



6/2007 (12)

Tadeusz Sławek

nie milczenie
ale boska nadzieja
na definitywność pytania
Andrzej Szuba, *Postscriptum CCXLIII*

Czym jest „duch” człowieka? Na to pytanie Trakl, a za nim Heidegger odpowiadali – jest płomieniem, tym, co rozpłomienia (*das Flammende*)¹. To zaś wprowadza nas nieuchronnie w napięcie między oświetlaniem i niszczeniem, ogrzewającym rozjaśnianiem i spalaniem na popiół. Zbyt prosto byłoby jednak powiedzieć, że duch jest tym, co tworzy i niszczy, jest „dobry” czy „zły”, bowiem „duch” wykracza poza te określenia. Odnoszą się one do niego jakby wtórnie, są kryteriami jakby z „innego świata”. Duch jest tym, co „ustawia” nas wobec świata, popycha i nakierowuje w jego stronę jeszcze zanim będziemy mogli powiedzieć, że coś w tym świecie jest „dobre” czy „złe”. Mówiąc jeszcze inaczej: duch jest tym, co daje nam świat, i dopiero po tej ofierze przychodzi możliwość dalszych orzeczeń i sądów. Jeśli „dusza” jest tym, co określa człowieka (nawet gdyby przyjąć za Williamem Blakiem, że rozróżnienie na duszę i ciało jest błędem, to poczucie odrębności i tożsamości zawsze będzie na swój sposób przywiązane do „duszy”, o czym świadczy choćby to, że przedmiot o wyjątkowym charakterze nazwę przedmiotem „z duszą”), „duch” wyprowadzi nas przed to, co już jest ludzkie. To nie-ludzki duch „spoza dobra i zła” kazał Abrahamowi ruszyć na górę Moria i tam podnieść nóż nad odsłoniętą szyją syna. Derrida przywołuje Heideggera: duch jest tym, co nie-ludzkie i co dopiero obdarowuje nas duszą, tym, co przede „mną”, co poprzedza „ja”, i co dopiero umożliwia jakiegokolwiek „mnie”².

¹ Por. J. Derrida, *Of Spirit. Heidegger and the Question*, Chicago 1989, s. 84.

² Por. tamże, s. 94.

Ileokroć wycofuję się z „pewności siebie”, tyleokroć zmierzam w stronę „ducha”. „Pewność siebie” zasługuje tu na uwagę, gdyż odnosi się do dwóch istotnych rzeczy. Po pierwsze, doświadczenie ducha oznacza wycofanie się z roszczenia do kompletności „ja” i tego, co „ja” ma zapewnić człowiekowi. Im mniej „mnie”, tym więcej „ducha”, tak moglibyśmy zapisać ową zależność. Po drugie, duch sprzeciwia się wszelkiej „pewności”, wszelkiemu zadufaniu, wszelkim opisom świata przyjmującym często kształt sztywnych światopoglądowych czy ideologicznych przekonań. „Duch” oznacza zatem wycofanie się „ja” (*Verkleinerung*, jak pisał o tym Angelus Silesius³) oraz powstrzymanie się od nadmiernie rygorystycznych i pospiesznych sądów wyjaśniających i porządkujących rzeczywistość. Tomasz à Kempis znajduje na to następującą formułę:

„Nie sądź więc, żeś dostąpił prawdziwego pokoju, kiedy nie czujesz żadnego ucisku; albo, że wszystko jest dobrze, skoro żadnego nie masz przeciwnika: ani, że to jest doskonałość, kiedy ci się wszystko powodzi. Nie trzymaj o sobie wysoko (*neque tunc magni aliquid te reputes*) i nie poczytuj się za szczególnie ukochanego, wtedy nawet, kiedy wielką pobożność i słodycz w sercu czuć będziesz⁴.”

Duch, jak widzimy, nie pojawia się nigdy po jednej lub drugiej stronie opozycji, nie jest ani „tu”, ani „tam”, ale przebłyskuje w szczelinach pomiędzy dychotomicznymi pojęciami. Rzeczywistość ukazuje się w świetle ducha nie tyle jako zbiór faktów, lecz kumulacja wydarzeń. Tak pisał o tym Norman O. Brown:

„Jesteśmy złożonymi systemami energii wchodzącymi w skomplikowane relacje z innymi systemami energii (...). Fizyka Spinozy i Whiteheada jest dialektyczna, to znaczy skierowana przeciwko Błędowi Prostej Lokalizacji, przeciwko sytuacji, w której tu oznacza nie tam, a wewnątrz automatycznie wyklucza zewnątrz⁵.”

Duch każe nam wyjść poza opozycję przeciwnik-przyjaciel, ale także przestrzega przed absolutyzowaniem szczęścia i poboż-

³ Por. A. Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, Zürich 1986, s. 373.

⁴ T. à Kempis, *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, Kraków 1841, s. 270.

⁵ N.O. Brown, *Apocalypse – an/or – Metamorphosis*, Berkeley 1991, s. 136.

ności. Duch staje na drodze tym, którzy „trzymają o sobie wysoko”; jest burzycielem katedr wzniesionych ku czci „ja”. Jan Tauler mówi w jednym z kazań o ludziach, „którzy w swym samouwielbieniu są bardziej wzniośli niż katedra kolońska”⁶. To im przeciwstawia się duch jako ludziom, którzy numinotyczne doświadczenie Boga zamieniają na magiczne oddziaływania ludzkiej formy⁷.

Nim powrócimy za chwilę do tego wątku, powiedzmy teraz tylko, że duch kierując się przeciwko tym, którzy „trzymają o sobie wysoko” tworzy podwaliny, na których konstruuje się doświadczenie bliźniego jako przyjaciela. Karl Barth w swej *Etyce* formułuje to następująco:

Bliźni będący moim przyjacielem, ponieważ jest moim *alter ego*, a jednocześnie jednak *alter ego*, oznacza radykalne zerwanie możliwości egotystycznie ukierunkowanego życia lub też życia, którego altruizm polega jedynie na kierowaniu się głosem krwi czy seksualności⁸.

Pomiędzy *alter* i *ego* otwiera się przestrzeń, w której duch sprawia, iż nie mogę zakrzepnąć w jednej formie, lecz muszę nieustannie dokonywać kolejnych redefinicji i metamorfoz. Duch destabilizuje „mnie”, wstrząsa „mną”; w duchu prze-myślałam się nieprzerwanie między *alter* i *ego*.

Duch poprzedza wszelkie mniemanie; nawet więcej – jest niezgodą na czyjeś mniemanie, które przyjmujemy jako własne tylko dlatego, że wydaje się ono być powszechnie akceptowanym. Duch nie jest jednak niezgodą dla samej niezgody; nie mówimy tutaj o duchu kontestacji, o tym, co Kierkegaard nazywał „buntem w przekorze”⁹. Myślmy, że duch jest niezgodą w tym sensie, iż przestrzega nas przed bezwarunkowym i ostatecznym przyznaniem racji jakiemuś stanowisku, jakiejś postawie tak, iż tym samym wszelkie inne stanowiska zostają odsądzone od czci i wiary. W szczególny sposób ostrzeżenie to odnosi się do moich własnych poglądów i przekonań. Czytając Tomasza à Kempis, dostrzeżemy, że duch działa przeciw-

⁶ J. Tauler, *Kazania*, Poznań 1985, s. 392.

⁷ Por. R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1998, s. 86.

⁸ K. Barth, *Ethics*, Edinburgh 1978, s. 190.

⁹ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, Warszawa 1988, s. 231.

ko zgodzie jako „prawdziwemu pokojowi” oraz przeciwko przeświadczeniu, iż „doskonałość” polega na tym, że wszystko mi się powodzi”. Chodzi więc nie tyle o niezgodę na to czy tamto, na ten lub inny pogląd, lecz o niezgodę jako pewien mechanizm wprawiający w ruch myślenie, niezgodę będącą sercem każdej zgody, sprzeciw tkwiący w każdym konsensusie. Tym samym duch może być rozumiany jako podstawa wszelkiego autentycznego ludzkiego związku, który nabiera w pełni człowieczego charakteru dopiero wtedy, gdy zostaje osadzony w tym, co nie-ludzkie, co poprzedza wszelkie prawne regulacje i polityczne rozstrzygnięcia. Szukając sposobu określenia tego, czym jest duch, moglibyśmy powiedzieć, iż jest on głębokim za-przyjaźnieniem się człowieka ze światem, z której to przyjaźni dopiero mogą wyłonić się związki pomiędzy ludźmi, a w dalszej kolejności ich prawnie ustanowione formy. Nie czas tutaj na analizę pojęcia przyjaźni, dodajmy zatem tylko, że myśl o przyjaźni jako o opozycyjnej relacji o charakterze Heraklitejskiego *polemos* odnajdziemy zarówno u Blake’a („Przeciwstawność jest prawdziwą przyjaźnią”¹⁰), jak i u Nietzschego („W przyjacielu winno się mieć najlepszego wroga”¹¹), czy H.D. Thoreau

Przyjaźń nie jest tak miła jak się uważa; nie płynie w niej wiele ludzkiej krwi, lecz godzi się jej pominąć to, co ludzkie i jego dzieła oraz chrześcijańskie obowiązki i cnoty ludzkie¹².

W tym działaniu duch jest więc tym samym, co Derridiańska *différence*, którą rozumiemy jako opór przeciwko wszelkiej normalizacji, opór wynikający z trzech okoliczności. Po pierwsze, duch/*différence* jest oporem, jaki to, co „starsze” przejawia wobec takich procedur, które nadają rzeczywistości kształt pojmowany wyłącznie w kategoriach „tu i teraz”, i które jednocześnie budują w nas przekonanie o tym, że świat został już precyzyjnie nazwany i uporządkowany. Tymczasem, jak pisze Derrida, „*Différence*, «starsza» od samego bycia, nie ma nazwy w na-

¹⁰ W. Blake, *Wieczna Ewangelia*, Wrocław 1998, s. 22.

¹¹ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, Warszawa 2005, s. 52.

¹² H.D. Thoreau, *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*, New York 1961, s. 239.

szym języku”¹³. Dla ducha jako „starszego”, człowiek jest więc bytem sprzed podziału na „duszę” i „ciało”. Kiedy Blake pisze w *Zaślubinach Nieba i Piekła*, iż

Człowiek nie ma Ciała różnego od Duszy, bo to, co nazywa się Ciałem jest częścią Duszy, wyodrębnioną przez pięć Zmysłów¹⁴,

pragnie znaleźć sposób nazwania porządku ducha, który od wewnątrz rozsądzi czy może raczej zdekonstruuje sposób pojmowania człowieka i jego powinności ustalony przez rozumowy porządek oparty na rygorystycznie dychotomicznych rozróżnieniach, służących jako podstawa wartościowania. Podobnie i Heidegger eksplikuje powód, dla którego Trakl używa terminu *geistliche* zamiast spodziewanego *geistige*. Dzieje się tak dlatego, że ów ostatni termin oznacza „duchowy” pojmowany wyłącznie jako opozycja wobec „cielesnego” (*Stofflichen*), a zatem ujmuje duchowość jako zracjonalizowaną, zintelektualizowaną i ideologicznie ukierunkowaną¹⁵.

Po drugie, działanie ducha polega także na przywróceniu nam świadomości tego, że on sam nie jest wolny od mechanizmu oporu wobec samego siebie. Duch opiera się definicji, i w tym sensie nie może zostać uchwycony „jako taki”:

Nie istnieje istota różnicy, albowiem jest ona czymś, czego nie tylko nie da się ująć jako takie w nazwie albo w swym pojawie, lecz czymś, co zagraża powadze samego jako takiego w ogóle, powadze obecności rzeczy samej w sobie w jej istocie¹⁶.

Po trzecie, jeśli duch/*différence* splata z sobą w jednym czasowniku ruch nieustannego rozróżniania i odwlekania (*différer*), musi to oznaczać, że nic, w czym działa ów mechanizm, nie będzie w pełni tożsame z samym sobą. Duch jest zatem niezgodą w tym sensie, że sprawia, iż przedmioty, pojęcia, stanowiska są wewnątrznie niezgodne z samymi sobą, a ich znaczenie za-

¹³ J. Derrida, *Różnia*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Warszawa 1978, s. 409.

¹⁴ W. Blake, *Wieczna Ewangelia*, dz. cyt., s. 13.

¹⁵ Por. J. Derrida, *Of Spirit*, dz. cyt., s. 95.

¹⁶ J. Derrida, *Różnia*, dz. cyt., s. 409 (przekład zmodyfikowany).

leży w dużej mierze od tej niezgodności, nieprzyległości, tego rozbiegania będącego wewnętrznym niepokojem, stanowiącym o wszystkim, co jest. Duch jest siłą odśrodkową, tym, co niezrozumiałe w słowie i pojęciu, a co ustanawia warunek wszelkiej zrozumiałości.

Gdy jestem człowiekiem ducha, nie przylegam do świata, nie upodabnam się do jego wyglądom, lecz „czynię coś światu”. Przez tę Norwidowską frazę chcę wyrazić pewien specyficzny typ relacji ze światem, dzięki której, pozostając w świecie, jestem dla niego drażniącą obecnością. To duch sprawia, że człowiek może ranić świat i znosić kontrpoczynania świata. W 1856 roku Cyprian Kamil Norwid pisze głośny wiersz, zaczynający się od incipitu „Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie”, w którego konkluzji odnajdujemy opis działania człowieka ducha jako „ciała sprzecznego”, burzącego pokój świata:

Każdego z takich jak Ty świat nie może
Od razu przyjąć na spokojne łoże,
I nie przyjmował nigdy, jak wiek wiekiem,
Bo glina w glinę wtapia się bez przerwy,
Gdy sprzeczne ciała zbijają się aż ćwiekiem
Później... lub pierwej...¹⁷.

Można zaryzykować sąd, że „duch” jest tym, co zawsze troszczy się o „jak” ludzkiego bycia. Jeśli poważnie traktować ów zastępujący przysłówek zaimek, musimy odnieść go nie do sfery instrumentalności naszego funkcjonowania w świecie, lecz właśnie do sfery bycia, która instrumentalność ową z jednej strony umożliwia, z drugiej – stanowi jej krytyczny ogląd. Nie chodzi nam o „jak” w pytaniu „jak to zrobić?”, bowiem tutaj spodziewamy się odpowiedzi, która o ile nie będzie całkowicie jednoznaczna (jak w podręcznikach typu „zrób to sam”), to na pewno zawierać będzie pewne wyraziste wskazówki (na przykład w pytaniu „jak mam rozumieć ten tekst?”, kryje się prośba o podpowiedź, sugestię, punkt zaczepienia, od którego moglibyśmy zacząć własną pracę interpretacyjną). „Jak”, o które nam chodzi, jest sposobem bycia; odnosi się nie do sfery „funkcjonowania” w rzeczywistości, lecz do „bycia” w tejże rzeczywi-

¹⁷ C.K. Norwid, *Pisma wybrane*, red. J. Gomułicki, Warszawa 1968, t. 1, s. 268.

stości, to znaczy, za jego sprawą uzmysławiamy sobie, że odpowiedzi zazwyczaj akceptowane jako praktyczne wskazówki postępowania okazują się niewystarczające. Søren Kierkegaard właśnie w sferze „jak” upatruje spotkania człowieka i wieczności: „(...) to, co wieczne, właściwie nie jest w ogóle żadną sprawą, ale jest właśnie sposobem, w jaki się je zdobywa”¹⁸. Wieczność to „jak” naszego bytowania. „Jak?” (w pytaniu „jak żyć?”, które jest pewnym przybliżeniem jakości owego „jak?”, o którym tu mówimy) otwiera przestrzeń naszego bycia na wyłot i nie daje jej zamknąć funkcjonalnym odpowiedziom, w nich nie umniejszając ich praktycznej przydatności.

Mówiąc inaczej: „jak” jest byciem pojmowanym jako stawanie w obliczu pytania; tym, co nadaje dyskursowi pytającą intencję nawet wtedy, gdy wszelkie formy gramatyczne świadczą o asertorycznym charakterze wypowiedzi. Gdy Jean-Luc Marion stwierdza, iż współczesność nie neguje, lecz pomija Boga, pominięciu temu odpowiada atrofia pytania. Bóg, który przyjmuje formę odpowiedzi, jest wyłącznie Bogiem ludzkiej miary. Stąd Marion zastanawia się, „dlaczego Bóg nie zamieszkuje już w pytaniach?”¹⁹. Duch odnawia więc pojmowanie Boga jako tego, który przejawia się w niespokojnym, dręczącym pytaniu. Egzystencja przedstawia się nam nie w świetle światła odpowiedzi, bowiem te ukazują swój zwodniczy charakter, ale w ciemności pytania. Kategoryczna odpowiedź podawana jako ideologiczny czy światopoglądowy pewnik jest sposobem zwalczania lub odsunięcia ducha, stworzenia rzeczywistości, w której duch zostałby zastąpiony przemyślaną pragmatyką działania w imię własnych interesów, o której Norwid w niezwykle trafnej frazie mówił jako o „z-rubasznienu prawdy” po to, aby „uczynić ją wziętą”²⁰. Czytamy u Karla Bartha, iż

Etyka, o ile ma zachować swoją wartość, musi – nawet w obliczu najbardziej uderzająco niemożliwych zadań niestrudzenie zadawać pytania, a może raczej wskazywać, że zostały one już postawione. Nie powinna wręczać świadectw moralności, nie powinna osądzać²¹.

¹⁸ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, dz. cyt., s. 169.

¹⁹ J.L. Marion, *Bóg bez bycia*, Kraków 1996, s. 92.

²⁰ C.K. Norwid, *Pisma wybrane*, dz. cyt., t. 2, s. 260.

²¹ K. Barth, *Ethics*, dz. cyt., s. 129.

Norwid w „Rzeczy o wolności słowa” przeciwstawi „autora” „wulgaryzatorowi”; gdy pierwszy „idzie w ciemność, by wydał jej światło”, drugi rusza wyłącznie „w jasność, by rozlał ją na tło”²².

Trzeba wglądu umożliwionego przez ducha, żeby zdać sobie sprawę, że Norwidowskie rozróżnienie na „Autora” i „Wulgaryzatora” dokonane w XI pieśni „Rzeczy o wolności słowa”, potrzebne jest nie tylko po to, aby odróżnić „Autora” od „przepisarzy, pisarzy, opisywaczy, stenografów”, ale przede wszystkim, aby przygotować grunt pod to, co stanie się wyznaniem wiary Pana Teste, który zaciemni kartezjańsko rozświetlone niebo nad ludzkim podmiotem: „Jesteś pełen tajemnic, które nazywasz Ja. Jesteś głosem tego, co w tobie nieznanie”²³. Owo *tu es voix de ton inconnu* staje się możliwe dopiero wtedy, gdy duch przestanie pełnić rolę niematerialnego odpowiednika ciała. Taka lokalizacja ducha jako „duszy” dychotomicznie zorientowanej wobec „ciała” pozbawia ducha tego, co stanowi o jego sile – zdolności do otwierania przed nami chaosu, niespójności i braku znaczenia, tego, co nazwaliśmy w naszym eseju „nie-ludzkim”. Valéry ujmie to w następującą formułę:

Duch (*l'esprit*) jest największą z możliwości – i jednocześnie wykazuje największą zdolność do braku logicznego porządku (*incohérence*)²⁴.

„Gdzie” i „kiedy” to przysłówki odnoszące się do określonego miejsca i czasu; zmierzają do wyznaczonego celu. Operacje dokonywane przy ich pomocy są precyzyjne, bowiem wszystko jest adresowane, i ta właśnie moc adresowania stanowi o sile „gdzie” i „kiedy”. „Jak” jest natomiast „rozmyte”; nie dlatego, że odrzuca wszelką wyrazistość, lecz dlatego, że nie jest „punktowe” – rozciąga się na wszystko i wszystko przenika. Gdy mówimy, że ktoś jest „przeniknięty duchem”, chcemy powiedzieć mniej więcej tyle: nie tylko w tym czy tamtym konkretnym działaniu, ale we „wszystkim”, co czyni ten człowiek dostrzegamy coś specjalnego, pewną integralność, którą trudno jest nazwać, a o której czasami mówimy jako o „charyzmie”. Trafniej i ostrożniej zapewne jest jednak mówić o „charakterze”. Gdy

²² C.K. Norwid, *Pisma wybrane*, dz. cyt., t. 2, s. 261.

²³ P. Valéry, *Monsieur Teste*, Paris 2001, s. 132.

²⁴ Tamże, s. 126.

doceniamy czyjeś postępowanie, wówczas aprobujemy „jak” jego bycia, co często przybiera kształt powiedzenia, iż ktoś jest „człowiekiem z charakterem”; „jak” działania człowieka „z charakterem” budzi nasze uznanie. Heraklit pozwoli nam dostrzec znaczenie owego „charakteru”, który w jego fragmentach kryje się w pojęciu „etosu”. *Ethos*, ἦθος, to – jak pisze polski tłumacz i komentator Heraklita – „usposobienie”, „charakter”, „charakter moralny”, „zachowanie się”, „sposób bycia”, „skłonność”, „natura”, wszystko to, „co sprawia, że człowiek jest człowiekiem”²⁵. Ze słynnego fragmentu 119 mówiącego o tym, iż „charakter człowieka jest bogiem”²⁶ (ἦθος ἀνθρώπου δαίμων) zdaje się wynikać możliwość jeśli nie przebóstwienia człowieka (jak pisze Kazimierz Mrówka), to – nieco ostrożniej rzecz ujmując – odsłonięcia płaszczyzny otwierającej możliwość kontaktu ludzkiego z boskim. Zauważyliśmy już tę możliwość wcześniej, starając się opisać ducha jako działanie nie-ludzkiego w tym, co ludzkie. Duch (*ethos*) jest więc odnowieniem zapomnianej najczęściej lub pomijanej dyspozycji człowieka do myślenia o tym, co wykracza poza jego bezpośrednie interesy, mające często tendencję do monopolizowania ludzkiego zainteresowania, co Barth nazywa „przesadą wykazywaną przez wolę życia”. Odnosząc się do 78 fragmentu Heraklita („Wszak charakter ludzki nie ma zdolności poznania, a boski ma”) zgodzimy się z komentarzem Kazimierza Mrówki, że „w usposobieniu człowieka nie ma skłonności do myślenia”²⁷, ale dodamy, że zadaniem wszelkiej pedagogii winno być zatem wznowienie „ducha”, re-nergizacja „etosu” jako myślenia o tym, co nie-ludzkie.

Na pytanie, jak to jest możliwe i co owo wznowienie może oznaczać odpowiemy fragmentem tekstu Kierkegaarda.

Ty, który to czytasz, wyobraź sobie coś następującego: oto przyszedłby do Ciebie człowiek, który (nie wywołując w Tobie w najmniejszym stopniu wrażenia, jakoby był chory umysłowo) spokojnie, z powagą, ale głęboko wstrząśnięty powiedziałby do Ciebie: „Módl się za mnie, módl się za mnie” – nieprawdaż, to wywarłoby na Tobie głębokie wrażenie. A dlaczego? Ponieważ odebrałbyś osobiste wrażenie co do ludzkiej osobowości, która przypuszczalnie musiała walczyć do ostateczności z osobowym

²⁵ K. Mrówka, *Heraklit*, Warszawa 2004, s. 221.

²⁶ Tamże, s. 322.

²⁷ Tamże, s. 221.

Bogiem, skoro mogło się jej przydarzyć zwrócenie się do innego człowieka słowami: „módl się za mnie, módl się za mnie”. Jeśli natomiast czytasz na przykład w jakimś Liście pasterskim: „Bracia, włączcie nas do waszego wstawiennictwa, tak jak i my nieustannie w dzień i w nocy modlimy się za was i w naszym orędowaniu stale o was pamiętamy” – skąd się bierze to, że słowa te przypuszczalnie nie wywierają na Tobie żadnego wrażenia? Czy nie dlatego, że mimowolnie nachodzi Cię podejrzenie, że odbywa się to według utartego wzorca, oficjalnego gadania, podług podręcznika, albo z katarynki. Och! O tym, co oficjalne nie można nawet powiedzieć, że towarzyszy mu nieprzyjemny posmak (...) Albowiem, uwierz mi, nie ma niczego, co byłoby Bogu przeciwne – żadna herezja, żaden grzech, nic nie jest Mu tak przeciwne, jak to, co oficjalne. To zaś możesz z łatwością pojąć; ponieważ Bóg jest istotą osobową, więc możesz pojąć, jak przeciwne Mu jest, kiedy Mu się usta chce wycierać wyświechtanymi formułkami, uszanować oficjalnymi uroczystościami, urzędowymi przemówieniami²⁸.

Pedagogika ducha zaczyna się od rozpoznania różnicy między tym, co osobiste, a tym, co oficjalne. „Osobiste” jest terminem tyleż odpowiednim, co niewystarczającym. Odpowiednim, bowiem wskazuje na to, co stanowi „charakter” człowieka, jego jednostkowy sposób „zachowania się”, jego – mówiąc po Heraklitejsku – „etos”. A jednak jest przecież niewystarczające, gdyż to, co stanowi o „charakterze” jednostki, co wyznacza jej człowieczeństwo rodzi się z nadzwyczajnego sporu z tym, co nie-ludzkie, a więc w najwyższym stopniu „nieosobiste” właśnie. Aby człowiek mógł zwrócić się do człowieka w sposób „osobisty”, musi przejść dodatkową drogę prowadzącą przez to, co nie-ludzkie; to właśnie mamy na myśli, gdy mówimy, że autentyczna komunikacja jest możliwa jako doświadczenie duchowe albo raczej – doświadczenie ducha.

To, co „osobiste”, rodzi się zatem ze wstrząsu (człowiek jest „głęboko wstrząśnięty”) i nie owocuje spokojem; wręcz przeciwnie – rozmówca jest poruszony do żywego wyznaniem człowieka „wstrząśniętego”, to, co on mówi, wywiera na nim „głębokie wrażenie”, co więcej wrażenie to również jest „osobiste”. To, co dzieje się w autentycznej rozmowie, nie jest więc przekazem informacji, lecz „wstrząsem”, w dodatku wstrząsem pociągającym za sobą falę dalszych poruszeń. W akcie autentycznej komunikacji doznajemy ducha jako wstrząsu, a nie zaciszne-

²⁸ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, dz. cyt., s. 229.

go spokoju; duch jest trzęsieniem ustabilizowanego porządku (przypomnijmy etymologię *Geist* wywodzącą to pojęcie z indogermańskiego czasownika oznaczającego „być żywo poruszonym”, „zrozpaczonym”, „odchodzić od zmysłów”²⁹). Wstrząs ten jest tym większy, że w istocie wywołany jest nie przez żaden konkretny fakt czy wydarzenie, lecz przez sam sposób komunikacji; nie przez „kiedy” ani „gdzie”, nawet nie przez „kto”, lecz wyraziście przez „jak”. Człowiek „wstrząśnięty” nie mówi, co wywołało w nim tak wielki efekt; jego przekaz może wykryształizować się jedynie jako poruszająca swym odrzuceniem wszelkiego tematu i przedmiotu prośba o modlitwę. Nic więcej, i nic mniej; jedynie „módl się za mnie”, w dodatku powtórzone aż czterokrotnie w krótkim przecieź fragmencie.

Wobec polemicznego (w znaczeniu Heraklitowego *polemos*) charakteru bytowania, wobec zmagania się z duchem, czyli z tym, co nie-ludzkie („walczyć do ostateczności z osobowym Bogiem”) osobisty charakter komunikowania nie polega ani na narracji o wydarzeniach, ani na formułowaniu ideologicznych pryncypiów. „Wstrząs” ludzkiej komunikacji polega na tym, że chociaż bez wątpienia jest to relacja zachodząca między dwojgiem ludzi, jeden z nich zwraca się do drugiego nie wyłącznie jako obdarzona imieniem i nazwiskiem jednostka, ale jako „ludzka osobowość”, a zatem w takiej rozmowie dokonuje się odsłonięcie człowieczego „etosu”, „sposobu bycia”, „charakteru”. To zaś jest możliwe dopiero po starciu z tym, co nie-ludzkie; dopiero wtedy „jak” ludzkiego bytowania bierze górę nad zwykłymi wyznacznikami rozmowy, jakimi są zwyczajowo „gdzie”, „kto” i „kiedy”. Także rozmówca jest człowiekiem pod „osobistym wrażeniem”, a zatem i w jego przypadku słowa nie są jedynie nośnikami jakiejś informacji, lecz przebijają się w stronę głębszych pokładów jego bytowania. Rudolf Otto nie bez racji przypomina słowa Goethego, iż „wstrząśnięty, jeszcze głębiej człek czuje ogromy”³⁰.

Duch przejawia się w języku ludzkiej rozmowy jako iskra przepalająca skorupę izolującą mnie od Drugiego, a jednocześnie rozbłysk ducha nie pozwala mi na skupianiu wypowiedzi na mnie samym i tym, co mnie się dotyczy. W ten sposób duch do-

²⁹ Por. A. Posacki, *Duchy krążą po kulturze...*, „Horyzonty Wychowania” 6/2007 (11), s. 40.

³⁰ R. Otto, *Świętość*, dz. cyt., s. 57.

konuje otwarcia: nie pozwala mi zamknąć się w sobie, ale także nie zezwala na to, abym zagarnął przestrzeń przede mną otwartą. Stąd rozmówca Kierkegarda, człowiek wstrząśnięty do głębi, mówi jedynie: „módl się za mnie”. W ten sposób nie jestem ani wewnątrz, ani na zewnątrz; nawet nie sama modlitwa (ta mogłaby mieć już jakiś przedmiot, być modlitwą „o coś”, na jakiś „temat”), lecz jedynie wezwanie do modlitwy – oto otwarcie będące dziełem ducha. Modlitwa, czytamy u Gabriela Marcela, jest najpierw odrzuceniem pokusy „zamknięcia się wobec samego siebie w dumie i rozpaczy”, a potem okazuje się

zdolnością przyjmowania wszystkiego, co może mnie właśnie oderwać od samego siebie, od posiadanej przeze mnie skłonności do nadmiernego skupiania się na własnych nieszczęściach³¹.

W przeciwieństwie do tego, co „osobiste”, „oficjalność” jest odwrotem od Boga. Gdy „osobiste” jest zawsze przejawianiem się ducha poprzez zmaganie się z Bogiem, stawianie Mu oporu, „oficjalne”, uznając Boga, służąc mu pozornie, w istocie jest aktem zdrady. Nie walczy z Bogiem, lecz przy wszystkich pozorach wiernej służby uzurpuje sobie Jego miejsce dla siebie. Sprzeniewierzenie to jest podobne do tego, którego ofiarą padł Szekspirowski Król Lear zawierający bez reszty strukturalom języka i władzy. Gdy on sam nie podejrzewa, że dwie występne, jak się okaże, córki Goneryla i Regana są przekonane, że komunikowanie polega na sprytnym mnożeniu aktów mowy po to, aby utrzymać władzę, Kordelia wie, że jest inaczej. Jej słynne „nic” kilkakrotnie odbite echem powtórzenia w I akcie tragedii jest odpowiednikiem „módl się za mnie”, wypowiedzianego przez człowieka wstrząśniętego w przywołanym fragmencie Kierkegarda. W tym, co „oficjalne”, co przybiera kształt „utartego wzorca”, „wyświechtanej formułki”, co jest jedynie „gadaniem” (przypomnijmy w tym miejscu Heideggerowską „czczą gadaninę”, *Gerede*) duch jest nie tylko nieobecny, lecz w skuteczności „oficjalnej gadaniny” duch zostaje pokonany, jak złotousty i puste obietnice Goneryli i Regany biorą górę nad ciemnym „nic” Kordelii.

W wersji Norwidowskiej rozważania te przyjmą postać ostrzeżenia przed pojmovanym „technicznie” słowem. Diag-

³¹ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995, s. 321.

noza postawiona sytuacji świata jest u Norwida taka sama jak u duńskiego filozofa: świat doznaje kryzysu ducha, bowiem to, co „oficjalne” (w poemacie Norwida „techniczne”) bierze górę nad tym, co „osobiste”, w rezultacie zaś przejmujące „módl się za mnie” zostaje zastąpione przez oficjalny dyskurs listu pasterskiego pozbawiony wszelkiego osobistego znaczenia. Utracona „świętość słowa” („osobistość” wypowiedzi jakby powiedział Kierkegaard) oto przejaw wycofywania się ducha, o którym Hölderlin pisał jako o wycofywaniu się bogów. Pisze Norwid:

Jakoż teraz Słowo
Pojęte jest technicznie, zamiennie, wekslowo,
I tylko: jako środek – i o żadnej dobie
Jako cel ... i już nie ma gdzie? Zmodlić się w sobie,
A jako cel nie będąc dosyć poważone,
Bliskie jest skradać cechę jedną ... (cechę onę,
O której w umiejętnym świecie ani mowa).
Powiedzieć chcę: że bliskie skradać Świętość-słowa!³²

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – DUCH, WSTRZĄS, CIAŁO, DUSZA, DIFFÉRENCE, ETHOS

SUMMARY

T. SŁAWEK, *The „How” of the Human Spirit?*

The essay tries to capture the phenomenon of spirit, *Geist*, as an opening within the merely human horizon of being dominated by instrumental, operative thinking. Spirit, from this perspective, is an unconcealment of the non-human which grounds and conditions all human relationships. In this light the article tries to position the notion of friendship as a spirit-grounded form of human connection. Thus understood, spirit precludes the egocentricism of selfhood acting as a barrier against the aggressive extension and perpetuation of self (spirit as Angelus Silesius' *Verkleinerung*) and curtails pretensions of ideological impositions which tend to mark their positions as the only “correct” ones. Spirit operates then in a manner characteristic of Derrid-

³² C.K. Norwid, *Pisma wybrane*, dz. cyt., t. 2, s. 262.

ian *différence* combining the movement of delay and differentiation and thus obfuscating the prospect of self-identity. Heraclitus' notion of *ethos* helps to see spirit precisely as the "how?" of human action, a manner of being, a disposition, or a human character. In writings of Søren Kierkegaard and Cyprian Kamil Norwid we look for the cases which make an attempt at describing and defining the role of spirit in human communication.

Tadeusz Sławek, urodzony w 1946 roku, polonista i anglista. Absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego. Profesor Uniwersytetu Śląskiego, (kierownik Katedry Literatury Porównawczej). W latach 1996-2002 rektor tegoż uniwersytetu. Publikacje z zakresu historii literatury i kultury angielskiej i amerykańskiej oraz teorii literatury; także publikacje płytowe. Ostatnie wydanie: *U-bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake'a* (Katowice 2001). Poeta i tłumacz. Wraz z kontrabasistą Bogdanem Mizerskim twórca formy zwanej „esejem na głos i kontrabas”.