

Anna Walczak
Artur Jocz

Doświadczenie duchowości

Konteksty filozoficzno-literackie

EDUKACJA. FILOZOFIA WYCHOWANIA



Doświadczenie duchowości

Konteksty filozoficzno-literackie



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

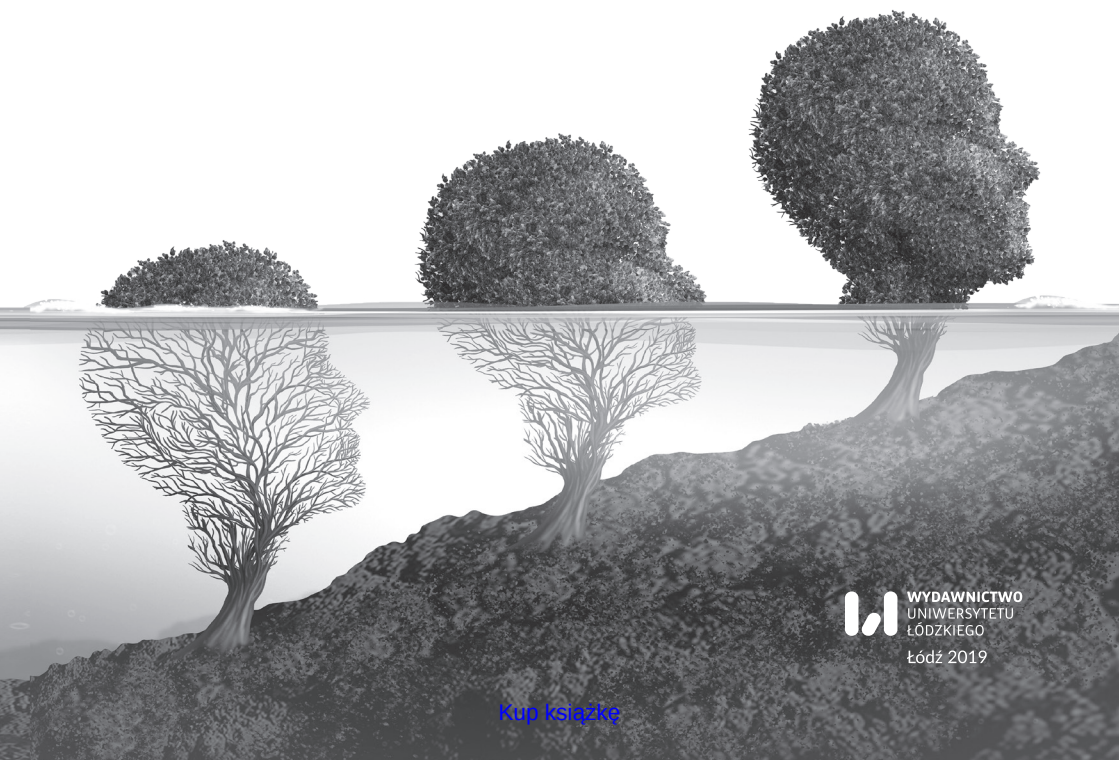
[Kup książkę](#)

Anna Walczak
Artur Jocz

Doświadczenie duchowości

Konteksty filozoficzno-literackie

EDUKACJA. FILOZOFIA WYCHOWANIA



**WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO**
Łódź 2019

[Kup książkę](#)

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

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

[Kup książkę](#)

*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-darzaniu	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 gnostycznych pokusach literatury	128
Bruno Schulz i literackie próby opisanía/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?¹ W pytaniu tym odsłania się podstawowa przesłanka: istnieje coś, co poddaje się pewnego rodzaju identyfikacji i zachowuje „prawo do

¹ Paweł Socha uważa, że *duch* i *ducha*, 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 doświadczania 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 wypowiadania się i niewypowiadania się 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”². 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)³. 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 teraźniejsza”⁴.

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 człowieka⁵. 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 uzewnętrznic, czyli wyrazić owo immanentne przeżycie?⁶

² 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).

³ J. Wojtyśiak, *O słowie BYĆ*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005, s. 156–160.

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

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

⁶ 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 pominęliśmy 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 przylgnąć 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 głosić 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 wypowiedzania się o doświadczeniu duchowości. A wypowiadamy się w języku, który zawsze jest figuratywny, stąd nasze mówienie o doświadczeniu duchowości przybiera postać uporządkowanej językowej fikcji⁷. Dlatego każde stwierdzenie staraliśmy się „wycieniować” według intelektualnego smaku traktowanego nie jako kryterium sądu, lecz narzędzie badawcze⁸. Tej swoistej badawczej ostrożności bardzo potrzebowaliśmy, ponieważ interpretujemy twórczość filozofów i pisarzy, która czasami jest zwyczajnie odległa od intuicyjnie narzucającego się rozumienia

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

⁸ L. Pareyson, *Estetyka. Teoria formacyjności*, 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 formułowanych 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”⁹.

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 [...]”¹⁰.

⁹ Zdaniem Karla-Heinza Bohrer’a 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 wążąc się »nic innego twierdzić«” (K.-H. Bohrer, *Nagłość. Chwila estetycznego pozoru*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005, s. 23–24). Wypowiedź Bohrer’a stanowiła przesłanie dla naszej wypowiedzi o duchowości i jej doświadczeniu w pierwszej osobie.

¹⁰ 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 wyobrażenia artystyczne. 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 poszukiwań¹¹. 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 znaczeniami¹². Wypada również dookreślić nasze rozumienie kontekstu filozoficzno-literackiego głównego przedmiotu rozważań w książce oddawanej do

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

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

rąk Czytelnika¹³. 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 sensy 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 humanistyki¹⁴. 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”¹⁵. Na drodze tej pojawiają się drogowskazy, lecz ich rola sprowadza się – jak powiedział Martin Heidegger – do tego, „aby wskazywać i mimochodem ponownie znikać”. Dlatego droga ta tylko

¹³ 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.

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

¹⁵ Tamże, s. 10.

przypuszczalnie wiedzie ku rozumieniu życia duchowego i nie pozwala go ująć jako czegoś danego¹⁶. 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 „teren 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.

¹⁶ 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”¹. 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

¹ 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 spowodowane 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”². Ponadto pytając o to, czym jest doświadczenie duchowości w pierwszej

² 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, substancjalizujemy³. 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*”⁴. 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?”⁵.

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 wyводу – czasami w nie-dość-dobrych słowach – dotyka kwestii, które są zaczynem próby myślenia o doświadczeniu duchowości wystawionej na to, co nieprzewidywalne⁶. 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”⁷. 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.

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

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

⁵ Tamże, s. 51.

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

⁷ 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 *Szibboleť. 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”⁸. Dla Derridy tajemnicy nie da się odkryć, wyjaśnić czy pojąć⁹, można jej tylko doświadczyć i to doświadczyć jako siły oporu wobec myśli chcących ją pochwycić. 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.

⁸ J. Derrida, *Szibboleť. Dla Paula de Mana*, tłum. D. Dziadek, Katowice 2000, s. 8.

⁹ 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.