóż sens otaczającego świata był w jakiś sposób z nią powiązany.

Jej odejście bez możliwości powrotu ów sens zawiesza w trwaniu czasu i, jak powie poeta Gamoneda: „Wszystko to złuda, wszystko jest wolne od sensu”<sup>143</sup>. A najbardziej pozbawione sensu jest cierpienie świadka śmierci bliskiej osoby, bo kiedy śmierć bliskiej osoby go dopada, nie może wyjść poza nie, by móc je sobie wyjaśnić. Jestem cierpieniem – jak powiedział kiedyś Ricoeur – płynącym nie tyle ze świata, w którym jestem, ile mającym swe źródło wewnątrz mnie. Swojociowa forma cierpienia – cierpiąc, cierpię ja i nikt inny nie może mnie w tym cierpieniu zastąpić, podwaja niemożność dopuszczenia do swojego przeżywania cierpienia innych. Nikt nie może mnie zrozumieć, a przyczyną tego jest nieczytelność cierpienia, uwikłanego w „lokalne” konteksty i nieuchronna obecność dla nieobecności bliskiej osoby. Brak rozumienia w znacznej mierze wynika także z miejsca, w jakim lokuje się chcący (z)rozumieć, z którego horyzont spoglądania na cierpiącego jest radykalnie inny i niewystarczający. Cierpienie ma swoją historię w moim jego przeżywaniu – staje się cierpieniem ucieleśnionym, które nie jest możliwe do uchwycenia przez drugiego człowieka poprzez właśnie swą odrębność i niepoznawalność. W jego eskalacji, gdy wybrzmiewa utrata bliskiej osoby na zawsze, ona i jej epifanie nieobecności stają się bezpośrednim źródłem cierpienia. Ricoeur rozpatruje cierpienie na

---

wraz z jej śmiercią kończy się rzeczywistość tworzona przez mnie i przez nią. Bliskie doświadczeniu śmierci jest doświadczenie umierania – doświadczenie końca, kresu swojego życia (zob. np. J. Bielas, *Jak to jest stać się martwym. Doświadczenie śmierci – rekonstrukcja i analiza*, [w:] K. Krzyżanowski (red.), *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003). Z tą zasadniczą różnicą, że osoby doświadczające umierania, zaświadczały o tym swoją fizyczną obecnością – powrotem do żyjących. Dla Lévinasa śmierć oznacza koniec życia bez możliwości powrotu, odejście nie tylko z życia, ale i odejście w nieznanne, o czym piszemy w tekście.

<sup>142</sup> M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie...*, s. 89.

<sup>143</sup> A. Gamoneda, *Światło w cieniu...*, s. 47.

dwóch osiach: oś działanie-doznawanie i oś stosunku: ja sam-inny. W obrębie pierwszej z nich cierpienie miało polegać na zmniejszeniu zdolności działania<sup>144</sup>.

Śmierć bliskiej osoby jest wydarzeniem jawiącym się jako „fenomenalna realność” w horyzoncie – jak pisał Martin Seel w *Estetyce obecności fenomenalnej* – „dostępnych lub niedostępnych, pewnych i niepewnych, wypróbowanych bądź wymarzonych, wygranych lub przegranych, obiecujących lub beznadziejnych *możliwości* działania i rozumienia”<sup>145</sup>. W wydarzeniu śmierci bliskiej osoby *możliwości* działania i rozumienia wydają się właśnie tymi niedostępными, niepewnymi, przegranymi, beznadziejnymi *et cetera*. Ricoeur w tym miejscu wskazałby na okaleczenia, „które wpływają kolejno na zdolność mówienia, zdolność wykonywania czynności, zdolność opowiadania (o sobie), zdolność szanowania samego siebie jako osoby działającej moralnie”<sup>146</sup>. Zdolność mówienia ogranicza się do krzyku i łez, a w pęknięciu między chęcią mówienia i niemożnością mówienia nabiera kształtu, często niewyartykułowane głośno, mówienie jako skarga wyrażona pod postacią różnych modalności pytania „dlaczego?”. Pytanie-skarga „nie daje spokoju, nie oferuje postoju, nie udziela oparcia” – jak w innym kontekście o „dlaczego?” wypowiedział się Heidegger<sup>147</sup>. Świadek śmierci bliskiej osoby czuje się opuszczony, bez względu na to, jakich argumentów użyje za zasadnością, koniecznością czy nawet przypadkowością tegoż opuszczenia. To dopadające żyjącego pytanie „dlaczego?”, nie jest pytaniem o źródła śmierci bliskiej osoby. Jest formą skargi wobec losu, a także oskarżenia za taki „czarny humor” tego, który umarł śmiercią swoją. Zaś

[]Jeżeli chodzi o niemożność wykonywania czynności, to rozdział pomiędzy chęcią i możliwością, z której ta niemożność wypływa, jest w zasadzie wspólny dla bólu i dla cierpienia, co wyjaśnia częściowe pokrywanie się ich obszarów. Ale jak to przypomina dawne znaczenie słowa „cierpieć”, cierpieć oznacza przede wszystkim wytrzymywać. W ten sposób działanie włącza się w pewnym minimalnym stopniu w bierność cierpienia<sup>148</sup>.

Tak właśnie można rozumieć określenie „jestem cierpieniem”, bo choć określałam siebie jako byt działający, w cierpieniu moje działanie (paradoksalnie) zostaje spacyfikowane przez bezwład woli działania. Ale cierpieć to dla Ricoeura także „wytrzymywać” – „prze-cierpieć” to znaczy, że

<sup>144</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo PAT, Kraków 1992, s. 55.

<sup>145</sup> M. Seel, *Estetyka obecności...*, s. 119.

<sup>146</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby...*, s. 56.

<sup>147</sup> M. Heidegger, *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 169.

<sup>148</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby...*, s. 157.

„prze-trzymam”. Jest ono takim rodzajem działania, które wymaga wysiłku w trwaniu w obliczu śmierci bliskiej osoby, niedokonującym się w akcie świadomości. Cierpienie, którego doznaję, jest biernością „wbrew-świadomości”, jak pisał Lévinas. Jest „doznawaniem doznawania, albowiem »treścią«, którą uświadamia sobie cierpiąca świadomość, jest właśnie sama owa przeciwność cierpienia, [...] niezależnie od pojęciowej opozycji bierności i aktywności”<sup>149</sup>. Cierpienie, choć jest pasywne – jest przyjęciem mimo woli przyjmowania, dla Lévinasa jest ono pewną modalnością „i może stanowić miejsce, w którym bierność [cierpienie – A.W.] ma swoje znaczenie źródłowe”. Będąc cierpieniem, doznaję siebie jako cierpiącego i – nawiązując do Ricoeura – „wytrzymuję” siebie w tym doznawaniu.

W procesie określania tego, kim jest ten, który jest sobą (w naszym znaczeniu: który jest sobością), Ricoeur wskazuje na obecność i znaczenie „trzech głosów” – pieśni, które w nas zostały wyśpiewane i są śpiewane. Jesteśmy naznaczeni śladami pobytu innych, których historie „wplątane są” w opowieść o sobie. Pieśni te wybrzmiewają różnymi znaczeniami, a ich siła nie jest ani planowana, ani znana. Zakorzeniają się w nas i splatają z innymi pieśniami. Często są w nas wypalonymi znamionami i – jak zauważa Pascal Mercier –

Potrzebujemy całego życia, by odnaleźć i odcyfrować wypalony tekst, i nigdy nie możemy być pewni, że go zrozumieliśmy. Widzisz, Papo, tak i mnie ułożyło się z Tobą. Niedawno zaświtało mi w końcu, że mam w sobie potężny tekst, który władał wszystkim, co do dziś czułem i robiłem, [...] może on nie być tak ważny, jak mu to nieświadomie przypisywałem. Ów tekst jest krótki i starotestamentowo ostateczny: INNI SĄ TWOIM SADEM<sup>150</sup>.

Śmierć bliskiej osoby nie tylko zrywa narrację z nią – to nieuchronne. Zerwanie narracji to również ukazanie się w szczelinie bycia takich jej wątków, które nie były oczywiste, a jeśli były pochwytywane przez świadomość, to zarazem przez nią odrzucane, albo też takich, które stając się skryptami naszych opowieści, teraz zaczynają wybrzmiewać inaczej. Ponadto w cierpieniu zostaje zerwany internarracyjny splot. Człowiek w obliczu śmierci bliskiej osoby doświadcza samozawieszającej się narracji. Jak dalej toczyć narrację, kiedy została naruszona jej konfiguracja? Co począć z dziurami we własnej biografii? Jak włączyć nie-obecność tego, który umarł śmiercią własną w tok dalszej narracji?

<sup>149</sup> E. Levinas, *Cierpienie bezużyteczne*, tłum. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2, s. 402.

<sup>150</sup> P. Mercier, *Nocny pociąg do Lizbony*, tłum. M. Jatowska, Noir sur Blanc, Warszawa 2018, s. 242.

Kiedy Ricoeur mówi o tym, że w cierpieniu zostaje okaleczona zdolność szanowania samego siebie jako osoby działającej moralnie, to – w naszym odczuciu i interpretacji okaleczenia tej zdolności – trzeba wskazać na niemożność dochowania słowa danego w obietnicy sobie i temu, który już jest nie-obecny. Słowo daje się wówczas, gdy inny na kogoś liczy. Inny jest tutaj adresatem zobowiązania: „nie zawiedziesz się na mnie”. Dla Ricoeura dochowanie słowa danego w obietnicy wpisuje się tylko w wymiar „kto” i aby było dochowane, nie zakłada wierności w obliczu zmian przekonań, upodobań, uczuć *et cetera*. Wymaga natomiast obecności tego, który liczy na mnie – „[g]dyby nie liczył na mnie inny, czy byłbym zdolny dochować danego przeze mnie słowa, zachować siebie?”<sup>151</sup>. Z poważania siebie wypływa dotrzymanie danego w obietnicy słowa. Z drugiej strony dotrzymanie słowa, które za Ricoeurem określimy jako poświadczenie – dawanie świadectwa sobie i innemu o tym, kim jestem – wyznacza i określa poważanie siebie. U Ricoeura poświadczenie odgrywa ważną rolę w byciu sobą, wiążąc się z aletheicznym sposobem poszukiwań opartym na wierze w wartość swojego słowa danemu drugiemu, ale i sobie samemu wobec drugiego, biorąc go tym samym na świadka tegoż poświadczenia.

W poważaniu samego siebie człowiek jest tym, który może wartościować swoje działania, a uznając cele niektórych z nich za dobre, jest zdolny do wartościowania także siebie samego. Ricoeur pisał: „»od ciebie«, mówi mi inny, »oczekuję, że dotrzymasz słowa«; tobie odpowiadam: »możesz na mnie liczyć«. To *liczyć na* łączy zachowanie siebie w jego treści moralnej z zasadą wzajemności opartą na troskliwości”<sup>152</sup>. To właśnie troskliwość jako „życzliwą spontaniczność” Ricoeur uznał za odpowiedzialność wobec kruchości egzystencji drugiego człowieka i za kruchość tego, kim jest<sup>153</sup>. Troskliwość jest gotowością do udzielenia odpowiedzi innemu i sprzyjaniu mu tak, jak sprzyjam sobie samemu. Śmierć bliskiej osoby odbiera mi ją na zawsze – kruchość jej egzystencji w obliczu śmierci została tylko potwierdzona. A przecież to właśnie wobec niej człowiek został powołany przez siebie samego do odpowiedzialności. Wobec kogo – w ujęciu Ricoeura – mam potwierdzić siebie samego w tym, kim jestem, skoro wobec tego, który umarł, zawiodłem?

W sytuacji, kiedy śmierć jako bezsensowna, przemoc i brutalność wchodzi do codzienności – jak pisał Scheler – „ulega zmniejszeniu również zakres (*Menge*) możliwości przeżywania”, który nie jest już kojarzony

<sup>151</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym...*, s. 567.

<sup>152</sup> Tamże, s. 445.

<sup>153</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby...*, s. 46.



„z natłokiem życia (*Menge*) danego w każdej chwili jako przeżywanie”<sup>154</sup>. Bycie w obliczu śmierci bliskiej osoby i epifania jego nieobecności nie jest na miarę wrażliwości tego, który je przeżywa. Świadka śmierci bliskiej osoby uderza trwanie teraz – przeszłość się odłożyła, a przyszłość jest oddalona. Zawężony zakres przeżywania wzmacnia smutek z powodu niemożności spotkania się z bliską osobą – wszak bliski odszedł bez „pozostawienia adresu”. Smutek powiązany jest często z lękiem przed niemożnością określenia także tego, gdzie go szukać po śmierci.

Śmierć bliskiej osoby i polifoniczna epifania jej nie-obecności prowadzą do alienacji i/lub izolacji. Ten, który żyje, „zagnieżdża się” w swym świecie przeżywanym, który pozostaje poza możliwością zasymilowania go przez kogoś i jego współdzielenia – jak mówił o samotności Scheler. Do przeżywania ma dostęp tylko ten, który przeżywa – przeżywanie jest zawsze czyjeś w sposób wyjątkowy i nieprzechodni. Jego siła wzrasta wówczas, gdy w miejsce utraconych relacji pojawia się samotność – jej odczuwanie, czucie się samotnym. Odczucia te mogą być przyczyną alienacji i/lub izolacji od innych żyjących – zarówno tych bliższych i dalszych, jak i od bliskiej osoby, która zmarła. W obliczu śmierci bliskiej osoby samotność jest poza relacyjnością. Sobość wymienia się z samością przeżywania śmierci bliskiej osoby – przeżywania w pojedynkę jako odczuwania bycia pojedynczym w przeżywaniu i z dala od innych, choćby byli tuż obok. Świadek śmierci bliskiego może również sam siebie uczynić samotnym w tym sensie, że jest pozostawiony sobie samemu przez siebie samego. W obliczu śmierci bliskiej osoby dochodzi zatem do podwójnego wyobcowania – oto w obliczu śmierci bliskiej osoby człowiek został pozbawiony obcowania z nim i sam wycofuje się ze współbycia z innymi. Bliski, który umarł, zamknął za sobą drzwi – ten, który jest żywy, zamyka się przed innymi, ich świat przestaje być jemu dostępny. Skupia się w sobie, jednocześnie będąc pozbawianym swego domostwa. Bycie osobno jest byciem samemu poprzez to podwójne opuszczenie. Samotność nie jest przedmiotem woli – ponieważ to bliski, który umarł, mnie opuścił, to on „zerwał” relację ze mną. I zarazem jest – wybieram samotność, będąc też wśród innych, ponieważ siła przeżywania jego śmierci paraliżuje relacje z nimi. I choć fizycznie często nie jest się od nich odłączonym, to mentalnie się do nich nie przystaje – wybiera się i trwa w samotności, odrywając się od nich. „Zagnieżdżanie się” we własnym świecie przeżywania nie-obecności bliskiej osoby w obliczu jej śmierci dokonuje się w „absolutnie intymnej sferze”, do której nie może przenikać współodczucie<sup>155</sup>. Jest to spotkanie z własną nagą Twarzą – autentycznym

<sup>154</sup> M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie...*, s. 80.

<sup>155</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986, s. 115.



przeżywaniem siebie samego w swym cierpieniu. Ujawnia się wówczas wewnętrzna więź z samym sobą. Doświadczenie cierpienia – ciężkie, przyniatające i wzbudzające trwogę o bycie sobością – odsyła do siebie w ten sposób, że, jak napisał Henry, jest się odpowiedzialnym, jednocześnie nie mogąc pozbyć się tej odpowiedzialności<sup>156</sup>. Znoszenie cierpienia to zarazem podtrzymywanie samego siebie – utrzymywanie siebie w relacji do życia, które w ujęciu Henry’ego objawia się bezpośrednio w żywej cielesności. Cierpienie wraz z towarzyszącymi mu specyficznymi afektywnymi nastrojami to doświadczanie samego siebie – tego, co w żywej cielesności nie jest niczym innym niż tym, czego ona doświadcza. W doświadczeniu cierpienia manifestuje się żywa cielesność – czucie/doznaniowość. Tym, co odślania się w cierpieniu jest samo cierpienie – nie można wobec niego się zdystansować. Jak już zostało powiedziane za Ricoeurem: jestem cierpieniem, które wskazuje na „akt życia”.

I wówczas samotność „zaczyna być sposobem bycia”, dookreślmy: sposobem mojego bycia w obliczu nie-obecności bliskiej osoby<sup>157</sup>. W tym miejscu odślania się paradoks samotności, o czym pisała Hannah Arendt: „[w] samotności nigdy nie jesteśmy sami, lecz jesteśmy z samymi sobą”<sup>158</sup>. Pytanie, które w tym miejscu się nasuwa, brzmi: „jak można wytrzymać samotność, znieść towarzystwo samego siebie w obliczu śmierci bliskiej osoby i ricoeurowskiego niedotrzymania danego jej słowa, że może na mnie liczyć?”<sup>159</sup>. Jak można wytrzymać swój lęk przed tym, co nieznanne? Jak można wytrzymać bycie cierpieniem, w którym ponadto widzi się świat w horyzoncie niepewności?<sup>160</sup> W obliczu śmierci bliskiej osoby i jej epifanii nie-obecności człowiek już nie tylko jest samotny – jest także osamotniony, ponieważ nie odnajduje ani w sobie, ani poza sobą punktu oparcia. Punkt ten został rozmyty – trzeba oparcie dopiero odnaleźć w świecie bez bliskiej osoby, gdzie traci się ją nie z powodu jej nieobecności, ale z powodu narastającego oddalenia.

Śmierć drugiego człowieka to wtargnięcie śmierci w życie tych, którzy jej nie doświadczyli, lecz stanęli wobec niej jako nieznanego – tak jak ten, który umarł. Mimo fizykalnego i psychicznego doświadczenia odejścia jego Twarzy, do głosu dochodzi dojmujące przeżycie jej nieobecności – jej niewidzialności w ramach temporalnych, poza które został on umieszczony. Dla

<sup>156</sup> M. Henry [za:] M. Drwięga, *Filozofia absolutnego podmiotu...*, s. 103.

<sup>157</sup> B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 185.

<sup>158</sup> H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, tłum. M. Godyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 242.

<sup>159</sup> Tamże.

<sup>160</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 332–333.

Lévinasa byłyby to podwójne doświadczenie obecności nie Twarzy, lecz Nieobecnego, „absolutnie minionego, absolutnie przeszłego”, od którego Twarz pochodzi, a które „zawsze się wymyka. Ale zostawia pustkę, noc, ślad [...]”<sup>161</sup>. Idąc za Lévinasem, będzie to pustka po kimś, kto już przeszedł przez życie, pustka po przeżyciu razem z nim tego, co było obecne dla nich, jak również pustka tego przeżycia. Człowiek, tracąc na zawsze bliską osobę, doświadcza pustki po niej zarówno w świecie, jak i w sobie. To puste miejsce po nim, ale i po nim z tym, który żyje – bo nie chodzi o miejsce, którego on już nie zajmuje, ale o miejsce, w którym jest się bez niego, jak również o bez-miejsce, kiedy, będąc nawet fizycznie ulokowanym w jakiejś przestrzeni, nie jest się u siebie jako *locum* spoczynku i spokoju. Nowe doświadczenie zajmuje puste miejsce po obecności tego, który zmarł. W obliczu śmierci bliskiej osoby jej świadek wy-domawia się, stając się bezdomnym – wy-domowienie czyni go bezdomnym<sup>162</sup>. We wnętrzu swoim nie odnajduje domu – jest na pustyni, a jego dom jest tam, gdzie jest postój w drodze (lecz dokąd ta droga?).

W przeżywaniu śmierci bliskiej osoby, w przeżywaniu jej straty wraz z jej śmiercią, w uskoku czasu – jak pisze Aleksandra Pawliszyn w odwołaniu do Lévinasa – jako „względnej, lecz ocalającej człowieka” ucieczce poza ramy czasu, świadek śmierci jest postawiony wobec tego, czego nie pojmuje, choć zazwyczaj przyjmuje tego najbliższe kulturowe konotacje<sup>163</sup>. Często jednak nie ma to znaczenia – w perspektywie śmierci bliskiej osoby doznaje wyłączenia. Jego miejsce nie jest tam, gdzie jest – pozostaje „bez-miejsca”, choć jest tu i teraz. Jest wyłączony – wy-obcowany, czego dowodem jest bycie cierpieniem w samotności.

Zmniejszenie zakresu przeżywania w dotknięciu śmierci bliskiej osoby jest zarazem formą przeżywania głębokiego i w samotności. W środku przeżywania życia intensyfikuje się przeżywanie śmierci bliskiej osoby w samotności, w odosobnieniu, w separacji<sup>164</sup>. Samotność pojmowana jako

---

<sup>161</sup> E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2008, s. 209, 246.

<sup>162</sup> „Formy” wyłączenia/wydomowienia, o których piszemy, dookreślające to, co jest wyłączone/wydomowiane z perspektywy tego, co swoje/swojskie/sobościowe, to możliwe ich interpretacje w perspektywie wydarzenia śmierci bliskiej osoby.

<sup>163</sup> A. Pawliszyn, *Archeologia zdarzeń inspirowanych śmiercią. Słowo filozoficzne wobec tego, co nieuniknione*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013, s. 37.

<sup>164</sup> „Osamotnienie”, „odosobnienie”, „separacja” czy „izolacja”. Traktowanie ich jako synonimów nie jest do końca uprawnione, choć są one stylistycznie atrakcyjne i gramatycznie poprawne. Język starogrecki posługiwał się zasadniczo dwoma określeniami: *monose* – na oznaczenie samotności i *monachia* – na oznaczenie odosobnienia. Z kolei język łaciński jeszcze precyzyjniej rozróżniał pomiędzy *solitudo* (samotność), *solitas/solitaria* (życie w pojedynkę, samotnie; odosobnienie) oraz *isolatio* (wyobcowanie, wyosobnienie). W tej partii tekstu

sytuacja (izolacja, brak innych wokół), stan (bycie w odosobnieniu, bycie samotnym) i uczucie (przeżycie) może być pożądana i niepożądana, wybrana i niewybrana, konieczna w przeżywaniu swej biografii i „wymuszona” biografią innych *et cetera*. I tak jestem sam wobec faktyczności nie-obecności – jestem cierpieniem w jego samotnym przeżywaniu.

W cierpieniu Ricoeur wyróżnił cztery poziomy postaci odizolowania. Na pierwszym poziomie mówił o doświadczeniu niezastępowalności – cierpiąc, cierpię ja i nikt inny nie może mnie w tym cierpieniu zastąpić. Tę swojską formę cierpienia podwaja drugi poziom cierpienia: doświadczenie niekomunikowalności, niemożność dopuszczenia innych do swojego przeżywania cierpienia. Nikt nie jest w stanie ani zrozumieć mojego cierpienia, ani mi pomóc. A gdy dochodzi do eskalacji cierpienia poprzez „wgrzyzenie się” w uprzytomnienie sobie utraty na zawsze bliskiej osoby, ten, którego się utraciło, staje się bezpośrednim źródłem cierpienia – jest tym, który sprawia ból swoją nie-obecnością. Na najwyższym poziomie przeżywania odosobnienia, będącym „piekłem cierpienia”, wybrzmiewa pytanie „dlaczego?” i jego modalności: „Dlaczego ty?”, „Dlaczego mnie/nas opuściłeś?”, „Dlaczego to mi/nam zrobiłeś?”, „Dlaczego mnie to spotkało?”, „Dlaczego ja?” *et cetera*. Opisując ten poziom odizolowania, Ricoeur wskazuje na poczucie bycia wybranym na opak – wybranym do cierpienia przez opuszczenie. „Dlaczego ja?” jest tą modalnością pytania-skargi „dlaczego?”, które wypowiada ofiara i wybraniec. Za Ricoeurem powiemy, że w świadku śmierci bliskiej osoby jednocześnie uruchamia się jakieś pragnienie bycia i „sparaliżowany” wysiłek, aby „istnieć wbrew”, które to wbrew „zakreśla ostateczną granicę pomiędzy bólem i cierpieniem, choćby nawet zamieszkiwały one to samo ciało”<sup>165</sup>. Wysiłek bycia wbrew, wynikający – paradoksalnie – z niemocy bycia w-obec śmierci bliskiej osoby, odślaniający się w samotności przeżywania jej utraty, samotność tę potęguje jako także warunek przeżywania.

Odizolowanie w cierpieniu, przy jednoczesnym „wdzieraniu się” sobości wyrażającej się przede wszystkim przez pryzmat tego, kto cierpi – a zatem ja cierpię, będąc cierpieniem – coś otwiera. Otwiera drogę do sobości poprzez ekskomunikę jako – jak pisał Ricoeur – „wykluczenie związków siły i związków symbolizacji”, czyli „wycofanie się ze świata jako horyzontu wyobrażeń” – świata, który „nie ukazuje się już jako możliwy do zamieszkania, ale jako wyludniony. W ten sposób odrzucone ja wydaje się rzucone ku sobie samemu”<sup>166</sup>.

---

o samotności piszemy w znaczeniu *solitudo* i *isolatio*. P. Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2015.

<sup>165</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby...*, s. 60.

<sup>166</sup> Tamże, s. 58, 62.

I wówczas w śmierci bliskiej osoby, będącej ostatnim „gestem adresowanym do mnie”, jak pisał Lévinas, odsłania się „pewien zaskakujący sens – jakby unicestwienie mogło wprowadzać w sens, który nie ogranicza się do nicości”<sup>167</sup>. W tym miejscu znacząco wybrzmiewa fragment wiersza Julii Hartwig:

Nie ma takiego który by nie przeczuwał  
 że we wnętrzu jego ciemności  
 dokonuje się to co najważniejsze  
 a niewypowiedziane  
 choć oddalone tylko słabym konturem  
 od jasności<sup>168</sup>.

Śmierć bliskiej osoby ma w sobie taką siłę, która wstrząsa żyjącym i czegoś jakby od niego żąda. Cierpienie, którym wówczas jest człowiek, to gama różnorodnych doznań, które jednak – jak pisał Ricoeur – są otwarte, czy też otwierają się „na introspekcję, język, stosunek do samego siebie, stosunek do innego, stosunek do sensu, do stawiania pytań [...]”<sup>169</sup>. W objęciach doświadczenia cierpienia rodzi się wówczas inne doświadczenie – takie, które coś otwiera. Otwarcie jest daniem tego, co się otwiera i ukazuje przed świadkiem śmierci bliskiego, bez wyróżnienia, co jest/będzie istotne. Przeżywając śmierć bliskiej osoby, świadek tej śmierci balansuje na krawędzi tego, co było i na czym

narastało życie  
 choć z żywą zawsze  
 raną<sup>170</sup>

W narastaniu życia i otwieraniu się na codzienność trudno jest jednak odnaleźć drogi poruszania się po ich znakach. Hartwig zapytuje:

jak przejść do znaków codzienności  
 po sprawach ostatecznych,  
 kiedy:  
 Życie – twój uścisk za mocny<sup>171</sup>.

<sup>167</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć...*, s. 21.

<sup>168</sup> J. Hartwig, *Zapisane*, Kraków, Wydawnictwo a5, Kraków 2013, s. 7.

<sup>169</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby...*, s. 55.

<sup>170</sup> J. Hartwig, *Zapisane...*, s. 21.

<sup>171</sup> Tamże, s. 22. Cierpiąc, uciekam od życia lub uciekam w życie. Aleksandra Pawliszyn pisze o tym następująco: „bezpośrednie doświadczenie pośredniości, które generuje tutaj szaleńczy ból, mogący strącić człowieka [...] w przepaść – rzekomego, jakby dopowiedział tu Lévinas – nieistnienia bądź skierować go na drogę pełnego rozpędu życia, smakowania życia w jego istotnej pełni” (taż, *Archeologia zdarzeń inspirowanych śmiercią...*, s. 63).

„Narastanie życia” rozumiemy jako „obdarowywanie” nie-obecnością bliskiej osoby i jej postaciowością w sytuacji, kiedy w uścisku życia, jeszcze mocnym, świadek śmierci ma zaświadczyć o swoim życiu z nieredukowalną obcością tkwiącą w samym jego wnętrzu.

Śmierć bliskiej osoby i polifonia epifanii jej nie-obecności są wejściem obcości w bycie sobością żyjącego, czyniąc to wejście obcym dla niego. Pomimo zadomowienia się w życiu, śmierć bliskiej osoby ogołaca go z własności domostwa. Trzeba ponownie stanąć wobec śmierci – zawsze wobec śmierci swojej. I choć już twoga nie ma tak silnej władzy nade mną, to jednak troska o bycie przybliżyła mnie do nieuchronności śmierci, która zarazem była źródłem owej troski, jednocześnie kierując mnie ku życiu. Gamoneda, w naszym odczytaniu fragmentu jego wiersza dobrze to ilustruje:

Stoję nagi przed nieruchomą wodą. Pozostawiłem  
ubranie w ciszy ostatnich gałęzi.  
To było przeznaczenie:  
dotrzeć do brzegu i bać się bezruchu wody<sup>172</sup>.

Bliski już nie mówi i nie przemówi do świadka jego śmierci. Rozmowa z nim nie-faktycznym to doświadczenie innego. Lecz to nie on zagaduje żyjącego, nie on do niego się zwraca, co Lévinas uznałby za źródło zobowiązania siebie wobec innego – wobec tego, który umarł. To raczej świadek jego śmierci zwraca się do siebie i zagaduje siebie w obliczu jego nie-obecności. W zagadywaniu siebie w obliczu śmierci bliskiego odśłania się graniczność bycia żyjącego, i nie chodzi o potoczne ja i nie-ja, lecz o to, co „wolne od sensu”, a stopniowo nabierające sensu.

W obliczu śmierci bliskiej osoby odśłania się bezczasowość i bezprzestrzenność, jak powiedziałyby Carl Gustaw Jung<sup>173</sup>. Jej śmierć, będąca tym, co nieuchronne, nieodwracalne i bezpowrotne, dziejące się zawsze i wszędzie, wskazuje – jak z kolei powiedziałyby Heidegger – na porządek egzystencjalny, czyli właśnie śmiertelny, w którym nie jest możliwa wieczność. W perspektywie śmierci bliskiej osoby i epifanii jej nie-obecności darzę swoje bycie sobą przyjęciem jego przygodności, przemijalności i skończoności. Karl Jaspers w tym miejscu powiedziałyby może o rozjaśnieniu egzystencji przez odczytanie szyfrów transcendencji<sup>174</sup>. Poeta Gamoneda powie zaś tak:

<sup>172</sup> A. Gamoneda, *Światło w cieniu...*, s. 121.

<sup>173</sup> C. G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Anielę Jafeé*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Wydawnictwo Wrota – Wydawnictwo KR, Warszawa 1993, s. 351–382.

<sup>174</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 187–248.

Teraz  
powiniennem pokochać własną śmierć  
i nie umiem.  
Jakie to zawile.

Lecz w innym wierszu odnajduje sposób – zaakceptować przemijalność:

Pokochałem zniknięcia i teraz ostatnia twarz  
wyszła ze mnie.  
Przeszedłem przez białe zasłony:  
W moich oczach jest już tylko światło<sup>175</sup>.

Czyż nie na tragizm osobowej egzystencji wskazują słowa Ricoeura: „Na horyzoncie rysuje się przerażające pytanie o to, co cierpienie daje do myślenia, nawet jeżeli uczy, jak chce Ajschylos, kończąc swojego *Agamemnona* wyrokiem koryfeusza: *pathei mathos*, z cierpienia nauka. Ale jaka nauka?”<sup>176</sup>.

Śmierć, choć jest absurdalna – jak pisał Lévinas – nie wskazuje na całkowitą absurdalność egzystencji ludzkiej<sup>177</sup>. Mimo bycia skandalem, którym kończy się kruche życie człowieka i stłumienia idei śmierci, jak powiedziałby Scheler, czyli zaprzeczenia „rdzeniowi i istocie śmierci”, śmierć nie tyle ma sens, ile coś znaczy w życiu człowieka czy też naznacza życie<sup>178</sup>.

<sup>175</sup> A. Gamonedá, *Światło w cieniu...*, s. 91.

<sup>176</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby...*, s. 55.

<sup>177</sup> Zob. J.-P. Sartre, *Byt i nicność: zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa, Zielona Sowa, Kraków 2007.

<sup>178</sup> M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie...*, s. 74. Karl Jaspers zauważał: „Śmierć stoi przed każdym. Ponieważ nie wiemy, kiedy przyjdzie, żyjemy tak, jak gdyby nie miała nadejść. Jako żyjący właściwie w nią nie wierzymy, choć jest dla nas rzeczą najważniejszą” (tenże, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Dreizehnteilige Vorlesungsreihe, BRD, München 1965, s. 151). Por. także fragment wiersza *Skąd w nas ta zgoda* Julii Hartwig: „Właściwie o tym nie myślimy / ale po drodze jakby od niechcienia / nasłuchujemy / [...] Chcemy wiedzieć jak to jest / i skąd w nas ta zgoda / skąd zgoda na rozstanie” (J. Hartwig, *To wróci*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 25).

## Rozkoszowanie się

*Tak nierozsądni jesteśmy, że błakamy się w czasach,  
które nie są nasze, nie myśląc o jednym, który mamy;  
i tak letcy, że myślimy o chwilach,  
które są już niczym,  
a przepuszczamy niebacznie jedyną, która istnieje [...]  
Tak więc nie żyjemy nigdy, ale spodziewamy się żyć;  
gotujemy się wciąż do szczęścia,  
a co za tym idzie nie kosztujemy go nigdy.*

Blaise Pascal<sup>179</sup>

„W swej nieprzewycięzalnej pewności, w patosie swej cierpiącej cielesności lub w swej radości – pisał Henry – niewidzialne nic nie jest dłużne widzialnemu”<sup>180</sup>. W fenomenologii cielesności, o której pisaliśmy wcześniej, patetyczne/pasywne doświadczenie cielesności jest pierwsze/pierwotne wobec aktywnej sfery człowieka – wobec tego, „co on z tym robi”. Radykalna receptywność, będąc „bardziej bierna niż wszelka bierność” – jak pisał Lévinas – jest nieskończonym przyjmowaniem, a bycie biernym „określa się przez zaimek *się* w formule »to się wydarza«”<sup>181</sup>. Lévinas użył tego określenia, analizując warunki przeobrażenia bycia (bycia człowieka) w znaczenie. Za pierwotny warunek uznał właśnie bierność jako bez-inter-esowność i wrażliwość aż po podatność na zranienie, które nie dają się zredukować do doświadczenia ujmowanego jako doznanie, choć samo doświadczenie niewątpliwie je umożliwia. Wrażliwości nie można rozpatrywać ani w kategoriach receptywności, ani w kategoriach świadomości czegoś. Nie

---

<sup>179</sup> B. Pascal, *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński-Boy, M. Tazbir, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962, s. 76.

<sup>180</sup> M. Henry, *Wcielenie...*, s. 172.

<sup>181</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 30, 94.

sprowadzając jej do tego, co jest odczuwane przez tego, który odczuwa, jest ożywieniem zlania się ze sobą tego, kto odczuwa z tym, co odczuwane.

Pasywność w przypadku rozkoszowania się jest przyjęciem jakby nadwyżki, która przychodzi do człowieka i go nachodzi spoza niego. Rozważmy najpierw rozkoszowanie się jako niezbywalny element wrażliwości w ujęciu Lévinasa, dostrzegając u niego ważną podpowiedź i inspirację do wskazania właśnie pasywności jako momentu *modi* rozkoszowania się i tego, co znaczy rozkoszowanie się, jak również co znaczą stany emocjonalne, które koegzystują z rozkoszowaniem się.

W *Całości i nieskończoności* Lévinasa warunkiem rozkoszowania się jest posiadanie – metaforyczne domostwo, nie sprowadzone do miejsca w przestrzeni, lecz będące wymiarem bycia u siebie, pojmowanego jako posiadanie siebie: „posiadać, to również być posiadającym i zdanym na nieprzeniknioną głębię, na niepokojącą przyszłość żywiołu”<sup>182</sup>. Posiadając siebie – jakby posiadając rzecz – człowiek nabiera właściwości. Na tym polega pozytywność stanu separacji, która musi się ukonstytuować, aby zostać przekroczona. W rozkoszowaniu się splatają się ze sobą dwa momenty: posiadanie siebie i doznawanie siebie oraz zależność od zewnętrżności – afirmatywny stosunek do siebie zakorzeniony w byciu zdanym na zewnętrżność. Pośrednictwo zewnętrżności – świata – umożliwia rozkoszowanie się i ustanawia separację: jestem u siebie.

Lévinas w *Całości i nieskończoności* umieszcza rozkoszowanie się (*jouissance*) „powyżej instynktu, poniżej rozumu” – jest ono cielesnym zanurzeniem w świecie, będąc zarazem podstawą dla innych form „bycia-w-swiecie”<sup>183</sup>. Ten pierwotny, bezpośredni, nie-poznawczy sposób obcowania ze światem odsyła do sfery transcendującej byty, z którymi człowiek pozostaje w relacji. Sfera ta jednak wymyka się „językowi odniesienia” i jest „pozaintencjonalna”. W rozkoszowaniu się „to, co jest dane”, co jest w bliskości, jest jednak zaledwie śladem tego, co „dane nie jest”, co jest zarazem oddaleniem – jest świadectwem transcendencji, która nie zostaje nazwana. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* Lévinas podkreśla „niespełnialność” tej sfery, tym samym wpisując rozkoszowanie się w strukturę niezaspokojonego i niewyczerpanego pragnienia. Przez co człowiek jest odsyłany do sfery transcendującej, która ponadto nigdy nie może zostać określona? Dla Lévinasa do sfery tej jest się odsyłanym poprzez medium rozkoszowania się, jakim jest szczęście – lévinasowska przyjemność i radość, będące pewnym naddatkiem towarzyszącym samemu rozkoszowaniu się. Najistotniejszą

<sup>182</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 181.

<sup>183</sup> Tamże, s. 156.



funkcją rozkoszowania się jest zatem ów naddatek – szczęście, pozwalające „uwolnić się od bytu” przy jednoczesnym zagęszczeniu tego, co dane, a co „rzuca na przejrzystość intuicji”, będącej u Lévinasa „wrażeniem zmysłowym”<sup>184</sup>.

Rozkoszowanie się wydaje się separacją człowieka – jako bezwiedne i swobodne czerpanie przez niego przyjemności z życia i jako żyjącego sobą. W tym miejscu ujmujemy rozkoszowanie się jako radykalnie pozytywne wydarzenie. Bezpośredniość przeżycia, będącego rozkoszowaniem się, jest właśnie „zanurzeniem się w głębi żywiołu, w jego niezrównanej świeżości przynoszącej pełnię i spełnienie – przyjemnością; to znaczy lubowaniem się w sobie życia”<sup>185</sup>. Rozkoszuję się wówczas, gdy „zawracam” i „powracam” do siebie – gdy zanurzam się w sobie, gdy jestem moją. Rozkoszowanie się, będąc tym, co pozwala żyć, „wypełnia się własnym nienasyconiem oczekującym spełnienia”<sup>186</sup>. Jest zatem uprzednie do powrotu do siebie, odsłaniając zarazem moją charakter tego powrotu w nieanonimowej bierności – w intymności.

Rozkoszowanie się ma otwierać drogę do innego poprzez powrót do siebie, w języku Lévinasa określane jako „domostwo” i „zamieszkiwanie”. Powrót do siebie dokonuje się poprzez oderwanie się od rozpraszającego człowieka świata i zarazem go wchłaniającego, i uzyskanie dystansu. Dla Lévinasa powrót do siebie na prawach gościnności zakłada uwalnianie się, wyzucie się ze swojego bycia – wyłączenie i przekroczenie siebie.

Dla Lévinasa bycie u siebie jest jednak samozniewoleniem. Aby móc przyjąć innego – trzeba zarazem się wydomowić. I to ujęcie wydomowienia ma nieco inną postać niż to, o którym wspominaliśmy w kontekście śmierci bliskiej osoby. W jednym ze swoich pierwszych tekstów Lévinas pisze o wycofaniu się z siebie, o zerwaniu „owego łańcucha przykuwającego ja do siebie (*moi a soi*)”, wychodząc od siebie ku innemu<sup>187</sup>. Jak to jest możliwe? I ponownie trzeba wskazać na pasywność – na bierność „bardziej bierną niż jakakolwiek bierność”, która jest „otwarcie się na innego, bez

<sup>184</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 108.

<sup>185</sup> Tamże, s. 110. O pozytywnym znaczeniu rozkoszowania się jako zmysłowej wrażliwości w drodze do innego Lévinas wypowiada się głównie w *Całości i nieskończoności*. W późniejszej twórczości, np. w *Inaczej niż być...* wykracza poza tę pozytywność, uznając „pulsowanie zmysłowości” za sprawą innego, będącego prześladowcą, za źródło bólu i rozpadu ja. Bierność i podatność na cierpienie nadają sens wrażliwości zmysłowej – „przez innego i dla innego: dla drugiego człowieka”. Drogą do innego jest rozbitcie jądra rozkoszowania się (tamże). W niniejszym opracowaniu nie rozwijamy tego wątku; wypowiadając się o rozkoszowaniu się, wskazujemy przede wszystkim na jego emotywny aspekt.

<sup>186</sup> Tamże, s. 124.

<sup>187</sup> E. Lévinas, *O uciekaniu*, tłum. A. Czarnacka, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2007, s. 14.

woli takiego otwarcia, otwarciem się bez umiaru”. To otwarcie, które jest wcześniejsze od inicjatywy otwarcia się, to „[e]kspresja uprzednia wobec wszelkiej tematykacji tego, co powiedziane”<sup>188</sup>. To ofiarowanie się wbrew sobie, gdzie „wbrew sobie nie jest wolą ograniczoną przez przeszkodę. Jest ono życiem”<sup>189</sup>. Bierność jest bliskością Twarzy innego wbrew sobie, to znaczy nie daje się opanować przeze mnie – jest bez-inter-esownością. Rozkoszowanie się jest bliskością, w której zachodzi inspiracja mojsości przez innego. Dla Lévinasa „Tylko relacja z innym człowiekiem wprowadza wymiar transcendencji”, dlatego w rozkoszowaniu się obecność w oddaleniu transcendencji jest tylko jej namiastką<sup>190</sup>. Jej ujawnienie – obecność transcendencji – jest pełniej „przeżywane” w spotkaniu twarzą-w-twarz, w którym twarz innego obchodzi mnie, zanim podejmę jakiegokolwiek działania wobec niego jako niezapowiedzianego. Lévinas pisał:

Drugi człowiek znaczy transcendencję lub, ściśle mówiąc, po prostu znaczy, nie dlatego, że jest czymś *nowym*, jakąś nieznaną *quidditas*. Jeśli nowość niesie transcendencję i znaczenie, to dlatego, że pochodzi od drugiego człowieka. [...] Bez bliskości drugiego człowieka, bez jego twarzy wszystko jest zasysane, wchłaniane i zamykane w byciu [...]. *Inny*, z chwilą gdy zostanie *odsłonięty*, powraca do *tego-samego*<sup>191</sup>, a doświadczenie transcendencji natychmiast wydaje się czymś nienaturalnym<sup>192</sup>.

Dla Lévinasa obecność transcendencji w spotkaniu twarzą-w-twarz nie jest emfazą, tym, co nad-zwyczajne i sprowadzone do ekstatycznych momentów – w tym spotkaniu transcendencja się wydarza, nie będąc sposobem bycia ukazującym się w nim.

Przyjemność, która jest nadatkiem rozkoszowania się w ujęciu Lévinasa, skrywa w sobie „zachwyty jako uczucie złożone z zaskoczenia i kontemplacji”, jak z kolei powiedziała by Luigi Pareyson, dopełniając wypowiedź Lévinasa:

Zachwyty jest uczuciem złożonym, dającym miejsce mieszanej przyjemności. Składa się z poruszenia niespodzianką oraz z odrobiny kontemplacji: z jednej strony, jest postrzeżeniem nowości, która nam się nagle narzuca z tak przemożną siłą, że nie sposób jej się oprzeć, wywołuje emocję, która niepokoi i wstrząsa tym mocniej, im mniej spodziewamy

<sup>188</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 31–32.

<sup>189</sup> Tamże, s. 96.

<sup>190</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 226.

<sup>191</sup> Toż-samy – zarówno w stosunku do siebie, jak i do innego oznacza przedstawienie: „Nazywamy go Toż-samym, ponieważ w przedstawieniu znika opozycja Ja i przedmiotu [...]. Pozostawać tożsamym znaczy przedstawiać sobie. [...] Podmiot myślący za pomocą przedstawień jest podmiotem, który słucha własnego myślenia. [...] Być zrozumiałym, to być przedstawionym, a tym samym być *a priori*” (tamże, s. 139–140).

<sup>192</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 299.

się wezwania ze strony jakiegoś przedmiotu. Z drugiej strony, jest nagłym zatrzymaniem każdej aktywności w chwili nieruchomej kontemplacji, kiedy uwaga, nagle rozbudzona, przystaje i skupia się na przedmiocie, który znalazł sobie widza<sup>193</sup>.

Lévinas mówił o przyjemności i radości jako *modi* rozkoszowania się, zaś Luigi Pareyson rozróżnił przyjemność burzliwą – przeżycie zaskoczenia jako niespodzianki, i przyjemność nieruchomą, którą staje się kontemplacja – uspakajające spojrzenie<sup>194</sup>. Zatrzymajmy się – jak pisał Pareyson – na naturze przyjemności estetycznej: zachwycie, w którym równoważą się zaskoczenie – „poruszenie niespodzianką” i „odrobina kontemplacji”. Coś, co człowieka zaskakuje, jest tym, co go dopada, co mu się narzuca poza jego wolą, czemu nie może się oprzeć. Z jednej strony zatrzymanie wszelkiej aktywności, z drugiej – wstrząśnięcie. Następuje pobudzenie uwagi i zarazem jej natężenie, o którym to związku możemy powiedzieć: skupienie uwagi. Jednak nie każde zaskoczenie i towarzyszące mu zdziwienie rodzi zachwyt. W przeżyciu niespodzianki, pozbawionym elementu kontemplacji lub w niewystarczającym stopniu uruchomionym, zachwyt pozostaje zdziwieniem, a niespodzianka tylko nowością, która wydaje się czymś wyjątkowym, aż po traktowanie jej jako czegoś nadzwyczajnego. Zdziwienie nie jest jednak uczuciem trwałym – wyczerpuje swoją siłę w pośpiesznym, rozkojarzonym spojrzeniu i jeśli coś pochwytuje, to te aspekty, które nie przystają do tego, co zna. Aby syciło się swą siłą, potrzebuje innych nowości. Ich nadmiar zaś może przyczyniać się do zubożenia na nie. Z drugiej strony przerost pierwiastka kontemplacyjnego i słabnięcie „napędu niespodzianki” w zachwycie rodzi podziw, który Pareyson określił jako „zachwyt nieszukający nowości”, często przyjmujący „zabarwienie szacunku i oddania bez reszty”, by tym samym usprawiedliwić postawę kontemplacyjną w jej utrwalaniu<sup>195</sup>.

Doświadczenie rozkoszowania się – w którym za Pareysonem odnajdujemy i zaskoczenie, i kontemplację – dokonuje się również w konstelacji momentów pojawiających się nagle i nieoczekiwanie, momentów enigmatycznych i nieznaczących, które człowiek także nagle zauważa i które przestają się objawiać jako momenty nieme i przez to niemożliwe do zrozumienia, lub też wobec których człowiek był głuchy i nierozumiejący.

Można tu mówić zarówno o zachwycie w obliczu objawień natury – czy tak, jak to określił Pareyson: o zachwycie nad spektaklami natury, takimi

<sup>193</sup> L. Pareyson, *Estetyka. Teoria formatywności*, tłum. K. Kasia, Universitas, Kraków 2009, s. 222.

<sup>194</sup> Tamże.

<sup>195</sup> Tamże, s. 223.

choćby jak wiosenny poranek, mgliste jesienne popołudnie czy nawet spacer dla zdrowia – jak i o zachwycie nad spotkaniem ze słowem w książce, o zachwycie nad spotkaniem z ludźmi *et cetera*. To też spotkania ze zjawiskami, rzeczami, ludźmi nieprzyciągającymi uwagi człowieka na co dzień aż do objawienia ich sensu. Spotkanie z... nie nabiera materialnego kształtu, ponieważ rzecz dotyczy raczej spotkania z obecnością tego, co przemijające. Mowa przecież o momentach zdarzających się w życiu człowieka, ulotnych, ale na tyle innych, że mają moc przyciągania i zatrzymania uwagi, znacząc miejsce dla kontemplacji. Kontaminacja człowieka jako podmiotu przeżywającego i doświadczenia jako przeżycia odnosi się zarazem do bezinteresowności przeżywającego, jak i do tego, co przeżywane. Wskazuje to zatem na predyspozycję człowieka do przeżycia zaskoczenia, które jest efektem wkroczenia tego, co nagle, co rozgrywa się teraz, w jego otoczeniu i wobec czego jest bezinteresowny w tym znaczeniu, że moment w swej sile – pełni bezpośredniości, jest wartością autoteliczną, a nie ze względu na to, co go poprzedza, ani na to, co może nastąpić po nim. To, co nagle, pojawiające się teraz, jest jakąś nadwyżką w stosunku do sfery znanego – rozpoznani i przyzwyczajeni. Jest czymś, czego człowiek jeszcze nie widział, nie czuł, nie dotknął, nie słyszał – nie przeżył i czego nie oczekiwał, ale wobec czego (jak o doświadczeniu estetycznym powiedziałby Karl-Heinz Bohrer) posiada już

elementarny stosunek do wartości (*Wertverhältnis*), który nie opiera się na żadnym późniejszej odnalezionym kryterium. [...] Ostateczny sąd jest już tutaj antycypowany w odczuciu sympatii – będącej – [...] zdarzeniem, w którym antycypująco nabierają mocy wszystkie rozproszone możliwości złożonej natury podmiotu<sup>196</sup>.

Dla Bohrera sympatia jest właśnie tym pierwotnym stosunkiem do antycypowanej wartości zdarzenia, które jednak wcale nie musi być spektakularne, by ujawniło polifonię znaczeń. Decydujące chwile życia, często utożsamiane z doświadczeniem niepojętności ze względu na swój niespodziewany charakter i nagłość wywołującą także szok, nie muszą jednak „cechować się głośnym, jaskrawym dramatyзмом, podmywanym silnymi, wewnętrznymi wzburzeniami. To kiczowata bajka [...]”, jak pisał Pascal Mercier w książce *Nocny pociąg do Lizbony*. Te chwile są też nieśpieszne, charakteryzujące się powolnym trwaniem nie mierzonym czasem zegarów, dlatego wydarzając się, w okamgnieniu „zapadają” w szczelinę bezbrzeżnego czasu. Równie nieprzystającym do istoty zdarzenia jest

---

<sup>196</sup> K. H. Bohrer, *Nagłość. Chwila estetycznego pozoru*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005, s. 34.

uważanie, że czas się wówczas zatrzymał – w decydujących chwilach życia czasu można doznać jako pewnego spowolnienia lub trwania. Wówczas samemu można zatrzymać się w znikającym wciąż czasie życia. Ponadto warto wziąć pod uwagę to, o czym przeżycie tych chwil decyduje. Raczej zwyczajowo przyjęło się, że o randze tego typu chwil stanowi ich moc zmieniania drogi życiowej człowieka, powodowania na niej zwrotów i „przewrotów”, głębszego wglądu w życie, wyłaniania nowego projektu życia, formowania przebiegu drogi życiowej. Spektakularność tych chwil – aż po narodziny nowego człowieka – miałyby zatem potwierdzać ich wartość. Mercier widzi to inaczej:

[w] rzeczywistości dramatyzm determinującego życie doświadczenia jest często niewiarygodnie cichy. Ma tak niewiele wspólnego z wystrzałem, z słupem ognia czy wybuchem wulkanu, że doświadczenie to w chwili, gdy nadchodzi, często nie jest nawet dostrzegane. Kiedy ujawnia swe rewolucyjne działanie i sprawia, że życie zanurza się w zupełnie nowym świetle i otrzymuje całkowicie nową melodię, czyni to bezgłośnie, i w tej cudownej bezgłośnieści leży jego wyjątkowa szlachetność<sup>197</sup>.

Zatrzymajmy się na epifaniach obecności tego, co obecnym w sensie bycia fizykalnego/faktycznego nie jest, a co ma miejsce w na pozór przeciętnej, zwyczajnej sytuacji, czyniąc codzienność nieoczekiwaną i nieprzewidywalną. Epifanie ujmujemy jako objawienia „tego, co nie bezpośrednio widoczne (a nie tego, co samo wprost się ukazuje), poszczególnie (nie tego, co ogólne i uniwersalne), przygodne (nie tego, co esencjalne czy konieczne), momentalne (nie tego, co wieczne i niezmiennie) oraz ucieleśnione, realnie istniejące (a nie tego, co idealne i czysto duchowe)”<sup>198</sup>. Rozszerzeniem rozumienia obecności i jej epifanii, a zarazem ukierunkowaniem na dalszy tok rozważań uznajemy Seela określenie obecności fenomenalnej na gruncie rozważań o jej estetyce, przy podkreśleniu, że obecność może być ujmowana w jej byciu fizykalnym/faktycznym albo w jej jawieniu się. O tym drugim ujęciu obecności Seel pisze tak:

Obecność jest otwartym – i przez to nieprzejrzanym, niepojętym, niemożliwym do opamiętania – horyzontem wyczuwającego, działającego i poznającego *spotkania* z tym, co się w nim znajduje. [...] spotkania z tym, co dane. Wtedy chodzi przede wszystkim o to, jak to czy tamto – albo wszystko – tu i teraz, i tylko tu, i tylko teraz jest możliwe do odebrania (*vernehmbar*) w swojej fenomenalnej szczególności; chodzi o to, jak to, co zmysłowo dane, w każdorazowej sytuacji niesie siebie w ofercie<sup>199</sup>.

<sup>197</sup> P. Mercier, *Nocny pociąg...*, s. 443.

<sup>198</sup> K. H. Bohrer, *Nagłość...*, s. 89.

<sup>199</sup> M. Seel, *Estetyka obecności...*, s. 42.

Jawienie się obecności jest dla Seela interakcją kojarzoną z „grą” jako pewną symultanicznością, równoczesnością i chwilowością jakości uchwytnych jako właśnie obecnych, i jako takich zarówno odróżnialnych od siebie, jak i będących we wzajemnej relacji. Wówczas można spotkać się z obecnością w szczególny sposób, tak jak w szczególny sposób jest ona człowiekowi dana w chwilowym bogactwie i kontrastach jej jawienia się i oddziaływania. I podobnie jak w byciu faktycznym, jawienie się obecności poza jej fizykalnością/faktycznością dokonuje się w zjawiskach wizualnych, smakowych, dotykowych, zapachowych, akustycznych.

W doświadczeniu epifanii obecności odkrywamy, że człowiek nie jest jego autorem, a jedynie jego uczestnikiem – nie wytwarza tego doświadczenia. Człowiek nie może nim rozporządzać. Jest ono patetyczne w tym znaczeniu, że jest jakby człowiekowi darowane bez udziału jego intencjonalności, lecz nie emocjonalności czy – jak powiedziałby Henry – nie bez poruszenia sfery afektywnej, w której budzą się elementarne impresje.

Obejrzyjmy te momenty na przykładach, mając również na uwadze słowa Martina Bubera:

[...] świat uporządkowany nie oznacza porządku świata. Są chwile zamilkłej głębi, kiedy widzi się porządek świata jako obecność. Chwyta się wtedy w locie dźwięk, którego niewytłumaczalnym nitowym zapisem jest uporządkowany świat. Te chwile są nieśmiertelne, te są najbardziej ulotne; nie można zachować z nich żadnej treści, ale ich siła przenika stworzenie i poznanie człowieka, promienie tej siły wnikają w uporządkowany świat i nieustannie go roztopiają<sup>200</sup>.

Za swojskimi, potocznymi, znanymi, po tylekroć wypowiedzianymi sytuacjami z życia codziennego, takimi jak „brudna szyba w poczekalni” z wiersza Tadeusza Różewicza jako prostota poetyckiego wyrazu, „kryją się z reguły – pisał Nycz – dodatkowe znaczeniowe »przesłanki«, które w konsekwencji podważają oczywistość sensu poetyckiego przekazu, ujmowanego w pierwszej, potocznej lekturze”<sup>201</sup>. Za Nyczem przytaczamy wiersz Różewicza z tomiku *Regio* z 1969 roku:

rzeczywistość  
którą oglądałem  
przez brudną szybę  
w poczekalni

<sup>200</sup> M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1992, s. 58.

<sup>201</sup> R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Universitas, Kraków 2001, s. 189. Dziękuję Bernadecie Żyńis za wskazanie tego literackiego tropu, jak również innych, ważnych w tej analizie.

ujrzałem  
 twarzą w twarz

słaby  
 odwróciłem się  
 od mojej słabości

odwróciłem się  
 od złudzeń

na piaskach  
 moich słów  
 ktoś nakreślił znak  
 ryby  
 i odszedł<sup>202</sup>

Dla naszych rozważań szczególnego znaczenia nabierają słowa Nycza: „Pasywnemu i niedoskonałemu poznaniu pośredniemu – »oglądałem przez« – przeciwstawia się aktywne i emfaticzne »ujrzałem«, wprowadzając kliszę poznania bezpośredniego i prawdziwego – »twarzą w twarz«<sup>203</sup>. To epifanijne przejście od oglądania do „ujrzenia”, od patrzenia przez brudną szybę do ujrzenia „twarzą w twarz”, a zatem ujrzenia oczyszczonego z brudu szyby albo już nie-widzącego go na pierwszym planie, ukazuje bohatera, którego dotyczy to, co przez niego ujrzane. Ten, który ujrzął i to, co ujrzane splatają się ze sobą. W tej sytuacji odsłoniła się jakaś przestrzeń, w której za pomocą dostępnych kategorii nie można się już rozeznaczyć, nie jest się także w stanie przywłaszczyć sensu tej sytuacji. Bo przecież nie wiemy, co zostało ujrzane w niezredukowanej chwili obecnej – bohater o tym nie mówi. Być może nie znajduje słów, aby to nazwać. Być może uznaje, że nazwać tego mu nie wolno. Nieodnajdywanemu przeznaczeniu zdarzenia, bo przecież niczego takiego się nie szukało (nie szukało się niczego), nie przeszkadza wyjście mu naprzeciw i wkraczanie na drogę przemiany siebie poprzez odwrócenie od własnej słabości i złudzeń, dotyczących dostępnej przez naoczność i dotykalność rzeczywistości, która przecież jest jak słowa na piaskach. Zdarzenie, które nastąpi w wierszu – „ktoś nakreślił znak / ryby / i odszedł”, ulokowane zostaje „w zwykłym, przeszłym czasie minionego doświadczenia” i jest ono tak niezwykle, jak „momentalne i przemijające” subiektywne doświadczenie, nieogarnialne, niepojmowalne, nieprzedstawialne<sup>204</sup>. Trudno też – zdaniem Nycza – dociec, „kim był ten, kto »nakreślił znak«, co on objawił i jak teraz rozumieć

<sup>202</sup> Tamże, s. 188–189.

<sup>203</sup> Tamże, s. 190.

<sup>204</sup> Tamże, s. 190, 195.

znaczenie tego znaku, czego jest śladem: obecności czy nieobecności?”, a może jest formą obecności/uobecniania się tego, co nieobecne i ocale niem jednokrotności zdarzenia – wszak „nakreślił znak / ryby / i odszedł”<sup>205</sup>. Czy byłby to sposób prezentowania tego, co naoczne i namacalne z perspektywy tego, co dla naoczności i namacalności niedostępne? Czy jest to sposób uobecnienia niewidzialnych i nienamacalnych korzeni tego, co naoczne i namacalne? Wiersz w scenerii „prostej historii”<sup>206</sup> i w prostocie wyrazu opowiada o czymś szczególnym, co się wydarzyło, ale co nie daje się ująć jednoznacznie i jednoznacznie zinterpretować, ponieważ oscyluje „między równie niedostatecznie uzasadnionymi wykładniami: obwieszczeniem otrzymania znaku szczególnego powołania, [...] bądź też wyznaniem bezowocności wszelkich prób osiągnięcia kontaktu z transcendencją”<sup>207</sup>. Odpowiedź na pytanie: „co to za wydarzenie?”, czyli – jak pisał Nycz – „co to było?”, zapośredniczona zostaje w pytaniu: „co znaczy to wydarzenie?”, czyli „co by to miało znaczyć?”, przyjmując, że jego jednorazowość – wyrażona także w przypadkowości – nie jest jednoznacznością<sup>208</sup>. Jeśli uznamy, że większość epifanii obecności dzieje się w heideggerowskim okamgnieniu, to próba objęcia tego doświadczenia aktami werbalizacji powoduje, że ono pęka jak przysłowiowa bańka mydlana – to, co jest widzialne, słyszane, czute człowiek przestaje widzieć, słyszeć, czuć. Ulotność chwil epifanii obecności powoduje, że niezmiernie trudno zachować z nich jakąkolwiek treść, ale – jak pisał Buber – „ich siła przenika stworzenie i poznanie człowieka”<sup>209</sup>.

Chwile – które można od czasu do czasu uchwycić, podobnie jak od czasu do czasu one ogarniają człowieka i wychodzą jego zmysłom naprzeciw – są zaczynem spontanicznej układanki życia w pewną inną niż dotychczas całość, w inny jego wymiar. Inność ta nie musi być powalająca, jej przeżycie może być formą heideggerowskiego przypomnienia „zapomnienia bycia” – „zapomnienia siebie”. Nie jesteśmy sobie dani w sposób całkowity w byciu-w-świecie, czyli w jednostkowym doświadczeniu egzystencjalnym; człowiek doświadcza jego fragmentów z możliwej całości. Fragmenty czasem są jak widzialne przednie części rzeczy, zazwyczaj jednak obejmują rzecz w jej całości, będąc dla niej zarazem niewidzialną aurą. Ułamki chwili mogą tak samo burzyć, jak i porządkować doświadczenie egzystencjalne

<sup>205</sup> Tamże, s. 195.

<sup>206</sup> Por. film pod tym właśnie tytułem – *Prosta historia*, z 1999 roku, w reżyserii Davida Lyncha.

<sup>207</sup> R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości...*, s. 198.

<sup>208</sup> Tamże, s. 196.

<sup>209</sup> M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 46.



– choćby w tym oto razie, kiedy się je przeżywa lub później, także wtedy, kiedy ich powtórne przeżycie przychodzi niespodziewanie lub wtedy, kiedy mają sposobność zostać obrobione mentalnie. Mogą także pozostać takimi, jakimi się je przeżyło, wciąż je przeżywając – choć z mniejszą lub większą jeszcze intensywnością.

Oto przykład „prostej historii” w postaci zdarzenia, które się wydarza – dzieje się nieśpiesznie, w zwyczajowych torach, w codziennej scenerii, w nie-nudzeniu się, lecz i nie w zabawie czy w jakimś zamęcie uczuciowym. Zdarzenie niedopadające ani nienachodzące człowieka, lecz jak gdyby wyłaniające się wraz ze zmianą miejsca przebywania (miejsca życia?) i będące równoległym do – jak się wydaje – codziennego toku zdarzeń. W książce Merciera *Nocny pociąg do Lizbony* główny bohater doświadcza takiego zdarzenia w ten oto sposób:

[b]ył to już trzeci wieczór w domu Silvery. *Vivo aqui*. Gregorius przeszedł przez dom, przez ciemny ogród i dalej na ulicę. Przespacerował się po ulicy i przyglądał się ludziom, jak gotują, jedzą i oglądają telewizję. Gdy wrócił do punktu wyjścia, popatrzył na białozłotą fasadę i oświetlone kolumny. Wytworny dom w zamożnej dzielnicy. *Tutaj teraz mieszkam*. W salonie usiadł w fotelu. Co to mogło znaczyć? Placu Bebenberg nie potrafił już dotknąć. Czy będzie potrafił na stałe dotknąć ziemię w Lizbonie? Jakże to będzie dotknięcie? I jak będą wyglądały jego kroki na tej ziemi? [...] Gregorius jeszcze nigdy w życiu się nie nudził. [...] Tym, co odczuwał w cichym, o wiele za dużym domu, było coś innego – czas się zatrzymał, a właściwie nie, nie zatrzymał się, ale nie ciągnął go za sobą, nie unosił go w stronę przyszłości, przepływał obok niego bez zaangażowania i bez dotknięcia<sup>210</sup>.

W toku oglądu zwyczajnych spraw i ludzi w codzienności dochodzi do doświadczenia czasu dla chwili, w którym ujawnia się sama jej obecność w jej aktualności. W zdarzeniowości momentu – w szczególnym czasie terażniejszym – ogniskuje się uwaga na tym, co i jak się jawi: „Tutaj teraz mieszkam” i wraz z tą na pozór banalną konstatacją pojawia się odczucie, że ona coś zaczyna znaczyć: zmienia się dla bohatera odczucie czasu, który już „nie ciągnął go za sobą, nie unosił go w stronę przyszłości, przepływał obok niego bez zaangażowania i bez dotknięcia”. Wraz z tą zapowiedzią zmiany terażniejszość zostaje jakby przywrócona. To nie w przyszłości czy w przeszłości bohater się zagłębia i zatracza, to terażniejszość zaczyna do niego przemawiać i wciągać, bo: „jak będą wyglądały jego kroki na tej ziemi?”. Swoją szczególną obecność postrzega i doznaje w „teraz” – ten raz i właśnie w ten sposób: „Gregorius jeszcze nigdy w życiu się nie nudził”.

Obecność czegoś, czego wcześniej się nie doznawało, która nie realizuje się jako uważne poznanie, lecz zawierając w sobie taki moment, kiedy

<sup>210</sup> P. Mercier, *Nocny pociąg...*, s. 263.

ponad poznaniem jest kontemplacja, objawia samą siebie. Obecność, o której mowa powyżej, „dochodzi do głosu” w akcie utożsamiania ze sobą kontemplującego i tego, co jest kontemplowane. Skupiając uwagę na tym, co jest kontemplowane – w odbiorze obecności tego, co jak gdyby „stoi” przed człowiekiem i go ku sobie „pociąga” – odczuwa on własną obecność. Nie bez znaczenia jest atmosfera jawienia się obecności i budzenie się wrażliwości na nią. Kontemplacja nie wykracza tutaj poza obecność w aurze atmosfery, na przykład jakiegoś miejsca – poza jawienie się jej jako fenomenów i ich cielesnego odbierania. To nastawienie na „ogład” tego, co obecne i jego ujawniania się, choć i w nim mogą pomieścić się elementy pozoru, także nośnego pozoru, jest pozaintencjonalne – jak powie o kontemplacji estetycznej Seel: „bez imaginacji i bez refleksji”, w aurze jawienia się atmosferycznego, które Seel proponuje rozumieć jako „zmysłowo-emocjonalne *zauważenie* egzystencjalnych korespondencji”<sup>211</sup>. Kontemplacja obejmuje intensywne, uważne zmysłowe odczuwanie-samego-siebie, „wplątanie” w siebie człowieka – podobnie jak o spotkaniu z innym wypowiadał się Lévinas, który najpierw zadał pytanie, czy można wyjść na spotkanie z innym, unikając swego uczestnictwa<sup>212</sup>. Odczuwanie siebie samego zapośrednicza się w przyciągającej uwagę oddziałującej atmosferze tu teraz, ale także atmosferze imaginacyjnej – tej, która jest przywoływana z pamięci. Wzbudzające zachwyty drobne okruchy codzienności zazwyczaj nie realizują się w scenerii majestatycznej, wypełnionej formami absolutnymi, lecz w kontakcie z rzeczami, stanami i zjawiskami prostymi, również przedstawiającymi kruche piękno świata, a stającymi się epifanicznymi spotkaniami z obecnością – obecnością fenomenalną, by użyć ponownie określenia Seela<sup>213</sup>. To obecność, która ani nie może ujawnić się w pełni, ani też zostać całkowicie pominięta. „Ogarnięcie wzrokiem świata i zjednoczenie się z nim”, bezpośredni kontakt z widzialną, dotykalaną rzeczywistością, który o czymś jeszcze innym świadczy, dokonuje się w scenerii ludzkiej, która mieści wszystko jak „w oku Boga”<sup>214</sup> – o czym we fragmencie *Martwej natury z wędzidłem* Zbigniewa Herberta:

Tu, w Holandii, miałem uczucie, że wystarczy byle jaki pagórek, aby objąć wzrokiem cały kraj – wszystkie jego rzeki, łąki, kanały i czerwone miasta – niby wielką mapę, którą można przybliżyć i oddalać od oczu. Nie było to wcale uczucie dostępne pięknoduchom,

<sup>211</sup> M. Seel, *Estetyka obecności...*, s. 111, 113.

<sup>212</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne...*, s. 82.

<sup>213</sup> Uwzględnienie brzydoty w doświadczeniu estetycznym wymaga osobnych studiów analitycznych.

<sup>214</sup> A. Franaszek, *Ciemne źródło (o twórczości Zbigniewa Herberta)*, Puls, Londyn 1998, s. 189.

a więc czysto estetyczne, ale jakby cząstka wszechmocy zastrzeżona istotom najwyższym – ogarniania nieobjętych obszarów z całym bogactwem szczegółów, traw, ludzi, wód, drzew i domów, to, co mieści się tylko w oku Boga – ogrom świata i serce rzeczy<sup>215</sup>.

W wierszu *Różowe ucho* Herberta, w banalności, powszedniości, oczywistości zdarzenia, zostaje dostrzeżone istnienie nie-anonimowego Drugiego, który jako „oswojony” nabiera jednak „egzotycznego smaku”. Obecności Drugiego doznaje się jakby w rozdwojeniu percepcyjnym: jesteś znanym, a jednak obecność twojego różowego ucha ujawnia bezmiar nieznanego<sup>216</sup>. To zdarzenie jest nieprzewidywalne i nieidentyfikowalne, bo nadchodzące wraz z tym, co okazuje się w nim nieznanie *par excellence*:

Myślałem  
znam ją przecież dobrze  
tyle lat żyjemy razem  
[...]  
aż pewnego razu  
w zimowy wieczór  
usiadła przy mnie  
i w świetle lampy  
padającym z tyłu  
ujrzałem różowe ucho

Drugiego doznajemy w zdumieniu jego odkrycia i zachwyceniu, gdzie spotkanie z nim jest jakby uwiedzeniem bez intencji ze strony Drugiego i tego, kto „poddaje się” uwiedzeniu. W tym wierszu Lévinasowska Twarz nie patrzy i nie przemawia – dotknięcie tajemnicy istnienia Drugiego dokonuje się bez słów i spojrzeń, również tego, kto jej doświadcza: „nic wtedy nie powiedziałem” czytamy dalej w wierszu. A na jego końcu, ponownie spotykając się ze zdumieniem bohatera wiersza, odbierającego możliwość powiedzenia czegokolwiek:

ale nocą kiedy leżeliśmy razem  
delikatnie próbowałem  
egzotyczny smak  
różowego ucha

Skoro nie można wypowiedzieć się, bo słowa nie oddałyby rozkoszowania się obecnością Drugiego, to dotykem poznaje się go na nowo – wciąż na nowo, odkrywając „miejsca” dotąd nierozpoznane w ich znaczeniach,

<sup>215</sup> Z. Herbert [za:] tamże.

<sup>216</sup> Z. Herbert, *Wybór wierszy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 59–60.

choć obnażone. Otwarcie na Drugiego i rozkoszowanie się nim nie jest – jak widać – stanem ciągłym, może być nam dane w znaczeniu: ofiarowane. A jego tajemnica zdaje się tkwić w kruchości istnienia, co obrazuje opis tego różowego ucha:

śmieszny płatek skóry  
muszla z żyjącą krwią  
w środku

I jakże trudno pochwycić sens ujrzania różowego ucha, kiedy oglądało się go przez tyle lat wspólnego życia i dokonać poetyckiego zamknięcia w języku. Niepochwytność sensu przejawia się w obawie przed podjęciem tematu – bądź co bądź – banalnego, wręcz śmiesznego czy ośmieszającego powagę sensu istnienia:

dobrze byłoby napisać  
wiersz o różowym uchu  
ale nie taki żeby powiedzieli  
też sobie wybrał temat  
pozuje na oryginała

żeby nawet nikt się nie uśmiechnął  
żeby zrozumieli że ogłaszam  
tajemnicę

Dostrzeżenie bycia Drugiego przez pryzmat jego różowego ucha narusza egzystencjalną rutynę. Werset: „tyle lat żyjemy razem” ma gwarantować zasadność wcześniejszego: „znam ją przecież dobrze”. Deklaracje te jednak zostały umieszczone w zawieszeniu wyrażonym w prostym słowie-zaskoczeniu-stwierdzeniu-wątpieniu-zdumieniu: „Myślałem / znam ją przecież dobrze”. Zobaczone różowe ucho w Drugim uchyla rąbka tajemnicy, lecz co chce zrobić bohater wiersza z tajemnicą? Ogłosić ją – jednocześnie wyrażając wątpliwość-życzenie: „żeby zrozumieli”. W codziennej scenerii spotkania się z Drugim, tyle lat żyjącym z nim, wydarza się „ogłoszenie tajemnicy”. I można ogłosić (tylko), że oto dotknęliśmy tajemnicy. A zatem czego? Bohater wiersza oznajmia: „ogłaszam tajemnicę” i nie mówi o niej. I to wystarczy, by pojąć sens „ogłoszenia tajemnicy”. Rzecz bowiem nie w tym, co jest tajemnicą, lecz czego wyrazem jest jej ogłoszenie.

Dla Gabriela Marcela tajemnica „bytuje” w innym porządku świata, a każda próba dostępu do niej jest zadawanym jej gwałtem<sup>217</sup>. Chęć poznania tego, co jawi się jako tajemnica, uprzedmiotawia ją. Tajemnica

<sup>217</sup> G. Marcel, *Tajemnica bytu...*, s. 86.

staje się wówczas problemem do rozwiązania. I zapewne dlatego bohater poprzestaje na intencji bycia zrozumiałym: „ogłaszam / tajemnicę” odnalezioną „pewnego razu / w zimowy wieczór”. Ten, który jest znany, jawi się zarazem jako wciąż nie-znany – oto dla siebie samego odkrywane jest znaczenie istnienia różowego ucha Drugiego. Epifania obecności Drugiego sprawia, że zyskuje się ogląd siebie samego, bo przecież ktoś inny chce napisać wiersz, jak nie ten, który przeżywa dostrzeżenie różowego ucha: „dobrze byłoby napisać / wiersz o różowym uchu”. W spotkaniu z Drugim, zachowując dystans – wszak „nic wtedy nie powiedziałem” – jest się przez coś, co odkrywa się w nim, przyciąganym: „ale nocą kiedy leżeliśmy razem / delikatnie próbowałem / egzotyczny smak / różowego ucha”. Relacja z nim to zdążanie ku niemu w pragnieniu, które jest „dążeniem poruszonym przez Upragnione” i jest przeciwstawne potrzebie, która jest „brakiem w duszy i pochodzi od podmiotu”<sup>218</sup>. To Drugi staje się Upragnionym i nie pochodzi on ode mnie. To on jest tajemnicą i jako właśnie tajemnica wciąż pozostaje u siebie.

Kontemplacja, zrównoważona pierwiastkiem niespodzianki, jest formą zatrzymania, odpoczynku i spokoju – ukojeniem w dokonanym odkryciu adekwatności tego, co się „widzi” i jego „niewypowiedzianej” treści/sensu – ich koincydencji. Jak pisał Pareyson: „Wyostrzone wcześniej spojrzenie może teraz patrzeć i podziwiać”, jest „okiem, które spoczywa” i „pozieraną wizją, cichym posiadaniem, zbieraniem owoców, w którym nikt nam nie przeszkadza, jednym słowem: jest radością”, choć właśnie to słowo wymaga ponownego odnalezienia jego sensu, zważywszy, że nie zawsze „pasuje” jako efekt kontemplacji<sup>219</sup>. Kontemplacja, w której spojrzenie jest spoczywającym okiem<sup>220</sup>, „nie jest [jednak – A.W.] rozpoznaniem i nie może zostać zredukowana do czystej rejestracji, pozbawionej wytwarzania i przedstawiania”<sup>221</sup>. I choć wzrok nie wymaga już skupienia

<sup>218</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 57.

<sup>219</sup> L. Pareyson, *Estetyka...*, s. 212, 216, 222.

<sup>220</sup> Zbigniew Herbert w jednym ze swoich notatników, oznaczonym numerem 46 z 1953 roku, 16-stronicowym zeszyciku do słówek, zapisał:

„Kontemplacja

Nareszcie chwila ciszy. Nareszcie nikt nie podgląda. Mogę podnieść oczy (spiskowałem o tym dawno) na mały graniasty i pospolicie brązowy przedmiot.

Mogę zadumać się nad jego egzystencją. Im mocniej patrzę, tym bardziej przedmiot podchodzi do oczu i przypomina mi, że jest moim bratem.

Nic nie wiem o jego zmysłach. Nie mogę go obdarzyć życiem. Ale potrafię wymyślić mu duszę. To niewiele, to niewiele”.

Z. Herbert, *O pisaniu. Kontemplacja*, z rękopisu odczytał R. Krynicki, „Kwartalnik Artystyczny” 2017, nr 1, s. 4.

<sup>221</sup> L. Pareyson, *Estetyka...*, s. 219.

uwagi, nie jest nakierowany na przypatrywanie się i dociekanie, a umysł na rozważanie, namyślanie się, interpretację *et cetera*, to w samym akcie kontemplacji kontemplujący doświadcza obecności. Pareyson mówi o kontemplacji jako „odpowiedniości między kimś, kto kontempluje, i tym, co jest kontemplowane”, przy jednoczesnej umiejętności patrzenia na siebie jako kontemplującego oraz na przedmiot kontemplacji z szacunkiem rozumianym jako utrzymywanie w ich określoności i zarazem – paradoksalnie – niezależności wobec siebie, przy jednoczesnym zespoleniu<sup>222</sup>. Szacunek, w powiązaniu z sympatią, staje się warunkiem i efektem kontemplowania w takim zjednoczeniu.

Régis Debray w tekście o znamienym tytule *Narodziny przez śmierć* patrzy na istotę kontemplacji przez pryzmat „studium lustra”, twierdząc, iż stanowi ono „kontemplowanie siebie w swoim odbiciu, swoim *alter ego*, żeby w bliskim widzialnym dojrzeć coś innego niż widzialne: nicość samą w sobie, to »nie-wiadomo-co nie mające nazwy w żadnym języku«”<sup>223</sup>. Traktując lustro jako zwierciadło i odwołując się do jego symboliki, można skonstatować: w oglądzie siebie samego w pryzmacie światła – jasności, jakie odbija zwierciadło – tworzy się obraz siebie, który w inny sposób jest dla niego ukryty, tak jak ukryta jest wiedza o sobie. Nie będąc jednak celem samym w sobie, staje się pośrednikiem w rozumieniu sensu – powiedzmy – bycia-w-świecie, który nie jest tylko tym, co możliwe do widzenia. Kontemplacja, rozumiana zatem jako ruch szczególnych władz poznania, a raczej rozumienia bezpośredniego, nie zatrzymuje się na tym poznaniu/rozumieniu. Czy w tym jeszcze niedającym się wyrazić – albo w ogóle niedającym się wyrazić – oglądanym przez pryzmat tego, co jednak widzę, jestem „jeszcze” oglądającym czy przedmiotem oglądanym? Traktując to pytanie jako prowokacyjne, trzeba nam pójść dalej i zobaczyć jednak, co jest kontemplowane<sup>224</sup>. Wróćmy do Pareysona ujęcia kontemplacji, która będąc radością i przyjemnością – rozkoszowaniem się – jest nią, o ile

<sup>222</sup> Tamże, s. 219.

<sup>223</sup> R. Debray, *Narodziny przez śmierć*, tłum. M. Ochab, [w:] S. Rosiek (red.), *Wymiary śmierci. Słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2010, s. 250. Debray wypowiedział te słowa w kontekście rozważań o archeologii obrazu. My w tym miejscu dokonujemy ich przekładu i umieszczamy w kontekście niniejszych rozważań. Zwracamy zatem uwagę Czytelnika przede wszystkim na główny cel tworzenia obrazu, będącego pośrednikiem i łącznikiem społeczeństwa „widzialnych jednostek ze społecznością niewidzialnych sił, które nimi władają. Obraz taki nie był celem samym w sobie, lecz środkiem służącym do odgadywania boskich zamiarów, a także do obrony, rzucania czarów, leczenia, inicjacji. Scalat [...] jednostkę z hierarchią kosmiczną [...]” (tamże, s. 254).

<sup>224</sup> Dla wielu współczesnych (ale nie tylko) filozofów estetyki klasycznym jej przedmiotem nie jest jedynie piękno, ale i brzydota. To na marginesie głównych rozważań.

nie ma w sobie nic ze szczęścia czy entuzjazmu, triumfu czy świętowania [...] jest *katharsis*, bo w jej nieruchomości życie zatrzymuje się i następuje przerwa, cichnie tumult uczuć i afektów, choć kulminacją jest porwanie i ekstaza, a kontemplujący, zyskując spojrzenie jasnowidza, zapomina o sobie samym, cały zawiera się w przedmiocie, podmiot niemal wychodzi z siebie<sup>225</sup>.

Kontemplacja jest kompozycją porządkującą i jednoczącą części w całość, która z kolei jest obecna w każdej z części przy wykształconym sposobie patrzenia, osiągającym głębię i jasność w nieruchomej radości, będącej własną wewnętrzną celowością. Kierowanie uważności na doświadczenie siebie odkrywa już nie tyle źródło tego doświadczenia, ile pozwala doświadczyć siebie w intymności bycia z samym sobą. Odsłonięty zostaje inny aspekt samotności – samotność kontemplatywna, w której będąc samemu ze sobą, potencjalnie jest się z każdym innym jako tym, który z ontologicznego punktu widzenia jest zawsze sam<sup>226</sup>. Na ten aspekt samotności zwracała uwagę Arendt, twierdząc zarazem, że „wielkie pytania metafizyczne – poszukiwanie Boga, wolności i nieśmiertelności (jak u Kanta) albo pytania o człowieka i świat, byt i nicność, życie i śmierć – zawsze stawia się w samotności”<sup>227</sup>. Zwracanie się w samotności ku sobie i bycie sam na sam ze sobą źródłowo odnosi się do odczucia przerostu faktycznej obecności – przerostu uwikłania w sprawy świata i innych ludzi – i znużenia, jak za Heideggerem powie Skarga, jak również do odczucia epifanii obecności tego, co obecnym w sensie bycia fizykalnym/faktycznym nie jest, a co w ciszy zdumiewa i za sobą pociąga<sup>228</sup>. I choć Lévinas uczynił innego i odpowiedzialność wobec i za niego warunkiem bycia Toż-samym, a w rozkoszowaniu się odnajdywał bliskość, w której przede wszystkim zachodzi inspiracja mojskości przez innego, to w tym miejscu warto przytoczyć jego słowa, które – naszym zdaniem – korespondują ze stanowiskiem Pareysona: „W Toż-samym (*le Même*) zanika przeciwstawienie na ja i nie-ja”, dalej zaś: „Nazywamy go Toż-samym, ponieważ w przedstawieniu znika opozycja ja i przedmiotu [...]. Pozostawać tożsamym znaczy przedstawiać sobie”<sup>229</sup>. Dopowiedzmy – przedstawiać sobie siebie samego w samotności kontemplatywnej, która jest uważną obecnością siebie samego, gdzie skupienie uwagi nie musi mieć przedmiotu w postaci siebie samego, ale

<sup>225</sup> L. Pareyson, *Estetyka...*, s. 225.

<sup>226</sup> Dopiero w aspekcie egzystencjalnym, o czym pisaliśmy wcześniej, analizując doświadczenie siebie wobec śmierci bliskiej osoby, samotność staje się sposobem bycia.

<sup>227</sup> H. Arendt, *Salon berliński...*, s. 242–243.

<sup>228</sup> B. Skarga, *Samotność*, [w:] *taż*, *Tercet metafizyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 193–200.

<sup>229</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 137, 139.

może przybrać postać rozkoszowania się własnym towarzystwem – przebywaniem samego z sobą lub towarzystwem Drugiego<sup>230</sup>. Rozkoszowanie się, o którym jest tutaj mowa, łączymy z heideggerowską zasadą wszelkich zasad – intuicją źródłową, o której pisał, czerpiąc to pojęcie z dorobku Husserla, że „[j]est to praintencja szczerego życia w ogóle, pranastawienie przeżycia i życia, [jest to] identyczna z przeżyciem *sympatia życia* [*Lebens-sympathie*]. To pranastawienie jest absolutne tylko wtedy, gdy sami w nim żyjemy” i jest przeciwieństwem „naiwności przypadkowego i bezrefleksyjnego patrzenia”, uprzystępniając bycie-dla-siebie-obecnym i je wytwarzając, gdzie w tej obecności źródłowo obecna jest radykalna inność<sup>231</sup>.

<sup>230</sup> Nie podejmujemy w tym miejscu wątku samotności jako uprzywilejowanego „wewnętrznego” miejsca w sobie, niedostępnego dla innych, w którym dochodzi do autentycznego poznania na drodze wewnętrznej rozmowy z samym sobą. Krytykę tego odnajdujemy m.in. w *Dociekaniach filozoficznych* Ludwika Wittgensteina, który podważył możliwość poznania przez sam podmiot „bezpośrednich, prywatnych doznań”, formułując pytanie: „Jak dalece więc doznania moje są *prywatne*?”, nie można przecież „mówić o mnie, że się o nich dowiaduję. Ja je *mam*”. Podjęcie zaś tego wątku wymaga osobnych studiów analitycznych. My zaś widzimy tutaj nic podobieństwa do wcześniejszych rozważań dotyczących ujęcia cielesności we współczesnej francuskiej myśli fenomenologicznej (L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 129–130).

<sup>231</sup> M. Heidegger [za:] J. Brejda, *Odcienie obecności...*, s. 138.



## Od wydarzenia ku wy-darzaniu

*„Niedobrze! Niedobrze! Ejże? czyż on się – nie cofa?” – Tak!  
Ale marnie go rozumiecie,  
jeśli się nad tym użalacie.  
Cofa się jak każdy, kto chce dokonać wielkiego skoku.*

Friedrich Nietzsche<sup>232</sup>

Ani bycie wobec śmierci bliskiej osoby i towarzyszące mu cierpienie, ani rozkoszowanie się z zaskoczeniem i kontemplacją nie przynależą do sfery zupełnie codziennych zdarzeń, choć dzieją się w codzienności. O przechodzeniu „od codzienności do wyjątkowości” pisała przywoływana już przez nas Depraz, podnosząc do rzeczywistej wzajemną relację tego, co zmysłowe z tym, co duchowe – w tym miejscu spróbujemy je ująć jako ujawniającą się w wydarzeniach spotkania z innością inność nieobecnej obecności. Odnaleźć tutaj można paralelę z Heideggerowskim ujęciem rzeczywistości, która w *Byciu i czasie* występuje jako jawna i skryta zarazem, opalizująca różnego rodzaju możliwościami jawienia się, spośród których tylko kilka ukazuje się na poziomie bytu, będąc do dyspozycji człowieka.

Podjęta próba opisanego przeżywania jako fundamentu cielesności, uznanej za „pomost” do doświadczenia duchowości i jego immanentny element, na przykładzie przeżywania zarówno cierpienia związanego ze śmiercią bliskiej osoby, jak i rozkoszowania się pokazuje, co szczególnego odsłania ono w „naturze” samego podmiotu. W wydarzeniach, o których pisaliśmy, natrafia się na modalności spotkania z innością. Inność, choć o odmiennej wadze jej odczuwania w tych dwóch wydarzeniach, przychodzi

---

<sup>232</sup> F. Nietzsche, *Poza prawdą i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Wydawnictwo Vis-a-vis Etiuda, Kraków 2015, s. 214.

z zewnątrz<sup>233</sup>, jakby spoza sfery, którą człowiek pojmuje. Przychodząc tylko w jakimś czasie i na jakiś czas, każdorazowo inaczej, nie daje możliwości przewidzenia skutków jej obecności teraz i później. Odczucie obecności inności budzi zarówno nadzieję, jak i trwogę – jak pisze Derrida: „ślad tej wizyty rozbija i *niepokoi*, jak to się może zdarzyć w momencie wizyty nieoczekiwanej, niewyczekiwanej, napawającej lękiem, oczekiwanej, bez wątpienia, poza horyzontem oczekiwania”<sup>234</sup>. „Ślad wizyty” to określenie, nad którym warto się w tym miejscu zatrzymać w drodze do pochwytania tego, „co z nami robi” doświadczenie duchowości zapośredniczone w cielesności – będącej „pomostem” w drodze do pochwytania znaczeń tegoż doświadczenia. Prezentując cielesność we francuskiej myśli filozoficznej, zwróciliśmy uwagę na aspekt patetyczności w jej doświadczaniu. Bycie wobec śmierci bliskiej osoby i własnego cierpienia oraz rozkoszowanie się w przymacie zaskoczenia i kontemplacji wydały się – idąc za Henrym – biegunowymi aspektami cielesności. W obu formach cielesności dostrzegamy „ślad wizyty” inności, odsyłający do tego, „co/кто przeszło/przeszedł”. Wydarzenia te, poprzez ulokowanie w nich uczuć – zarówno cierpienia, jak i rozkoszowania się, pojmowanego tutaj jako radowanie się czy przyjemność – są aktami, jeśli nie izolującymi człowieka od świata, to na pewno zawężającymi jego otwarcie na świat. W intensywności ich przeżywania i skupieniu się na nich człowiek związa się jakby do środka siebie.

Odwołując się do Ricoeura, można powiedzieć, że wydarzenie „traci swą bezosobową obojętność” poprzez to, iż jest nieoczekiwane, a często zaskakujące człowieka, stając się „źródłem niezgodności” poprzez naruszenie, a nawet rozzerwanie uporządkowanej struktury życia codziennego<sup>235</sup>. Kiedy się pojawia, przyjmuje formę nieuniknioności przejawiania się czegoś „tak, a nie inaczej”, pozostając poza intencjonalnością, która czyni z „czegoś przejawiającego się przejawiające się jako coś”. Zdolność wypowiedzenia, czego się doznaje, co się słyszy, co się widzi i ich interpretacja są w wydarzeniu zawieszona, choć niewątpliwie, na co uczuła Marcier w książce *Nocny pociąg do Lizbony*, nie odnosi się to tylko do chwil jako momentu wydarzenia. Ta zdolność może być zawieszona przez długi czas. To, co się przytrafia, dopiero otwiera możliwość inkubacji znaczeń i sensów. To, co przychodzi, nachodzi jako zdziwienie, zdumienie, strach *et cetera* – jak pisał o tym przywołany wielokrotnie Waldenfels – i zostaje określone takim *post factum*. Wówczas wydarzenie z przypadkowego staje się dla człowieka na przykład wyjątkowe.

<sup>233</sup> Tak „pochodzenie” inności ujmował Lévinas.

<sup>234</sup> J. Derrida [za:] M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii...*, s. 353.

<sup>235</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym...*, s. 234.

W Waldenfelsowskim ujęciu zradykalizowanego doświadczenia to właśnie *pathos* powoduje, że to, co w nurcie życia „zahacza” o nabrzeże, rozpoznajemy jako wydarzenie – coś, co przychodzi, a nawet narzuca się i porusza człowieka, i przez które przechodzi, które znosi. W tym miejscu wskazujemy na bycie wobec śmierci bliskiej osoby, jak również na rozkoszowanie się już nie tylko jako wydarzenie, ale i wydarzenie [*Ereignis*] w ujęciu Heideggera<sup>236</sup>. W wydarzeniach, które mają lokację w nurcie życia, coś się wydarza – coś jest posyłane w darze. Wydarzenie się jest nieprzedstawiane i niewypowiadane, a określając przynależność bycia i człowieka, umożliwia zaistnienie fenomenów w różnych postaciach. Dla Heideggera wydarzenie nie „jest”, ale „daje” – wydarza czas i bycie. W dosłownym przekładzie niemieckiego *Es gibt* zwrot ten oznacza „to daje”. W „to” (*Es*) przemawia wydarzenie, posyłając bycie, dlatego bycie przynależy wydarzeniu, które je posyła, ponieważ ono samo nie może się przesyłać. W protokole z seminarium na temat wykładu *Czas i bycie* Heideggera czytamy:

To, które jest/które daje, rozważa się najpierw ze względu na dawanie, a następnie ze względu na To, które jest/daje. To, które jest/daje, zostaje wyjaśnione jako wydarzenie [*Ereignis*]. [...] To, co jest/daje [*Es gibt*], nie jest po prostu obecne, lecz raczej obchodzi i dotyczy człowieka<sup>237</sup>.

W wydarzeniu coś jest posyłane w darze, „przy czym samo to, co posyłające, powstrzymuje się i w tym powstrzymywaniu wymyka się odkryciu [*Entbergung*]”<sup>238</sup>. I choć dla Heideggera wydarzenie dzieje się w okamgnieniu i ma zazwyczaj nagły i niepowtarzalny charakter, nie jest czymś, co jest niezależne od człowieka. Przynależy on do wydarzenia, o ile się na nie otwiera w tym znaczeniu, że jednostronnie wdaje się w wydarzenie – wystawia się na nadejście tego, które jest/które daje i je przyjmuje.

<sup>236</sup> Kategoria *Ereignis* po raz pierwszy pojawia się u Heideggera w połowie lat trzydziestych, a w latach pięćdziesiątych staje się wyrazem tzw. drugiego zwrotu w jego filozofii. Wielu kontynuatorów i interpretatorów myśli Heideggerowskiej nawiązywało do niej, a przede wszystkim Gianni Vattimo, który ustanowił ją jako kluczową/centralną w koncepcji słabego podmiotu i słabej myśli. Pisał: „Bycie nie jest, ale wydarza się (być może także w znaczeniu: przydarza się), jest tym, co towarzyszy – jako ułomność – wszelkim naszym przedstawieniom” (G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, [w:] *Myśl mocna. Myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*, oprac. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015, s. 142; B. Baran, *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków 2004, s. 165).

<sup>237</sup> M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 39, 54.

<sup>238</sup> Tamże, s. 32.

Idąc po tropach Heideggerowskiego wydarzania bycia jako „wkroczeni[a] Bycia w swoją prawdę [...], rozbłysk jedyności Bycia”<sup>239</sup>, założyliśmy, że bycie w obliczu śmierci bliskiej osoby odsłania przed człowiekiem jego możliwość (innego) bycia przez pryzmat jego wywłaszczenia/wydomowienia. Istotowo przynależy ono wydarzaniu, a jego swoistość polega „na unikaniu nieograniczonego odkrycia całej swej własności. [...] Do wydarzania jako takiego należy tedy wywłaszczanie [*Enteignis*]. Wskutek tego wydarzanie nie rozdaje siebie, lecz przechowuje swoją własność”<sup>240</sup>.

Wywłaszczenie/wydomowienie jest powstrzymaniem – odmową i zatrzymaniem bycia, które należy do dawania jako dopiero posyłania. Bycie wymyka się, jest unikiem oznaczającym odstępowanie, oddalenie zapoznanego siebie<sup>241</sup>. To krok wstecz i zwolnienie miejsca temu, co dopiero przed człowiekiem – to „przebudzenie w wydarzanie” i tego przebudzenia „nie sposób dowieść, trzeba go doświadczyć”, a to, co dzieje się w wydarzaniu, stanowi próbę przygotowania tego doświadczenia, które jest „wkroczeniem w pobyt w wydarzaniu”<sup>242</sup>.

W wydarzaniu się w obliczu śmierci bliskiej osoby i epifanii jej nie-obecności odsłania się nieredukowalna granica między byciem swojościowym – swojością a byciem obcym – obcością. Dla Heideggera własność bycia wiąże się z określeniem bycia przez mojość (Heideggerowskie *Jemeinigkeit*). Bycie jest własnością tego, kto go doświadcza, a zatem jest kategorycznie moje i niezastępowalne. Heidegger podkreśla: „Bycie tego bytu jest zawsze *moje*. W swym byciu byt ten sam odnosi się do swego bycia. Jako byt o tym byciu jest on zdany (*überantwortet*) na swe własne bycie”<sup>243</sup>. Mojość-swojość to źródłowe doświadczenie własności bycia jako każdorazowej egzystencji zdarzającej się w świecie, niebędącej egzemplarzem jakiegoś rodzaju bytu, lecz byciem, którym zawsze jesteśmy sami. Zgodność mojego bycia i bycia tego, który zmarł śmiercią własną jest skończona – jego nie-obecne bycie i moje obecne bycie to nieskończone odróżnienie. W utracie tej zgodności – w odwróceniu się jego bycia od mojego – zarazem zbliżam się do bycia sobą (swojego bycia) poprzez „wchłonięcie” różnicy.

W obliczu śmierci bliskiej osoby i epifanii jej nie-obecności u źródeł wywłaszczenia/wydomowienia odnajdujemy obcość w podwójnym znaczeniu. Po pierwsze, nie-obecność bliskiej osoby w życiu człowieka czyni je jakby nie-swoim – obcym. „Wypadł” element życiowej układanki. Po drugie,

<sup>239</sup> Tamże, s. 59.

<sup>240</sup> Tamże, s. 33.

<sup>241</sup> Tamże, s. 34, 71.

<sup>242</sup> Tamże, s. 43, 72–73.

<sup>243</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 58.

epifania nie-obecności odsłania obecność tego, co obce w codziennym życiu – żyje się bez tego, który zmarł śmiercią własną, a życie to jest mi obce, bo nie tyle nie rozpoznane, co jeszcze nie uznane jako takie, w którym jest miejsce na obcość. Dopiero uznając takie życie za prawdziwe, jak pisał w *Drogach rozpoznania* Ricoeur, któremu uprzednio towarzyszy zastrzeżenie i wątpliwość – bo przecież nie może być prawdziwym życie bez bliskiej osoby, i gdzie prawda ma charakter wyłącznie moralny, można je poważać.

Przypomnijmy w tym miejscu słowa Lévinasa: „co otwiera się wraz ze śmiercią: nicłość czy to, co nieznanne?”. Będąc dla siebie obcym – nie swoim również w znaczeniu nieczucia się swojsko – nie rozpoznaję siebie w znanych wcześniej znaczeniach. Zarazem – o czym pisze Waldenfels – obcość pozwala dotrzeć do granicy własnej pojemności i zakwestionować własne, ale bywa, że dochodzi do samoodgraniczania: „Ja jest innym, gdyż obcość zaczyna się we własnym domu. [...] nikt nie jest po prostu tym, kim (on lub ona) jest”<sup>244</sup>. Swojość i obcość – a może raczej mediacja między nimi – jest bezgruntem w byciu sobą, a ten Heidegger przyrównuje właśnie do samego wydarzenia. Stwierdza: „Wszelako bezgrunt ten nie jest ani pustą nicością, ani mrocznym chaosem, lecz: wy-darzeniem (*Er-eignis*)”<sup>245</sup>. Obcość nie oddziela człowieka od jego swojości – ona pozwala mu do siebie docierać, rozpoznawać i rozumieć jako swojność graniczącą z obcością. Jak powie Heidegger, wydarzenie obdarowuje człowieka jego własną istotą<sup>246</sup>, co można rozumieć, że w wydarzeniu człowiek „darowuje siebie” ku byciu sobą jako przygodności, przemijalności, niepowtarzalności, nieodwracalności i skończoności w świecie, co ukazuje bycie wobec śmierci bliskiej osoby. Śmierć bliskiej osoby zdarzyła się raz – jest momentem w przemijalności, każdorazowo jednostkowym zaświadczeniem o kruchości bycia, „rozbijającym” bycie sobą na swojność i obcość i w zapośredniczeniu wywłaszczania/wy-domowienia powracających do siebie jako współprzynależnych.

Wydarzenie „darowuje siebie człowiekowi” jako „jedyność i jednorazowość” jego bycia w jednoczesnym „pęknięciu bycia”, które wyłania się jako „miejsce chwili Gdzieś i Kiedyś”<sup>247</sup>. Jest otwarciem na przyszłość, na „coś”, co może nadejść. Ono pozwala „czemuś” nadejść i „czemuś” się zdarzyć, „czemuś” nieznanemu, które kryje w sobie także nieznanne dla człowieka, a zatem i nieprzewidywalne skutki i efekty – zawsze istnieje zatem możliwość zbłądzenia. Wydarzenie staje się zapowiedzią tajemnicy

<sup>244</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii...*, s. 24.

<sup>245</sup> M. Heidegger, *Identyfikacja i różnica*, tłum. J. Mizera, Warszawa, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 68.

<sup>246</sup> Por. M. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2011, s. 244.

<sup>247</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzenia)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1996, s. 214, 221.

– a raczej odsłania „rąbek” tajemnicy – (jej) inność nie jest obecnością, lecz jej brakiem. To otwarcie na coś, co jest nie-obecne i nieukazujące się, choć zapowiadające się i przyzywające z miejsca swego ukrycia. W „pęknięciu bycia”, w szczelinie, przez którą prześwituje tajemnica – tajemnica bycia niesprowadzonego do bycia tu i teraz – wraz z wywłaszczeniem/wydomowieniem dokonuje się przemiana (*metanoia*), powracanie do siebie jako Heideggerowskie „przydzielanie prawdy Bycia”. Bo wydarzenie dla niego – powtórzmy – to „wkroczenie Bycia w swoją prawdę, rozniecenie ogniska (prawdy Bycia) [...] rozbłysk jednorazowej jedyności Bycia”<sup>248</sup>.

W obliczu śmierci bliskiej osoby i epifanii jej nie-obecności, w byciu tym, który cierpi, rozpoznanie siebie jako współprzynależność swojości i obcości jest powrotem do siebie „poprzez zewnętrzne zapośredniczenie”<sup>249</sup>. Mediacja między swojością i obcością, i obdarowanie siebie ich współprzynależnością, pozwala powrócić do siebie w znaczeniu trwania przy sobie, gdzie „przy sobie” czy „takosamość” nie jest „zatwardziała”, lecz otwarta na siebie samą. Jako bycie swojością i obcością odrzucam siebie (domena doświadczenia obcości) i odzyskuję siebie (domena doświadczenia swojości), a między tymi dwoma biegunami tworzą się i dokonują wariacje bycia sobą. Swojść i obcość – przywołując słowa Waldenfelsa – to „progi, które łączą poprzez to, że rozdzielają”<sup>250</sup>.

Już w *Byciu i czasie* Heidegger pisze o „okamgnieniu” w nawiązaniu do Dasein i o jego losie, czyli właściwej dziejowości. W powszedniości możliwe są momenty, kiedy człowiek może właśnie tylko „na okamgnienie” doświadczyć prawdy swego bycia – jawno-bycia<sup>251</sup>.

Jawno-bycie to punkt nawrotu w zwrocie wydarzenia [...]. [...] Jawno-bycie jest czymś zupełnie nie-zwyczajnym, daleko *wyprzedzającym* wszelką wiedzę o człowieku. [...] jako miejsce chwili dla gruntowania prawdy Bycia. *Miejsce chwili* wypływa z samotności wielkiej ciszy, w której przyswajanie staje się prawdą<sup>252</sup>.

<sup>248</sup> Tamże, s. 214. W wydarzeniu, a raczej za jego pośrednictwem, dokonuje się przebudzenie, które [...] trzeba rozumieć jako przypomnienie tego, co nigdy jeszcze nie było myślane. Przebudzenie, po drugie, nie wymazuje zapomnienia bycia, lecz nastawia się nań i w nim przebywa. W ten sposób przebudzenie z zapomnienia bycia tkwi w tym zapomnieniu i rozbudza w wydarzenie” (M. Heidegger, *Ku rzeczy...*, s. 42).

<sup>249</sup> Dla Ricoeura człowiek jest „tym-który-jest-sobą” i „innym-niż-on-sam” – i wówczas można mówić o byciu sobą. Jest to „ten-który-jest-sobą-jako-inny” (tenże, *O sobie samym jako innym...*, s. 99, 189 i n.).

<sup>250</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii...*, s. 112.

<sup>251</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 520.

<sup>252</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii...*, s. 290, 299, 301. Tak ujmowana samotność jest doświadczeniem konstytutywnym dla kształtowania się sobości, jest – jak pisze Skarga – „nagim doświadczeniem siebie, bez określeń i ocen. Naga sobość, własna, odrębna, która jedno stwierdza: tak, to ja jestem Ja” (B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 271).

Samotność, z której wypływa miejsce chwili, wydaje się pierwotna, uprzednia wobec wszelkich relacji z innym – prerelacyjna. Jest ontyczna – na co wskazywaliśmy już wcześniej. Jest ona radykalną odrębnością, jedynością (pojedynczością), samodzielnością i niepowtarzalnością – nie da się jej współdzielić ani porównać z inną. Jest ona immanentną własnością sobości. Powrót do niej, przy jednoczesnej niemożności jej porzucenia, dokonuje się poprzez wywłaszczenie/wydomowienie, które staje się warunkiem Heideggerowskiego wydarzenia. Dalej Heidegger pisał, co stanowi dla niniejszego wywodu punkt ważności/ciężkości, o dokonywaniu się bycia mojąscościowego „na gruncie wytrwałości w jawno-byciu”, a zatem „istota Siebie” nie jest „właściwością człowieka obecnego i tylko na pozór jest dana wraz ze *świadomością Ja*”<sup>253</sup>. Powrót do siebie, niemający „rozstrzygającego charakteru” i bycie u siebie są zapośredniczone w wydarzeniu, z wpisanym weń wywłaszczeniem/wydomowieniem, jak w przypadku bycia wobec śmierci bliskiej osoby. I wówczas można – czasem – zobaczyć jaśniej.

Rozkoszowanie się jawi się jako coś niepowtarzalnie wspaniałego, pozwalając odczuć także i ulotność samego daru tego przeżycia i wzbudzić tęsknotę za nim. I choć wydawałoby się, że to właśnie w nim człowiek ma możliwość przeżyć swoją obecność, mile się w niej zatapiając – w przeciwieństwie do przeżywania swojego bycia wobec śmierci bliskiej osoby i w cierpieniu – to przecież nietrudno zauważyć, że dokonuje się ono w spotkaniu z innością. Dla nas spotkanie to jest także formą wywłaszczenia/wydomowienia w znaczeniu zrobienia miejsca na przyjście tego, co/któ jawi się jako inne/inny – na przyjście inności. Wycofuję się z siebie, zwracając się w stronę tego, co nadchodzi – co jest tu i teraz, i je przyjmuję. Trzeba mieć miejsce dla tego, co/któ nadchodzi. Rozpatrzmy tę kwestię przez pryzmat gościnności.

Dla Lévinasa gościnność jest możliwa i ma sens o tyle, o ile człowiek jest u siebie, bo tylko będąc gospodarzem – tym, który posiada dom – może podjąć drugiego<sup>254</sup>. Jako właściciel domu może sobie pozwolić na coś więcej niż bycie właścicielem. Ponadto potwierdzenie, że coś należy do niego, dokonuje się wtedy, kiedy sam może z czegoś zrezygnować – może od czegoś, co przynależy do niego, odseparować się. Lévinas mówi o wewnętrznym otwieraniu się na innego, o „byciu przygotowującym

<sup>253</sup> Tamże, s. 297.

<sup>254</sup> *Całość i nieskończoność* Lévinasa, powstałe w latach sześćdziesiątych, jest uznane przez Derridę za traktat o gościnności jako przyjmowaniu tego, co zewnętrzne, będący podstawą rozwijania Lévinasowskiej myśli o kształtowaniu się podmiotowości związanej nie z jej porządkiem ontologicznym, lecz etycznym.



sobie drzwi wyjściowe”, jak autor ten określił wydarzenie świadomości<sup>255</sup>. Bycie gospodarzem to nie tylko stanie na progu, witając gościa, to także przekroczenie go – cofnięcie się, wychodząc naprzeciw temu, który przybywa. W ujęciu Lévinasa gościnność będzie pojmowana jako nieuprzedzone przyjęcie innego.

Nawiązujący do Lévinasa, ale i wchodzący z nim w dyskusję Derrida w tym miejscu powiedziałby, że otwarcie na wydarzenie inności następuje wraz z wypowiedzeniem najprostszego ze słów – „Tak”, które „musi być powiedziane innemu jako Innemu”, „które nie daje się produkować przez to samo albo przez ego”, co jest nieprzewidywalne i niepoddające się wykoncypowaniu, co także jest dopiero zapowiedzią tego, co może nadejść w przyszłości<sup>256</sup>.

Zarówno dla Lévinasa, jak i Derridy gościnność ma miejsce wówczas, kiedy gospodarz wyzbywa się stawiania warunków przybywającemu, na przykład kiedy oczekuje się od niego wdzięczności. Nadchodzący – również zaskakując – ma być powitany w otwartości na niego, akceptując ulokowanie w niej także ryzyka obojętności wobec gospodarza, wrogiej postawy wobec niego, skrzywdzenia go i spustoszenia jego domu. Otwartość to zbliżenie się do innego/inności, wytwarzające zarazem nieredukowalny dystans, którego zachowanie stanowi warunek doświadczenia etycznego<sup>257</sup>. Bliskość z innym/innością nie jest ukonstytuowana, lecz w otwarciu się na innego/inność zakłada zdolność człowieka do przyjmowania tego, co zewnętrzne, aż po podatność na zranienie.

Dla naszych rozważań ważna jest metaforyka gościnności, a przede wszystkim figura podmiotu będącego zarazem gospodarzem i gościem, jako źródłowa w rozważaniach etycznych Lévinasa i Derridy. Gospodarz to ten, który posiada dom, a dom to metafora rodzaju wewnętrznej przestrzeni, bycia u siebie, posiadania siebie, ale takie posiadanie – jak już zauważa Lévinas – „nie jest własnością w takim samym sensie jak rzeczy-meble, które można w nim zbierać i przechowywać. Dom jest własny, ponieważ dla właściciela jest zawsze gościnny”<sup>258</sup>. Bycie gościnnym to bycie otwartym na spotkanie z innym/innością. Gościnny gospodarz, który przyjmuje innego/inność, rezygnując z jego/jej uprzedmiotowienia w procesie poznania, podejmuje innego/inność także w nieoczekiwaniu na niego/na

---

<sup>255</sup> E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006, s. 161.

<sup>256</sup> J. Derrida [za:] M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii...*, s. 360.

<sup>257</sup> Powiązanie rozważań o doświadczeniu duchowości z etycznością to osobny projekt badawczy; związek ten w niniejszym opracowaniu zostaje tylko zasygnalizowany.

<sup>258</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 169.



nią – w zdumieniu jego/jej nadchodzeniem i przyjściem. Idąc ścieżką hermeneutyczną – to, co dopada człowieka, jak natrętne, przychodzące nagle, a zatem właśnie dopadające człowieka pytanie, o czym pisał Hans Georg Gadamer, może uruchomić rozumienie, które nie da się już sprowadzić do poznania w sensie epistemologicznym.

W relacji do innego/inności w geście gościnności gospodarz sam staje się nieredukowalnym do samego siebie – do bycia u siebie. I oddajmy w tym miejscu głos Derridzie, który mówi, że bycie u siebie, wystawiane ku innemu/inności, doznające innego/inności, nie jest dowodem mojej absolutnej gościnności, gdyż to nie ktoś inny, lecz ja mam dom. Należy on do mnie, a nie do kogoś innego i jako jego właściciel gwarantuję tym, którzy wespół ze mną go tworzą, że nikt nie wyrządzi im krzywdy, tak jak i mnie. Kim zatem jestem, goszcząc innego w swym domostwie – w sobie samym? Kim/czym jest inny/inność dla gospodarza, który goszcząc, gości na swoich warunkach? Bierność, czy raczej pasywność, nie ma tutaj zatem charakteru afirmatywnego – człowiek nie otwiera się na inność bezwarunkowo. I nawet jeśli inność intryguje, przyciągając do siebie i jakby wciągając do gry jawienia się i skrywania, by odwołać się chociażby do Ricoeurowskiego jej ujęcia, człowiek może zamykać okiennice i drzwi swojego domu z obawy przed naruszeniem czy destabilizacją zapoznanego w nim porządku. Inny przychodzi też jako wróg, przed którym – zanim jeszcze stanął na progu domostwa – gospodarz chroni się w sobie lub przewencyjnie odpuszcza atak na siebie i swe domostwo. Inność wypędza człowieka poza bycie, wypędza go w siebie. I choć dla Lévinasa odesłany do siebie, nie może tam pozostać ze względu na bycie niezastępowalnym w swej odpowiedzialności, człowiek może jednak pozostawać u siebie<sup>259</sup>. Kontrapunktową wypowiedzią do Lévinasowskiego ujęcia gościnności jest wypowiedź Depraz, dla której:

Poddanie się temu, co inne, oznacza zadanie sobie samemu śmierci. Z konieczności z przygody takiej wychodzi się odmienionym, ale oznacza to również (o ile oczywiście nie jest się zanadto przywiązany do własnej, z góry przyjętej tożsamości) odnowienie<sup>260</sup>.

<sup>259</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 172–173.

<sup>260</sup> N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię...*, s. 87. Ze słowami Depraz koresponduje wypowiedź Ricoeura: „Tym, co w rzeczywistości ponosi porażkę, jest nie myślenie – we wszystkich znaczeniach tego terminu – lecz skłonność, czy lepiej *hybris*, która popycha naszą myśl do uważania siebie za panującą nad sensem” (P. Ricoeur, *Czas i opowieść. Czas opowiadany*, t. 3, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 373).

Z jej słowami po części korespondują słowa Derridy, które wypowiada, analizując etykę odpowiedzialności Lévinasa z centralną dla niej figurą przyjęcia-goszczenia innego. Zauważa on, że Lévinas „ma na myśli nieskończenie innego, który nieskończenie mnie przekracza, tak więc przyjmuję go poza moimi możliwościami przyjęcia. Gościnność polega na tym, że przyjmuję kogoś większego ode mnie, a więc narażam mój dom na zniszczenie”<sup>261</sup>. Zapraszający gospodarz staje się zakładnikiem zaproszonego gościa, który w ten sposób zachowuje poczucie bezpieczeństwa – jestem u siebie, ulegając mu poprzez oczekiwanie na niego. To nie gospodarz pozwala gościć się zaproszonemu, lecz zaproszony pozwala się gościć we własnym domu gospodarza. Taką formę udzielania sobie gościnny można określić nawiedzeniem – przybywający nie jest tym innym, którego gospodarz spodziewa się i którego oczekuje. Dlatego, jak pisze Derrida, nawiedzenie jest wyróżnieniem dla gospodarza, będącego potencjalnym gościem – gościem we własnym domu. Wyróżnienie ma podwójne oblicze: oto bowiem przybywający inny może być przyjacielem, ale jako inny może też okazać się wrogiem. Pytanie „kto kogo gości?”, skłania do odpowiedzi: „nie wiem, czym jest gościnność”. I Derrida ukazuje wiele znaczeń słowa *przyjmowanie* (*acception*), które oznacza zarówno: „podejmować” i „godzić się z istnieniem czegoś”, jak i „sprawiać, by coś zaistniało”<sup>262</sup>. Przypomnijmy w tym miejscu słowa Waldenfelsa: „obcość zaczyna się we mnie”, które dopełnimy za Derridą: aby móc powiedzieć przybywającemu: „czuj się jak u siebie”, trzeba być u siebie i umieć dysponować swoją własnością. Ale zarazem w tym miejscu odsłania się paradoksalność domostwa, które ma sens wtedy, kiedy nie włada się nim na zasadzie utrzymywania w nim porządku, ale wówczas, gdy w domostwie sam jako gospodarz czuję się u siebie. A to jest zapośredniczone w obcości. Gościnność zaczyna się wówczas, gdy nie wie się, czym ona jest i jaki niesie z sobą dar. Aporetyczność gościnności staje się jej warunkiem.

Wydaje się paradoksalne – pisał Derrida – że doświadczenie gościnności spotyka aporię właśnie tam, gdzie [...] gospodarz, chcąc przyjąć gościa, zachęca go do przekroczenia progu lub granicy. [...] ta nieunikniona aporia nie jest czymś negatywnym; bez tego powtarzającego się trwania w paraliżującej sprzeczności zadanie gościnności nie mogłoby się spełnić<sup>263</sup>.

<sup>261</sup> J. Derrida, *Wrogośćcinność*, tłum. A. Dwulit, [w:] J. Lubiak (red.), *Wrogośćcinność. Podejmowanie obcych*, Muzeum Sztuki, Łódź 2010, s. 15, przyp. 13. Tytułowy neologizm – „wrogośćcinność” (*hostipitalite*) odwołuje do terminu „gościnność” (*hospitalite*), który w łacińskim źródłosłowie zawiera swoje własne przeciwieństwo, czyli „wrogość” (*hostilite*).

<sup>262</sup> Tamże, s. 16.

<sup>263</sup> Tamże, s. 19–20.

Wydarzenie otwiera przejście dla czegoś – dla inności, która, by użyć określenia Derridy, jest wynajdywana, a nie „odnajdywana”, jest inwencją<sup>264</sup>. Zapowiedź i możliwość innego – odmienionego – bycia człowieka ujmujemy jako dar wydarzenia z wpisanym weń Derridiańskim ryzykiem, bez którego nie byłoby doświadczenia: „trzeba, w danym momencie, utrzymywać się na granicy katastrofy lub ryzyka zatury. Bez tego realizuje się jedynie program ubezpieczenia (*un programme d'assurance*). Toteż trzeba ryzykować. To jest właśnie doświadczenie”<sup>265</sup>.

Spróbujmy pójść dalej tym tropem, mając zarazem na uwadze, że przyjmować można to, co jest się w stanie unieść, co rodzi się w człowieku – tak jak przyjęcie gościa przez gospodarza otwartego na niego. Jakim jestem w wydarzeniu gościem dla siebie jako gospodarza i jakim gospodarzem?

<sup>264</sup> J. Derrida [za:] M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii...*, s. 358.

<sup>265</sup> Tamże, s. 364. Zdaniem Doroty Wolskiej zarówno Jean-François Lyotard, jak i właśnie Derrida (którzy dystansując się wobec Heideggera, podkreślali za nim patyczność wydarzenia) zwracają uwagę na powiązanie patyczności z „momentem wolności, bezwzględną niespodzianką, podważeniem ustalonych znaczeń”, jak również z „nadmiarową, destrukcyjną lub przemieniającą, nieprzewidywalną siłą” (D. Wolska, *Odzyskać doświadczenie...*, s. 109–110). Por. ujęcie doświadczenia jako „poddawania próbie”, o czym pisaliśmy wcześniej w rozdziale: *Dlaczego o doświadczeniu duchowości, a nie o duchowości?*

## Przemiana – bycie (z) sobą zapośredniczone w inności

*Świat przedstawia mi się na dwa sposoby.  
Jako rzecz, którą posiadam i jako tajemnica, przed którą stoję.  
To, co posiadam, to błahostka;  
to, przed czym stoję, jest wspaniałe.  
Uważam, by nie stracić tego, co posiadam;  
muszę nauczyć się nie przegapiać tego, przed czym stoję.*

Abraham Joshua Heschel<sup>266</sup>

Derrida, który na trop nieredukowalnego do empiryzmu doświadczenia natrafił u Lévinasa, pisał:

Doświadczenie zakłada oczywiście spotkanie, recepcję, percepcję, lecz w znaczeniu bardziej rygorystycznym wskazuje na ruch przekraczania (*traversée*). Doświadczając czegoś to postępować żeglując (*avancer en naviguant*), maszerować przekraczając. Przekraczając w końcu granicę<sup>267</sup>.

W doświadczeniu atopicznym – doświadczeniu obcości/inności – następuje problematyzowanie swojości. Jak mam być (z) sobą?<sup>268</sup> To pytanie, które wybrzmiewa w wydarzeniu, choć nie musi być wyartykułowane.

---

<sup>266</sup> A. J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego i Wydawnictwo Punctum, Pracownia Oświatowo-Wydawnicza, Łódź–Warszawa 2014, s. 151.

<sup>267</sup> J. Derrida [za:] M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Derrida i literatura*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1997, s. 198.

<sup>268</sup> Józef Tischner formułuje fundamentalne dla etyki jako sposobu bycia z drugim i z sobą samym pytanie: jak mam być z tobą? Wskazanie na nie w tym miejscu sugeruje, że niniejsze rozważania kierują się w stronę etyki i tę sugestię uznajemy za ważną. To zagadnienie wymaga jednak odrębnego opracowania. O etycznym wymiarze jaźni jako funkcjonalnego centrum *psyche* i życia duchowego pisaliśmy w: A. Walczak, „*Życie duchowe*” – *podróż do*

To pytanie o sens – o sens bycia-w-świecie, a przesłanie tego pytania można zrozumieć tylko wtedy, kiedy to, czego doświadcza się w doświadczeniu atopicznym, osobiście obchodzi. „Powrót do domu” dokonuje się w konfrontacji z nieswojością – z obcością/innością i dalej w konfrontacji z wywłaszczeniem/wydomowieniem. Przypomnijmy w tym miejscu słowa Heideggera, który w *Fenomenologii życia religijnego* wskazał na trop istotny dla naszych rozważań: „»Doświadczać« to [...] konfrontować się z... [z której to konfrontacji] utwierdzają się formy doświadczanego”<sup>269</sup>. Konfrontacja oznacza tutaj powiązanie podmiotu i przedmiotu doświadczenia, a zatem ten, który doświadcza, nie jest oderwany od tego, co doświadcza. Od strony doświadczonego doświadczenie ma charakter aktywny, zaś od strony doświadczonego – pasywny. W wydarzeniu jako doświadczeniu daru spletają się ze sobą „pasywna aktywność” doświadczonego i to, co dzięki niej zostaje doświadczone, lecz co nie jest koniecznością.

Za Waldenfelsem przyjmujemy, że inności odpowiada się bez waloryzacji odpowiedzi, a to, czemu się odpowiada, jest rodzajem zaproszenia, przyciągania, wezwania, wabienia oraz prośby, apelu, prowokacji *et cetera*. Odpowiedź zaś jest odpowiedzią bycia, które „zostaje jako przesłanie odzyskane w wydarzeniu”<sup>270</sup> – jak z kolei powie Heidegger. A raczej w wydarzeniu jako darowaniu bycia ujawnia się możliwość jego odzyskania, czyli ponownego odzyskania bycia w orientowaniu tegoż bycia, gdzie bycie (z) sobą nabiera wtórnego charakteru. Ujawnianie się możliwości (możności) jest pierwotne wobec przebudzenia w wydarzeniu i w wydarzenie, lecz pierwotność ta nie wynika z linearno-chronologicznego porządku. „Przebudzenie w wydarzenie jest więc tym, czego musimy doświadczyć, bo nie sposób go dowieść” – pisał Heidegger<sup>271</sup>. „Przebudzenie w wydarzenie” ujmujemy jako przemianę bycia człowieka – bycia (z) sobą, która wytwarza „szczególny czas terazniejszy”, „szczególną współczesność” spotkania z tym, kto przemiany doświadcza – jak pisał przywołany już wcześniej Seel. Przemiana jest „tu i teraz” przejściem trwania – bycia, gdzie bycie nie daje się sprowadzić do trwałości swych przejawów. Zadziwiające jest to trwanie w czasie, gdzie przejście bycia dokonuje się w jego różnorodności, zmienności, nieciągłości, niestałości, przemijalności *et cetera*. „Teraz” znamionuje szczególną jednorazowość przejścia trwania, które staje się w „teraz”

źródła, [w:] A. Walczak, W. Mikołajewicz (red.), *Mistrzostwo duchowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017, s. 147–148.

<sup>269</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 12.

<sup>270</sup> M. Heidegger, *W kwestii bycia*, tłum. M. Poręba, [w:] tenże, *Znaki drogi*, tłum. zbiorowe, Spacja, Warszawa 1999, s. 72.

<sup>271</sup> Tamże, s. 73.

obecnością – „ten raz obecność jest taka, innym razem inna”<sup>272</sup>. Jednorożec przemiany – mogąca rozciągać się w czasie – nie dokonuje się w niecodzienności, choć to w niej jest ona najintensywniejsza, na przykład w obliczu śmieci bliskiego czy przeżywania zaskoczenia i zdumienia połączonego z rozkoszowaniem się. I ponownie za Depraz wskażemy na przenikanie się codzienności i niecodzienności (wyjątkowości) w uobecnianiu się żywej cielesności, będącej źródłem i immanentnym elementem doświadczenia duchowego, które próbujemy uchwycić w optyce przemiany.

Co zatem zostaje wynajdywane w wydarzeniu wraz z Derridiańskim wynajdywaniem inności w jej doświadczeniu? Spróbujmy pójść drogą Heideggerowskiego ujęcia bycia człowieka konstytuującego się w horyzoncie pytania o to bycie, choć – jak już pisaliśmy – takie pytanie nie musi być wyartykułowane. Ono – o czym „uczy” przywołana przez nas filozofia cielesności – konstytuuje się przede wszystkim na poziomie naszej cielesności. Żywe ciało je wyraża i wówczas można „coś” zobaczyć, „coś” usłyszeć, „coś” poczuć i „coś” uczynić. „Coś” w wydarzeniu i dalej w wydarzeniu „porusza nasze oko i ucho – jak pisze Waldenfels – po-budza je, w ten mianowicie sposób, że – może niezauważenie – odbiega od oczekiwań”<sup>273</sup>. Odpowiadanie na pytanie nie zaczyna się wraz z mówieniem o czymś, ono wywodzi się z przyglądania się i z nasłuchiwania czy przysłuchiwania się, czy też, mówiąc ogólnie, z ukierunkowanej wrażliwości cielesnej. Takie odpowiadanie ma specyficzną i nieuniknioną formę, bowiem nawet niesłuchanie zakłada słuchanie, niewidzenie – widzenie, a nieczucie – czucie. Odpowiadanie nie daje także tego, czym dysponuje. To coś, co daje odpowiadanie, konstytuuje się w nim.

O co w wydarzeniu „pyta” człowiek samego siebie? Jakich impresji cielesnych doznaje bezpośrednio, „przekonując się” o tym, że jest żywym ciałem, któremu jest coś posyłane w darze w doświadczeniu atopicznym? Zanim jednak zapyta nie-pytając, w sytuacji wyłączenia/wydomowienia, Derridiańskiego wycofania się bycia (z bycia/z obecności), choćby w okamgnieniu, w horyzoncie nie-obecności otwiera się dostęp do tego, co się daje. U Derridy wycofanie się ukazuje – a raczej zapowiada – nie-uobecny naddatek sensu w tym, co się daje, które nie wypełnia żadnego braku ani nie jest odpowiedzią na jakąś potrzebę. W ujęciu Derridy figura daru obrazuje dwa jego aspekty. Z jednej strony dar daje coś konkretnego – coś jest

---

<sup>272</sup> J. Brejda, *Odcienie obecności...*, s. 47. Brejda w tym miejscu powołuje się na etymologiczne znaczenie terażniejszości w języku polskim Aleksandra Brücknera i podkreśla, że etymologicznie bardziej źródłowym jest słowo „teraz”, będące ściągnięciem dwu słów „ten raz”. „Teraz” odsłania sytuacyjność i dziejowość doświadczenia.

<sup>273</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii...*, s. 103.

darowane w formie prezentu. Z drugiej jest warunkiem dla czegoś danego w ogóle i wydaje się, że właśnie o to chodziło Derridzie. A jednocześnie odkrywa się w nim pewną niemożliwość – sama sytuacja daru jest niemożliwością. Dar nie tyle bowiem „jest”, co właśnie „daje się” (*es gibt*). Agata Bielik-Robson o niemożliwości daru w ujęciu Derridy pisze, że ten jako *arche* jest „momentem początku”, „rozpoczyna sekwencję wydarzeń, generuje byty, otwiera łańcuch następstw, które same stanowią formę pamięci o źródłowym, obdarowującym Wydarzeniu”. Jednak „dar Bycia stacza się w zapomnienie”<sup>274</sup> – człowiek swoim byciem zapośredniczonym w inności przyjmuje dar, lecz rzadko lub wcale nie pamięta o tym obdarowaniu siebie. Trudno uchwycić, kiedy akt się dokonuje – czy wtedy, kiedy daje (się), czy wtedy, kiedy dar jest przyjmowany, czy też wtedy, kiedy człowiek podejmuje decyzję dania. Ponadto same te określenia stają się kłopotliwe z perspektywy wcześniejszych rozważań, bo przecież chodzi o to, że w darze jest coś posyłane, a zatem ważne okazuje się, co jest posyłane, czy też co daje dar. Dla Derridy tym, co daje dar jest czas, który staje się absolutnym warunkiem daru. Przypomnijmy, że w jego ujęciu „struktury czasowania” dostrzega się „element zwłoki oddalającej się od źródła obecności” – *différance* (różnia/różnica/różnicowość). Mając na uwadze, że różnicę „rozpoznaje się” po efektach jej działania, pozwolimy sobie w tym miejscu na określenie, iż darem „jest” nie to, co się uobecnia (gdyż to jest niemożliwością). Od jakichkolwiek – i tak niemożliwych – form uobecniania się ważniejsze jest, że za pośrednictwem daru „daje się” czas – dopowiedzmy: czas dla sobości zapośredniczonej w obcości/inności. To czas dla siebie w przejściu przez doświadczenie atopiczne/aporyczne.

Cofnięcie się do siebie jako odnajdywanie ukrytego, zakrytego, niejawnego znaczenia, jak i odnajdywanie dotąd pustych znaczeniowo pól można potraktować jako dar w wydarzeniu. Taka retrospekcyjna „praca” daru zakłada jednak uprzedniość istnienia sensu. Dar staje się wówczas swoistego rodzaju depozytariuszem sensu, który – by odwołać się do tradycji hermeneutycznej – jest do od-czytania, do odnalezienia, będąc określonym (zazwyczaj jednoznacznie) przez sam dar jako podstawa jakiegoś porządku egzystencjalnego. O ile – jak można założyć – odnajdywanie jest działaniem od-twórczym, o tyle wynajdywanie staje się działaniem twórczym. W wydarzeniu tym, co jest posyłane w darze, jest sama możliwość już nie tylko (nie tyle) odnajdywania sensu, co właśnie jego wynajdywania, którą człowiek otrzymuje do dyspozycji. Samo wydarzenie rezonuje

---

<sup>274</sup> A. Bielik-Robson, *Trujący prezent Jacques'a Derridy. Od krytyki do fenomenologii daru*, [w:] A. Grzegorzczak, J. Grad, R. Koschany (red.), *Fenomen daru*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2004, s. 80.

możliwym sensem, nieredukującym się do sensu uprzywilejowanego. Nie dziwny się zatem, że dla Derridy sytuacja daru/dania się jest niemożliwością, bo przecież nie da się go uchwycić tak, jak nie można go nazwać, czym jest, choć zarazem można mówić o jego funkcjach – jest tym, co posyła i tym, co daje czas dla wynajdywania<sup>275</sup>.

Cielesność wydarzania w biegunowych doświadczeniach cierpienia i rozkoszowania się w przenikających się codzienności i niecodzienności ujawnia jego jakąś „nieskończoną rezerwę” sensu, równie różnorodnego jak sens świata – jak o przeżywaniu ciała transcendentalnego powiedział przywołany wcześniej Barbaras<sup>276</sup>. Wyruszając w podróż ku odkrywaniu sensu tych doświadczeń – ku zadomowieniu, ku byciu gospodarzem, mam możliwość wynajdywania własnego, może równie przygodnego i tymczasowego, sposobu bycia (z) sobą – ponownego zadomowienia poprzez wywłaszczenie/wydomowienie, bycia goszczącym mnie gospodarzem. Duchowość w doświadczeniu manifestuje się bowiem przez grę skrywania i odkrywania, a dostęp do niej nie jest bezpośredni i oczywisty. Ona manifestuje się pod jakimś względem, co uwidacznia się właśnie w figurze daru – człowiekowi coś jest posyłane w darze. Do daru zaś odnosi się on z pewnej perspektywy czy punktu widzenia. Dar nie jest przyjmowany bezwzględnie, jest to niemożliwe. Dar posyła coś, co dopiero może być przez człowieka przyjęte (lub nieprzyjęte). Ale to od czegoś jeszcze zależy.

Dla naszego krótkiego wywodu o darze w kontekście przemiany ważne jest zwrócenie uwagi na niewspółmierność treści pytań: „co jest darowane w wydarzaniu?” i „co jest posyłane w darze?”. Wydawać by się mogło, że różnica między nimi jest mało znacząca, bo sprowadza się do gry użytych w niej słów. Gra ta wydobywa jednak subtelności znaczeniowe. W wydarzaniu, o którym już pisaliśmy, darowany jest przede wszystkim – idąc za Derridą – czas, czas dla kogoś, kto „przeszedł przez wydarzenie” i ma możliwość uczestniczenia w wydarzaniu. Darowanie czasu nie następuje po wydarzeniu; w samym wydarzeniu ma „miejsce” to, co wielokrotnie określaliśmy jako doświadczenie atopiczne – spotkanie z obcością/innością, rozciągnięte między wskazanymi przez nas za Henrym biegunowymi impresjami żywej cielesności: cierpieniem i radością oraz ich *modi*. Darowanie czasu można ująć jako bycie w jego szczelinie lub – by użyć nieco innego

---

<sup>275</sup> Podobnie jak Derrida, Józef Tischner, nawiązując do Heideggera, mówił o wydarzeniu – dla niego wydarzeniu spotkania z drugim człowiekiem, które „jest swobodnym darem czasu, przekraczającym nasze oczekiwania i nasze wyobrażenia” (J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław-Warszawa-Kraków 2006, s. 253).

<sup>276</sup> R. Barbaras, *Trzy znaczenia...*, s. 96.



obrazu – zatrzymanie się, idąc. Co zaś jest posyłane w darze? W możliwości zatrzymania się w czasie, trwając w nim – a zatem w swoistym byciu w czasie jakby w jego zawieszeniu i jednocześnie perspektywie, w wydarzeniu poprzez wydarzenie, daje się człowiekowi kolejny rodzaj możliwości: możliwość dysponowania tym, co w tym czasie się dzieje. I choć dysponowanie czymś mogłoby odnosić się do możliwości działania i rozporządzania własną wolą, to jednak wskazuje ono na coś, co jest pierwsze, będąc zarazem równoważne. Przypomnijmy, że mówiąc o genealogii doświadczenia duchowości, wskazaliśmy na doświadczenie różnicy – jest nią zarówno różnica między swojością i obcością, jak i różnica między materialnością i transcendencją, odślaniająca napięcie między nimi. Samo użycie słowa „między” wskazuje jednak raczej na granicę niż na różnicę. Co zatem różnicuje, ustanawiając także granice? Jeśli zauważymy, że „praca” różnicy nie polega tylko na ustanawianiu granic, lecz przede wszystkim na „łączeniu” poprzez nie, to tym, co jest posyłane w darze jest również możliwość bycia, lecz ta „wychyla się” ku takiemu sobie, który będąc, jest zapowiedzią siebie. Zapowiedź wskazuje także na potwierdzenie siebie. Przemiana zatem nie jest i nie musi być rewolucją, czego można „dowieść” na przykładzie rozkoszowania się i jego *modi*. Choć – tak jak to widział Józef Tischner w kontekście spotkania człowieka z innym człowiekiem – spotkanie

niesie ze sobą taką siłę perswazji, że zdolne jest zmienić radykalnie stosunek człowieka do otaczającego go świata, ukształtować na nowo sposób bycia człowieka w tym świecie, zakwestionować dotychczas uznawaną hierarchię wartości. Spotkanie wprowadza człowieka w głąb wielkich tajemnic istnienia, gdzie rodzą się pytania o sens i bezsens wszystkiego, co jest<sup>277</sup>.

Możność przemiany w byciu (z) sobą zapośredniczona w inności/obcości i zapowiedziana w wydarzeniu może pozostać tylko zapowiedzią. Przemiana nie dokonuje się sama przez się. To, co się wydarza potrzebuje rezonansu w samym człowieku. Podkreślaliśmy już, że u podstaw wydarzenia odnajdujemy „pasywną aktywność”, w której „ulokowane” są dwa wymiary działania człowieka. W pasywności – w cielesnym, a zatem żywym przyjmowaniu oddźwięku, jaki jest w człowieku wywoływany – odnajdujemy stymulację aktywności, czyli osobistego przeżywania rytmu przyjmowanego i jego rozwijania<sup>278</sup>. Praca figury daru, tego, co się daje, uzależniona jest od „pasywnej aktywności”, którą w tym miejscu zobrazujemy, odwołując się

<sup>277</sup> J. Tischner, *O człowieku...*, s. 244.

<sup>278</sup> Por. z koncepcją interpretacji Luigiego Pareysona. U jej podstaw leży receptywność, której jednak nie ma bez aktywności. „Interpretacja właśnie tym jest: wzajemnym wynikaniem receptywności i aktywności. [...] jest, z jednej strony, oddźwiękiem, jaki przedmiot wywołuje

do relacji człowieka do wartości, o której pisali fenomenolodzy: przywołany we wcześniejszych naszych rozważaniach Scheler oraz Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand czy Roman Ingarden<sup>279</sup>. Uważali oni, że pierwszym momentem rozpoznania czegoś jako wartości jest wrażliwość aksjologiczna, którą człowiek odnajduje w samym sobie. W ujęciu Schelera emocjonalne ukierunkowanie składa się z czucia wartości, preferencji i miłości<sup>280</sup>. Czucie wartości uruchamia stany uczuciowe czy też nastroje emocjonalne wobec tego, że coś jako wartość istnieje i że jest ono odbierane w swych aspektach jakościowych. Preferencja, czyli wyczuwanie hierarchii wartości, nie jest tożsama z podejmowaniem dążenia do ich realizacji, ich chceniem czy decyzją wobec nich, bowiem jest pierwotniejszym od nich aktem emocjonalnym. Miłość, przyrównywana do Pascalowskiego porządku serca, stanowi podstawowe i najważniejsze skierowanie na wartość. W niej zawierają się dwa wymienione nastroje emocjonalne, wywoływane obecnością czegoś, co dzięki ich uruchomieniu odczuwamy jako wartość. Uczucie miłości do wartości samo w sobie ich nie stwarza. Umożliwia natomiast dostrzeganie horyzontu wartości, na które człowiek może odpowiedzieć w aktach emocjonalnych.

Jeśli nawet nie będziemy mówić o tak wzniosłym stanie uczuciowym, jakim jest schelerowska miłość, to i tak stoimy na stanowisku, że posyłany w darze czas dla bycia (z) sobą i możliwość przemiany muszą napotkać w człowieku na uwrażliwienie na nie, aby ten mógł je rozpoznać jako dar. Dlaczego mówimy tutaj o rozpoznaniu, które zazwyczaj kojarzy się z pracą intencjonalności? Dla Ricoeura doświadczenie daru „jest nierozzerwalnie związane z ładunkiem potencjalnych konfliktów wynikających z twórczego napięcia między hojnością i zobowiązaniem”<sup>281</sup>. Bycie (z) sobą jest przesłaniem odzyskanym w wydarzeniu zapośredniczonym w powrocie do bycia (z) sobą poprzez konfrontację z innością/obcością. A zatem nie tyle odzyskują siebie w wydarzeniu, ile w nim samym, będąc żywym ciałem, dana jest mi możliwość powrotu do siebie<sup>282</sup>. Jeśli zaś – idąc dalej za Ricoeurem

---

we mnie [...]. Z drugiej strony jest zestrojeniem się z przedmiotem [...] sprawieniem, żeby mówić, po to, by go słuchać [...]" (L. Pareyson, *Estetyka...*, s. 203).

<sup>279</sup> Oczywiście ich aksjologie nie są tożsame ze sobą. Zwracamy tutaj uwagę na te elementy, które ich raczej łączą niż dzielą.

<sup>280</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986, s. 250–268.

<sup>281</sup> P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania...*, s. 250.

<sup>282</sup> Warto w tym miejscu poczynić krytyczną uwagę – do jakiego siebie miałby człowiek powracać: do wyobrażenia siebie, wspomnienia o sobie, w którym tyle zapamiętanego, co niezapamiętanego? Uwagę tę formułujemy na marginesie lektury H. Buczyńskiej-Garewicz, która w książce *Człowiek wobec losu* zaprezentowała stanowisko Pierre'a Klossowskiego wobec woli powrotu Nietzschego. Buczyńska-Garewicz zauważa: „Wobec tej koncepcji Klossowski występuje przede wszystkim z krytyką pamięci. [...] Nie wiadomo bowiem, co miałyby wracać.

– doświadczenie daru ma symboliczny charakter, to dar i posyłanie w darze są symbolami: symbolami do rozpoznania w sytuacji bycia wobec inności/obcości. Jak w tym kontekście rozumieć, że doświadczenie daru jest doświadczeniem symbolicznym?

Dar jako symbol jest nieprzejrzysty; jego bezpośredni, pierwszoplanowy sens wskazuje na sens drugi – pośredni, drugoplanowy<sup>283</sup>. Posyłanie czegoś w darze w wydarzeniu odsłania również to, że sam dar do czegoś odsyła – odnosi się do czegoś innego, co jest dane nie-wprost. Jest tym, co właśnie się daje. Ze względu na przysługującą mu tajemniczość, wieloznaczność, niewyczerpywalność, dar jako symbol reprezentuje coś, czym on sam nie jest, ale w czego zastępstwie występuje, a swą reprezentującą funkcję otrzymuje od tego, co ma reprezentować<sup>284</sup>.

Tischner, analizując rozważania Ricoeura na temat specyfiki symbolu i porównując je do rozważań na temat znaku Ingardena, wyróżnia dwa promienie wieloznacznego symbolu, z których jeden wskazuje na to, co widoczne i odczuwane, jak na przykład w wydarzeniu śmierci bliskiej osoby cierpienie, zaś drugi na coś, co niewidoczne, lecz odczuwane, czy też raczej wciąż wymykające się widoczności, a odczuwane. Tischner pisze:

Jeden promień dotyka zjawiska, które jest zmysłowo dane lub co najmniej może być zmysłowo, bezpośrednio odczute. Drugi promień zdąży w kierunku czegoś, co nie jest i nie może być bezpośrednio dane. Jest to zarazem wskaźnik potencjalny. Między tym, co aktualnie dane a tym, co potencjalnie wskazane zachodzi jakaś więź podobieństwa, mniejsza lub większa analogia<sup>285</sup>.

Również Gadamer, w kontekście analizy dzieła sztuki, podkreśla, że w spotkaniu z czymś symbolicznym zawsze zachodzi „paradoksalny akt odsyłania” do tego, co w nim jest „więcej” z jego widocznego i oglądanego bytu. Ta odsłaniająca się nadwyżka jego bycia może bardziej „przyciągnąć” uwagę niż to, co samo narzuca się naoczności i odczuwaniu<sup>286</sup>.

---

Czy to, co pamiętane było wczoraj, czy jest dziś, czy będzie jutro. Treść wspomnień jest stale zmienna. Nie ma jednego. A ponadto jest jeszcze to, co zapomniane, czyli niepamiętane. Jak można by chcieć powrotu *niepamiętanego?*” (taż, *Człowiek wobec losu*, Universitas, Kraków 2010, s. 276).

<sup>283</sup> Zob. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986; H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.

<sup>284</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 164–165. Badacze symboli są zgodni co do podstawowej funkcji symboli – mają one „otworzyć” te warstwy rzeczywistości, które są ukryte i które nie są dane człowiekowi w sposób bezpośredni czy też naoczny.

<sup>285</sup> J. Tischner, *W kręgu myśli hermeneutycznej*, [w:] tenże (red.), *Filozofia współczesna*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 190.

<sup>286</sup> H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna...*, s. 49–50.

Dar jako symbol „powiadamia” tego, któremu się u-jawnia, że ma mu coś do dania, lecz czego nie można dać w sposób bezpośredni. Zakodowane w symbolu jego znaczenie staje się bowiem dostępne dopiero po odkodowaniu – po rozpoznaniu, czego jest przesłaniem. I dopiero rozpoznanie tego, co jest mi posyłane w darze, poświadcza o tym, co jest posyłane. Dla Ricoeura mowa symbolu, jakim jest dar i jej rozpoznanie, odsłania przed człowiekiem jego sytuację egzystencjalną. Przyjrzyjmy się rozpoznaniu w ujęciu Ricoeura, bo w jednej z jego wykładni odnajdujemy trop do dalszych rozważań.

Ricoeur, odwołując się we wstępie książki *Drogi rozpoznania* do rozmaitych leksykalnych znaczeń w języku francuskim słowa „rozpoznanie”, przestrzega przed redukcją jego znaczenia do sensów uprzywilejowanych. Tym samym w jego badaniach „rozpoznanie zyskuje status coraz bardziej niezależny względem zdolności poznawczej [*cognition*] jako zwykłego poznania [*connaissance*]”<sup>287</sup>. Uwalnianie rozpoznania od poznania dokonuje się wraz z przestawieniem zwrotnicy z tradycyjnego myślenia o przedmiocie poznania. „Co” jako przedmiot rozpoznania jest wyodrębnione tylko wówczas, gdy Ricoeur mówi o rozpoznaniu jako identyfikowaniu czegoś z czymś, na przykład w strumieniu doświadczenia życia identyfikowanie jakiegoś jego wątku i zarazem odróżnianie go od innych wątków, przy założeniu, że jest jednym z nich. Ricoeur pisze: „[r]ozpoznać coś jako takie samo, identyczne ze sobą, a nie od siebie inne, oznacza zarazem »odróżnić« to od wszystkiego innego”<sup>288</sup>. To, co rozpoznawane przyjmuje wówczas postać znaku rozpoznawczego. Odchodząc od przedmiotu rozpoznania – odchodząc od „czegoś” rozpoznania – przechodzi się do „»siebie« rozpoznającego się we własnych zdolnościach”, które ponadto jest „udramatyzowanym przez doświadczenie niepoznawalnego”<sup>289</sup>. Rozpoznanie się we własnych zdolnościach, będące rozpoznaniem formy modalnej „mogę” poprzez jej potwierdzenie w działaniu, przecina się z byciem rozpoznany. Ricoeur ujmuje je jako „powrót do siebie przez zewnętrzne zapośredniczenie”<sup>290</sup>, który w kontekście naszych rozważań będzie zapośredniczony w inności/obcości niesytuującej się na zewnątrz mnie, lecz we mnie samym. Rozpoznanie siebie we własnych zdolnościach jako potencjalnościach, jest potwierdzeniem/uznaniem tego, że „mogę” oraz poparciem mocy własnego działania, której jest się nosicielem. Rozpoznaję siebie nie tylko w obecności siebie samego, lecz także wobec obecności inności/obcości, jak również

<sup>287</sup> P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania...*, s. 13.

<sup>288</sup> Tamże, s. 14.

<sup>289</sup> Tamże, s. 254.

<sup>290</sup> Tamże, s. 90.

ze względu na nią i źródłową asymetrię jej i tego, co mojąsiowe/swojąsiowe. Rozpoznaję się nie tylko wobec siebie jako już rozpoznanego (rozpoznanie jako identyfikacja), ale przede wszystkim wobec obecności inności/obcości, będącej świadkiem rozpoznania. Źródłowa asymetria i jej uznanie chroni „przed pułapkami związku opartego na zespoleniu”, co należy czytać w ten sposób, że dystans ten „scala szacunek z bliskością”<sup>291</sup>.

Dla naszych rozważań ważna okazuje się konstatacja, że w rozpoznaniu dostrzega się „element łączący ofiarowanie z odwzajemnianiem, [...] asymetria ofiarodawcy i beneficjenta zostaje dwójako potwierdzona; inny jest ten, kto daje, i inny ten, kto przyjmuje; inny jest ten, kto przyjmuje, i ten, kto odwzajemnia”<sup>292</sup>. Wszystkie *modi* rozpoznania mają charakter doświadczenia symbolicznego – odsyłają do rozpoznania siebie za pośrednictwem w grze obecności inności, przy jednoczesnej jej niepoznawalności. Innym jestem ja sam, bo to, co inne, nie jest przeciwieństwem tego, co swoje – swojosi jako tego, co moje – mojąsi. Swojosi zawiera to, co inne poprzez odniesienie się do niej i „włączenie” jej poprzez złożenie obietnicy. Obietnicę składa się w imieniu tego, którym jestem jako inny – tego, którym będę, który jest zapowiedzią, który wychyla się z przyszłości. „Własna inności” jest zatem zapowiedzią, a ja jako inny jestem jednym z jej elementów konstytuujących się w zróżnicowaniu „tego, co własne” i „tego, co własne inne”, „tego, co dobrowolne” i „tego, co mimowolne”, jak również „tego, co przejrzyste” i „tego, co nieprzejrzyste”. Różnicowanie jest efektem zawężania (ograniczania) pola egzystencjalnego przez to, co własne, mimowolne i przejrzyste, które ujawnia się jakby w konfrontacji z tym, co nie-własne, dobrowolne i nieprzejrzyste. Nie podejmując w tym miejscu charakterystyki filozofii człowieka – podmiotu działającego Ricoeura – zaznaczamy to, co jest ważne dla naszego wywodu. Otóż, Ricoeur wskazał na znaki egzystencjalnego wysiłku „przy-swojenia” sobie własnego „bycia-w-świecie” za pośrednictwem przez inności, która nie tyle pochodzi z zewnątrz, ile jest „wynajdywana”, by użyć z kolei określenia Derridy, w swojosi.

Powracając do siebie, mam odzyskać siebie – bycie (z) sobą, niosąc w sobie inności. Powroty mogą być „wymuszone” wydarzeniem – jak w byciu wobec śmierci bliskiej osoby i przeżywaniu cierpienia, kiedy egzystencjalny stupor uniemożliwia „wyruszenie w drogę”. Mogą też być formą zaproszenia do siebie – jak w rozkoszowaniu się za pośrednictwem w zaskoczeniu i kontemplacji, kiedy (jakby dla przeciwwagi) zatrzymanie się staje się już podróżą w wymiarze wertrykalnym (jak trudno wówczas chcieć/móc wydożyć się i być w wymiarze horyzontalnym). Powrót do siebie i przemiana

<sup>291</sup> Tamże, s. 267.

<sup>292</sup> Tamże.

dokonywać się w wychyleniu się ku obcości/inności, któremu towarzyszy zarówno napięcie i niepokój, jak i ciekawość oraz nadzieja w przekraczaniu progu ku innym horyzontom swego bycia. Dlatego przyrównać je można do przeżywania doświadczenia granicznego, które przybiera formę przeżycia nie tyle kryzysowego, ile transformacyjnego i integracyjnego.

Czy mówiąc za Heideggerem o przemianie jako powracaniu do siebie, zapośredniczonemu w inności, jako „przydzielaniu prawdy Bycia”, możemy uznać, że chodzi o podjęcie próby powrotu do źródła/źródeł naszego bycia? Czym byłoby źródło? Czy w doświadczeniu przemiany chodzi o powroty do źródła/źródeł duchowości?<sup>293</sup> Za Carlem Gustawem Jungiem<sup>294</sup> tym źródłem można uczynić jaźń, która nie jest jednak centrum duchowego życia sprowadzonym do bytu, monadycznej samoobecności. Jeśli mówić o niej jako centrum życia duchowego, to przez pryzmat jej funkcji i wówczas jest ona obecnością – rzeczywistością funkcjonalną. Dla Junga to w niej są zainicjowane „początki naszego duchowego istnienia [...], a wszystkie najwyższe oraz ostatnie cele wydają się na niej właśnie kończyć”<sup>295</sup>. A to dlatego, że ona sama rozumiana jest jako najbardziej wewnętrzna i niepodzielna jedyność posiadająca więź z porządkiem ziemskim – naturalnym, społecznym i kulturowym powiązaniem z wartościami archetypowymi, będącymi praobrazami wartości kulturowych, jak i z porządkiem kosmicznym. Jaźń odradza się w przemianie, oświeceniu, iluminacji, przebudzeniu *et cetera*, a przejawia się w procesie komplementarnego jednoczenia się dynamizujących życie przeciwieństw<sup>296</sup>. Przeciwieństwa nie odrywają się od siebie i nie wykluczają się, są raczej odmiennymi sposobami życia *psyche* w różnych jej sferach, które współistnieją ze sobą w jednej przestrzeni. Jak pisał Jung: „Nie ma bowiem żadnej rzeczywistości, w której nie tkwiłaby jakoś opozycyjność”<sup>297</sup>. Przekonuje o tym również polaryzacja treści symboli, które człowiek – jako posyłane w darze dla niego – rozpoznaje.

Odkrycie jaźni można określić jako natchnienie – pneumę „życia duchowego”, które nie da się ująć w kategoriach przyczyny. Doświadczając

---

<sup>293</sup> Ponadto nie wiadomo, co miałyby powracać: doświadczenie obecności duchowości jako wydarzenie, jej wyobrażenie, wspomnienie, w którym tyle zapamiętanego, co niezapamiętanego? Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Nietrwałość chwili*, [w:] też, *Człowiek wobec losu...*

<sup>294</sup> Fragment o jaźni w ujęciu Junga częściowo pochodzi z: A. Walczak, „*Życie duchowe*”..., s. 141–146.

<sup>295</sup> C. G. Jung [za:] I. Jacobi, *Psychologia C. G. Junga*, tłum. G i G. Glórek, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2014, s. 173, 175.

<sup>296</sup> Podstawowymi parami przeciwieństw są: świadomość-nieświadomość, duch-materia (natura), ekstrawersja-introwersja, uczucie-myślenie, percepcja-intuicja, racjonalne-irracjonalne, obiektywne-subiektywne, wewnętrzne-zewnętrzne, żeńskie-męskie.

<sup>297</sup> C. G. Jung [za:] K. Pajor, *Psychologia archetypów*, Eneteia, Warszawa 2004, s. 188.

siebie samego jako jaźni – natchnienia siebie – człowiek obejmuje więcej niż to, kim jest<sup>298</sup>. W podobnym tonie konstruujemy i naszą wypowiedź, a w tym miejscu powołamy się na wypowiedź Ricoeura, który w zobowiązaniu wobec siebie jako bycia sobą, zapośredniczonego w inności, widzi konieczność pozbycia się najpierw mojego/swojego/soboci – pewnej formy przywiązania się do siebie jako do „ja”, a zarazem „wystawienia się” ku inności bycia sobą<sup>299</sup>.

Jaźń nie ma esencjalnej postaci, nie jest uprzednia i niezależna wobec swych ekspresji. Jest zasadą procesualnej koordynacji przeszłych i aktualnych całościowych doświadczeń. Przy jej pomocy człowiek, jak gdyby od wewnątrz, próbuje odkrywać sens własnego bycia-w-świecie. Jest ona dostępna jedynie w formach swej artykulacji i aktywności, choćby pod postacią opisanego przez nas powracania do siebie i przemiany, zapośredniczonych w wy-darzeniu. Powracanie do bycia (z) sobą i przemiana w swej jednorazowości dziania się mają zarazem charakter cykliczny, a ich powtarzalność dotyczy formy, lecz nie do końca treści.

Przemiana „lokuje się” na poziomie Schelerowskiej „absolutnej intymności osoby”, do którego nie może przenikać współodczucie, tak jak w byciu w obliczu śmierci bliskiej osoby i cierpieniu, ale także rozkoszowaniu się<sup>300</sup>. Przemiana dokonuje się w samotności – wówczas jestem u siebie w znaczeniu „jestem sam dla siebie”. Idąc tym tropem, przywołamy Samuela Becketta, dla którego poprzez doświadczenie samotności wchodzimy w „dialog z samym sobą jako kimś innym” – dialog siebie jako obecności swojoci/mojoci z sobą jako jeszcze wywłaszczoną/wyobcowaną, ale już wydarzającą się inności<sup>301</sup>. Przemiana może mieć inny charakter, gdy nie jest „podszyta” intencjonalnością, gdy się przydarza, zaś inny, gdy jest upragniona i oczekiwana<sup>302</sup>. W pierwszym przypadku – jako nadejście inności – może powodować zamęt w dotychczasowym życiu, naruszając jego podstawy lub „zamarnięcie” w nim. Ale i w drugim przypadku czujność, wynikająca z dążenia do uobecnienia nieobecności, może mieć chwile zapaści.

<sup>298</sup> Dla Junga warunkiem tworzenia się wyższego rozwoju duchowego jest przyzwolenie na odejście ego jako centrum świadomości.

<sup>299</sup> P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Universitas, Kraków 2010, s. 62.

<sup>300</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii...*, s. 111–115.

<sup>301</sup> S. Beckett, *Dramaty. Wybór*, tłum. A. Libera, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1999.

<sup>302</sup> Por. dążenie do tzw. rozwoju duchowego i wyznaczanie sobie osiągania kolejnych jego stopni. Dla przykładu podajemy tutaj antropozofię filozofa i mistyka Rudolfa Steinera oraz zbudowaną na niej pedagogikę zwaną waldorfską. B. Kowalewska, *O antropozofii Rudolfa Steinera. Moje ścieżki między Amsterdamem, Samotną, Chartres a Warszawą*, Universitas, Kraków 2015.



Wystawia się na możliwe przyjście tego, czego oczekuje człowiek, ale jest to tylko możliwość, choć ta – odwołując się do Heideggera – jest realniejsza od rzeczywistości<sup>303</sup>. W samotności spotkanie ze sobą na poziomie „absolutnej intymności”, doświadczając przemiany siebie, może przybrać różne formy: od objawienia do opętania, od przemiany systemu wartości do samozaprzeczenia i autodestrukcji, od odrodzenia siebie do potępienia *et cetera*.

Przemiana jest „szczególną współczesnością” spotkania z samym sobą w horyzoncie obcości/inności, która także nawiedza, dopada, ogarnia, pochwytuje *et cetera*. Idąc po wcześniej zasygnalizowanych tropach powiemy, że jest to również spotkanie z samym sobą obcym/innym, odseparowanym od sobości, aż po spotkanie z nieprzystawalnym do siebie. Odczucie obcości/inności w sobie/siebie wystawia ku nieznanemu sobie. Zwracamy w tym miejscu uwagę na „bycie pomiędzy” doświadczenia duchowości, jego jednoczesne zapośredniczenie przez doświadczenie atopii i jego bezpośredniość – żywą cielesność, która „balansuje” między różnicą ujętą jako efekt „pracy” atopii a wy-daraniem rozumianym jako posyłanie w darze. Dla Henry’ego i Merleau-Ponty’ego dostęp do tego, co jest poza człowiekiem – również do siebie jako żywej cielesności – jest możliwy poprzez samo-doznaniowość poruszaną przez przestrzeń ciała jako przestrzeń sytuacyjną. Ta zaś wprowadza dynamikę i konfigurację cielesnych przeżyć – co z kolei zauważa Depraz – które będąc najbardziej intymnymi, jak olśnienie i lęk, organizują przestrzeń życia codziennego. W doświadczeniu atopii człowiek może odnaleźć siebie w lęku przed tym, co właśnie jawi się jako otwarty horyzont, zakreślony przez to, co obce/inne i co dekompletuje esencjalne doświadczenie siebie w codzienności – przestrzeń sytuacyjną jego ciała. Odbiór tego, co przychodzi, nie otwiera go na wszystko, co przychodzi wraz z tym. Idąc za Heideggerem – dosięgając człowieka, o tyle go dotyczy i zajmuje, o ile zawraca go ku sobie<sup>304</sup>, najpierw jednak to, co przychodzi, jakby przejmowało inicjatywę – „pociąga nas ku sobie, podporządkowuje sobie nas i w nas ingeruje, owłada nami i wstrząsa”<sup>305</sup>.

A czy w przemianie zapośredniczonej w wydarzeniu można nie rozpoznać siebie lub pomylić się w rozpoznaniu? Jak pisze Ricoeur, „przeciwieństwem każdej zdolności jest swoista niezdolność” i to ona prowadzi do pomyłki w rozpoznaniu siebie – „braniu się za coś, czym się nie jest”<sup>306</sup>.

<sup>303</sup> B. Skarga, *Kwintet metafizyczny...*, s. 132.

<sup>304</sup> M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2000, s. 129.

<sup>305</sup> R. Nycz, *Od teorii nowoczesnej...*, s. 45.

<sup>306</sup> P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania...*, s. 261.



Rozpoznanie siebie może zostać nieprzyjęte, obciążone podejrzeniem czy wręcz odrzucone. Jest niewiarygodne, choć do jego istoty należy właśnie to, że przyjmuje się coś i siebie pomimo wątpliwości co do „wiarygodności” sposobu ich jawienia się sobie. Ricoeur wskazuje zarazem zaskakujące sąsiedztwo w języku francuskim słowa *mémprise* – „pomyłka”, ze słowem *mémpris* – „nieuznanie aż po odrzucenie”. Pomyłka jest nie do uniknięcia, wszak wymaga ona najpierw rozpoznania czegoś jako czegoś po rozpoznaniu siebie wobec tego. Nieuznanie dotyczy zawsze nieuznania czegoś – nieuznania pomyłki rozpoznania, jak i nieuznania tego, czego dotyczy rozpoznawanie, co powoduje, że ten, który potencjalnie jest do rozpoznania, jest nierozpoznany. Z drugiej strony, „jeśli istotą pomyłki jest, według powiedzenia Pascala, »to, że się jej nie rozpoznaje«, to nierozpoznanie samego siebie musi być obarczone ryzykiem, że samo będzie błędne”<sup>307</sup>. Przemiana wpisuje się w pole inności własnego bycia i wydana jest na ryzyko nieprzewidywalności – nie zawsze też ordynuje spokój. Bycie (z) sobą w horyzoncie przemiany, jej (tylko) możliwości i niejednoznaczności, jak również jednorazowości w znaczeniu dziania się tu i teraz – choć także rozciągniętego w czasie, wypada nam dopełnić słowami Constantina Noici: „być znaczy też coś innego niż »jest« w klasycznym sensie; znaczy też: byłoby, mogłoby być, miało być, lecz nie było (choć próbowało)”<sup>308</sup>. Oznacza to, że przemiana nie jest oczywistą „kontynuacją” wy-darzenia, jest wystawiona na możliwość swej obecności, a raczej – jak chciałby Noica – jest obecnością w trybie przypuszczającym.

Czy można być obojętnym na pytanie o swoje bycie właśnie dlatego, że nim się nie jest i że można też nim nie być?<sup>309</sup> Kiedy Derrida czytał Heideggera, przeszukiwał i odnajdywał w jego twórczości ujęcia ducha i duchowości – także przez ich unikanie, natrafił też na jego rozważania o obojętności *Dasein*. Heidegger wyróżnił trzy jej rodzaje. Jedną z nich jest absolutna obojętność, na przykład kamienia, niemająca żadnego udziału w stawianiu pytania o bycie bytu, którym jest człowiek. Drugą jest obojętność *Indifferenz*, będąca

modalizacją jego nieobojętności [...] jeszcze jednym sposobem odniesienia się, zainteresowania się własnym byciem [...]. Charakteryzuje ona codzienność *Dasein*, to, co sprowadza w niej wszystko do średniej, ową *Durchschnittlichkeit* [przeciętność] [...]. Obojętność w tym wypadku „nie jest niczym” [...]”<sup>310</sup>.

<sup>307</sup> Tamże, s. 262.

<sup>308</sup> C. Noica [za:] A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Universitas, Kraków 2009, s. 55.

<sup>309</sup> W tym miejscu odwołujemy się do słów Derridy (tenże, *O duchu. Heidegger i pytanie*, tłum. B. Brzezicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 28).

<sup>310</sup> Tamże.

Trzecią zaś obojętność charakteryzuje brak potrzeby stawiania pytania przede wszystkim o swoje własne bycie. W interpretacji Derridy te dwa ostatnie rodzaje obojętności „łączy pewna analogia [...]. Prowadzą one w sposób konieczny do ograniczenia pytania o bycie, do interpretowania »kto« *Dasein* jako czegoś, co trwa w substancjalnej tożsamości [...], która z »kto« czyni trwające przetrwanie”<sup>311</sup>. Te dwa rodzaje obojętności są niezdolnością do zapytywania o bycie – przede wszystkim o własne bycie bytem, którym się jest – wynikającą z przywiązania do substancjalności tegoż bytu z „Duchem”, będącym w nim jako również substancjalny. Pytanie, które nie musi mieć postaci językowej, ponieważ ono jest już „w pamięci języka, doświadczenia języka »starszego« od niego, zawsze uprzedniego i z góry założonego, dość »starego«, by nigdy nie być obecnym w »doświadczeniu« lub »akcie mowy«”<sup>312</sup>, nie może nawet się ujawnić. Skoro nie ma doświadczenia pytania, w którym jest ono stawiane – także, a może przede wszystkim poza językiem, to nie ma (jak odczytuje Derrida rozważania Heideggera o związku pytajności i duchowości) „przeprowadza[nia] ku doświadczeniu, przebudzani[a] lub wytworzeni[a] pytania”<sup>313</sup>. Pytanie o bycie było dla Heideggera podstawowym warunkiem przebudzenia ducha/duchowości, ale zarazem tylko to „źródłowe nastrojenie [...] na istotę bycia”<sup>314</sup> poprzedza początek pytajności. I rzecz nie w tym, że człowiek nie pyta o swe bycie, ponieważ nie ma dostępności do duchowości. Dla Heideggera nie ma świata bez duchowości, lecz duchowy charakter świata jest niejasny, „zaciemniony” dla człowieka, jak określił to Derrida. „Zaciemnieniu” wtróruje instrumentalizacja duchowości, skutkiem czego głębia duchowego świata „składa dymisję” – odwołuje siebie „w obliczu rachunkowego autorytetu rozsądku”<sup>315</sup>. W kontekście naszych rozważań obojętnością będzie niezdolność do doświadczenia duchowości, zapośredniczona w niezdolności do przeżywania żywej cielesności – jej paraliż. Wówczas ona sama zostaje przez człowieka bez-wolnie przeżywana nie jako ciało sytuacyjne, lecz jako ciało przestrzenne – lokacyjne ześlizgujące się „w świat pozbawiony owej głębi (*Tiefe*), ze względu na którą to, co istotne, zbliża się do człowieka lub od niego oddala”<sup>316</sup>.

<sup>311</sup> Tamże, s. 29.

<sup>312</sup> Tamże, s. 104.

<sup>313</sup> Tamże, s. 51.

<sup>314</sup> Tamże, s. 77.

<sup>315</sup> Tamże, s. 74.

<sup>316</sup> Tamże, s. 68.

## ***Post scriptum***

W doświadczeniu duchowości w pierwszej osobie, zapośredniczone-  
mu w cielesności „rozpiętej” między dwoma rodzajami wydarzenia: bycia  
w obliczu śmierci bliskiej osoby i cierpienia oraz rozkoszowania się i jego  
modusów w postaci zdumienia i kontemplacji, uchyla się rąbek tajemnicy  
w związku z byciem-w-świecie, gdzie świat nie sprowadza się do faktycz-  
ności wytworzonej i wytwarzanej przez naturę i kulturę. Ta druga jest nad-  
budową wytworzoną przez człowieka w związku z jego predyspozycjami do  
działań symbolicznych.

Doświadczenie duchowości w pierwszej osobie to doświadczenie  
obecności czegoś, co w swej artykulacji wciąż się wymyka. Być może dla-  
tego, że ma się wątpliwość – na poziomie zdroworozsądkowym – jak coś,  
co jest związane z nienamacalnością, niewidzialnością, niesłyszalnością  
*et cetera* może być obecne. Czy duchowość jako nieprzedstawialne nie wy-  
myka się wówczas, gdy usiłujemy ją uchwycić w jakieś jej przedstawienie?  
A może właśnie w tym tkwi siła przyciągania nas do niej, kiedy próba jej  
przedstawienia i wyrażenia winna być przedstawieniem nieprzedstawial-  
ności nieprzedstawianego wespół z „wyrażaniem niewyraźności niewy-  
rażalnego”, jak o „tajemnicy okaleczonej poezji” Tadeusza Różewicza pisał  
Nycz<sup>317</sup>. Dlatego, że porównujemy możliwość rozważań o doświadczeniu  
duchowości z „wyrażeniem niewyraźności niewyraźalnego”, ono samo  
jest czymś, co trzeba przejść, a może nawet przecierpieć. Jest *czymś*,  
co „przemienia w przemienianiu” na zasadzie brzmiącego jak oksymoron  
doświadczenia w doświadczeniu, „wplątując” w nie tego, kto jest właścicie-  
lem i świadkiem przemiany w przemianie/doświadczenia w doświadczeniu.  
Niełatwo zatem się nim dzielić.

Kierowanie uważności na doświadczenie duchowości w pierwszej  
osobie „odkrywa” i „uobecnia” duchowość w jej prześwicie. Uważność – jak

---

<sup>317</sup> R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości...*, s. 204.

w Heideggerowskich analizach doświadczenia religijnego<sup>318</sup> – dociera do doświadczenia obecności duchowości i choć nie sprowadzamy jej do tworgi przed tym, co święte, to jednak coś z owej tworgi zachowuje w postaci – równie wybrzmiałej w języku Heideggera – troski, u podstaw której odnajdujemy pierwotny, przedracjonalny aspekt bycia: nastrojenie, porównywane (z dużą ostrożnością) do derridiańskiej interpretacji Husserlowskiej praimpresji, za sprawą której zjawia się absolutna obecność.

Czy doświadczenie duchowości jest doświadczeniem, które może się powtarzać, skoro za derridiańskim Husserlem rzekło się, że może być ową praimpresją? Będąc, z jednej strony, poza intencjonalnością człowieka jako wydarzenie, z drugiej – będąc doświadczeniem także „jakoś” wyczekiwany w swej powtarzalności z tej racji, że trwać w nim nie sposób, może stawać się coraz mniej wyrażalne. Nie-wyrażalność odsyła do głębi cielesności tego doświadczenia, która jest samą doznaniowością. Jednak – jak pisze o tym Skarga, omawiając przeżycie mistyczne w ujęciu Plotyna – powtarzalność tego doświadczenia i jego niewyrażalność wynika z tego, że to doświadczenie staje się niezmiernie proste, choć wymagające długiej drogi. Prostota tego doświadczenia polega na tym, że wyrusza się w drogę do samego siebie – tego tu oto obecnego, tego tu oto pod ręką. Jest ono zatem doświadczeniem prostym, ponieważ jest realne – dostępne dla człowieka i „poręczne” w tym z kolei znaczeniu, że odbywa się przy użyciu „narzędzi”, jakimi dysponuje człowiek w uchwytywaniu kontaktu z samym sobą jako niedokonanym. Skarga przytacza słowa Plotyna, które traktujemy jako zamykające tę partię książki i jednocześnie otwierające na inne relacje w samym doświadczeniu duchowości, które oznaczają też dystans do niego:

Wracaj do samego siebie i spójrz! I jeżeli zobaczysz, że nie jesteś jeszcze piękny, to tak jak rzeźbiarz posągu, który ma być piękny, jedno usuwa, a inne oskrobie, jedno wygładzi, a inne oczyści, aż objawi piękne oblicze na posągu, tak i ty usuwaj wszystko, co zbędne, prostuj, co opaczne, czyść i rób, by załśniło, co ciemne [...] <sup>319</sup>.

Kontrapunktową wypowiedź, oddającą niemoc sprostaniu temu, „co z nami robi” doświadczenie duchowości, odnaleźliśmy u Hermana Hessego w wypowiedzi Harry’ego Hallera – *alter ego* autora książki *Wilk stepowy*:

Ten wilk stepowy musiał umrzeć, musiał własną ręką położyć kres swemu zniechęconemu istnieniu – lub też musiałby, przetopiony w śmiertelnym ogniu podjętej na nowo introspekcji, zmienić się, zedrzeć maskę i od nowa kształtować własne „ja”. Ach, ten

<sup>318</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.

<sup>319</sup> B. Skarga, *Kwintet metafizyczny...*, s. 134.

---

proces nie był dla mnie ani nowy, ani obcy, znałem go, przeżywałem go już wiele razy, zawsze w okresach skrajnej rozpacz. Za każdym razem w tym niezmiernie bolesnym przeżyciu rozsypywało się w drzazgi moje aktualne „ja”<sup>320</sup>.

Inicjacja w doświadczeniu duchowości staje się możliwa poprzez konfrontację z innością/obcością na równi z sobą jako innością/obcością, aż po rozsypanie w drzazgi aktualnego ja. Powroty do tego doświadczenia, przeżywane w każdorazowości – jak o tym mówi bohater Hessego – dzieją się „w okresach skrajnej rozpacz”, niosącej wraz z sobą przemianę ujawniającą zarówno swe pozytywne wartości/znaczenia/sensy, jak i zranienie, lęk, melancholię, kryzys, upadek.

Doświadczenie duchowości, będąc zapośredniczonym w cielesności, jest doświadczeniem niedokonanym – ma miejsce w czasie niedokonanym poprzez permanentne odsyłanie do ruchu nie-obecności i obecności duchowości. Nie jest to ruch rozumiany jako przemieszczanie się nie-obecności i obecności – zamienianie miejsc, lecz ruch odnawiającego się napięcia między możliwością obecności tego, co jest nieobecnością tu i teraz oraz jej aktualizacją. Jest to naprzemienny ruch odkrywająco-skrywający to, co i jak się ukazuje, i co zarazem się wymyka.

---

<sup>320</sup> H. Hesse, *Wilk stepowy*, tłum. G. Mycielska, Kolekcja Gazety Wyborczej, t. 40, Warszawa 2005, s. 51.

## Część II

# Duchowe potencje literatury

*Słowo w potocznym dzisiejszym znaczeniu jest już tylko fragmentem,  
rudymeniem jakiejś dawnej wszechobejmującej, integralnej mitologii.*

*Dlatego jest w nim dążność do odrastania,  
do regeneracji, do uzupełniania się w pełny sens.*

Bruno Schulz



## Wprowadzenie

Przemierzając artystyczny labirynt *Kosmosu*<sup>1</sup> Witolda Gombrowicza, nie sposób pozostawić bez komentarza ekstrawaganckiej, duchowo niepokojącej, literackiej wizualizacji śmierci Ludwika, jednego z bohaterów powieści. Zaskoczony czytelnik odkrywa, że artysta jednoznacznie odarł fakt końca ludzkiego życia z jakiegokolwiek metafizycznej nadziei. Gombrowicz pisze:

Ludwik? Ludwik. Wisiał. Przez jakiś czas przyzwyczajałem się... Wisiał. Jeszcze się przyzwyczajałem – wisiał. [...] Uspokoilem się. Pewnie dlatego, że zrozumiałem... [...] Wróbel powieszony, patyk wiszący, kot uduszony-powieszony, Ludwik powieszony. Jak składnie! Jaka konsekwencja! Trup idiotyczny stawał się trupem logicznym [...]. Kiedy pomyślałem, że odejdę, stało się to, czego się bałem już od minuty: pomyślałem, że zajrzałym trupowi w usta. [...] Dotknąłem, obróciłem mu głowę, zajrzałem. Wargi wyglądały jak szczyrniałe, górną wargę miał silnie podciągniętą, widać było zęby: dziura, jama. [...] Wysunąłem rękę. Wsadziłem mu palec w usta. Nie poszło tak łatwo, szczęki już trochę zeszywniały – ale rozsunęły się – [...]<sup>2</sup>.

Nie należy się oczywiście dziwić, że Witold, główny bohater powieści, w rozpaczliwy sposób próbuje oswoić ów nie tylko przypadkowo napotkany, ale przede wszystkim wiszący artefakt. Być może najlepszą metodą na przewyciężenie tego szokującego doświadczenia była właśnie dokonana przez niego reifikacja fenomenu śmierci. Powieszona ciało Ludwika stało się zatem elementem większej całości, czyli weszło w swoistą relację z innymi wiszącymi już wcześniej bytami. Tym samym przestało burzyć porządek powieściowej rzeczywistości i stało się jego konstytuującym elementem. Jest to jednak porządek, który nie posiada transcendentnego

---

<sup>1</sup> Na temat fenomenu *Kosmosu* por. A. Jocz, *Religia a literatura. Geneza gnostycznych poszukiwań pisarzy*, „Przegląd Religioznawczy” 2015, nr 2 (256), s. 253–261.

<sup>2</sup> W. Gombrowicz, *Kosmos*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. V, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 138–142.



wsparcia. W rozpaczliwy sposób stworzony został przez człowieka, który chce się zabezpieczyć przed osaczającym go chaosem zdarzeń<sup>3</sup>. Czy naprawdę nie ma żadnej, jakościowej różnicy pomiędzy ciałem – „trupem” Ludwika, truchłem wróbla i kota, a także wiszącym patykiem? Wydaje się, że Witold takiej różnicy nie dostrzega. Dlaczego jednak w tak brutalny sposób przekracza cielesną barierę ludzkich zwłok? Bezceremonialnie włamuje się poprzez tężejące już w pośmiertnym skurczu usta. Tego typu zabiegów nie doświadczyły dostępne już zdecydowanie wcześniej ciała wróbla i kota. Czy tę blasfemiczną agresję wzbudziło dopiero bezsilne, swoście bezbronne ciało człowieka? Być może jednak to zniewalające Witolda pragnienie zajrzenia w usta trupa staje się pewnego rodzaju archetypiczną i równocześnie rozpaczliwą formą poszukiwania ducha/duszy. Jama nosowo-gardłowa jest już przecież od czasów Księgi Rodzaju symbolicznie związana z ożywiającym tchnieniem Boga (Rdz 2, 7). Oczywiście te bulwersujące zabiegi Witolda wydają się być manifestacją całkowitej, materialistycznej bezradności wobec faktu śmierci. Wdzierając się w to podatne na agresję ciało człowieka, mężczyzna nie uzyskał żadnej szczególnej wiedzy. Doświadczył tylko bezpośrednio fizjologicznych manifestacji śmierci. Z tego właśnie powodu podsumowaniem jego przeżyć może być następujące zdanie zaczerpnięte z tekstu *Kosmos*: „Wycierałem palec chusteczką”<sup>4</sup>. Jeśli uzyskał tak mało, to dlaczego to zrobił? Pisząc swoją powieść, Gombrowicz zrealizował po prostu to, czego „żądał wszechmocny Duch czasu...”<sup>5</sup>. Używając tej (zapropionowanej przez Lwa Szestowa) parafrazy słów Hegla, można bardzo lapidarnie wyrazić naturę *Kosmosu*. Jest on literacko przekonującym i artystycznie dojrzałym zwiastunem postępującej materializacji kultury europejskiej. Z kolei ciąg dalszy tego procesu ujawnia *Instrukcja „Dignitas personae” dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, którą przygotowała Kongregacja Nauki Wiary Kościoła rzymskokatolickiego. W tym właśnie dokumencie szczególną uwagę czytelnika powinien zwrócić poniższy fragment:

Ostatnio wykorzystano owocytę zwierzęcą do reprogramowania jądra ludzkiej komórki somatycznej – na ogół zwanego *klonowaniem hybrydowym* – w celu pobrania embrionalnych komórek macierzystych z otrzymanych w ten sposób embrionów, bez konieczności

<sup>3</sup> Na temat przedstawionych w *Kosmosie* ludzkich prób uporządkowania rzeczywistości zob. A. Jocz, *Kosmos czy „chaos”? Gombrowiczowskie próby filozoficznego ogarnięcia świata*, [w:] A. Zbrzezny, J. Mach (red.), *Gdzie wschodzi Gombrowicz i kędy zapada*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004, s. 51–58.

<sup>4</sup> W. Gombrowicz, *Kosmos...*, s. 142.

<sup>5</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, tłum. J. Chmielewski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 295.

użycia owocytów ludzkich. Z etycznego punktu widzenia tego typu zabiegi stanowią naruszenie godności istoty ludzkiej, ponieważ dochodzi w nich do *wymieszania ludzkich i zwierzęcych elementów genetycznych, co może doprowadzić do zaburzenia specyficznego tożsamości człowieka*<sup>6</sup>.

Z cytowanych słów wynika, że pojawiły się już techniczne możliwości wykorzystania zwierzęcych, niezaplodnionych komórek jajowych do klonowania hybrydowego z ludzkimi komórkami somatycznymi i uzyskania w ten sposób embrionalnych komórek macierzystych. Powszechnie wiadomo, że komórki macierzyste budzą ogromne zainteresowanie i nadzieję współczesnej medycyny. Sygnalizowana metoda jest interesująca przede wszystkim dlatego, że nie korzysta z ludzkich komórek jajowych i nie wywołuje związanych z tym problemów moralnych. Przywołany dokument sugeruje natomiast, że wspomniana quasi-medyczna procedura powoduje inne i również poważne dylematy naukowe i moralne<sup>7</sup>. Przede wszystkim chodzi o niemożliwe do przewidzenia biologiczne efekty wymieszania się materiału genetycznego, który pochodzi od tak gatunkowo, fenotypowo odmiennych bytów. Jednak najistotniejsza z punktu widzenia prowadzonych rozważań jest redukcjonistyczna, materialistyczna wizja człowieka, która usytuowana jest u podstaw owej procedury. Przed tego rodzaju materialistycznym uzależnieniem od techniki przestrzegał już na początku XX wieku Mikołaj Bierdiajew. Rosyjski filozof twierdził m.in.:

Z Renesansu wywodzi się historyczny triumf nauk przyrodniczych, który uutorował drogę potwornym wynalazkom technicznym XIX wieku i utrwalił panowanie maszyny nad życiem człowieka. [...] Nasze czasy już nie naśladową form natury, nie poszukują w niej źródła doskonałości, jak to działo się w Renesansie, ale wypowiadają jej wojnę, gdyż natura stała się im obca duchowo i jest traktowana jako martwy mechanizm. Nasze czasy między przyrodą i człowiekiem postawiły maszynę<sup>8</sup>.

Trudno chyba o lepszą diagnozę natury klonowania hybrydowego. Tego typu praktyki świadczą o tym, że szczytne pragnienie walki z chorobami może doprowadzić nie tylko do pełnego podporządkowania technice medycznej świata ludzkiego, ale i zwierzęcego. Starając się za wszelką cenę wykorzystać medyczne potencje w praktyce leczniczej, człowiek

<sup>6</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae” dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2008, s. 44.

<sup>7</sup> Na temat tego rodzaju zagadnień por. też: A. Jocz, *Gnoza, czyli o zagrożeniach i nadziejach chrześcijańskiego wymiaru kultury polskiej. Studium przypadku*, „Przegląd Religioznawczy” 2016, nr 2 (260), s. 17–24.

<sup>8</sup> M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 34.

przestaje oglądać się na efekty uboczne swoich działań. Dobrą ilustracją tego typu postawy jest dążenie do uzyskania wspomnianego w *Instrukcji...* materiału genetycznego. Zdeterminowany przez to pragnienie człowiek w sposób całkowicie przedmiotowy zaczyna traktować byty zwierzęce. A zatem w bezwzględny sposób eksploatuje naturę, którą postrzega jedynie jako swoisty rezerwuuar biologicznych części zamiennych. Tego typu zagrożenia dostrzegał już Bierdiajew. Z cytowanej *Instrukcji...* wynika, że rzeczywistość przyrodnicza została właśnie utożsamiona z rzeczywistością zautomatyzowaną. Jednak sygnalizowane przez rosyjskiego myśliciela pragnienie mechanicznego zdominowania natury w swoisty sposób degraduje przede wszystkim człowieka. Wykorzystując maszyny, ludzie muszą się do nich dostosować, czyli właściwie stać się ich integralną częścią. Jest to oczywiście efektem skrajnego zdeterminowania wszelkich urządzeń technicznych, których działanie manifestuje się zawsze poprzez wypełnianie tylko ściśle określonych funkcji. Zdaniem Bierdiajewa ów sygnalizowany proces dostosowania się człowieka przebiega następująco:

Cywilizacja techniczna wymaga od człowieka spełniania tej lub innej funkcji, nie chce natomiast go znać, zna jedynie jego funkcje. Nie jest to rozproszenie człowieka w przyrodzie, ale upodobnienie człowieka do maszyny. [...] Kiedy człowiek dąży do doskonałego wypełnienia funkcji technicznych, kiedy upodabnia się do nowego boga, do maszyny, zachodzi tendencja [...] ku coraz większej dyferencjacji<sup>9</sup>.

Biorąc pod uwagę doświadczenia współczesnego człowieka, można oczywiście stwierdzić, że właściwie w każdym procesie leczenia jest on uzależniony od wielorakiej aparatury medycznej. Różnorakie systemy podtrzymywania życia potrafią nawet do pewnego stopnia opóźnić, zdawałoby się, nieuchronny proces umierania. Czy zgon przychodzący po długotrwałej (z wykorzystaniem wszelkich dostępnych środków technicznych) walce z chorobą ma jeszcze charakter naturalny? Tylko dzięki rozległemu zapleczu technicznemu człowiek mógł przecież dłużej pozostać przy życiu. A zatem biorąc pod uwagę ten punkt widzenia, wypada jednoznacznie stwierdzić, że klonowanie hybrydowe też służy udoskonaleniu procesu leczenia. Nie wolno jednak zapomnieć o cytowanych powyżej słowach Bierdiajewa. Wynika z nich, że najbardziej wymiernym efektem uzależnienia człowieka od maszyn jest zanik jego ontologicznej, biologicznej jedności. Tego rodzaju proces staje się dostrzegalny przy wszelkiego rodzaju uporczywych terapiach medycznych. Za wszelką cenę utrzymywane jest funkcjonowanie układu krwionośnego i oddechowego, a jednocześnie wiadomo, że człowiek

<sup>9</sup> Tamże, s. 172–173.

nie odzyska wspomnianej biologicznej jedności, ponieważ jego mózg uległ już nieodwracalnemu zniszczeniu. Podobnie dzieje się w przypadku klonowania hybrydowego. Jego celem jest doprowadzenie do uzdrawiającej reintegracji ludzkiego bytu, ale jednocześnie wprowadzenie komórek macierzystych pochodzenia zwierzęcego spowoduje, że wspomniana jedność biologiczna człowieka zostanie ostatecznie zburzona. W tym samym kierunku może zmierzać interpretacja rozważań Jürgena Habermasa, który zastanawiał się nad dylematami moralnymi wynikającymi z ewentualnego rozwoju eugeniki liberalnej<sup>10</sup>. Omawiając jej naturę, niemiecki filozof uznał, że niezwykle szybki rozwój inżynierii genetycznej może doprowadzić do sytuacji, która umożliwi rodzicom projektowanie fenotypu własnych dzieci. W ten sposób rodzice uzyskają nie tylko znane już z historii prawo do wychowywania własnego potomstwa (wraz z sukcesami i klęskami tego procesu), ale przede wszystkim zdobędą biologicznie zdeterminowane władztwo nad kształtem ciał i pewnie charakterów swojego potomstwa. Habermas oczywiście tego rodzaju zniewolenie dzieci uznaje za moralnie nieznośne. Jednocześnie w jego tekście można przeczytać następujące słowa: „W społeczeństwach liberalnych rynki, sterowane interesem zysku i preferencjami popytu, uzależniałyby eugeniczne decyzje od indywidualnych wyborów rodziców i w ogóle od anarchicznych życzeń klientów [...]”<sup>11</sup>. Z przywołanego cytatu wynika, że myśliciel nie ma żadnych złudzeń co do konstytuującego społeczeństwa liberalne wszechwładnego pragnienia zysku, który zależy od kształtu popytu na różnorodne rodzaje usług i towarów. Genetyczne projektowanie potomstwa byłoby więc tylko jedną z wielu dostępnych możliwości realizacji pragnień, które najczęściej stymulowane są przez popkulturę. Moralna ocena tej potencjalnej procedury medycznej jest naturalnie bardzo ważna. Jednak z punktu widzenia niniejszych przemyśleń najistotniejsze jest to, że wydaje się ona stanowić rozwinięcie dystopijnych prognoz Bierdiajewa dotyczących materialistycznego uzależnienia człowieka od techniki – maszyn. Nawet klonowanie hybrydowe nie prowadzi do tak jednoznacznej dekonstrukcji jednostki ludzkiej. U jego podstaw znajduje się przecież pragnienie leczenia konkretnych chorób. Natomiast praktykowanie eugeniki liberalnej prowadzi do świadomego i jednoznacznego „postawienia maszyny” pomiędzy rodzicami i ich dzieckiem. Zgodnie z rozważaniami Habermasa owa medyczna „maszyna” zdeterminuje także

---

<sup>10</sup> Na ten temat zob. np. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003; A. Jocz, *Spór i próba dialogu. O religijnej i laickiej narracji w życiu publicznym*, „Przegląd Religioznawczy” 2014, nr 1 (251), s. 27–35.

<sup>11</sup> J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, s. 57.

przyszłość tej relacji. Jednocześnie z dociekań filozofa wynika, że sygnalizowany przez Bierdiajewa proces uzależniania człowieka od maszyn nie jest już chyba możliwy do zatrzymania. Do pewnego stopnia podobne sugestie w swoich pismach zawarł również rosyjski myśliciel. Był przeświadczony, że jakieś radykalne odejście od stechniczowanego życia człowieka jest po prostu niemożliwe<sup>12</sup>. Walka z maszynami nie może zostać wygrana. Dlatego Bierdiajew wspomina o konieczności uduchowienia zmaterializowanego świata. Naturę tego procesu przybliży w taki sposób:

Rozwój techniki i jej władzy nad życiem człowieka ma bezpośrednie odniesienie do tematu „człowiek i kosmos”. Rozwój duchowy i moralny nie odpowiada rozwojowi technicznemu, co jest główną przyczyną naruszenia równowagi człowieka. [...] Jedynie przez zasadę duchową, którą jest związek człowieka z Bogiem, człowiek staje się niezależny od determinizmu i władzy techniki<sup>13</sup>.

Cytując wypowiedź rosyjskiego filozofa, nie sposób pominąć fenomenu owej „zasady duchowej”, czyli „związku człowieka z Bogiem”. Nie jest jednak celem tego tekstu koncentrowanie się tylko na eksplikacji niuansów filozofowania Bierdiajewa. Warto natomiast zastanowić się, jak jego przemyślenia wykorzystać do analizy współczesnej rzeczywistości, w której coraz realniejsza staje się propozycja wprowadzenia eugeniki liberalnej.

Czy to znaczy, że współczesny człowiek nie chce już egzystować ze świadomością duchowości, transcendencji, metafizyki? Czy zadowala go jedynie potencjalna perspektywa genetycznych udoskonaleń? Chcąc odpowiedzieć na sformułowane w ten sposób pytania, warto sięgnąć do dokumentu *Jeżus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, który został przygotowany m.in. przez Papieską Radę Kultury oraz Papieską Radę do Spraw Dialogu Międzyreligijnego. Na szczególną uwagę czytelnika zasługują w nim przede wszystkim poniższe sformułowania:

Do *New Age* często odwołują się ci, którzy promują ją jako „nową duchowość”. Nazywanie tej duchowości „nową” może wydawać się ironią, gdyż tak wiele jej idei zostało zaczerpniętych z antycznych religii i kultur. Tym jednak, co naprawdę w niej nowe, jest fakt, że *New Age* jest świadomym poszukiwaniem alternatywy dla kultury zachodniej i jej judeochrześcijańskich korzeni religijnych<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Zob. M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 30.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Papieska Rada ds. Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jeżus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 61.

Oczywiście, trudno nie zgodzić się z sugestiami autorów prezentowanego dokumentu. Zresztą w innych jego częściach można odnaleźć jednoznaczne stwierdzenie na temat relacji duchowości *New Age* na przykład z wielowiekową tradycją gnostyczną<sup>15</sup>. Jednak najważniejsze w omawianych przemyśleniach są sugestie dotyczące duchowego charakteru ruchu oraz wpisanej w jego istotę alternatywnej propozycji, której adresatem jest kultura judeochrześcijańskiego zachodu. Diagnozując w ruchu *New Age* autentyczne zagrożenie dla tradycyjnie rozumianego chrześcijaństwa, autorzy przywołanego dokumentu dostrzegają jednak obecną we współczesnej kulturze potrzebę duchowości. Tę swoją obawę przedstawiają w taki sposób: „Atrakcyjność religijności *New Age* nie może być niedoceniona. W sytuacji, gdy zrozumienie treści wiary chrześcijańskiej jest niskie, niektórzy błędnie utrzymują, że religia chrześcijańska nie rozbudza głębokiej duchowości i zaczynają szukać gdzie indziej”<sup>16</sup>. A zatem nie wszystkich ludzi zadowala perspektywa materialistycznego, genetycznie udoskonalonego szczęścia. W dokumencie *Jezus Chrystus dawcą wody życia...* sygnalizowana jest realnie istniejąca w dzisiejszej rzeczywistości potrzeba doświadczenia transcendencji. Czy należy jednak szukać jej poza chrześcijaństwem? Chcąc odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, warto przyjrzeć się odrobinę uważniej rzeczywistości kulturowej, w której ukształtowała się twórczość autora rozpoczynającej niniejsze rozważania diagnozy. Czy można dostrzec w niej elementy, które stanowiłyby intelektualną przeciwwagę wobec literackiego obrazu wykreowanego przez Gombrowicza? Dlaczego zaproponowana przez pisarza tak skrajna redukcja duchowości jest

<sup>15</sup> Zob. tamże, s. 17. Z kolei na temat natury gnozy, gnostycyzmu i ich recepcji w kulturze europejskiej zob. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1994; A. Jocz, *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.). Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995; tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009; tenże, *O potrzebie gnozy, czyli jak literacko wyrazić naturę zła – cierpienia*, [w:] B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012, s. 97–110; tenże, *Skąd dobro? Czy możliwe jest dobro w świecie permanentnych „wpiętkowizję”?*, [w:] J. Prokopiuk, A. Chudzińska-Parkosadze (red.), *Pod słońcem gnozy*, Instytut Filologii Rosyjskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2015, s. 9–17; tenże, *Gnostyczne światy Brunona Schulza*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2016; W. Myszor, *Gnostycyzm – przegląd publikacji*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1971, nr 1, s. 367–424; J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Daimonion, Warszawa 1998; G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988; H. Rousseau, *Bóg zła*, tłum. A. Kotalska, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1988.

<sup>16</sup> Papieska Rada ds. Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody życia...*, s. 18.

jednocześnie tak przekonująca? W tym miejscu warto przypomnieć, że już na początku XX wieku rozpoczęła się w polskiej przestrzeni kulturowej dyskusja, która dotyczyła miejsca duchowości w materializującym się świecie. Jednym z jej uczestników był, piszący na łamach wydawanego w Poznaniu czasopisma „Zdrój”<sup>17</sup>, Stanisław Przybyszewski. Omawiając fenomen duchowości, w jednym ze swoich artykułów stwierdza:

A może i dla człowieka pozostałoby życie celem samym dla siebie, a tęsknota jego wzywał ponad zwierzę; poczucie i niejasna świadomość tej mocy, którą poza zwierzę wybiega, pozostałoby jałowem i bezpłodnym, gdyby i ta tęsknota i ta świadomość nie uzyskała w pewnych jednostkach siły objawienia się na zewnątrz, którą nazywamy siłą twórczą. A te jednostki, w których ta siła się przejawia, to ogniwa, łączące ziemię z niebem, to rewelatorowie, zesłańcy Boga – twórcy<sup>18</sup>.

Z cytowanych słów wynika, że ludzka egzystencja manifestuje się m.in. poprzez pewnego rodzaju naturalne ciążenie do utożsamienia się ze światem biologicznym, zwierzęcym. Pisarz dostrzega w tym oczywiście echo procesu ewolucji, którego w żaden sposób nie neguje<sup>19</sup>. Tym samym zachowuje się podobnie jak cytowany już wcześniej Bierdiajew, który nie widział realnej możliwości powstrzymania procesu materializacji otaczającego świata. Jednak obaj myśliciele wiążą z duchowością daleko idącą nadzieję. Według Przybyszewskiego ujawnia się ona najlepiej poprzez ludzką twórczość. Autor *Confiteoru* w sposób instynktowny przeciwstawia ją jednoznacznie dookreślonej drodze poznania naukowego. Dochodzi do wniosku, że rozum nie ogarnia fenomenu transcendencji<sup>20</sup>. To eksponowanie twórczej mocy człowieka również bliskie byłoby rosyjskiemu myślicielowi, który bardzo mocno przeciwstawiał się uporządkowanemu, systemowemu, zrationalizowanemu filozofowaniu<sup>21</sup>. Był przekonany, że filozof tylko w wolnym, twórczym akcie potrafi osiągnąć poznanie rzeczywistości duchowej.

<sup>17</sup> Na temat fenomenu literackiego czasopisma „Zdrój” zob. J. Ratajczak, *Programy „Zdroju”*, „Przegląd Humanistyczny” 1967, nr 1, s. 83–95; tenże, *Przypis do nekrologu „Zdroju”*, „Nurt” 1977, nr 12, s. 14–17; tenże, *Zagasy „brzask epoki”*. *Szkice z dziejów czasopisma „Zdrój” 1917–1922*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1980; K. Rudzińska, *Artysta wobec kultury. Dwa typy autorefleksji literackiej: ekspresjoniści „Zdroju” i Witkacy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973; J. Stur, *W trzecią rocznicę powstania „Zdroju”*, [w:] tenże, *Na przełomie. O nowej i starej poezji*, Spółka Nakładowa „Odrodzenie”, Lwów 1921, s. 183–189; K. Troczyński, *Aktualność „Zdroju”*, „Dziennik Poznański” 1934, nr 274, s. 2.

<sup>18</sup> S. Przybyszewski, *Obrachunki*, „Zdrój” 1918, z. 1, s. 2.

<sup>19</sup> Zob. tamże, s. 1.

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. 2.

<sup>21</sup> Zob. M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 42–43.



Jednocześnie twierdził, iż „w oficjalnej filozofii od Kartezjusza tryumfowało mechanistyczne rozumienie przyrody i filozofia nie mogła, z rzadkimi wyjątkami, przewyciężyć martwego mechanizmu przyrody”<sup>22</sup>. O tym swoistym, materialistycznym zniewoleniu głównych nurtów filozofii był przekonany również Przybyszewski<sup>23</sup>. Jednak dla niego jedyną dopuszczalną alternatywą była sztuka. W jego *Snach na jawie* można przeczytać m.in.:

Każdy artysta ma dar Widzenia, a Sztuka jest niczem więcej, jak w formę i kształty ziemskie wcielonym widzeniem pozabytowych rzeczy. Sztuka na równi z religią jest najsilniejszym węzłem, łączącym człowieka z światem „niewidomym”, którego tajnie artysta na równi z prorokiem przenika, widzi i widome czyni<sup>24</sup>.

Czy rzeczywiście działalność artystyczna, a w szczególności literatura, jest potencjalnie zdolna do poznania świata transcendentnego, duchowego? Czy literatura może być skuteczną realizacją zdiagnozowanej w tekście *Jezus Chrystus dawcą wody życia...* potrzeby duchowości, którą – zdaniem autorów dokumentu – wyrażają współcześni ludzie? Chcąc odpowiedzieć na sformułowane pytania, warto przeanalizować artystyczne eksplikacje rzeczywistości duchowej, które funkcjonują w wybranych tekstach literackich (powstałych w różnych okresach historycznych). W ten sposób będzie można przyjrzeć się artystycznemu poznawaniu, a w zasadzie kreowaniu ludzkiego doświadczenia Absolutu<sup>25</sup>. Jednocześnie warto pamiętać, że literatura jest zapisem świadomości człowieka z określonego czasu, w którym powstała. W ten sposób dojdzie do pewnego rodzaju intelektualnej i duchowej konfrontacji pomiędzy wyrażonymi w dziele literackim wyobrażeniami o relacji pomiędzy duchowością i materialnością oraz sygnalizowanymi w tekście *Jezus Chrystus dawcą wody życia...* potrzebami duchowymi dzisiejszego człowieka.

<sup>22</sup> Tamże, s. 59.

<sup>23</sup> Na ten temat zob. S. Borzym, *Przybyszewski jako filozof*, „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 1, s. 3–24; tenże, *Uwagi o światopoglądzie filozoficznym Przybyszewskiego*, [w:] H. Filipkowska (red.), *Stanisław Przybyszewski. W 50-lecie zgonu pisarza*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982, s. 23–38.

<sup>24</sup> S. Przybyszewski, *Sny na jawie*, „Zdrój” 1918, z. 3, s. 66.

<sup>25</sup> Na temat podejmowanych już prób ukazania metafizycznej problematyki w tekstach literackich (np. w artystycznym dorobku Brunona Schulza) oraz możliwości porównania ich z tekstami mistycznymi (np. Pseudo-Dionizego Areopagity) zob. A. Jocz, *Gnostyczne światy Brunona Schulza...*, s. 41–50.



## Zygmunt Krasiński i Jerzy Hulewicz, czyli o gnostyckich pokusach literatury

*Dopiero poza naszymi słowami,  
gdzie moc naszej magii już nie sięga,  
szumi ten ciemny, nieobjęty żywioł.*

Bruno Schulz<sup>26</sup>

W prowadzonych poszukiwaniach szczególną rolę mogą odegrać duchowe przestrzenie utrwalone w tekstach polskich romantyków<sup>27</sup>. Ważne miejsce zajmuje wśród nich *Niedokończony poemat* (1860) Zygmunta Krasińskiego. Szczególną uwagę czytelnika powinny zwrócić następujące słowa, które wypowiada *Chór egipskich Kapłanów*:

U nas przechowana tajemnica tajemnic. My pierwsi poznali Ciebie, któremu na imię: „Był i jest i będzie!” Jak fale pod skałą, tak czas i przestrzeń mącą się u stóp twoich! a na tych mętach dobry Ozyrys, zły Tyfon i smętna Arneryda ścigają za sobą – ich tylko widzą oczy śmiertelnych, a Ciebie, nie! Czemuż, o nieskończony Ty! wymykasz się nam? Zwolna my chcieli zepsute plemię wiecznej prawdy nauczyć, duszę odpętać od ciała, by poszła radośna w niebieską ojczyznę – wszak my zachowali trupy, wszystkie trupy nasze, by lud przywykł do nieśmiertelności?<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> B. Schulz, *Wiosna*, [w:] *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 157.

<sup>27</sup> Na ten temat zob. M. Janion, M. Żmigrodzka (red.), *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje. Sympozjum, Warszawa, 10–11 grudnia 1979*, PWN, Warszawa 1981; J. Tomkowski, *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, PWN, Warszawa 1984; A. Jocz, *Ezoteryka a literatura. Geneza artystycznej fascynacji*, „Przegląd Religioznawczy” 2015, nr 1 (255), s. 39–47; tenże, *Religia a literatura. Geneza gnostycznych poszukiwań pisarzy*, „Przegląd Religioznawczy” 2015, nr 2 (256), s. 253–261; tenże, *Gnostyczne poszukiwania polskich romantyków. Wybrane przykłady*, [w:] A. Dziedzic, T. Herbich, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.), *Romantyzmy polskie*, Fundacja Historii Filozofii Polskiej, Warszawa 2016, s. 153–162.

<sup>28</sup> Z. Krasiński, *Niedokończony poemat*, [w:] tenże, *Pisma*, t. 1, Nakładem Karola Miarki, Mikołów 1900, s. 213.

W cytowanym fragmencie utworu nie powinna zmylić Czytelnika pewnego rodzaju zadziwiająca *licentia poetica* w kreowaniu religijnie synkretycznej wizji bogów egipskich. Bardzo istotne jest w nim natomiast stwierdzenie na temat egzystencji Bytu Doskonałego, który ukrywa się przed wzrokiem śmiertelnych. Poznaniu ludzkiemu wydają się dostępni jedynie bogowie, którzy stanowią swoistą powierzchnię odwiecznej tajemnicy Absolutu. Zaproponowane przez Krasińskiego przeciwstawienie bogów i Bytu Doskonałego ma oczywiście długą tradycję w filozofii. Sięga bowiem czasów Ksenofanesa, który nie zgadzał się z antropomorficznymi wyobrażeniami bogów olimpijskich<sup>29</sup>. Tego typu projektowanie literackiej rzeczywistości jest również dowodem znakomitej erudycji poety. Potwierdzają ją także notatki na temat istoty gnostycyzmu, które sporządził Krasiński<sup>30</sup>. W tym też kierunku powinna pójść interpretacja cytowanego fragmentu tekstu. Dlatego warto przede wszystkim rozpocząć od refleksji nad wykreowanym w artystycznej przestrzeni *Niedokończonemu poematu* nauczaniem *Chóru egipskich Kapłanów*. Zawarta jest w nim bardzo jasno sformułowana idea podrzędności ciała względem duszy. Cieleśność ewidentnie „pęta” duszę, której ostatecznym celem powinno być uwolnienie się z niewoli świata fizycznego. Jednocześnie bardzo mocny akcent został położony na stwierdzenie, z którego wynika, że świat duchowy jest prawdziwą ojczyzną człowieka. O poprawności gnostyckiego tropu interpretacyjnego świadczą również poniższe rozważania Krasińskiego, w których cytuje fragment nauki gnostyka Walentyna:

Od początku samego wyście nieśmiertelni – wyście syny żywota wiecznego. – Rozebraliście śmierć pomiędzy siebie na to, by ją prędzej pokonać, ostateczniej zniszczyć, spalić ją płomieniem i zgasić w sobie – a jeśli rozwiążecie świat ciał, nie dając się jemu rozwiązać, będziecie panami natury, stworzenia władcami, i królować będziecie nad tym, co na to tylko jest, by zginęło<sup>31</sup>.

Wczytując się w te słowa, wypada oczywiście pamiętać, że opisują one los grupy ludzi, która w nauczaniu Walentyna zajmuje bardzo szczególne miejsce, czyli pneumatyków. Byli oni w gnostyckim rozumieniu zbawieni z natury, ponieważ ich jestestwo zawierało najwięcej pierwiastka

<sup>29</sup> Zob. W. Heinrich, *Filozofia grecka do Platona. Rozwój zagadnień*, E. Wende i S-ka, Warszawa 1914, s. 66–72.

<sup>30</sup> Zob. J. Fiećko, *Krasiński o gnozie. Nota o notatkach poety*, [w:] B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012, s. 61–71.

<sup>31</sup> Z. Krasiński, *Gnosis*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne i polityczne*, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 73.

duchowego<sup>32</sup>. Z kolei dla interpretacji wybranych fragmentów *Niedokończonego poematu* niesłychanie ważne jest sformułowanie na temat „rozwiązania świata ciał”, czyli przewyciężenia tkwiących w nich ograniczeń. W prezentowanej przez Krasieńskiego rekonstrukcji słów Walentyna pada też sugestia na temat nieuchronnej zagłady rzeczywistości materialnej. A zatem lansowana w *Niedokończonym poemacie* deprecjacja cielesności genetycznie związana jest z wiedzą na temat gnostycyzmu, którą Krasieński skrętnie zgromadził w swoich notatkach. Oczywiście gnostyckiego charakteru nie mają zawarte w omawianym poemacie stwierdzenia na temat mumifikacji zwłok. Artysta z poetycką fantazją kreuje ahistoryczną koncepcję, która miała być dowodem przemyślności egipskich kapłanów. Chcąc uniknąć mentalnej przepaści pomiędzy zmysłowością i fizycznością, zaproponowali oni swoim wyznawcom byt pośredni, czyli mumię. Można naturalnie zastanawiać się nad celowością tego literackiego, swobodnego mieszania ahistorycznej fikcji oraz precyzyjnej wiedzy na temat natury gnostycyzmu. Z drugiej jednak strony tego rodzaju zabieg literacki może mieć swoje uzasadnienie. Ukazuje przede wszystkim w całej pełni odwieczny problem, który z duchowością ma każdy człowiek. Jest on przecież z natury zawieszony pomiędzy dwiema rzeczywistościami: hyliczną i pneumatyczną. Dlatego w *Niedokończonym poemacie* pojawia się tak niesłychanie ekspresyjne sformułowanie o „zachowanych trupach”. W ten sposób zostaje jednoznacznie wyeksplikowane i do pewnego stopnia napiętnowane charakterystyczne dla człowieka pragnienie, które zmusza go do instynktownego wręcz zakorzeniania się w każdej fizyczności. A zatem nawet ludzkie truchło może gwarantować pewnego rodzaju materialne oparcie. Z tego właśnie powodu tak istotne jest przesłanie, które zostało zawarte w kolejnym ustępie omawianego poematu:

Duszo zabląkana w cielesności matniach, dziewico opuszczona na dalekich brzegach, oczyszczaj się, oczyszczaj i wzdychaj i tęsknij a wrócisz do świata pierwowzorów, do ojca twego i do matki Eimarmeny. Patrz, z za opony zmysłów w którąś się oblokła, patrz, jak niebo to błękitne a ziemia ta kwiecista<sup>33</sup>.

Z cytowanych przemyśleń można wyczytać swoistą diagnozę, która wyjaśnia to kurczowe związanie ze światem fizycznym, sygnalizowane już przez *Chór egipskich Kapłanów*. Okazuje się, że dusza po prostu ulega cielesności i gubi się w jej odmętach. Dlatego tak istotne jest pielęgnowanie przez człowieka wewnętrznej tęsknoty za doskonałymi pierwowzorami

<sup>32</sup> Na temat nauczania Walentyna (ok. 100–160 n.e.) oraz natury pneumatyków, psychików i hylików zob. H. Jonas, *Religia gnozy...*, s. 189–219.

<sup>33</sup> Z. Krasieński, *Niedokończony poemat...*, s. 215.

bytów zmysłowych. To odwołanie się do Platona zostaje jeszcze bardziej wzmocnione w dalszym ciągu poematu<sup>34</sup>. W kolejnych poetyckich obrazach będzie ono służyło intelektualnemu wspieraniu tego, co w przywołanym fragmencie tekstu jest najważniejsze. Najistotniejsza jest więc przenikająca utwór zachęta do przeciwstawienia się mocno wpisanemu w fenomen człowieczeństwa pragnieniu pogodzenia się ze zmysłowością i akceptacji jej władzy nad duszą. To właśnie owo dążenie do pojednania się z fizycznością powinno być przez duszę poddawane systematycznemu procesowi „oczyszczenia”. Dzięki temu dusza nawiąże wreszcie realną walkę z dławiącym jej istotę skrępowaniem, czyli prawdziwie zaneguje własne „obleczenie” się w ciało. Następnie będzie miała szansę uwolnić się spod dyktatu poznania zmysłowego, które determinuje i ogranicza jej percepcję natury rzeczywistości materialnej. Odkryje wówczas, że nawet najdoskonalsze, najpiękniejsze przejawy świata materialnego są: „Cieniem tylko – odbiciem tylko ideału!”<sup>35</sup>. Dlaczego zatem tak trudno jest ostatecznie zwrócić się do tej doskonałej rzeczywistości i zerwać z zauroczeniem bytami zmysłowymi? W tekście poematu nie pada, oczywiście, jednoznaczna odpowiedź. Formułowane są natomiast sugestie na temat długotrwałego charakteru procesu uwalniania się ze zmysłowego „obleczenia”. Tę myśl najpełniej wyraża stwierdzenie, które w literackiej kreacji przypisane zostało *Głosowi Platona*: „Ujrzeć i kochać i rozłączyć się – znów pokochać i rozłączyć się znowu – to doczesna próba dusz, aż *wieczne* ukończą *wiecznie!*”<sup>36</sup> W naturę duszy wpisana jest więc fascynacja doczesnością, która ciągle manifestuje się poprzez jej ukochanie. Dopiero za sprawą kolejnych wcieleń uczy się ona, że tylko to, co niezmiennie, wieczne, godne jest bycia obiektem miłości.

Warto pamiętać, że sygnalizowana przez Krasińskiego konieczność uwalniania się ludzkiej duszy spod opresyjnego wpływu cielesności nie powinna doprowadzać do destrukcyjnego pragnienia deprecjacji rzeczywistości materialnej. Tymczasem tego typu pokusę można odkryć w czasie poznawania ontologicznych fundamentów literackich światów Jerzego Hulewicza<sup>37</sup>. Lekturę jego tekstów wypada rozpocząć od *Dialogów*

<sup>34</sup> Tamże, s. 216.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże, s. 217.

<sup>37</sup> Na temat fenomenu twórczości Jerzego Hulewicza, jego miejsca na mapie literackiej, plastycznej oraz wydawniczej Polski (chodzi oczywiście o redagowany przez niego „Zdrój”), a także sporów wokół artystycznego poziomu jego tekstów zob. W. Gutowski, *Wyobcowanie – bunt – ofiara. Z problemów ekspresjonistycznej historiozofii*, [w:] tenże, *Wprowadzenie do XIęgi Tajemnej. Studia o twórczości Tadeusza Micińskiego*, Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002, s. 385–405; A. Jocz, *Jerzy Hulewicz, czyli o neognostycznym*

*estetycznych* (1910), w których doprecyzowuje relację pomiędzy duchowością i racjonalnością w dziele sztuki. Autor stwierdza w nich m.in.:

– Koniec końcem do czego zmierzam? – o to do tego, by zimny rozum i rozsądek, by szorstka kalkulacja nie paraliżowała pierwiastka uczuciowego w tworzeniu, lub obserwowaniu dzieł sztuki; dalej, by rozum nie próbował wtargnąć tam, gdzie jest wyłącznie panowanie serca [...] Tak, szukaj więc rozkoszy duchowej w dziełach sztuki, nie analizy, paraliżującej wszelki polot [...]<sup>38</sup>.

Nie należy, oczywiście, pochopnie interpretować powyższych słów i zaraz sytuować Hulewicza wśród irracjonalistów. Sugeruje on tylko, że w naturze rozumu ujawnia się tendencja do nadmiernego porządkowania i systematyzowania otaczającej rzeczywistości, także w jej artystycznych manifestacjach. Tymczasem istotą każdej twórczości jest wolność pozbawiona sztywnych reguł i ograniczeń, które krępują naturalną fantazję człowieka. Cytowane przemyślenia wydawcy „Zdroju” nie są również żadnym folklorem intelektualnym i znakomicie współgrają z prezentowanymi już rozważaniami Mikołaja Bierdiajewa. Wydaje się nawet, że rosyjski myśliciel poszedł jeszcze dalej w tym swoistym deifikowaniu twórczej wolności, ponieważ zdecydował się zaadaptować tę ideę na gruncie filozoficznej refleksji. Dlatego stwierdził:

Celem filozofii nie jest tworzenie systemu, a twórczy akt poznawczy w świecie. Filozofia wcale nie powinna być systematyczną. W systematyczności zawsze jest ekonomiczne dostosowanie się do determinizmu, systematyczność jest przeciwna twórczej intuicji. Nie należy też utożsamiać syntezy z systemem. [...] Filozofia powinna być wolną od wszelkiego autorytetu znajdującego się poza nią i od będących poza nią sposobów poznania<sup>39</sup>.

---

*pocieszeniu*, [w:] tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”*. *Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009, s. 157–192; S. Kasztelowicz, *Tragiczny dobytek bez kształtu. O współczesnej twórczości literackiej. Ekspresjonizm*, Gebethner i Wolff, Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Paryż–Poznań–Wilno–Zakopane 1933; J. Kłosowicz, *Polscy ekspresjonści*, „Dialog” 1960, nr 7, s. 112–125; Z. Kosidowski, *Fakty i złudy*, Jan Jachowski – Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1931; E. Kuźma, *Człowiek wobec Boga, religii i Kościoła w polskim ekspresjonizmie*, [w:] tenże, *Między konstrukcją a destrukcją. Szkice z teorii i historii literatury*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1994, s. 30–64; E. Kuźma, *Z problemów świadomości literackiej i artystycznej ekspresjonizmu w Polsce*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976; E. Rzewuska, *Polski dramat ekspresjonistyczny wobec konwencji gatunkowych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1988; J. Stur, *Kain*, [w:] tenże, *Na przełomie. O nowej i starej poezji*, Spółka Nakładowa „Odrodzenie”, Lwów 1921, s. 178–179.

<sup>38</sup> J. Hulewicz, *Dialogi estetyczne*, Drukarnia Braci Winiewiczów, Poznań 1910, s. 11.

<sup>39</sup> M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 42.

A zatem także Bierdiajew przeciwstawiał się intelektualnemu, duchowemu usystematyzowaniu twórczych potencji człowieka. Można nawet odnieść wrażenie, że utożsamiał filozofię ze szczególnym rodzajem działalności artystycznej. Wpisał się w ten sposób w wielowiekowy dyskurs na temat natury filozofowania. Z jego dalszych dociekań wynika nawet, że starał się zerwać z pewnego rodzaju dyktaturą autorytetów w filozofii. Z kolei z Hulewiczem może go łączyć pozytywny stosunek do tradycji gnostycznej<sup>40</sup>.

Biorąc pod uwagę zakorzenioną w gnostycyzmie tendencję do deprecjacji materialności, warto przeanalizować recepcję tego rodzaju idei w twórczości wydawcy „Zdroju” i ich oddziaływanie na jego literackie widzenie świata zmysłowego. Sygnalizowany rodzaj problematyki pojawia się już w dramacie *Kain* (1920). To właśnie tam można przeczytać następujące stwierdzenie:

Mocny Panie! spraw, że znak Twój nie umocni formy – jaką chcą bracia, ale umocni ducha ofiary – jako chcę ja. Niech więc ofiara ablowa uczyni znaki, jako pragnie Abel, brat; od ducha mego zasię niech oddalony będzie wszelki znak ziemi<sup>41</sup>.

Poszukując wykładni cytowanych słów, warto zwrócić uwagę na to, że nie jest to tylko kolejne, artystyczne przywołanie biblijnej opowieści o Kainie i Ablu, ale przede wszystkim jest w nich zawarta bardzo ostra krytyka pewnego rodzaju tradycji religijnej. Zauważył to już zresztą Jan Stur i uznał, że „duch Ablowy, to duch formy, zwyczaju, nałogu, opinii publicznej”<sup>42</sup>. Chodzi oczywiście o to, że zaproponowana przez Abła forma relacji z Bogiem jest skoncentrowana tylko na wymiarze materialnym. Jest on oczywiście dla człowieka najwygodniejszy, najprostszy i najbardziej jednoznaczny z swojej wymowie. Równocześnie ta bezgraniczna otwartość świata fizycznego na człowieka wynika z naturalnych związków ludzkiej egzystencji ze zmysłową doczesnością. Dlatego Abel oczekuje łaski od Boga, czyli sukcesu materialnego. Tymczasem w tej wykreowanej literackiej rzeczywistości Hulewicz umieścił także Kaina, który chce oddawać cześć Absolutowi tylko na drodze duchowej. W swojej negacji fizyczności jest tak daleko posunięty, że prosi Boga o znak, który zostanie zinterpretowany przez „opinię publiczną”

<sup>40</sup> Na ten temat zob. A. Jocz, *Gnoza Mikołaja Bierdiajewa, czyli lekarstwo na dualistyczne rozterki kultury europejskiej*, „Nomos” 2005, nr 49/50, s. 43–56; tenże, *Czy gnozę można uwolnić od gnostycyzmu? Religijno-filozoficzne poszukiwania Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] E. Jeliński, Z. Stachowski, S. Sztajer (red.), *Ratio, religio, humanitas. Miscellanea dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2015, s. 251–259.

<sup>41</sup> J. Hulewicz, *Kain*, Nakładem „Zdroju”, Poznań 1920, s. 19.

<sup>42</sup> J. Stur, *Na przełomie...*, s. 178.

jako ewidentne odrzucenie jego ofiary. Chce w ten sposób uniknąć jakiegokolwiek materialnego skalania składanego daru. Jednocześnie doskonale wie, że nie zostanie to zaakceptowane przez resztę wspólnoty i grozi mu społeczne potępienie. Istotą dramatu Hulewicza staje się więc napięcie pomiędzy ludzkim, konformistycznym pragnieniem zmaterializowania Boga i potencjalną, duchową rewolucją Kaina. Efektem tego napięcia staje się próba zniewolenia odważnego burzyciela dotychczasowego porządku religijno-społecznego. Dlatego Bóg karze Abła za ten czyn śmiercią, ale w ludzkich przekazach utrwalaony zostaje całkiem inny obraz. Nie jest naturalnie celem niniejszych rozważań omawianie fenomenu religijnych poszukiwań autora *Kaina*<sup>43</sup>. Natomiast dobrze ukazują one zagadnienie skutków deprecjacji rzeczywistości fizycznej, która dokonuje się w świecie przedstawionym jego utworów. Poszukując przyczyn owego zniechęcenia wobec doczesnej zmysłowości, warto sięgnąć do tekstu *Ego eimi. O Ewangeljey Jezu Chrysta według spisania Janowego rzecz w Duchu uyrzana* (1921). Wykładając istotę owej *Ewangelii*, Hulewicz stwierdza:

Duch wyższy nie może poprzestać na obcowaniu z Bogiem przy pomocy prawideł nadanych mu z zewnątrz. Chce on bezpośrednio obcowania, a jego „tęsknota ku Niemu” [...] mocniejsza jest nad wszystkie więzy formalne, dlatego ponad niemi pnie się ku Bogu i wreszcie Go odnajduje. I nic innego nie uprawnia człowieka do obcowania z Wszech-Duchem, jak tylko owa „tęsknota ku Niemu”, a każdy człowiek otrzymał równy „patent” od Boga, a tym „patentem” jest duch tęskniący<sup>44</sup>.

W naturze człowieka istnieje zatem swoisty, pierwotny rodzaj więzi z Absolutem, który nie jest uwarunkowany cywilizacyjnie lub kulturowo. Nie można go również w żaden sposób religijnie czy społecznie zadekretować lub zakazać. O tej potencji człowieka do otwarcia na Transcendencję wspomniano naturalnie przez całe wieki i w różnych kręgach cywilizacyjnych. Robił to już na przykład arabski mistyk Al-Ghazali (1058–1111), którego od autorów omawianego wcześniej dokumentu *Jezus Chrystus dawcą wody życia...* dzieli przepaść czasu i funkcjonowanie w odmiennej rzeczywistości religijnej<sup>45</sup>. Tymczasem sygnatariusze wspomnianego dokumentu ciągle zmagają się z tym samym fenomenem świata pneumatycznego. Oczywiście Hulewicz rozumie tę potencję dosyć jednoznacznie i nazywa tęsknotą. Wydaje się także wierzyć w jej siłę, która może obudzić człowieka ze

<sup>43</sup> Na ten temat zob. A. Jocz, *Neognostyczny pluralizm religijny. Neognostyczna chrystopologia*, [w:] tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, s. 171–192.

<sup>44</sup> J. Hulewicz, *Ego eimi. O Ewangeljey Jezu Chrysta według spisania Janowego rzecz w Duchu uyrzana*, Nakład własny, Kościanki 1921, s. 7–8.

<sup>45</sup> Na ten temat zob. Al-Ghazali, *Nisza światel*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1990, s. 15.



swoistego fizycznego letargu i pchnąć w stronę niematerialności. Czy w tej myśli pobrzmiwa więc echo gnostyckiego przekonania o substancjalnej jedności pomiędzy Bogiem i ludzką duszą/duchem?

Chcąc odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, wypada zastanowić się, na ile wynika ono z sygnalizowanej już gnostyckiej tendencji do deprecjacji rzeczywistości fizycznej, którą można dostrzec w literaturze Hulewicza. Dobrym przykładem tego typu artystycznej postawy jest utwór *Wiano. Bajka dramatyczna* (1921), w którym swoistemu testowi zostaje poddana trwałość granicy pomiędzy światem zmysłowym i transcendentnym. Ku zaskoczeniu czytelnika okazuje się ona bardzo niestabilna, a przecież fundamenty kultury europejskiej oparte są na filozoficznym przekonaniu o trwałym i ontologicznie uzasadnionym oddzieleniu obu rzeczywistości<sup>46</sup>. Chcąc bronić tego racjonalistycznego przekonania, jeden z bohaterów utworu próbuje odrzec z wszelkiej transcendentnej perspektywy kobierzec, który w świecie przedstawionym *Wiana*... otoczony jest szczególną duchową czcią lokalnej społeczności. Gdzieś w podtekście owych działań pragnie zwrócić na siebie uwagę dziewczyny, która jest mocno przekonana, że kobierzec jest swoistym pomostem pomiędzy materialnością i duchowością. Bardzo szybko okazuje się jednak, że dziewczyna jest przede wszystkim zauroczona metafizyczną mocą kobierca i nie akceptuje zmysłowych pragnień młodego człowieka. Dlatego w akcji desperacji decyduje się on zniszczyć ów zagadkowy obiekt kultu. W didaskaliach można przeczytać następujący opis tej sceny:

On gwałtownie chwyta kraj kobierca i z największą pasją, mocując się, szarpie go, aż rozdziera kobierzec napół. Przerażliwe darcie kobierca. Równocześnie ostra błyskawica znaczy ogniem przedarte miejsce. Ona cofa się z rozpaczą; on puszcza z rąk kobierzec i cofa się przerażony. Równocześnie z błyskawicy, t.j. z przedarcia kobierca zjawiają się Zygzaki: fantastyczne figury<sup>47</sup>.

Dlaczego „On” (Hulewicz świadomie rezygnuje z imion swoich bohaterów, ponieważ ich przeżycia i emocje wspólne są wszystkim ludziom) wobec tajemnicy transcendencji potrafi przeciwstawić tylko brutalną, materialną siłę? Po prostu jest przeświadczony, że fizyczne zniszczenie przedmiotu ma zawsze charakter ostateczny. Tymczasem materialność kobierca, czyli materialność świata, okazała się tylko powierzchnią rzeczywistości. Owo „przerażliwe darcie” doprowadziło do naruszenia struktury świata fizycznego. Jednocześnie granica pomiędzy zmysłowością i transcendencją na

<sup>46</sup> Na ten temat zob. A. Jocz, *Gnostyczne światy Brunona Schulza*..., s. 11–14.

<sup>47</sup> J. Hulewicz, *Wiano. Bajka dramatyczna*, Nakładem „Zdroju”, Poznań 1921, s. 21.



chwilę przestała istnieć<sup>48</sup>. Z dalszej lektury *Wiana...* czytelnik dowiaduje się, że zatarcie owej granicy spowodowało katastrofę w rzeczywistości materialnej. W jej efekcie „On” stał się po prostu tylko jednym z wielu wzorów na odrodzonym kobiercu, a jego dotychczasowa forma egzystencji zakończyła się. W ten właśnie sposób Hulewicz degraduje doczesne, fizyczne bytowanie, ponieważ udowadnia, że nawet osoba hiperbolizująca jego znaczenie nie może czuć jakiegokolwiek egzystencjalnej pewności. Jednocześnie ujawnia, że ulotność tej formy istnienia jest zatrważająca. Dlaczego zatem ta wątpliwa, zmysłowa bariera tak skutecznie oddziela człowieka od bezgranicznej potęgi świata duchowego? Dlaczego tylko czasami tę nie-trwałą granicę udaje się naruszyć, przekroczyć? Odpowiedzi na te pytania warto poszukać w dramacie *Aruna* (1922). Komentując Ewangelię według św. Marka (4, 34) i św. Jana (16, 12), główna bohaterka dramatu stwierdza:

Takoż widzisz, że Nauka Jezusa tajemna jest a niedostępna tym, którzy waszem żyją życiem. Wierzej mi, by odłączyć się od złudy a osiąść tajemnicę rzeczywistości, wiele trzeba bytów z zamkniętymi przeżyć oczami. Wiele przemian dzieli nas, dziecię moje. I choć odejdę, a żyć z wami będzie on, profesor, który ma oczy jako wasze – nie pojmiecie jego życia, albowiem ono jest poza waszem<sup>49</sup>.

Z wypowiedzi Aruny wydaje się więc wynikać, że najgłębsza istota chrześcijańskiego przekazu ma ezoteryczny charakter. Wykorzystanie na gruncie literatury tej idei świadczy oczywiście o gnostyckim i neognostycznym zapleczu autora<sup>50</sup>. Ten rodzaj przekazu pozostaje więc niedostępny dla wielu ludzi, którzy z natury uwikłani są w zmysłową egzystencję. Jest ona niesamowicie absorbująca, wciągająca. Pozostają więc tylko radykalne środki. Coś takiego spotkało właśnie autorkę cytowanych słów, która w literackiej rzeczywistości utraciła wzrok w czasie prowadzenia badań naukowych. Z dalszej części dramatu wynika nawet, że wspomniany w omawianym fragmencie tekstu profesor był nie tylko duchowym przewodnikiem Aruny, ale to on spowodował wypadek, który doprowadził dziewczynę do fizycznej ślepoty. Okazało się jednak, że dopiero utrata tego niezwykle istotnego zmysłu otworzyła bohaterce drogę do duchowego samodoskonalenia. Etycznie naganna zbrodnia popełniona w wymiarze materialnym i społecznym świata jest całkiem inaczej odbierana w jego wymiarze

<sup>48</sup> Ta artystyczna próba przybliżenia rzeczywistości transcendentnej była podejmowana w literaturze polskiej nie tylko przez Hulewicza. Robił to np. Stanisław Przybyszewski w *Il regno doloroso* oraz w *Krzyku*, a Tadeusz Miciński w *Xiędzu Fauście*.

<sup>49</sup> J. Hulewicz, *Aruna. Dramatu zjawy trzy*, Nakład „Zdroju”, Poznań 1922, s. 15.

<sup>50</sup> Na ten temat zob. S. Hutin, *Gnostycy*, tłum. K. Demianiuk, „Literatura na Świecie” 1987, nr 12 (197), s. 14–15; A. Jocz, *Neognostyczna chrystologia...*, s. 176–179.

pneumatycznym. Z drugiej strony natomiast ów proces duchowego rozwoju nie jest łatwy, ponieważ ma długotrwały i wyraźnie alienujący charakter. Potwierdza to kolejna wypowiedź Aruny, która oświadcza: „Sama sobie pochodnią, sama przystanią, bez innej przystani...”<sup>51</sup>. Czy to znaczy, że prawdziwa doskonałość jest jedynie efektem uwolnienia się od relacji z innymi ludźmi? Aruna wydaje się zapraszać do rzeczywistości, w której bytują uwolnione od wszelkiej fizycznej ułomności, ale równocześnie samoizolujące się monady. Warto jednak pamiętać, że Hulewiczowi nie chodziło przecież o kolejną literacką rekonstrukcję zapatrzonego tylko w samego siebie Pierwszego Poruszciciela, którego wykreował Arystoteles. To właśnie Stagiryta nauczał, że „boski rozum myśli o sobie (skoro jest najznakomitszą z rzeczy), a jego myślenie jest myśleniem o myśleniu. [...] tak myśl boska myśli samą siebie przez całą wieczność”<sup>52</sup>. Dlatego autor *Kaina* dopuszcza w swoim literackim świecie możliwość realnego, bezpośredniego oddziaływania bytów duchowych na byty materialne. Czytelnik może zatem śledzić taki oto początek rozmowy, którą Aruna (na przekór fizycznej śmierci) prowadzi ze swoim mentorem:

Oto jestem...  
 Po przez bytów wielką mnogość  
 Której kres czyniły Oczy,  
 Zgasie światu Oczy moje  
 Szłam – i oto jestem...  
 O! już wzięłam oczy moje.  
 O! już wszystka jestem w Was,  
 W Was, o Syny wy Człowiecze...<sup>53</sup>

W prezentowanym monologu bardzo wyraźnie zaprezentowane zostało ontologiczne napięcie pomiędzy duchową egzystencją Aruny i jej inkarnacją w rzeczywistość materialną. Przede wszystkim bardzo mocno wniknęła już w świat pneumatyczny. Świadczy o tym jej stwierdzenie o zjednoczeniu z Synami Człowieczymi, czyli bytami, które w świecie przedstawionym dramatu Hulewicza utożsamiane są na przykład z Jezusem Chrystusem i Buddą. Nie przeszkadza to jednak w jej zwróceniu się do fizyczności. Wprawdzie Aruna pochwała utratę wzroku, która oderwała ją zmysłowej doczesności, ale równocześnie chce być przykładem dla bytów ciągle pograżonych w materialnej egzystencji.

<sup>51</sup> J. Hulewicz, *Aruna...*, s. 10.

<sup>52</sup> Arystoteles, *Metafizyka (Księga XII, 1074b–1075a)*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984, s. 322.

<sup>53</sup> J. Hulewicz, *Aruna...*, s. 31.

Chcąc bliżej poznać zaproponowaną przez Hulewicza literacką wizualizację fenomenu siły, która konstytuuje fizyczne trwanie, warto zwrócić baczniejszą uwagę na powieść *Kraterzy* (1924). Szkicując w tym utworze tragiczną historię miłości Tymona i Olgi Munchowej, pisarz z całą siłą obnaża gnostycki konflikt pomiędzy cielesnością i duchowym przeznaczeniem człowieka. Naturę owego duchowego przeznaczenia wyjawia w następujących słowach Jolana, jedna z bohaterek powieści:

Każdy duch jednostkowy ma pracy swej przeznaczenie, czy w ciele materji uwięziony, czy z niej czasowo wyzwolony. Duch uwięziony pracować ma na rzecz wyzwolenia; wyzwolony na rzecz nowego wcielenia. Ciekawość wcielonych niech nie mąci spokoju życia wyzwolonych. A to dzieje się, gdy są próby podniecania żądzły swej duszy, bo wtedy poruszają się jeno najniższe w duszy pierwiastki<sup>54</sup>.

W tym swoistym nauczaniu zawarta jest przede wszystkim konstatacja, z której wynika, że każdy byt duchowy podlega określonemu cyklowi wcieleń. Nie należy więc sztucznie rozbudzonymi pragnieniami przyspieszać procesu wyzwiania się ducha. Z drugiej jednak strony jego naturalny charakter może zostać zakłócony poprzez immanentne siły cielesności. Okazuje się bowiem, że seksualny wymiar miłości bardzo trudno poddać się procesowi uduchowienia. Tego właśnie doświadczył Tymon w relacji z Olgą<sup>55</sup>. Rozbudzając zmysłowe pożądanie kobiety, myślał tylko o dowartościowaniu własnej, męskiej dumy i z premedytacją doprowadził do rozpadu jej małżeństwa. Bardzo szybko jednak zapomniał o wszelkich konsekwencjach braku zaspokojenia, a nawet odrzucenia fizycznych pragnień. Postanowił natomiast skupić całą swoją uwagę na swoiście przyspieszonej drodze do duchowej doskonałości. Efektem owej drogi na skróty stało się rozszerzone samobójstwo Olgi, które doprowadziło do jednoczesnej śmierci Jolany, duchowej przewodniczki Tymona. W wykreowanym przez Hulewicza świecie to tragiczne splątanie seksualności i śmierci przedstawione zostało za sprawą poniższych literackich obrazów:

Olga uczyniwszy szeroki ruch głową, oburącz rozchyliła suknię na piersi tak, iż ją całkowicie obnażyła i zaśmiała się śmiechem rozkosznym, a tak szatańskim, że mimowoli cofnąłem się ku Jolanie. [...] Czuję, że tu się coś dzieje, ale już nie miałem mocy przeciwdziałania. Woń dymu odebrała mi już była władzę nad sobą samym. [...] I nagłym ruchem zdarła z siebie pół sukni i zaśmiała się tak straszliwie i tak przeciągle, że jeno już wycie jakieś słyszałem i potępieńczy skowyt, a potem głuche, urywane charczenie, coraz cichsze, coraz bardziej zdławione<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> J. Hulewicz, *Kraterzy*, Kościanki–Poznań 1924, s. 182.

<sup>55</sup> Niniejsze rozważania stanowią kontynuację przemyśleń podjętych w: A. Jocz, *O potrzebie gnozy...*, s. 97–110.

<sup>56</sup> J. Hulewicz, *Kraterzy...*, s. 276–279.

Wczytując się w przywołane słowa, zaskoczony czytelnik odkrywa, że niezwykle piękno erotycznej śmiałości Olgi zostaje tak brutalnie skontrastowane z jej potwornym pragnieniem zbrodni. Urok emanujący z rozgrzanego ciała kobiety wydaje się więc jedynie perwersyjną przynętą. Czy ta literacka wizja deprecjonuje seksualność? Nie czyni tego oczywiście w sposób jednoznaczny, ale wyzywający negliż Olgi nie staje się preludium do zmysłowych uniesień. Jest natomiast zwiastunem zbliżającej się śmierci. W ten właśnie sposób Hulewicz testuje w swoim literackim świecie fenomen zmysłowego wymiaru ludzkiej cielesności. Okazuje się, że fizyczna atrakcyjność Munchowej bardzo dobrze ukrywa jej mordercze zamiary. W naturze cielesnej ponętności znajduje się zatem pewnego rodzaju skaza. Seksualne piękno kobiety skutecznie paraliżuje Tymona w krytycznym momencie. Dlatego czując zbliżające się zagrożenie, mężczyzna podejmuje działania obronne z ewidentnym, tragicznym opóźnieniem. Inicjując swój wysiłek budowania duchowego wymiaru egzystencji, Tymon jest jednocześnie ciągle podatny na cielesną pokusę. Ów potencjalny urok zmysłowości powoduje, że nie dostrzega na czas jej infernalnego fundamentu. Jednocześnie fizycznie drapieżne zapamiętanie Olgi w dramatyczny sposób odcina ją od wszelkich duchowych potencji, które mogłyby się w niej zaktualizować. Kobieta koncentruje się więc jedynie na myśli o zmysłowym porzuceniu przez Tymona. Nie dostrzega więc jego pragnienia ostatecznego zerwania z fizycznym wymiarem egzystencji. Ów swoisty cielesny samozachwyt Munchowej definitywnie blokuje jej wszelką duchową aktywność. Dlatego wspomniane rozszerzone samobójstwo jawi się jako rozpaczliwa próba zemsty na dawnym kochanku oraz chęć uświadomienia mu, że bezpowrotnie traci jej niezwykle, zmysłowe piękno. Podsumowując, warto zauważyć, że artystyczna eksplikacja duchowej nieczułości Olgi jest niewątpliwie manifestacją dokonaną nie wprost deprecjacji seksualnego aspektu człowieczeństwa. Odwołując się do neognostycznej interpretacji literackich dokonań Hulewicza<sup>57</sup>, warto pamiętać, że w antropozoficznych dociekaniach Rudolfa Steinera<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Na ten temat zob. A. Jocz, *Jerzy Hulewicz, czyli o neognostycznym pocieszeniu...*, s. 157–192.

<sup>58</sup> Na temat duchowych poszukiwań Rudolfa Steinera oraz antropozofii zob. A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861–1925), czyli rozważania o istocie doświadczenia gnostycznego i próbie jego religijnej werbalizacji*, „Zeszyty Filozoficzne” 1999, nr 7, s. 103–114; tenże, *Bóg mistyków a szatan gnostyków. Miejsce zła w antropozoficznej neognozje*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2002, t. XX, s. 85–99; tenże, *Eschatologiczny pluralizm neognostycznych ruchów religijnych – antropozofia Rudolfa Steinera i Lectorium Rosicrucianum Jana van Rijckenborgha*, [w:] Z. Drozdowicz, Z. W. Puślecki (red.), *Adaptacja przez transformację*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001, s. 337–350; tenże, *Nadprzyrodzone źródła cierpienia w ujęciu antropozoficznym*, [w:] E. Przybył (red.), *Nadprzyrodzone*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2003, s. 55–65; tenże, *Nowe ruchy religijne jako próba pluralizacji*

pojawia się dość niezwykła wizja ewolucji ludzkiej seksualności. W swojej *Teozofii Różokrzyżowców* antropozof pozostawił następujące rozważania:

Przede wszystkim przeobrażą się siły rozrodcze ludzkiego organizmu. Wielu ludzi nie może sobie wyobrazić sił rozrodczych w innej formie niż dzisiaj. A jednak w przyszłości będzie to wyglądać inaczej. Wszystko, co dziś ma związek z rozmnażaniem i popędem płciowym, przejdzie w przyszłości do innego organu. Narządem, który już dziś przygotowuje się do tego, aby stać się kiedyś organem rozrodczym, jest krtań. [...] Tak jak dzisiaj krtań wydaje słowo, które staje się tylko falą powietrzną, tak kiedyś, w przyszłości, wychodzić będzie na świat z krtani człowieka odbicie jego najgłębszej istoty – jego własny wizerunek. Człowiek wydawać będzie z siebie potomstwo w ten sposób, że będzie tego drugiego, nowego człowieka *wypowiada*<sup>69</sup>.

Pozornie te dwa przytoczone fragmenty różni bardzo wiele. Jeden z nich został zaczerpnięty z tekstu literackiego, a drugi jest manifestacją duchowego fenomenu neognostycznej antropozofii. Z drugiej strony jednak wyraźnie dostrzegalne są głębokie więzi, które je łączą. W swojej powieści Hulewicz akcentuje wprawdzie przede wszystkim immanentną drapieżność, która tkwi u podstaw cielesności, seksualności. Natomiast Steiner prezentuje tylko/aż bardzo chłodny dystans wobec seksualnej fizjologii. W rzeczywistości jednak zaproponowana koncepcja przeduchowienia<sup>60</sup> seksualnych potencji człowieka wydaje się jeszcze bardziej deprecjonująca ludzką zmysłowość od tej, którą w artystycznej wizji wykreował Hulewicz. Antropozofa ewidentnie fascynuje słowo, które postrzega jako „falę powietrzną” i wyraźnie przeciwstawia fizycznemu charakterowi prokreacji. Prognozuje nawet radykalne jej porzucenie. Nie widzi zatem szans na przeduchowienie dotychczasowej seksualnej fizjologii. Ten swoisty rodzaj awersji wymaga więc wskazania całkowicie nowych organów rozrodczych. Z tego właśnie powodu Steiner zdaje się nie zauważać ewidentnej materialności krtani. Dlatego warto sięgnąć do przemyśleń Ryszarda Przybylskiego, który omawiał ten fenomen na przykładzie nauczania Ojców Pustyni. W swojej książce *Pustelnicy i demony* napisał m.in.:

---

*metafizyki*, [w:] Z. Drozdowicz (red.), *Oblicza europejskiego pluralizmu*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2003, s. 311–321; J. Prokopiuk, *Antropozofia, czyli wiedza duchowa*, [w:] tenże, *Labirynty herezji*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 1999, s. 89–233.

<sup>59</sup> R. Steiner, *Teozofia Różokrzyżowców*, tłum. M. Waśniewski, Wydawnictwo Genesis, Gdynia 1996, s. 123. Przywołany cytat był już interpretowany w: A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861–1925), czyli próba stworzenia podstaw neognozy*, [w:] E. Przybył (red.), *Oblicza gnozy*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2000, s. 107–109.

<sup>60</sup> Na temat antropozoficznej koncepcji przeduchowienia zob. A. Jocz, *Neognostyczne podstawy lucyferyzmu Tadeusza Micińskiego i chrystologii Jerzego Hulewicza*, [w:] tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, s. 67–87.

Wargi, język, zęby, podniebienie. Cały aparat mowy jest niemilosiernie materialny. Z pomocą tych samych narządów codziennie pożeramy kawałek świata, aby istnieć. Zabezpieczenie naszego życia odbywa się dzięki ustom i mowa jest stypą po bezustannym pogrzebie świata, unicestwianym w ustach. [...] Ta brutalna materialność mowy musiała irytować wielu Ojców Pustyni. [...] Na Pustyni zrodziła się więc tęsknota za takim porozumieniem, które odbywałoby się w sferze całkowicie niematerialnej, poza ciałem, poza mową<sup>61</sup>.

Wczytując się w te słowa, bardzo trudno jest powstrzymać się przed stwierdzeniem, z którego wynika, że każda deifikacja ducha zawsze prowadzi do wzmocnienia jego materialnej kotwicy. Właśnie o jej bardzo realnym istnieniu przypominają przemyślenia Przybylskiego. Jednocześnie każda próba omińnięcia owej kotwicy prowadzi do fizycznego cierpienia. Przekonali się o tym bohaterowie wykreowani w literackim świecie wydawcy „Zdroju”. Tak było z m.in. z fizycznym napiętnowaniem Kaina, bólem związanym z wypadkiem, w czasie którego Aruna straciła wzrok oraz rozszerzonym samobójstwem Olgi Munchowej.

---

<sup>61</sup> R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Znak, Kraków 1994, s. 88–89.

## Bruno Schulz i literackie próby opisanía/wykreowania rzeczywistości duchowej

*Ostatni z sekretów Eleuzyjskich objawiał kapłan,  
zblizając się prędko do adepta i szepcząc:  
„Ozyrys jest bogiem czarnym”.  
Wówczas Ziemia stawała się dla adepta księgą Magii,  
gdzie wielkie litery były świątyniami,  
a zdania układały się z miast.*

Tadeusz Miciński<sup>62</sup>

Przyglądając się literackim zmaganiom z pragnieniem artystycznej wizualizacji rzeczywistości transcendentnej, duchowej oraz ontologicznym napięciom, które są efektem relacji pomiędzy bytami pneumatycznymi i materialnymi, nie sposób pominąć fenomenu „Księgi” ujawniającego się w prozie Brunona Schulza<sup>63</sup>. Właśnie w opowiadaniu pod tym samym

---

<sup>62</sup> T. Miciński, *Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni*, [w:] tenże, *Poematy prozą*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1985, s. 89.

<sup>63</sup> Na temat motywu „Księgi” zob.: W. P. Szymański, *Wyznawca Absolutu i materii*, [w:] B. Faron (red.), *Prozaicy dwudziestolecia międzywojennego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 608–615; W. Wyskiel, *Inna twarz Hioba. Problematyka alienacyjna w dziele Brunona Schulza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 61–72; S. Chwin, *Twórczość i autorytety. Bruno Schulz wobec romantycznych dylematów tworzenia*, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 1, s. 86–90; A. Sulikowski, *Projekt Księgi: Irzykowski, Schulz, Flaszen*, „Znak” 1986, nr 1, s. 84–96; J. Błoński, *Świat jako Księga i komentarz*, [w:] J. Jarzębski (red.), *Czytanie Schulza. Materiały międzynarodowej sesji naukowej „Bruno Schulz – w stulecie urodzin i w pięćdziesięciolecie śmierci”*, Oficyna Naukowa i Literacka T.I.C., Kraków 1994, s. 68–84; J. Jarzębski, *Schulz: spojrzenie w przyszłość*, [w:] tenże, *Czytanie Schulza...*, s. 306–320; J. Jarzębski, *Schulz*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 132–136; J. Ficowski, *Księga, czyli powrotne dzieciństwo*, [w:] tenże, *Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia*, Pogranicze, Sejny 2002, s. 29–38; A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie literatury*, [w:] M. Kitowska-Lysiak, W. Panas (red.), *W ulamkach zwierciadła... Bruno Schulz*



tytułem można wskazać fragment, który stanowi znakomitą eksplikację sygnalizowanej problematyki. Dlatego czytelnik powinien zwrócić uwagę na poniższe słowa:

Bo są rzeczy, które się całkiem, do końca, nie mogą zdarzyć. Są za wielkie, ażeby się zmieścić w zdarzeniu, i za wspaniałe. Próbują one tylko się zdarzyć, próbują gruntu rzeczywistości, czy je uniesie. I wnet się cofają, bojąc się utracić swą integralność w ułomności realizacji. A jeśli nadłamały swój kapitał, pogubiły to i owo w tych próbach inkarnacji, to wnet, zazdrosne, odbierają swą własność, odwołują ją z powrotem, reintegrują się i potem w biografii naszej zostają te białe plamy, wonne stygmaty [...]. Zachodzi tu zjawisko reprezentacji i zastępczego bytu. Jakies zdarzenie, może być co do swej proveniencji i swoich własnych środków małe i ubogie, a jednak, zbliżone do oka, może otwierać w swoim wnętrzu nieskończoną i promienną perspektywę dzięki temu, że wyższy byt usiłuje w nim się wyrazić i gwałtownie w nim błyszczy<sup>64</sup>.

Wczytując się w owe wieloznaczne<sup>65</sup> literackie obrazy, warto zaryzykować stwierdzenie, że rzeczywistość zmysłowa jest ze swej istoty naturalną barierą, która utrudnia nie tylko inkarnację bytów duchowych, ale nawet zdobycie jakiegokolwiek wiedzy – gnozy o ich naturze. Taki też jest los „Księgi”, którą Józef jeszcze jako dziecko dostrzega na biurku swojego ojca. Obserwując, z jakim namaszczeniem traktuje ją Jakub, mały chłopiec powoli odkrywa wyjątkowy charakter tego tekstu. Czasami obcując z „Księgą” sam na sam, Józef mimowolnie kontempluje zawartą w niej tajemnicę, a nawet wydaje się do niej zbliżać. Jednak jego dziecinne zgłębianie fundamentów rzeczywistości przerywa animalny wręcz zachwyt, który w chłopcu wzbudza wzrastające zainteresowanie ze strony matki<sup>66</sup>. Ta swoista prefiguracja wszelkich relacji seksualnych ewidentnie oddziela go od gnozy<sup>67</sup>. W ów

w 110. rocznicę urodzin i 60. rocznicę śmierci, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2003, s. 275–288; tenże, *Schulz i Gombrowicz – o religijnych poszukiwaniach w literaturze*, „Przegląd Religioznawczy” 2017, nr 2 (264), s. 87–93.

<sup>64</sup> B. Schulz, *Księga*, [w:] tenże, *Opowiadania. Wybór esejów i listów...*, s. 119.

<sup>65</sup> O trudnościach związanych z interpretacją przywołanego fragmentu może świadczyć alternatywna wobec niniejszej próba jego odczytania w: A. Jocz, *Gnostyczne światy Brunona Schulza...*, s. 185–186.

<sup>66</sup> Zob. B. Schulz, *Księga...*, s. 107.

<sup>67</sup> O możliwościach gnostycznej interpretacji twórczości Brunona Schulza zob.: J. Jarzębski, *Schulz: spojrzenie w przyszłość...*, s. 314; A. Jocz, *Bruno Schulz a gnostycyzm*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 1996, Seria Literacka, t. 3 (23), s. 165–172; tenże, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie...*, s. 275–288; tenże, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej próbie uchwycenia fenomenu cierpienia*, „Przegląd Religioznawczy” 2006, nr 1 (219), s. 47–58; tenże, *Brunona Schulza gnostyczna mityzacja metafizyki*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2012, t. XXXIV (Nowe perspektywy filmoznawstwa), s. 261–270; tenże, *Brunona Schulza poznawanie/kreowanie ezoterycznej rzeczywistości*, [w:] I. Trzcńska, A. Świerżowska, K. M. Hess, *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 53–64; tenże, *Gnostyczne światy Brunona Schulza...*



nieświadomy sposób doświadcza również materialnej bariery, która izoluje go od bytów pneumatycznych. Omawiany stan fizycznej izolacji nie ma jednak charakteru ostatecznego. Możliwe jest przebudzenie, czyli doświadczenie opisane już przed wiekami w gnostyckiej tradycji<sup>68</sup>. Czy przeżywa je także Józef? Oczywiście, że tak, ale jednocześnie od samego początku bardzo dokładnie uświadamia sobie skalę piętrzących się przed nim trudności. Okazuje się bowiem, że byty ze sfery duchowej „są za wielkie, ażeby się zmieścić w zdarzeniu, i za wspaniałe. Próbują one tylko się zdarzyć, próbują gruntu rzeczywistości, czy je uniesie”. Podobnie było też z „Księżą”, do której chłopiec zbliżył się w czasach dzieciństwa. Być może materialna rzeczywistość po prostu jej „nie uniosła”. Dlatego „Księża” zniknęła, „cofnęła się” w sposób trochę niezależny od aktu porzucenia jej przez Józefa. Była zatem jedynie zapowiedzią inkarnacji, która nigdy się nie zaktualizowała. Z tego też powodu jej poszukiwania sprawiają tak duże trudności. Chcąc zaspokoić rozbudzone pragnienie gnozy u syna, ojciec przynosi mu Biblię. Czy ma jednak świadomość, że jest to tylko „skażony apokryf”<sup>69</sup>? Z drugiej jednak strony w literackiej rzeczywistości Schulza ów tekst wydaje się funkcjonować tylko jako kolejna próba, poprzez którą „wyższy byt usiłuje [...] się wyrazić”. Są oczywiście interpretatorzy, którzy twierdzą, że Biblia zajmuje w świecie autora *Sklepów cynamonowych* szczególnie wysoką pozycję. Tak uważa na przykład Wiesław Paweł Szymański, który pisze:

Biblia jest pierwszym wcieleniem „Księgi”. Wcieleni tych jest kilka. Później „Księgę” stanowi opis jakiegoś „cudu”, następnie album z rysunkami, w końcu markownik. We wszystkich tych wypadkach funkcja „Księgi” pozostaje ta sama: „Księga” mówi o innej rzeczywistości, piękniejszej, barwniejszej. „Księga” jest kosmogonią, wyobraźnią, jest symbolem<sup>70</sup>.

Trudno jednak zgodzić się z cytowanym sądem, ponieważ Józef przestrzega Biblię jedynie jako „nieudolny falsyfikat”<sup>71</sup>. Wypada natomiast pamiętać, że tego typu opinia nie podważa sugestii na temat „wyższego bytu, który usiłuje się” ujawnić za jej pomocą. Podobnym fenomenem okazał się także „szpargał”<sup>72</sup>, czyli zbiór plotkarskich informacji i ogłoszeń, którym służąca Adela zainteresowała poszukującego „Księgi” syna Jakuba. Spragniony gnozy chłopiec dostrzegł wśród owych prowincjonalnych plotek

<sup>68</sup> A. Jocz, *Rozum Arystotelesa a gnostyczne po-„wołanie”*. *Dwa różne początki poznawania istoty Absolutu*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2001, Seria Literacka, t. 8 (28), s. 71–86.

<sup>69</sup> B. Schulz, *Księża...*, s. 108.

<sup>70</sup> W. P. Szymański, *Wyznawca Absolutu...*, s. 608.

<sup>71</sup> B. Schulz, *Księża...*, s. 108.

<sup>72</sup> Tamże, s. 109.

„nieskończoną i promienną perspektywę”, a nawet swoisty odbłask istoty rzeczywistości. Nie była to oczywiście „Księga” ujawniona w całej swojej zniwalającej pełni, ale tylko/aż „jej ostatnie stronice, jej nieurzędowy dodatek, tylna oficyna pełna odpadków i rupieci!”<sup>73</sup>. Jednak Józef znakomicie wyczuwał emanującą z nich siłę. Czyżby „Księga” ponownie próbowała „zmieścić się” nie tylko w materialnej, ale przede wszystkim w odpychającej rzeczywistości? Być może Absolut w ten sposób starał się ominąć nieprzenikliwą barierę fizyczności i ujawnić się chociaż przez drobną szczelinę. Tym samym „Księga” ukrywała się po prostu pod powierzchnią „szpargalu”. Na tym właśnie polega sygnalizowany już fenomen „reprezentacji i zastępczego bytu”. Z tego też powodu opisane w „szpargale” zdarzenia zaskakują swoją prostotą (na przykład peregrynacje kataryniarzy), a czasami nawet prostactwem (na przykład historia Anny Csillag) i trudno jest dopatrzeć się w nich metafizycznej głębi. Czyżby takimi metodami gnoza „Księgi” broniła się przed niepowołanym czytelnikiem? O tego rodzaju przemyślności wydadają się świadczyć niektóre intuicje Józefa, które wyrażał w następujący sposób:

Miałem wiele powodów do przyjęcia, że księga ta była dla mnie przeznaczona. Wiele znaków wskazywało na to, że do mnie zwracała się ona jako misja specjalna, postanie i poruczenie osobiste. Poznałem to już po tym, że nikt nie czuł się jej właścicielem. Nawet Rudolf, który ją raczej obsługiwał. Była mu w gruncie rzeczy obcą. Był on jak niechętny i leniwy sługa w pańszczyźnie obowiązku<sup>74</sup>.

A zatem chłopiec wyczuwa ezoteryczny charakter „Księgi”. Powinien więc zdystansować się wobec jej literalnej lektury, ponieważ zawsze będzie tylko błądził w materialnych labiryntach słowa. Dostępne mu będą wówczas jedynie ogłoszenia reklamujące na przykład „kanarki harceńskie”<sup>75</sup>. Jednym z pierwowzorów tego rodzaju interpretacyjnych napięć są naturalnie wypowiedzi Orygenesusa, które dotyczyły sposobów czytania Biblii. Aleksandryjczyk twierdził m.in., że „Pismo Boże należy rozumieć w sensie umysłowym i duchowym, ponieważ rozumienie materialne i historyczne nie jest zgodne z prawdą”<sup>76</sup>. Podobnego odczytania wymaga/oczekuje „błyszcząca” poprzez „szpargal” „Księga”. Wzorując się na dociekaniach Orygenesusa, warto więc przyjąć, że posiada ona „ciało, duszę i ducha”<sup>77</sup>. To właśnie z jej

<sup>73</sup> Tamże, s. 110.

<sup>74</sup> B. Schulz, *Wiosna...*, s. 147.

<sup>75</sup> B. Schulz, *Księga...*, s. 113.

<sup>76</sup> Orygenes, *Duch i Ogień*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo M i Wydawnictwo Sióstr Loretańek, Kraków–Warszawa 1995, s. 96.

<sup>77</sup> Tamże, s. 107.

ciałem zetknęła się Adela, ponieważ nie potrafiła dostrzec w tekstach trywialnych ogłoszeń niczego więcej. Podsumowując swoje refleksje na temat „Księgi”, służąca stwierdziła: „wydzieramy z niej kartki na mięso do jatek i na śniadanie dla ojca...”<sup>78</sup>. A zatem poprzez ów akt deprecjacji ostatecznie odrzuciła możliwość pogłębionej interpretacji „szpargatu”. Z kolei o skali trudności związanych z dotarciem do ducha „Księgi” świadczy sygnalizowany już przypadek Rudolfa. Jedynie syn Jakuba wydaje się mieć głębokie przekonanie, że potrafi zbliżyć się do zawartej w „Księdze” gnozy. Czy to jego immanentne pragnienie nie pozostanie jednak tylko w sferze w potencji? Czy ulegnie w końcu aktualizacji? Z drugiej strony to właśnie Rudolf był w posiadaniu markownika, który zagwarantował Józefowi zbliżenie się do bezpośredniego doświadczenia Absolutu. Zgromadzone przez Rudolfa znaczki pocztowe były w rzeczywistości tymi „zdarzeniami małymi i ubogimi otwierającymi w swoim wnętrzu nieskończoną i promienną perspektywę wyższego bytu”. Ich metafizyczne, duchowe fundamenty ukazały się Józefowi w jednym, nagłym olśnieniu. Ten fenomen gnostycznego przebudzenia przybliżają/kreują poniższe literackie obrazy:

wtedy znienacka, jak rzecz nieważną otworzyłeś przede mną ten markownik, o Boże, pozwoliłeś rzucić mimochodem spojrzenie w tę księgę łuszczącą się blaskiem, w markownik strącający swe szaty, stronica za stronicą, coraz jaskrawszy i coraz przeraźliwszy... [...] Więc tyle dałeś sposobów istnienia, o Boże, więc taki Twój świat jest nieprzeliczony!<sup>79</sup>

W cytowanych słowach można przede wszystkim dostrzec sugestię, z której wynika, że Józef doświadczył jednak gnostycznego wejścia w istotę Absolutu. Objawił mu się jeden z immanentnych fenomenów Boga, czyli dążenie do stwórczej różnorodności. Manifestuje się ono właśnie poprzez ów „nieprzeliczony” świat. Omawiając naturę swojego, indywidualnego odkrycia Transcendencji, syn Jakuba nie powieła jednak drogi wypracowanej w klasycznej filozofii. Nie koncentruje swojej uwagi na racjonalnym uporządkowaniu rzeczywistości, o którym tak wiele mówi się od czasów Heraklita<sup>80</sup>. Uwypukla raczej jej nieokiełznaną, witalną chaotyczność. Ten swoisty kreacyjny bałagan nie jest jednak czymś destrukcyjnym. Wręcz odwrotnie, ponieważ stanowi on namacalny dowód niczym nie ograniczonej

<sup>78</sup> B. Schulz, *Księga...*, s. 110.

<sup>79</sup> B. Schulz, *Wiosna...*, s. 144.

<sup>80</sup> Problem ów jest omawiany m.in. w: W. Heinrich, *Filozofia grecka do Platona. Rozwój zagadnień*, E. Wende i S-ka, Warszawa 1914, s. 76–90; J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1964, s. 23–24; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971, s. 144–150; W. Tatkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1981, s. 30–32.

stwórczej swobody i mocy Boga. Józef sens owej swobody przedstawia w następujących słowach: „Tobie nie chodziło o ścisłość, mówiłeś, co Ci ślina na język przyniosła”<sup>81</sup>. Czy oznacza to jednak, że wykreowana/odkryta przez Schulza wizja Absolutu akcentuje głównie jego nieprzewidywalność i brak racjonalnej stabilności? Chcąc odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, warto sięgnąć raz jeszcze do kolejnego opisu natury „Księgi”:

Egzegeci Księgi twierdzą, że wszystkie książki dążą do Autentyku. Żyją one tylko wypożyczonym życiem, które w momencie wzlotu wraca do swego starego źródła. Znaczy to, że książek ubywa, a Autentyk rośnie. [...] Autentyk żyje i rośnie. Co z tego wynika? Oto, gdy następnym razem otworzymy nasz szpargał, kto wie, gdzie będzie już wówczas Anna Csillag i jej wierni<sup>82</sup>.

Wczytując się w powyższe literackie wizje, czytelnik odkrywa, że „Księga” jest bytem dynamicznym, a jej zawartość nie jest ściśle określona. Różni się więc w sposób zasadniczy od przywoływanej w toku Schulzowskiej narracji Biblii, która została ostatecznie skodyfikowana już w pierwotnym chrześcijaństwie. Czy istnieje jednak jakkolwiek związek pomiędzy brakiem stabilności tekstu „Księgi” i fenomenem opisywanej w niej duchowej rzeczywistości Absolutu? W świecie wykreowanym przez Schulza oczywiście tak. Jedną z manifestacji sugerowanego związku jest utrwalona w „szpargale” historia Anny Csillag. Jeżeli każda kolejna lektura tego tekstu może przynieść nowe wiadomości na temat owej niezwyklej osoby, to interpretator uzyskuje w ten sposób bardzo wyraźną i ważną wskazówkę. Jeżeli nawet „szpargał” stanowi emanację tylko „ostatnich stronic, nieurzędowego dodatku, tylnej oficyny” „Księgi”, to ewolucyjny charakter przygód Anny Csillag oraz reklam „kanarków harceńskich” jest tożsamy z ewolucją Bytu Transcendentnego. Schulzowska gnoza o Bycie Doskonałym jest więc nie tylko przekazem o tym, że „mówi On, co Mu ślina na język przyniesie”, ale przede wszystkim jest zmienny.

<sup>81</sup> B. Schulz, *Wiosna...*, s. 146.

<sup>82</sup> B. Schulz, *Księga...*, s. 116.

## Adam Wiśniewski-Snerg, czyli duchowe potencje manekinów

[...] twory nasze będą jak gdyby prowizoryczne,  
na jeden raz zrobione. Jeśli będą to ludzie,  
to damy im na przykład tylko jedną stronę twarzy,  
jedną rękę, jedną nogę,  
tę mianowicie, która im będzie w ich roli potrzebna.

Bruno Schulz<sup>83</sup>

Na artystycznych, literackich, duchowych antypodach przywoływanych tekstów znajduje się natomiast śmiało przekraczająca ramy poetyki *science fiction* powieść *Według lotra* Adama Wiśniewskiego-Snerga<sup>84</sup>. Wykreowany w niej świat substancjalnie wręcz różni się od mglistej, ulotnej rzeczywistości *Niedokończonego poematu*, a także duchowych peregrynacji bohaterów twórczości Jerzego Hulewicza. Zdecydowanie bliżej jest mu natomiast do świata manekinów Brunona Schulza. To właśnie w tym utworze Wiśniewskiego-Snerga uwagę czytelnika powinien zwrócić poniższy fragment tekstu:

Ubrałem się szybko i wszedłem do kuchni, gdzie odkryłem kolejne atrapy. Winogrona były sztuczne. Zamiast jajek wbiłem do patelni dwie gipsowe kule, zaś sporej wielkości bochenek chleba pod naciskiem noża skurczył się z podejrzanym sykiem do rozmiarów małej bułki. Mleko imitowała biała farba powlekająca wnętrze butelki. Pod opakowaniem kostki masła znalazłem drewniany klocek. Żółtego sera nawet nie dotknąłem nożem,

---

<sup>83</sup> B. Schulz, *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*, [w:] tenże, *Opowiadania. Wybór esejów i listów...*, s. 35.

<sup>84</sup> Problematyka tego utworu była już przywoływana w: A. Jocz, *Szczególny przypadek recepcji gnozy w Polsce. Jerzego Prokopiuka poszukiwanie duchowości*, „Przegląd Religioznawczy” 2016, nr 1 (259), s. 27–33; tenże, *Popkulturowa recepcja chrześcijańskiej kategorii zła. Wybrane przykłady*, „Przegląd Religioznawczy” 2017, nr 1 (263), 57–68.

gdyż był odlany z jakiegoś twardego tworzywa. Jedyne szynkę mógłbym pokroić na plasterki, kiedy przekonałem się, że jest zrobiona z różowej gumy, ale nie miałem czasu na zabawę<sup>85</sup>.

Cytowane słowa ukazują czytelnikowi przede wszystkim totalne zaskoczenie głównego bohatera powieści, który nie rozumie odkrycia dokonanego w trakcie porannych przygotowań do kolejnego dnia pracy. Okazało się bowiem, że jego dom nie tylko zamienił się w jakąś podejrzaną składnicę bytów jedynie udających przedmioty codziennego użytku, lecz także zwyczajnie wyglądające produkty żywnościowe przestały być nagle, nawet potencjalnie, przydatne do spożycia. Dla potrzeb narracyjnych Wiśniewski-Snerg wytłumaczył naturę tej zadziwiającej sytuacji poprzez metaforę planu filmowego. A zatem Carlos, wspomniany już bohater powieści, odkrywa pewnego ranka, że głównym celem jego egzystencji jest statystowanie w niezwyklej, ponieważ realizowanej na skalę globalną (obejmującej cały znany mu świat) produkcji filmowej. O wiele istotniejsze są jednak te treści, które ukrywają się pod ową sugestywną wizualizacją. Konstruując swój literacki świat, pisarz wystawił rzeczywistość materialną na niezwykle próbę. Odważył się przetestować ludzkie przekonanie o trwałości, niezmienności bytów fizycznych. Dlatego Carlos w dalszym ciągu powieściowej narracji zaczyna gorączkowo zastanawiać się nad genezą rzeczywistości, którą wreszcie dostrzegł. Obserwując stopień zużycia otaczających go filmowych dekoracji, bohater dochodzi do wniosku, że w świecie tego zagadkowego planu zdjęciowego żyje już od wielu lat<sup>86</sup>. Jednocześnie przez cały ten wcześniejszy okres nie widział, że jego egzystencja jest tylko elementem scenografii. Rzeczywista natura materii potrafi się zatem ukrywać. Tym bardziej dramatyczne staje się przebudzenie Carlosa. Zaczyna do niego docierać, że świat fizyczny nie gwarantuje żadnego bezpiecznego fundamentu egzystencjalnego. W ciągu jednej nocy zmieniły się przeciw wszelkie reguły konstytuujące kształt jego życia. Tymczasem właśnie od rzeczywistości materialnej ludzie oczekują pewnego rodzaju minimum zmysłowej stabilności. Ten zaskakujący brak ontologicznego dookreślenia bytów materialnych ukazuje kolejny ustęp omawianej powieści:

Usiadłem obok plastikowej kobiety. Wspierała głowę na kolanach podciągniętych pod brodę. Udawała, że grzeje nogi w ciepłe płonącego kaktusa. Nie wiedziałem, przed kim grała rolę zmarzniętej atrapy [...]. W każdym razie była zbudowana proporcjonalnie i nawet twarz jej w półmroku wyglądała jak żywa.

<sup>85</sup> A. Wiśniewski-Snerg, *Według totra*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1983, s. 5.

<sup>86</sup> Tamże, s. 39–40.

– Może ma pan papierosy?

– Mam.

Wsunąłem kartonową rurkę między jej śliskie gumowe wargi, a sam zapaliłem papierosa z paczki zakupionej rano. [...]

– Jednak jest mi zimno. Czy nie rozumie pan takiej prostej rzeczy? [...]

Podniosła moją rękę i położyła ją na swoim kolanie. [...] Nie musiałem jej dotykać, aby wyobrazić sobie wrażenie kontaktu żywego ciała z gumą i plastykiem. Lecz kiedy przesunąłem rękę po jej udzie, przekonałem się, że było ogrzane przy ognisku. W ciepłe plastyk nabrał miękkości. Sztuczna kobieta miała na sobie lekką sukienkę i majtki. Bawiła się ze mną swobodnie. Usiadła tak jakoś dziwnie. Nie rozumiałem, co ona sama mogła zyskać w zamian za ofiarowaną mi namiastkę miłości<sup>87</sup>.

Wczytując się w prezentowaną artystyczną kreację postaci manekina – statysty filmowego, nie sposób pominąć zainteresowania tym rodzajem bytów, które było jednym z elementów konstytuujących prozę Brunona Schulza<sup>88</sup>. Adoptując ten manekini fenomen na popkulturowy grunt *science fiction*, Wiśniewski-Snerg dokonał swoistej aktualizacji tkwiących w niej potencji. Chodzi oczywiście o pełne spektrum relacji pomiędzy człowiekiem i manekinem. Szczególnego znaczenia nabiera owa „namiastka miłości”, która w całej pełni ukazała tkwiące w naturze człowieka pragnienie ulegania wszelkiego rodzaju obietnicom, które oferują byty fizyczne. Ukazując tę potęgę materii, autor *Według łotra* dokonał również daleko idącej demistyfikacji jej urody. Tymczasem w literackiej rzeczywistości *Traktatu o manekinach albo Wtórej Księgi Rodzaju* materia jest naturalnie zniewalająca, alienująca, ale jednocześnie ciągle i ekscytująco powabna w swojej niedoskonałości<sup>89</sup>. Natomiast wykreowana przez Wiśniewskiego-Snerga dziewczyna-manekin w każdym szczególe swojego plastikowo-gumowego ciała stanowi manifestację umownego charakteru starych, zużytych, filmowych dekoracji. Dlatego zatem decyduje się na tę dość zadziwiająca, a właściwie karykaturalną prezentację manekiniowej namiastki kobiecej urody? Czy rzeczywiście wierzy w możliwość uwiedzenia Carlosa? Jej podkreślone atrapą papierosa gumowe usta powinny być przecież zwyczajnie odstręczające. Bez większego wysiłku wzbudziła jednak zmysłową fascynację mężczyzny. Okazało się zatem, że nawet ersatz fizyczności potrafi uwieść człowieka. Poszukując genezy tego rodzaju zachowania, warto pamiętać, że Carlos ciągle nie potrafi uporać się ze świadomością swojej przeszłości, czyli wieloletniej egzystencji w postaci manekina. Wyrażając swoje rozterki, bohater pyta: „Kim [...] ja sam byłem do wczorajszej nocy, zanim wskazana tajemniczym

<sup>87</sup> Tamże, s. 132–133.

<sup>88</sup> Na temat Schulzowskiej literackiej wizualizacji manekina zob.: J. Jarzębski, *Schulz*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 143–146; A. Jocz, *Gnostyczne światy Brunona Schulza...*, s. 119–143.

<sup>89</sup> Zob. B. Schulz, *Traktat o manekinach...*, s. 34–37.



Palcem ruchoma i gadająca porcja sztucznego tworzywa, w postaci której trwałem przez całe pozorne życie, uległa przemianie w ludzkie ciało?<sup>90</sup> Zagłębiając się w ten przejmujący monolog wewnętrzny, czytelnik odkrywa, że podejmowane przez Carlosa próby zrationalizowania substancjalnej przemiany dotychczasowego sposobu bytowania nie przyniosły jednoznacznego sukcesu. Pozostały zatem fundamentalne niedopowiedzenia, które poprzez swoją wymowę podkreślają gnostycki<sup>91</sup> charakter zaistniałej sytuacji. Jednocześnie w cytowanych słowach uwidacznia się bezgraniczna samotność bytu, który dopiero wczuwa się w uzyskane właśnie substancjalne człowieczeństwo. W instynktowny wręcz sposób deprecjonuje swoją przeszłość manekina, ale jednocześnie stara się zbadać jej fenomen. Wydaje się jednak doskonale wiedzieć, że jego świadoma egzystencja realizuje się tylko w terażniejszości, ponieważ na zawsze tajemnicą pozostanie sens przejścia z jednej formy bytowania do drugiej. Być może ta ich wspólna geneza ułatwiła Carlosowi wspomniany zmysłowy kontakt z kobietą-manekinem. W swoisty sposób stał się on zatem pewnego rodzaju powrotem do czasu sprzed ludzkiej inicjacji. Czytelnik styka się tym samym z niesłychanie przenikliwą i jednocześnie wielowymiarową diagnozą istoty egzystencji. Dotyczy ona ludzkiego i nieludzkiego jej wymiaru. Można jednak odnieść wrażenie, że nie ma w niej miejsca na jakikolwiek ślad duchowej aktywności. Tymczasem w omawianym literackim świecie Wiśniewskiego-Snerga funkcjonuje bohater, który wydaje się mieć pełną kontrolę nad realizacją owego filmu-świata. Każe siebie nazywać „Reżyserem świata”<sup>92</sup>, a jego naturę przybliża następujący fragment powieści:

Płowy Jack zasępił się i usiadł pod drzewem. Wtedy ze sztucznego lasu wyszedł stary człowiek.

– Córka moja dopiero co skoła – rzekł. – Ale przyjdź i połóż na niej swoją rękę, a wstanie.

– Czy wierzysz?

– Owszem, Panie.

– Tedy przyjdę i ożywię ją. [...]

Dziewczyzna była prawdziwa. Miała sinobiałą cerę i wygląd rzeczywistego trupa. Gdy stary człowiek wprowadził nas do zatłoczonej manekinami chaty, gdzie leżała zmarła, Płowy Jack pochylał się nad nią i rzekł:

– Ustąpcie, albowiem ona nie umarła, tylko śpi<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> A. Wiśniewski-Snerg, *Według totra...*, s. 51

<sup>91</sup> Stawiane przez Carlosa pytania na temat genezy własnej egzystencji są bardzo podobne do pytań, które formułowali gnostycy. Na temat ich wątpliwości zob.: S. Hutin, *Gnostycy*, tłum. K. Demianiuk, „Literatura na Świecie” 1987, nr 12 (197), s. 14; G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa, s. 75–77; H. Jonas, *Religia gnozy...*, s. 60.

<sup>92</sup> A. Wiśniewski-Snerg, *Według totra...*, s. 143.

<sup>93</sup> Tamże, s. 127.



Analizując powyższy fragment powieści, warto zastanowić się, dlaczego ta stara historia ewangeliczna rozgrywa się ponownie i do tego jeszcze w literackiej przestrzeni pełnej manekinów, które są częścią świata filmowych dekoracji (np. Mt 9, 18–26; Mk 5, 35–42)? Czy jest to kolejna próba apokryficznego ujęcia losów Jezusa Chrystusa, która wyrasta z gnostyckiej lub Bułhakowskiej tradycji? Oczywiście, trudno zaprzeczyć, że Adam Wiśniewski-Snerg skoncentrował się przede wszystkim na uformowaniu własnej, niemal prywatnej rzeczywistości artystycznej. Z drugiej jednak strony eksperymentowanie z fenomenem materii odgrywa w jego literackiej wizualizacji ogromną rolę. W ten właśnie sposób pisarz zbliża się do gnostycyzmu. Manifestacją owego zbliżenia jest świadome wytworzenie sygnalizowanego już ontologicznego napięcia, które powstaje na styku manekiny – ludzie. Dopiero jednak śledząc powieściową narrację, czytelnik odkrywa znaczenie i sens działań Płowego Jacka. Okazuje się on być nie tylko „Reżyserem świata”, ale jego rzeczywistym Demiurgiem<sup>94</sup>. On i zmarła dziewczyna są niewątpliwie „prawdziwi”. Zdecydowanie bardziej ontologicznie zawikłana jest sytuacja Carlosa. Jednak dopiero zmartwychwstanie dziewczyny dobitnie ukazuje duchowe potencje, które ukrywają się pod powierzchnią manekiniego świata. Być może jest to tylko jeden z wielu efektów specjalnych, które są tak ważne w filmowej produkcji. Tak przecież działo się w przypadku przejścia Płowego Jacka po wodzie, która w rzeczywistości była tylko taflą szkła, czyli elementem dekoracji<sup>95</sup>. Nie jest natomiast filmowym efektem specjalnym kolejne przeformowanie rzeczywistości, którego doświadcza Carlos przed momentem przybicia do piniowego drzewa – krzyża wraz z „Reżyserem świata”. Fenomen tego zdarzenia przybliżają następujące słowa:

Tego nie mogę uczynić, tak samo, jak nie mogę sprawić, by ciebie ominął ten kielich, który tu nas czeka. Wy dwaj tylko – wskazał na nasze pinie – dzisiaj nie będziecie cierpieć. Ledwie to powiedział, gdy na moich oczach wszystkie otaczające nas manekiny przemieniły się w żywych ludzi, a ustawione na górze imitacje kaktusów i palm – w prawdziwe zarośla i drzewa. Dopiero gdy zawiesili nas na drzewach, przybijając do nich gwoździami nasze ręce i nogi, zrozumiałem, że znowu stałem się drugorzędnym statystą – jednym z manekinów<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> Przy omawianiu kategorii Demiurga zawsze naturalnym punktem odniesienia jest oczywiście *Timajos*, w którym Platon kreuje ów byt. Z kolei na temat gnostyckiej adopcji Demiurga i wzajemnych relacji z eonem Sophia w gnozie Walentyna oraz w innych nurtach gnostyckich zob.: S. Hutin, *Gnostycy...*, s. 12–48; J. Lacarriere, *Cień i światło*, tłum. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 1987, nr 12, s. 49–69; G. Quispel, *Gnoza...*, s. 140–142; H. Jonas, *Religia gnozy...*, s. 204–208.

<sup>95</sup> Zob. A. Wiśniewski-Snerg, *Według totra...*, s. 123–124.

<sup>96</sup> Tamże, s. 171.

Ta doketystyczna<sup>97</sup> transformacja Carlosa – jednego z „łotrów” (np. Mt 27, 38; Mk 15, 27) jest nie tylko pewnego rodzaju reinterpretacją tradycji gnostyckiej, ale przede wszystkim w całej pełni ukazuje demiurgiczną władzę Płowego Jacka. Od jego woli tylko zależy substancjalny kształt poszczególnych bohaterów filmu. Dlaczego zatem pozwala na realne „ukrzyżowanie” samego siebie? Być może dlatego, że takie są wymogi scenariuszowe filmu, w którym wydaje się grać główną rolę. W swoich ostatnich słowach zwraca się przecież do „Widza”, któremu „poleca ducha”<sup>98</sup> swego.

Chcąc ukazać ontologiczne podstawy duchowych fundamentów świata wykreowanego w powieści *Według łotra*, warto przede wszystkim zrezygnować z upraszczających metafor, które porównują na przykład życie do filmu. Artystyczna rzeczywistość Wiśniewskiego-Snerga nie potrzebuje żadnej dodatkowej legitymizacji poprzez odniesienie jej do świata pozaliterackiego. Wydaje się natomiast stanowić atrakcyjny poligon, na którym można testować (zostało to już zasygnalizowane) różne fenomeny tego świata. Jednym z nich jest chrześcijaństwo, które w powieści zostaje reinterpretowane poprzez świadomą chrystianizację Płowego Jacka. Nie jest to jednak zabieg jednoznaczny. Z jednej strony dookreślają tego powieściowego Zbawiciela cechy i zachowanie przynależne Jezusowi Chrystusowi i znane z ewangelicznych opowieści. Z drugiej zaś strony „Reżyser świata” ów zestaw Chrystusowych cech ciągle weryfikuje poprzez kontakt z manekinami, które są w oczywisty sposób jednym z elementów konstytuujących literacką rzeczywistość *Według łotra*. Komu zatem Płowcy Jack przynosi dobrą nowinę o zbawieniu? Czy jest ona adresowana do manekinów, czy do ludzi? W kluczowych momentach jego historii pojawiają się jedni i drudzy. Jeden z takich momentów został utrwalony/wykreowany za sprawą literackiej wizualizacji cudu „rozmnożenia chleba”, podczas którego w tłumie słuchających proroka dominują przede wszystkim manekiny<sup>99</sup>. Z tego właśnie powodu sycą one swój głód plastikowymi atrapami ryb i chleba. Podobnie było również w czasie sądu, który dokonał się nad Płowym Jackiem, a manekiny krzychały: „Niech będzie stracony”<sup>100</sup>. Znamienna jest również wypowiedź „Reżysera świata”, w której stara się wyjaśnić sens swojego nauczania. Stwierdza m.in.:

<sup>97</sup> Wczesnochrześcijańscy gnostycy nauczali, że Zbawiciel, Jezus Chrystus, nie może posiadać ciała materialnego i dlatego nie cierpiał na krzyżu. Na ten temat zob.: S. Hutin, *Gnostycy...*, s. 41–42; G. Quispel, *Gnoza...*, s. 206–207; A. Jocz, *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej...*, s. 43–67.

<sup>98</sup> A. Wiśniewski-Snerg, *Według łotra...*, s. 173.

<sup>99</sup> Tamże, s. 130–131.

<sup>100</sup> Tamże, s. 170.

Grajcie, albowiem przybliżył się wiek gotowości tego widowiska i nadchodzi dzień Montażu Ostatecznego. [...] Błogosławieni statyści, gdy nie wychodzą na pierwszy plan. Cisi pozostaną na ekranie świata. I ci, co się smęcą, pocieszeni będą, bo ich nie osiągną nożyce Montażysty. Lecz nie mniemajcie, iż ja mam moc zmieniać prawa filmowej gry albo w imieniu Widza darować wam popełnione w sztuce aktorskiej błędy<sup>101</sup>.

Swoje przesłanie adresuje on więc głównie do statystów – manekiniów. Postępuje tak dlatego, że wydaje się dostrzegać ich drugorzędną rolę i stara się przekazać im słowa pocieszenia. Chodzi oczywiście o szansę znalezienia się w ostatecznej wersji produkcji filmowej i uniknięcia nożyc Montażysty. Jednocześnie ów filmowy Zbawiciel świadomie przyczynia się do doketystycznego oszukania Widza, ponieważ swobodnie manewruje człowieczą i manekinią egzystencją Carlosa. Toleruje również fakt, że z perspektywy kinowego fotela nie widać manekiniów, czyli drugorzędnych niuansów scenografii. Sygnalizowany zabieg nie dotyczy jednak tylko manekiniów, które grają role ludzi. Dostępując gnostycznego przebudzenia, Carlos uświadamia sobie równocześnie całą scenograficzną tandetę świata, w którym żył. Tymczasem przywoływany wielokrotnie przez Płowego Jacka Widz nigdy nie będzie o tym wiedział. Będzie jedynie doświadczał całościowego, filmowego obrazu. Uzyskuje on zatem wypaczony obraz filmowej rzeczywistości, ponieważ nie zdaje sobie sprawy z tego, że deprecjonuje ona rolę statystów. I nie zmieni tego faktu nawet jedna z wypowiedzi Płowego Jacka, w której nazywa Go swoim Ojcem i mówi o perspektywie własnego zmartwychwstania<sup>102</sup>. Trudno jest przecież przyjąć, że ów ponadnaturalny akt może wydarzyć się w rzeczywistości, która formuje się/zostaje filmowana niezależnie od woli Widza. Jeśli Jack jest rzeczywistym Demiurgiem w swoim filmowym świecie, to nie musi „polecać ducha” swego zewnętrznemu, wyalienowanemu Widzowi, który jest pozbawiony jakiegokolwiek wpływu na ten film – świat. Bycie „Reżyserem świata”, Demiurgiem, wyklucza każdą przyczynowo-skutkową relację z owym Widzem. Tymczasem z powieściowej narracji wynika właśnie, że to od Widza zależy zmartwychwstanie Płowego Jacka, „dzień Montażu Ostatecznego”, a nawet kanon reguł gry aktorskiej statystów. Czy działalność Płowego Jacka może zatem rzeczywiście coś zmienić w egzystencji manekiniów i przynieść im realne „pocieszenie”, zbawienie? Umierając, przybity do piniowego drzewa, „Reżyser świata” obiecuje wprawdzie drugiemu „ukrzyżowanemu” (obok Carlosa) złoczyńcy miejsce w raju, ale czy manekiny mogą dostać życia wiecznego? Czy może je zapewnić Widz, który nie kontroluje ich świata, filmowego świata?

<sup>101</sup> Tamże, s. 76.

<sup>102</sup> Tamże, s. 143.

## *Post scriptum*

Czy literatura potrafi/chce zaspokoić potrzeby duchowe współczesnego człowieka, które bardzo jednoznacznie zostały wyeksplikowane w tekście *Jezus Chrystus dawcą wody życia...*? Będzie oczywiście próbować to robić, ale nigdy nie uczyni tego wprost. Nie dopowie też nigdy wszystkiego do końca. Ten fenomen literatury znakomicie zdiagnozował Witold Gombrowicz, który pisał m.in.:

Na szczęście, widzi pan, nie jestem teoretykiem, tylko artystą. Artysta nie jest rozumowaniem, jest wyładowaniem. W artyście wszystko dzieje się jednocześnie, wszystko współpracuje, teoria z praktyką, myśl z namiętnością, życie z wartościowaniem i rozumieniem życia, żądza osobistego sukcesu z wymogami stwarzającego się utworu, wymogi utworu z uniwersalną prawdą, pięknem, cnotą, nie ma nic, co by królowało nad resztą, wszystko jest funkcjonalne – jak w każdym żywym organizmie<sup>103</sup>.

Wydaje się, że najistotniejsze w tych wielokrotnie już cytowanych słowach jest śmiałe przeciwstawienie naukowej teorii i sztuki. Artysta ma zatem prawo do nieskrępowanej wolności łączenia różnych elementów bytu i tworzenia z nich nowej całości. Tak też jest w przypadku literackich zmagających z duchowością. Omawiani pisarze bez jakichkolwiek intelektualnych/duchowych oporów wykorzystują w swoich utworach koncepcje filozoficzno-religijne (np. gnostycyzm) i bardzo często dyskutują z fundamentami europejskiej tradycji filozoficznej i religijnej. W ten sposób literatura staje się przestrzenią swobodnej dyskusji nad charakterystycznym dla kultury europejskiej napięciem pomiędzy filozofią i religią, a także pomiędzy duchowością i cielesnością (materialnością). Dobrą egzemplifikacją tego rodzaju artystycznej śmiałości jest dokonana przez Krasińskiego i Hulewicza swoista deifikacja duchowości i rzeczywistości transcendentnej, która nieuchronnie doprowadziła do gnostyckiej deprecjacji materialności i cielesności.

---

<sup>103</sup> W. Gombrowicz, *Testament*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 44.

To swoiste literackie zaakcentowanie, opisanie dualistycznego fenomenu kultury europejskiej, stało się jednym z głównych celów drugiej części książki. Bardzo podobnie jest w przypadku literackich poszukiwań natury duchowości, które prowadził Bruno Schulz. Jego artystyczna wizja „Księgi” bardzo fundamentalnie kontrastuje przecież z biblijną tradycją. Staje się zatem manifestacją pisarskiej, demiurgicznej fantazji, która nie musi liczyć się z regułami religijnej ortodoksji. Nie prowadzi jednak nigdy do blasfemicznego naigrywania się z religijnych potencji człowieka. Umożliwia natomiast pozbawioną ograniczeń aktualizację/kreowanie różnorodnych wariantów owych potencji. Tak też jest w przypadku „Księgi”, dzięki której Transcendencja (rzeczywistość duchowa) znajduje nowe, alternatywne, nieortodoksyjne sposoby ujawnienia się w materialnym, cielesnym świecie. Będąc oczywiście pewnego rodzaju barierą, rzeczywistość zmysłowa wydaje się jednak swoiście chętna na inkarnację Bytu Doskonałego. Jedno z owych zaskakujących ujawnień świata duchowego przybliżył/wykreował Adam Wiśniewski-Snerg. Okazało się, że nawet świat zużytych filmowych dekoracji i zamknięte w nim manekiny są podatne na pokusę Transcendencji. Powszechnemu pragnieniu urzeczywistnienia duchowego wymiaru egzystencji nie przeszkadza nawet fakt, że Zbawiciel przyszedł tylko/aż do manekinów. Potencjalnie wydają się one liczyć na zbawienie. Tajemnicą jest natomiast kwestia jego aktualizacji. Bardzo podobnie ów problem manifestuje się również w przypadku ludzi.

## Bibliografia

- Al-Ghazali, *Nisza światła*, tłum. J. Wronecka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.
- Arendt H., *Salon berliński i inne eseje*, tłum. M. Godyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984.
- Bachtin M., *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, PIW, Warszawa 1986.
- Banasiak B., *Wstęp*, [w:] J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Baran B., *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków 2004.
- Barbaras R., *Trzy znaczenia pojęcia „żywe ciało”*, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 80–96.
- Barbaras R., *Życie i intencjonalność*, tłum. A. Skwarczyńska, P. Sztarbowski, [w:] J. Migasiński, I. Lorenc (red.), *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2006, s. 438–460.
- Beckett S., *Dramaty. Wybór*, tłum. A. Libera, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1999.
- Berleant A., *Prze-myśleć estetykę. Niepokorne eseje o sztuce*, tłum. M. Korusiewicz, T. Markiewka, Universitas, Kraków 2007.
- Bielik-Robson A., *Trujący prezent Jacques’a Derridy. Od krytyki do fenomenologii daru*, [w:] A. Grzegorzczak, J. Grad, R. Koschany (red.), *Fenomen daru*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2004.
- Bierdajew M., *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.
- Bierdajew M., *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
- Bierdajew M., *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Błoński J., *Świat jako Księga i komentarz*, [w:] J. Jarzębski (red.), *Czytanie Schulza. Materiały międzynarodowej sesji naukowej: Bruno Schulz – w stulecie urodzin i w pięćdziesięciolecie śmierci*, Oficyna Naukowa i Literacka T.I.C., Kraków 1994, s. 68–84.
- Bohrer K.-H., *Nagłość. Chwila estetycznego pozoru*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005.
- Borzym S., *Przybyszewski jako filozof*, „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 1, s. 3–24.
- Borzym S., *Uwagi o światopoglądzie filozoficznym Przybyszewskiego*, [w:] H. Filipkowska (red.), *Stanisław Przybyszewski. W 50-lecie zgonu pisarza*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982, s. 23–38.

- Brejdek J., *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Aureus, Kraków 2007.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1992.
- Buczyńska-Garewicz H., *Nietrwałość chwili*, [w:] też, *Człowiek wobec Iosu*, Universitas, Kraków 2010, s. 274–284.
- Burzyńska A., *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Universitas, Kraków 2013.
- Capelle P., *Fenomenologia i życie w myśli Michela Henry'ego*, [w:] A. Gielarowski, R. Grzywacz (red.), *Michel Henry – fenomenolog życia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 13–36.
- Chwin S., *Twórczość i autorytety. Bruno Schulz wobec romantycznych dylematów tworzenia*, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 1, s. 69–93.
- Debray R., *Narodziny przez śmierć*, tłum. M. Ochab, [w:] S. Rosiek (red.), *Wymiary śmierci*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 243–264.
- Depraz N., *Transcendentalna empiryczność fenomenologii*, [w:] J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, tłum. A. Dwulit, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 97–129.
- Depraz N., *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, tłum. A. Czarnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Derrida J., *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Derrida J., *O duchu. Heidegger i pytanie*, tłum. B. Brzezicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Derrida J., *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Derrida J., *Pozycje*, tłum. A. Dziadek, FA-art, Katowice 2007.
- Derrida J., *Psyche. Odkrywanie Innego*, tłum. M. P. Markowski, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 81–107.
- Derrida J., *Różnia (Différence)*, tłum. J. Skoczylas [w:] M. J. Siemek (red.), *Drugi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 374–411.
- Derrida J., *Szibboleł. Dla Paula Mana*, tłum. D. Dziadek, FA-art, Katowice 2000.
- Derrida J., *Wrogościnnosc*, tłum. A. Dwulit, [w:] J. Lubiak (red.), *Wrogościnnosc. Podejmowanie obcych*, Muzeum Sztuki, Łódź 2010, s. 6–12.
- Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1996.
- Domeracki P., *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2015.
- Drwięga M., *Ciało człowieka. Studium z antropologii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2001.
- Drwięga M., *Filozofia absolutnego podmiotu w czasach krytyki podmiotowości*, [w:] A. Gielarowski, R. Grzywacz (red.), *Michel Henry – fenomenolog życia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 83–104.
- Ficowski J., *Księga, czyli powrotne dzieciństwo*, [w:] tenże, *Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia*, Pogranicze, Sejny 2002, s. 43–66.
- Fiećko J., *Krasiński o gnozie. Nota o notatkach poety*, [w:] B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012, s. 61–71.
- Franaszek A., *Ciemne źródło (o twórczości Zbigniewa Herberta)*, Puls, Londyn 1998.
- Gadamer H.-G., *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków 1993.
- Gamoneda A., *Światło w cieniu. Antologia poezji*, przeł. A. W. Ogar, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2017.



- Gielarowski A., Grzywacz R. (red.), *Michel Henry – fenomenolog życia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Gołębiewska M., *Doświadczenie egzystencjalne według Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, [w:] R. Nycz, A. Zajdler-Janiszewska (red.), *Nowoczesność jako doświadczenie*, Universitas, Kraków 2006, s. 283–306.
- Gołębiewska M., *Koncepcja sensu w semiotyce egzystencjalnej Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, „Sztuka i Filozofia” 2006, nr 29, s. 183–198.
- Gombrowicz W., *Kosmos*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. V, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988.
- Gombrowicz W., *Testament*, Res Publica, Warszawa 1990.
- Grzegorzczak A., Sójka J., Koschany R. (red.), *Fenomen duchowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2006.
- Gutowski W., *Wyobcowanie – bunt – ofiara. Z problemów ekspresjonistycznej historiozofii*, [w:] tenże, *Wprowadzenie do XIęgi Tajemnej. Studia o twórczości Tadeusza Micińskiego*, Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002, s. 385–405.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
- Hartwig J., *To wróci*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.
- Hartwig J., *Zapísane*, Kraków, Wydawnictwo a5, Kraków 2013.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wstęp K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Signum, Kraków 2002.
- Heidegger M., *Identyczność i różnica*, tłum. J. Mizera, Warszawa, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.
- Heidegger M., *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, [w:] tenże, *Znaki drogi*, tłum. J. Tischner i in., Spacja, Warszawa 1999, s. 129–168.
- Heidegger M., *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1996.
- Heidegger M., *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo KR, Warszawa 200.
- Heidegger M., *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2000.
- Heidegger M., *W kwestii bycia*, tłum. M. Poręba, [w:] tenże, *Znaki drogi*, tłum. zbiorowe, Spacja, Warszawa 1999, s. 183–218.
- Heinrich W., *Filozofia grecka do Platona (rozwój zagadnień)*, Księgarnia E. Wende i S-ka, Warszawa–Kraków 1914.
- Heinrich W., *Filozofia grecka do Platona. Rozwój zagadnień*, E. Wende i S-ka, Warszawa 1914.
- Henry M., *O fenomenologii*, tłum. i wpraw. M. Drwięga, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2007.
- Henry M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Homini, Kraków 2012.
- Herbert Z., *O pisaniu. Kontemplacja*, z rękopisu odczytał R. Krynicki, „Kwartalnik Artystyczny” 2017, nr 1, s. 4–10.
- Herbert Z., *Wybór wierszy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983.
- Heschel A. J., *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego i Wydawnictwo Punctum, Pracownia Oświatowo-Wydawnicza, Łódź–Warszawa 2014.



- Hesse H., *Wilki stepowe*, tłum. G. Mycielska, Kolekcja Gazety Wyborczej, t. 40, Warszawa 2005.
- Hulewicz J., *Aruna. Dramatu zjawy trzy*, Nakład „Zdroju”, Poznań 1922.
- Hulewicz J., *Dialogi estetyczne*, Drukarnia Braci Winiewiczów, Poznań 1910.
- Hulewicz J., *Ego eimi. O Ewangelji Jezusa Chrystusa według spisania Janowego rzecz w Duchu używana*, Nakład własny, Kościanki 1921.
- Hulewicz J., *Kain*, Nakład „Zdroju”, Poznań 1920.
- Hulewicz J., *Krater*, Kościanki–Poznań 1924.
- Hulewicz J., *Wiano. Bajka dramatyczna*, Nakład „Zdroju”, Poznań 1921.
- Hutin S., *Gnostycy*, tłum. K. Demianiuk, „Literatura na Świecie” 1987, nr 12 (197), s. 12–48.
- Jacobi I., *Psychologia C.G. Junga*, tłum. G i G. Glorek, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2014.
- Janion M., Żmigrodzka M. (red.), *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje. Sympozjum, Warszawa, 10–11 grudnia 1979*, PWN, Warszawa 1981.
- Jarzębski J., *Schulz*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999.
- Jarzębski J., *Schulz: spojrzenie w przyszłość*, [w:] tenże, *Czytanie Schulza. Materiały międzynarodowej sesji naukowej „Bruno Schulz – w stulecie urodzin i w pięćdziesięciolecie śmierci”*, Oficyna Naukowa i Literacka T.I.C., Kraków 1994, s. 306–320.
- Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, [w:] R. Rudziński, *Jaspers. Wybór pism*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186–242.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Jay M., *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. A. Rejniak-Majewska, Universitas, Kraków 2008.
- Jocz A., *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861–1925), czyli próba stworzenia podstaw neognozy*, [w:] E. Przybył (red.), *Oblicza gnozy*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2000, s. 97–112.
- Jocz A., *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861–1925), czyli rozważania o istocie doświadczenia gnostycznego i próbie jego religijnej werbalizacji*, „Zeszyty Filozoficzne” 1999, nr 7, s. 103–114.
- Jocz A., *Bóg mistyków a szatan gnostyków. Miejsce zła w antropozoficznej neognozie*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2002, t. XX, s. 85–99.
- Jocz A., *Bruno Schulz a gnostycyzm*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 1996, Seria Literacka, t. 3 (23), s. 165–172.
- Jocz A., *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie literatury*, [w:] M. Kitowska-Łysiak, W. Panas (red.), *W ulamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110. rocznicę urodzin i 60. rocznicę śmierci*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2003, s. 275–288.
- Jocz A., *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej próbie uchwycenia fenomenu cierpienia*, „Przegląd Religioznawczy” 2006, nr 1 (219), s. 47–58.
- Jocz A., *Brunona Schulza gnostyczna mityzacja metafizyki*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2012, t. XXXIV (Nowe perspektywy filmoznawstwa), s. 261–270.
- Jocz A., *Brunona Schulza poznawanie/kreowanie ezoterycznej rzeczywistości*, [w:] I. Trzcicka, A. Świerzowska, K. M. Hess (red.), *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 53–64.
- Jocz A., *Eschatologiczny pluralizm neognostycznych ruchów religijnych – antropozofia Rudolfa Steinera i Lectorium Rosicrucianum Jana van Rijkenborgha*, [w:] Z. Drozdowicz, Z. W. Puślecki (red.), *Adaptacja przez transformację*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001, s. 337–350.
- Jocz A., *Ezoteryka a literatura. Geneza artystycznej fascynacji*, „Przegląd Religioznawczy” 2015, nr 1 (255), s. 39–47.

- Jocz A., *Gnostyczne poszukiwania polskich romantyków. Wybrane przykłady*, [w:] A. Dziedzic, T. Herbich, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.), *Romantyzmy polskie*, Fundacja Historii Filozofii Polskiej, Warszawa 2016, s. 153–162.
- Jocz A., *Gnostyczne światy Brunona Schulza*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2016.
- Jocz A., *Gnoza, czyli o zagrożeniach i nadziejach chrześcijańskiego wymiaru kultury polskiej. Studium przypadku*, „Przegląd Religioznawczy” 2016, nr 2 (260), s. 17–24.
- Jocz A., *Kosmos czy „chaos”? Gombrowiczowskie próby filozoficznego ogarnięcia świata*, [w:] A. Zbrzezny, J. Mach (red.), *Gdzie wschodzi Gombrowicz i kędy zapada*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004, s. 51–58.
- Jocz A., *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.). Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995.
- Jocz A., *Nadprzyrodzone źródła cierpienia w ujęciu antropozoficznym*, [w:] E. Przybył (red.), *Nadprzyrodzone*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2003, s. 55–65.
- Jocz A., *Nowe ruchy religijne jako próba pluralizacji metafizyki*, [w:] Z. Drozdowicz (red.), *Oblicza europejskiego pluralizmu*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2003, s. 311–322.
- Jocz A., *O potrzebie gnozy, czyli jak literacko wyrazić naturę zła – cierpienia*, [w:] B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012, s. 97–110.
- Jocz A., *Popkulturowa recepcja chrześcijańskiej kategorii zła. Wybrane przykłady*, „Przegląd Religioznawczy” 2017, nr 1 (263), s. 57–68.
- Jocz A., *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009.
- Jocz A., *Religia a literatura. Geneza gnostycznych poszukiwań pisarzy*, „Przegląd Religioznawczy” 2015, nr 2 (256), s. 253–261.
- Jocz A., *Rozum Arystotelesa a gnostyczne po-„wołanie”. Dwa różne początki poznawania istoty Absolutu*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2001, Seria Literacka, t. 8 (28), s. 71–86.
- Jocz A., *Schulz i Gombrowicz – o religijnych poszukiwaniach w literaturze*, „Przegląd Religioznawczy” 2017, nr 2 (264), s. 87–93.
- Jocz A., *Skąd dobro? Czy możliwe jest dobro w świecie permanentnych „wpięklowzięć”?*, [w:] J. Prokopiuk, A. Chudzińska-Parkosadze (red.), *Pod słońcem gnozy*, Instytut Filologii Rosyjskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2015, s. 9–17.
- Jocz A., *Szczególny przypadek recepcji gnozy w Polsce. Jerzego Prokopiuka poszukiwanie duchowości*, „Przegląd Religioznawczy” 2016, nr 1 (259), s. 27–33.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1994.
- Jung C.G., *Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Anielę Jafeé*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Wydawnictwo Wrota – Wydawnictwo KR, Warszawa 1993.
- Kasztelowicz S., *Tragiczny dobytek bez kształtu. O współczesnej twórczości literackiej. Ekspresjonizm*, Gebethner i Wolff, Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Paryż–Poznań–Wilno–Zakopane 1933.
- Kłossowicz J., *Polscy ekspresjoniści*, „Dialog” 1960, nr 7, s. 112–125.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae” dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2008.
- Kosidowski Z., *Fakty i złudy*, Jan Jachowski – Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1931.
- Kowalewska B., *O antropozofii Rudolfa Steinera. Moje ścieżki między Amsterdamem, Samotną, Chartres a Warszawą*, Universitas, Kraków 2015.
- Kowalska M., *Relacja cielesność – rzeczywistość jako rodzaj doświadczenia w filozofii Maurice’a Merleau-Ponty’ego i jego odniesienie do widzenia obrazu malarskiego*, „Humaniora” 2014, nr 1 (5), s. 49–64.

- Kraśniński Z., *Gnosis*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne i polityczne*, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 66–73.
- Kraśniński Z., *Niedokończony poemat*, [w:] tenże, *Pisma*, t. 1, Nakładem Karola Miarki, Mikołów 1900, s. 139–277.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971.
- Kruszelnicki M., *Drogi francuskiej heterologii*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.
- Kruszyńska S., *Ugruntowanie podmiotu w fenomenologii radykalnej Michela Henry'ego*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 2016, nr 17/2, s. 71–81.
- Kuźma E., *Człowiek wobec Boga, religii i Kościoła w polskim ekspresjonizmie*, [w:] tenże, *Między konstrukcją a destrukcją. Szkice z teorii i historii literatury*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1994.
- Kuźma E., *Z problemów świadomości literackiej i artystycznej ekspresjonizmu w Polsce*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Lacarrière J., *Cień i światło*, tłum. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 1987, nr 12, s. 49–69.
- Lacoue-Labarthe Ph., *Poezja jako doświadczenie*, tłum. J. Margański, Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2004.
- Lefort C., *Ciało, cielesność, czyli Maurice Merleau-Ponty*, tłum. S. Cichowicz, J. Skoczylas, [w:] M. Merleau-Ponty, *Okno i umysł. Szkice o malarstwie*, tłum. S. Cichowicz, J. Skoczylas, Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 1996.
- Legowicz J., *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1964.
- Lévinas E., *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006.
- Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Cierpienie bezużyteczne*, tłum. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2, s. 401–413.
- Lévinas E., *La mort et le temps*, L'Herne, Paris 1991.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1994.
- Lévinas E., *O uciekaniu*, tłum. A. Czarnacka, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2007.
- Lévinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2008.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1985.
- Mariański J., *Nowa duchowość jako fenomen ponowoczesności – alternatywa czy dopełnienie religijności*, [w:] tenże, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 195–242.
- Markowski M. P., *Efekt inskrypcji. Derrida i literatura*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1997.
- Marzec A., *Différance Derridy. Czy błąd daje się (wy)tłumaczyć?*, „Przekładaniec. A Journal of Translation Studies” 2011, nr 24, s. 263–280.
- Mercier P., *Nocny pociąg do Lizbony*, tłum. M. Jatowska, Noir sur Blanc, Warszawa 2018.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

- Merleau-Ponty M., *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, wybór i oprac. S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska i in., Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996.
- Merleau-Ponty M., *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczyła, Czytelnik, Warszawa 1999.
- Merleau-Ponty M., *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.
- Michalski K., *Zrozumieć przemijanie*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2011.
- Miciński T., *Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni*, [w:] tenże, *Poematy prozą*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1985, s. 71–130.
- Migasiński J., *Le visible et l'invisible*, [w:] B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. III, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 276–285.
- Migasiński J., *Merleau-Ponty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
- Miłosz Cz., *Traktat o życiu. Myśli wybrane*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
- Montaigne M., *Próby. Księga trzecia*, tłum. T. Żeleński-Boy, PIW, Warszawa 1985.
- Murawska M., *Filozofia źródłowa „contra” antropologia*, [w:] A. Gielarowski, R. Grzywacz (red.), *Michel Henry – fenomenolog życia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 123–146.
- Murawska M., *Tajemnica żywej cielesności: fenomenologia ciała w ujęciu Maurice’a Merleau-Ponty’ego i Michela Henry’ego*, „Sztuka i Filozofia” 2008, nr 33, s. 127–144.
- Myszor W., *Gnostycyzm – przegląd publikacji*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1971, nr 1, s. 367–424.
- Nietzsche F., *Poza prawdą i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Wydawnictwo Vis-a-vis Etiuda, Kraków 2015.
- Nietzsche F., *Tak rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Mediasat Poland, Warszawa 1999.
- Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Universitas, Kraków 2001.
- Nycz R., *Od teorii nowoczesnej do poetyki doświadczenia*, [w:] R. Nycz, T. Walas, *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, Universitas, Kraków 2012, s. 31–62.
- Nycz R., Zajdler-Janiszewska A. (red.), *Nowoczesność jako doświadczenie*, Universitas, Kraków 2006.
- Opoczyńska M., *Genealogie psychoterapii. Fragmenty dyskursu egzystencjalnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016.
- Orygenes, *Duch i Ogień*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo M i Wydawnictwo Sióstr Loretańek, Kraków–Warszawa 1995.
- Pajor K., *Psychologia archetypów*, Eneteia, Warszawa 2004.
- Papieska Rada ds. Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Wydawnictwo M, Kraków 2003.
- Pareyson L., *Estetyka. Teoria formatywności*, tłum. K. Kasia, Universitas, Kraków 2009.
- Pascal B., *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński-Boy, M. Tazbir, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962.
- Pawliszyn A., *Archeologia zdarzeń inspirowanych śmiercią. Słowo filozoficzne wobec tego, co nieuniknione*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013.
- Podar O.-S., *Cielesność – zmysłowość – chiazma. Od Maurice’a Merleau-Ponty’ego do Michela Henry’ego*, tłum. M. Murawska, [w:] A. Gielarowski, R. Grzywacz (red.), *Michel Henry – fenomenolog życia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 59–70.
- Prokopiuk J., *Antropozofia, czyli wiedza duchowa*, [w:] tenże, *Labirynty herezji*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 1999, s. 89–233.
- Prokopiuk J., *Gnoza i gnostycyzm*, Daimonion, Warszawa 1998.

- Przybylski R., *Pustelnicy i demony*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1994.
- Przybyszewski S., *Obrachunki*, „Zdrój” 1918, z. 1, s. 1–2.
- Przybyszewski S., *Sny na jawie*, „Zdrój” 1918, z. 3, s. 65–67.
- Quispel G., *Gnoza*, tłum. B. Kita, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Ratajczak J., *Programy „Zdroju”*, „Przegląd Humanistyczny” 1967, nr 1, s. 83–95.
- Ratajczak J., *Przypis do nekrologu „Zdroju”*, „Nurt” 1977, nr 12, s. 14–17.
- Ratajczak J., *Zagaśły „brzask epoki”*. *Szkice z dziejów czasopisma „Zdrój” 1917–1922*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1980.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść. Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, t. 2, tłum. J. Jakubowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Drogi rozpoznania. Wykłady Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu*, tłum. J. Migański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Ricoeur P., *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo PAT, Kraków 1992.
- Ricoeur P., *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Universitas, Karków 2010.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Państwowe Wydawnictwo PWN, Warszawa 2005.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.
- Rilke R. M., *Elegie duinejskie*, tłum. M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1962.
- Rilke R. M., *Godzina powagi*, Spółdzielnia Wydawnicza Anagram, Warszawa 1998.
- Rousseau H., *Bóg zła*, tłum. A. Kotalska, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1988.
- Różewicz T., *Przesypywanie*, [w:] tenże, *Niepokój. Wybór wierszy z lat 1944–1994*, PIW, Warszawa 1995, s. 518.
- Rudzińska K., *Artysta wobec kultury. Dwa typy autorefleksji literackiej: ekspresjonści „Zdroju” i Witkacy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973.
- Rzewuska E., *Polski dramat ekspresjonistyczny wobec konwencji gatunkowych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1988.
- Scheler M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1994.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986.
- Schulz B., *Wiosna*, [w:] *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 133–211.
- Schulz B., *Księga*, [w:] tenże, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 105–120.
- Schulz B., *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989.
- Schulz B., *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*, [w:] tenże, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 33–37.
- Seel M., *Estetyka obecności fenomenalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, Universitas, Kraków 2008.
- Sieczkowski T., Grabarczyk P. (red.), *Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017.
- Skarga B., *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005.
- Skarga B., *Tercet metafizyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Socha P., *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2014.
- Steiner R., *Teozofia Różokrzyżowców*, tłum. M. Waśniewski, Wydawnictwo Genesis, Gdynia 1996.
- Stur J., *Kain*, [w:] tenże, *Na przełomie. O nowej i starej poezji*, Spółka Nakładowa „Odrodzenie”, Lwów 1921, s. 178–179.

- Stur J., *W trzecią rocznicę powstania „Zdroju”*, [w:] tenże, *Na przełomie. O nowej i starej poezji*, Spółka Nakładowa „Odrodzenie”, Lwów 1921, s. 183–189.
- Sulikowski A., *Projekt Księgi: Irzykowski, Schulz, Flaszen, „Znak”* 1986, nr 1, s. 84–96.
- Szestow L., *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, tłum. J. Chmielewski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
- Szymański W. P., *Wyznawca Absolutu i materii*, [w:] B. Faron (red.), *Prozaicy dwudziestolecia międzywojennego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 593–616.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1981.
- Tischner J., *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 2006.
- Tomkowski J., *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, PWN, Warszawa 1984.
- Troczyński K., *Aktualność „Zdroju”*, „Dziennik Poznański” 1934, nr 274, s. 2.
- Vattimo G., *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, [w:] *Myśl mocna. Myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*, oprac. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015, s. 133–147.
- Walczak A., *Człowiek jako swojość i obcość – „słaby” projekt etyczny*, [w:] K. Rejman, R. Włodarczyk (red.), *Utopia a edukacja. Nadzieje i rozczarowania wyobrażeniami świata możliwego*, t. III, Wydawnictwo Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2017, s. 32–48.
- Walczak A., *Śmierć w nurtach życia – impresje na temat nie-obecności*, „Humaniora” 2018, nr 4 (24), s. 17–32.
- Waldenfels B., *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Wesołowska A., *„Świat przeżywany” a doświadczenie estetyczne w filozofii Merleau-Ponty’ego*, „Sztuka i Filozofia” 2008, nr 33, s. 70–90.
- Winiarska-Górska, *„Textus vel contextus – non proprie...”, czyli o dawnym rozumieniu tekstu i kontekstu na wybranych przykładach*, [w:] T. Mika, D. Rajszczyk-Robińska, O. Ziółkowska (red.), *Terminy w językoznawstwie synchronicznym i diachronicznym*, Wydawnictwo Rys, Poznań 2018, s. 225–271.
- Wiśniewski-Snerg A., *Według lotra*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1983.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Wittgenstein L., *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Wojtysiak J., *O słowie BYĆ*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005.
- Wolska D., *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Universitas, Kraków 2012.
- Wróbel Sz., *Powrót do świata: życie codzienne*, 2015, <https://www.dwutygodnik.com/cykl/5-rzeczy-i-mysli.html> (dostęp: 15.04.2017).
- Wyskiel W., *Inna twarz Hioba. Problematyka alienacyjna w dziele Brunona Schulza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980.
- Zawadzki A., *Literatura a myśl słaba*, Universitas, Kraków 2009
- Zawadzki A., *Obraz i ślad*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.





## Nota bibliograficzna (wykaz fragmentów książki opublikowanych wcześniej)

Fragment rozdziału *Przemiana – bycie (z) sobą zapośredniczone w inności* został opublikowany pod tytułem: „*Życie duchowe*” – podróż do źródła, [w:] A. Walczak, W. Mikołajewicz (red.), *Mistrzostwo duchowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017, w paragrafie *Jaźń jako arché „życia duchowego”*, s. 141–146.

Fragment rozdziału *Hulewicz, czyli o gnostyckiej deprecjacji rzeczywistości materialnej* został opublikowany pod tytułem: *Religijne i duchowe ambicje literatury polskiej. Wybrane przykłady*, „Przegląd Religioznawczy” 2018, nr 1 (267), s. 63–72.

Fragmenty rozdziału *Śmierć i cierpienie* zostały opublikowane w zmiennej i rozszerzonej wersji pod tytułem: *Śmierć w nurtach życia – impresje na temat nie-obecności*, „Humaniora” 2018, nr 4 (24), s. 17–32.





## Noty o autorach

**Artur Jocz** – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pracuje na Wydziale Antropologii i Kulturoznawstwa UAM. Jego intelektualne dociekania sprowadzają się do poszukiwania związków pomiędzy filozofią, religią, literaturą. Dotychczas badał m.in. twórczość Tadeusza Micińskiego (1873–1918), Stanisława Przybyszewskiego (1868–1927), Jerzego Hulewicza (1886–1941; redaktor wydawanego w Poznaniu czasopisma „Zdrój”), Brunona Schulza (1892–1942). W swoich pracach odwołuje się do literaturoznawczej, filozoficznej i religioznawczej tradycji interpretacyjnej. Taka postawa pozwala mu na zastosowanie gnostycznych/gnostyckich/neognostycznych kategorii pojęciowych do odczytania dorobku pisarskiego przywołanych twórców.

**Anna Walczak** – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Łódzkiego. Pracuje na Wydziale Nauk o Wychowaniu UŁ. Jej zainteresowania naukowe dotyczą filozofii wychowania i etyki z perspektywy fenomenologiczno-hermeneutycznej i dialogicznej. W swoich pracach dokonuje rekonstrukcji pedagogiki egzystencjalnej, odwołując się także do narratologii i powiązanych z nią ujęć biograficznych (tożsamość narracyjna), heterologii oraz psychologii kultury inspirowanej głównie myślą C. G. Junga.

