Milczenie wobec dobra i zła

W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej

Moim ukochanym Córkom
Edycie i Martynie

Krzysztof Stachewicz

Milczenie wobec dobra i zła

W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej

Poznań 2012

Wstęp

Są prawdy, które mędrzec wszystkim ludziom mówi,
Są takie, które szepce swemu narodowi;
Są takie, które zwierza przyjaciołom domu;
Są takie, których odkryć nie może nikomu
Adam Mickiewicz

Ha, trudno, trzeba mówić, milczenie dusi
Stanisław Ignacy Witkiewicz

Uczę milczenia/we wszystkich językach/
metodą wpatrywania się/ w gwiaździste niebo,/
żuchwy sinantropusa,/skok pasikonika,/
paznokcie noworodka,/plankton,/płatek śniegu.
Wisława Szymborska

Poprzez etykę sygetyczną (*σιγή* – milczenie, cisza) rozumiemy w tej książce przede wszystkim „etykę milczącą", etyczną teorię milczenia, analizującą z jednej strony istotę, naturę i funkcje milczenia w przestrzeniach faktycznej moralności, a z drugiej kreślącą granice, poza którymi dyskurs etyczny musi i/lub powinien zamilknąć. Jednym z legitymizatorów owych granic jest to, co niewyrażalne (związane najczęściej z częściową przynajmniej niepoznawalnością), a co w odniesieniu do Boga zostało już w starożytności nazwane teologią apofatyczną. Dokonujemy tu rozszerzenia zjawiska apofatyzmu (*ἀποφατικός* – przeczący, negatywny) z teologii na inne dziedziny kultury, w tym przede wszystkim na interesującą nas tu filozofię moralności. Etyka apofatyczna jest skupiona na analizowaniu momentów niepoznawalności (w odniesieniu do moralności mającej zawsze charakter względny) i niewyrażalności w etyce. Przy czym z punktu widzenia naszego

zamierzenia badawczego istotniejszy jest moment drugi, czyli niewyrażalność. Pisała Anna Kamieńska: *Istnieje w nas i w życiu coś nieprzekazywalnego. Coś z tajemnicy*[1]. Ta nieprzekazywalność, tajemnica obecna w sferze moralnej generuje postawy milczenia, których znaczenia na tym gruncie przecenić się nie da. *Myśl wielka* – pisał Adam Mickiewicz w *Panu Tadeuszu – zwykle usta do milczenia zmusza*. Pseudo-Seneka zauważał: *Qui nescit tace re, nescit loqui* (*Kto nie umie milczeć nie umie mówić*), co średniowieczne przysłowie wyrażało słowami: *Silentium sermonis magister est (Milczenie jest nauczycielem mowy)*[2]. Ta nauczycielska rola milczenia wobec słów, narracji czy dyskursów zdaje się mieć szczególne pole zastosowania w przestrzeniach moralnych i etycznych, o czym będzie wielokrotnie poniżej mowa.

Niewyrażalność (związana z apofatyzmem) i milczenie (sygetyzm) to kategorie wzajemnie ze sobą powiązane, w wielu sytuacjach wręcz synonimiczne, choć często jednak funkcjonujące niezależnie od siebie. Błędem jest zatem ich generalne utożsamianie. Niewyrażalne skłania do szukania jakichś dróg wyrażenia, prowokuje do znalezienia takiego języka, takiego typu ekspresji, która w jakiejś mierze będzie potrafiła przezwyciężyć niewyrażalność lub przynajmniej przesunąć jej granice, dając nadzieję na zasadniczą relatywność niewyrażalności. Istnieje wszak w człowieku naturalna tendencja do dawania wyrazu swym wynikom poznawczym czy choćby intuicjom. Milczenie jawi się najczęściej jako jeden ze środków ostatecznych, granicznych – milczę wobec tajemnicy, wskazuję na coś, czego wyrazić w języku

[1] A. Kamieńska, *Na progu słowa*, Poznań 1985, s. 11.

[2] Źródłem zapożyczeń tych i innych przytaczanych w naszym opracowaniu łacińskich maksym i sformułowań jest nieoceniona książka opracowana przez Czesława Michalunio SI pt. *Dicta. Zbiór łacińskich sentencji, przysłów, zwrotów, powiedzeń*, red. Cz. Michalunio, Kraków 2004, wyd. uzupełnione 2010.

dyskursywnym nie potrafię. Jest wiele typów i rodzajów milczenia. Pisał Nicholas Lash: *Milczenie może przybierać rozmaite formy. Istnieje milczenie tych, którzy nie mają nic do powiedzenia; istnieje milczenie rozpaczy; istnieje milczenie, w którym istoty ludzkie trwają przejęte miłością i zdumieniem. Istnieje też, jak powiedzieliśmy, milczenie tych, którzy, nie mając dość odwagi, by działać lub mówić, „zachowują spokój", gdy inni głodują lub umierają*[3]. Milczenie spowodowane ekstremalnym doświadczeniem egzystencjalnym, silnymi uczuciami i emocjami, milczenie powodowane tchórzostwem, milczenie wobec zła... Oczywiście, za milczeniem może nic nie stać, to może być milczenie pustki; może być milczeniem ludzi bez-rozumnych, do których odnosi się często cytowany zwrot z literatury: *Milcz waćpan, wstydu oszczędź!*, rzymskie powiedzenie: *stultitiam dissimulare non potest nisi taciturnitate* czy pochodzące od Marka Twaina przysłowie angielskie: *It is better to keep your mouth shut and appear stupid than to open it and remove all doubt*. Taki typ milczenia programowo nas w tej książce nie interesuje. Skupiamy się nad milczeniem znaczącym, wskazującym, często bogatym w znaczenia i sensy (*cum tacent, clamant*), pytając o nie przede wszystkim w przestrzeniach moralnych i etycznych. Interesuje nas postawa człowieka, który postępuje w myśl zasady *tacet, sed loquitur*. Jaki jest zatem cel rozprawy i jak można określić jej problem badawczy?

Generalnie książka jest relacją z podróży ku granicom poznania moralnego i etycznego, gdzie poza tymi granicami rozpościera się przestrzeń względnego lub bezwzględnego milczenia. Milczenie w etyce posiada dwa podstawowe

[3] N. Lash, *Pytanie o Boga. Świętość, mowa i milczenie*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 2009, s. 72.

wymiary: wewnętrzny, immanentny i zewnętrzny, transcendentny[4]. Pierwszy wymiar wiąże się z tym, co niepoznawalne lub/i niewyrażalne, co stanowi graniczność w etyce, co jest wpisane w etyczność jako taką. Wymiar drugi to milczenie jako przedmiot oceny moralnej, dychotomizacja milczenia na milczenie dobre i złe, słuszne i niesłuszne. Wymiar wewnętrzny jest zatem w sposób konieczny sprzężony z apofazą, prowadząc do ścisłego i organicznego wręcz związku etyki sygetycznej z etyką apofatyczną. Stanowi on podstawowy zrąb zagadnień i problemów, które podejmujemy w tej książce. Wymiar zewnętrzny milczenia w etyce posiada już inny sens, ma pozaapofatyczną genezę i stanowi przedmiot naszej uwagi w wielu miejscach książki, począwszy od preliminariów. Niemniej ta warstwa etyki apofatycznej jest dla nas interesująca przede wszystkim w optyce fundamentalnej, choć elementy etyki normatywnej związane z milczeniem też się śladowo pojawiają. Są one jednak marginesowe, drugoplanowe i pełnią głównie funkcję obrazującą i wskazującą na nowe przestrzenie problemowe związane z etyką sygetyczną.

Przedstawione poniżej analizy nawiązują do zapomnianej, choć nigdy szerzej nie rozwiniętej i niewyeksplikowanej, jak się wydaje, tradycji apofatycznej i sygetycznej w etyce, przyznającej się do częściowej – ze świadomością, że czas i rozwój wiedzy generalnie tego nie zmienią – porażki poznawczej i teoretycznej, wpisanej wszak, niezależnie od świadomości tego faktu, w każdy paradygmat etyczny. Etyka europejska przez swe ponaddwutysiącletnie dzieje nabierała świadomości, że nie da się o moralności mówić wyłącznie w sposób ścisły, jednoznaczny i racjonalny, że istota problemów ciągle nie jest właściwie i adekwatnie rozpoznana i wyrażona. Wszystko to każe widzieć w milczeniu pewną

[4] Prof. Ryszardowi Wiśniewskiemu dziękuję za zwrócenie na to mojej uwagi.

wartość z etycznego punktu widzenia. Intuicje moralne zdają się sięgać dalej, może głębiej niż granice kreślone przez język, a milczenie niejednokrotnie stanowi ich „środowisko życiowe". Sygetyka w moralności i etyce ma swe źródła również w pytaniach, które ze swej istoty nie oczekują odpowiedzi, które swój sens czerpią z wytrzymania ich, z charakteru skargi, który mogą przyjmować. Pytania Hioba są tu typicznym przykładem takiej sytuacji. Tradycja apofatyczna i sygetyczna – z ducha platońska, zakorzeniona w słynnym *Liście VII* i w *Państwie* z umieszczeniem w nim Dobra *ἐπεκεινα της οὔσιας*, z epoptyką *etc*. – rozwijała się przez wieki w filozofii i kulturze europejskiej, rzadko jednak absorbuje umysły współczesnych etyków. Aktualnie panująca tendencja do domykania i dookreślania sfery normatywnej, udzielania jasnych i jednoznacznych odpowiedzi na naglące pytania generowane przez świat *hic et nunc*, rodzi lęk przed nieokreślonością, probabilizmem, niewyrażalnością jakichkolwiek etycznych kwestii. Często automatycznie przenosi się absolutystycznie rozumianą – najczęściej w duchu Kanta – moralność na absolutyzm teorii etycznych, co jest oczywiście jawnym nadużyciem myślowym. W jakiejś mierze tłumaczy ten klimat charakter etyki w chrześcijaństwie Zachodu z jej dążeniem do absolutyzacji wszystkiego, co moralne, charakter wyraźnie wszak opozycyjny do Wschodu. Zachodni brak wyczulenia na apofazę etyczną i milczenie, zamiłowanie do konkretyzmu, tendencja do ujednoznaczniania tak imponderabiliów teoretycznych, jak i zagadnień szczegółowych z zakresu etyki praktycznej, w dużej mierze tłumaczy współczesne klimaty etyczne, panujące wszak w czasach postreligijnych. Dynamiczny rozwój cywilizacyjny i technologiczny spowodował zapotrzebowanie na szybkie, pewne i dobrze uzasadnione ekspertyzy etyczne, które pozwolą na orientację w dość kakofonicznych i naznaczonych nihilizmem klimatach współczesności moralnej. Tradycja odwołująca się do

niepewności, niewyrażalności, milczenia, nie ma w takich okolicznościach zbyt dużych szans na przebicie się do świadomości społecznej czy nawet do świadomości teoretycznej badaczy normatywnie rozumianej moralności.

Przedmiotem naszych analiz jest przede wszystkim milczenie (stąd „etyka sygetyczna" w podtytule), także to – wyraźnie w książce uprzywilejowane – wypływające z niewyrażalności („etyka apofatyczna" nieprzypadkowo jest w podtytule na drugim miejscu), choć można z nią radzić sobie, jak już wspomniano, także na drodze innych strategii (poszukiwania języka metafor, alegorezy, poezji *etc*.). Tymi strategiami generalnie się nie zajmujemy, interesuje nas milczenie – to rodzące się z poczucia bezradności epistemicznej czy konceptualnej (zazwyczaj są ściśle powiązane ze sobą), jak i to podszyte świadomością, że postawy sygetyczne są w stanie w wielu sytuacjach komunikować i wyrażać nieproporcjonalnie więcej niż wszelkie dyskursy i narracje werbalne. W książce przeplatają się zatem ze sobą dwa wątki: problem niewyrażalności i milczenia na poziomie faktycznej moralności oraz teorii etycznej. Stawiamy w różnych współrzędnych problemowych nieustannie to samo pytanie o niewyrażalne w moralności i etyce, a także o to, czego wyrazić z jakichś względów nie wolno. Osobną, choć integralnie związaną z powyższym, kwestią jest rola i funkcje milczenia w przestrzeniach właśnie faktualnej moralności.

W tak określonej siatce problemowej pojawia się pytanie o niewyrażalne w moralności i etyce, a także o to, czego wyrazić z określonych względów nie powinno się, na mocy wyczucia moralnego. Czy za tym stoi też nieokreśloność lub nie-absolutność epistemiczna? Wydaje się, że często tak, choć nie zawsze, czego przykładem jest milczenie w sytuacji zamiaru zachowania tajemnicy. Milczenie o cudzych grzechach, szczególnie wobec osób trzecich ma swój głęboko moralny sens. Chrześcijaństwo widzi w św. Janie Nepomucenie

wzór heroicznego milczenia wobec tajemnicy spowiedzi, co ów czternastowieczny święty, według jednego z przekazów, przypłacił życiem. Heroizm postaw sygetycznych objawiał się niejako codziennie w czasie okupacji w Polsce w czasie II wojny światowej i w kontekście metod stosowanych przez okupanta. Historia Państwa Podziemnego i ruchu oporu obfituje tu w rozliczne i dobrze opisane przykłady. Milczenie Jana Bytnara (Rudy) w trakcie przesłuchań i katowania przez okupanta hitlerowskiego nabrało wymiarów symbolicznych, ukazując heroiczną twarz postaw sygetycznych. Wydaje się zatem, że o ile na poziomie faktycznych sytuacji moralnych za milczeniem mogą stać różne motywy, o tyle na poziomie teorii etycznych będzie to prawie zawsze motyw niewyrażalności, niepoznawalności, nieokreśloności intuicji moralnych, uniemożliwiającej ich werbalizację i konceptualizację.

Milczenie może być podszyte moralnym heroizmem, kiedy milczę wobec tajemnicy drugiego człowieka, milczę dla dobra bliźniego, będąc pod wpływem nie tylko presji psychicznej, ale i przemocy fizycznej (np. tortur). Ale mogę milczeć z powodu strachu, lęku, milczę, bo boję się nazwać, wyeksplikować to, co widzę, lękam się konsekwencji tego nazwania. Na bazie strachu tworzy się nierzadko swoista „kultura milczenia", której towarzyszy często obłudnie dorabiana wygodna, choć deklaratywnie nobliwa, ideologia.

Poszczególne rozdziały zgrupowane w trzech częściach traktują nieustannie o tym samym, choć w różnych optykach, pod różnymi kątami, w różnych współrzędnych problemowych i teoretycznych. Filozofię moralności, etykę rozumiemy w książce szeroko, w duchu platońskim (filozofowanie jako doskonalenie etyczne człowieka). Cała kultura ma wszak znaczenie etyczne, a związki samej etyki z kulturą są niezbywalne i istotowe. Do tego, co etyczne istnieje wiele dróg i na wiele sposobów można rozpoznawać moralność. Tradycja platońska dowartościowywała przede wszystkim filozofię,

religię, sztukę i muzykę. Podążamy tym tropem. Rozbudowana część pierwsza (*Preliminaria*) spełnia kilka funkcji. Przede wszystkim uświadamia powszechność momentów milczenia w różnych przestrzeniach kultury, wskazuje, na zasadzie impresyjnych sygnałów, na obecność milczenia w filozofii, teologii, zachowaniach kultycznych, sztuce, literaturze, muzyce. Umożliwia też wypracowanie instrumentarium pojęciowego i analitycznego dla dalszych badań skupionych na budowie modelu etyki sygetycznej, a także stworzenie bazy problemowej. Nieobecność w trzech pierwszych rozdziałach książki moralności i etyki jest wszak całkowicie pozorna, by raz jeszcze odwołać się do platońskiego rozumienia tych rzeczywistości. Na polu etycznym wszystkie te drogi są w sposób szczególny ważne i istotne, często uprzywilejowane w zestawieniu z dyskursem *stricte* filozoficzno-moralnym. Wszak etyka należy do nauk filozoficznych, a w europejskim myśleniu była i jest pod silnym wpływem teologii chrześcijańskiej. Truizmem jest też konstatacja, że literatura czy sztuka zawierają bezcenne treści etyczne i spełniały w dziejach funkcje moralizatorskie, nierzadko z większym powodzeniem niż etyka normatywna jako taka. Heidegger powiadał, że tragedie Sofoklesa bardziej pierwotnie chronią i skuteczniej przekazują *ethos* człowieka niż Arystoteles w swych wykładach z etyki[5]. Sam Platon ściśle wiązał też moralność z muzyką, uważając, że muzyka jest w stanie wzbudzać w człowieku rozmaite uczucia i emocje moralne. Analizy zatem przestrzeni sygetycznych i apofatycznych w literaturze, sztuce czy muzyce dotyczą przeto poniekąd wprost naszego tytułowego problemu, choć postawionego w różnych od klasycznie

[5] Por. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, tłum. R. Munier, Paris 1964, s. 142-144: „Die Tragödien des Sophokles bergen, falls überhaupt ein solcher Vergleich erlaubt ist, in ihrem Sagen das ἦθος anfänglicher als die Vorlesungen des Aristotles über Ethik".

rozumianej etyki optykach. Poszerzanie wyobraźni, budzenie intuicji i uczuć, wskazywanie na kształty aksjologiczne bohaterów, skłanianie do wewnętrznego *katharsis*, to tylko kilka przykładowych funkcji moralnych pełnionych przez literaturę czy sztukę. Zresztą na organiczne związki choćby muzyki i etyki zwracał uwagę już Platon, a Arystoteles podkreślał związek teatru i dramatu z przemianą aksjomoralną człowieka. Wrażliwość na piękno sprzyja dobremu działaniu, wyrabia wrażliwość na dobro, a helleńska koncepcja *kalokagathii* organiczną jedność obu wrażliwości wyraźnie podkreślała. Poruszane szeroko wątki związane z Bogiem – niepoznawalnością i niewyrażalnością Jego natury przygotowują też grunt pod część trzecią, poświęconą metafizyce Dobra. Także brak syntetycznych opracowań – w sposób szczególny odnosi się to do kręgu języka polskiego, ale nie tylko – dotyczących milczenia w rozmaitych obszarach kultury, skłaniał do rozbudowania części preliminaryjnej. Tak więc powodów rozbudowania tej części naszej książki nie brakuje i zdają się one całkowicie uzasadniać *Preliminaria* w zaprezentowanym poniżej kształcie.

Część druga poświęcona jest sygetyce w fenomenologii moralności – tak na poziomie przeżyciowym, jak i dyskursywnym, teoretycznym. Wprowadzenie do tej części książki zawiera krótkie przedstawienie koncepcji etyki fundamentalnej, która stanowi schemat uporządkowania przedstawionych analiz także w części trzeciej. Omówienie wątków sygetycznych i apofatycznych występujących na poziomie przeżyć egzystencjalnych i samych doświadczeń moralnych, jak również roli i znaczenia występowania milczenia w dyskursach z zakresu etyki filozoficznej (z elementami teorii normatywnej), stanowi treść trzech rozdziałów tej części. Ostatnia, trzecia część książki jest ześrodkowana na analizie milczenia w przestrzeniach metafizyki moralności, drugiej niejako odsłony etyki fundamentalnej. Pytania o moralność dotyczą tu

jej źródłowości – czegoś absolutnie pierwszego, czegoś przed wszystkim innym – tak w aspekcie przedmiotowym, ontologicznym, jak i podmiotowym – epistemologicznym. Przeżycia metafizyczne z jednej strony, a sygetyczne momenty teorii metafizycznej z drugiej, stanowią przedmiot zawartych tu analiz. Obie części książki, wykorzystując wprost i nie wprost analizy z części pierwszej, zawierają próbę zbudowania rudymentów fundamentalnej etyki sygetycznej, kreślącej istotę oraz funkcje i znaczenie szeroko rozumianego milczenia – nierzadko występującego w ścisłym związku z apofatyzmem – występującego tak w przestrzeniach faktycznej moralności, jak również na poziomie dyskursów i teorii etycznych.

Etyka sygetyczna to z jednej strony etyka, która analizuje rolę i funkcje milczenia w moralności i teorii etycznej, a z drugiej, etyka milczenia – szukanie odpowiedzi na pytanie o moralną kwalifikację milczenia w różnych sytuacjach. To dwa poziomy: milczenie w moralności i etyce oraz etyka milczenia podejmująca problem, kiedy milczenie jest moralnie dobre, a kiedy złe. Nas interesuje tu przede wszystkim ta pierwsza, fundamentalna i zasadnicza wobec drugiej, warstwa problemowa.

Etyka apofatyczna jest w analizach przedstawionych w tej książce wyraźnie podporządkowana etyce sygetycznej. Niewyrażalność interesuje nas głównie w kontekście milczenia, a milczenie staje się przedmiotem naszych namysłów także w kontekstach poza apofatycznych. Takie ujęcie tematu jest oczywiście oparte na decyzji autora i choć jest to decyzja, za którą stoją liczne racje, to jednak ma ona charakter przede wszystkim projektujący. Można bez trudu wyobrazić sobie analizy, w których podporządkowanie etyki sygetycznej etyce apofatycznej daje owocne wnioski i pozwala na sformułowanie istotnych twierdzeń i tez, niewątpliwie nowych i innych w stosunku do niżej sformułowanych. Perspektywa

sygetyczna gubi zapewne wiele istotnych konstatacji związanych z apofazą moralno-etyczną. Generalnie zresztą należy podkreślić świadomość autora nie tylko możliwości eksplanacyjnych, ale i zasadniczych ograniczeń prezentowanego w książce podejścia badawczego, co posiada odzwierciedlenie w zaprezentowanych poniżej analizach.

Starożytny język grecki posiadał wiele słów na określenie milczenia. Dla przykładu wymieńmy niektóre z nich: *ἀνέψιος* – nie wyrażać, *εὔφημια* – milczenie sakralne, *ἐπίστεμοζω* – milczenie wymuszone przez zatkanie komuś ust, *ήσυχία* – spokój, cisza, samotne miejsce, *σιοπαω, παύω* – zatrzymać, powstrzymać, wypoczywać *etc*. Łacina zna takie słowa na oznaczenie milczenia, jak *placidus*, *silentium* czy *taciturnitas* (oznaczające też dochowanie tajemnicy, ale i mrukliwość, skłonność do milczenia). Wskazuje to na bogactwo sfery sygetycznej, wyraźnie zarejestrowane na poziomie słownikowym Greków i Rzymian. W jakiejś mierze zachowują je języki nowożytne, choć zubożenie słów oznaczających milczenie oraz słów bliskoznacznych jest w nich wyraźne[6].

Można, za poetą, postawić pytanie, jak słowami wyprowadzić poza słowa (T. Dąbrowski), jak słowami doprowadzić do znaczącego, brzemiennego w treści milczenia. Pytamy o to w kontekście D(d)obra i Z(z)ła[7]. Milczeć o złu może podmiot moralności, sprawca zła, ale i jego obserwator, świadek. Milczeć o złu może etyk na poziomie swej teorii, a współczesnym przykładem może być milczenie o złu wczesnego Sartre'a czy dość konsekwentne milczenie o „różnicy aksjologicznej" – w przeciwieństwie do miejscami przegadanej

[6] Por. np. niem. *Ruhe*, *Schweigen*, *Stille*; ang. *silence*, *quiet*; fr. *mutisme*, *silence*; ros. *тишина* i *молчание*.

[7] Generalnie przyjmujemy w tej książce zasadę, że przez małą literę piszemy dobro i zło w kontekstach faktycznej moralności (fenomenologia moralności), a przez dużą w rozumieniu metafizycznym.

u niego „różnicy ontologicznej" – Heideggera. Milczeć może też etyk o złu faktycznym, jego milczenie zdaje się nabierać szczególnego charakteru. Milczał konsekwentnie o złu nazizmu Heidegger. Czyni mu się z tego nieprzerwanie przez wszystkie lata zarzut, często poddając w wątpliwość jakość jego myśli filozoficznej i wskazując na przejścia i zależności pomiędzy kształtem jego filozofii a zaangażowaniem politycznym w latach nazizmu. Warto zauważyć, że z dużo większym zrozumieniem podchodzi się do tych myślicieli, którzy przerywając milczenie wielokrotnie bronili zbrodni stalinowskich czy komunistycznych, przytaczając wiele „racji" za takim właśnie kształtem decyzji dyktatury stalinowskiej. Ernst Bloch jest tu tylko jednym z przykładów. Czy milczenie wobec zbrodni nie jest mniejszym złem niż werbalne usprawiedliwianie zbrodni? Czy może mamy do czynienia z obroną zbrodni różnymi środkami, ale w zasadzie są to zjawiska tożsame z moralnego punktu widzenia? Czy milczenie wobec zła ma zawsze charakter negatywny? Te pytania powrócą w dalszych partiach naszej książki.

Mówiąc o milczeniu, nie wolno zapominać o wielu zagadnieniach pobocznych z tym związanych. Rozróżnienie na milczenie intencjonalne i nieintencjonalne (nie mamy nastawienia, by milczeć w danej sprawie, chcemy mówić o czymś innym), świadomość relatywności i kontekstualności milczenia – coś jest wyrażalne na gruncie określonych przestrzeni poznawczych; milczenie coś znaczy w jednej kulturze, coś innego w innej; dychotomia: milczenie całkowite – milczenie względne (nie-mówienie w obszarze danego paradygmatu naukowego, przerywane próbami mówienia na poziomie metafor, przenośni, symbolu, mitu) to tylko niektóre z przykładowych zagadnień związanych z problemem milczenia. Część z nich będzie się pojawiała w naszych analizach wprost, część niewyeksplikowana będzie stanowiła tło innych analizowanych poniżej zagadnień.

Struktura milczenia jawi się schematycznie następująco: 1. Racja, powód – dlaczego milczę w określonej sytuacji, wobec określonych odbiorców? 2. Temat, przedmiot – o czym milczę? 3. Okoliczności bliższe i dalsze – wobec kogo milczę? W jakiej sytuacji? W jakiej kulturze, w jakim czasie? *etc*. Dopiero uwzględnienie tych trzech zmiennych dookreśla typ milczenia, a tym samym umożliwia postawienie pytania o jego konkretną funkcję i aksjomoralne znaczenie w faktycznych sytuacjach moralnie doniosłych, ale i na poziomie teorii etycznej. Interesuje nas prawie wyłącznie milczenie języka, milczenie dyskursów i teorii, a nie – w sensie metaforycznym – na przykład milczenie rozumu w moralności i etyce czy milczenie ciała w określonych sytuacjach międzyludzkich. Generalnie należy wszak zgodzić się z malarzem, że gdzie rozum śpi tam budzą się upiory[8]. W moralności i etyce prawda tego stwierdzenia wydaje się szczególnie jasna i przejrzysta.

Pisał Tomas G. Tranströmer: *Dość mając wszystkich, którzy przychodzą ze słowami,/ ze słowami, ale nie mówiąc nic,/ wyjechałem na zaśnieżoną wyspę./ Pustkowie nie zna słów./ Niezapisane stronice ciągną się na wszystkie strony!/ Natrafiam na ślady sarnich kopytek w śniegu./ Mowa, choć żadnych słów*[9]. Szwedzki poeta wskazuje na coś bardzo istotnego: zakres mowy jest szerszy niż zakres słów. Wiele ciągów słownych nic nie mówi, a poza słowami często dokonuje się mowa, mówienie o istotnym, ważnym, znaczącym. Także w życiu moralnym i na poziomie teorii etycznych. Nietrudno zauważyć zbieżność tego poglądu z myślą Heideggera.

---

[8] Francisco Goya jeden cykl swych dzieł malarskich zatytułował: „El sueno de la razón pro duce monstruos".

[9] T.G. Tranströmer, *Z marca 1979*, tłum. Cz. Miłosz, w: T.G. Tranströmer, *Niebieski dom*, red. M. Buczkówna, Warszawa 2000, s. 52.

Pytań, które pojawiają się w związku z zagadnieniami etyki apofatycznej i sygetycznej, jest wiele. Ich potraktowanie w niniejszej książce w wielu miejscach jest marginalne i powierzchniowe. Posłużę się tu słowami Leo Straussa, które wygłosił jako wprowadzenie do swego wykładu o nihilizmie niemieckim: *Nie potrafię odpowiedzieć na te pytania; mogę je tylko nieco rozwinąć. Albowiem zjawisko, o którym będę mówił, jest zbyt złożone i zbyt słabo zbadane, bym w czasie, jakim dysponuję, mógł pokusić się o jego należyty opis. Mogę co najwyżej drasnąć powierzchnię tego fenomenu*[10]. Wiele pytań w interesującej nas kwestii zostało w niniejszej książce postawionych, część z nich rozwinięto, na część szukano odpowiedzi i zaproponowano je albo w doprecyzowanej postaci albo wskazano na kierunek poszukiwań zmierzających do takiej precyzacji. Zaproponowany poniżej projekt etyki apofatyczno-sygetycznej ma charakter wstępny i w wielu miejscach zdecydowanie domaga się uzupełnień, rozwinięć, często o charakterze monograficznym. Jeśli próba „draśnięcia" analizowanej w niej problematyki powiodła się, zadanie, które autor przed sobą postawił, można uznać za wykonane.

Literatura przedmiotu w interesującej nas kwestii jest bardzo uboga i dotyczy głównie literatury pięknej, językoznawstwa i teologii. Słowa napisane pół wieku temu przez Izydorę Dąmbską zachowują aktualność: *Wiele poświęca się uwagi mowie, jej funkcjom logicznym, psychologicznym i społecznym. Natomiast mało mówi się o milczeniu*[11]. W języku polskim brakuje syntetycznych opracowań dotyczących milczenia w filozofii, a tym bardziej w etyce. O semiotycznych aspektach milczenia pisała w swych dwóch studiach

[10] L. Strauss, *Nihilizm niemiecki*, tłum. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny" 107, 2011, s. 8.

[11] I. Dąmbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne" t. 11, z. 1, 1963, s. 73.

wspomniana wyżej Izydora Dąmbska[12], o funkcjach pragmatycznych przemilczania Krystyna Pisarkowa[13], relacje język-milczenie rozważała Jolanta Rokoszowa[14], pedagogicznymi aspektami ciszy zajęła się w swej niedawno wydanej monografii Teresa Olearczyk[15], o milczeniu jako przedmiocie wypowiedzi pisała Beata Szymańska[16], Iwona Lorenc

[12] Por. I. Dąmbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne" t. 11, z. 1, 1963, s. 73-79; taż, *O funkcjach semiotycznych milczenia*, w: taż, *Znaki i myśli*, Warszawa-Poznań-Toruń 1975, s. 93-105.

[13] Por. K. Pisarkowa, *O komunikatywnej funkcji przemilczeń*, w: taż, *Z pragmatycznej stylistyki i historii języka*, Kraków 1994, s. 25-44.

[14] Por. J. Rokoszowa, *Język a milczenie*, w: taż, *Język – czas – milczenie*, Kraków 1999, s. 225-233. Tekst zwraca uwagę, że wypowiedź „Ja milczę" ma kształt paradoksu semantycznego, a to wskazuje na fakt, że język nie jest fenomenem homogenicznym. Milczenie permanentnie towarzyszy językowi, stanowi jego tło. Autorka rozprawy wyróżniła milczenie transcendentne (milczenie stanowi swoisty plan dla języka; może zastąpić wszystko, co wyrażone przez język, a ponadto obejmuje fenomeny nie poddające się wyrażeniu językowemu) oraz milczenie znaczące, wymowne (milczenie może zawsze być zastąpione przez język, ale nie na odwrót; w milczeniu zawsze jest zawarty język). Rokoszowa zwraca uwagę, że okres panowania strukturalizmu wykluczał na gruncie językoznawstwa zainteresowanie milczeniem, sytuacja zmieniła się dopiero na gruncie rozwoju teorii komunikacji i językoznawstwa pragmatycznego. Dla Rokoszowej język jest poniekąd oparty na milczeniu – obie przestrzenie stanowią całość: słowo bez milczenia to gadulstwo, a milczenie bez słowa to niemota. Wyróżniła ona pięć alternatyw odwołujących się do milczenia: mówić/nie mówić – poziom składni; wyrazić/nie wyrazić – poziom semantyczny; powiedzieć/nie powiedzieć – poziom pragmatyczny; słuchać/nie słuchać i odpowiedzieć/nie odpowiedzieć.

[15] Por. T. Olearczyk, *Pedagogia ciszy*, Kraków 2010. Autorka przeanalizowała różne wymiary ciszy, w tym i milczenia, w aspekcie ich zastosowania w praktyce pedagogicznej.

[16] Por. B. Szymańska, *Milczenie jako przedmiot wypowiedzi*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 3, 1998, s. 79-88. Autorka podkreśla przede wszystkim ascetyczną funkcję milczenia, dzięki której mamy dostęp do doświadczeń i wiedzy niemożliwej do osiągnięcia bez drogi milczenia. Milczenie jawi się zatem jako swoista technika poznawcza, ale też efekt rozpoznania, że określony przedmiot uchwycony na drodze intuicyjnego

rekonstruowała milczenie języka w koncepcji Merlau-Ponty-'ego i Lyotarda[17], a Józef Bremer opublikował teksty o milczeniu u Heideggera, Wittgensteina i Dąmbskiej[18]. Interesujące studium dotyczące milczenia z zakresu semantyki historycznej opracowała Mireille Schnyder[19]. Hanna Buczyńska-Garewicz w książce pod wielce obiecującym z punktu widzenia naszych zainteresowań tytułem *Milczenie i mowa filozofii* jest – jak sama deklaruje w słowach wstępnych – zainteresowana przede wszystkim mową filozofii, a nie jej milczeniem[20]. Koncentruje się ona na takich zagadnieniach, jak wolność, odpowiedzialność, uczciwość, sprawiedliwość, przeżywanie

---

poznania jest niemożliwy do wysłowienia. Szymańska widzi w tak rozumianym milczeniu element łączący tradycję zachodnią i wschodnią. Milczenie, według niej, najpełniejszy wyraz znalazło w buddyzmie zen. „Jego przesłaniem jest kolejna opowieść o milczeniu Buddy. Pewnego dnia Budda usiadł przed zgromadzonym tłumem i milczał. Potem podniósł w górę kwiat. Tylko jeden jego uczeń, Mahakaśjapa, zrozumiał milczenie Buddy i roześmiał się głośno, nikt poza nim nie zrozumiał całej tej sytuacji. Mahakaśjapa został uznany za pierwszego patriarchę buddyzmu zen" (s. 85). Generalnie Szymańska wskazuje na cztery sytuacje, w których realizuje się wypowiadająca funkcja milczenia: 1. milczenie o czymś, 2. milczenie jako cecha Transcendencji, 3. milczenie jako środek doskonalenia duchowego i 4. milczenie jako uciszenie procesów myślowych, wewnętrznych dialogów.

[17] Por. I. Lorenc, *Milczenie języka w koncepcjach Merleau-Ponty'ego i Lyotarda*, w: *Fenomen słowa*, red. A. Grzegorczyk, M. Grzywacz, R. Koschany, Poznań 2009, s. 97-110. Por. też: I. Lorenc, *Logos i mit estetyczności*, Warszawa 1993.

[18] Por. J. Bremer, *Ludwig Wittgenstein a religia. Wprowadzenie*, Kraków 2000; tenże, *Martin Heidegger i Ludwig Wittgenstein o milczeniu*, „Forum Philosophicum" 7, 2002; tenże, *Izydora Dąmbska i Ludwig Wittgenstein o milczeniu*, w: *Rozum-serce-smak. Pamięci Profesor Izydory Dąmbskiej (1904-1983)*, red. J. Perzanowski, Kraków 2009.

[19] Por. M. Schneider, *Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200*, Göttingen 2003.

[20] H. Buczyńska-Garewicz, *Milczenie i mowa filozofii*, Warszawa 2003, s. 11-12.

wartości czy sfera międzyludzka, pytając marginalnie o barierę milczenia u filozofów podejmujących te kwestie. Generalnie jej stanowisko jest niechętne postawom sygetycznym w filozofii – uważa ona, że filozoficzne milczenie przyczynia się do tego, że „pustynia rośnie", a fragmenty rzeczywistości pogrążają się w nieobecności, stąd zadaniem filozofii jest rozszerzanie sfer poznawalności i wyrażalności, przezwyciężanie „czasu marnego", jakim jest milczenie filozofii. Autorka rozumie zatem milczenie filozofii jako nieobecność jej dyskursu, jako wycofanie się z kultury na skutek dyktatu narracji naukowo-technicznej, subiektywizacji i instrumentalizacji wartości z prawdą na czele[21]. Bogactwo interesujących tematów i tropów intelektualnych dotyczących zagadnienia milczenia przynoszą dwa tomy książki zatytułowanej *Semantyka milczenia*[22], które stanowią pokłosie konferencji naukowych zorganizowanych przez Akademię Muzyczną w Warszawie. Warto wskazać na zawarte w nich teksty Jacka Juliusza Jadackiego poświęcone wypracowaniu pojęcia i definicji analitycznej milczenia oraz pragmatycznym funkcjom milczenia[23]. Za podstawową funkcję semantyczną „milczenia" Jadacki uznaje predykat dwuargumentowy (z/nn) typu „x milczy o y-ku". Proponuje on następującą definicję analityczną „milczenia": ∧x [x musi mówić → (x milczy ≡ x nie mówi)]. W sensie ścisłym, jego zdaniem, milczenie nie spełnia zatem żadnej funkcji semantycznej (a w szczególności: niczego nie stwierdza – z czym trudno się zgodzić; można wszak znaleźć przykłady na milczenie, które coś jednak stwierdza, potwierdza), a wyłącznie funkcje pragmatyczne,

[21] Tamże, s. 13 nn.

[22] Por. *Semantyka milczenia*, t. 1, red. K. Handke, Warszawa 1999; t. 2, Warszawa 2002.

[23] Teksty z obu tomów *Semantyki milczenia* zostały przez autora połączone i opublikowane jako jeden w tomie: J.J. Jadacki, *Aksjologia i semiotyka. Analizy i polemiki*, Warszawa 2003, s. 66-83.

w przypadku przemilczenia rozumiane jako bycie objawem określonych trwałych lub czasowych stanów psychicznych. W odniesieniu do milczenia właściwego, funkcje pragmatyczne są zawsze zrelatywizowane do oczekiwanej reakcji na określony bodziec. A więc: *nie ma [...] miejsca na milczenie w obrębie wiedzy, w nauce*[24]. Wydaje się, że niezależnie od tego, co Jadacki rozumie pod określeniem „nauka", teza ta jest za mocna i za szeroka, trudno też uznać ją za wystarczająco uzasadnioną.

Sytuacja bibliograficzna zdaje się być tylko trochę lepsza w innych językach konferencyjnych. Pionierska książka Alice Borchard Greene zatytułowana *The Philosophy of Silence* omawiała szeroko tradycje religijne i filozoficzne milczenia, typy milczenia, rolę milczenia w ascezie, mistyce, milczenie jako źródło wiedzy u Bierdiajewa, Jamesa czy Bergsona[25]. Książka *Perspectives on Silence*, zredagowana przez D. Tannen i M. Saville-Troike, a wydana w New Jersey w 1985 roku, stanowi istotny wkład w teorię milczenia na gruncie nauk o komunikacji. Prace takich autorów, jak Günther Wohlfart czy Georg Steiner stanowią interesujące przyczynki do problematyki milczenia w filozofii. W zasadzie nie znalazłem żadnego opracowania etyki sygetycznej, która podejmowałaby problem istoty, natury i funkcji milczenia w moralności i etyce filozoficznej. Opublikowane przeze mnie dwa artykuły, w których podjąłem temat milczenia w etyce, a które w jakiejś mierze, z odrzuceniem kilku tez

[24] Por. J.J. Jadacki, *Aksjologia i semiotyka*, s. 75. Zasadnie natomiast rozszerza Jadacki rozumienie milczenia, polemizując z określeniem Dąmbskiej, sprowadzającej milczenie do powstrzymywania się od mówienia. Autor *Aksjologii i semiotyki* słusznie zauważa, że „chęć niemówienia jest zaledwie jednym z możliwych bodźców, popychających do milczenia". Por. tamże, s. 72.

[25] Por. A.B. Greene, *Philosophy of Silence*, New York 1940.

pobocznych tam sformułowanych, zostały tu wykorzystane, jawią się jako pionierskie w tym zakresie prace.

Książka ma głównie charakter wstępnych rozpoznań. *Recognitiones* – będące łacińską wersją greckich słów: *άναγνώσεις, άναγνώρισεις* – najlepiej oddaje intencje autora i charakter książki. Chodziło przede wszystkim o zarysowanie porządkującej siatki problemów, zagadnień, postawienie zasadniczych pytań i szukanie dróg, na których można na nie odpowiadać. Większość zarysowanych tu tropów, sformułowanych intuicji, wymagałaby oddzielnych monografii. Chodziło o zarysowanie pola badawczego i wskazania na rudymenty tego, co nazwaliśmy etyką apofatyczną i sygetyczną. Mapa problemów, zagadnień, sformułowanie zasadniczych pytań, systematyzacja pojęciowa, uporządkowanie tematyki, wskazywanie na kierunki analizy oraz sformułowanie wielu twierdzeń i tez badawczych – to główne zamierzenie autora niniejszego opracowania. Przywoływanie w prezentowanej książce wielu, nierzadko będących ze sobą w radykalnym sporze, autorów oraz tradycji filozoficznych i etycznych jest świadomym zabiegiem, mającym na celu stworzenie pełniejszego pola dla dyskusji i analiz. Autorowi nie przyświecał przy tym ideał konkordystyczny, gdyż jako sposób istnienia problemów filozoficznych jawi się przede wszystkim spór, dyskusja, agon, a nie powszechna zgoda. Rozumienie milczenia, jego istoty i funkcji w przestrzeniach moralnych i etycznych ma szansę na pełniejszą realizację bardziej w niejednorodnych i teoretycznie wykluczających się klimatach filozoficznych niż w uznaniu jednej jedynie słusznej tradycji analizowania zagadnień i problemów. Niemniej rozumienie etyki prezentowane poniżej jest jednak w pewien sposób ograniczone do jej wariantów intuicjonistycznych, przede wszystkim w wydaniu szeroko rozumianych nurtów fenomenologii i postfenomenologii. Wypada mieć

nadzieję, że uzasadnienie tego wyboru w dalszych częściach książki – obecne tam przynajmniej *implicite* – jest zasadne i wystarczające.

Milczenie – idziemy tu za sugestiami Dąmbskiej[26] – można rozumieć w sensie szerokim jako wszelkiego typu niemówienie lub w sensie wąskim jako wynik świadomego, intencjonalnego powstrzymywania się od wypowiedzi werbalnych, od wypowiadania słów. Aspekt treściowy milczenia jest powstrzymywaniem się od mówienia o określonych sprawach z jakichś powodów, natomiast aspekt funkcjonalny to powstrzymywanie się od mówienia w ogóle jako czynności służącej komunikacji międzyosobowej. W pierwszym wypadku mamy milczenie relatywne, w drugim absolutne. Milczenie może mieć charakter *stricte* znakowy („mówienie bez słów"), gdy stanowi pewien sposób komunikacji z drugimi lub może być efektem decyzji zerwania kontaktu z innymi ludźmi. Z semiotycznego punktu widzenia milczenie może być symptomem, a może stanowić sygnał. Postawy sygetyczne mogą być zamierzone lub mimowolne (np. w stanie silnego wzruszenia czy namiętności). Milczenie może być elementem maskowania przez człowieka prawdziwych swych uczuć czy nastawień, tudzież kłamliwym ich udawaniem. W zasadzie te porządkujące dystynkcje mają dla nas znaczenie poboczne. Interesować nas będzie milczenie w wąskim, ale i w szerokim sensie i to w aspekcie tak treściowym, jak i – choć w mniejszym znaczeniu – funkcjonalnym. Nakładanie jakichkolwiek z góry przyjętych schematów, uściśleń definicyjnych byłoby niedopuszczalnym zawężaniem w punkcie wyjścia analizowanej problematyki. Przyjmując wiele cennych propozycji w tym

[26] Por. I. Dąmbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, s. 73 nn. oraz I. Dąmbska, *O funkcjach semiotycznych milczenia*, w: taż, *Znaki i myśli*, Warszawa-Poznań-Toruń 1973, s. 93 nn.

zakresie, generalnie jesteśmy nastawieni na tworzenie uściślających formuł czy klasyfikujących modeli w trakcie badań nad funkcjonowaniem milczenia w moralności i etyce. Droga immanentna wydaje się być bardziej optymalna od transcendentnej w odniesieniu do problematyki nieposiadającej wszak żadnych wcześniejszych, a w miarę całościowych, opracowań. Milczenie generalnie traktujemy jako wyraz: stanów emocjonalnych, nastawień wolicjonalnych, ograniczeń poznawczych i intelektualnych. Według Dąmbskiej milczenie w sensie etycznym może być wynikiem obowiązku, cnoty, występku i moralnej ascezy. Klasyfikacja ta jest niepełna, przede wszystkim nie uwzględnia ona apofazy jako jednego z najważniejszych powodów milczenia etycznego. Moment niewyrażalności poznawczej, powodującej milczenie, widzi Dąmbska wyłącznie w sferze przeżyć religijnych i mistycznych. Propozycje wstępnych ustaleń terminologicznych i określeń milczenia zawiera wprowadzenie do części pierwszej tej pracy.

Książka nie jest apologią milczenia w etyce – ani na poziomie faktycznych sytuacji moralnie doniosłych i moralnych, ani w przestrzeniach teorii etycznych. Roli pojęć, języka w moralności i etyce przecenić się nie da – dzięki nim mamy moralny przekaz kulturowy i międzypokoleniowy, one przywołują moralną naoczność i budzą intuicje moralne, dzięki językowi mamy teorie etyczne *etc*. Tym zagadnieniom poświęcono już jednak w literaturze przedmiotu tyle miejsca, że wydaje się rzeczą zbędną ich tu powtarzanie. Nie cel apologetyczny zatem nam przyświecał przy pisaniu książki o etyce sygetycznej, lecz przyznanie milczeniu należnego mu miejsca w moralności i etyce filozoficznej, wskazanie na jego niezbywalną rolę i funkcje aksjomoralne. Oddać sprawiedliwość milczeniu w przestrzeniach moralno-etycznych – oto fundamentalny cel niniejszej monografii.

***

Na etapie wstępnych poszukiwań i formułowania problemu badawczego dużą pomocą służyli mi aktywni słuchacze wygłaszanych przeze mnie na ten temat referatów na konferencjach naukowych, w ramach posiedzeń Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz wykładów uniwersyteckich. W tym miejscu pragnę im serdecznie podziękować. Szczególne słowa wdzięczności kieruję w stronę recenzentów wydawniczych tej książki, których uwagi przyczyniły się do jej udoskonalenia: Profesora Ryszarda Wiśniewskiego z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Księdza Profesora Antoniego Siemianowskiego z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Za umacnianie mnie w poczuciu sensowności zajęcia się tym tematem dziękuję Arcybiskupowi Profesorowi Markowi Jędraszewskiemu, Profesorowi Włodzimierzowi Tyburskiemu oraz Profesor Ewie Podrez. Dziękuję Pani Krystynie Czerni za bardzo interesujące uwagi odnośnie do milczenia w sztuce i nie tylko. Wdzięczność umysłu i serca wyrażam Najbliższym, Żonie i Córkom – za wyrozumiałość, inspiracje i ciągłe dostarczanie energii duchowych, emocjonalnych i intelektualnych. Bez nich książka ta by nie powstała.

Część pierwsza

MILCZENIE JAKO IMMANENTNY ELEMENT KULTURY

PRELIMINARIA

Schweigen müssen wir oft
es fehlt heilige Namen
Friedrich Hölderlin

Milczenie, a mówiąc w zastosowaniu
praktycznym – przemilczenie,
jest niezawodnie częścią mowy
Cyprian Kamil Norwid

Tylko nie-wyrażalność może być znacząca
Jacques Derrida

Prawdy nie da się ująć w słowa,
zamknąć w formule
Anthony de Mello

Wprowadzenie

Mówić o milczeniu – w kręgu terminów, pojęć, napięć i założeń

Pojęcia, sensy, trudności

Αὐδήεσσα σιωπή
Nonnus

Problem wyrażalności, czy niewyrażalności,
poznania filozoficznego –
to pytanie do dziś dnia ważne i żywe
Marian Przełęcki

W niniejszej części książki chcemy dokonać wstępnego i roboczego rozpoznania – *recognitiones* (*ἀναγνώσεις*) – oraz zbudować preliminaria dla dalszych analiz i rozważań. Rozdziały zatem przedstawione w tej części mają charakter wstępny i propedeutyczny, aczkolwiek zawierają też wiele istotnych kwestii bezpośrednio odnoszących się do problematyki moralno-etycznej, która jest głównym przedmiotem naszego zainteresowania.

Milczenie może być pozbawione treści, nie wskazywać na nic i nie nieść żadnych treści, może stanowić „przerwę komunikacyjną" i stanowić wyraz pustki i niechęci do nawiązania jakichkolwiek relacji między ludźmi. Może wynikać z bezmyślności, braku wyobraźni, poznawczej niemocy i bezradności czy z afirmowanej w monadycznym zacięciu samotności. Milczenie może też być wypełnione treściami niewyrażalnymi na drodze słów, pojęć, form dyskursywnych

i narracyjnych, może na te treści wskazywać i pozwalać odbiorcy na własne akty poznawcze realizowane w tych obszarach. Może też spełniać funkcje praktyczne, komunikacyjne, a nawet *stricte* egzystencjalne. Milczenie w miłości, wobec bliskości drugiego człowieka, milczenie wobec Boga, milczenie wobec tajemnicy, którą chce się uszanować. Człowiek milczący jawi się jako intrygujący, skrywający głębokie tajemnice, prowadzący bogate życie wewnętrzne. Interesować nas będzie wyłącznie milczenie pełniące funkcje semantyczne (*sensu largo*) i/lub pragmatyczne, milczenie zawierające w sobie jakiś przekaz, ukrytą mowę, natomiast poza nawiasem pozostawimy te formy milczenia, które posiadając swą syntaksę, są asemantyczne i apragmatyczne. Nawet jeśli mają swe miejsce na gruncie filozofii oraz – w planie badawczym tej książki – głównie moralności faktycznej, to ich sens i znaczenia są pozamoralne, co usprawiedliwia brak zainteresowania nimi na gruncie fundamentalnej etyki sygetycznej.

Kultura powstaje z działania, czynu, aktywności ludzkiego rozumu i z głębi wyobraźni, z człowieczego poczucia odstawania od środowiska naturalnego i potrzeby budowania kulturowej niszy na tym świecie, jako swoistej natury człowieka. Można zatem – w duchu J. G. Herdera – określić kulturę jako gatunkową właściwość ludzką, która pojawiła się wraz z powstaniem *homo sapiens*. Mowa, język, dyskurs, narracje to integralna część kultury, można by powiedzieć jej nerw fundacyjny. Milczenie może jawić się więc jako kulturowa niemoc, bezsiła, poddanie się, pokusa bierności, siła z kulturotwórczego punktu widzenia nietwórcza i destrukcyjna. Okazuje się jednak, że to tylko bardzo jednostronny, w sensie ocennym, ułamek prawdy o milczeniu w kulturze. Wymiary sygetyczne jawią się bowiem jako jej nieodłączny i poniekąd wszechobecny element. Syntetyczne przyjrzenie się roli i funkcjom milczenia w takich obszarach kultury, jak filozofia, religia i teologia, literatura piękna, sztuka, muzyka,

pozwoli nam pełniej uchwycić istotę i naturę milczenia jako takiego, jego wielorakie i biegunowo różne w kategorii ocen funkcje oraz powszechność występowania. Umożliwi to, z jednej strony, umocnienie się w sensowności analizy milczenia i jego roli na poziomie moralności i etyki, a z drugiej, wypracowanie swoistego instrumentarium do budowy gmachu fundamentalnej etyki sygetycznej. Te dwa zasadnicze cele usprawiedliwiają poniższe rozdziały w pierwszej części książki poświęconej zarysowaniu preliminariów, w ich syntetycznej, choć dość rozbudowanej postaci.

Milczenie jest kategorią zakresowo różną w stosunku do niewyrażalności, choć obie w fundamentalnym sensie do siebie przynależą i poniekąd do siebie odsyłają. Dla wyjaśnienia znaczeń obu tych terminów wyjdźmy od greckich tropów etymologicznych. Apofaza – oznaczająca niewyrażalność – pochodzi od *ἀποφασις* i słownikowo znaczy negatywność, zaprzeczenie. Stąd nasuwa się proste i poniekąd automatyczne utożsamienie apofazy z negatywnością, gdzie milczenie byłoby, co najwyżej – przy twardym podejściu apofatycznym – finalnym efektem dialektycznej i ze swej istoty nieprzezwyciężalnej aporii: teza – zaprzeczenie. To przeczenie zatem, w perspektywie tego tropu, a nie milczenie jest istotą apofatyzmu. Być może milczenie w funkcji przeczenia byłoby tu źródłowe, ale i milczenie jako skutek przeczenia, jako postawa swoistej bezradności poznawczo-werbalnej, wynikającej ze stanięcia wobec pary sprzecznych twierdzeń o równej sile argumentacyjnej czy perswazyjnej. Okazuje się jednak, że kwestia ta jest bardziej złożona, bo źródłowo mamy tu dwa słowa greckie: *ἀπο* – poza, z dala, wbrew i *φάτις* – mowa, język. Jawi się nam zatem nowy, jeszcze bardziej obiecujący interpretacyjnie, trop etymologiczny: coś, co jest poza, z dala, a nawet wbrew mowie i językowi, co jest w jakimś fundamentalnym sensie obce sferze *verbum*. Wskazujące na negatywność i zaprzeczenie słówko *ἀποφασις* jest niejako wtórne

wobec tego pierwotnego i źródłowego sensu i znaczenia. Greckie *σιγή*, z kolei, znaczy tyle, co milczenie, cisza, a czasownik *σιγάω* – zachować milczenie, zachować w tajemnicy. Forma czasownikowa niesie wyraźne konotacje etyczne, do czego przyjdzie nam jeszcze szczegółowo powrócić. Podobnie jawi się znaczenie innego czasownika greckiego *ἐχεμυθια*, oznaczającego milczenie, dyskrecję, małomówność. Również on posiada sensy i znaczenia aksjomoralne.

Milczenie należy na wstępie odróżnić od ciszy, co słownikowo jest możliwe w języku polskim[1], w przeciwieństwie do np. angielskiego (*silence* – jako brak dźwięków obejmujący tak mowę, jak i inne dźwięki), francuskiego (*silence*), hiszpańskiego (*silencio*) czy włoskiego (*silenzio*), posiadających jedno słowo na oznaczenie milczenia i ciszy, a wywodzące się z łacińskiego słówka *silentium* (milczenie, cichość, cisza). Milczenie rozumiemy zatem jako brak słów, mowy, a ciszę jako brak dźwięków. Milczenie byłoby więc bezsłowną ciszą, wpisując się w nią jako przypadek szerszej kategorii. Antonimem milczenia jest przeto mowa, mówienie. Zdawał się tego nie dostrzegać Arystoteles[2], gdy w traktacie *O niebie* pisał: *dźwięk odróżniamy od milczenia* [*σιγή*] *przez kontrast między nimi*[3]. Brało się to niewątpliwie z tego, że dla Arystotelesa mowa jako głos, to dźwięk bytu żywego, stąd jego utożsamienie ciszy i milczenia, ku czemu skłaniało go obejmujące oba znaczenia greckie słówko *σιγή*. Zresztą brak

[1] A także np. w języku niemieckim posiadającym słowo *Stille* na ciszę, a *Schweigen* na milczenie czy w języku rosyjskim, w którym występuje słowo *тишина* oznaczające ciszę i cichość, a *молчание* milczenie i spokój.

[2] Greckie słówko *σιγή* oznacza zarówno milczenie, jak i ciszę. Podobnie traktował tę kwestię Platon.

[3] Arystoteles, *O niebie*, 290b, tłum. P. Siwek, Warszawa 1980, s. 79. Podobnie w sensie ciszy używa Arystoteles słowa *σιγή* w traktacie *O duszy* (422a). Poetycko wyraził to Louis Lavelle, nazywając milczenie „nocą dźwięku" (*la nuit du son*).

odróżnienia między ciszą a milczeniem zarówno w grece i łacinie, jak i w większości chyba języków zachodnich, każe widzieć pomiędzy tymi fenomenami daleko idące podobieństwa i organiczną więź, co oczywiście nie przekreśla różnicy, o jakiej była mowa i odnoszenia ciszy do szeroko rozumianego braku dźwięków, a milczenia do braku artykułowanej mowy i w sensie szerszym do pisma. Niemniej Stagiryta, obok uwrażliwienia na kwestię związku ciszy i milczenia, zwracał też uwagę na istotną kwestię, dyskutując ze zwolennikami tezy o muzyce niebios. Ich argumentacja, chcąca uchylić zarzut, że nie słyszymy tej muzyki jest następująca: dźwięki słyszymy dzięki ciszy-milczeniu; kowale wskutek nieustannego obcowania z różnymi dźwiękami przestają odróżniać różnice między nimi; jeśli jakiś dźwięk nam nieustannie towarzyszy, przestaje być odbierany, percypowany. Nie wchodząc w szczegółową polemikę z tą argumentacją – choć wyraźnie ją odrzucając – Arystoteles zauważa tylko, że moc dźwięków, która byłaby generowana przez ruch ciał niebieskich byłaby tak silna i przez to destruktywna, że o żadnym „niesłyszeniu" nie mogłoby być mowy, bo odczuwalibyśmy w pozazmysłowy sposób fakt istnienia tej muzycznej harmonii niebios. A zatem kosmos jest pogrążony raczej w ciszy, w milczeniu niż w jakichś ciągach dźwięków, akordów muzycznych[4]. Późniejsze milczenia przestworzy u Pascala zdają się wpisywać w ten trop. Do kwestii dialektycznego wręcz przyporządkowania ciszy i dźwięków wrócił jeszcze Arystoteles w traktacie *O duszy*: *Słuch ma za przedmiot dźwięki i ciszę – ten jest słyszalny, ta niesłyszalna*[5]. Cisza (*σιγή*) jest tak jak dźwięki przedmiotem zmysłu słuchu, tyle że w odróżnieniu od nich przedmiotem niesłyszalnym. Ujawnia się tu

[4] Tamże, 291A: „żadnego szumu nie ma".

[5] Arystoteles, *O duszy*, 422a, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 102.

dość jasne warunkowanie: bez milczenia nie ma możliwości słyszenia dźwięków, w tym mowy. W poniższych analizach milczenie jest rozumiane jako „cisza" w rozumieniu spersonalizowanym, jako brak słów, mowy i to zarówno w rozumieniu oralnym, jak i piśmiennym.

Niewyrażalność (i wyrażalność) jest stopniowalna, począwszy od całkowitej niemożności wyrażenia danej treści w jakikolwiek sposób poprzez niemożność wyrażenia jej w sposób dosłowny i jednoznaczny w formie dyskursu, narracji, aż po trudności praktyczne, często „techniczne" jej wyrażenia w określonych okolicznościach czasowych czy osobowych. Trzeba też unikać mieszania i mylenia fenomenu niewyrażalności treści poznawczej z nieokreślonością jej formy, z niejasnością, wieloznacznością. Wiążąc się ze sobą są to wszak zjawiska różne, o własnej fizjonomii semantycznej. Marian Przełęcki, konstatując powyższe, słusznie zwraca też uwagę na odmienność dwóch tez: *Jedna stwierdza niewyrażalność pewnych nieokreślonych treści filozoficznych, druga nieprzekazywalność pewnych bezpośrednich intuicji filozoficznych. Zgodnie z pierwszą z tych tez, istnieją pewne prawdy filozoficzne na tyle nieokreślone, że nie dają się wyrazić w sposób dosłowny i ścisły. Zgodnie z drugą, istnieją pewne intuicje filozoficzne, których nie sposób przekazać komuś, kto sam ich nie doznał; o ich słuszności można się przekonać tylko w swoim własnym doświadczeniu wewnętrznym*[6]. W pierwszym przypadku można uciekać się do form ekspresji artystycznej, przekazu poetyckiego, szukając jakiejś drogi wyrażenia tego, czego w sposób jednoznaczny wyrazić się nie da. A wyrazić w ten sposób się nie da ze względu na niedookreśloność treści poznawczej, niedokładność poznania, nieuchwytność przedmiotu. Trudności epistemiczne pociągają za sobą trudności

[6] Por. M. Przełęcki, *Platon o niewyrażalności poznania filozoficznego*, w: tenże, *Lektury Platońskie*, Warszawa 2000, s. 91.

w mówieniu o poznanym przedmiocie w sposób jednoznaczny i jasny. W drugim przypadku „wiedza" ma charakter bezpośredniej intuicji, jest owocem bezpośredniego doświadczenia, stąd może być zrozumiana wyłącznie przez kogoś, kto przeżył analogiczne doświadczenia. Taka sytuacja zachodzi choćby na gruncie fenomenologii. Żadna z tych sytuacji nie oznacza istnienia jasnej, jednoznacznej prawdy, której nie da się w żaden sposób przekazać, która jest całkowicie niewyrażalna. Przełęcki stoi na stanowisku, że nie istnieją niewyrażalne treści poznawcze, gdyż treść poznawcza jest tożsama z sądem, a nie istnieją wszak zasadniczo sądy niewyrażalne. Sąd jest wyrażalny w stopniu, w jakim jest określony[7]. Wyrażalność jest sprzężona ze zrozumiałością prawdy i określonością wiedzy o danym przedmiocie. Niewyrażalność jakichś treści oznaczałaby ich całkowite nieokreślenie i niezrozumiałość dla samego podmiotu. Takie stanowisko nie oznacza oczywiście, że przyjmuje się pełną wyrażalność przedmiotu poznania. Wręcz przeciwnie, można zająć stanowisko, że *cała prawda o danym przedmiocie nie jest nigdy wyrażalna*[8]. Wyrażalność treści poznawczych to wszak coś innego niż wyrażalność przedmiotu poznania. Twardy racjonalizm każe nam zamilknąć w sytuacjach, w których o danych treściach poznawczych trzeba by mówić używając języka nieścisłego, metaforycznego, natomiast „racjonalizm liberalny" pozwala mówić w sytuacjach niedookreślonej wiedzy, którą można wyrażać wyłącznie przy pomocy nieścisłych wypowiedzi[9]. Przełęcki opowiada się za drugą formą racjonalizmu i przyznaje jednak człowiekowi, kierującemu się rozumem prawo do nieścisłości, niedookreśloności wiedzy i sądów, jeśli

[7] Por. M. Przełęcki, *Czy istnieją niewyrażalne treści poznawcze? Propozycje i morały*, w: tenże, *O rozumności i dobroci*, Warszawa 2002, s. 42 nn.

[8] M. Przełęcki, *Platon o niewyrażalności...*, s. 102.

[9] Por. tamże, s. 103.

w danej dziedzinie rzeczywistości jest ona trudno osiągalna albo wręcz nieosiągalna.

Niewyrażalność z racji swej wewnętrznej struktury jest zatem relatywna ze względu na nadawcę, treść niewyrażalną, środki przekazu oraz odbiorcę. Nie ma więc nigdy sensu absolutnego, lecz zawsze względny. Paradoksalne zdanie typu: „mówię o czymś, co jest niewyrażalne" można potraktować jako pragmatyczne odniesienie zdania wobec podmiotu, który je wypowiada lub jako formułę oksymoroniczną[10]. Dzięki temu unikamy zarzutu błędu logicznego i nieprzezwyciężalnego paradoksu – wszak w momencie mówienia o niewyrażalnym zdaje się ono przestawać istnieć, bo zamienia się w wyrażalne. Choć dodać należy, że pełnym i ostatecznym zniesieniem tej paradoksalności jest konsekwentne milczenie wobec niewyrażalnego. Edward Balcerzan „niewyrażalne" określa jako „nie w pełni wyrażalne", nie wyrażone (jeszcze) w pełni, co byłoby w jakiejś analogii do miejsc niedookreślenia w filozofii literatury Romana Ingardena[11]. Jednak pytanie, co jest wyrażalne w pełni i co to znaczy wyrazić coś w pełni, zdaje się czynić z tej tezy wyłącznie zgrabną figurę retoryczną. Niewyrażalność to swoista „awaria komunikacyjna", odmowa semiozy, objawiająca się w trzech możliwych sytuacjach: nie doszło do przekształcenia rzeczy w znak, znak nie odsyła do zamierzonych kontekstów lub jest niezrozumiały dla odbiorców[12]. Niewyrażalność jest fenomenem odmiennym od niepoznawalności – mogę mieć świadomość

[10] Por. K. Bartoszyński, *Między niewyrażalnością a niepoznawalnością*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa 1998, s. 6; R. Nycz, *„Wyrażanie niewyrażalnego" w literaturze nowoczesnej (wybrane zagadnienia)*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 80.

[11] Por. E. Balcerzan, *Niewyrażalne czy niewyrażone?*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 20.

[12] Por. tamże, s. 19.

określonych treści, intuicyjnego uchwycenia określonych jakości, których nie można/nie mogę wyrazić, zakomunikować komuś innemu lub mogę mieć intuicyjne przeczucie istnienia rejonów rzeczywistości niedostępnych ludzkim aktom poznawczym. W pierwszym przypadku niewyrażalność wiąże się z ograniczeniami języka i skłania do szukania takich form językowego nazwania, wyrazu, by tę przeszkodę jakoś ominąć, przezwyciężyć. W drugim, niewyrażalność jest wtórna wobec nie-wiedzy, nieznajomości czegoś. Wszak, aby móc o czymś mówić, trzeba to jakoś rozumieć, poznawczo uchwycić. Jeśli ten warunek nie jest spełniony, mówienie okazuje się niemożliwe. Przy czym, to intuicyjne poczucie, że coś jest niepoznawalne, stanowi jednak jakąś formę wiedzy, zatem niepoznawalność – tak, jak i niewyrażalność – należy rozumieć zawsze w sensie względnym, a nigdy absolutnym.

Wobec niewyrażalnego można – przy podejściu twardym – konsekwentnie milczeć lub szukać środków wyrazu pozapojęciowego i pozadyskursywnego (proza, poezja, dramat), a nawet pozasłownego (sztuki plastyczne, pantomima, muzyka), choć i w nich nie unikniemy milczenia jako immanentnej składowej wyrazu. Można też – w podejściu miękkim – uciekać się do teorii analogii, która pozwala na pozytywne orzekanie, przy zachowaniu świadomości nieadekwatności tegoż orzekania. Niewyrażalność rodzi zatem zróżnicowane strategie radzenia sobie z nią, swoistego intelektualnego okiełznania – analogia, *via negativa*, *ἀφαίρεσις*, metafora, symbol, środki pozawerbalne oraz znaczące – semantycznie wypełnione i pragmatycznie nośne – milczenie. Pojawia się też możliwość zastosowania definicji ostensywnych, które poprzez wskazanie mogą w jakimś sensie określać/pokazywać sferę niewyrażalnego. Wobec niewyrażalnego mamy więc dwie zasadnicze możliwości – milczeć lub podejmować rozmaite próby nazywania/wyrażania ze świadomością jednak, że jest to skazane na jakąś formę porażki, bo nienazywalne

w swej istocie pozostanie nienazywalnym, niezależnie od naszych wysiłków nazwania. A zatem niewyrażalne można rozumieć w sensie mocnym – jako ostateczną niemożność znalezienia jakichkolwiek środków wyrazu dla określonych treści lub w sensie słabym – jako zasadnicze i poważne trudności w wyrażeniu tych treści, w przekładzie ich na – przynajmniej względnie – intersubiektywnie komunikowalną narrację lub formę artystyczną.

Warto też zauważyć, że zarówno problem niepoznawalności, jak i niewyrażalności posiada strukturę paradoksu, choć mocno się różniącego. Świadomość niepoznawalności zakłada wszak jakąś (przed-)wiedzę o tym, co niepoznawalne, gdyż w przeciwnym wypadku nie potrafilibyśmy tego określić mianem niepoznawalnego, nie mielibyśmy świadomości, że coś takiego w ogóle istnieje. Natomiast mówienie o niewyrażalnym wikła naszą wypowiedź w paradoks mówienia o czymś, o czym mówić się nie da oraz zakłada rozdzielność porządku poznawczego i językowego – mam jakąś wiedzę o czymś, czego nie potrafię zwerbalizować, nazwać, przekazać w intersubiektywnie komunikowalnym dyskursie, w powszechnej formie wyrazowej. Niepoznawalność jest więc mocniejsza niż niewyrażalność i ma strukturę mocnej aporezy, bo pytanie, skąd wiemy o niepoznawalnym, zdaje się wskazywać na niepokojącą sprzeczność. Do kwestii tych przyjdzie nam jeszcze powrócić.

Milczenie zatem jest w zależności od aspektu i kontekstu raz kategorią szerszą w stosunku do niewyrażalności/niewypowiadalności, a raz węższą. Przyjęta w tej książce perspektywa badawcza reprezentuje pierwszą optykę – interesuje nas milczenie w perspektywach moralności i etyki, niezależnie od jego ontycznych źródeł i uprawomocnień. Choć już tu, na zasadzie antycypacji dalszych analiz, można powiedzieć, że niewyrażalność, a często i niepoznawalność będą pierwszorzędnym generatorem milczenia na poziomie moralnej

praktyki, a przede wszystkim etycznej teorii. Milczenie, posiadając szerszy zasięg funkcjonowania niż reakcja na niewyrażalność, co szczególnie się uwyraźnia w faktualnych sytuacjach moralnych, jest jednakże ściśle związane z niewyrażalnością i niepoznawalnością. Do tego stopnia, że można wręcz postawić pytanie, czy milczenie w moralności i etyce bezpośrednio lub pośrednio zawsze nie ma związku z niewyrażalnością i niepojmowalnością dobra i zła moralnego? Postawienie tego pytania na tym etapie badań byłoby jednak przedwczesne i musimy się tu zadowolić wyłącznie jego zasygnalizowaniem, zauważeniem, wstępnym zarejestrowaniem.

Zdaniem Tadeusza Sławka, „niewyrażalne" sugeruje trzy możliwe postawy wobec języka: (1) teologiczną – język jawi się jako potężne narzędzie zdolne wyrazić to, co niewyrażalne, lecz doznaje porażki. Radykalny rozdział między „czasem" Boga i czasem człowieka uniemożliwia językowe wyrażenie niewyrażalnego Boga. Wszystkie określniki tu stosowane i odnoszone do Boga to tylko aproksymacje, niezdolne do uchwycenia Jego natury. Oddają to dobrze słowa Jacquesa Derridy: *Obdarzony imionami Bóg pozostaje bezimienny.* Tylko dyskurs religijny, stosując właściwie sobie środki wyrazu, próbuje mówić o tym, co jest poza mową; (2) praktyczną – język potrafi wszystko nazwać, wszystko jest wysławia(l)ne, z czym człowiek spotyka się w codzienności. Poza słowami pozostaje Emersonowska „codzienność druga", powstająca na skutek dystansowania się wobec świata codzienności oraz (3) pragmatyczną – następuje tu utożsamienie ontologii z ontologią języka, a więc również „codzienność druga" jest wysłowiona i wyrażona[13]. Rozmaite szczegółowe podejścia do niewyrażalnego dadzą się sprowadzić do jednej z trzech powyższych opcji.

[13] Por. T. Sławek, *(Nie)wyrażalność codzienności. Derrida i etyka przyjaźni*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 343-345.

Hans-Georg Gadamer zwracał uwagę, że w języku niemieckim słowo milczący (*stumm*) jest powiązane ze słowem zająknięcie (*stammeln*). Pisał: *Przejmująca konieczność zająknięcia polega w rzeczywistości nie na tym, że nie ma się nic do powiedzenia, lecz raczej na tym, że chce się powiedzieć na raz dużo, za dużo i nie znajduje słów wobec napierającej pełni tego, co jest do powiedzenia*[14]. Zamilknąć to nie znaczy tylko przestać mówić, lecz także szukać w milczeniu słów dla tego, co chcemy powiedzieć. Treści trudno wyrażalne powodują zająknięcia, przerwy w mówieniu, wypełnione niepewnością, poszukiwaniem, czasem bezradnością. Świat ludzkich doświadczeń, intuicji, błysków bezpośredniego poznania, jawi się jako bogatszy w stosunku do możliwości językowych, werbalnych.

We wczesnym dialogu Platona zatytułowanym *Eutydem*, a będącym polemiką Sokratesa z sofistami, pojawia się wątek milczenia, zarysowany kilkoma problemami, sprowadzającymi się do rozstrzygnięcia problemu, czy można mówić milcząc. Pojawia się tu zatem fundamentalne dla naszych analiz zagadnienie milczenia znaczącego, wypełnionego semantycznie. Pyta Dionizodoros: *A czyż nie można mówić tak, by było zachowane milczenie? Ani trochę – odparł Ktezippos. Ani milczeć tak, żeby się mówiło? Jeszcze mniej – powiada*[15]. Ktezippos prosi o wskazanie takiego typu milczenia, który pozwalałby mówić, a wtedy Eutydem stawia problem, czy milcząc nie milczy się o wszystkim, a uzyskawszy na to zgodę rozmówcy powiada: *Więc pogrążone w milczeniu jest wtedy i to, co mówi, bo przecież „to, co mówi" to część „wszystkiego". Więc można być pogrążonym w milczeniu, a jednak*

[14] H.-G. Gadamer, *O zamilknięciu obrazu*, tłum. J. Margański, w: *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, red. M. Gołaszewska, Kraków1986, s. 55.

[15] Platon, *Eutydem*, XXVI, w: tenże, *Hippiasz Mniejszy, Hippiasz Większy, Eutydem*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

mówić[16]. Zgodnie ze strategią sofistów, mocno skarykaturyzowaną przez Platona, gramatyczne formy terminu „milczenie" i dyskusja wokół niego ma dwa, mieszane i podmieniane znaczenia i *eo ipso* problem wyjściowy posiada dwa sensy: czy można mówić milcząc? i czy można mówić o milczących rzeczach?[17] Powyższe sensy i pytania niejednokrotnie jeszcze nam powrócą.

Zwróćmy tu wstępnie uwagę na milcząco przyjmowane założenia w naukach szczegółowych czy dedukcyjnych (np. status aksjomatów w geometrii), a także w metateoretycznych refleksjach, często o charakterze metodologicznym. Przykładem z zakresu filozofii jest choćby neopozytywistyczne założenie o sensowności zdań – milcząco przyjęte okazało się niszczące i destruktywne nie tylko wobec zamierzonych dziedzin wiedzy, jak przede wszystkim metafizyka, ale i dla samego programu *Wiener Kreis*. Milczące założenia ujawniają zatem biegunowość oceną milczenia jako takiego.

Warto zestawić na zasadzie konkluzywnych przykładów frazy, w których występuje w języku polskim słowo „milczenie". Ich pogrupowanie ma charakter roboczy i wstępny, a wybór niekompletny i nieco przypadkowy. Konteksty czasownikowe: nie mogę milczeć – muszę milczeć (dwa bieguny, modalności sygetycznej), milczcie – milcz (np. kiedy do ciebie mówię), zapytany – milczał, pogrążyć się w milczeniu, milczeć w zamyśleniu, milczeć jak grób, jak głaz (w przypadku ochrony tajemnicy), milczeć jak zaklęty (milczenie mimo oczekiwania ze strony kogoś – czekam na wiadomość, a on milczy), zachowywać milczenie, wyjść z milczenia (zastosować jakąś strategię słów), milczeć o zakazanym, czcić Boga milczeniem i w milczeniu, patrzeć na kogoś w milczeniu,

[16] Tamże, XXVI C.

[17] Zauważa to w przypisie objaśniającym do dialogu Władysław Witwicki.

przerwać, przełamać milczenie, wyjść z milczenia, wypełnić milczenie myślami, przeżyciami, zatracić się w milczeniu, patrzeć na kogoś w milczeniu, zmilczeć i przemilczeć coś, milczeć z powodu niewyrażalności, z lęku przed sankcjami, z powodu niedoskonałości słów, z poczucia osamotnienia, troski, protestu, milczeć z chęci przemilczenia, niedopowiedzenia, milczeć wobec zła (na skutek zapomnienia lub chęci zapomnienia o złu, niesprawiedliwości), milczeć wobec tajemnicy, milczeć dla wyrażenia tragedii człowieka, milczeć wobec pytań pozornych, prowokacyjnych, milczenie wobec pozorowanego, fałszywego dialogu. Konteksty imiesłowowe: milczące spojrzenie, milczący wszechświat i świat, milcząco drzewa wydają owoce. Konteksty przymiotnikowe: wymowne milczenie, wyniosłe milczenie, krępujące milczenie, złowieszcze milczenie, milczenie wyczekiwane, milczenie niechciane, pogardliwe milczenie, denerwujące milczenie, oskarżycielskie milczenie, społeczne milczenie, dobre milczenie-złe milczenie; odwaga milczenia-tchórzliwe milczenie (pojawia się tu wyraźnie aksjologiczna dialektyka ocenna milczenia), śmiertelne milczenie, kłopotliwe milczenie, tajemnicze milczenie. Konteksty rzeczownikowe: czas milczenia, odwaga milczenia, milcząca umowa, milcząca tolerancja, milczenie w czasie snu (cisza snu), milczenie prześladowanych, milczenie nocy, milczenie skupienia i kontemplacji, milczenie samotności, strachu, śmierci, cisza-milczenie grozy (coś się stanie – np. w filmie i pauza w muzyce filmowej), cisza szczęścia (jak wszak wyrazić miłość, rozkosz, zadowolenie z życia?), cisza refleksji i namysłu, cisza rezygnacji (po co mówić? czy wszystko nie jest jasne?), milczenie drzew, przyrody, milczenie i cisza pustyni, zmowa milczenia, przymus milczenia – wybór milczenia. Konteksty porównań: milczenie jako zasłona i maska, milczenie jako obojętność, milczenie jako gorzkie poczucie osamotnienia, milczenie jako rezygnacja, wołanie, wyraz bliskości, wyraz

słuchania, skupienia, oczekiwania, milczenie jako oznaka ubóstwa, braku słów.

Te dość przypadkowo zestawione kolokacje, które będą uzupełniane na dalszych stronach tej książki w przywoływanych już merytorycznie kontekstach, wskazują na fakt, że milczenie z punktu widzenia aksjologicznego może mieć zarówno sens pozytywny, negatywny, jak i neutralny. Louis Lavelle w swym dziele pt. *La parole et l'ecriture* pisał: *Istnieje milczenie zamknięcia, milczenie zastrzeżenia, milczenie dyscypliny, milczenie groźby, milczenie urazy. Lecz istnieje także milczenie akceptacji, milczenie obietnicy, milczenie daru, milczenie posiadania*[18]. Wyraźnie rysuje się też sytuacyjność i kontekstowość tych nacechowań. Ujawniają się również różne warstwy milczenia: ontologiczna, epistemologiczna, egzystencjalna, aksjologiczna i etyczna. Milczenie jawi się w ich świetle jako fenomen o bardzo różnych sensach i funkcjach, ujawnia się też wielka siła jego ekspresji. Czy stanowi ono pozytywną wartość samą w sobie? Już powyższe zestawienia słownikowe każą ostrożnie sformułować odpowiedź negatywną na to pytanie, wskazując na kontekstowy charakter ocenny milczenia.

Milczenie wymaga określonej strategii hermeneutycznej, interpretacyjnej, która pozwoli ujaśnić jego kontekstowy sens, znaczenie, odczytać przesłanie milczenia i powody zamilknięcia w określonych współrzędnych sytuacyjnych[19]. Niedookreśloność semantyczna milczenia każe, dla przykładu, być bardzo nieufnym na gruncie badań historycznych wobec tzw. argumentacji z milczenia (*argumentum ex silentio*). Podkreśla się wyjątkową słabość tego typu argumentacji, gdyż

[18] Cyt. za: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 1, Kraków 2009, s. 488.

[19] Por. H. Nibbrig, *Rhetorik des Schweigens*, Frankfurt am Main 1981, s. 42 nn.

z milczenia źródeł można wnioskować tak o istnieniu, jak i nieistnieniu danego (przemilczanego) faktu[20]. Milczenie jest też o tyle swoistą formą wyrazu, że nie ma możliwości zaprzeczeniu mu, zanegowania go. Od starożytności milczenie było też rozumiane jako jedna z ważnych figur retorycznych, przemilczanie (*ἀποσιώπεσις*) służy bowiem wyeksplikowaniu czegoś, tworzeniu sytuacji napięcia przez mówcę.

We współczesnej, ciągle jednak dość ubogiej literaturze sygetycznej, znajdziemy takie określenia, jak analityka milczenia, estetyka milczenia[21], semantyka milczenia[22], retoryka milczenia[23], literatura milczenia[24], logika milczenia i wiele innych. Zwracają one uwagę na różne płaszczyzny funkcjonowania milczenia oraz na metody jego odczytywania, dekodowania jego przesłania. Tu musimy raz jeszcze podkreślić, że w przyjętych założeniach naszych badań i analiz optyka milczenia jest pierwotna, a fenomen niewyrażalności został jej podporządkowany, choć oba fenomeny są ze sobą silnie zrośnięte.

---

[20] Por. J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 399-400.

[21] Por. S. Sontag, *The Aesthetics of Silence*, New York 1985.

[22] Por. G. Steiner, *Language and Silence*, New York 1967. Interesującym studium fenomenu milczenia, które wywołało wiele dyskusji jest książka: B. Dauenhauer, *Silence: the Phenomenon and its Ontological Significance*, Bloomington 1980. Por. też poświęcony milczeniu numer „Philosophy Today" z 1983 roku, zawierający wiele interesujących tekstów.

[23] Por. N.Ch.L. Hart, *Rhetorik des Schweigens*, Frankfurt am Main 1981.

[24] Por. I. Hassan, *The Literature of Silence: Henry Miller and Samuel Beckett*, New York 1967. Według Hassana od Jana Jakuba Rousseau wyraźnie pojawia się w dziejach literatury europejskiej tendencja do samounicestwienia się, do poddawania w wątpliwość samej siebie, do redukowania się i osiągnięcia stanu milczenia, zamilknięcia. Miller i Beckett są dla Hassana doskonałymi przykładami tej tendencji.

Odrzucenie determinizmu językowego

Dał On ludziom mowę, a mowa stworzyła myśl
Percy Bysshe Shelley

Język jest szatą myśli
Samuel Johnson

Istnieje jakiś niejęzykowy rodzaj myśli,
które nawet nie mogą być objęte językiem
Noam Chomsky

Ludzie nie myślą w angielskim czy chińskim
lub w języku Apaczów:
myślą w języku myśli
Steven Pinker

Zagadnienie milczenia walentnego semantycznie[25], posiadającego swe sensy i znaczenia i spełniającego rozliczne funkcje pragmatyczne oraz problem niewyrażalności, jako głównego źródła tegoż milczenia, ma ścisły i bezpośredni związek z problemem relacji myśli do języka. Poszczególne odpowiedzi na pytania dotyczące charakteru tej relacji, w różny sposób kwalifikują zagadnienie milczenia, szczególnie tego, które ma ścisły związek z niewyrażalnością. Problem relacji poznania i myślenia do języka był podejmowany w myśli filozoficznej poniekąd od początku jej istnienia. Nie ma konieczności omawiania tu dziejów tego sporu, choć warto zasygnalizować pewne znaczące stanowiska, wybrane z dużą dozą subiektywizmu w tej materii.

[25] Generalnie poprzez semantykę milczenia rozumiemy wyrażalne w milczeniu i poprzez milczenie sensy i znaczenia.

Platon w swym dialogu pt. *Kratylos* postawił wprost problem dwóch antagonistycznych wobec siebie stanowisk, ogniskujących się wobec pytania, czy słowa-nazwy odnoszą się do oznaczanych przez siebie przedmiotów z natury rzeczy (*φύσει*), jak chce Kratylos, czy też na mocy konwencji, ludzkiego postanowienia (*νόμω*), jak utrzymuje Hermogenes. Stanowiska te w różnych mutacjach spierały się w filozofii przez późniejsze wieki pod szyldami naturalizmu i konwencjonalizmu. Platon poszukiwał jednakże odmiennej drogi, na której skomplikowawszy tę prostą dychotomię zaproponował inną teorię, poniekąd godzącą, ale i unieważniającą te dwie sporne. Opowiedział się mianowicie za koncepcją, według której poznawanie to ujmowanie i uchwytywanie idei wprost, z pominięciem języka, byt musi być według Platona poznawany bez słów, pojęć, sam z siebie i sam w sobie. Dla Platona, to *nie słowo otwiera dostęp do prawdy, ale, przeciwnie, „odpowiedniość" słowa można ocenić dopiero na podstawie poznania rzeczy*[26]. Generalnie Platon, a tezę tę głosił Hans-Georg Gadamer, marginalizując rolę języka w poznaniu, przyczynił się do pogłębienia procesu zapominania języka w europejskiej kulturze, widząc w nim jedynie znakowy i statyczny wymiar. Idący tropami neoplatonizmu św. Augustyn także głosił pogląd o względnej niezależności myśli i języka, co znalazło swój wyraz w jego dialogu zatytułowanym *De Magistro*. Słowa, według biskupa z Hippony, nie mogą zastąpić źródłowego, bezpośredniego kontaktu z Prawdą. Pisał św. Augustyn: *Słowa mają tylko tę wartość – i to już najłaskawiej je oceniając – że pobudzają nas do szukania rzeczy, ale nie pokazują nam ich w ten sposób, żebyśmy mogli je poznać. Aby nauczyć mnie czegoś, trzeba, żeby przedmiot, który chcę poznać, ukazał się moim oczom lub podziałał*

[26] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 550.

bezpośrednio na którykolwiek mój zmysł lub też przedstawił się samemu umysłowi[27]. Słowa pobudzają do uczenia się, do poznawania, jednak autentycznym źródłem poznania jest światło Chrystusa rozbłyskujące we wnętrzu ludzkiej duszy (teoria iluminacji). Poznanie opiera się na pouczeniu wewnętrznej prawdy, a nie na usłyszanych z zewnątrz dźwiękach mowy czy przeczytanych słowach pisma. Mogą one, co najwyżej, naprowadzać na bezpośrednie poznanie nazywanej rzeczy, na jej doświadczenie.

Z kolei na silne i nieusuwalne faktycznie związki języka i myślenia zwracał uwagę John Stuart Mill, pisząc: *Język jest jednym z głównych, oczywiście w zgodnym rozumieniu wszystkich filozofów, narzędzi czy środków pomocniczych myśli i wszelka niedoskonałość tego narzędzia czy też sposobu jego używania może oczywiście tutaj znacznie bardziej niż niemal w każdej innej sztuce stać się przeszkodą w procesie myślenia i podważyć wszelkie podstawy zaufania do wyników tego procesu*[28]. Czy w przypadku relacji myślenie-język mamy do czynienia z determinizmem, uznającym radykalną zależność percepcji świata od syntaktycznych i semantycznych wymiarów i struktur języka? Czy istnieje myślenie przed-językowe czy też myśl w warstwie głębokiej zawsze ma już kształt językowy, choćby nie wyrażony jeszcze w warstwie powierzchniowej – by użyć tu sformułowania Chomsky'ego? Czy istnieje zatem wiedza niewyrażalna, która bytując w podmiocie poznawczym nijak nie może zostać przekazana w sądach językowych? Idąc za intuicjami Chomsky'ego można powiedzieć, że niektóre głębokie formy mentalne nigdy nie ukazują się na powierzchni. Mówienie

[27] Św. Augustyn, *O Nauczycielu*, tłum. J. Modrzejewski, w: *Dialogi filozoficzne*, red. W. Seńko, Kraków 2001, s. 476.

[28] J.S. Mill, *System logiki indukcyjnej i dedukcyjnej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1962, s. 31.

wszak to proces transformacyjny, polegający na przekształcaniu struktur głębokich w powierzchniowe. Niewyrażalne w takim rozumieniu nie pokrywałoby się zatem z niepoznawalnym. To część pytań i problemów, uwyraźniających się w związku z omawianym zagadnieniem relacji języka i myśli.

Przykładem współczesnego sporu filozoficznego o niewyrażalność pewnych treści myślenia i w szerszym planie o relację między językiem a myślą jest fenomenologia z jednej strony i hermeneutyka z drugiej. Twórca programu fenomenologii, Edmund Husserl, głosił separatystyczną koncepcję języka i poznania, maksymalnie oddalając od siebie te dwie przestrzenie. Nie widział on żadnych wpływów struktur językowych na doświadczanie świata, rzeczywistości fenomenalnej. Pojawienie się w konkretnym przypadku takich oddziaływań trzeba by w duchu Husserla sklasyfikować jako efekt źle przeprowadzonej redukcji fenomenologicznej, która nie wyłączyła, nie wzięła w nawias pojęciowych presupozycji i *eo ipso* nie oczyściła zadowalająco świadomości z tego, co nie posiada legitymizacji w zasadzie zasad, czyli w źródłowo prezentującej naoczności. Język jest dla Husserla wtórny wobec odbioru samoprezentujących się przedmiotów i służy wyłącznie próbie opisu (*Beschreibung, Deskription*) treści bezpośredniego doświadczenia apriorycznego. Mamy tu więc dość konsekwentną instrumentalizację języka. Poznanie jako takie ma w klasycznej fenomenologii Husserlowskiej charakter przedjęzykowy, a językowe deskrypcje pojawiają się dopiero na etapie próby przekazania drugiemu człowiekowi wyników poznawczych. Pojawia się tu istotny problem związany z naiwnym podejściem Husserla do języka, na co zwrócił uwagę Wojciech Herman, wskazując, iż podstawą fenomenologicznego widzenia języka jest zdroworozsądkowy i potoczny pogląd, że można poskładać język z poszczególnych

słów i pojęć. Takie stanowisko jest negacją całościowego, systemowego, strukturalnego spojrzenia na język w różnych nurtach językoznawstwa, obecnego powszechnie przynajmniej od badań Ferdinanda de Saussure'a. Słowo staje się słowem – i to zarówno na poziomie syntaktycznym, jak i semantycznym – dopiero w związku z innymi słowami. Mówiąc, posługujemy się wszak nie pojedynczymi słowami i pojęciami, ale całym językiem, angażujemy całą jego strukturę, będącą czymś więcej niż sumą swych elementów. *Gdybyśmy chcieli wyrażać językowo tylko to, co sami osobiście zobaczyliśmy, to powinniśmy milczeć*[29]. Wypada zaznaczyć, że ta uwaga krytyczna odnosi się głównie do koncepcji języka zaprezentowanej w *Badaniach logicznych*, a mniej do intencjonalnej koncepcji języka późnego Husserla, zaprezentowanego choćby w *Logice formalnej i transcendentalnej*. Podobne intuicje odnośnie do separacji myśli i języka głosił Roman Ingarden, podkreślając głównie pokazujące, wskazujące funkcje opisu fenomenologicznego. Ma on przede wszystkim naprowadzać słuchacza/czytelnika na określone doświadczenia, by drugi człowiek w źródłowo prezentującej naoczności uchwycił to, co chcemy mu przekazać. Wszak dla Ingardena *najistotniejszym dążeniem filozofii jest zbliżyć człowieka do rzeczywistości, dać mu się nasycić w jej bezpośrednich danych objawiającym się swoistym obliczem i pokazać je tym, którzy jeszcze nie osiągnęli bezpośredniego doświadczenia*[30]. Tak więc język w fenomenologii stanowi narzędzie do utrwalania i przekazywania treści bezpośredniego doświadczenia, które są dane w przestrzeni przed-językowej. W takiej perspektywie *prius*

[29] W. Herman, *Fenomenologia a problem języka*, „Sztuka i Filozofia" 5, 1992, s. 112.

[30] R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 317.

stanowi zawsze doświadczenie, a *consequens* wytworzenie pojęcia i używane słowa. Niewyrażalność pewnych przekonań, wiedzy o rzeczywistości jawi się zatem w perspektywach fenomenologii jako oczywistość[31]. Natomiast sprawa wygląda dość odmiennie w hermeneutyce, a przynajmniej w niektórych jej odmianach. Perspektywa językowa zdaje się całościowo określać naturę badań hermeneutycznych. H.-G. Gadamer pisał o języku: *To wszechogarniająca, zawsze już obecna wykładnia świata – i dlatego nie da się jej niczym zastąpić. Świat jest dla nas zawsze światem już zinterpretowanym w języku – przed wszelką filozoficzną myślą krytyczną*[32]. Dostęp człowieka do rzeczywistości jest zatem zawsze zapośredniczony przez język, a bycie-w-języku zdaje się stanowić fundamentalny egzystencjał w myśli Gadamera. Stąd język i świat stanowią swoistą całość, jedność, a nasze poznawanie zawsze w tle – choćby w sposób skryty i nieświadomy – angażuje język. Język wszak obejmuje człowieka, jest jego środowiskiem myślowym i poznawczym, a poniekąd i duchowym. Człowiek jest zrośnięty z językiem, jest – używając na zasadzie trawestacji bliskich Gadamerowi sformułowań, pochodzących od Heideggera – rzucony w język, jest bytem zamieszkującym język, jest pasterzem języka. A jednak w filozofii Gadamera pojawia się wątek o niewyrażalnym (*Nigdy nie możemy powiedzieć tego, co chcielibyśmy powiedzieć* czy: *nie wszystko, co wiemy lub możemy wiedzieć, jest w istocie możliwe do wypowiedzenia w określonym twierdzeniu*[33]) oraz wątek o istnieniu przedjęzykowego

[31] Szerzej o tych kwestiach por. K. Stachewicz, *Język a poznanie. Wokół koncepcji Romana Ingardena*, w: *Studia z filozofii polskiej*, red. M. Rembierz, K. Śleziński, Bielsko-Biała – Kraków 2007, s. 159-176.

[32] H.-G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*, tłum. K. Michalski, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, opr. K. Michalski, Warszawa 1979, s. 93.

[33] Cyt. za: J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007, s. 7 i 54.

poznania i poszukiwaniu słów[34]. Wyraźnie zarysowuje się tu napięcie pomiędzy mową wewnętrzną, którą Gadamer przejmuje od św. Augustyna a mową zewnętrzną, a tym samym między obu językami. Tak czy inaczej wątki niewyrażalnego pojawiające się w hermeneutyce wskazują na trwałość idei posiadania treści, których przekazać się nie daje, dla których nie można znaleźć adekwatnego wyrazu językowego. Pojawienie się tej idei w myśli Gadamera z wszechobecnym w niej językiem, horyzontem językowym, jest wielce symptomatyczne.

Karl Jaspers podkreślał organiczną więź myślenia z językiem. Pojmował jednak zachowania językowe bardzo szeroko, widząc w nich nie tylko strategię posługiwania się słowami, ale także obrazami, czynami, postępowaniem jako mową „bez słów". Dla Jaspersa istnieją bowiem typy myślenia bezsłownego, rozumiane jako granica, źródło i spełnienie aktów kognicji. Jest to swoista granica, poza którą język słów jest zastąpiony zmysłową naocznością tudzież źródło, przemieniające się w język lub spełnienie, w którym język jest zbyteczny. Pisał: *Myślenie i mówienie są jednym i tym samym i rozwijają się razem. Tylko granica, ów punkt narodzin języka, zaczątek, zdaje się leżeć poza językiem, choć przejawia się tylko w językowej postaci*[35]. Mimo takiego docenienia języka Jaspers dostrzegał „coś bezsłownego", coś, co totalnie stawia opór językowemu wyrazowi. To „straszliwe milczenie bytu", którego człowiek w milczeniu doświadcza, musi być świadomie wyjęte spod władzy języka – język jest bowiem w takiej sytuacji „odstępstwem", przesłania istotę tego wydarzenia, oddala od doświadczenia bytu.

---

[34] Por. K. Stachewicz, *Doświadczenie językowe? Hansa-Georga Gadamera koncepcja związku języka z rozumieniem*, w: *Hermeneutyczna tradycja filozofii*, red. H.T. Mikołaczyk, M. Rembierz, Słupsk 2009, s. 105-126.

[35] K. Jaspers, *Język*, tłum. D. Lachowska, w: tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, Warszawa 1990, s. 222.

Utożsamienie myśli z mową – w myśl słów z *Sofisty* Platona: *myśl i zdanie to jedno i to samo*[36] – w teoriach monistycznych znosi problem niewyrażalności jako źle postawiony, a milczenie wobec czegoś czy o czymś jawi się jako nieuzasadniona figura retoryczna. Stanowiska dualistyczne umożliwiają analizę problemu „wyrażanie niewyrażalnego" – wyrażanie także na drodze milczenia[37]. Pytanie, czy poznanie, myślenie jest zawsze i bezwyjątkowo językowe, posiada zatem dla nas znaczenie bardzo istotne i rudymentarne, a analiza przestrzeni sygetycznych w moralności i etyce będzie w dużej mierze uzależniona od przyjętego stanowiska w tej kwestii. Czy rozumienie ma charakter przed-słowny czy też tylko to jest dla człowieka zrozumiałe, co zostało wypowiedziane, jak chciał Stanisław Przybyszewski?[38] Czy rzeczywistość poprzedza język, czy też na odwrót, a język to wyłącznie środek orientacji człowieka w świecie, jak chce David Davidson czy Richard Rorty? Czy pojęciowe struktury językowe są organicznie stopione z naszym doświadczeniem świata, uniemożliwiając oddzielenie jednego od drugiego, jak chce Peter F. Strawson? Problemy te są w filozofii bardzo dawne, co zostało wyżej krótko zasygnalizowane, a rozwiązania biegunowo przeciwstawne. Jedno stanowisko widzi

[36] Platon, *Sofista*, 264a, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1956.

[37] Stanowisko Ryszarda Nycza, że dualizm myśli i mowy eliminuje sens formuły „wyrażać niewyrażalne" jest, jak się wydaje, z punktu widzenia naszych analiz, nieporozumieniem. Jeśli myślenie ma – w jakimś obszarze swego funkcjonowania – charakter przed-językowy, to właśnie problem przełożenia myślanych treści na językowe korelaty staje się sensowny. I wtedy może pojawić się paradoksalny z istoty problem wyrażenia tego, co wyrażeniu stawia opór, co jawi się jako niewyrażalne, a co dla literatury staje się godnym wyzwaniem. Szybka eliminacja paradoksów nie wydaje się optymalną drogą badawczą – bogata historia zagadnienia paradoksów w filozofii czy logice każe zachować tu niepozbawioną pietyzmu ostrożność. Por. R. Nycz, *„Wyrażanie niewyrażalnego"*, s. 85.

[38] Por. tamże, s. 87.

język niejako przed myślą, całkowicie więzi myślenie w formach językowych, a drugie uważa, że myśl jest względnie niezależna od języka. Ten drugi pogląd posiada dość silne wzmocnienie w epistemologii feministycznej[39]. Można te teorie nazwać odpowiednio: determinizmem i indeterminizmem językowym.

W dwudziestym wieku wszystkie powyższe problemy, nadal absorbując filozofów, przesunęły się jednak silnie w stronę nauk empirycznych – badań językoznawczych, etnograficznych, psychologicznych, etiologicznych, neurolingwistycznych czy z zakresu antropologii kulturowej[40]. Wiara w możliwość weryfikacji i falsyfikacji poszczególnych stanowisk spekulatywnych zdaje się być nadal żywa, choć już ponad 30 lat temu na pytanie, czy istnieją pozajęzykowe formy myślenia, wybitny językoznawca, Noam Chomsky słusznie odpowiedział: *Nie sądzę, by były jakiekolwiek dowody naukowe, które mogłyby potwierdzać odpowiedź na to pytanie*[41]. Nie widać żadnych powodów, by słowa te uznać za przestarzałe. Takich dowodów nie tylko nie ma, ale – jak się wydaje – być nie może, o czym przekonuje nie tylko historia naukowych badań nad językiem, jakie dokonały się od wypowiedzenia powyższych słów, ale także dojrzewająca świadomość metodologiczna w badaniach nad myśleniem i językiem. Co najwyżej można mówić o istnieniu wielu rozmaitych i przeciwstawnych argumentów z nauk empirycznych, wskazujących chyba bardziej na tezę indeterministyczną niż przeciwną. Wielu

[39] Por. K. Ślęczka, *Feminizm: ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999.

[40] Kompetentne i syntetyczne omówienie dziedzictwa nauk empirycznych w zakresie interesującego nas problemu por. A. Gut, *O relacji między myślą a językiem. Studium krytyczne stanowisk utożsamiających myśl z językiem*, Lublin 2009, s. 27-98.

[41] *Język i natura ludzka. Rozmowa z prof. Noamem Chomskym*, w: W. Osiatyński, *Zrozumieć świat*, Warszawa 1980, s. 209.

psychologów twierdzi, że poznanie to odzwierciedlanie się rzeczywistości w różnych systemach mózgowych takich, jak sensomotoryczny, słuchowy, wzrokowy – co tworzy swego rodzaju atlas rzeczywistości[42]. Niezależnie od tej konstatacji trzeba uznać fakt, że problem determinizm/indeterminizm językowy stał się współcześnie zagadnieniem inter- i multidyscyplinarnym. Nie ma tu miejsca ani potrzeby omawiania tej bogatej i pasjonującej problematyki. Po syntetycznym przedstawieniu dwóch krańcowych stanowisk[43], wskażemy na tezy, które przyjmujemy w tle analiz tej książki jako swoiste założenie, choć nie dowolne, lecz dobrze uzasadnione.

Teza determinizmu językowego podkreśla aktywny i nieodłączny od myśli moment językowy. Język kształtuje myśli i wpływa decydująco na ich określony kształt, tworzy umysł konceptualny[44]. Wszystkie doświadczenia człowieka są determinowane przez określone układy pojęciowe, tworzące też przedmiot doświadczenia[45]. Zazwyczaj za tezą determinizmu idzie stanowisko relatywistyczne – różność języków pociąga za sobą różne ujęcia rzeczywistości, a często wręcz różne kreacje rzeczywistości (w poglądach odrzucających istnienie pozajęzykowego świata). Teza ta jest jakoś umocowana w filozofii języka Platona, Kartezjusza, Leibniza, Condillaca, a swe współczesne przedłużenie uzyskała w pracach takich autorów, jak Wilhelm Humboldt, Edward Sapir, Benjamin

---

[42] Por. M. Bunge, R. Ardila, *Philosophie der Psychologie*, Tübingen 1990, s. 316.

[43] Nieocenionym i kompetentnym przewodnikiem po historii i systematyce tej problematyki jest przywoływana już wyżej książka Arkadiusza Guta pt. *O relacji między myślą a językiem. Studium krytyczne stanowisk utożsamiających myśl z językiem*, Lublin 2009. Por. też interesujący zbiór tekstów zatytułowany *Language and Thought*, red. P. Carruthers, J. Boucher, Cambridge 1998.

[44] Por. D. Dennet, *Consciousness Explained*, London 1991.

[45] Por. np. J. Mc Dowell, *Mind and World*, Cambridge 1994.

Lee Whorf, Leo Weisberger, Ludwig Wittgenstein, Stephen C. Levinson, Michel Dummet i inni. Dla twórcy nowożytnego językoznawstwa, Humboldta język emanuje z wnętrza myśli, jest ich ostatecznym i nieusuwalnym wyrazem i stanowi ich konieczne uzupełnienie. Język to nie środek przedstawiania tego, co zostało wcześniej ustalone, poznane, lecz bierze on aktywny udział w tym poznawaniu, ustalaniu, wywiera ważny wpływ na postrzeganie świata[46]. *Rozum to język* – mógłby za Johannem Georgiem Hamannem powtórzyć Humboldt[47]. Pisał: *Język jest twórczym organem myśli*[48], jest on emanatem ducha człowieka, apriorycznego wnętrza podmiotu. Język to specyficzna synteza duchowej formy idealnej z materiałem sensualnym[49]. Bez języka nie ma dla Humboldta pojęć, a bez nich jest wszak niemożliwe myślenie. A zatem język stanowi *conditio sine qua non* wszelkich procesów myślowych. Tak jak u Kanta, nasz odbiór świata jest warunkowany istnieniem apriorycznych form zmysłowości i intelektu, które porządkują strumienie treści wrażeniowych, tak dla Humboldta funkcje porządkująco-strukturyzujące przejmuje język[50]. Różne języki będą zatem w sposób odmienny strukturyzowały dane i będą generowały odmienne, niewspółmierne światoobrazy. Właśnie to stanowisko zostało zradykalizowane i wzbogacone o tezę relatywizmu językowego przez E. Sapira i B. L. Whorfa. Konstruktywistyczne moce języka zdają się dyskwalifikować rzeczywistość pozajęzykową i relatywizować świat na określone grupy i ich obrazy świata. Pisał Sapir:

---

[46] Por. B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Warszawa 1989, s. 155-163.

[47] Por. tamże, s. 149.

[48] Tamże, s. 274.

[49] Por. B. Andrzejewski, *Poznanie i komunikacja. Szkice z nowożytnej i współczesnej filozofii języka*, Koszalin 2005, s. 38.

[50] Na tę analogię zwraca uwagę Roman Rożdżeński w książce pt. *Teoria poznania*, Kraków 1995, s. 212.

Język pomaga nam i zarazem przeszkadza w naszych zmaganiach poznawczych z doświadczeniem, a szczegóły tych procesów pomocy i utrudniania zawarte są w pokładach subtelnych znaczeń różnych kultur[51]. Język całkowicie przenika bezpośrednie doświadczenie, choć Sapir mówił też, że język to system fonetycznych symboli, służący wyrażaniu *dających się przekazać myśli i uczuć*[52]. Użyte tu wyrażenie „dających się przekazać" sugeruje istnienie treści myślowych i uczuciowych, które nie dają się przekazać w językowych symbolach, a więc i ich pierwotność względem języka i jego form. Jest to jakieś pęknięcie w konsekwentnie deterministycznym poglądzie Sapira, choć pęknięcie wielce symptomatyczne i wskazujące na silne ugruntowanie w człowieku świadomości uprzedniości myśli i innych doświadczeń świadomościowych wobec języka. Pisał, z kolei, Whorf: *świat realny jest w znacznej mierze zbudowany nieświadomie na zwyczajach językowych danej grupy*[53]. Język to twór kulturowy, społeczny, a więc jego uwarunkowania są w świetle tego stanowiska jednocześnie determinantami poznania. Ludzie zatem w zależności od warunków społeczno-kulturowych różnie odbierają te same bodźce zewnętrzne i różnie je strukturyzują. Formy języka podsuwają sensy i znaczenia nieobecne w danych bezpośredniego doświadczenia i percepcji. Gramatyka określa przeto struktury poznawcze, systemy strukturyzacji danych doświadczenia. Leo Weisgerber wskazywał natomiast na całkowitą niemożność bezpośredniego doświadczenia, w sposób całkowity, uzależniając poznawanie z nazywaniem (*Bekanntheit ist Benanntheit*): *znalezienie słowa jest jednoznaczne*

---

[51] E. Sapir, *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, tłum. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa 1978, s. 39.

[52] Tamże, s. 33.

[53] B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1982, s. 56.

ze znalezieniem samej rzeczy[54]. Kazimierz Twardowski wiązał w organiczną całość myślenie i mówienie: *myśląc, myślimy w słowach, w mowie* – pisał[55]. Bertrand Russell stał na stanowisku, że nie istnieje żadna wiedza, która byłaby z istoty niekomunikowana w słowach, niewyrażalna w języku. Silny wpływ języka na obraz świata podkreślał w swej koncepcji Kazimierz Ajdukiewicz, wskazując, że zmiany aparatury językowej pociągają za sobą zmiany w postrzeganiu świata, a każdy akt poznawczy generalnie ma charakter językowy[56]. Ajdukiewicz mówił jednak także o nieartykułowanych procesach sądzenia, w których doświadczam nieadekwatności wyrazu słownego wobec określonych procesów sądzenia, które we mnie przebiegły. Wynika to z jednej strony z mglistości pewnych doświadczeń i z drugiej z ostrości sensu wyrażonego słowami[57]. Stanowisko powyższe, z pewną korektą związaną z poglądem Ajdukiewicza, widzi więc pełen paralelizm między językiem a myśleniem, co zostało wprost wyrażone przez Davida Davidsona w jego tezie orzekającej, że tylko istota posiadająca język może myśleć, kompetencje językowe są zatem uprzednie i warunkujące kompetencje myślowe, poznawcze, intelektualne. *Conceptual mastery is closely tied to language mastery*, jak twierdzili, dla przykładu, Dummett czy Davidson[58].

Przeciwnicy powyższego stanowiska sytuują język na zewnątrz myślenia (najczęściej pewnych obszarów doświadczeń

[54] L. Weisgerber, *Językowy determinizm*, w: B. Andrzejewski, *Poznanie i komunikacja*, s. 61.

[55] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 347.

[56] Por. K. Ajdukiewicz, *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, w: *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1985, s. 175-195.

[57] Por. K. Ajdukiewicz, *Język i znaczenie*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 1. *Wybór pism z lat 1920-1939*, Warszawa 1985, s. 146-147.

[58] A. Gut, dz. cyt., s. 177. Por. M. Dummett, *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. M. Iwanicki, T. Szubka, Warszawa 2010, s. 134-145.

i myślenia, a nie całokształtu myśli) i uniezależniają – przynajmniej w wariancie względnym – oba fenomeny od siebie. Niektórzy wręcz podkreślają, że pod pewnymi względami można poznawać lepiej, bardziej optymalnie poza językiem[59]. Warunkowanie zaś pomiędzy nimi widzą, przynajmniej w jakimś stopniu, na odwrót – to nie język kształtuje treści myślowe, lecz kognicja kształtuje i formuje język[60]. Odwołują się oni np. do psychologii dziecka, rozwiniętej klasycznymi już dziś badaniami Jeana Piageta, a rejestrującej fakt wyprzedzania przez rozwój myślowy zdolności językowych. Pisał Elmar Holenstein: *psycholingwistyczne świadectwa pokazują, że dziecko wybiera z wielu językowych wyrażeń te, które odnoszą się do zjawisk znanych mu już performatywnie, percepcyjnie i poznawczo (świadczy o tym jego zachowanie)*[61]. Wskazywałoby to na wtórność języka względem aktów performatywno-poznawczych, przedjęzykowego charakteru świata ludzkiego doświadczenia, przynajmniej w pewnych obszarach niezłożoności formalnej i strukturalnej. Jednym z przykładów byłoby myślenie obrazami, wyobrażeniami, będące wszak jednym z ważkich elementów kognicji. Paul Bloom, trafnie wyrażając stanowisko indeterminizmu językowego, pisze: *Słowa nie są konieczne dla myśli, abstrakcyjne i złożone myśli mogą wystąpić przed i bez języka*[62]. Stanowisko podobne wyrażał w zdecydowanej polemice z Alfredem Ayerem Henryk Elzenberg, widząc pierwotność w myśleniu, a wtórność

[59] Por. J. Ruffie, *De la biologie a la culture*, Paris 1976, s. 357.

[60] Por. interesującą dyskusję problemu relacji między myśleniem a kognicją: A. Jastrzębski, *W obronie integralności człowieka. Próba adekwatnego ujęcia filozofii psychologii*, Warszawa 2001, s. 207-218.

[61] Cyt. za: M. Maciejczak, *Myślenie i język*, „Studia Philosophiae Christianae" 2, 2006, s. 65.

[62] Cyt. za: A. Gut, dz. cyt., s. 12.

w mowie[63] czy – cytowany powyżej – Elmar Holenstein, opowiadający się zdecydowanie za kognitywnymi uwarunkowaniami kompetencji językowych[64]. Przeciw relatywizmowi Whorfa twierdzi się w oparciu o wiele badań empirycznych, że struktura języków naturalnych nie determinuje ani naszego postrzegania, ani myślenia[65]. W obliczu pewnych doświadczeń nie myśli się nawet słowami, chcąc zachować prawdę przeżycia i uniknąć jakichkolwiek deformacji przedmiotu przeżycia[66]. Za stanowiskiem powyższym stoi wiele konkluzywnych fenomenów takich, jak posiadanie czegoś na „końcu języka", zjawisko olśnienia poznawczego, alternatywne sformułowanie werbalne tej samej treści, pomyłki w językowej wypowiedzi, fenomen przypominania sobie myśli bez jej zdaniowej formy, odróżnianie

[63] Por. H. Elzenberg, *Mowa i myśl. Dyskusja z Ayerem (Do wznowionego konwersatorium w roku Akad. 1957/58)*, w: tenże, *Z historii filozofii*, red. M. Woroniecki, Kraków 1995, s. 464 nn. Stanowisko antysemantyczne tak przedstawia Elzenberg: „Możliwe jest – w szczupłych granicach – myślenie bez słów; jest to fakt empirycznie dany, introspekcyjny. To, że zachodzi tylko w szczupłych granicach nie pozbawia tego faktu doniosłości teoretycznej. Wystarcza on, by obalić koncepcję semantyczną jako koncepcję ogólną" (s. 465). I dalej: „Czyli, że myśl i mowa, to dwie rzeczy różne i że przez cały czas obok procesu mówienia idzie proces myślenia" (s. 469). Elzenberg wskazywał na daleko idącą doniosłość teoretyczną rozstrzygnięć związanych z relacją mowy i myśli. Im większa, jego zdaniem, niezależność obu fenomenów, tym bardziej problem poznania jawi się w klasycznej postaci jako stosunek myśli do rzeczywistości, a im bardziej zbliżamy myślenie i mowę to *eo ipso* zbliżamy się do semantyzacji teorii poznania i do empiryzmu sensualistycznego.

[64] Por. E. Holenstein, *Von der Hintergehbarkeit der Sprache. Kognitive Unterlangen der Sprache*, Frankfurt 1980; tenże, *Phänomenologie der Assoziation: zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passive Genesis bei Edmund Husserl*, Den Haag 1972.

[65] Por. A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa 1984, s. 214.

[66] Por. I. Dąmbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne" t. 11, z. 1, 1963, s. 79.

form semantycznych zdań usłyszanych czy przeczytanych z jednoczesną nieumiejętnością odróżniania wariantów syntaktycznych, oddawanie innymi słowami przyswojonego sobie materiału treściowego, zachowanie zdolności poznawczych przy utracie językowych w pewnego typu schorzeniach neurologicznych związanych z uszkodzeniem mózgu *etc*.[67] Mówiąc o fenomenach zniewolenia przez mowę sloganów, nowomowę totalitarną, słusznie zauważa Arkadiusz Gut: *Gdyby język trzymał szczelnie myśl w ryzach, to jakiekolwiek odstępstwo od narzuconego sposobu myślenia nie byłoby możliwe. Wiemy jednak, używając stylu Orwella, że myśl heretycka, niezgodna z narzucanymi standardami, jest możliwa. Nawet umysł „zniewolony" językowo znajduje szczelinę do wydostania się na „zewnątrz"*[68]. J. L. Bermúdez przytacza jeszcze inne argumenty za tezą indeterminizmu, dla przykładu *affect attunement* – fenomen dostrajania emocjonalnego, zdolności imitacyjne *etc*.[69] W pewnych obszarach myślimy poza słowami i także takie bezjęzykowe myślenie innych ludzi jesteśmy w stanie rozumieć[70].

Zwolennicy pierwszego stanowiska generalnie głoszą kognitywną koncepcję języka (*cognitive conception of language*), a drudzy w większości stoją na stanowisku komunikatywnej koncepcji języka (*communicative conception of language*). W koncepcji pierwszej język pełni wobec myślenia funkcje umożliwiające (warunek myśli), ułatwiające

[67] Por. A. Gut., dz. cyt., s. 13, 451 nn.

[68] Tamże, s. 456.

[69] Por. J.L. Bermúdez, *Language and Thinking about Thoughts*, w: *Philosophy of Psychology. Contemporary Readings*, red. J.L. Bermúdez, New York-London 2006, s. 644-660.

[70] Por. J.L. Bermúdez, *Philosophy of Psychology. A Contemporary Introduction*, New York-London 2005, s. 281 nn. W interesującym nas kontekście wiele ważnych informacji zawartych jest w całym rozdziale pt. „Thinking and Language" na s. 279-317.

(usprawnianie myśli) i generatywne (aktualizowanie pewnych typów myśli)[71]. W koncepcji drugiej rola języka jest istotna, ale nie determinująca, a świat myśli, poznawania, jawi się jako względnie niezależny od języka, choć decydująco z nim powiązany; język jawi się jako fundator określonych systemów świata wyrażanych w danych strukturach wypowiedzi. Oba podejścia generują różne wizje badań filozoficznych – skupionych albo na analizie tego, co dane, albo na analizie pojęciowej. Szeroko rozumiany paradygmat fenomenologiczny byłby zatem legitymizowany przez drugą koncepcję, a analityczny przez pierwszą.

Generalnie, zgadzając się z argumentacją przeciwników tezy determinizmu językowego, stajemy na stanowisku nie-utożsamiania myśli i języka – myśl nie równa się językowi, aczkolwiek zależności między jednym i drugim fenomenem są rozliczne i niepowątpiewalne, stąd rzeczywiście trudno byłoby odrzucić tezę Karola Irzykowskiego, że myśl jest w pełni integralna dopiero wtedy, kiedy skrystalizuje się w słowach[72]. Owszem, trzeba dostrzegać kumulacyjną i komunikatywną funkcję języka, bez których wiedza byłaby nieprzekazywalna i niemożliwa do utrwalenia. Zajmujemy zatem stanowisko, które *doceniając wartość języka w relacji do myśli nie prowadzi jednakże do jej językowego zamknięcia i uznaje, że myśl wyprzedza o „krok" pojawienie się języka*[73]. Niemniej istnieją doświadczenia, intuicyjnie dane treści i rozumienia, które wtórnie dopiero poszukują dla siebie wyrazu językowego, mogą być wyrażane na różne sposoby tudzież są niewyrażalne na drodze pojęciowego dyskursu i narracji. Mimo zatem ścisłego związania języka z myśleniem, można przyjąć tezę, że istnieje fenomen myślenia niejęzykowego,

[71] Por. A. Gut, dz. cyt., s. 16 nn.
[72] Por. tamże, s. 91.
[73] Por. A. Gut, dz. cyt., s. 451 i 461.

jak twierdzi na przykład R. Carruthers[74]. Mówił w podobnym duchu Noam Chomsky: *Wydaje mi się jednak, że wgląd we własny sposób myślenia daje dostateczne dowody, by zdawać sobie doskonale sprawę, iż niekoniecznie myślimy w języku. Z całą pewnością myślimy obrazami. Myślimy także w kategoriach sytuacji czy zdarzeń, często nawet nie mogąc w ogóle wyrazić w słowach tego, o czym mówimy. Każdemu chyba zresztą często się zdarza, że chciałby coś powiedzieć, a kiedy to powie, to dochodzi do wniosku, że nie wyraził słowami tego, co miał na myśli, że myślał co innego, na co brak mu słów*[75]. Fenomen milczenia „o czymś", co niewyrażalne, jest trwałym elementem świadomości człowieka różnych epok i kodów kulturowych i posiada realną intencjonalność, pozwalającą milczeniu wskazywać na różne treści oraz pełnić bogate funkcje pragmatyczne. Przyjęcie takiego stanowiska umożliwia nam podjęcie problemów etyki sygetycznej w maksymalnym zakresie tematycznym i problemowym.

Stefan Swieżawski wprowadził interesujące rozróżnienie na rozum rozumujący i intelekt kontemplujący. Ta druga władza duchowa człowieka umożliwia zatopienie się w jądrze rzeczywistości bez rozumowania, a więc bez potrzeby angażowania aparatu pojęciowego i językowego. Tak więc obok wiedzy pojęciowej, możemy przyjąć istnienie pozapojęciowej informacji fundowanej przez jakąś formę bezpośredniego poznania, intuicji. Pojawia się pytanie, czy przedjęzykowe intuicje i dane w nich treści nazywać wiedzą? Niejęzykowe „wiem" ma wszak diametralnie inny charakter i status epistemiczny niż językowe „wiem". „Wiedza" intuicyjna jest z natury pozapojęciowa, przekracza sferę *verbum*, ale czy to oznacza, że ma automatycznie charakter pozaracjonalny, że

[74] Por. R. Carruthers, *The Cognitive Functions of Language*, „Behavioral and Brain Sciences" 25, 2002, s. 657-674.

[75] N. Chomsky, *Język i natura ludzka*, s. 209-210.

przekracza też sferę *ratio*? Niewątpliwie narusza literę słabej zasady racjonalizmu, orzekającej, że wiedza racjonalna musi spełniać warunek intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności[76]. Powyższe pytania i zagadnienia wyprowadzają nas jednak poza główny obszar problematyki tej książki, choć ich echo niejednokrotnie jeszcze powróci.

Istotne dla naszych analiz, jak się wydaje, są doświadczenia z językiem, jakie stały się udziałem fizyków relatywistycznych i kwantowych w dwudziestym wieku. Pisał na ten temat Werner Heisenberg: *Gdy wdzieramy się na te obszary natury, które nie są już bezpośrednio dostępne naszym zmysłom, również nasz język zaczyna gdzieniegdzie zawodzić. Jego pojęcia okazują się po części jakby tępymi narzędziami, których w nowym obszarze doświadczenia nie sposób już trafnie użyć, które się tam ześlizgują*[77]. Przykładem są liczne paradoksy teorii względności i mechaniki kwantowej, pojawiające się przy językowej deskrypcji. Rzeczywistość subatomowa i w mega skali zdaje się rozsadzać język fizyki klasycznej (czyli odpowiednio sformatowany

[76] Por. J. Such, M. Szcześniak, *Filozofia nauki*, Poznań 1999, s. 40. „Wiedza racjonalna zatem, to wiedza, która może być przekazana dowolnemu normalnemu (odpowiednio przygotowanemu) człowiekowi i która poddaje się publicznej kontroli. Zasada intersubiektywności, która oddziela wiedzę racjonalną od wiedzy irracjonalnej, zwana jest też słabą (lub słabszą) zasadą racjonalności".

[77] W. Heisenberg, *Ponad granicami*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1979, s. 148. Na s. 159 czytamy: „fizycy, mówiąc o procesach atomowych, zadowalają się często językiem niedokładnym i metaforycznym, starając się tylko, jak poeci, wywołać w umyśle słuchającego, obrazem i metaforą, pewne poruszenia kierujące się w zamierzonym przez nich kierunku, ale nie siląc się do zmuszania go przez jednoznaczne formułowanie, aby odtwarzał precyzyjnie określony bieg myśli. Jednoznaczny staje się sposób mówienia fizyków dopiero wówczas, gdy posługują się sztucznym językiem matematycznym, o którego poprawności nie można już wobec zebranych doświadczeń powątpiewać".

język potoczny), powodując pojawienie się swoistej negatywności w fizyce i zmuszając niejako samych fizyków do metaforyzacji języka i jego użycia w sensie analogicznym. Oczywiście położenie fizyka w stosunku do filozofa i teologa jest w tym zakresie nieporównywalne z tego względu, że fizyk dysponuje sztucznym językiem matematycznym, w którym zasygnalizowane kłopoty z językiem klasycznym znikają. Interesującym tropem jest w przytoczonych powyżej słowach Heisenberga wiązanie zawodzenia języka w tych obszarach rzeczywistości, które nie są dane zmysłowej percepcji, choć – zauważmy – fizyka operuje wyłącznie w obszarach doświadczenia otwieranych metodą empiryczno-dedukcyjną, eksperymentami i obserwacją oraz inferencjami metematycznymi. Czyż efekt „ześlizgiwania" się pojęć nie będzie silniejszy w obszarach doświadczenia o nieporównywalnie większych „rozmiarach"? Czy efekt negatywności nie będzie nieproporcjonalnie silniejszy w obszarach eksplorowanych przez filozofię, teologię? Te intuicje traktujemy tu raczej na zasadzie niezobowiązującej ilustracji problemu, stanowiącego jedno z zagadnień naszych analiz.

Bezpośrednie, źródłowo fundowane doświadczenie często kwestionuje – i to nie bez racji – dyskurs słowny mówiący o tym, co doświadczane, narrację próbującą dokonać opisu treści doświadczenia. Schematy pojęciowe zdają się zniekształcać jednostkowe *datum* fundowane przez intuicję, a gorset słów jawi się często jako nieadekwatny środek wyrazu; treści intuicyjne, myśli nie chcą się zawrzeć, zmieścić w tymże gorsecie. Z drugiej strony, język jawi się jako niezastępowalny środek tematyzacji i komunikacji doświadczenia, jego utrwalenia i kumulacji. Zresztą trudno zaprzeczyć nieco dialektycznej tezie, że mowa, pojęcia, język są wyrazem doświadczenia, ale jednocześnie i czynnikiem, choćby pośrednim i będącym w tle, jego współ-konstytucji, elementem współtworzącym świata większości bezpośrednich doświadczeń.

Rozdział I

Milczenie w filozofii

Nie są to bowiem rzeczy
dające się ująć w słowa
Platon

Ce qu'on peut dire, il faut le taire
Jacques Derrida

Filozofia nie powstała z nicości. Rodząc się na określonym podglebiu intelektualnym i kulturowym starożytnej Hellady, twórczo wykorzystywała jego elementy. Związków antycznej filozofii greckiej ze starożytnymi religijnymi misteriami przecenić się nie da[1], a nie docenić ich bardzo łatwo, o czym świadczy wiele opracowań dotyczących genezy i źródeł filozofii europejskiej. Konstatacja o silnym pozytywnym wpływie mądrości misteryjnej na filozofię szczególnie odnosi się do misteriów eleuzyńskich, z których wiele nurtów filozoficznych, żeby wspomnieć pitagoreizm, platonizm czy hermetyzm, obficie czerpało inspiracje. Wydaje się, że właśnie „niewyrażalność" i „milczenie", jako

[1] Por. K. Albert, *Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie Religion*, Hamburg 1982; G. Colli, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa-Kraków 1991; K. Pawłowski, *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*, Lublin 2007. W duchu ścisłego związku filozofii z misteriami i wyroczniami Maksymos z Tyru nazywał Sokratesa *ὁμότεχνος* Apollona. W szerszym kontekście o milczeniu filozofii wobec problemów życia traktuje interesująca książeczka: J. Schneider, *Über das Schweigen der Philosophie zu den Lebensproblem*, Konstanz 1979.

reakcja na doświadczenie najgłębszych, a z istoty swej niewysławialnych prawd przeniosły się z misteryjnych wtajemniczeń religijnych na pewne rejony poznania filozoficznego w określonych kierunkach filozofii. Stąd zatrzymanie się nad wybranymi aspektami misteriów w Eleuzis sprawowanymi przez Ateńczyków ku czci Demeter i Kory/Persefony wydaje się zasadne i potrzebne dla naszych późniejszych analiz. O misteriach eleuzyńskich pisał autor homeryckiego hymnu *Do Demeter*: *Szczęśliwi ci wśród ludzi żyjących na ziemi, którzy widzieli te misteria! Kto zaś nie doznał wtajemniczenia, kto w nich nie uczestniczy, nie będzie miał udziału w takim szczęściu nawet po śmierci, w zapleśniałej ciemności*[2]. Misteria oferują zatem człowiekowi najgłębsze doświadczenia o nieprzecenialnej wadze egzystencjalnej, nieosiągalnej na żadnej innej drodze. Doświadczenie wysuwa się tu na plan pierwszy, wyraźnie dyskwalifikując wszystkie formy wiedzy, którą można przejąć od innych, wyczytać w tekstach świętych czy naukach filozofów. W misteriach nie chodziło o uczenie się, wiedzę, lecz o naoczne oglądanie (*ἐποπτευειν*), żywe doświadczenie.

Greckie słówko *μυστερίον* oznaczało kult dostępny dla osób po przejściu określonych rytów inicjacyjnych. Czasownik *μύειν* to tyle, co „zamykać oczy bądź usta”[3], co jest istotnym tropem etymologicznym w kontekście zainteresowania niewyrażalnością i milczeniem w misteriach.

---

[2] Cyt. za: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I. *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokorski, Warszawa 1988, s. 204. W tłumaczeniu Włodzimierza Appela wersy te brzmią: „Szczęsnym jest z ludzi żyjących na ziemi ten, co je widział,/ kto zaś nieświadom obrzędów i w nich udziału nie bierze,/tego po śmierci odmienny los czeka w zatęchłych podziemiach”: *Homerika, czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie*, tłum. W. Appel, Warszawa 2007, s. 164.

[3] Por. K. Kerényi, *Misteria Kabirów. Prometeusz*, tłum. I. Kania, Warszawa 2000, s. 14.

Wtajemniczonym mógł zostać każdy człowiek, również niewolnik, jednak z wyjątkiem ludzi niemówiących po grecku, czyli barbarzyńców (podkreślało to wagę słów wypowiadanych w czasie czynności kultycznych) oraz *ἀνδρόφονοι* – morderców (symbol i wskaźnik wymogów moralnych). Po przejściu odpowiednich etapów oczyszczenia, postów – związanych m.in. z milczeniem seksualnym ciała, wyciszaniem potrzeb i pragnień ciała – ofiar i przepisanych zachowań kultycznych wprowadzony (*μύστες*) był dopuszczany do najwyższego etapu wtajemniczenia, mianowicie do *epoptei* (*ἐποπτεια*), odprawianej w Telesterion, miejscu obrzędów. Ten kulminacyjny moment – *τελέτε τέλειος* – miał jeden podstawowy cel: misteryjne połączenie wtajemniczonego z boginiami i otrzymanie w wyniku tego nadziei na życie wieczne po śmierci, a więc osiągnięcie swego celu (*τέλος*), wy-pełnienie, do-konanie życia. Pseudo-Platon poświadczał, że obrzędy *epoptei* przeszedł nawet Herakles i Dionizos. W Eleuzis objawiano – jak pisał Cycero – *jak żyć w radości oraz jak umierać z lepszymi nadziejami*[4]. *Epopteja* była objęta całkowitą tajemnicą (pod groźbą śmierci) i nasza wiedza o przebiegu tego finalnego etapu misteriów jest źródłowo bardzo ograniczona. Prawdopodobnie *epoptes* był dopuszczany do oglądania/naoczności (*ἐπόπτες* – ten, który ogląda) świętego widowiska, dramatu w świątyni eleuzyńskiej. Misteria eleuzyńskie miały wyraźny charakter soteryczny, a doświadczenie zdobyte przez *epoptes* z natury było niewyrażalne w języku opowieści. Niewypowiadalność (*ἀρρέτον*) oznaczała i wyrażała absolutną tajemnicę, której jakakolwiek narracja uwłaczałaby i czyniła banalną, niszcząc święty nastrój, w którym dopiero tajemnica może się ujawniać i odsłaniać. Stąd *arrheton* ściśle wiązało się z zakazem (*ἀπορρέτον*)

[4] Cyt. za: W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2007, s. 69.

jakichkolwiek narracji o *epopteja*, z poszanowaniem niewysławialności (*ἄρρίτος*) tej rzeczywistości. Walter Burkert, znakomity dwudziestowieczny filolog klasyczny, powiada, że przymiotniki *arrheta* (niewypowiadane) i *aporrheta* (zakazane) to w kontekście misteriów wręcz synonimy. Misterium, jego prawdy pod groźbą najwyższych kar nie wolno zdradzić, ale poniekąd zdradzić ich nie można, gdyż jakiekolwiek wypowiedzenie publiczne ich tajemnicy byłoby pozbawione dla niewtajemniczonych znaczenia, jakiegokolwiek sensu i tym samym nie byłoby rozumiane. Sekret misteriów nie był zatem sztuczny, lecz wyrastał z przekonania, że esencja doświadczenia misteryjnego jest niewerbalizowalna[5]. To, co najistotniejsze w misteriach eleuzyńskich, pozostawało poza możliwościami językowej deskrypcji. Eleuzis to *arretos telete*, jak głosił napis na epigramie z piątego wieku, pochodzącym z eleuzyńskiej agory. Zrozumiałe to było tylko dla *epoptai*, owładniętych bóstwem (*θεοφορούμενοι*), którzy przekazów słownych o misteriach przecież nie potrzebowali. W kultach misteryjnych często używano statuetek młodego Harpokratesa z palcem na ustach, co można interpretować właśnie w sensie mistycznego milczenia[6]. Misteria nie wykluczały – wbrew Arystotelesowi, który sprowadzał je do a-poznawczego doświadczenia – poznania, lecz je zakładały, wskazując, że poznanie ludzkie w mistycznych przeżyciach dochodzi do swego kresu, poznania *logosu*, zrozumienia sensu, inności-boskości – tak należy rozumieć sens *epopteja*. Określenie *ἡιεροι λόγοι* weszło później do wokabularza platonizmu, ale już bez łączności z rytuałem[7]. Do tych związków mistycyzmu z platonizmem jeszcze wrócimy. Wydaje się, że odkrycie arretycznych przestrzeni ludzkiego doświadczenia,

[5] Por. tamże, s. 49, 130.
[6] Por. tamże, s. 98.
[7] Por. tamże, s. 136.

mającego wyraźne komponenty poznawcze, było zasługą kultów misteryjnych, a nie samej filozofii greckiej jako takiej. Wszak *misteria są wzorcowymi przypadkami pierwiastka arretycznego*, jak pisał Karl Kerényi[8]. Warto w tym kontekście wspomnieć milczenie samej Demeter, która pogrążona w smutku i bólu po stracie córki trwała w milczeniu, siedziała w milczeniu, stała w milczeniu, jak głosił homerycki hymn *Do Demeter*[9]. To milczenie bogini, będącej źródłem misteriów eleuzyńskich stanowiło poniekąd teologiczny fundament wszystkich elementów sygetycznych występujących w tych misteriach.

Wiele wniosków przedstawionych powyżej daje się uogólnić na całą sferę myślenia przed-filozoficznego, eliadowskiej „ontologii archaicznej". Stawiane w perspektywie poznania mitycznego pytania miały charakter sakralny, nie zmierzały do uzyskania odpowiedzi, które przymnażałyby wiedzy i rozbudowywały jej gmach. Pytanie o to, co najgłębsze, było prośbą, błaganiem, miało charakter wręcz kultyczny, a nie epistemiczny[10]. Poznawcze milczenie miało poniekąd sakralną sankcję, a stawianie pytań i oczekiwanie odpowiedzi byłoby poczytane za świętokradczy zamach na suwerenność ontologiczną bóstw.

Milczenie nie należy do często używanych kategorii filozoficznych czy metafilozoficznych i nie jest raczej popularną, chętnie manifestowaną postawą w samej filozofii. Filozof wszak staje się nim mówiąc, tylko w ten sposób jego

---

[8] K. Kerényi, *Misteria Kabirów*, s. 14. W pewnej analogii do tajemnicy misteriów można spojrzeć na tajemnicę otaczającą ryty inicjacyjne stosowane w lożach masońskich. Jednak zakres tzw. tajemnicy masońskiej pozostaje do dnia dzisiejszego dla badaczy zagadką.

[9] Por. *Hymn homerycki Do Demeter*, tłum. J. Danielewicz, „Meander" nr 54, 1999, s. 316; *Homerika...*, s. 154.

[10] Por. A.P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Poznań 2001, s. 62.

idee wchodzą w inny iż on sam obieg, słowa komunikują, odsłaniają innym jego myśli, kształt jego filozofowania. Daremnie szukać zatem pojęcia „milczenie" w syntezach dziejów filozofii czy w opracowaniach encyklopedycznych i słownikowych. Filozofowie generalnie nie lubią milczenia i rzadko o milczeniu się wypowiadają. Pisał w duchu myśli Arystotelesa Stanisław Cichowicz: *słowo jest dla filozofa tym, czym dla człowieka i zwierzęcia jest nawet bezgłośne ciało: ekspresją dusz dających im życie, widzialnym kształtem ich intencji. Filozof, który nie może przemówić, opuszcza wspólny ludziom świat i wraca do swego prywatnego zaświata, w którym wiedzie żywot utajony, żywot rośliny*[11]. Stąd: *Filozof, który milczy, budzi często odrazę*[12]. Z drugiej strony nie można zapominać, że poszukiwanie właściwych słów dla wyrażenia swych myśli czy intuicji jest nieustannym wysiłkiem wielkich filozofów. *Najpotężniejsi z nich* – jak pisał Paul Valéry – *trawili swoje siły na staraniach o to, aby ich myśl przemówiła*[13]. Nie jest jednak milczenie w filozofii popularne ani w aspekcie faktycznym, ani meta-faktycznej analizy. Myślenie filozoficzne wyrasta wszak z maksymalistycznie rozumianych ambicji poznawczych, z próby dotarcia do najgłębszego jądra rzeczywistości, do istoty świata, co już presokratycy wyrazili w pytaniu o *ἀρχή*, zasadę, początek, przyczynę, pierwszą zasadę i fundament świata. Poznanie filozoficzne wyraża się w intersubiektywnie komunikowalnym języku, w którym myśliciele zawierają efekty poznawcze swych badań, analiz i namysłów, tworząc gmach wiedzy filozoficznej i wchodząc ze sobą w dyskusje, polemiki, spory.

[11] S. Cichowicz, *Moje ucho a księżyc. Dywagacje, diagnozy*, Gdańsk 1996, s. 227.

[12] Tamże, s. 226.

[13] P. Valéry, *Estetyka słowa. Szkice*, tłum. D. Eska, A. Frybesowa, Warszawa 1971, s. 90.

Jedność poznania rozumowego i języka wyraża greckie słowo *λόγος*, oznaczające zarówno rozum, myślenie, jak i słowo, język. Pisał w tym kontekście Hans-Georg Gadamer: *Człowiek może myśleć i może mówić. Może mówić, to znaczy może mówiąc ujawnić coś, czego nie ma w obecnej chwili – tak, że również ktoś inny ma to przed oczyma. Wszystkie swoje myśli człowiek może w ten sposób przekazać innym*[14]. Filozofowanie od swych greckich początków próbuje realizować tę jedność myślenia, poznania i przekazu, wyrazu językowego. Milczenie może zatem jawić się jako swoista porażka filozofii, jej dezercja z poznawczych zmagań z rzeczywistością i z jej najgłębszym fundamentem. Żywiołem i poniekąd powołaniem filozofii, kształtującym jej etos jest więc mówienie, a nie milczenie. Mówić, komunikować, wyrażać w poprawnie, z logicznego, semiotycznego punktu widzenia, konstruowanych zdaniach – to poniekąd stwarza wspólnotę poszukiwań prawdy o rzeczywistości, to kreuje *societas philosophorum*. Milczenie może jawić się więc jako kapitulacja języka wobec R(r)zeczywistości w perspektywach metafizycznych (poznania teoretycznego) i wobec D(d)obra w perspektywach *stricte* etycznych (poznania praktycznego). Czy rzeczywiście tak jest? Czy milczenie nie może pełnić funkcji (przy)poznawczych w filozofii? Czy nie może przygotowywać do aktów poznawczych, do uchwycenia prawdy? Czy nie może wskazywać, pokazywać tego, co nienazywalne? Czy filozof nie może zatrzymywać mowy przed krzywdą Innego? Przed T(t)ajemnicą? W imię choćby jej uszanowania, oddania jej sprawiedliwości. Pisał Søren Kierkegaard: *Zdolność mówienia naprawdę odróżnia człowieka od zwierzęcia i, jeśli kto chce, nawet bardziej od lilii. Ale gdy przewagą jest potrafić mówić,*

[14] H.-G. Gadamer, *Człowiek i język*, tłum. K. Michalski, w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, red. K. Michalski, Warszawa 1979, s. 47.

to niekoniecznie milczenie nie jest sztuką albo jest tylko sztuką niewielką. Przeciwnie, człowiek posiada zdolność mówienia i z tej to właśnie przyczyny umiejętność niemówienia niczego jest sztuką[15]. Można dodać: jest to przede wszystkim wielka sztuka filozofa, rzadko w takiej właśnie pozytywnej roli rozpoznawana i urzeczywistniana. Wbrew zatem faktowi braku „milczenia" w wokabularzu europejskiej filozofii jest to element europejskiego dziedzictwa filozofii, a nie tylko teologii czy mistyki religijnej. Nazywanie Wittgensteina, Heideggera i wielu innych filozofami milczenia nie jest pozbawione podstaw i wskazuje na istotny moment ich myśli[16].

Filozofowie od starożytności zatrzymywali myśl, a szczególnie jej językowe eksplikacje, przed różnie rozumianą tajemnicą, niepoznawalną lub niewyrażalną, niewysławialną, a często taką i taką. W milczeniu postrzegali też ważny element swoistej ascetyki filozoficznej, przygotowującej na bezpośredni kontakt z tym, co najważniejsze, najbardziej fundamentalne i w tym sensie stanowiące najważniejszy przedmiot poszukiwań filozoficznych. Zdziwienie (*θαυμάζειν*) Platon w *Teajtecie* uznawał za początek i źródło filozofii (*άρχή φιλοσοφίας*), podobnie sądził Arystoteles. Zdziwienie według Stagiryty wywołuje pewna bezradność poznawcza[17], stanięcie wobec niezrozumiałego, wyciszenie swych nieadekwatnych schematów wyjaśniających. Bezradność jest sprzężona tak z momentem apofatyzmu, jak i sygetyzmu. Okazuje się, że ta wyraźnie ukrywana w dyskursie filozoficznym i nieobecna w analizach metafilozoficznych kategoria, jaką jest milczenie, okazuje się mieć swoje określone i ważne, w fundamentalnym

[15] Cyt. za: G. Wohlfart, *O milczeniu – Nietzsche i Kierkegaard. Filozoficzne uwagi o pojęciu milczenia w pracach Nietzschego i Kierkegaarda*, tłum. A. Boncela, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 4, 1998, s. 217.

[16] Takim mianem często opatruje się filozofa i teologa, Romano Guardiniego: S. Lucal, *Romano Guardini, filosofo del silenzio*, Roma 1992.

[17] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 982b.

sensie nieusuwalne, miejsce w całej historii europejskiej myśli filozoficznej. Trudno nie zgodzić się ze słowami Güntera Wohlfarta: *Europejska filozofia jest logocentryczna. Lecz pomimo tego zawsze istniała świadomość, że „milczenie" jest często najmądrzejszym pojęciem, jakie człowiek potrafi pojąć*[18]. Poniższy syntetyczny rys historyczny pokazuje, wyłącznie na zasadzie pewnych sygnałów, obecność samego milczenia i refleksji nad nim w myśli klasyków filozofii i w pewnych kierunkach europejskiego myślenia metafizycznego. Wybór jest podyktowany przede wszystkim przydatnością omówionych trendów dla dalszych analiz podjętych w tej monografii. Wiele postaci i idei zasygnalizowanych w poniższym omówieniu wielokrotnie pojawi się jeszcze w kolejnych rozdziałach naszej książki, w nowych szczegółowych już kontekstach. Wątki etyczne zostały świadomie w poniższej syntezie prawie całkowicie przemilczane, gdyż staną się one przedmiotem analizy w dalszych częściach pracy.

Rola milczenia, jako pochodnej niepoznawalności i przede wszystkim niewyrażalności, uwyraźniła się w pełni chyba po raz pierwszy w filozofii europejskiej w myśli Platona, choć pewnych jej śladów możemy doszukiwać się już u presokratyków[19]. Szczególnie w szkole pitagorejczyków, w której

[18] G. Wohlfart, *O milczeniu...*, s. 215. Por. też: G. Wohlfart, *Das Schweigen. Philosophische Bemerkungen zum Begriff des Schweigens bei Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger und Wittgenstein*, „Reports on Philosophy" 15, 1995, s. 131-145. Por. też: A.B. Greene, *The Philosophy of Silence*, New York 1940.

[19] Przynajmniej dwa fragmenty z pism Heraklita zdają się wskazywać na jego świadomość niepoznawalności i niewyrażalności. B 93: „Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, ani nie mówi, ani nie ukrywa, tylko daje znak" i B 123: „Natura lubi się ukrywać". Zob. K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 263 i 330. Pitagorejczycy poprzez objęcie swej wiedzy tajemnicą postulowali pośrednio milczenie na temat prawdy filozoficznej w stosunku do ludzi nienależących do szkoły filozoficznej. Mistrz Eckhart tak mówił o Heraklicie: „doszedł do

obowiązywała zasada poddawania nowicjuszy pięcioletniej dyscyplinie milczenia, by nauczyli się panować nad językiem i mówić samym milczeniem, a także posiąść umiejętność powściągliwości w mowie. Jamblich nazywa to trudniejszą od innych ograniczeń próbą życia i charakteru, wskazując na to, że sam Pitagoras posiadał w stopniu nieprzeciętnym cnotę milczenia. Milczenie jest sztuką, która pozwala umiejętnie słuchać, a poprzez ćwiczenia w słuchaniu przygotowywać się do mówienia, milczenie było wszak dla Pitagorasa nauką mówienia. Zwracano w szkole pitagorejczyków większą uwagę na umiejętność zachowywania milczenia, dyskrecji, małomówności (Pitagoras używał według Jamblicha określenia *ἐχεμυθια*) niż na umiejętności mówienia. W milczeniu należało słuchać wykładów, zachowywać w milczeniu to, czego się nauczyło i wysłuchało, milczeć o boskich tajemnicach przekazywanych w szkole przez mistrza. Milczenie, w nauce Pitagorasa, sprzyjało myśleniu – cisza, milczenie tworzą wszak przestrzeń dla namysłu, refleksji, analizy, w przeciwieństwie do hałasu, gadaniny uniemożliwiających zaistnienie tych fenomenów aktywności ludzkiego ducha. Sam Pitagoras, jak zaświadcza Diogenes Laertios, umierając zachowywał milczenie do samego końca, w ostatniej chwili wypowiadając tylko słowa: *Lepiej dać się zabić niż mówić*[20]. Pamiętać też należy o fundamentalnym założeniu metafizycznym pitagorejczyków, że mianowicie świat jest w pełni opisywalny przy pomocy liczb naturalnych i wymiernych. Odkrycie przez nich liczby niewymiernej ($\sqrt{2}$) jako niewyrażalnej za pomocą liczb naturalnych podważało sam fundament ich metafizyki,

przekonania, że wszystko, co by mógł powiedzieć o rzeczach, zawierałoby w sobie domieszkę obcości i fałszu – i dlatego wolał milczeć (...). Wolał zatem milczeć, a o swych potrzebach dawał znać palcami" (Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1986, s. 248).

[20] Por. Diogenes Laertios, VIII 39, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1983.

stąd próba ukrycia tego matematycznego odkrycia przed światem[21]. Tak więc milczenie u pitagorejczyków pełniło kilka funkcji: przygotowywało do przyjęcia prawd przez oczyszczenie umysłu, otwierało na słuchanie i przekaz, chroniło dogmaty i prawdy przekazywane przed ich wyjawieniem nieprzygotowanym oraz chroniło tajemnicy związanej z teoretycznymi problemami szkoły[22]. Wszystko to nadawało milczeniu w szkole pitagorejskiej fundamentalną rangę. Warto też wspomnieć cyników, u których nastąpiła redukcja wszelkiej teorii filozoficznej do kilku prostych gestów, wykonywanych w milczeniu. Utrwalony w tradycji greckiej i rzymskiej obraz płaczącego Heraklita czy śmiejącego się Demokryta (*Heraclitus flens – Democritus ridens*) wskazywał na szukanie przez tych filozofów pozawerbalnej drogi przekazywania prawdy filozoficznej, poza-słownego oddziaływania na ludzi i ich wybory życiowe.

Platona egzoterycznego, autora dialogów, trzeba odróżnić od Platona ezoterycznego, nauczyciela w Akademii, który wielu swych nauk (*innerakademische*, jak pisał Hans Krämer)

---

[21] Por. F. Corbalán, *Złota proporcja. Matematyczny język piękna*, tłum. W. Bartol, Warszawa 2012, s. 20.

[22] Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, tłum. J. Gajda-Krynicka, w: Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, Wrocław 1993, s. 52: „Po tym zaś [trzyletniej próbie lekceważenia – K.S.] nakazywał adeptom [Pitagoras – K.S.] pięcioletni okres milczenia, by mógł zbadać, na ile potrafią panować nad językiem, co jest trudniejsze od innych ograniczeń"; por. s. 31, 36, 44, 51, 60, 64, 85 („Byli przyzwyczajeni do milczenia i wyćwiczeni w słuchaniu, ten bowiem, kto umiał słuchać, był przez nich chwalony"), 93, 95, 96 („Ćwiczyli się bowiem w sztuce cierpliwości przez milczenie i spokój"), 105 („przestrzegali zawsze nakazu milczenia o głównych i najważniejszych dogmatach, by nie poznał ich nikt z zewnątrz, spoza [szkoły], przekazując je niespisane, zachowane tylko w pamięci, jakby były boskimi tajemnicami"), 112 („tego właśnie jako pierwszy nauczył Pitagoras swych towarzyszy, tak by wolni od niepowściągliwości w języku strzegli dzięki sztuce milczenia tego, czego się nauczyli").

programowo nie spisywał. Nauki niepisane (*ἀπογραφα δογματα*) wyraźnie wszak wskazują na chęć ukrycia pewnych elementów jego nauki, które w wersji mówionej trafiały do przygotowanych słuchaczy, a w pisanej mogłyby trafić do czytelnika nieprzygotowanego. A przecież, trzeba mieć świadomość – filozofa w sposób szczególny do tego zobowiązuje – *do kogo należy przemawiać, a wobec kogo należy milczeć*[23]. Było to także związane z Platona krytyką pisma jako takiego, o czym będzie jeszcze mowa w rozdziale szóstym. Milczenie jawi się zatem jako integralny element podejścia filozoficznego Platona. Niewyrażalność wiedzy filozoficznej Platon napotyka niejako w trzech wymiarach swej refleksji: w wiedzy o ideach, o duszy ludzkiej – jej genezach i eschatologicznych losach oraz o idei Dobra[24]. Ta trzecia przestrzeń epistemiczna rodzi najwięcej problemów z wyrażalnością. Dla Platona najwyższa w świecie idei, idea Dobra (*ίδεα τού άγαθού*), jest poza bytem, istotą i istnieniem. Transcendując wszelkie byty i porządek istnienia, jest ona niedostępna naszemu poznaniu, wymyka się wszelkim aktom poznawczym i próbom językowej konceptualizacji. Charakterystyczny dla myśli Platona jest fragment jego słynnego *Listu VII*. Pisał w nim m.in.: *Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając*[25]. Tak więc prawda

---

[23] Platon, *Faidros*, 276A, tłum. L. Regner, Warszawa 1993, s. 76.

[24] Por. M. Przełęcki, *Platon o niewyrażalności wiedzy filozoficznej*, w: tenże, *Lektury Platońskie*, Warszawa 2000, s. 91.

[25] Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 50. Analityczną analizę różnych typów milczenia u Platona przeprowadził Tadeusz Kobierzycki w swym tekście pt. *Cisza-i-milczenie (sige) u Platona*, w: *Semantyka milczenia*, t. 1, s. 111-133. Podaje on, że na 573 927 słów Platona 281 odnosi się do ciszy i milczenia. Wyróżnia dwa poziomy opisu

jest poza słowami[26]. Dyskurs filozoficzny jest jedynie przygotowaniem do oglądu, widzenia źródłowego. Komentując *Sofistę* Platona słusznie zatem pisał Heidegger: *Logos pozostaje związany z widzeniem; jeśli mowa odrywa się od oczywistości danej w naoczności, to degeneruje się w puste gadanie przeszkadzające widzeniu. Legein zakorzenione jest w widzeniu, w horan*[27]. Louis Lavelle słusznie zauważał, że Platon w swym systemie myślowym zgrabnie połączył dwa żywioły ducha greckiego – racjonalizm i mistykę[28], a więc wyrażalne z niewyrażalnym, komunikowalne z niekomunikowalnym. Mistyka, ekstaza są obecne w wielu miejscach dialogów platońskich, by wspomnieć choćby *Faidrosa*, w którym czytamy o stanach szaleństwa, odurzenia, które będąc darem bogów, umożliwiają partycypację w najważniejszych dobrach i umożliwiają przekraczanie miar ludzkich możliwości[29]. W *Uczcie*

---

milczenia przez Platona: funkcjonalny i strukturalny. Ten pierwszy obejmuje milczenie jako wzmacnianie pamięci i niepamięci, kreowanie mówienia i milczenia, podkreślanie kryzysowej sytuacji komunikacyjnej między ludźmi, rozwijanie więzi międzyludzkich, komunikację z bogami, regulowanie zachowania, reakcję wobec narodzin i śmierci, identyfikowanie nieznanej rzeczywistości. Na poziomie strukturalnym wyróżnia: nadawanie i uchylanie znaczeń, łączenie i dzielenie wyrazów, otwieranie i zamykanie wypowiedzi, inicjowanie i przerywanie aktów mowy, ujawnianie i ukrywanie zachowań, rozjaśnianie i zaciemnianie myśli, porządkowanie i schaotyzowanie treści, budzenie i usypianie świadomości, aktywowanie i wygaszanie poznania, uwznioślanie i dekonstruowanie sytuacji komunikacyjnych. Pisze Kobierzycki: „Mowa, cisza-i-milczenie są ekspresjami ducha (*daimon megas*), które stają się znaczące, gdy człowiek usiłuje porozumieć się z bogami, z innymi ludźmi lub innymi kosmicznymi istotami. Są obiektami, które powstają między nicością-i-bytem, będąc zaś tworzywem – z nicości dążą do bytu i stają się mową bycia" (s. 130).

[26] Por. H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 171.

[27] Cyt. za: tamże, s. 172.

[28] Por. L. Lavelle, *Panorama des doctrines philosophiques*, Paris 1967, s. 35 nn.

[29] Por. Platon, *Faidros*, 244A, s. 27, 265A.

Diotyma mówi do Sokratesa, że najgłębsze i najświętsze tajemnice Erosa są dla niego być może nieprzenikalne, nawet jeśli kierowałby nim dobry przewodnik. W przekładzie Edwarda Zwolskiego słowa Diotymy brzmią następująco: *W ten rodzaj spraw miłosnych może i ty, Sokratesie, przez obrzęd mistyczny [myesis] byś wszedł. W rodzaj doskonały i do oglądu naocznego przeznaczony [epopteia], ku któremu rodzaj mistyczny wiedzie, jeśli ktoś poprawnie drogę przemierza, nie wiem, czy wejść potrafisz*[30]. Także myślenie, według Platona, rozumiane jako rozmowa duszy samej ze sobą, odbywa się w milczeniu, w ciszy jako naturalnym dla myśli środowisku[31]. Milczenie jest również warunkiem słuchania, jego efektywności: *A więc słuchaj mnie w milczeniu. Doprawdy bowiem, wydaje się, że jest to miejsce uświęcone*[32]. Myślenie zatem Platon rozumiał jako milczącą (bez-słowną) rozmowę duszy samej ze sobą.

Tym tropem, wskazującym, że najgłębsza prawda jest przede wszystkim do przeżycia i milczącego przyjęcia, że milczenie umożliwia wręcz dostęp do poznania rzeczy najgłębszych i najwyższych, poszli uczniowie i naśladowcy Platona. Medioplatonicy, przykładem Plutarch z Cheronei, sięgnęli wręcz po omówioną wyżej *epopteję* z misteriów eleuzyńskich dla wyrażenia najwyższego stopnia bezpośredniego poznania, którego wynik poznawczy nie daje się w zasadzie komunikować innym ludziom. Epoptyka (*ἐποπτεία*) filozoficzna byłaby więc swoistym *residuum* nieprzekazywalnej wiedzy na temat najgłębszych wymiarów rzeczywistości,

[30] Platon, *Biesiada*, 210a, tłum. E. Zwolski, Kraków 1993.

[31] Por. T. Kobierzycki, dz. cyt., s. 117: „Niektóre myśli nie ujawniają się ani w formie pisanej, ani ustnej. Te zaś, które mogą być wcielone w mowę, zawierają w sobie zarodki ciszy-i-milczenia. Rozwijając się, pochłaniają wypowiadane myśli-i-słowa. Inaczej jest ze słowami pisanymi – milczenie-i-cisza nie zmieniają ich natury".

[32] Platon, *Fajdros*, 238c.

i w tym znaczeniu stanowiłaby filozofię pierwszą. Nie mowa, lecz milczenie wyrażałoby istotę i poświadczałoby istnienie tych przestrzeni swoistej filozoficznej ciszy, okrywającej największą doniosłość tak teoretyczną, jak i praktyczną. W tych kontekstach właśnie pisał Plutarch w *De Iside et Osiride*: *myśl o tym, co inteligibilne, czyste i proste, przechodząc przez duszę jak błyskawica, stanowi okazję do dotknięcia go i oglądania raz jeden tylko*[33]. Jego zdaniem, Platon i Arystoteles[34] nazywają ów rodzaj mistycznego objawienia, dający dostęp do czystej prawdy o najwyższych wymiarach rzeczywistości, epoptyką, widząc w niej wypełnienie ostatecznego celu filozofii. Człowiek doświadczający tego poznawczego olśnienia, na drodze rozumowej zbliża się bowiem do tego, co pierwsze, proste i niematerialne – a zatem stanowiące cel poszukiwań filozoficznych. Plutarch jest też autorem znanych słów stawiających milczenie ponad słowa: *μέγα καί παντός ὑψελότερον λόγου παντός λόγου κρείττον*[35]. Stąd dla Plutarcha – pisał o tym w księdze *O gadulstwie* – nauczycielami mowy są ludzie, a nauczycielami milczenia bogowie. Poznanie metafizyczne, stanowiące dla medioplatoników serce filozofii,

---

[33] Cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. V, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2002, s. 75. W oryginale czytamy: *ἡ δέ τού νοητού καί εἰλικρινύς καί άπλού νόησις ὥσπερ άστραπή διαλάμψασα τής ψυχής άπαξ ποτέ θιγείν καί προσιδείν παρέσχε*. Anna Pawlaczyk tłumaczy to zdanie bardziej dosłownie: „Tego, co umysłowe, niezłożone i święte – niczym latarnia oświetlająca duszę – możemy doświadczyć i ujrzeć raz jeden": Plutarchus, *De Iside et Osiride*. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, tłum. A. Pawlaczyk, Poznań 2003, s. 88-89.

[34] W przypadku Arystotelesa zachodzi tu poważna wątpliwość. Wspomnienie o misteryjnym pochodzeniu filozofii znajdujemy w komentarzach Aleksandra z Afrodyzji, który „przerabiał" wszak myśl Stagiryty w duchu neoplatonizmu i w interesującej nas kwestii nie jest wiarygodnym źródłem. Plutarch najwyraźniej do tego lub pochodnego źródła nawiązuje.

[35] „Wielkie i nad każde słowo wznioślejsze milczenie": L. Winniczuk. *Milczenie jako element teatralny...*, s. 25.

kulminuje zatem w bezpośrednim kontakcie z czystą prawdą obecną w absolutnym Transcendensie, a to z istoty swej jest niewysławialne. Swoistej radykalizacji dokonał jeszcze w tym zakresie Plotyn i neoplatonizm. Pisał w *Enneadzie trzeciej* Plotyn: *I jeżeliby ktoś zapytał „naturę-oglądanie", dlaczego tworzy, a ona raczyła dać posłuch pytającemu i odpowiadać, toby może tak rzekła: „Należało nie pytać, lecz wyrozumieć także samemu milcząco, tak jak ja milczę i mówić nie mam zwyczaju. Więc cóż wyrozumieć? Że twór jest moim widzeniem w głębokim milczeniu i naturalnym przedmiotem oglądania* [...]"[36]. W perspektywach plotyńskiej *henologii* (Henada jako Ponad-Byt) ujawnia się radykalna transcendencja Prawdy tak wobec bytu i istnienia, jak i myśli, poznania, umysłu (*κόσμος νοετος*), rozumu (*ἐπέκεινα νου*). Absolutna transcendencja uniemożliwia wręcz budowanie jakiejkolwiek dyskursywnej metafizyki – Jednia wszak przekracza zarówno wszelkie kategorie bytowe (aspekt metafizyczny), jak i poznawcze (aspekt epistemologiczny) oraz dyskursywne (aspekt językowy). Jednia jest ponad bytem, istnieniem, dobrem, a także – jak wprost powie Plotyn – ponad bogami. Nie można zatem Absolutu poznać, wysłowić, konceptualnie wyrazić. Można jedynie w mistycznej ekstazie, czyli w oglądzie ponad-rozumowym „dotknąć" rzeczywistości Jedni i posiąść „wiedzę o niewiedzy" – wystarczy to dla oddawania czci Absolutowi, adoracji, ale nie da się na takim gruncie przeprowadzić jakiegokolwiek badania filozoficznego. Damazjos szedł w tym kierunku jeszcze dalej i powiadał, że trzeba wręcz zaprzeczyć przeczeniu i powiedzieć, że Absolut jest tak niewyrażalny, że nie można nawet nazwać Go niewyrażalnym. Milczenie wobec Jedni zdaje się jawić jako jedyna postawa godna filozofa, który uświadomił sobie naturę głównego przedmiotu swych badań, poszukiwań i namysłów.

[36] Plotyn, *Enneady*, III, VIII, 4, tłum. A. Krokiewicz, t. I, Warszawa 1959.

Wobec Jedni trzeba – powie Plotyn – odejść w milczeniu i o nic nie pytać. Ale milczenie to też immanentny element samej kontemplacji[37]. Neoplatonicy wymagali od nowych adeptów swych nauk ćwiczenia się w milczeniu, gdyż przestrzenią Jedni jest właśnie milczenie, stąd, aby poznać Jednię, trzeba potrafić milczeć i na drodze milczenia oczyścić swój umysł, przygotowując go na zjednoczenie z Absolutem.

Choć natura myślenia metafizycznego Arystotelesa różniła go swym wychylonym empirycznie realizmem dość zasadniczo od tradycji platońskiej i stworzyła szkołę dość optymistycznego myślenia katafatycznego, to jednak i u Stagiryty odnajdujemy wątki negatywne, apofatyczne i sygetyczne. Mówił on o prawdzie niewyrażalnej słowami, prawdzie *άνευ λόγου*. Wiązało się to z uwyraźniającą się u Arystotelesa z biegiem lat świadomością granic badań metafizycznych i dyskursu filozoficznego tak w przestrzeniach teoretycznych, jak i praktycznych. Granice te wyznacza sama rzeczywistość doświadczalna, stanowiąca dla Arystotelesa poniekąd punkt wyjścia i jednocześnie dojścia wszelkich badań teoretycznych. To, co proste, jest wszak dla Stagiryty niemożliwe do wyrażenia w mowie, w języku. Substancje proste stanowią nieprzezwyciężalny limes dla języka filozofii. Słusznie pisze w kontekście myśli Arystotelesa Pierre Hadot: *Dyskursywność mowy potrafi oddać tylko to, co złożone, co można po kolei rozkładać na części. Ale mowa nie może nic powiedzieć o niepodzielnym (np. o punkcie, gdy rozważamy zagadnienie ilości), można się o nim wypowiedzieć co najwyżej negatywnie, negując jego przeciwieństwo*[38]. Tak więc negatywność pojawia się u Arystotelesa w bardzo newralgicznych punktach analiz z zakresu filozofii pierwszej, gdyż wszystkie

[37] Por. tamże; G. Reale, dz. cyt., t. IV, s. 612.

[38] P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 124.

substancje proste, będące niejako „nerwem" tejże filozofii, stanowią granicę nieprzekraczalną dla dyskursu filozoficznego jako takiego. Przykładem Intelekt Pierwszy, Nieruchomy Poruszyciel – dyskurs metafizyczny nie jest w stanie dokonać opisu jego natury i istoty, musi ograniczyć się, co najwyżej, do analizy efektów jego działania, tudzież porównań z funkcjonowaniem ludzkiego intelektu. Rozum ludzki jest, co prawda, w stanie intuicyjnie uchwycić w krótkotrwałym i niedyskursywnym błysku poznawczym naturę i fundament rzeczywistości, ale z istoty swej ów „uchwyt" poznawczy jest nieprzekazywalny w intersubiektywnie komunikowalnej narracji. Rysowałby się tu jakiś trop dla mówienia o mistyce filozoficznej u Arystotelesa, choć z wielu powodów należy do niego podchodzić bardzo ostrożnie. W każdym razie przestrzeń milczenia obejmuje w tej perspektywie to, co najgłębsze i poniekąd najbardziej ważne w optyce filozofii pierwszej. Zresztą ograniczenia dyskursu – pozostajemy ciągle w kręgu twórczych uwag Hadota – wynikają także u Arystotelesa z nieprzygotowania słuchacza, któremu bez jego współpracy nauczyciel nie jest w stanie dyskursywnie przekazać wiedzy i przekonać go do swego stanowiska. Odbiorca, słuchacz musi mieć jakieś minimum doświadczenia, obycia z przedmiotem, o którym mowa, musi posiadać jakieś instrumentarium metodologiczne, koncepcyjne i wiedzę o faktach. Tak więc przestrzeń negatywności, apofazy, milczenia i granic dyskursu filozoficznego pojawiają się także w myśli Arystotelesa, choć wiele tradycji wyrosłych na gruncie jego koncepcji starało się te wątki marginalizować czy wręcz unieważniać. Arystoteles był jednakże świadomy, że to w mowie, a nie w milczeniu dokonuje się filozofowanie. Filozof, który milczy wobec pytań o uzasadnienia swego stanowiska i swych tez, o podanie dowodu, jest przez Stagirytę porównywany do rośliny, a więc substancji wyposażonej wyłącznie w duszę wegetatywną. Warto też wskazać na charakter przesłanek

entymematycznych w systemie logicznym Arystotelesa. W rozumowaniu są one niewypowiedziane, wprowadzone na zasadzie milczącej przesłanki, a ich udział w wyprowadzeniu wniosku jest przecież niekwestionowalny.

O ile w perspektywach platonizmu i neoplatonizmu – oraz w innych współrzędnych teoretycznych i w innym zakresie w perspektywach arystotelizmu – dostęp do fundamentalnego i źródłowego przedmiotu metafizycznego jest w jakimś stopniu możliwy na drodze doświadczenia mistycznego, o tyle możliwości takiej zaprzeczyli greccy sceptycy, jak Pirron z Elidy czy jego uczeń Tymon. Rzeczywistość jest dla nich całkowicie niepoznawalna (*ἀκαταληψία*), nie tylko w swym metafizycznym fundamencie, ale także w swych przejawach faktycznych. Pisał o Pirronie Diogenes Laertios: *Dowodził, że nic nie jest ani piękne, ani szpetne, ani sprawiedliwe, ani niesprawiedliwe, i podobnie w stosunku do wszystkich innych rzeczy: nic nie istnieje naprawdę*[39]. Niepoznawalność dobra i zła – zainteresowania pierwszej generacji sceptyków skupiały się głównie na problematyce moralnej – rodzi totalne milczenie etyczne, gdyż trzeba powstrzymać się tu od wszelkiego sądu, zawiesić sądy (*ἐποχή, ἀνόξια*). Wszystkie sądy są wszak wyłącznie wyrazem subiektywistycznych mniemań i rozpoznań, relatywnych na konkretny podmiot i nie dających się w żaden sposób uniwersalizować. Tymon pouczał: *to, co się wydaje, panuje wszędzie, gdziekolwiek zachodzi*[40]. A w dziele pt. *O wrażeniach zmysłowych* pisał: *nie zakładam, że miód jest słodki, ale przyznaję, że się słodki wydaje*[41]. W perspektywie wszechwładzy „tego, co się wydaje" następuje zamknięcie w subiektywnych czuciach i poczuciach,

[39] Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 553.

[40] Cyt. za: A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki (Od Pirrona do Kerneadesa)*, Warszawa 1964, s. 98.

[41] Tamże.

z których nie ma żadnego przejścia do tego, co obiektywne, uniwersalne, prawdziwe. Kto coś twierdzi, pozytywnie orzeka, popada w sprzeczności, w zło, a zatem konsekwentne milczenie jawi się jako droga wyzwolenia od szeroko rozumianego zła, od „trucizny" myśli i słów. Powstrzymywanie się od artykulacji czegokolwiek to imperatyw natury moralnej. Milczenie staje się zatem w perspektywach radykalnego sceptycyzmu podstawową formą aktywności filozoficznej i w tym znaczeniu jawi się jako porażka rozumu. Choć w perspektywie prawdy sceptycznej rozumiane jest to niewątpliwie jako swoisty tryumf uchwycenia ostatecznej prawdy, dotyczącej ludzkiej kondycji poznawczej.

Do tropów platońskich nawiązywała starożytna myśl żydowska i chrześcijańska, wskazując na niepoznawalność i niewyrażalność Boga w perspektywach filozoficznych. Filon z Aleksandrii podkreślał, że Bóg w swej istocie jest całkowicie poza światem, ale i poza ideą dobra, i tym samym poza poznaniem, nie posiada żadnych atrybutów – jest z istoty niepojęty, nieokreślony i niewysławiany, gdyż język nie jest w stanie w żaden sposób oddać choćby jakiegoś elementu istoty Boga. Dostępny jedynie w aspekcie istnienia i to przede wszystkim dla tych, którzy *pojmują Go przez Niego samego, bez pomocy rozumowania tak jak światło jest widziane dzięki światłu*, jak pisał Filon[42]. Dla Orygenesa poznanie w najściślejszym sensie równa się poznaniu mistycznemu, dokonującemu się dzięki aktywności zmysłów duchowych. Dostęp do Boga jest możliwy na drodze oglądania Go, widzenia i kontemplacji, które są warunkowane Bożą łaską. Dla Orygenesa to właśnie prosty chrześcijanin spotyka objawiającego mu się Boga, a nie dumny filozof, zapatrzony w swe instrumentarium poznawcze, bezradne jednakże wobec najwyższej

[42] Cyt. za: D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 69.

rzeczywistości. *Bóg jest bytem niepojętym i niezgłębionym*[43], a jednak objawiającym się człowiekowi, który może niejako dotknąć wewnętrzną zmysłowością rzeczywistości samego Boga. Jest to *epoptike* i *scientia inspectiva*, jak pisał Orygenes we wstępie do swych komentarzy poświęconych *Psalmom*, wyraźnie nawiązując do misteryjno-medioplatońskiej terminologii. Za Plotynem używał on greckiego terminu „*προσβολή*" na określenie wychylenia myśli ku oglądanemu przedmiotowi. To wychylenie pozwala dotknąć najgłębszych wymiarów rzeczywistości, lecz nie daje się przełożyć na język pojęciowo-dyskursywny. Na niewymowność Boga (*Deus inefabilis est*) zwracał też uwagę św. Augustyn. Boga wręcz nie należałoby nazywać niewymownym, gdyż możemy to twierdzić tylko za pomocą słów. Charakterystyczne są też słowa Augustyna w związku z problemem czasu, zapisane w jedenastej księdze *Confessiones*: *Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem*[44]. Poziom wiedzy jest zatem głębszy i względnie niezależny od problemu wyrażalności, komunikowalności tej wiedzy, rozumienia. Augustyn zwracał też uwagę na istotny paradoks niewypowiedzianego. W *De doctrina christiana* pisał: *Skoro mianem niewypowiedzianego określamy to, czego niepodobna wypowiedzieć, to niewypowiedzianym nie jest przynajmniej to, dzięki czemu coś zostało określone jako niewyrażalne*[45]. Jak sobie poradzić z tą przeciwstawnością, swoistym napięciem między niewyrażalnością a mówieniem o niej? Augustyn radzi milczenie (*silentio*), a nie łagodzenie niewyrażalności Boga słowami,

[43] Orygenes, *Duch i ogień*, red. H.U. v. Balthasar, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1995, s. 86.

[44] Św. Augustyn, *Wyznania*, XI, 14, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 283.

[45] Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 17.

radzi wzniesienie się ponad *multiloquio*. Dziś odwołujemy się często do paradoksu samoodniesienia związanego z poziomami języka. Do tego problemu przyjdzie nam jeszcze powrócić. W każdym razie milczenie pojawia się w myśli św. Augustyna nie tylko w związku z samą niewyrażalnością, ale i jako pochodna stanięcia wobec paradoksu niewyrażalności: aby wiedzieć, że coś jest niewyrażalne trzeba posiadać jakąś wiedzę o tym i posłużyć się językiem, by ową niewyrażalność wyeksplikować. Zamilknąć trzeba, by Bóg mógł mówić poprzez swą obecność. *Kiedy wreszcie, o Panie, staniemy w Twojej obecności, nie będą potrzebne wszystkie te słowa, które wypowiadamy nie docierając do Ciebie. Będziesz tylko Ty, cały we wszystkich i bez końca, wtedy wypowiemy tylko jedno słowo, wychwalając Ciebie jedynym porywem miłości, stając się wszyscy jednym w Tobie* – pisał w ostatnich słowach *De Trinitate Dei*[46]. Nie oznacza to jednak radykalnej apologii milczenia. Wszak Augustyn pisał: *Lecz biada, jeśli się o Tobie milczy! Choćby najwięcej wtedy mówił człowiek, niemową jest*[47]. Trzeba zatem mówić o Bogu, gdyż jest to warunkiem sensowności wszelkiego mówienia o czymkolwiek. Przełamywanie naturalnie rodzącej się postawy sygetycznej wobec Boga musi być przełamywane nie tyle ze względu na Niego, co na nas, na nasze poznanie i sensowność naszych – mówiąc językiem współczesnym – dyskursów.

W perspektywach platońskich i neoplatońskich *milczenie wyraża wewnętrzną postawę przygotowującą do ekstatycznego zjednoczenia się z tym, co boskie. Jest ona określana jako odsunięcie zmysłów, rozumu i słowa, a zrobienie miejsca*

[46] Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 528.

[47] Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, I, 4, s. 10. W tłumaczeniu K. Wisłockiej-Remerowej słowa te brzmią: „A jednak biada tym, którzy o Tobie milczą, bo ci niemi są, choć wiele mówią": Kraków 1929, I, IV, s. 7.

dla poznania bezpośredniego i mistycznego zjednoczenia się z tym, co boskie w wymiarze pozaracjonalnym, jak pisze znakomity historyk filozofii starożytnej[48]. Milczenie jawi się zatem jako fundament przygotowania się filozofa do dotknięcia tego, co boskie, jak i jako postawa po aktualizacji tego doświadczenia i zdobyciu jakichś treści poznawczych. Słowa dokonałyby wszak banalizacji, uproszczenia, wy-istoczenia tego przeżycia, a milczenie jest w stanie je oddać poprzez swoistą kompatybilność w stosunku do niego, jego natury, a w najgorszym wypadku jest w stanie na nie wskazać. Próba alegorycznego mówienia oraz milczenie filozofa o tym, co boskie, ma właściwie jedno zadanie – wskazywać słuchaczowi/czytelnikowi drogę do źródłowego doświadczenia jądra rzeczywistości, przygotować go na własne doświadczenie – w szerokim tego słowa znaczeniu – mistyczne, otwierające przed człowiekiem fundament świata, to, co bytowo i poznawczo pierwsze (*πρότος*).

Do starożytnej epoptyki rozumianej jako *philosophia theologica* nawiązał u progu średniowiecza Boecjusz (autor znanego powiedzenia: *Si tacuisses, philosophus mansisses*). Prowadzi ona, według niego, do oglądu mistycznego (*epoptei*). Dla Eriugeny jedynym przedmiotem filozofii jest Bóg, a On z istoty jest niepojęty i niepoznawalny. Podobnie widział to św. Bernard z Clairvaux, dla którego intuicja mistyczna jest jedynym organem poznawczym prawdziwej rzeczywistości. Filozofia zatem nie ma racji bytu, gdyż jej miejsce zajmuje poznanie *stricte* religijne. Hugon od św. Wiktora wyróżniał trzy *modi* poznawania bytu – myślenie (rzeczy zewnętrzne), rozmyślanie (charakter pojęciowy) i kontemplacja (wszechogarniająca intuicja). Owoce tej ostatniej nie dają się wyrazić pojęciowo, a pomocą może tu służyć jedynie muzyka, potrafiąca wyrażać treści pozawerbalne i pozapojęciowe.

[48] G. Reale, dz. cyt., t. V, s. 132.

Św. Bonawentura stał na stanowisku wyczerpującej poznawalności esencji Boga, Jego *quid est*, natomiast dla św. Alberta Wielkiego jest to niemożliwe, gdyż Bóg jako byt prosty jest niemożliwy do określenia – jest najodleglejszy od poznania człowieka. Stąd potępienie przez doktorów paryskich w 1241 roku twierdzenia: *Deus in sua essentia videbitur*. Warto podkreślić luźne związki Bonawentury z arystotelizmem i silne arystotelesowskie uwikłanie myśli Alberta, co burzy dość powszechne schematy myślowe[49].

Elementy niewyrażalności są również obecne w filozofii św. Tomasza z Akwinu. Dotyczą one poznania niewyraźnego (*intellectio* – treści są w nim nieuświadomione), w którym jest człowiekowi dane uchwycenie pierwszych zasad bytu, pryncypiów istotowych w ich jedności, ukazującej istnienie bytu oraz własności transcendentalnych bytu. W tomizmie poznanie to nazywa się „mową serca". Ma ona charakter przed-pojęciowy i przed-nazwowy, formy językowe są jej nadawane dopiero na poziomie poznania wyraźnego (*ratiocinatio*). Mowa serca ukierunkowuje naszą wolę ku bytowi-dobru, a zatem moralność rodzi się źródłowo na przed-językowym etapie poznania[50]. Św. Tomasz przyjmował zatem istnienie w człowieku rozumienia – powstałego na skutek spotkania z bytem – które nie ma charakteru pojęciowego, które milcząco się dokonuje i milcząco jest obecne, czekając poniekąd na dalsze etapy procesu poznawania kulminującego w wiedzy (mowa wewnętrzna i zewnętrzna). Niepoznawalność jest dla Akwinaty elementem pojęcia prawdy. Pisał w duchu św. Tomasza Josef Pieper: *wiedza jest skutkiem*

[49] Por. T.-D. Humbrecht, *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa-Kęty 2005, s. 164n.

[50] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987; tenże, *Bóg i mowa serca*, „Studia Philosophiae Christianae" 2, 1988, s. 91-100.

prawdy, prawdy rzeczy. A jednak tej właśnie prawdy, tej zgodności między rzeczywistością natury a stwórczym i wzorczym poznaniem Boga, nie możemy rzeczywiście poznać[51]. Skończony rozum nie jest w stanie poznać do końca istoty rzeczy, nie może wyczerpać prawdy rozumianej ontologicznie, gdyż musielibyśmy dysponować wiedzą o ideach w Bogu jako archetypach rzeczy stworzonych[52]. Elementy *philosophia negativa* są zatem w myśli św. Tomasza wyraźnie obecne, co zdecydowanie podważa uproszczony scholastyczny schemat systemowej pełnej wiedzy, w który próbuje się wcisnąć myśl Akwinaty. Zapomina się przy tym, że choćby w komentarzu do *Credo* Tomasz nieco ironicznie zauważa, iż wysiłki filozofów nie doprowadziły jeszcze do wyjaśnienia bytu jednego komara. Jako ludzie, nie znamy w pełni istot rzeczy (*Formae substantiales per seipsae sunt ignotae*; *Differentiae essentiales sunt nobis ignotae*), gdyż ich pełnia, będąca boskim archetypem, przekracza możliwości poznawcze skończonego rozumu, stąd też nie możemy nadać im w pełni adekwatnych nazw[53]. Poznanie komprehensywne (*comprehendere* – razem ująć, ogarnąć myślą, zrozumieć) rozumiane jako pełne uchwycenie rzeczy w stopniu, w jakim jest ona poznawalna, nie jest dostępne umysłowi filozoficznemu. Poznawalność i niepoznawalność są zatem w perspektywie myśli Tomaszowej swoistą jednością – o niepoznawalnym wiemy dzięki poznawalności, negatywność jest warunkowana pozytywnością, stąd można mówić o pierwotności katafazy i wtórności apofazy. Nie wolno też zapominać, że na poziomie istnienia napotykamy na fundamentalną barierę pojęciowania. Istnienie może być jedynie przedmiotem sądu, którego treść zdaje się

[51] J. Pieper, *Prawda i niepoznawalność. Element negatywny w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Bortnowska, „Znak" 11, 1961, s. 1506.

[52] Por. tamże, s. 1507.

[53] Por. tamże, 1509-1514.

umożliwiać jakąś formę kontemplacji, *simplex apprehensio*[54]. Pisał Mieczysław Albert Krąpiec o niepojęciowalności istnienia: *W żadnym bowiem pojęciu nie mieści się wprost istnienie rzeczy. Niemniej jednak istnienie jest przez nas poznawalne*[55]. Tak więc porządek poznania jest wyraźnie u samego Tomasza, jak i w tomizmie względnie niezależny od porządku wyrażania, pojęciowania. Także w naszym poznaniu Boga, według Akwinaty, są obecne oba elementy – jest ono poznaniem pozytywnym i jednocześnie negatywnym[56]. Przedmiot wszak jest poznawalny, o ile jest w akcie, a Bóg jest czystym aktem (*actus purus*) zatem jest poznawalny nieskończenie: Boga zatem można dosięgnąć poznawczo, ale nie można pojąć, stąd nasze mówienie o Bogu przypomina bełkotanie (*quasi balbutiendo*), a więc ludzkie nazywanie Boga *jest wewnętrznie niedoskonałe: w sposób konieczny więc przyzywa negację*[57]. Atrybucja negatywna immanentnie tkwi we wszystkich nazwach odnoszonych do Boga. Tomasz wielokrotnie w swych dziełach powtarzał słynny werset Pseudo-Dionizego: *De Deo non cognoscimus quid est*, stawiając poniekąd całe poznanie teologiczne pod znakiem apofazy[58]. W *Komentarzu do Ewangelii Jana* Akwinata przyznawał rację Pseudo-Dionizemu, że najdoskonalej poznajemy Boga poprzez pozbawienie nas stworzeń i wszelkich pojęć (*perfectum modus quo Deus in vita praesenti cognoscitur, est per privationem omnium*

---

[54] Por. S. Swieżawski, *Owoce kontemplacji przekazywać innym*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 25.

[55] M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 563.

[56] Por. tamże, s. 174-183.

[57] T.-D. Humbrecht, dz. cyt., s. 185.

[58] Por. J.-P. Torrell, *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog*, s. 92. W *Summa Theologiae* czytamy: „Sed quia de Deo sire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quo modo sit, sed potius quo modo non sit" (I, 3, Prol.).

creaturum, et intellectorum a nobis – 1, 11). Choć Tomasz utrzymywał – wbrew tradycji teologii negatywnej – że nazwy orzekamy o Bogu nie tylko z racji tego, czego jest przyczyną (*causaliter*), lecz z racji tego, czym jest w swej istocie (*essentialiter*) – mamy zatem jakiś dostęp poznawczy do substancji Boga[59]. Dostęp ten niesie nam jednak również wiedzę o niepojmowalności i niewypowiadalności istoty i natury Boga, wszak najwyższą formą poznania Boga jest poznanie *tamquam ignotum*. Ostateczne w ludzkiej wiedzy o Bogu jest przecież wiedza, że nie znamy Boga, wiedza o Bogu niepoznawalnym, jak zauważał Tomasz w *Questio Disputate de Potentia Dei*. Rozum – tak filozoficzny, jak i teologiczny – ma wyraźne granice, a nieznajomość rzeczy to swoisty fundament jego funkcjonowania. Milczenie rozumu jest więc dla Tomasza – tego wielkiego racjonalisty w filozofii europejskiej – stanem w wielu sytuacjach nie tylko pożądanym, ale stanowi fenomen immanentnie wpisany w działanie *ratio*. Warto tu też przypomnieć znany biograficzny szczegół, mianowicie słynne słowa Akwinaty wobec swego intelektualnego dzieła: *omnia palea*. Doświadczenie mistyczne, które stało się udziałem św. Tomasza (6 XII 1273) kazało mu postawić znak zapytania nad całokształtem wypowiedzi dyskursywnych. Akwinata przerwał wtedy pracę nad swym najbardziej fundamentalnym dziełem – nad *Summą Teologii*. Nie dlatego, że trzeba by było je przepracować i udoskonalić, ale dlatego, że tylko milczenie jest w stanie wskazać na rzeczywistość, z istoty przekraczającą możliwości poznawcze i językowe człowieka. Odpowiadając na pytanie, dlaczego przestał pisać, Reginaldowi w wielkiej tajemnicy powiedział wtedy: *Reginaldzie, nie mogę, ponieważ wszystko, co napisałem, wydaje mi się jak słoma.* I później: *Wszystko, co napisałem, wydaje mi się słomą w stosunku do tego, co zostało*

[59] Por. T.-D. Humbrecht, dz. cyt., s. 194.

mi odsłonięte[60]. Doświadczenie ukazało św. Tomaszowi takie bogactwo Rzeczywistości, że uznał swe dotychczasowe próby jej wyrażenia za całkowicie nieadekwatne.

W sceptycyzmie Wilhelma Ockhama, zapowiadającym już nową epokę w dziejach europejskiej filozofii, wybrzmiewał metafizyczny agnostycyzm, każący zamilknąć filozofowi po przekroczeniu granicy, jaką tworzą fakty, dane empirycznie. Milczenie wiązało się tu z wyraźnie rodzącym się minimalizmem poznawczym oraz nominalizmem, uniemożliwiającym uprawianie metafizyki w kształcie klasycznym. Pewne i dające obiektywne wyniki jest wyłącznie poznanie intuicyjne rzeczy jednostkowych, natomiast jakości, cechy przedmiotów są już wyabstrahowaną przez rozum fikcją. Wiedza ogólna zostaje zatem podważona w swej wartości epistemicznej.

Dla twórcy paradygmatu myśli nowożytnej, Kartezjusza, metafizyka wychodząc z absolutnego, niepodważalnego punktu poznawczego, ma budować gmach wiedzy niepowątpiewalnej i samooczywistej. A jednak bariera poznawczo-pojęciowa pojawia się także u Kartezjusza – stanowi ją niepoznawalna i niewyrażalna idea nieskończoności. Nie mogąc jej poznawczo uchwycić, człowiek może się jej jedynie poddać. Pisał Kartezjusz: *idea bowiem tego, co nieskończone, aby była prawdziwa, w żaden sposób nie powinna się dać pojąć, ponieważ sama niepojmowalność zawiera się w istocie formalnej nieskończonego*[61]. Tak więc niepojmowalność

[60] Z. Włodek, *Życie brata Tomasza z Akwinu*, w: *Dominikanie. Szkice z dziejów zakonu*, red. M.A. Babraj, Poznań 1986, s. 370. Por. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, s. 399 nn.

[61] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, t. I, Warszawa 1958, s. 432. W łacińskim tekście czytamy o idei nieskończoności: „ut sit vera nullo modo debet comprehendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continentur".

należy do natury idei nieskończoności. Generalnie można zauważyć u Kartezjusza lęk przed tajemnicą w filozofii. Pamiętać też należy o „olśnieniu", „błysku myśli", które stało w punkcie wyjścia badań metafizycznych Descartesa, co powoduje, że jego teorie nie potrafią racjonalnie wyjaśnić własnej genezy, olśnienie ujawnia wszak niepoznawalność jako swój nieusuwalny element. Zresztą rysuje się tu zagadnienie natury ogólniejszej, które Hans Reichenbach nazwał dychotomią kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadniania[62]. Porządek odkrycia najczęściej niknie w przestrzeniach sygetycznych, z wielu zresztą względów. Pochwałę milczenia wygłaszał Monteskiusz, mówiąc, że wyraża ono często więcej niż wszelkie przemowy[63]. O przerażającej ciszy, wiecznym milczeniu nieskończonych przestrzeni wszechświata w wyraźnej opozycji do słów Wergiliusza: *per amica silentia lunae* – pisał Blaise Pascal w *Pensées*, wskazując na ich przerażający wydźwięk w duszy skończonego człowieka: *Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie*[64]. Doświadczenie religijne jest jego zdaniem nieprzekładalne na dyskurs filozoficzny, który je heterogenizuje, zniekształca. Rozróżnienie na Boga wiary i Boga filozofów wskazuje na ten nieprzezwyciężalny dualizm. W pewnym sensie elementy teologii negatywnej odnajdujemy też w myśli Woltera. Ten oświeceniowy piewca deizmu programowo rezygnował z mówienia o rze-

---

[62] Por. H. Reichenbach, *Experience and Prediction*, Chicago 1938 (paragraf pierwszy tego dzieła został spolszczony: *Trzy zadania epistemologii*, „Studia Filozoficzne" 7-8, 1989, s. 205-212); por. też: tenże, *Elements of Symbolic Logic*, New York 1947, s. 2. Kategorią tą posługiwał się też Karl R. Popper, marginalizując znaczenie w metodologii i filozofii nauki kontekstu odkrycia.

[63] Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kęty 1997, ks. XII, rozdział XII, s. 169.

[64] B. Pascal, *Myśli*, 91, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1983, s. 56. W oryginale słowa te brzmią następująco: „Le silence eternel de ces espaces infinis m'effraie".

czywistości nadprzyrodzonej, o Bogu i duszy (z tych dwóch przedmiotów Augustyn czynił jedyny przedmiot namysłów filozoficznych). Mówienie o naturze, istocie czy działaniu Boga nie ma żadnego sensu i wpisuje się jedynie w coś na wzór fantastyki filozoficznej czy teologicznej. Milczenie o Bogu i rzeczywistości duchowej nie miało u Woltera charakteru deklaracji ateistycznej, ale raczej bezradności rozumu ludzkiego wobec rzeczywistości ponad-faktycznej.

W myśli Immanuela Kanta mamy niepoznawalność rzeczy w sobie, które wyznaczają nieprzekraczalny horyzont ludzkiego poznania. Kant wie o sferze noumenalnej jedynie tyle, że nie da się jej poznać. Rzecz sama w sobie (*Ding an sich*) rozumiana jako przedmiotowość transcendentalna, jako źródło treści dane nam w poznaniu, staje się z natury swej *ágnotós*, stąd często stosowane określenie „agnostycyzm" na nazwanie stanowiska filozoficznego Kanta. Milczenie to jedyna postawa wobec świata samego w sobie, a mowa filozofa z natury może dotyczyć tylko świata fenomenów, rzeczywistości zjawisk i szukania warunków transcendentalnych ludzkiego poznania. Niepoznawalność substancji podkreślali empirycy brytyjscy, jak John Locke czy David Hume. Doświadczenie człowieka dotyczy zawsze tylko własności, a nie substancji, a z tego wynika, że nic o niej nie wiemy – jest ona sama w sobie niepoznawalna. Dla pozytywizmu w zasadzie wszystko jest powierzchniowe i daje się poznać. W myśli Augusta Comte'a dostępne poznawczo są wyłącznie fakty, ale poza faktycznymi zjawiskami nic nie ma, a zatem przyczyn i celów zjawisk nie da się badać. John Stuart Mill podkreślał, że doświadczenie składa się z samych wrażeń, a tym samym nie potrafi ono potwierdzić istnienia substancji. Z kolei Herbert Spencer podkreślał niepoznawalność rzeczywistości leżącej poza zjawiskami, a jego zdaniem – wbrew powszechnemu duchowi pozytywizmu – prawdziwa rzeczywistość to właśnie to, co niepoznawalne (*the unknowable*). Później ta teza wróci

w innych współrzędnych teoretycznych u Ludwiga Wittgensteina. Z kolei w perspektywie optyki idealistycznej wszystko jest ujęte i poniekąd zamknięte w systemie pojęć, w idealnym systemie wiedzy o rzeczywistości. Ten radykalny optymizm poznawczy zdaje się wykluczać istnienie przestrzeni niepoznawalnych, niewyrażalnych. Tym samym milczenie zostaje wykluczone z rejonów filozofii. Ta perspektywa jest wyraźna u Fichtego, Schellinga, a szczególnie u Hegla. Wyklucza on milczenie ontologiczne, a myślenie wiąże organicznie z językiem – znika zatem w takiej perspektywie problem niewyrażalności i pozytywnie rozumianego milczenia.

Kierkegaard, prawdopodobnie jako pierwszy filozof, uczynił milczenie tematem analizy w napisanej w 1849 roku rozprawce zatytułowanej *Milczenie*. Widział on w milczeniu ogromną sztukę człowieka, który nie daje się wieść na pokuszenie zdolności mówienia, chcącego nieustannie się realizować i urzeczywistniać. W *Dzienniku* natomiast pisał: *Gdy Amor opuszczał Psyche, rzekł do niej: zrodzisz dziecię, które będzie boskie, jeśli zachowasz milczenie; tylko ludzkie, jeśli zdradzisz tajemnicę. – Każdy człowiek, który wie, jak zachować milczenie, staje się boskim dzieckiem, w milczeniu bowiem jest namysł nad jego boskim pochodzeniem; ten, kto mówi, pozostaje człowiekiem*. I w innym miejscu: *Idea ciszy, całe pojęcie ciszy jako wewnętrzności jest sposobem wewnętrznego pogłębienia siebie w drodze ku temu, co najwyższe*[65]. Milczenie miało dla Kierkegaarda charakter *wymowny.* Także Bóg przemawia do człowieka przez milczenie, a Chrystusa można wyznawać nie tylko słowami, ale również w milczeniu i poprzez milczenie. Kontakt człowieka z Bogiem, który czegoś od człowieka żąda, przebiega w chwili, w której *uderza wieczność*, a to jest właśnie chwila milczenia.

[65] S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Lublin 2000, s. 363.

Na poziomie faktycznej myśli filozoficznej duńskiego egzystencjalisty subiektywny charakter prawdy i etapy życia moralnego w jakiejś mierze wymuszają postawę milczenia – *ukrytego w darze mowy* – w obszarach metafizycznych i etycznych. Najgłębsze wymiary rzeczywistości wymykają się pojęciom, definicjom, a odsłaniają się człowiekowi wyłącznie w przeżyciu, doświadczeniu niedającym się przekuć na racjonalistycznie rozumianą wiedzę z jej wymogami intersubiektywności. Także Fryderyk Nietzsche, choć w całkowicie różnych od Kierkegaarda klimatach światopoglądowych, krytykując *ventosa loquacitas philosophorum*, bardzo wysoko cenił milczenie i ciszę. Przeżycia człowieka nie mogą być wyrażone słowami, a gadanina cechuje kramarzy na rynku, jak pisał w *Tako rzecze Zaratustra*. *Wszystko u nich gada, wszystko jest wygadane. I co niegdyś mieniło się tajemnicą i tajemniczością głębokich dusz, dzisiaj należy do ulicznych trębaczy i innych motyli*[66]. Gadanina niszczy to, co najgłębsze, banalizuje prawdę i ją ośmiesza. To chyba jedno z największych w filozofii oskarżeń pod adresem postawy objęcia wszystkiego sferą dyskursywną. Powszechna gadanina, powiada Nietzsche, czyni filozofa głuchym na prawdę. *Należy mówić tylko tam, gdzie się milczeć nie powinno* – pisał Nietzsche w *Przedmowie* do swej książki pt. *Wędrowiec i jego cień*[67]. Mamy tu zatem próbę odwrócenia proporcji – to nie milczenie stanowić powinno wyjątek od normy, jaką jest mówienie, lecz na odwrót. Pierwotne jest milczenie, a wtórna mowa – mamy tu swoistą prywacyjną koncepcję mowy/języka. To odważny, ale i ważki trop myślowy. Stąd na miejscu wydają się strofy wpisane przez Nietzschego w 1883 roku

[66] F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 238.

[67] F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 5.

w dedykacji *Jutrzenki*: *Wer viel einst zu verkünden hat,/ schweigt viel in sich hinein./ Wer einst den Blitz zu zünden hat,/ muß lange Wolke sein*. Z kolei Artur Schopenhauer w obliczu niewyrażalności najgłębszej istoty świata wskazywał na metafizyczne moce muzyki, zdolnej do przedstawiania przestrzeni niedostępnych do wyrażenia dla ludzkiego języka. W muzyce wybrzmiewa prawdziwa metafizyka, niedostępna na drodze analizy i wysłowienia metafizycznego. Moment wyrzeczenia się woli, na drodze ascetyzmu i sztuki, głównie muzyki, również jest stanem mistycznym, którego nie da się w żaden sposób wysłowić, opisać, stanowi więc granicę dla dyskursu filozoficznego.

Wyraźne nuty oskarżycielskie wobec europejskiej filozofii pobrzmiewają w pismach Lwa Szestowa czy Ferdynanda Ebnera. Rosyjski egzystencjalista zarzucał filozofii dogmatyczny racjonalizm typu scjentystycznego, który doprowadził do próby wciśnięcia rzeczywistości w gorset przygotowanych z góry pojęć i konstrukcji teoretycznych. Wszystko, co jednostkowe, subiektywne jawi się w takiej perspektywie jako nieważne i nieistotne. Tym sposobem problematyka egzystencjalna umykała uwadze myślicieli, a życie zdawali się oni sprowadzać do myślenia. Twórca filozofii dialogu, Ferdynand Ebner sarkastycznie pisał: *Jeśli chciałbym, by mimo wszystko filozofia zajęła się kiedyś tym, że ja jestem – wobec niej takie żądanie brzmi jak zarozumiałość – prawdopodobnie odpowie mi, z jej punktu widzenia prawidłowo: „Co obchodzisz filozofię ty i twoja egzystencja? Ona ma ważniejsze prace do wykonania, musi rozwiązać w końcu problemy świata i życia, bycia i myślenia, a tobą mogłaby się zainteresować jedynie wtedy, gdybyś był „Ja absolutnym". Tak albo podobnie wypowiadałaby się filozofia. Wtedy jednak i ja mogę odpowiedzieć – czyż mam mniej racji? – „Jeśli tak jest, to co mnie obchodzi filozofia? Mam ważniejsze prace do wykonania, muszę*

egzystować"[68]. Milczenie filozofii o sferze egzystencji mego ja, o tym, co subiektywne i niepowtarzalne zdaje się u powyższych myślicieli ujawniać negatywny biegun sygetyczny, doprowadzając do nieprzezwyciężalnego rozziewu między filozofią a żywym człowiekiem, żyjącym w faktyczności i stawiającym pytania, które są dla niego fundamentalne. Szestow dodatkowo widział w wiedzy w ogóle, a w wiedzy filozoficznej szczególnie, efekt sięgnięcia po owoc zakazany w raju. Wiedza z jego perspektywy była zatem tożsama z grzechem, ze złem. Zresztą wątek epistemologiczny (upraszczanie rzeczywistości) i etyczny (wiedza jako zło) są ze sobą, jak się wydaje, w myśli metafilozoficznej autora *Aten i Jerozolimy* organicznie powiązane.

Edmund Husserl, twórca fenomenologii, jednego z najbardziej znaczących kierunków dwudziestowiecznej filozofii, postulował, jako chyba najbardziej fundamentalny zabieg metodologiczny filozofa fenomenologa, tzw. zasadę zasad, która wszak w swej istocie prowadzić ma do milczącego nasłuchiwania rzeczywistości, wypatrywania – dzięki zastosowaniu redukcji ejdetycznej – istoty fenomenów. Słychać tu echo znanej rzymskiej zasady: *claude os, aperi oculos*. Milczenie, w takiej perspektywie jawi się jako bierność doświadczającego podmiotu, który odbierając w doświadczeniu – jako źródłowo prezentującej naoczności – fenomeny, oddaje w ten sposób sprawiedliwość rzeczywistości, nie próbując jej wtłaczać w jakieś teoretyczne gorsety myślowe i teoretyczne. Milczenie prowadzi do nasłuchiwania, co rzeczywistość ma nam o sobie do powiedzenia, a postawa milczącego słuchania ma gwarantować obiektywny charakter osiąganej poznawczo prawdy. *Należy* – pisał Roman Ingarden – *dopóty zneutralizować ważność wszelkich przekonań, domniemań czy sądów w znaczeniu logicznym, dopóki odpowiednie bezpośrednie*

[68] F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 101-102.

poznanie (doświadczenie w szerokim tego słowa znaczeniu) nie wykaże ich prawdziwości[69]. Powstrzymanie i wyłączenie wszelkich presupozycji i przed-założeń (*epoché*) jawi się Husserlowi jako fundamentalny element etosu filozofa, jego uczciwości w poszukiwaniu prawdy. W jakimś sensie pobrzmiewają tu, jako negatywna wskazówka dla filozofa, słowa Nietzschego o kramarzach, którzy zagłuszają wszystko brzęczącą monetą. *Wszystko u nich mówi, a już nikt nic nie rozumie. Wszystko przepada w wodzie, a nic już nie wpada do głębokich studzien [...]. Wszystko u nich gada, wszystko jest przegadane*[70]. Źródłowo prezentująca naoczność, intuicja funduje poznanie, które nie ma pierwotnie charakteru werbalnego i może okazać się niewyrażalne, nieprzekazywalne[71]. Wszak struktury prerefleksyjnie rozumianych pasywnych syntez są pierwotne wobec jakiegokolwiek myślenia pojęciowego, językowego nazwania i wyrazu. Istota rzeczy, struktury ejdetyczne są przedjęzykowe, stąd drogą do ich poznania jest poznanie aprioryczne, a nie analiza pojęć. Językowe opisy są – by użyć słów Krzysztofa Michalskiego – *brudną szybą*[72], bardziej zasłaniającą niż odsłaniającą źródłowo dane sensy.

Ważne i nieusuwalne miejsce w swej myśli przyznawał milczeniu Martin Heidegger, uznawany za czołowego współczesnego filozofa milczenia[73]. Uważał on, że milcząc, jesteśmy w stanie doświadczyć rejonów zamkniętych przed mową, a język istotny jest właśnie językiem milczenia/ciszy. Postawa nasłuchiwania jest poznawczo twórcza i egzystencjalnie konstruktywna, w tym milczeniu trzeba mieć nadzieję

---

[69] R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 293.

[70] F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, s. 238.

[71] Por. K. Stachewicz, *Język a poznanie*, s. 161 nn.

[72] Por. K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988, s. 160.

[73] Por. G. Wohlfart, *Das Schweigen...*, s. 138.

na wy-brzmienie „metafizyki" bycia. Rüdiger Safranski mówił o „adwentyzmie metafizycznym" Heideggera, dobrze oddając postawę sygetycznego wy-czekiwania postulowaną przez autora *Beiträge zur Philosophie*. Milczenie jako powstrzymywanie się od mówienia, werbalizacji (artykulacji) odróżnia on od niemoty jako niezdolności do mówienia. Milczenie uznawał w *Sein und Zeit* za istotową możliwość mówienia (*wesenhafte Möglichkeit des Redens*), za modus mówienia (*Modus des Redens*). Człowiek milczący może innym bardziej dawać do rozumienia (*zu verstehen geben*), wykształcać rozumienie niż ktoś używający słów. *Wielosłowie na jakiś temat nie gwarantuje w najmniejszym stopniu, iż zrozumienie zostanie przez to pogłębione. Przeciwnie: nadmierne omawianie zakrywa i doprowadza coś rozumianego do pozornej jasności, tj. do niezrozumiałości cechującej trywialność*[74]. Wielosłowie – charakterystyczne dla metafizyki bytu, hałaśliwego bytu, produkującego puste słowa – może zatem w filozofii nie tylko zasłaniać określony przedmiot czy fenomen, ale go trywializować, generować pozorną jasność. W późniejszym tekście ten wątek powraca: *Powiadanie i mówienie nie są tym samym. Ktoś może mówić, mówić bez końca, a wszystko to niczego nie powiada. Ktoś natomiast milczy, nie mówi, i wiele może powiadać tym niemówieniem*[75]. Milczenie bywa zatem niejednokrotnie bardziej powiadające od werbalizacji. Milczenie jest remedium na czas inflacji słów, spowodowanej gadaniną metafizyki, zajmującej się bytami. Hałaśliwość bytów zagłusza ciszę (*Stille*), cisza wypływa bowiem wyłącznie z milczenia. Milczenie – powiadał

[74] M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 233.

[75] M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000, s. 189. Czytamy dalej: „Co jednak znaczy powiadać? Aby tego doświadczyć, będziemy trzymać się tego, co sam nasz język nakazuje nam myśleć przy tym słowie. „Sagan" znaczy wskazywać, pozwalać zjawiać się, pozwalać widzieć i słuchać".

Heidegger – jest pierwszym, początkowym – niejako źródłowym słowem, stanowi grunt dla języka. Heidegger dostrzegał też w tym kontekście problem niewyrażalności i granic myślenia: *Wewnętrzną granicą wszelkiej myśli jest niemożność powiedzenia o tym, co najbardziej własne, gdyż słowo wypowiedziane jest stymulowane przez to, co niewyrażalne*[76].

Komentując wiersze Georga Trakla, Heidegger zwrócił uwagę na użycie czasownika „milczeć" w znaczeniu przechodnim: *Milczy dusza błękitną wiosnę*[77]– „milczeć coś", „milczeć go". Mówienie, mowę, a może lepiej byłoby powiedzieć „język" Heidegger rozumiał szeroko według stopni artykulacji: w mowie werbalnej aktualizujemy artykulację, w milczeniu poniechujemy jej, a w niemocie jesteśmy do niej niezdolni[78]. Na jednym ze swych seminariów swoje poszukiwania filozoficzne określił jako fenomen tego, co niepojmowalne, niewyjawialne[79]. Heidegger wyraźnie mówił też o granicach filozofii, poza które myślenie nie jest w stanie wyjść. Więcej, im bardziej myślenie jest dogłębne (obciążone sposobem wyrazu, mówienia) tym jaśniej jawi się przed nim to, co niemyślane i to, czego pomyśleć się nie da, co istotowo jest nie do pomyślenia[80]. To powoduje, że każda filozofia kończy się niepowodzeniem, wręcz należy to do jej natury. *Spełniona jest filozofia zawsze wtedy, kiedy na końcu staje się i pozostaje tym, czym jest jej początek – pytaniem*[81]. Fundamentalnym metafizycznie nastrojeniem człowieka jest dla Heideggera trwoga (*Angst*), w której byt wymyka się człowiekowi, wyślizguje jako całość. W trwodze byt

[76] Cyt. za: H. Arendt, *Myślenie*, s. 168.

[77] Tamże, s. 64.

[78] Por. tamże, s. 182.

[79] Por. M. Heidegger, *Seminare*, Frankfurt a. Main 1977, s. 398.

[80] Por. M. Heidegger, *Hegel i Grecy*, tłum. J. Mizera, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa1999, s. 374.

[81] M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga...*, s. 155.

pogrąża się w bezznaczeniowości (bez-pojęciowość byłaby tu jednym z przypadków bezznaczeniowości), co powoduje otwarcie się na nicość. Nicość, z kolei, to źródłowy warunek ujawniania się bytu. Mówienie o nicości jest niemożliwe na drodze dyskursywnej, w zasadzie tylko milczenie jest w stanie ją ujawniać, na nią wskazywać. Ale milczenie w myśli Heideggera posiada też inny, zdecydowanie negatywny sens. Oto zapomnienie bycia, które wyraźnie dokonywało się, jego zdaniem, już w czasach Platona i Arystotelesa spowodowało w dziejach filozofii europejskiej milczenie o najważniejszej rzeczy myślenia. To milczenie o byciu to największe zło metafizyki, które zaprzepaściło odkrycie presokratyków. Milczenie u Heideggera ma zatem ambiwalentny sens – może wypływać z nasłuchiwania bycia i ujawniać swój sens pozytywny, stanowić właściwe mówienie, a może być generatorem zapomnienia najważniejszej rzeczy myślenia, pokazując swój sens negatywny i destruktywny.

Jako pożądaną postawę w filozofii Heidegger postulował milczenie o/wobec Boga, w miejsce ontoteologicznej gadaniny o Bogu, skutecznie przysłaniającej boskiego Boga. Dla Heideggera ontologiczna eksplikacja Boga, utożsamiająca Go z bytem jest – jak to przypomniał Jean Beaufret – mieszanką o równie logicznie prostej strukturze, jak spotkanie maszyny do szycia z parasolem na stole do sekcji zwłok[82]. *A-letheiczny* charakter prawdy u późnego Heideggera zawiera moment apofatyczny, prawda ma wszak zawsze charakter odsłaniająco-zasłaniający. W prefiksie „α" jest zatem zakorzeniony „nerw" negatywności, apofatyczności. Niemiecki myśliciel krytykował metafizykę przedstawienia, w której wszystko jest bytem sprowadzonym do siebie w pojęciach,

[82] Por. J. Beaufret, *Heidegger et la theologie*, w: *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980, s. 34. Jest to fraza wzięta z poezji Comte de Lautréamonta.

rzeczywistość zamknięta w pojęciach przestaje być sobą, zawiera element subiektywności człowieka, stając się wyłącznie jego świato-obrazem. Na to człowiek został skazany subiektywizmem myśli nowożytnej, począwszy od Kartezjusza. W dziele Heideggera zatytułowanym *Przyczynki do filozofii* czytamy: *Zamilknięcie jest trzeźwym prawem trwania w milczeniu (σιγάν). Zamilknięcie jest „logiką" filozofii, o ile zadaje ona podstawowe pytanie od strony innego początku. Szuka prawdy istoczenia Bycia, a prawda ta jest wskazująco-rozbrzmiewającą skrytością (tajemnicą) wydarzania (wahające się odmawianie)*[83]. Sygetyka więc to nie kapitulacja rozumu filozoficznego przed swymi zasadniczymi problemami i pytaniami, to raczej swoiste spełnienie jej celu, wypełnienie jej wewnętrznej entelechii i teleologii. Wytrwanie w milczeniu to postawa nasłuchiwania z nadzieją, że bycie wy-milczy nową, radykalnie odmienną od post-platońskiej, „metafizykę". Można powiedzieć, że Heidegger proponuje mistykę naturalną, na gruncie której dochodzi do kontaktu z byciem samym bez pośrednictwa sfery znakowo-językowej, bez zapośredniczenia przez semiozę.

Rozwinął powyższą intuicję francuski fenomenolog, Maurice Merleau-Ponty w swej koncepcji „języka milczącego", „języka głosów ciszy", „Cogito milczącego". Świat dany człowiekowi w źródłowym doświadczeniu cielesności (ciało jako byt materialno-duchowy w tej koncepcji jest podmiotem i ma charakter intencjonalny), w percepcji jako cielesnej komunikacji ze światem, swoistym przedświadomym

[83] M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996, s. 80. W *Drodze do języka* czytamy: „Język, który mówi powiadając, troszczy się o to, aby nasze mówienie, słuchając niepowiedzianego, odpowiadało temu, co on powiada. W ten sposób więc również milczenie, które zwykło się sytuować pod mówieniem jako jego źródło, jest już odpowiadaniem. Milczenie odpowiada bezgłośnemu dzwonieniu ciszy wydarzająco-wskazującej wieści" (s. 198).

i tym samym przedumysłowym i przedjęzykowym sposobie bycia człowieka, bycia-ku-światu (*être-au-monde*), który daje poczucie nieprzerwanego kontaktu z tymże światem (*świat przylega do mego ciała jak tunika Nessosa*[84]), jest pełen sensów, ale danych na poziomie wyraźnie przed-predykatywnym, przed-werbalnym, przed-językowym (stąd określenie „Cogito milczące" na człowieka w świecie funkcjonującego na poziomie cielesnej percepcji i ekspresji). Jest to obszar milczącej, nierefleksyjnej i niezwerbalizowanej wiedzy o świecie, przestrzeń, w której świat jest bezpośrednio przeżywany poza jakimikolwiek konceptualizacjami i interpretacjami, w której dochodzi do najbardziej źródłowego spotkania ze światem[85]. Milczenie jawi się zatem jako warstwa pierwotna, jako pratworzywo dla mowy (milczenie jest przekształcane w słowo). Pisał Merleau-Ponty: *Nasz pogląd na człowieka pozostanie powierzchowny dopóty, dopóki nie dotrzemy do tego źródła, dopóki nie odnajdziemy pod szumem słów pierwotnego milczenia, dopóki nie opiszemy gestu, który to milczenie przerywa*[86]. Człowiek zatopiony w materii milczącego świata danego w cielesnej przedjęzykowej percepcji, przerywając milczenie wchodzi w obszar ekspresji, gestu, słowa, których znaczeniem jest świat. Język, którym posługuje się dyskurs filozoficzny, stanowi element przesłaniający rzeczywistość, z czego bynajmniej nie wynika, że należy zamknąć się w postawie totalnego milczenia. Pisze Iwona Lorenc w kontekście myśli Merleau-Ponty'ego: *należy wsłuchać się w język, jest on bowiem pewnym sposobem*

---

[84] M. Merleau-Ponty, *Proza świata: eseje o mowie*, tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Warszawa 1976, s. 69.

[85] Istotną polemikę ze stanowiskiem w tej kwestii przeprowadza Marek Maciejczak w czwartym rozdziale swej książki pt. *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji" M. Merleau-Ponty'ego*, Toruń 1995, s. 159-201.

[86] M. Merleau-Ponty, *Proza świata*, s. 95.

mówienia samych rzeczy. Błędem filozofii semantycznych jest takie traktowanie języka, jakby mówił on tylko o sobie. Język żyje ciszą (milczeniem)[87]. Rzeczywiście, francuski myśliciel wielokrotnie pisał, że naturą mowy jest milczenie, będące poniekąd jej źródłowym, pierwotnym żywiołem i gruntem. To, co nienazwane, a dane w pierwotnym kontakcie człowieka ze światem, kontakcie milczącym w tym sensie, że odbywającym się przed-językiem, może być artykułowane w rozmaitych przestrzeniach kultury, spośród których Merleau-Ponty najwyżej cenił sztukę, a szczególnie malarstwo. W nim bowiem najpełniej objawia się nasz pierwotny, źródłowy kontakt z rzeczywistością. Będąc w swej istocie pre-werbalnym, jest w malarstwie oddawany także poza i ponad słowami i językowymi deskrypcjami, mając w tym znaczeniu przewagę nad spekulacją filozoficzną czy badaniami naukowymi. W swym pozajęzykowym charakterze malarstwo jest milczące, choć znacząco i istotowo przedstawia Byt, ujawnia pozapojęciową *obecność uniwersalnego Bytu*. Stąd zasadnym jest stwierdzenie, że w takiej optyce *logos estetyki* poprzedza *logos filozofii* i – szerzej – języka[88]. Cywilizacja pojęcia, jak nazywa Merleau-Ponty kulturę Zachodu, rodzi kryzys, zakrywając i zapominając o tym, co niepojęciowalne, niewyrażalne, nieprzekazywalne. Proponowany w *Le Visible et L'Invisible* program filozofii negatywnej, posługującej się swoiście hiperdialektyczną metodą, zakłada twarde granice języka filozoficznego, które są dlań nieprzekraczalne. Dialektyka mówienie/milczenie wtrąca filozofa w niezbyt komfortową sytuację, bo zaczyna on postępować tak, *jak gdyby chciał zawrzeć w słowach pewne milczenie, które nosi w sobie i w które się wsłuchuje. Całe jego „dzieło" sprowadza się do tego niedorzecznego wysiłku. Pisał, aby wypowiedzieć*

[87] I. Lorenc, dz. cyt., s. 135.
[88] Por. tamże, s. 147.

własną styczność z Byciem; nie wypowiedział jej i wypowiedzieć jej nie może, skoro wiąże się ona z milczeniem. A więc zaczyna od nowa...[89]. Skazany na milczenie filozof próbuje w imię swego powołania wyrwać się z kręgu nie-mówienia, aby z powrotem pogrążyć się w milczeniu.

Doświadczenia totalitaryzmów dwudziestego wieku, a szczególnie Holokaustu wielu myślicieli doprowadziło do sformułowania postulatu zamilknięcia. Theodor W. Adorno sformułował pierwotnie ten postulat (1949) pod adresem poezji, literatury (*nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbariach* – to klasyczne już zdanie dziś nazywa się po prostu *Adorno-Satz*), a następnie został on rozszerzony na filozofię (Maurice Blanchot, widzący w doświadczeniu Zagłady *całopalenie sensu*, uniemożliwiające jakikolwiek dyskurs, a otwierające jedynie na „milczenie nieskończonego płaczu") i teologię (wiele nurtów teologii judaistycznej i stanowisko Günthera Andersa, że wiara w Boga po Auschwitz jest barbarzyństwem). Tak więc doświadczenie ekstremalnej postaci esencjalizacji zła może także stanowić powód dla zrodzenia się imperatywu zamilknięcia, zawieszenia myśli, zatrzymania dyskursu czy narracji, pogrążenia się w milczeniu wskazującym nie tylko na niepojmowalność, ale i swoiste trwanie w boleści i trwodze. Jego podłożem jest poczucie niemocy rozumu, niemożność zastosowania jakiegokolwiek klucza hermeneutycznego dla zrozumienia krańcowej tragedii, jaką była Zagłada. W komorach gazowych zagładzie uległ nie tylko kształt rzeczywistości, lecz także sposoby mówienia o niej, także – a może przede wszystkim – mówienia w kategoriach aksjomoralnych (Jean-François Lyotard). Zdaje się jednak, że nerwem imperatywu milczenia wobec zła totalitaryzmów

[89] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et L'Invisible*, Paris 1964, s. 166-167; cyt. za: S. Cichowicz, *Poezja świata*, w: M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1976, s. 15.

były świadome lub nie motywy moralne – nie wolno szukać zrozumienia i sposobów racjonalizacji tego, co się stało ze względu na pamięć tych, którzy zginęli. Giorgio Agamben podkreśla, że najbardziej adekwatne świadectwo Zagładzie dawali więźniowie zwani „muzułmanami" – stojący najniżej w hierarchii obozowej, złamani, ci, którzy milczeli, nie byli w stanie nic powiedzieć, którzy nie mieli już własnej twarzy i własnej opowieści. Ich świadectwo to świadectwo milczenia. Krytyka i opory wobec przyjęcia tezy o banalnym charakterze zła nazistowskiego, którą wylansowała Hannah Arendt były, jak się wydaje, podszyte takimi właśnie oporami natury moralnej. Śmierć literatury, filozofii, teologii – obok proklamacji śmierci Boga przez Nietzschego i śmierci człowieka przez Foucaulta – wpisała się w *mortalne* klimaty czasów powojennych, choć szybko ujawniła swą przedwczesność. Milczenie nie okazało się wszak śmiertelne, a sami prorocy śmierci rozumu i kultury zaczęli mniej lub bardziej radykalnie łagodzić swe stanowisko. Wielu autorów zanegowało tezę o niewyrażalności Zagłady, a na gruncie polskim interesującym przykładem takiego stanowiska jest twórczość Jacka Leonciaka, analizującego różnorodne formy reprezentacji Holokaustu. Mówił on w jednym z wywiadów: *„całopalenie sensu", „pustka", „nieobecność" i wszystkie te cechujące dyskurs postmodernistyczny, łatwe do naśladowania zabiegi retoryczne, jak rozbijanie rdzeni słów, wstawianie nawiasów. Mówienie o niemożliwości mówienia o Holokauście staje się coraz bardziej jałowe, bo coraz bardziej przewidywalne, jak powielany do znudzenia dekoracyjny ornament*[90]. Topos niewyrażalności jest wszak sposobem wyrażenia doświadczeń ekstremalnych, granicznych i narodził się dużo wcześniej niż Holokaust. Sytuacje graniczne posiadają przecież swe

[90] *Spotkanie ponad popiołami. Z Jackiem Leonciakiem rozmawia Agnieszka Papieska*, „Nowe Książki" 9, 2010, s. 4.

reprezentacje i można o nich mówić – twierdzi Leonciak, odrzucając „fetysz" niewyrażalności. Wydaje się jednak, że spór dotyczy nie tego, czy doświadczenia graniczne symbolizowane przez Holokaust są całkowicie wyrażalne, lecz tego, czy w ogóle da się o nich mówić. Książka Leonciaka poświęcona formom reprezentacji doświadczeń granicznych[91], przełamując programowo milczenie w wielu miejscach zawiera „milczącą mowę", wskazującą na niewyrażalne w tych doświadczeniach. Sam autor przyznaje zresztą, że napotykał nieustannie na granice poznawcze i bariery związane z wysłowieniem, a także wątpliwości etyczne[92]. Pomiędzy milczeniem całkowitym a wyczerpującym problem i zagadnienie mówieniem istnieje wszak cała gama pośrednich możliwości. Absolutne milczenie zdaje się stanowić bardziej ideę regulatywną głoszoną przez wiele stanowisk niż realizowalny faktycznie topos. Teksty wielu autorów pokazują, że jakaś forma mówienia o doświadczeniach ekstremalnych jest możliwa, co wcale nie falsyfikuje tezy o niewyrażalności prawdy o nich i o sygetycznym charakterze ich reprezentacji.

Karl Jaspers, mówiąc o komunikacji człowieka z drugim człowiekiem, w której egzystencja może siebie objawiać na zewnątrz, wyjść poza bycie sobą i poza samoświadomość, powiada, że do komunikacji należy niezamierzone milczenie, wypełnione treścią, w którym dokonuje się najpełniejsza forma komunikacji egzystencjalnej. Przeciwieństwem tego jest milczenie zamierzone jako komunikacja fałszywa, zdrada w relacjach z drugim człowiekiem[93]. W prawidłowej komunikacji milczenie jest formą mówienia, jest

---

[91] Por. J. Leonciak, *Doświadczenia graniczne. Studia o dwudziestowiecznych formach reprezentacji*, Warszawa 2009.

[92] Por. tamże, s. 363.

[93] Por. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 140-141.

milczeniem znaczącym, wypełnionym znaczeniami u granic wyrażalności. *Mowa spełnia się w milczeniu. [...] w wiedzącej niewiedzy, to znaczy w owym wypełnionym milczeniu, dotykamy transcendencji*, jak pisał Jaspers[94]. Myślenie nieskończoności stanowi dla człowieka horyzont możliwości poznawczych, gdyż transcendencja zawiera w sobie zarówno podmiot, jak i przedmiot, a tym samym nie może stać się zobiektywizowanym przedmiotem myślenia, poznania. Transcendencja jest nam dana w szyfrach, myślenie w żywiole szyfrów dokonuje się w swoistej dialektyce – myślenie i mówienie przechodzą w milczenie, aby znów za czas jakiś przeobrazić się w mówienie[95]. Milczenie jawi się zatem jako konieczny moment procesu myślenia Transcendencji, bo: *O Bogu, który jest ponad wszystkim, można tylko milczeć*. Cytuje Jaspers Anioła Ślązaka: *Człowieku, tak jak chcesz wysłowić bycie wieczności, tak najpierw musisz się całkowicie wyzbyć mówienia*[96]. Problemy posiadające szczególną doniosłość egzystencjalną pozostają nierozwiązywalne i wpadają ostatecznie w *otchłań tego, co niepojęte*. Charakterystyczne dla Jaspersa jest określenie „wiedząca niewiedza" na wypełnione treścią milczenie oraz podkreślenie, że w zbiorze ludzkich doświadczeń znajduje się podzbiór doświadczeń niepojmowalnych. Metafizykę Jaspersa można określić jako metafizykę negatywną, apofatyczną. Rejestruje ona istnienie Transcendencji, natomiast milczy w kwestii pytania, czym ona właściwie jest, czym jest Byt. To milczenie przerywane próbą mówienia jest trwaniem przy tym, co dla człowieka najbardziej doniosłe. Mamy tu wyraźne nawiązanie to terminologii wypracowanej w mistyce. Mistrz Eckhart widział w niewiedzy o Bogu (który jest *bez nazwy*

[94] Tamże, s. 244.
[95] Por. tamże, s. 244-245.
[96] Tamże, s. 527.

i *bez imienia* z wszelkimi tego konsekwencjami) ubóstwo, jako wolność od wszelkiego poznania i fundamentalny warunek doświadczania Boga. Pisał: *człowiek ma być tak samo wolny od swojej własnej wiedzy, jak wtedy kiedy nie istniał; niech pozwoli Bogu czynić co chce, a sam niech będzie wolny*[97]. I w innym miejscu: *Zamilknij zatem i przestań rozprawiać o Bogu, bo gdy to czynisz, kłamiesz i grzeszysz. Chcesz być bez grzechu? Chcesz być doskonały? – nie rozprawiaj o Bogu!*[98]. Teologia mistyczna często posługuje się tu frazą „wiedza w niewiedzy", a Olivier Lacombe określa ją jako *przywarcie bez żadnej szczeliny do bytu, ale w nocy negatywności*[99]. Dyskurs negatywny, posługujący się zaprzeczeniami i pojęciami negatywnymi odróżnia cytowany autor od przeżytej negatywności, która abstrahuje od wszelkich dyskursów tak katafatycznych, jak i apofatycznych. Dopiero w tej drugiej przestrzeni otwiera się przed nami porządek mistyczny w pełni tego słowa znaczeniu: *I będziemy mówić – gdyż po wstrząsie milczenia trzeba mówić – o milczeniu, próżni, nocy, ciemności, nicości*[100]. Negatywność ma moce oczyszczające z wszelkich dyskursywnych „pewników" i z pojęciowej idolatrii, stąd jej przeżycie, doświadczenie ma ogromne znaczenie dla życia duchowego człowieka. Mistyka nie ma – i jest to teza prawdziwa w odniesieniu do mistyki we wszystkich wielkich religiach świata – charakteru wiedzy pojęciowej, predykatywnej. Jest bezpośrednią wizją, obrazem, intuicją rzeczywistości Boga – nieprzekładalnymi na dyskurs i niekomunikowanymi. Pisze Ireneusz Ziemiński: *Blask mistycznej prawdy dany może być tylko w osobistym*

[97] Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 322.

[98] Tamże, s. 450. I dalej: „Nie próbuj też pojąć czegoś z Boga, On bowiem wznosi się ponad wszelkie rozumienie".

[99] O. Lacombe, dz. cyt., s. 8.

[100] Tamże.

przeżyciu. Kto danych doświadczeń nie dostąpił, nigdy nie będzie w stanie zrozumieć, co one naprawdę znaczą. Kresem i właściwą postacią doświadczeń mistycznych jest milczenie[101]. Jest to konstatacja zbieżna z ustaleniami Gerardusa van der Leewa, że istotą mistyki jest milczenie i cisza w duszy, a za potokami słów często generowanymi przez mistyków – wszak mają oni poczucie zobowiązania do mówienia, podejmowania beznadziejnych w swej istocie prób przekazania doświadczeń mistycznych drugim – stoi *straszliwa moc milczenia*[102].

Przestrzenie niepoznawalnego znajdujemy także w neokantyzmie, w którym programowo niepodobna poznać byt, a filozofia może zajmować się tylko samym poznaniem (rozumianym jako kształtowanie rzeczy przez umysł), jego naturą i charakterem oraz przede wszystkim jego krytyką. Także jaźń – wbrew Kantowi – jest dla neokantystów niepoznawalna. Neokantyzm negował prawomocność metafizyki, głosząc fenomenalizm i agnostycyzm[103]. Szczególnie jest to widoczne w szkole marburskiej. Filozoficznie wpływowa psychoanaliza Zygmunta Freuda, z kolei, pod znakiem zapytania postawiła poznawalność człowieka przez samego siebie. Podświadomość, mechanizmy obronne, trauma – to wszystko powoduje, że człowiek nosi maskę nie tylko z kontaktach z innymi ludźmi, ale także w zwrotnej świadomości siebie jako określonego człowieka z konkretną osobowością i cechami charakteru. Dopiero na żmudnej drodze psychoanalizy można powoli odsłaniać przed człowiekiem prawdę o nim samym.

---

[101] I. Ziemiński, *Widzący Boga. Filozoficzne aspekty doświadczeń mistycznych*, „Znak" 12, 1994, s. 36.

[102] G. van der Leew, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 537.

[103] Por. B. Trochimska-Kubacka, *Neokantyzm*, Wrocław 1997, s. 9.

Na granice pojęciowalności i dyskursywności zwracał uwagę William James[104]. Pojęcia, jego zdaniem, nie są w stanie adekwatnie oddać żywych doświadczeń, są jak „sekcja zwłok" w stosunku do żywego doświadczenia, są wtórne wobec niego, są „nieadekwatnymi reprezentantami", nie należy ich traktować jako źródła głębszych prawd. Wiedza o czymś nie może zastąpić bezpośredniego doznania tego czegoś. Poznanie bezpośrednie to porządek niepojęciowy, natomiast porządek pojęciowy wyznacza poznanie pośrednie – to rozróżnienie jest w systemie myślowym Jamesa bardzo ważne i istotne. Pojęcia dają wyłącznie abstrakcyjny zarys, a dopiero treść postrzeżeń wypełnia, konkretyzuje ów zarys. Będąc statycznymi, wtłaczają bowiem płynne doświadczenie w gorset skostniałych form. Pojęciowanie to proces drugorzędny, wtórny wobec doświadczenia (percepcji), niekonieczny dla życia[105]. Bezpośredniość aktów percepcyjnych jest pierwotną epistemicznie, ale i egzystencjalnie warstwą poznawczą człowieka w stosunku do wiedzy jako systemu sądów i zdań, które nie mogą zastąpić doświadczenia, lecz z niego wyrastają. Zastępowanie doznań pojęciami jawi się jako nieuchronna konieczność, która jednak negatywnie wpływa na nasz odbiór rzeczywistości, przeżywanie świata.

W systemie filozoficznym Henri Bergsona podstawową kategorią poznawczą jest ujęta supraracjonalistycznie intuicja (stanowiąca poniekąd w jego myśli *intuition centrale*), rozumiana jako swoisty instynkt poznawczy w człowieku, współodczuwające przeniesienie się do wnętrza przedmiotu i uchwycenie jądra jego jednostkowości, jedyności, co uniemożliwia sprowadzenie przedmiotu do pojęć ogólnych, do

[104] Por. W. James, *Z wybranych problemów filozofii*, tłum. M. Filipczuk, Kraków 2006, s. 40, 51, 56.

[105] Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 1, Kraków 2009, s. 285-286.

tego, co przedmiot dzieli z innymi przedmiotami tego gatunku[106]. Intuicja umożliwia bezpośredni kontakt z rzeczywistością na poziomie przed-predykatywnym. Treści zdobyte na drodze poznania intuicyjnego są niewyrażalne i tym samym niekomunikowalne. Wiąże się to z jedynością realnych przedmiotów, co uniemożliwia sprowadzenie ich do pojęć, nastawionych z natury na to, co ogólne, stałe, schematyczne. Mamy u Bergsona fascynację konkretem, która każe zwalczać pojęciowanie. Bergson wyraźnie pozostawał zatem pod wpływem nominalizmu, odmawiającego pojęciom ogólnym realnych odpowiedników w rzeczywistości. Dane uzyskane w intuicji wymykają się językowi i tym samym nie pozwalają się w sposób bezpośredni komunikować. Tak więc *jak dzieciom dym umyka z rąk, gdy próbują go złapać, tak też filozofom wymyka się przedmiot, który pragnęliby ująć*[107]. Można, co najwyżej, poprzez szukanie wyrazu poetyckiego, artystycznego, przez metafory, parafrazy, sugestie, budzić w odbiorcy jego własne, indywidualne poznawcze uchwyty intuicyjne. W takiej perspektywie, traktowanie znaków językowych jako rzeczywistości z jednej strony i ogląd rzeczywistości przez znaki z drugiej, to jeden z najbardziej fundamentalnych błędów poznawczych w filozofii. *Język* – pisała o myśli Bergsona w tej kwestii Irena Wojnar – *stanowi jeden z rodzajów „zasłony" zaciemniającej rzeczywistość i utrudniającej świadomości bezpośrednie do niej dotarcie*[108]. Słowa, pojęcia przytłaczają, usztywniają i zasłaniają nasze jednostkowe doświadczenia świadomościowe. Milczenie posiada zatem w filozofii Bergsona niekwestionowane i poniekąd uprzywilejowane miejsce. Leszek Kołakowski

[106] Por. H. Bergson, *Introduction á la métaphysique*, w: *La Pensée et le mouvants*, Paris 1970, s. 181.

[107] Cyt. za: H. Arendt, *Myślenie*, s. 177.

[108] I. Wojnar, *Bergson*, Warszawa 1985, s. 74.

słusznie zwrócił uwagę, że oskarżenia pod adresem Bergsona o irracjonalizm były oparte na przyjmowaniu przez niego istnienia wiedzy niewyrażalnej. Wszak propozycjonalność wiedzy jest dla twardego racjonalizmu swoistym dogmatem, co łatwo wykazać także w odniesieniu do współczesnej filozofii. Dla Kołakowskiego jest to dogmat nieuprawniony i nieuzasadniony, a czyniący z racjonalizmu prawdę tautologiczną[109]. Słuszną wydaje się uwaga Jaspersa, że zamknięcie się w czysto racjonalistycznym paradygmacie zamyka człowiekowi drogę do doświadczenia głębszych wymiarów rzeczywistości.

Wittgenstein swoją słynną tezą 7 *Traktatu* (zresztą wcześniej wyrażoną w przedmowie oraz w 5.61): *O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć*[110] (*Wovon Man nich sprechen kann, darüber muss man schweigen*) rozgraniczył wyraźnie dwie przestrzenie naszego poznawczego odniesienia do świata: sferę mowy i sferę milczenia. Język – wedle *Traktatu* – może wyrażać wyłącznie fakty rozumiane jako faktyczne stany rzeczy. Głoszona tu teoria odwzorowania logicznego przyporządkowuje zdaniom fakty; fakty atomowe homomorficznie odwzorowane zostają w zdaniach elementarnych. Budzi zdziwienie człowieka, że cokolwiek istnieje, ale nie da się tego zdziwienia przekuć na pytanie, problem i nie da się o tym mówić, gdyż pojawia się wtedy nonsens w filozofii[111]. *Nie to, jaki jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest* (6.44) – a tego „problemu" nie da się sensownie postawić. Nie da się też przedstawić formy logicznej, gdyż wymagało-

[109] Por. L. Kołakowski, *Bergson*, Warszawa 1997, s. 45-52.

[110] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 83.

[111] Por. L. Wittgenstein, *Etyka*, tłum. J. Güntner, „Zdanie" 1-2 (144-145), 2010, s. 90: „kształt językowy nadany takim przeżyciom jest nonsensem! Gdy powiem: „zdumiewa mnie, że świat istnieje", popełniam nadużycie językowe".

by to wyjścia poza logikę, tzn. poza świat (4.12). Stąd nieco zaskakująca konkluzja metafilozoficzna Wittgensteina: *Myślę, że zreasumuję moje stanowisko wobec filozofii mówiąc: Filozofia może być właściwie tylko poezją*[112]. Idiom poetycki traktuje język w inny sposób, stąd tylko on może próbować pokazywać rzeczywistość transcendentalną, „zewnętrzną". To, co poza faktami – a zdaniem Wittgensteina jest to sfera najdonioślejsza dla człowieka, sfera absolutna – leży poza możliwościami językowej deskrypcji o charakterze filozoficznym w rozumieniu klasycznym i zostaje oddana w domenę milczenia. *Jest zaiste coś niewyrażalnego. To, co się uwidacznia, jest tym, co mistyczne* (6.522). Z pewną ironią pisał Bertrand Russell w *Przedmowie* do angielskiego przekładu *Traktatu*: *Wittgensteinowi udaje się powiedzieć wiele o tym, co nie może być wypowiedziane*[113]. Niewyrażalne, według autora *Traktatu*, da się wyłącznie pokazać (*zeigen*) i to właśnie szeroko rozumianym milczeniem, które z perspektywy późnego Wittgensteina staje się grą językową. Milczenie ma zatem funkcję wyrażania tego, czego język jako taki nie jest w stanie wyrazić (Wittgenstein I), tudzież jest analogiczną grą językową do wszystkich innych gier, np. do języka fizyki (Wittgenstein II). Właściwym językiem filozofii jest zatem milczenie, bo to, co da się powiedzieć to mówią zdania nauk przyrodniczych, jak orzeka teza 6.53 *Traktatu*. Nie da się więc nie tylko znaleźć odpowiedzi, ale i postawić pytań odnośnie do sfery tego, co mistyczne/metafizyczne. Filozof musi się z tym pogodzić i zaakceptować płynące z tego dość radykalne wnioski metafilozoficzne.

---

[112] L. Wittgenstein, *Uwagi różne 1933-1937*, w: tenże, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995, s. 134.

[113] B. Russell, *Introduction*, w: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. C.K. Odgen, D.F. Pears, London 1922, s. 18.

W *Dociekaniach filozoficznych* Wittgenstein zwracał uwagę na różnicę między wiedzieć i powiedzieć: *Porównaj: wiedzieć i powiedzieć:*

Jaka jest wysokość (w metrach) Mont Blanc –
Jak używa się słowa „gra" –
Jak brzmi klarnet.

Kto się dziwi, że można coś wiedzieć nie mogąc tego powiedzieć, myśli pewnie o przypadku w rodzaju pierwszego. Z pewnością nie o takim jak trzeci[114]. Wynika z tego, że więcej wiemy niż jesteśmy w stanie wypowiedzieć, istnieje wiedza niewypowiadana, a zatem przynajmniej niektóre doświadczenia mają, według Wittgensteina II, charakter przedczy ponadpojęciowy.

Wagę milczenia w filozofii dostrzegali też przedstawiciele tzw. rosyjskiego egzystencjalizmu i intuicjonizmu, jak choćby Mikołaj Bierdiajew czy Włodzimierz Łosski. Dla tego drugiego, intuicja mistyczna, niedająca się w pełni wyrazić w językowych deskrypcjach, stanowi podstawowe narzędzie wnikania w istotę rzeczywistości, a raczej fundamentu owej rzeczywistości. Absolut jawi się bowiem w myśli Łosskiego jako metalogiczna zasada, warunkująca logiczną strukturę świata i wewnętrzny ład i porządek w świecie. Absolut jest zatem ze swej natury nieuchwytny na drodze dyskursywnej, posługującej się pojęciami i myśleniem logicznym. Dostęp do niego jest możliwy wyłącznie na drodze powszechnej ludziom intuicji mistycznej, dostarczającej wiedzy niewyrażalnej i niekomunikowalnej. Przy czym Łosski nie zgadzał się z podejściem Bergsona, antagonizującym porządek poznania rozumowego i intuicyjnego – one stanowią dla rosyjskiego myśliciela organiczną jedność, wszak intuicja intelektualna

[114] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, 78, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 57.

pozwala poznać idee warunkujące strukturę świata[115]. Tak więc wiedza człowieka o Absolucie pochodzi z bezpośredniej intuicji mistycznej i będąc wprost nieprzekazywalna jest jednak poniekąd analogiczna u wszystkich ludzi, którzy nie zamykają się świadomie na przeżycia religijne. Mamy więc do czynienia z milczącą wspólnotą poznawczych monad, które bez słów potrafią rozumieć swe najgłębsze przeżycia, ich poznawcze komponenty i poniekąd wzajemnie o nich wiedzą, poza językową komunikacją. Generalnie zresztą można tezę o mistycznym, intuicyjnym charakterze myśli filozoficznej rozciągnąć na całą filozofię rosyjską, począwszy od Grzegorza Skoworody. Słusznie pisał Aleksy Łosiew: *prawie cała filozofia rosyjska jawi się jako przedlogiczny, przedsystematyczny albo, lepiej będzie powiedzieć, ponadlogiczny, ponadsystematyczny obraz filozoficznych nurtów i kierunków*[116]. Filozofia rosyjska zawsze była daleka od językowych precyzacji, cyzelowania myśli i budowania systemów. Skupienie na wewnętrznym, intuicyjnym, mistycznym poznawaniu istności wyrażanych na drodze symboli, metafor, a nie pojęć i słów – oto żywioł myśli rosyjskiej. To wszystko dostrzegamy w myśli Sołowjowa, Bułgakowa, Bierdiajewa, Szestowa, Łosiewa i wielu innych przedstawicieli rosyjskiej filozofii.

Gabriel Marcel, z kolei, wyróżniał w filozofii problem i tajemnicę[117]. Problem jest zadaniem do rozwiązania, wskazania odpowiedzi na pytania w nim zawarte. Jest czymś przeze mnie napotykanym, czymś przede mną, co mogę określić

---

[115] Por. J. Pawlak, *Intuicja i rzeczywistość. Poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łosskiego*, Toruń 1996, s. 129-152.

[116] A. Łosiew, *Filozofia rosyjska*, tłum. L. Kiejzik, Zielona Góra 2007, s. 7.

[117] Por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 1998, s. 100--101; tenże, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 221--228; tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 224-233.

i ograniczyć. Natomiast wobec tajemnicy rozum ludzki staje ze świadomością daleko idącej bezradności, a jednocześnie z przekonaniem, że jest to sfera, która człowieka najgłębiej obchodzi, posiada największą egzystencjalną siłę i znaczenie. Tajemnica ogarnia człowieka, człowiek w niej uczestniczy, jest w nią zaangażowany, posiadając jakieś jej intuicyjne rozumienie, które jednak nie daje się przekształcić w wiedzę pojęciową[118]. Sprowadzanie tajemnicy do problemu to wskaźnik degeneracji ludzkiego rozumu. Marcel ostrzega przed utożsamianiem tajemnicy i tego, co niepoznawalne. To drugie jest bowiem *w istocie tylko granicą tego, co problemowe, granicą, której nie można sobie uświadomić nie popadając w sprzeczność*[119]. Niepoznawalne to horyzont problemu i tym samym trzeba je odróżnić od tajemnicy, posiadającej inną naturę. Tajemnica jest afirmowana w pozytywnym akcie umysłu, jest domeną intuicyjnego uchwytywania. Rozumiejące i afirmujące milczenie zdaje się tu być optymalną postawą filozoficzną. U Marcela zatem milczenie wobec tajemnicy nie wyrasta z jej niewyrażalności, lecz z jej żywej obecności, ogarnięcia przez nią w najgłębszym jądrze ludzkiej egzystencji.

Emmanuel Lévinas wyróżniał dwa sposoby posługiwania się mową. Mówienie, mowa żywa (*dire*) to swoiste mówienie „sprzed" języka, niemające ambicji poznawczych, a służące źródłowej komunikacji z drugim człowiekiem. Natomiast to, co wypowiedziane (*dit*) charakteryzuje postawę poznawczą, tworzącą językowe obrazy rzeczywistości, petryfikujące i schematyzujące rzeczywistość, co jest charakterystyczne dla postawy totalizującej. Z niej, zdaniem Lévinasa, zrodził się dwudziestowieczny totalitaryzm w Europie. Panem tego poznania jest „ja", a nie poznawana rzeczywistość.

[118] Tamże, s. 145 nn.
[119] Tamże, *Być i mieć*, s. 101.

W perspektywach metafizycznych trzeba uznać, że byt pozostaje w relacji z czymś, czego nie potrafi pojąć (*comprendre*), nie jest w stanie sprowadzić do jakiejkolwiek wspólnoty pojęcia, do żadnej całości[120]. Natomiast mowa żywa, mówienie wypowiada się także przez milczenie[121]. Podobne intuicje rozwija Jean-Luc Marion w swej krytyce myślenia idolatrycznego, zamykającego rzeczywistość Boga w pojęciach, będących odpowiednikiem biblijnych bożków, idoli. Taki Bóg staje się – mówiąc językiem Mistrza Eckharta – konstrukcją myślową i trzeba się go wyzbyć. Tylko konsekwentne milczenie nie zniekształca Boga, a obiektywizacja Transcendencji na poziomie dyskursywno-pojęciowym więzi człowieka w jego relacji do Boga i więzi Boga w schematach z istoty zawsze nie na Jego miarę. Alternatywą jest myślenie ikoniczne, odsłaniające istotowe wymiary Transcendencji bez zatrzymywania uwagi na sferze pojęć. Cisza i milczenie ikony to remedium na gadaninę metafizyki, która czyni z Boga pojęcie i umieszcza je w świecie innych pojęć metafizycznych jako potrzebne, a wręcz konieczne zwieńczenie określonego systemu myślowego. Myślenie ikoniczne ma uobecniać, a nie wyjaśniać, a tam gdzie mamy do czynienia z obecnością tam z konieczności – jak mówił Marcel[122] – pojawia się tajemnica. Marion stawia jednak istotną kwestię, mianowicie uważa, że milczenie może być jednym z generatorów idoli. Pisał: *Zacisze naszego ewentualnego milczenia wytwarza właśnie w konsekwencji biegun absolutnego odniesienia, wokół którego może rozrastać się pełna szacunku pustynia*[123]. Mamy tu zatem trop myślowy, wskazujący na potencjalnie negatyw-

[120] Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 81.

[121] Por. tamże, s. 228.

[122] Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 226 nn.

[123] J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 92.

ny charakter milczenia w filozofii. Może ono wszak, według Mariona, generować i legitymizować myślową pustynię.

O milczącym sensie, niedającym się sprowadzić do języka dyskursywnego mówił Jean-François Lyotard. Wbrew Heglowi, dla którego wszystko podlega systemowi pojęć, a język ustanawia tożsamość bytu i myślenia, francuski myśliciel wskazywał na przestrzenie pozajęzykowe, pozadyskursywne. Język jest według niego warunkowany przez mechanizmy przemocy. Dyktat dyskursywności jest twórczo przełamywany przez sztukę, odwołującą się do „milczącego widzenia"[124]. Negatywną drogę w filozofii opartą na dekonstrukcji wszystkich fundamentalnych pojęć metafizycznych i etycznych zaproponował Jacques Derrida. Przerwanie totalizacji pisma, logocentryzmu ma, według niego, odsłonić nowe horyzonty przed filozofią. Mówił Derrida: *Uwaga skupiona na polisemii lub polisemantyzmie, uwaga zaniepokojona, że zostanie związana z sensem opiekuńczym, z głównym signifié tekstu, a nawet z jego wyższym odesłaniem, to bez wątpienia postęp w stosunku do linearności pisma lub czytania monosemicznego*[125]. Niewyrażalne, zdaniem Derridy, jest ściśle powiązane i skrzyżowane z tym, co wyrażalne, objawia się poprzez wyrażalne[126]. Francuski myśliciel kwestionuje wyrażalność sensu i oczywistość tej wyrażalności (jeśli, to raczej na zasadzie „rozsiania"), a droga dekonstrukcji wykazuje istnienie miejsc nieobecności sensu; tekst nie zawsze mówi to, co autor zamierzył, a interpretacja – wskazuje dekonstrukcjonizm – jest odkrywaniem prawdy zawartej w tekście, ale i jej transformacją i poniekąd współ-kreacją.

---

[124] Lorenc I., *Milczenie języka w koncepcjach Merleau-Ponty'ego i Lyotarda*, w: *Fenomen słowa*, red. A. Grzegorczyk, M. Grzywacz, R. Koschany, Poznań 2009, s. 104 nn.

[125] J. Derrida, *Pozycje*, tłum. A. Dziadek, Bytom 1997, s. 44.

[126] Por. T. Sławek, *(Nie)wyrażalność codzienności. Derrida i etyka przyjaźni*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 341.

Dekonstrukcja na poziomie tekstu to próba świadczenia niewyrażalnemu[127]. Można w tym zatem widzieć – nie bez potwierdzeń u samego Derridy: *wierzę w poszukiwanie prawdy;* Derrida wierzy, że nie jest ona złudzeniem[128] – pasję, godną wielkich teologów apofatycznych, dekonstruowania w imię prawdy, a nie wyraz nihilizmu i skrajnego sceptycznego agnostycyzmu, co często sugerują znani postmodernistyczni interpretatorzy myśli Derridy. W każdym razie milczenie odnajduje w takich perspektywach ważne i zasadnicze miejsce. Niewyrażalna jest metafizyczna istota rzeczywistości, określana przez Derridę greckim słowem *chora*, o której da się mówić wyłącznie w kategoriach negatywnych. Nasze źródłowe intuicje wyprzedzają język i tym samym możliwości ich jednoznacznego wyrażenia – stąd potrzeba dekonstruowania językowych wypowiedzi, tekstów i w taki właśnie sposób zmierzanie do prawdy. Dekonstrukcja w takiej perspektywie nie jest celem w sobie, lecz środkiem do celu, a jest nim fundament rzeczywistości – w takim rozumieniu myśl Derridy otwiera na wielką metafizykę. Milczenie jest milczeniem wobec Tajemnicy, której żadne systemy myślowe, zapisane w klasycznych dla europejskiej filozofii tekstach, nie są w stanie wysłowić. Gilles Deleuze postrzegał człowieka jako byt *rhizomatyczny*, który nie posiadając żadnej stałej struktury, jest niewyrażalny ze swej istoty. Powód niewyrażalności i konieczności zamilknięcia wobec rzeczywistości, jaką jest człowiek, ma zatem podłoże *stricte* ontologiczne[129]. Zdaniem George'a Batailla tylko milczenie nie zdradza

---

[127] Por. A. Burzyńska, *Granice wyrażalności: dekonstrukcja i problem interpretacji*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 43-46, 58.

[128] *Najprostsza historia prawdy. Rozmowa z J. Derridą*, „Rzeczpospolita" 27-28 XII 1997, s. 12.

[129] Por. K. Bartoszyński, *Między niewyrażalnością a niepoznawalnością*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław 1991, s. 13.

prawdy[130]. Tylko ono bowiem jest w stanie nie deformować i nie zniekształcać rzeczywistości i tym samym prawdy w sensie ontologicznym, mówiąc językiem klasycznej filozofii. Mawiał Józef Tischner, nawiązując do słów Norwida: *Są pewne prawdy, które można wyczytać z książek, siedząc przy biurku. Ale są inne prawdy, które można jedynie pługiem odgrzebać, kilofem odkopać, pracą dorobić. I są prawdy, które osiąga się przez płacz: trzeba wylać niejedną łzę, by je móc zrozumieć. Ale do prawd najgłębszych dochodzi się zazwyczaj poprzez milczenie i ciszę, przeżyte najczęściej na klęczkach*[131]. Milczenie daje zatem, według Tischnera, dostęp do prawd dla człowieka najgłębszych, egzystencjalnie najbardziej ważnych i istotnych. Milczenie należy poniekąd do swoistej ascetyki filozofa, gdyż poprzedza i warunkuje uchwycenie i przeżycie tych prawd. To kolejne wyraźne echo platońskiego podejścia do prawdy w filozofii europejskiej.

Interesującą koncepcję wiedzy ukrytej w kontekście swych badań metanaukowych przedstawił Michel Polanyi. Jego określenie *tacit knowing*[132] stało się już klasycznym we współczesnej filozofii nauki. W swym dziele pt. *Personal Knowledge*[133] mówił on o elementach osobowych, tkwiących w wiedzy naukowej, które są niemożliwe do wyrażenia za pomocą pojęć. Milczące sądy, fundowane intuicyjnie są konieczne w praktyce uprawiania nauki, są niezbywalnym elementem faktycznej

---

[130] Por. S. Jaworski, *Mówić o sobie i milczeć*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 126.

[131] Cyt. za: R. Kempny, *Od milczenia do słowa*, www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/od_milczenia.html Por. też słowa Tischnera: „tylko milczenie jest godne wielkiej sprawy": J. Tischner, *Książeczka pielgrzyma*, Kalwaria Zebrzydowska 1990, s. 15. I wcześniej: „Milczenie owocuje najobficiej" (s. 13).

[132] Por. M. Polanyi, *Tacit Knowing. Its Bearing on Some Problem of Philosophy*, „Rev. of Mod. Phys." 10, 1962, s. 601-616.

[133] Por. M. Polanyi, *Personal Knowledge*, London 1958 i 1973.

nauki. Krótko mówiąc: wiemy więcej niż jesteśmy w stanie wyrazić za pomocą słów – stąd określenie „milczące poznanie". Suma posiadanych przez nas informacji jest zbiorem dużo bogatszym niż zasób informacji wyrażalnych w języku. Wiemy, jaka jest różnica między zapachem fiołków i pokrzyw, ale wiedzy tej nie potrafimy wyrazić[134]. Duża część wiedzy z zakresu nauk przyrodniczych jest nieartykułowalna, należąc do „milczących wymiarów" (duża ich część to wiedza metodologiczna), dostępnych tylko dla naukowych elit, wielkich naukowców[135]. Polanyi podaje przykład studenta medycyny, który w ćwiczeniach z diagnostyki chorób płuc na podstawie zdjęć rentgenowskich, początkowo w zasadzie nic nie widzi, nawet w kontekście komentarza radiologa. Dopiero po pewnym czasie dostrzega cechy cieni i potrafi je interpretować jako anomalie, ślady po infekcjach, blizny *etc*.[136] Praktyczna nauka na przykładach, edukacja i badawcza praktyka dają milczącą wiedzę, która umożliwia udane prace naukowe[137]. A zatem, zdaniem Polanyiego, nawet w kontekście nauk przyrodniczych, w tym fizyki, nie możemy mówić o pełnej wyrażalności wiedzy. Generalnie: wiemy więcej niż jesteśmy w stanie powiedzieć. W sferze niewyrażalnego w nauce odnajdujemy też szereg założeń, jakie musi poczynić nauka. Jednym z nich, jak chciał Niels Bohr, jest język o analogicznej strukturze, jak potoczny, który staje się instrumentem nauk przyrodniczych, w których mówi się nim o pomiarach.

---

[134] Por. J. Życiński, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993, s. 135.

[135] Por. I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa 1995, s. 299-300, 336.

[136] Por. M. Polanyi, *Personal Knowledge*, London 1973, s. 101. A. Chalmers, *Czym jest to, co zwiemy nauką?*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 1973, s. 50.

[137] Por. W. Sady, *Spór o racjonalność naukową od Poincarégo do Laudana*, Wrocław 2000, s. 101-102.

Więcej, w języku tym istnieją pojęcia, dla których naukowcy nie potrafią podać dokładnego zakresu stosowalności[138]. Trzeba też pamiętać o swoiście relatywnej postawie milczenia w nauce wobec faktów, których nie potrafimy opisać w schematach panującego paradygmatu naukowego, gdyż brakuje odpowiedniego instrumentarium pojęciowego. Według teorii Thomasa Kuhna istnienie takich niewyrażalnych faktów wskazuje na czas rewolucyjny w nauce. Nauki przyrodnicze, stosujące metodę empiryczno-matematyczną (przy czym empiria jest tu rozumiana operacjonalistycznie jako szeroko rozumiany pomiar) są „nieczułe" na pewne obszary ludzkiej rzeczywistości. Sfera wartości jest jedną z nich. Postawa naukowca wobec świata – jak zauważył Michał Heller – jest postawą ascety-abnegata, dla którego wszystko, co wykracza poza jego metodę, nie mieści się automatycznie w kręgu jego zainteresowań. Nauka dostarcza informacji o świecie, natomiast milczy o wartościach. *Jeśli chce się metodą empiryczną pytać Wszechświat o wartości, Wszechświat pozostanie milczący*[139]. O tym typie milczenia nauki, Wszechświata penetrowanego metodą naukową też warto pamiętać.

Lęk przed popadnięciem w koleiny językowe i dyskursywne ukształtowane przez tradycję i poprzedników każe wielu filozofom poszukiwać radykalnie własnego wyrazu w języku kształtowanym przez siebie, z własnym stylem dyskursywnym oraz oryginalnym słownictwem i pojęciami. Przykładem tego jest choćby Hegel czy Heidegger. Motywem jest chęć przekazania nowych, przynajmniej we własnej ocenie filozofa, myśli, nakreślenia nowych horyzontów rozumienia rzeczywistości. Posłużenie się pojęciami i schematami znanymi z historii filozofii mogłoby doprowadzić do niezrozumienia

[138] Por. W. Heisenberg, *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987, s. 170, 176.

[139] M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, Kraków 1984, s. 46.

tego, co radykalnie nowe, inne poprzez sprowadzanie tego do znanych już wcześniej interpretacji. Oto kolejny problem, stwarzany przez językowe obrazy świata budowane na gruncie myśli i spekulacji filozoficznej.

***

Gdyby szukać specyfiki milczenia w poszczególnych epokach filozoficznych można by pokusić się o następujący schemat. W starożytności milczenie miało swoje ugruntowane miejsce w poznaniu o charakterze – w szerokim tego słowa znaczeniu – mistycznym (w rozumieniu mistyki filozoficznej, którym posługuje się choćby Karl Albert); milczenie umożliwia to poznanie i stoi na straży jego nieprzekazywalnej słowami treści, a więc jego integralności. *Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa,* jak pisał Platon. Milcząc, filozof pozwala dotknąć się tajemnicy i milcząc, wskazuje na jej niewysławialność, zachęcając poniekąd do otwierania się na analogiczne doświadczenia. Rozumowa, a jeszcze bardziej językowa niemoc wobec najgłębszych prawd metafizycznych w rozmaitych odmianach platonizmu płynie z tego, że jądro rzeczywistości jest poza porządkiem bytowym i tym samym nie ma możliwości zastosowania jakiegokolwiek poznania analogicznego – jedynie droga totalnie negatywna jest tu adekwatna. Pewnym wyjątkiem jest tu milczenie wynikające ze zwątpienia w możliwość poznania czegokolwiek i wydawania o rzeczywistości sądów, co jest charakterystyczne dla sceptycyzmu greckiego w różnych fazach jego istnienia. Starożytna myśl filozoficzna uzmysłowiła sobie także swoisty paradoks, tkwiący u fundamentów wiedzy niewyrażalnej (św. Augustyn).

W dużej mierze analogicznymi do starożytnych tropami podążała filozofia średniowieczna. Bóg jako właściwie jedyny przedmiot namysłu filozoficznego w perspektywach tak

platonizmu, jak i arystotelizmu jawił się jako niepoznawalny i niewyrażalny – przynajmniej nie w pełni. Stworzony przez Boga świat również zawiera w jakiejś części niepoznawalność i niewysławialność, wszak partycypuje on w naturze Boga. Jest *eo ipso* nośnikiem prawdy wewnętrznej na miarę myśli Boga, nie człowieka, stąd niezgłębialność istoty rzeczy w poznaniu filozoficznym. W średniowieczu pojawiła się też kategoria milczenia w kontekście poznawczej funkcji kontemplacji.

Dla filozofii nowożytnej milczenie jest przede wszystkim pochodną albo konstatacji niemocy rozumu w sferze poza-empirycznej, poza-faktycznej albo negowania głębszych wymiarów rzeczywistości. Przy czym wcześniejsza perspektywa poznania, jako niekończącego się procesu przynoszącego jednak określone wyniki pozytywne, zostaje często zastępowana perspektywą sceptycyzmu. Filozof jest poniekąd zmuszony milczeć wobec niedostępnych w porządku esencjalnym przedmiotów lub substancji jako takiej.

W filozofii współczesnej mamy repetycję wcześniejszych wątków związanych z milczeniem filozofii i milczeniem w filozofii. Dla Jeana Paula Sartre'a rzeczywistość naturalna nie może być poznawana na drodze filozoficznej, gdyż rzeczy nie posiadają natury, istoty. Jest to pochodna jego przekonań i założeń ateistycznych, na co wskazywał Pieper – świat nie ma istoty, gdyż nie jest pochodną żadnej myśli, żadnego rozumu. Naturę i istotę posiadają wyłącznie twory człowieka, dzieła kultury. Pewne *novum* współczesności stanowi filozoficzna refleksja nad milczeniem, obecna dla przykładu w tekstach Kierkegaarda, Nietzschego, Heideggera czy Wittgensteina. Zwrócono w nich uwagę na pokazującą i odsłaniającą funkcję milczenia, na milczenie jako *modus* języka, a także na totalizujący charakter dyskursywnej mowy filozoficznej.

W czasach nowożytnych i współczesnych daje się wyśledzić dość charakterystyczny zwrot nastawienia wobec sfery

niewyrażalnej, objętej sferą milczenia i filozoficznej ciszy. Pojawiła się mianowicie tendencja do eliminowania i likwidowania tego, czego nie daje się rozumowo – przynajmniej w pełni – poznać i o czym nie daje się dyskursywnie mówić. Widoczne jest to przykładowo w neokantyzmie (likwidacja Kantowskiej „rzeczy w sobie"), w myśli Sartre'a (unieważnienie istoty i natury rzeczy, łącznie z esencją człowieka), w pewnych odmianach filozoficznego ateizmu, jako negacji niepoznawalnego i niewysławialnego Boga. Kulminowała ta „likwidatorska" tendencja we wszystkich odmianach pozytywizmu, w którym na skutek opisywanego zabiegu w zasadzie wszystko staje się poznawalne i wyrażalne. Kwestią wyłącznie czasu jest zdobycie pełnej wiedzy o wszystkim, odpowiedź na wszystkie „sensowne" (to istotne ograniczenie w kontekście wskazywanej tu tendencji) pytania[140]. Trzeba jednak zauważyć, że w ramach samego pozytywizmu (podobnie było też w neopozytywizmie wiedeńskim) nastąpiło odbicie od tego ekstremum ku temu, co niepoznawalne (Spencer). Zdaje się to wskazywać na moc odradzania się przestrzeni niepoznawalnego, okrytego filozoficznym milczeniem. W czasach współczesnych zauważalna jest tendencja rozszerzania zakresu funkcjonowania milczenia w wielu nurtach myślenia. Stosuje się ono już nie tylko (a raczej: nie tyle) do Boga, co do szeroko pojętej rzeczywistości pierwszej, źródłowej, archeicznej. Mamy też próby pokrywania

[140] Zauważał w podobnym duchu do wyrażonych powyżej uwag Stanisław Ignacy Witkiewicz: „Dlatego my występujemy przeciwko całej współczesnej filozofii, która pomimo wielkich pozornie różnic między jej przedstawicielami ma zawsze ten sam charakter: przedstawienia problemów nierozwiązalnych jako pozornych („Scheinprobleme", „Problemes-fantomes") i sztucznego ich odwartościowania przy pomocy pojęć, które jednak kryją te problemy pod maską". S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, red. J. Degler, L. Sokół, Warszawa 2002, s. 172.

filozoficznym myśleniem rzeczywistości fenomenalnej, faktycznej. Milczenie zdaje się też odkrywać we współczesnej myśli filozoficznej nowe i oryginalne komponenty i sensy. Uznać w filozofii rolę milczenia to pozwolić, aby to, nad czym nie potrafi zapanować myślenie, co nie da się zamknąć w pojęciach i o czym nie daje się mówić w jednoznacznych dyskursach miało jednak prawo obywatelstwa w obszarze poznania filozoficznego.

Optymizm poznawczy – pesymizm poznawczy, maksymalizm – minimalizm to krańcowe postawy w filozofii, wyznaczające w jakimś fundamentalnym sensie zasięg mówienia i milczenia filozofa. Jednak za deklaracjami niepoznawalności rzadko u filozofów idzie milczenie. Traktowane jest ono nieufnie i zazwyczaj widziane jest w perspektywie niemocy języka, kapitulacji myślenia i samej filozofii. A przecież takie negatywistyczne podejście do milczenia jako zaprzeczenia słów i mowy jest jednostronne i niepełne. Za sprawą milczenia wszak, coś się dokonuje, coś istotnego się wy-darza w filozofii. Pisze Wohlfart: *Milczenie jest zatem wymownym milczeniem. Wymowne milczenie mówi o niewypowiadanym, nie jest tylko nie wypowiedzianym [...]. Milczeć to słyszeć słowa ciszy; milczeć to wypowiadać niewypowiadalne*[141]. Szturmując granice języka, filozofia często poszukuje ratunku w poezji – późna myśl Heideggera jest tu doskonałym przykładem. Ale milczenie, wynikające ze świadomości niewysławialności treści doświadczeń, intuicji, przeżyć, to tylko jeden – choć najbardziej fundamentalny – filar milczenia w filozofii. Drugi wiąże się z przygotowaniem do poznania rzeczywistości. Przykładem jest platonizm, w którym milczenie było swoistym wprowadzeniem inicjacyjnym do *epoptei*, a w czasach współczesnych fenomenologia, nakazująca wyzbyć się wszelkiej aktywności przez podmiot i milcząco percypować

[141] G. Wohlfart, *O milczeniu...*, s. 221.

jawiące się w bezpośrednim doświadczeniu apriorycznym fenomeny. Milczeć, aby wy-słuchać rzeczywistości.

Docenienie milczenia w filozofii jest przełamywaniem totalnej nie tyle logocentryczności, co werbocentryczności i wskazywaniem na fundamentalne ograniczenia rozumu filozoficznego. Racjonalizm zdaje się poszukiwać jakiejś formy samoograniczenia, co Władysław Stróżewski oddał w swej koncepcji metaracjonalizmu, którego fundamentalnym postulatem jest „rozumienie" w miejsce „trafnego poznania", głoszonego przez racjonalizm[142]. *Metaracjonalizm to racjonalizm świadomy swych granic*[143]. W perspektywach metaracjonalizmu rozum filozoficzny jest świadomy, że jego cel ostateczny, polegający na szukaniu *arche*, najgłębszego fundamentu rzeczywistości, stanowi poniekąd jego naturalny kres.

Milczenie filozofa może być spowodowane niewyrażalnością jakiejś intuicyjnej, wewnętrznej „wiedzy", która nie poddaje się wysławialności, werbalizacji. Taką postawę możemy nazwać milczeniem „mistyka" filozoficznego. W tle takiego stanowiska zawsze leży przeświadczenie, że słowa, pojęcia nie są niezbędne dla samego poznawania, a ich konieczność pojawia się wraz z chęcią zakomunikowania treści poznawczych drugiemu człowiekowi[144]. Milczenie może też wynikać ze świadomości, że coś jest niepoznawalne, a więc problem

---

[142] W swym tekście pt. „Racjonalizm i metaracjonalizm" (1983) Władysław Stróżewski pisał m.in.: „metaracjonalizm konstatuje ze spokojem racjonalistyczne ograniczenie, lecz nie wyzbywa się z góry przypuszczenia, że kryć się może za nim jakiś inny poza- czy ponadracjonalny sens. Ojcem racjonalizmu jest zdziwienie, rodzicami metaracjonalizmu stają się dodatkowo przerażenie i zachwyt. Czy rzeczą rozumną jest kapitulować przed nimi?" W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 419.

[143] Tamże, s. 422.

[144] Por. A.J. Heschel, *God in Serach of Man*, s. 116; za: T. Gadacz *Historia filozofii XX wieku: nurty*, t. II, Kraków 2009, s. 614-615.

nie polega na wyrażeniu, lecz na niewiedzy, która z istoty nie może zostać przez człowieka przezwyciężona (np. o rzeczach samych w sobie w filozofii Kanta). To byłoby milczenie sceptyczne lub agnostyczne, świadome fiaska poznawczego i na nie wskazujące. Inne jeszcze aspekty zagadnienia przywołuje milczenie filozofa na forum publicznym, kiedy społeczeństwo oczekuje od niego jakiegoś stanowiska. Czy filozof w sprawach publicznych, w kwestiach dobra wspólnego nie powinien rozmawiać, dialogować, argumentować za stanowiskiem, które jawi mu się jako optymalne? Czy nie powinien włączać się w edukację społeczeństwa obywatelskiego? A jak sklasyfikować fakty milczenia filozofów – zresztą analogiczne fakty znamy z biografii twórczych malarzy, poetów, pisarzy, muzyków – przez długi czas po wydaniu jakiegoś dzieła? Schelling milczał po wydaniu *Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* aż do śmierci, czyli łącznie przez 45 lat – w poczuciu swoistej klęski swego myślenia, świadomości rozbicia projektu myślowego czy nieuchwytności poznawczej tudzież niewyrażalności/niewysławialności myślanego przedmiotu, nowego sposobu stawiania pytań – tego możemy się tylko domyślać. Szesnaście lat milczał też Husserl pomiędzy wydaniem *Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* a *Formale und transzendentalne Logik*. Aleksy Łosiew, wybitny rosyjski myśliciel, milczał przez 23 lata na skutek zakazu władz sowieckich, było to więc milczenie wymuszone, spowodowane czynnikami pozafilozoficznymi i pozamerytorycznymi, formą wykluczenia państwowego. Przykłady różnych typów milczenia filozofów można by mnożyć, a wskazują one na to, że milczenie – obok sytuacji pozafilozoficznych, w których milczenie jest wymuszone na zasadzie przemocy politycznej – wpisuje się w logikę rozwoju myśli filozoficznej jako jej immanentny element. Czas milczenia filozofa to czas nabierania dystansu do swych idei i dzieł, czas samokrytycznej refleksji,

czas konfrontacji z krytyką, szukania nowych uzasadnień i ugruntowań dla swych twierdzeń, czas krystalizowania się nowych myśli, przecierania nowych szlaków myślowych, poszukiwania nowych rozwiązań, oczekiwania nowego horyzontu. Często jest to zapewne czas doświadczenia problematyczności prawdy, jej wymykania się myśli, niewyrażalności jej istoty, dotarcia do swoistej granicy poznawczej, doświadczenia niemożności napisania zamierzonego dzieła filozoficznego. W duchu twórczego niepowodzenia filozofów, otwierającego na to, co nowe, radykalnie inne interpretował milczenie Schellinga oraz Nietzschego Martin Heidegger: *to dwukrotne wielkie niepowodzenie największych myślicieli nie jest żadnym zawodem ani niczym negatywnym, przeciwnie. Jest oznaką nadchodzenia czegoś całkiem Innego, błyskiem nowego początku. Ten, kto naprawdę poznałby powód owych niepowodzeń i świadomie zapanowałby nad nim, musiałby się stać siłą sprawczą nowego początku filozofii Zachodu*[145]. Milczenie z poczucia niepowodzenia, klęski swego projektu filozoficznego jawi się jako żyzna gleba dla powstania i wzrostu nowego, innego, jako otwarcie horyzontów myślowych, w świetle których dotychczasowe pytania uzyskają nowe przestrzenie funkcjonowania i rozumienia.

Wydaje się, że w dziejach filozofii możemy wyróżnić pięć fundamentalnych tradycji rozumienia milczenia i jego sensów: (1) platońską, charakterystyczną dla sygetycznych nurtów w starożytności i średniowieczu oraz (2) wittgensteinowską, (3) heideggerowską, (4) bergsonowską i (5) marcelowską; cztery ostatnie powołane do istnienia i głoszone w czasach współczesnych. Tradycja platońska silnie wiąże milczenie z niewyrażalnością oraz z przygotowaniem się na poznanie tego, co najgłębsze, archeiczne. Tradycja wittgensteinowska,

[145] M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2004, s. 9.

wyrastająca z ducha *Traktatu* widzi w milczeniu konieczność spowodowaną niemocą języka w sferze szeroko rozumianej mistyki, etyki, estetyki. Nie można mówić o tym, co dla człowieka najważniejsze, a więc trzeba o tym milczeć. Milczenie zatem to fenomen funkcjonujący na zgliszczach języka, jego klęski w zetknięciu z tym, co nie jest faktem, a co należy do przestrzeni walentnych egzystencjalnie. Tradycja heideggerowska natomiast podchodzi do milczenia pozytywnie i postrzega w nim drugi – obok mowy werbalnej – *modus* funkcjonowania języka. Milczenie posiada, tak samo jak mowa, zdolności do powiadania, przekazywania, wskazywania na to, co ważne, istotne, doniosłe. Uchwycenie prawdy, jej zrozumienie dokonuje się dzięki kategorii, którą Heidegger nazwał „dźwięczącym milczeniem/ciszą" (*Geläut der Stille*). Tradycja bergsonowska widzi w milczeniu adekwatną postawę w stosunku do treści doświadczeń intuicyjnych, mających charakter przedpredykatywny i przedpojęciowy. Językowa konceptualizacja przysłania metafizyczną prawdę o rzeczywistości, a wyrazu dla danych intuicyjnych trzeba szukać raczej na drodze ekspresji poetyckiej i artystycznej, mających moce budzenia adekwatnych „uchwytów" intuicyjnych u odbiorców. W tradycji marcelowskiej milczenie to konieczny element postawy wobec tajemnicy, w której człowiek uczestniczy i ma pokusę przekształcenia jej w problem. Tajemnica nas zagarnia i nie jest zadaniem filozofa podejmowanie prób „rozwiązania" enigmy, obecnej w tajemnicy. Milczenie nie wyrasta tu z niewyrażalności, będącej wszak horyzontem problemu, myślenia problemowego. Wydaje się, że każdy typ milczenia w filozofii da się zaszeregować do którejś z powyższych grup lub do ich wzajemnych, często hybrydalnych, połączeń.

Możemy rozumieć milczenie w filozofii jako pełniące przynajmniej pięć funkcji i wynikające z tyluż powodów. Po pierwsze, milczenie może być rozumiane jako przygotowanie się

człowieka do poznania (milczenie przed-poznawcze), do otwarcia na rzeczywistość poprzez „oczyszczenie" świadomości i wyzbycie się subiektywnych nastawień i poznawczych presupozycji. Taką funkcję pełniło milczenie w różnych odmianach platonizmu, w myśli Kierkegaarda i Nietzschego czy w fenomenologii. Po drugie, milczenie może wynikać z niewysławialności poznanych treści (milczenie po-poznawcze), z kłopotów z ich werbalizacją w intersubiektywnie komunikowalnym języku. Język dyskursu filozoficznego nie jest w stanie adekwatnie wyrazić doświadczonych, intuitywnie uchwyconych prawd. Filozof może milczeć lub poszukiwać pozadyskursywnych form wyrazu (np. w języku poezji). To rozumienie milczenia funkcjonujące w platonizmie (szczególnie w neoplatonizmie) i egzystencjalizmie. Po trzecie, milczenie może być osadzone w przekonaniu, że fundamentalne pytania filozoficzne są całkowicie nierozstrzygalne – rozum ludzki nie jest w stanie poznać w żaden sposób głębszych wymiarów rzeczywistości, o które pyta filozofia od czasu presokratyków lub – w wersji radykalnej – umysł nie jest w stanie poznać żadnej prawdy, w tym również o faktycznej stronie rzeczywistości (milczenie agnostyczno-sceptyczne). Sceptycyzm wszelkich odmian generuje takie postawy sygetyczne. Po czwarte, milczenie wyrastać może ze świadomości, że żadne głębsze, pozafenomenalne wymiary rzeczywistości nie istnieją, a przestrzenie fenomenalne opisują nauki przyrodnicze i społeczne, stąd nie istnieją przestrzenie dyskursu *stricte* filozoficznego. Nie ma zatem sensu szukanie odpowiedzi na pytania o naturę, istotę, źródła i fundamenty świata *etc*. Nie ma wręcz sensu stawianie samych pytań filozoficznych – milczenie filozofa przybiera tu więc formę totalną i mortalną (milczenie pozytywistyczne). Po piąte, milczenie może wynikać z trudności komunikacyjnych w płaszczyźnie egzystencjalnej (milczenie egzystencjalne). Kiedy nie chcę, dla przykładu, aby mnie ktoś poznawał, nie chcę

ujawniać swoich poglądów, swojej prawdziwej twarzy *etc*. Tak więc możemy wyróżnić w filozofii: milczenie przed-poznawcze, po-poznawcze, agnostyczno-sceptyczne, pozytywistyczne i egzystencjalne. Do tej typologii sporządzonej w odniesieniu do sfery badań i analiz filozoficznych należy dodać jeszcze odrębny – szósty – przypadek funkcjonowania milczenia w filozofii, mianowicie analizy milczenia jako takiego, uczynienie z niego tematu namysłu filozoficznego. Jest to próba odpowiedzi na pytanie, czym jest milczenie i jaką rolę pełni w myśleniu filozoficznym. Mówiąc o milczeniu w filozofii, mamy na uwadze jego „dyskursywne" rozumienie w określonych obszarach, nie jest to więc – przynajmniej w prawie wszystkich przypadkach – milczenie absolutne, totalne zamilknięcie wyzbyte jakichkolwiek funkcji semantycznych czy pragmatycznych. Milczenie „dyskursywne" nie wyklucza wszak używania języka na polu operowania aluzjami, metaforami, symbolami, wyrazami poetyckimi, artystycznymi, obrazami plastycznymi, dźwiękowymi strukturami muzycznymi, które mają nie tyle oddać czy przybliżyć niewysławiane treści, co rozbudzić w odbiorcy chęć osiągnięcia podobnych doświadczeń czy intuicji oraz na nie naprowadzić. Można powiedzieć, że przestrzeń milczenia jest w filozofii generowana przez niezgłębialność rzeczywistości i jej niewyczerpywalność poznawczą, milczenie wskazuje na bezradność słów i pojęć wobec złożonej struktury świata – istnienie milczenia jest w konsekwencji podstawą pluralizmu filozoficznego i nieustannego trwania pytań na drodze filozofii europejskiej od jej początków do współczesności.

W jakimś fundamentalnym sensie w sferze sygetycznej pozostaje tło myślowe określonego filozofa, budowane przez jego lektury, fascynacje, pola doświadczeń, wrażliwość na określone problemy i pytania. Wszystko to jest warunkowane nie tylko jego świadomymi decyzjami i wyborami, ale i przypadkami, kontekstem kształcenia, wpływami kultury,

w której żyje *etc*. Żaden wysiłek najlepszego historyka filozofii i biografa myślicieli nie jest w stanie ujawnić całego splotu i wszystkich uwarunkowań czyjejś myśli, odsłonić owego tła myślowego. Więcej, ono jest w dużej mierze zakryte przed samym filozofem.

Można w świetle powyższych analiz i zestawień zaproponować poniższy schemat podziału sygetyki filozoficznej, dzielącej ją na (I) ascetykę sygetyczną i (II) sygetykę właściwą. Pierwsza ma charakter przygotowawczy, ma oczyścić umysł, opróżnić świadomość, wziąć w nawias wstępne presupozycje i przedzałożenia, które wpływałyby deformująco na poznawane przedmioty. Sygetyczna ascetyka epistemiczna ma służyć temu, aby móc adekwatnie poznać Boga, fenomeny, przedmioty, bez nakładania na nie deformujących schematów. Milczę, by słuchać mowy rzeczywistości, by otwierać się na prawdę świata, by umożliwić poznanie. Druga obejmuje przynajmniej jedenaście różnych sytuacji, powodów z zakresu poznania filozoficznego, pełniąc wiele różnorodnych funkcji w dyskursie i narracjach filozoficznych. Milczenie filozofa może więc wypływać (1) z niepoznawalności (rzecz nie do po-myślenia) przedmiotu, (2) z jego niewyrażalności (treści dane intuicyjnie nie są – całkowicie lub w części – komunikowalne drugim), (3) z poczucia niemocy własnego projektu myślowego, badawczego. Milczenie może też zasadzać się (4) na poczuciu fiaska myślenia filozoficznego jako takiego czy wynikać (5) ze sceptycznej niewiary w możliwość dotarcia do prawdy. Filozof może milczeć (6) wobec nieprzygotowanych do odbioru prawdy, może traktować odkrytą przez siebie lub swą szkołę prawdę jako sekret. Może też milczeć (7) z lęku przed banalizacją i trywializacją, „zagadaniem", a tym samym przesłonięciem danego przedmiotu myślenia. Milczenie może też wypływać (8) z zapomnienia, przeoczenia tego, co powinno stanowić namysł filozoficzny. Dla Heideggera takim najbardziej fundamentalnym zapomnieniem w filozofii

europejskiej było zapomnienie bycia w metafizyce posokratejskiej, co doprowadziło w konsekwencji do nowożytnego i współczesnego nihilizmu. Milczenie może też (9) nierzadko z troski o ścisłość wypowiedzi filozoficznej generować filozoficzną pustynię myślową, pustkę poznawczą, ale może też być (10) żywiołem filozofowania, nerwem dyskursu filozoficznego (Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty). Ostatnim przypadkiem (11) jest myślenie milczenia, czyli filozoficzny namysł nad milczeniem jako kategorią epistemologiczną, ontologiczną, egzystencjalną i aksjologiczną. Jest to swoisty sygetyczny metapoziom. Można chyba dzieje filozofii europejskiej rozumieć jako proces rozgrywający się pomiędzy dialogiem, sporem i dyskusją a milczącą wspólnotą monad, jak nazywał filozofów Włodzimierz Łosski, poznających w sposób analogiczny określone i tożsame w swej naturze treści.

Rozdział II

Milczenie w religii i teologii

Przebywaniem na obczyźnie jest dla człowieka
panowanie nad swoimi ustami
Abba Tithoes

Świat duchowy jest milczący
Thomas Merton

Każdy wysiłek teologiczny przekracza nasze możliwości,
skoro mamy mówić o niepojętym Bogu
Karl Rahner

Wszystko, co człowiek mówi o Bogu,
to tylko czyste zgadywanie
Izaak Singer

Problem milczenia w religii i teologii programowo w poniższych analizach ograniczamy do tradycji chrześcijańskiej. Pomijamy zatem obszary innych religii, w których problem milczenia czy niewyrażalności posiada dobrze ugruntowane miejsce i długą historię. Przykładem buddyzm, w którym niewypowiadalność nirwany, niewyrażalność istoty nirwany i poczucia tożsamości w niej, numinotyczne dobro soteryczne nirwany, tworzą rzeczywistość milczenia, okrywającego niewyrażalną tajemnicę. Strategia negatywna mówiąca, że nirwana nie jest myślą, uczuciem, bytem prowadzi do konkluzji, że nie wiemy, czym ona jest. Pisał Anthony de Mello: *Przebudźcie się, a będziecie wiedzieć, jak to jest. Tego nie można opisać. Na Wschodzie mówi się: „Ci, którzy wiedzą,*

nie mówią. Ci, którzy mówią, nie wiedzą"[1]. Także na poziomie medytacji buddyjskiej cisza i milczenie tak zewnętrzne, jak i wewnętrzne stanowią jeden z najważniejszych warunków powodzenia na ścieżkach duchowej samorealizacji i zmierzania ku osiągnięciu zbawiającego stanu nirwany. Droga do całkowitego milczenia jest podstawowym zadaniem jogina, a jogę często określa się jako ciszę, milczenie i bezruch. Pisał Thomas Merton: *Można powiedzieć, że zen to ontologiczna świadomość czystego bytu poza podmiotem i przedmiotem, bezpośrednie uchwycenie bytu w jego „takości" i „otości"*[2]. W buddyzmie panuje nie tylko milczenie Boga, ale i milczenie o Bogu, co często prowadzi do aplikowania buddyzmowi etykietek ateistycznych. Sam Budda, jeśli wierzyć tekstom kanonicznym, po oświeceniu pozostawał w milczeniu, uznając, że to doświadczenie, najgłębsza wiedza o rzeczywistości są nieprzekazywalne, niewyrażalne, a każda wypowiedź tak ujednoznacznia, że nie zostawia miejsca na prawdę[3]. Prawda ukazująca się w oświeceniu jest wszak do przeżycia, a nie do nauczenia, przyjęcia umysłem. Japoński buddyzm wypracował doktrynę *hongaku shisō* (inherentnego oświecenia), w której to oświecenie jest utożsamiane z niewiedzą, gdyż natura wszystkich istot jest ukryta właśnie w jądrze niewiedzy. Wypowiedzi językowe są nie tylko wtórne, ale i zasłaniają rzeczywistość. Trzeba schodzić na poziom

[1] A. de Mello, *Przebudzenie*, tłum. B. Moderska, T. Zysk, Poznań 1992, s. 106. O nirwanie w kontekście refleksji negatywnej mówił Budda w licznych swych kazaniach do mnichów: por. np. E.J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London 1953, s. 129.

[2] T. Merton, *Mistycy i mistrzowie Zen*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2003, s. 19.

[3] Por. J. Gablankowska-Kukucz, *Czy można przedstawić rzeczywistość za pomocą słów? Nauki buddyjskie trzech obrotów kołem dharmy*, w: *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001, s. 81 nn.

myślenia niekonceptualnego, wyprzedzając niejako powstawanie w umyśle pojęć. Całą powyższą doktrynę starano się zawrzeć w kilku symbolach, by nie używać „przesłaniającej" istotę rzeczy mowy[4]. Generalnie zresztą w hinduizmie milczenie posiada dobrze ugruntowane miejsce. W *Kena Upaniszada* czytamy o Brahmanie: *Ten, kto go pojmuje, nie zna go./ Nie pojmują go zatem ci,/którzy go pojmują./Pojmują go natomiast ci, którzy go nie pojmują* (2,1-4). Sanskryt operuje tu słowem *neti*, *neti* (nie to, nie to), ogniskującym w sobie nerw teologicznej strategii negatywnej. Nirguna – średniowieczna szkoła mistyki apofatycznej, operująca frazami poetyckimi była oparta na teologii *Wedanty* i wprost tę strategię *via negativa* stosowała[5]. *Nirguna brahman* dla Sankary to *brahman* bez jakichkolwiek właściwości, nie dający się w żaden sposób nazwać i ująć w formuły słowne. Milczenie nabiera w teologii *Upaniszad* czy *Bhagavadgity* wymiarów ontologicznych. Boskość jest w tych perspektywach wiecznym milczeniem, a mistykowi milczenie przystoi, jak to wielokrotnie powtarzała poezja okresu *bhakti*. Taoizm operuje stwierdzeniem „tak/nie", dokonując jednocześnie asercji i negacji i *eo ipso* wskazując na niewyrażalność najgłębszego wymiaru rzeczywistości, tao. Stąd właśnie Lao-Tse powiadał, że ci, którzy wiedzą – milczą, a ci, którzy mówią – nie wiedzą.

Wątek niewyrażalności Boga i konieczności stosowania strategii negatywnych, metaforycznych odnajdujemy także w teologii arabskiej. Al-Gazali, teolog islamski z XI wieku, pisał o Bogu: *On jest zbyt wielki, aby można było powiedzieć o Nim, że jest większy jako porównanie i zależność.*

---

[4] Por. M. Kanert, *Doktryna hongaku shisō („inherentnego oświecenia") jako ajęzykowy paradygmat buddyzmu japońskiego*, w: *Ostatnie przed wielkim milczeniem*, s. 67-80.

[5] Por. P.D. Barthwal, *Tradition of Indian Mysticism Based upon Nirguna School of Poetry*, New Delhi 1978.

Jednocześnie jest zbyt wielki, by ktoś inny niż On mógł pojąć doskonale tajemnicę Jego wielkości bez względu na to, czy będzie to prorok czy anioł. Tylko Bóg zna doskonale sam siebie[6]. Al-Gazali uciekał się w swym mówieniu o Bogu do metaforyki związanej ze światłem, będąc świadomym niedoskonałości i tego języka. Bóg, zdaniem arabskiego myśliciela, przekracza wszelkie pojęcia. Poeta i wielki przedstawiciel sufizmu, Rumi, powiadał: *Zatapiam się w wielkim milczeniu, zdumiony, że kiedyś pragnąłem używać słów*. Poniższe analizy, świadome bogactwa tradycji milczenia i niewyrażalności Boga w wielkich religiach świata, skupione są jednak, z wielu powodów, wyłącznie na paradygmacie teologii chrześcijańskiej.

Milczenie posiada swe dobrze ugruntowane miejsce już w Biblii i teologii biblijnej, jego obecność w teologii systematycznej nie jest więc wyłącznie efektem hellenizacji chrześcijaństwa i spotkania z filozofią neoplatońską. Choć wagi tych ostatnich czynników przecenić się nie da, to jednak dla zrozumienia fenomenu milczenia w duchowości i teologii chrześcijańskiej trzeba zwrócić uwagę na ich źródła objawione. Milczenie wpisuje się organicznie w biblijnie opowiadany dialog Boga i człowieka, dialog przebiegający często dramatycznymi szlakami, wyznaczanymi przez bieguny wierności i zdrady, bliskości i oddalenia. Milczenie Boga okrywa tajemnice miłości do człowieka (por. Rz 16,25), ale jest też karą za grzechy (Ez 3,26; Iz 64,11), wyrazem oddalenia się Boga (Ps 35,22), poczucia nieobecności Boga, jest antycypacją milczenia *szeolu*, w którym wszelki dialog Boga z człowiekiem zostaje zerwany (Ps 94,17; 115,17). Milczenie człowieka posiada sobie właściwy *kairos*, bo *Jest czas milczenia i czas mówienia* (Koh 3,7; *tempus loquendi, tempus tacendi*), a zatem ocena milczenia zależy od czasu, w którym

[6] Al-Gazali, *Nisza świateł*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1990, s. 22.

się ono dokonuje. Milczenie w życiu codziennym człowieka może oznaczać niezdecydowanie, aprobatę, zawstydzenie, lęk. Człowiek milczy, by uniknąć grzechu (Prz 10,19), plotkarstwa i nieprzemyślanych sądów (Prz 11,12n; 17,28), ale też by wyrazić swą ufność (Lm 4,25-26). Milczenie w sytuacji, gdy mówi Bóg ma wskazywać na zasłuchanie, adorację i gotowość na przyjęcie słowa i objawienia (Pwt 27,9-10; Ha 2,20), przed obliczem Boga człowiek ma milczeć (So 1,7). Człowiek milcząc, wyraża wobec Boga wstyd z powodu grzechu i ufność pokładaną w ocaleniu (Lm 3,26), ale może też poprzez milczenie zapierać się Boga (Mt 26,64; Dz 18,9; 2 Kor 4,13). Człowiek milczy też wobec Boga, wyrażając takie postawy, jak bojaźń, szacunek, uwielbienie, pokorę, otwarcie na Jego głos[7]. Hiob milczy wobec swego cierpienia, nie oskarża Boga, nie pyta, milczy – milczenie stanowi nerw tej Księgi. Milczenie zdaje się być jedynie adekwatną postawą wobec ogromu niezrozumiałego cierpienia, które dotknęło Hioba. Symboliczne jest milczenie cierpiącego Sługi Jahwe z *Księgi Izajasza*, będącego w kontekście teologii nowotestamentalnej figurą Chrystusa. Warto też zwrócić uwagę na milczenie Ewangelii, które o wielu kluczowych sprawach mówią zwięźle, a o wielu milczą. Milczy w Ewangeliach Maryja, Józef[8] – a ich roli w historii zbawienia w teologii nowotestamentalnej przecenić się nie da. Milczenie nie umniejsza,

---

[7] Por. A. Ridouard, *Milczenie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 477-478. Por. T.M. Dąbek, *W ciszy i ufności leży wasza siła. Nauka Biblii o milczeniu i powściągliwości w mowie*, Kraków 2006.

[8] Por. Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, Rzym 1989, s. 37: „Nad pracą Cieśli w domu nazaretańskim rozpościera się ten sam klimat milczenia, który towarzyszy wszystkiemu co jest związane z postacią Józefa (...) Wszystko, co czynił czynił w milczeniu. (...) dzięki milczeniu Opiekun Chrystusa stał się mistykiem". Faktem jest, że pisma nowotestamentalne nie przekazały żadnego słowa, które byłoby przypisane Józefowi.

a wręcz przeciwnie, tej historiozbawczej roli postaci biblijnych. Nowy Testament obok *σιγή* (np. Dz 21,40, Ap 8,1) stosuje też na oznaczenie milczenia i ciszy *ήσυχία* (Dz 22,2, 2 Tes 3,12, 1 Tm 2,11 etc.) oraz *φιμωσω,* które znaczeniowo podkreśla moment przemocy związany z milczeniem – zamykać komuś usta, nakładać kaganiec, zmuszać do milczenia (np. 1 Kor 9,9, Mt 22,34, 1 P 2,15). Milczenie wymuszone jawi się jako moralne zło, wynikające z zamknięcia na prawdę, chęć manipulowania drugim człowiekiem *etc*.

Teologia biblijna wskazuje zatem na silną ambiwalencję milczenia – może być ono wyrazem miłości Boga do człowieka, ale i karą, milczeniem może człowiek wyrażać wobec Boga najgłębsze swe uczucia uwielbienia, a może zapierać się Boga. Milczenie jawi się więc jako milczenie znaczące, niosące określone treści i w zasadzie określone ocenne nacechowanie milczenia jest zależne od tych treści i czasu milczenia. Samo milczenie jako takie nie posiada ani pozytywnych, ani negatywnych konotacji. Milczenie – tak jak i mowa – coś komunikuje, coś wyraża, posiada swą własną semantykę i pragmatykę. Bóg chrześcijaństwa nie jest wielomówny – wypowiada jedno Słowo, które jest Bogiem, jak czytamy w *Prologu* Ewangelii Janowej[9].

Niepoznawalność istoty Boga jest motywem pojawiającym się wielokrotnie na kartach Biblii. Chyba najczęściej przywoływanym, w tym kontekście problemowym, od czasów teologii patrystycznej jest obraz drogi Mojżesza na Górę Synaj. Bóg na prośbę Mojżesza, aby mógł Go zobaczyć mówi: *Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu* (Wj 33,20). Bóg jest zatem poznawczo niedostępny dla człowieka, jedynie w aspekcie swej chwały jest możliwy

[9] N. Lash, *Pytanie o Boga. Świętość, mowa i milczenie*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 2009, s. 74.

do doświadczenia (por. Wj 33,19). *Ujrzysz Mię z tyłu, lecz oblicza mojego Tobie nie ukażę* (Wj 33,23). W swej istocie Bóg jest zatem absolutnie poza poznawczymi możliwościami człowieka, poza horyzontem jego doświadczenia. Potwierdzają to słowa św. Jana Ewangelisty: *Boga nikt nigdy nie widział* (J 1,18a) i autora *Listu do Tymoteusza*: *zamieszkuje* [On] *światłość niedostępną* (1 Tym 6,16). Przestrzeń istnienia Boga i Jego natura nie są przestrzenią epistemicznie eksplorowalną przez człowieka.

Osobną kwestią w Biblii i teologii biblijnej jest milczenie wobec Imienia Boga. Imię w rozumieniu biblijnym – charakterystycznym zresztą dla większości ludów starożytności – nie miało charakteru konwencjonalnego, lecz oddawało istotę danej osoby, określało jej miejsce w kosmosie, miało więc sens głęboko poznawczy. Bóg Izraela po kilku odmowach objawienia swego imienia (m.in. Rdz 32,30), uczynił to na Górze Horeb wobec Mojżesza: *Jestem tym, który jest* (Wj 3,13-16). Bóg utożsamia się ze swoim imieniem „Jahwe". Z tego powodu judaizm zmierzał do swoistego zakazu wymawiania imienia Boga, zastępując je określeniem Adonai czy Elohim, a tłumacze Septuaginty zamiast transkrybowania „Jahwe" oddawali je w grece przez „*Κύριος*"[10]. W pisanym hebrajskim posługiwano się w odniesieniu do imienia Boga tetragrammatonem zapisując je jako „JHWH". Postawa milczenia wobec imienia Boga wynikała z wielu przyczyn, a jedną z nich była świadomość transcendencji Boga i niemożności rozumienia przez człowieka Jego istoty, a także lęk przed samym tego typu bluźnierczym roszczeniem. Znajomość imienia dawała wszak władzę nad nazwanym, tego typu postawa wobec Boga byłaby Jego obrazą. Karl Jaspers wskazywał na apofazę zawartą w imieniu Boga – ono nie

[10] Por. H. Cazelles, *Imię. Stary Testament*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 322-324.

posiada jakiegokolwiek orzeczenia, określenia Boga poza wskazaniem na Jego istnienie, bycie. Warto też pamiętać, że – jak pisze współczesny biblista Gianfranco Ravasi – *Według wielu badaczy, zdanie, które dotarło do Mojżesza z gorejącego krzaka: „Jestem, który jestem", w ostatecznej analizie okazuje się milczeniem Boga. Nie znamy imienia, chociaż On je posiada, to znaczy nie znamy Jego osobowej tożsamości*[11].

Teologia chrześcijańska od swych patrystycznych początków[12] funkcjonuje w ramach wyznaczonych przez – używając uproszczonych, ale generalnie prawdziwych i zasadnych schematów – apofatyczną negatywność, wyrastającą z paradygmatu platońskiego i katafatyczną pozytywność, będącą przedłużeniem tradycji arystotelesowskiej. Przy czym, warto to na początku zasygnalizować, apofatyzm pojawiał się w formie skrajnej, powiadającej, że Bóg jest całkowicie niepoznawalny i niewyrażalny w swej istocie i istnieniu (wtedy milczenie wobec i o Bogu samym w sobie byłoby jedynie możliwą postawą człowieka wobec Boga) oraz umiarkowanej, widzącej możliwości pozytywnego mówienia o Bogu na drodze języka symbolicznego, przy całej świadomości nieadekwatności tej mowy, natomiast katafatyzm nigdy nie pojawił się w formie radykalnej. Teza, że Bóg jest całkowicie poznawalny w aspekcie egzystencjalnym i esencjalnym nie miała nigdy racji bytu w teologii – nie tylko zresztą chrześcijańskiej. Ta swoista asymetria wskazuje na pewną pierwotność apofazy w teologicznym dyskursie o Bogu. Teologia apofatyczna (*θεόλογια άποφατίκη*) jest przez wielu autorów traktowana synonimicznie z określeniem teologia negatywna (*theologia negativa*), choć niektórzy autorzy widzą tu pewne różnice. Do tego wątku przyjdzie nam jeszcze powrócić.

[11] G. Ravasi, *Tajemnica Boga*, tłum. Z. Morawiec, Kraków 2005, s. 20.

[12] Por. J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patrischen Begriffs*, München 1976.

Teologia apofatyczna – zresztą w różnych odmianach występująca we wszystkich wielkich religiach świata – generalnie stoi na stanowisku, że pełne i adekwatne poznanie Boga jest niemożliwe, a dzieje się tak z powodu niepojętości Boga, stąd można mówić jedynie o Jego relacji do stworzenia, a nie o Nim samym[13]. Mistrzem i niejako źródłowym – choć pierwszeństwo trzeba by tu historycznie przyznać św. Grzegorzowi z Nyssy – autorytetem teologii apofatycznej był przez wieki i jest nadal Pseudo-Dionizy Areopagita (VI wiek; *Corpus Areopagiticum*). Dzielił on teologię na symboliczną – posługującą się w swej mowie symbolicznymi obrazami wziętymi z Biblii, negatywną – jej punktem wyjścia jest konstatacja niepodobieństwa i nieprzystawalności ludzkich pojęć do rzeczywistości Boga, pozytywną (*θεόλογια καταφατικη, theologia positiva*), która mówi przy zastosowaniu obrazowych figur biblijnych, czym jest Bóg, oraz teologię mistyczną, skupioną na analizie wewnętrznego doświadczenia Boga przez człowieka[14]. Mistyczne doświadczenie jest niemożliwe do uchwycenia i ogarnięcia myślą i tym bardziej do oddania jego esencji i treści słowami, pojęciami, mową spekulatywną. Powszechnym zjawiskiem jest stosowanie przez mistyków

[13] Por. H. Wagner, *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 343.

[14] Por. tamże. Por. P. Kłodkowski, *Homo mysticus (1). Filozoficzna interpretacja doświadczenia mistycznego*, „W drodze" 3, 1994, s. 68-69: „Mistyką nazwalibyśmy więc niezwykle intensywnie uświadomione przeżycie sacrum we „wnętrzu człowieka" jako najwyższej lub jedynej wartości (...) Homo mysticus byłby tym, który głęboko doświadczył obecności „Najwyższej Wartości" (lub „Jedynej Wartości") będącej źródłem sakralności świata". To bardzo dobre, syntetyczne określenie zjawiska mistycyzmu i istoty mistyka. O. Lacombe, z kolei, tak pisze: „doświadczenie mistyczne będzie oznaczać duchowe doświadczenie boskiej rzeczywistości tajemnicy. Wreszcie przymiotnik stanie się znowu rzeczownikiem: „mistyk" to ludzki podmiot, któremu przez łaskę zostaje dane to wzniosłe doświadczenie teologalne; zaś „mistyka" będzie samym tym aktem doświadczenia" (*Co to jest mistyka*, tłum. M. Tarnowska, „Znak" 12, 1994, s. 5-6).

różnych tradycji religijnych słów i określeń negatywnych, którymi próbują oni przynajmniej w drobnej części wyrazić niewyrażalne. Jest to swoiste poznanie przez niewiedzę (*poznanie bez poznania – unerkennten Erkenntnis*, napisze Mistrz Eckhart) – jedynie adekwatne poznanie w odniesieniu do Boga, który jest poza wszelkim porządkiem rzeczowym, bytowym i nie pozostaje w żadnym podobieństwie do rzeczy tego świata. Droga symbolizacji jest dla Pseudo-Dionizego w zasadzie jedyną optymalną drogą myślenia i mówienia o Bogu[15]. Symbol posiada bowiem obok funkcji odsyłającej i ujawniającej także funkcję uobecniającą – uczestniczy wszak w rzeczywistości, którą symbolizuje – jest dany do przeżycia, doświadczenia, jest czymś pomiędzy mówieniem/słowem a milczeniem[16]. Symbol, otwierając na nieznane, pozostawia je nadal nieznanym, nie obiecuje pełnego odsłonięcia tajemnicy[17]. Oto Pseudo-Dionizego droga mówienia o Bogu (w symbolach) z pełną świadomością, że i one są nieadekwatne do wyrażenia Tajemnicy i trzeba je na pewnym etapie drogi ku Bogu porzucić. Bóg jest poza i ponad wszystkim (*ἐπεκενα πάντον, ὑπερ παντα*), poza wszelkimi określeniami niezależnie od stopnia ich doskonałości, ale także poza dobrem i bytem oraz poza istnieniem. Pisał Pseudo-Dionizy, dając rady duchowe Tymoteuszowi: *ćwicząc się usilnie*

---

[15] Por. M. Manikowski, *Pseudo Dionizy Areopagita: myślenie symboliczne*, „Kwartalnik Filozoficzny" t. XXVII, z. 3, 1999, s. 39-53. Pisał Leszek Kołakowski o mistykach: „Ich intencją było wskazanie na nieadekwatność ludzkiego języka w próbach uporania się z nieskończonością": L. Kołakowski, *O wypowiadaniu niewypowiadanego: język i sacrum*, w: *Język a kultura*, t. IV, red. W. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław 1991, s. 56. Pisał Franz Rosenzweig: „O Bogu nie wiemy nic. Ale ta niewiedza jest niewiedzą o Bogu. Jako taka jest początkiem naszej wiedzy o nim. Początkiem a nie końcem": F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 79.

[16] Por. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 440.

[17] Por. M. Manikowski, *Pseudo Dionizy...*, s. 53.

w kontemplacjach mistycznych, odrzuć od siebie wszystkie postrzeżenia zmysłowe i intelektualne działania, i całość rzeczy i postrzeganych, i pojmowanych intelektem, i wszystkie niebyty i wszystkie byty, tak ażebyś w niewiedzy wzniósł się, tak dalece, jak jest to możliwe, do zjednoczenia z tym, co jest ponad wszelką substancją i ponad wszelką wiedzą[18]. Bóg jest zatem ponad sferą bytową i *eo ipso* ponad wiedzą. Radykalna inność Boga – *światłości nieprzystępnej* – w stosunku do rzeczywistości bytowej, przedmiotowej, uniemożliwia jakiekolwiek poznanie Jego natury i istoty. Pomiędzy Bogiem a człowiekiem rozpościera się obłok czy chmura niewiedzy[19], która nie da się usunąć na drodze jakichkolwiek zabiegów poznawczych. Bóg, będący ponad myślą jest radykalnie ponad zdolnością myślenia, wysławiania. Jest to spowodowane tym, że Bóg jest ponad bytem: *Skoro więc przedmiotem wszelkiej wiedzy jest byt i wszelka wiedza kończy się tam, gdzie kończy się byt, to to, co jest ponad każdą substancją, przerasta również wszelką wiedzę*[20]. Milczące oczekiwanie może otwierać na doświadczenie obecności i miłości. Ale inicjatywa zawsze należy do Boga, a nigdy do człowieka. Człowiek jest tym, który może na tę inicjatywę Boga odpowiedzieć afirmująco lub negująco. Dobrze to podsumowują słowa przypisywane św. Franciszkowi do jego współbraci, by głosili nieustannie Ewangelię, a w razie potrzeby używali słów.

Posługujący się zasadą analogii bytowej[21] (Tomaszowa *via eminentiae*) teolog katafatyczny ma jednakże również świa-

---

[18] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 325.

[19] Por. dzieło anonimowego autora z XIV wieku pt. *Chmura niewiedzy* (tłum. P. Rostworowski, Kraków 1985).

[20] Pseudo-Dionizy Areopagita, dz. cyt., s. 222.

[21] Pisał H. Dumery: „Nawet najbardziej wyrafinowana „analogia" nosi na sobie zbyt duże piętno cech ludzkich; tylko noc mistyczna pobudza prawdziwą wiarę": cyt. za: J. Barcik, *Nienazywalne ma wiele imion,*

domość nieadekwatności swych wypowiedzi w odniesieniu do rzeczywistości Boga, choć stoi na stanowisku, że dyskurs teologiczny jest jednak możliwy. Zwracał na to uwagę Karl Rahner na uroczystości z okazji swego 80-lecia urodzin: *Ale mówiąc to wszystko zapominamy najczęściej, że takie twierdzenia o Bogu są dopiero wtedy w pewnym stopniu uprawnione, kiedy wciąż na nowo je wycofujemy, kiedy wytrzymujemy owo niezwykłe zachwianie między „tak" i „nie" jako prawdziwy i jedyny punkt oparcia naszego poznania, i w ten sposób pozwalamy naszym wypowiedziom ginąć w milczącej niepojętości Boga samego*[22]. Niemiecki teolog powołuje się na orzeczenie Soboru Laterańskiego IV, że o Bogu nie możemy powiedzieć niczego, o czym nie należałoby stwierdzić, że treść tej wypowiedzi jest radykalnie nieadekwatna do rzeczywistości. Świadomość apofatyczna jawi się jako fundamentalny czynnik, oczyszczający dyskurs teologii pozytywnej z pokusy systemowości i idolatrycznej pychy poznawczej. Rahner: *Za bardzo zatrzymujemy się na tym, co mówimy, i mówiąc zapominamy o rzeczy samej*[23]. Ugrzęźnięcie w rzeczywistości znaków może całkowicie przesłonić rzeczywistość, ku której znaki odsyłają. W odniesieniu do Boga taka pokusa zdaje się być bardzo silna. Milczenie bowiem – choć byłoby adekwatne do rzeczywistości Boga – nie może być konsekwentnie zachowane, gdyż *milczenie jest możliwe, naprawdę*

Filozofia religii Henry Duméry'ego, Kraków 2007, s. 117. Dosadnie pisał Karl Barth: „Teologia naturalna to zamach na chrześcijańską ideę Boga" i „Uważam *analogia entis* za wymysł Antychrysta": cyt. za: T.-D. Humbrecht, *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa-Kęty 2005, s. 141 (przypis 12). Warto zaznaczyć, że dla Bartha cała tradycja *via negativa* to także „ślepy zaułek".

[22] K. Rahner, *Doświadczenia katolickiego teologa*, tłum. T. Węcławski, „Znak" 2, 1992, s. 73.

[23] Tamże, s. 75.

możliwe, tylko dla kogoś, kto przedtem coś powiedział[24]. Milczenie o Bogu poza jakąkolwiek próbą mówienia o Nim traci sens, przestaje być milczeniem znaczącym, brzemiennym w znaczenie. Rahner wyraźnie jest tu pod wpływem Heideggera, podkreślającego wielokrotnie, że tylko w mówieniu możliwe jest właściwe milczenie[25]. Trzeba zatem mówić, ale ze świadomością, że dotykamy *świętej niepojętości* Boga i wszystkie nasze wypowiedzi o Nim mają charakter analogiczny. Teolog musi mieć świadomość, że *ogromne obszary rzeczywistości boskiej i stworzonej pozostają nieme i nienazwane, poza tym, czego nasze wypowiedzi dotykają*[26]. Z innych współrzędnych teologicznych analogicznie widzi tę kwestię Joseph Ratzinger: *Mówiąc o wielkości Boga, nasz język okazuje się zawsze nieodpowiedni i w ten sposób otwiera się przestrzeń milczącej kontemplacji*[27]. Zauważmy, język zawsze okazuje się nieadekwatny do rzeczywistości Boga, apofaza stanowi zatem integralny element każdego dyskursu teologicznego. W podobnym duchu pisał z pozycji *stricte* filozoficznych Karl Jaspers: *„Teologia negatywna" oczyszcza przestrzeń miejsca narodzin, w którym człowiek – ponieważ ideę Boga myśli za pomocą słowa „nie" – niepojmowalnie doświadcza rzeczywistości Boga w swej historycznej egzystencji*[28]. Człowiek nie ma poznawać Boga, lecz zająć wobec

[24] Tamże, s. 73.

[25] M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 234: „Aby móc milczeć, jestestwo musi mieć coś do powiedzenia, tzn. musi dysponować właściwą i bogatą otwartością samego siebie. Wtedy dopiero zamilknięcie ujawnia i utrąca „gadaninę".

[26] K. Rahner, *Doświadczenia katolickiego teologa*, s. 74.

[27] Benedykt XVI, *Milczenie elementem komunikacji. Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, http://papiez.wiara.pl/doc_pr/1061816, dostęp 01.06.2012.

[28] K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, s. 264.

Niego odpowiednią postawę[29]. Pobrzmiewa tu echo tradycji Pseudo-Dionizego, uczącego, że droga afirmatywna w teologii, prowadząca do jakichś sądów o Bogu, jest niedoskonała, a doskonałość osiąga tylko droga negatywna, kulminująca w niewiedzy o Bogu, którego poznaje się właśnie poprzez *ágnosía*, ciszę zjednoczenia z Bogiem, zjednoczenia wskazywanego i pokazywanego przez milczenie, a nie mowę[30]. Nie pojmować Boga – w takich perspektywach – oznacza właśnie, że się Go poznaje i widzi. Bóg jest ponad twierdzeniami i zaprzeczeniami, ponad antynomiami, jest całkowicie niezależny od jakichkolwiek orzeczeń i stwierdzeń[31]. Na nieco odmienny paradoks mówienia o Bogu zwrócił uwagę Karol Tarnowski: *myśląc i mówiąc o Transcendencji, już ją czynimy w pewien sposób immanentną – albo inaczej [...], nasze myślenie i nasz język próbuje w sobie zawrzeć coś, czego zawrzeć nie może*[32]. To paradoksalne nerwy i fundamentalna zasada teologii apofatycznej. Nad jej charakterem i naturą trzeba się teraz zatrzymać.

Teologia apofatyczna to nurt teologiczny, zakładający, że natura Boga i tajemnice wiary nie są poznawalne na drodze czysto rozumowej; wyraża ona fundamentalną niemożność poznania racjonalnego i niewyrażalność Boga jako takiego. Zasada apofatyzmu stosuje metodę negacji, antynomii, paradoksu, doświadczenia mistycznego, wyraża i wyrasta ze świadomego poczucia bezradności rozumu i klasycznie rozumianej racjonalności wobec Boga. Podstawą apofatyzmu jest zatem fundamentalna teza o niemożności poznania Boga. Teza ta posiada umocowanie metafizyczne – Bóg

[29] Por. K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 1995, s. 32.

[30] Por. W. Łosski, dz. cyt., s. 22 nn.

[31] Por. Pseudo-Dionizy, dz. cyt., s. 328-332.

[32] K. Tarnowski, *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 181.

jest absolutnie transcendentny, przekracza całkowicie porządek bytowy oraz epistemologiczne – myśl człowieka nie jest w stanie poznać Boga i/lub język nie jest w stanie rozwinąć jakiejkolwiek pozytywnej spekulatywnej teorii Boga. Apofaza to poznanie (przydałby się tu cudzysłów) na drodze duchowego, mistycznego doświadczenia, które daje przedsmak poznania pełniejszego (nigdy pełnego!), a jednocześnie świadomość absolutnej transcendencji Boga w stosunku do wszystkich ludzkich aktów poznawczych i dyskursów nie tylko filozoficznych, ale i teologicznych. Apofatyzm podkreśla wprost nieadekwatność wszystkich sądów i teorii dotyczących Boga, podkreśla, że słowa, pojęcia nie są w stanie oddać prawd o misterium Boga. Żaden aparat pojęciowy nie potrafi z zasady ująć Boga w jego naturze, stąd wszystkie wypowiedzi o Bogu muszą podlegać procedurze negacji, zaprzeczenia (*via negationis*) – Bóg nie jest dobry, sprawiedliwy, nie jest bytem (Eckhart: *Bóg nie jest ani bytem, ani istotą rozumną, ani też nie poznaje tego czy tamtego. Z tej racji jest On wolny od wszystkich rzeczy, a w konsekwencji jest nimi wszystkimi*[33]), w ogóle nie „jest", a wręcz trzeba zanegować samo pojęcie „Bóg", gdyż wszystkie kategorie pojęciowe są nieadekwatne do opisu Boga, gdyż On wszystko transcenduje łącznie z nazwą „Bóg". Zauważył to już Albert Wielki: *Nazwa pochodzi przecież od nas i dlatego rzeczywistość orzekaną o Bogu pozostawia w ciemności, gdyż zostaje ona*

[33] Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1986, s. 322. W innym miejscu mówi: „Bóg nie jest ani bytem, ani dobrocią. Dobroć jest ściśle związana z bytem i nie sięga dalej niż on, gdyby bowiem nie było bytu, nie byłoby i dobroci, a byt jest jeszcze czystszy niż dobroć" (s. 122). Trzeba Boga ujmować „nagim", bez „szat dobroci, bytu i wszelkich imion" (s. 124). Bóg wznosi się ponad wszelkie słowa, a swe uzasadnienie ma to „w niedoskonałości naszego języka oraz we wzniosłej czystości Bożego bytu" (s. 176).

mianowicie określona tak, jak jest u nas[34]. Eckhart w całkowitym milczeniu wobec Boga widzi najbardziej stosowną postawę człowieka. Tropy te w czasach nowożytnych rozwinął Mikołaj z Kuzy, widzący w Bogu *coincidentia oppositorum*, zbieg przeciwieństw, jedność przeciwieństw. Stanowisko takie powoduje dopuszczenie w teologii orzekania antynomicznego, łączenia wypowiedzi pozytywnych i negatywnych – w tym kontekście równie prawdziwe jest stwierdzenie, że Bóg jest sprawiedliwy, jak i teza, że Bóg jest niesprawiedliwy[35]. *Ciemność Jaśniejąca* Pseudo-Dionizego jest przykładem tej antynomicznej logiki apofatycznej. Antynomiczność orzekania zaprzecza jednak fundamentom racjonalności tak logicznej, jak i metafizycznej. W takich perspektywach milczenie jawi się jako najbardziej adekwatna do natury Boga postawa człowieka, lecz konieczność głoszenia Boga w chrześcijaństwie skłania do przerwania, przełamywania milczenia i mówienia, jednak z pełną świadomością nieadekwatności mowy, stosowanych słów, nazw, pojęć. Ta świadomość chroni przed pokusą idolatrycznych dyskursów; apofatyczna świadomość działa na zasadzie *katharsis* w stosunku do narracji rozwijanych w ramach pozytywnej teologii. Co można powiedzieć o Bogu w perspektywach apofatycznych? Mikołaj Kuzańczyk

[34] Cyt. za: *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, tłum. B. Widła, Warszawa 2002, s. 328. Ducha apofatyzmu w jakimś sensie dobrze oddają słowa bohaterki utworu Witkiewicza pt. *Pożegnanie jesieni*. Hela Bertz powiada, że jeśli Bóg jest naprawdę (oczywiście tego zastrzeżenia brakuje w założeniach apofatyzmu) „to jest czymś tak z naszą myślą niewspółmiernym, że musi się bardzo śmiać, słysząc, jakie my koziołki myślowe wyprawiamy, aby sobie z nim dać radę". S.I. Witkiewicz, *Pożegnanie jesieni*, Warszawa 1983, s. 57.

[35] Jan Woleński podpowiada współczesnym zwolennikom teologii opartej na ujęciu Boga jako *coincindentia oppositorum*, że w sukurs przychodzi im logika parakonsystentna, uznająca, że koniunkcje zdań logicznie sprzecznych mogą być prawdziwe: J. Woleński, *Jak opisać nieopisywalne? O granicach języka religijnego*, „Więź" 2-3, 2011, s. 61.

tak odpowiada: *ani nie można o Nim orzekać, ani nie orzekać, ani orzekać i nie orzekać razem, że tedy nic z tego, co by o Nim można orzec rozłącznie i łącznie w oparciu o jakąś zgodność lub sprzeczność, nie stosuje się do Niego na skutek Jego nieskończonej doskonałości. Albowiem jest On jedną, pojedynczą zasadą poprzedzającą wszelką możliwą o Nim myśl*[36]. Tak więc Bóg jest niepoznawalną i niewyrażalną prawdą, która przewyższa wszystkie prawdy. Bóg wymyka się wszystkim pojęciom i nie daje się uchwycić w żadnym twierdzeniu. Jest *Deus absconditus* (wyrażenie *Bóg ukryty* znajdujemy w *Księdze Izajasza* 45,15; pojęciem *Deus absconditus* posługiwał się także Pascal, a Helmut Plessner zastosował je w odniesieniu do człowieka: *homo absconditus*). Filozofia w obszarze wiedzy o Bogu, o fundamencie metafizycznym raczej uświadamia nam niewiedzę niż daje wiedzę, raczej milczy niż mówi.

Niepoznawalność i niewyrażalność bóstwa wyraźnie były obecne w teologii gnostycyzmu i to nie tylko na gruncie gnozy chrześcijańskiej, lecz także pogańskiej. Na określenie Boga gnostycy z kręgu Walentyna używali określenia *Σίγε.* Prapoczątek, Praojciec – *Bythos*, nieogarniany żadnym umysłem tworzył parę właśnie z Ciszą-Milczeniem (*Sige*) zwanym też *Charis* (łaska) i to oni stanowią swoiste *arche* rzeczywistości, z nich powstało wszystko, co jest, cały świat. *Bythos* i *Sige* zrodzili *Nous* – umysł, intelekt, zdolny myślą objąć swych boskich rodziców oraz *Aletheję* (prawdę)[37]. Tak więc *Sige* jest, w perspektywach walentyńskich, żeńskim fundamentem rozumu i prawdy. Gnostycy posługiwali się też

[36] Mikołaj z Kuzy, *O Bogu ukrytym. Rozmowa dwóch, z których jeden jest poganinem, drugi zaś chrześcijaninem*, tłum. I. Kania, „Znak" 4, 1996, s. 63.

[37] Tak opisuje teologię walentyńską św. Ireneusz w *Adversus Haereses*. Por. *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii*, red. J. Legowicz, Warszawa 1968, s. 454-455.

określeniem „nieistniejący Bóg" (Bazylides i jego szkoła) dla podkreślenia Jego absolutnej transcendencji. Doświadczenie Boga jest niemożliwe do wyrażenia, niemniej realne i zasadne. Cisza i milczenie rozumu, a nie tylko języka, stanowią istotę oglądania samego piękna i dobra w akcie gnostycznym[38]. Milczenie jest brzemienne w dobro, jawi się jako optymalna postawa człowieka wobec Bóstwa.

Jednym z pierwszych Ojców Kościoła, który zdawał sobie w pełni sprawę z apofatycznego charakteru refleksji nad Bogiem z powodu Jego absolutnej transcendencji był – wcześniejszy o dwa wieki od Pseudo-Dionizego Areopagity – Grzegorz z Nyssy. To on dostrzegł – na długo przed Jean-Luc Marionem – idolatryczny charakter pojęć odnoszonych do Boga. Pisał: *Podczas gdy pojęcia stwarzają idole, jedynie zachwyt jest w stanie uchwycić cząstkę prawdy*[39]. Słowo „Bóg" odnosi się do Niewypowiedzianego, który w żaden sposób nie daje się wyrazić w systemie ludzkich słów, a jedynie doświadczyć w mistycznym oglądzie Boga (owym *boskim i trzeźwym upojeniu* dającym dostęp do *jaśniejącej ciemności*), będącym antycypacją wizji w niebie. Szczyt poznania Boga to dla Grzegorza z Nyssy świadomość człowieka, że *Jeden, którego szuka, jest Jedynym, którego nie pojmuje*[40]. Jest to dane w mistycznym poczuciu obecności, natomiast poza jasnym poznaniem. Wobec tego, czego pojąć nie możemy należy ostatecznie milczeć, podkreślał Grzegorz. Idea widzenia Boga w kategoriach pozaontologicznych była wyraźnie skonceptualizowana choćby w myśli św. Jana Damasceńskiego, który mówił – w duchu Platona – że Bóg nie należy do sfery

[38] Por. G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988, s. 90-96.

[39] Cyt. za: P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 9.

[40] Cyt. za: J. Mayendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. XXI.

bytów, a jego transcendencja obejmuje także istnienie. Pisał: *Nieskończony więc jest Bóg i niepojęty, i tylko to jedno można w Nim pojąć: nieskończoność i niepojętość*[41]. Człowiek nie jest w stanie powiedzieć, kim jest Bóg (*quid est*). Skąd jednak człowiek wie, że Bóg jest niewypowiadalny? Ewagriusz z Pontu wskazywał, że „wiedza" ta pochodzi ze zdolności pojmowania, które ma siedzibę w sercu, w przeciwieństwie do rozumu, jako siedziby rozumowania i tworzenia pojęć. Wiara daje dostęp do przed-pojęciowej intuicji, nadintelektualnego poznania, bezpośredniego doświadczenia (a ściśle mówiąc: obecności), które jest świadome swej niewyrażalności[42]. Oczy wiary dają owoc w postaci *kontemplacji większej niż poznanie*, jak pisał Grzegorz Palamas. Apofatyzm przyjmuje zatem poznanie typu intuicyjnego, przeżyciowego, egzystencjalnego i – przede wszystkim – mistycznego. Teologia apofatyczna stoi na stanowisku, że o Bogu wiemy, że – choć i tu potrzeby jest cudzysłów – „jest" (*ότι εστίν*) – spotykamy wszak Go, dotykamy Jego obecności, doświadczamy owoców Jego samoudzielania się stworzeniu, nie wiemy zaś, jaki jest w swej istocie (*τί έστίν*) – absolutna transcendencja uniemożliwia wszak jakikolwiek pozytywny dyskurs o naturze i istocie Boga. *Wokół przepastnego bezmiaru Boga, „Ojcowskiego bezmiaru" (Orygenes), rozpościera się sfera ciszy*[43]. Milczenie jawi się jako jedynie optymalna postawa człowieka wobec rzeczywistości Boga, Jego natury i istoty. Pisał Grzegorz z Nyssy, pouczając teologa, by: *Mówiąc o Bogu, gdy jest kwestia Jego istoty, zachował czas milczenia. Gdy jednak jest kwestia Jego działania, o którym wiedza może zstąpić nawet*

---

[41] Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 28. W duchu apofatyzmu pisała Simone Weil: „Poznać to, co jest ponad poznaniem – miłość Chrystusa": S. Weil, *Dzieła*, tłum. M. Frankiewicz, Poznań 2004, s. 744.

[42] Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga*..., s. 13 nn.

[43] Tamże, s. 22.

do nas, to nadchodzi czas mówienia o Jego wszechmocy przez opowiadanie o Jego dziełach i wyjaśnianie Jego czynów; w tym zakresie można posłużyć się słowami[44]. Bóg jest niepoznawalny (*ἄγνωστος κάι ἀθεωρητος*) i z natury przewyższa jakąkolwiek wiedzę, dając się „poznać" w ciemności (*ἐν γνόφω*). Rozum dyskursywny jest zatem w kwestii poznania Boga bezsilny, jedynie serce (*καρδία*) w sposób mistyczny może odczuwać obecność Boga, której jednak wyrazić w słowach się nie da. W sprawach Boga samego w sobie człowiek powinien zatem zachować milczenie. W tych przestrzeniach czas milczenia odnajduje właściwy sobie *kairos*. O tajemnych głębiach Boga, przekraczających wszelką analizę rozumową nauczali pozostali ojcowie kapadoccy, by wspomnieć jeszcze św. Bazylego Wielkiego (nie tylko w odniesieniu do Boga, ale i bytów stworzonych, ich istoty, *οὐσια*, nie da się poznać, ani tym bardziej ująć w pojęcia; istota Boga jest *ὑπέρ λόγον* – ponad rozumem i ponad słowem) czy św. Grzegorza z Nazjanzu (*Boga wypowiedzieć jest rzeczą niemożliwą, ale rozumem Go pojąć – jeszcze bardziej niemożliwą*[45] – pisał w nawiązaniu do słów Platona z *Timajosa*). Dla Grzegorza z Nazjanzu czyjaś świadomość poznania istoty Boga jest najlepszym wskaźnikiem deprawacji jego umysłu[46]. Przy czym Bóg jest niedostępny sam w sobie, w najgłębszym sensie metafizycznym, a nie tylko dla człowieka z osłabionym na skutek grzechu rozumem i pojmowaniem. Bóg jest niedostępny nawet dla aniołów – nauczał Grzegorz z Nyssy. Kapadoczycy w polemice z herezją Eunomiusza (neoarianizm), który nauczał, że Bóg jest całkowicie poznawalny, złagodzili nieco swój skrajny apofatyzm i uznawali dostępność poznawczą

[44] Cyt. za: J. Mayendorff, dz. cyt., s. XXIII.

[45] Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. zb., Warszawa 1967, s. 288.

[46] Por. tamże, s. 34.

działania Boga, energii boskich. Oczywiście, niepoznawalność istoty Boga była podtrzymywana jako pewnik. Apofatyzm teologiczny charakteryzują zatem dwie fundamentalne tezy: apofatyzmu epistemologicznego oraz apofatyzmu metafizycznego. A z nich płyną wnioski duchowe zalecające milczenie wobec Tajemnicy: *gdy tylko to możliwe zachowuj milczenie*, pisał św. Bazyli[47].

Elementy teologii negatywnej odnajdujemy też w orzeczeniach dogmatycznych soborów czy papieży. Przykładowo odwołajmy się do definicji chrystologicznej Soboru w Chalcedonie (451), która określając naturę zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie użyła czterech formuł negatywnych: bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału, bez rozłączenia. Znaczenia tej formuły dla rozwoju chrystologii przecenić się nie da. Przykłady można by mnożyć, a wskazują one na fakt, że również orzeczenia dogmatyczne muszą wobec niepoznawalności Boga wprost, uciekać się do *via negativa* – orzekania, czym Bóg nie jest, zamiast próby katafatycznego orzekania, czym jest. Słusznie wszak zauważa Nicholas Lash, że *via negativa to nic innego, jak nigdy niekończące się i nieskończenie mozolne dyscyplinowanie języka i wyobraźni*[48].

Interesującą koncepcję poznania Boga przedstawił w XIV wieku hezychasta (*hezychia* to figura człowieka pogrążonego w esencji milczenia, ciszy, spokoju) Grzegorz Palamas, który stworzył dla Wschodu syntezę myśli bizantyńskiej, porównywalną znaczeniem i rangą z dziełem Tomasza z Akwinu na łacińskim Zachodzie[49]. Tak jak tomizm jest charakterystyczny dla zachodniej teologii, tak we wschodniej jest to

---

[47] Cyt. za: P.M. Delfieux, *Źródło na pustyni miast*, tłum. K. Strzelecka, Warszawa 1991, s. 51.

[48] N. Lash, dz. cyt., s. 25.

[49] Por. M. Manikowski, *Synteza myśli bizantyjskiej: Grzegorz Palamas*, „Principia" XVI-XVII, 1996-1997, s. 199-218.

palamizm. Palamas rozróżnił w Bogu substancję (istota, tożsamość), energie (bycie wobec stworzenia i w stworzeniu; udzielanie się stworzeniu; objawianie się Boga poza swą istotą) oraz triadę Trzech Hipostaz. Bóg jest obecny w energiach, ale jednocześnie nigdy nie opuszcza swej Istoty. Substancja Boga jest całkowicie i absolutnie poza poznaniem człowieka, a zatem jest niepojmowalna i tym samym niewyrażalna, Bóg – według Palamasa – transcenduje wszystko *nieskończoną ilość razy*. Wobec istoty Boga, Boga w sobie samym należy zachować pełne czci milczenie. Natomiast Bóg jest poznawalny – niejako pośrednio – w energiach i poprzez energie, jest poznawalny jako Bóg dla nas, Bóg wychodzący do człowieka i tworzący historię zbawienia. Można by powiedzieć, że mamy tu do czynienia ze swoistym schematem kantowskim – rzecz sama w sobie jest niepoznawalna, a dostęp poznawczy mamy jedynie do sfery odniesienia rzeczy samej w sobie do nas. W ten sposób Palamas godzi apofazę z katafazą w teologii chrześcijańskiej.

Teologia Wschodu oparta jest m.in. na życiu świętych, mistyków (*θεοσις*) – to rodzi antynomiczność, być może w tym przede wszystkim tkwi źródło dialektyki: teza – antyteza. Polifoniczność doświadczeń i odbić rzeczywistości Boga w żywotach świętych implikuje wszak różność ujęć na poziomie dyskursów teologicznych. Niepojmowalność Boga ma swe źródło w nadmiarze – nie zawsze dającej się łatwo zsynchronizować – „wiedzy", a nie w jej braku. Źródłem apofatyzmu jest wszak spotkanie z Bogiem, a nie dialektyka afirmacji i negacji, charakterystycznych dla teologii negatywnej. I choć zasada negacji, antynomiczność wypowiedzi stanowią fundament zasady apofatycznej, to jednak jest to dla niej tylko środek do celu, którym jest doprowadzenie do uczestnictwa w tajemnicy Boga, do mistycznego zjednoczenia, do przeżywania niepoznawalnej prawdy. To byłaby zatem owa subtelna, lecz wyraźna różnica pomiędzy teologią apofatyczną

(charakterystyczną dla chrześcijaństwa wschodniego) i negatywną (występującą w chrześcijaństwie zachodnim).

Milczenie w mistyce to osobny temat, choć niekoniecznie osobny w perspektywie teologii wschodniej, w której mistyka jest wpisana w teologię w sposób konieczny i źródłowy. Mistyka to w perspektywie chrześcijaństwa wschodniego teologia *par excellence*[50]. Tradycja zachodnia wprowadziła jednak między teologię a mistykę dość zdecydowane rozróżnienie, co często rodziło na przestrzeni wieków napięcia i opozycje pomiędzy doświadczeniem a dogmatem, przeżyciem a doktryną. Tradycja wschodnia doświadczenia mistyczne uważa za głęboko intymne i zdecydowanie chroni je przed oczami ciekawskich, okrywając je milczeniem: *Droga mistycznego zjednoczenia jest prawie zawsze tajemnicą Boga i duszy, która nie ujawnia swych sekretów*[51]. Tradycyjnie wyróżnia się w chrześcijaństwie teologię światła (św. Augustyn, św. Bernard, św. Tomasz z Akwinu), teologię ciemności

[50] Por. W. Łosski, dz. cyt., s. 7. S. Bułhakow, *Mistyka w prawosławiu*, tłum. T. Wyszomirski, „W drodze" 8, 1988, s. 6: „Mistyką nazywamy wewnętrzne (mistyczne) doświadczenie, które dane nam jest przy zetknięciu z duchowym, boskim światem, a także wewnętrzne (a nie tylko zewnętrzne) poznanie naszego naturalnego świata. Możliwość zaistnienia doświadczenia mistycznego zakłada obecność w człowieku szczególnej zdolności bezpośredniego, ponadrozumowego i ponaduczuciowego, intuicyjnego poznania, które nazywamy mistycznym; przy czym należy odróżnić je po prostu od nastrojowości, która ogranicza się do wiadomego subiektywnego obszaru, psychologizmu (...) Mistyka jest powietrzem prawosławia – okrążającą je, różnej gęstości zawsze wznoszącą się atmosferą". I dalej: „Prawosławie posiada dar widzenia intelektualnego piękna, do którego dusza poszukuje dróg zbliżenia. Jest to niebiańskie królestwo idei, które w pogaństwie dostrzegał jeszcze Platon" (s. 13). Wielki teolog prawosławny utożsamiał zatem niebiańskie królestwa idei ze światem Platona, a zatem pośrednio kreślił paralelę – z uwzględnieniem oczywiście istotowych różnic – pomiędzy doświadczeniem mistycznym w pogaństwie i chrześcijaństwie.

[51] W. Łosski, dz. cyt., s. 17.

o charakterze apofatycznym (św. Grzegorz z Nyssy, Pseudo Dionizy, św. Jan od Krzyża) oraz teologię mieszaną (Ruysbreck, św. Teresa z Ávila)[52]. We wszystkich tych typach, choć w różnym nasileniu, *via negationis* jest obecna jako nieusuwalny element, należący do natury samego fenomenu mistyki, jak i teologii mistycznej. Św. Teresa pisała, że Bóg jednocząc duszę człowieka ze sobą, czyni ją „niemą" – milczenie zatem byłoby wpisane w samą istotę doświadczenia mistycznego[53].

W przestrzeniach teologii mistycznej pojawiła się idea „nieistnienia" Boga (według Majmonidesa Bóg nie ma istnienia, choć jest źródłem istnienia) lub utożsamienia Boga z nicością[54]. Taki trop znajduje się choćby u św. Bernarda, który miał powiedzieć: *Bóg jest Nicością*[55]. Znajdujemy analogiczne tropy myślowe u Pseudo-Dionizego (Bóg jako niebyt – *μη όν* – co jednak nie równa się nicości), Mistrza Eckharta, a współcześnie choćby u Bernarda Welte i wielu innych myślicieli religijnych i teologów. Radykalna apofaza jednak i to będzie negowała, powiadając, że Bóg w takim samym stopniu przekracza byt, jak i nicość, a przykładem takiego podejścia jest teologia Kuzańczyka. W doświadczeniu mistycznym człowiek ma poczucie, że *źródłowe odczuwanie Boga spopiela ogień słów*[56]. Milczenie jest dla mistyków z jednej strony warunkiem zjednoczenia z Bogiem, z drugiej postawą wobec

---

[52] Por. P. Kłodkowski, *Homo mysticus (2). Filozoficzna interpretacja doświadczenia mistycznego*, „W drodze" 4, 1994, s. 79.

[53] Por. Św. Teresa z Avila, *Twierdza wewnętrzna*, w: *Dzieła*, t. 2, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1962, s. 209.

[54] Por. *Sein und Nichts in der abendndländischen Mystik*, red. W. Strolz, Freiburg 1984.

[55] Cyt. za: J. Bolewski, *Nic jak Bóg. Postaci iluminacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 1993, s. 62.

[56] Por. G. Bobilewicz, *Malarze ciszy i milczenia*, w: *Semantyka milczenia*, t. 1, red. K. Handke, Warszawa 1999, s. 82. (81-93)

mistycznego doświadczenia. O pierwszej składowej pisała św. Faustyna: *Dusza milcząca jest silna; wszystkie przeciwności nie zaszkodzą jej, jeżeli wytrwa w milczeniu. Dusza milcząca jest zdolna do najgłębszego zjednoczenia się z Bogiem* [...]. *Bóg w duszy milczącej działa bez przeszkody*[57]. Milczenie mistyczne to zamilknięcie języka, rozumu, zmysłów. Rozum w przeżyciu mistycznym, jak podkreślała choćby św. Teresa z Ávila, nie działa, porażony wielkością doświadczanych rzeczy[58]. Umysł pozostaje bierny, a zatem nie potrafi tworzyć pojęć, narracji teologicznych czy przeżywać aktów *stricte* poznawczych. Tradycja mistyki karmelitańskiej, wywodzącej się od św. Jana od Krzyża, nazywa to ciemną nocą zmysłów i umysłu, która prowadzi do oczyszczenia duszy. W mistyku rozbrzmiewa cisza i milczenie – ma on wszak świadomość, że żadne słowa nie są w stanie oddać istoty jego przeżyć i doświadczeń. Milczenie w takich perspektywach jawi się jako antycypacja czasów eschatycznych, zapowiedź radykalnie innej rzeczywistości.

Milczeniu tradycja chrześcijańska przyznała też ważne miejsce w modlitwie, liturgii, sprawowaniu kultu, a więc w sferze pragmatyki religijnej, chrześcijańskiej ortopraksji. Niepojęty Bóg w najbardziej fundamentalnym sensie wymaga milczenia, ciszy jako w pełni adekwatnych postaw człowieka wobec siebie, swego milczącego majestatu. Bóg wszak – jak pouczał św. Ireneusz – mieszka w niedostępnym milczeniu i sam jest milczeniem[59]. W starożytnym chrześcijaństwie *silentium mysticum* obowiązywało katechumenów i chrześcijan (*disciplina arcani*), a dotyczyło liturgii, jej

[57] Św. Faustyna, *Dzienniczek*, s. 166, 220. „Nie mam słów, aby to wypowiedzieć", pisała Faustyna o doświadczeniu mistycznym (nr 560).

[58] Por. Św. Teresa od Jezusa, *Życie*, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1939, s. 142.

[59] Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. I. *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 117.

przebiegu. Absolutne milczenie w kwestii sprawowanych obrzędów miało zabezpieczać liturgię przed niezrozumieniem, banalizacją, ze strony tych, którzy nie zostali włączeni przez sakramenty do chrześcijaństwa. Nieprzygotowani nie są w stanie zrozumieć świętych misteriów, stąd nie należy im o nich mówić, by nie narażać tajemnicy na profanację. Nietrudno dostrzec tu echo misteryjnego milczenia obowiązującego wśród pogaństwa starożytnego.

Szeroko pojęty kult uobecnia Boga, a Jego obecność domaga się ciszy, o czym wiedzieli już starożytni Grecy[60]. Lacedomończycy uważani za powściągliwych w mowie (*λακονισμός*), w modlitwie milcząco trwali przed bogami, budząc zdziwienie generalnie wielomównych Hellenów. O zbożnym milczeniu (*εύφεμία*) pisał wielki poeta grecki Menander w swym utworze pt. *Odludek*. Kiedy uczestnicy uczty w starożytnej Grecji milczeli, często było to odczytywane jako danie posłuchu mówiącemu bóstwu (najczęściej Hermesowi, przekazującemu mowę bogów), a zatem czas milczenia jawił się jako czas sakralny, uroczysty, doniosły, boski, uświęcony. Diodach, biskup Photike, wzywał chrześcijan do czczenia Boga *milczącymi głosami*, mowa nie ma wszak swego miejsca tam, gdzie następuje upojenie miłością. Również Mistrz Eckhart podkreślał, że człowiek staje się całkowicie milczący, gdy staje w obecności Boga, gdy zetknie się z Bożą rzeczywistością. Postuluje on milczenie wobec doświadczenia iskierki, głębi duszy (*Seelengrund*) – części duszy ludzkiej zamieszkiwanej przez Boga, a także wobec Boskości. Pisał: *Bóg, który jest bezimienny – nie ma on żadnego imienia – jest niewyrażalny, a tak samo jak On, niewyrażalna jest w swej głębi dusza*[61]. *Gottheit* jako *wieczne*

[60] Por. O. Casel, *Vom heiligen Schweigen*, „Benediktische Monatschrift" nr 3, 1921, s. 418 nn.

[61] Cyt. za: J. Bolewski, *Nic jak Bóg*, s. 62.

Nic – z istoty będące poza wszelkimi orzeczeniami ontologicznymi, bytowymi – jest dla Eckharta absolutnie niewyrażalna (Jakub Böhme będzie się posługiwał w tym kontekście głównie słowem *Ungrund* – Bezdeń; słowo to w języku polskim uprawomocnił Adam Mickiewicz) w przeciwieństwie do *Gott*. Nienazywalność Boga powoduje relatywność wszystkich podejmowanych prób nazwania Go, charakter absolutny zdaje się zachowywać zatem jedynie milczenie. Bóg jest dla Eckharta Bogiem w niewypowiadalności ludzkich słów, mowy. Warto jednak zauważyć, że o ile św. Tomasz z Akwinu w obliczu swego doświadczenia mistycznego wybrał milczenie, to Eckhart, mimo świadomości generalnej niewyrażalności sfery mistycznej próbował wyrazić niewyrażalne[62].

Św. Benedykt w swej regule zakonnej położył nacisk na mnisze milczenie zewnętrzne, ale i wewnętrzne, widząc w nich warunek autentycznego wsłuchiwania się w słowo Boże, oczyszczenie słuchu duszy stępionego wielością słów i autentyzm mowy płynącej z milczenia (*logike thysia*)[63]. Wielomówstwo (*multiloquio*) nie jest zalecane w modlitwie, a wręcz stanowi przeszkodę w rozwoju duchowym. Przestrzeń modlitwy wszak utożsamia się ze sferą milczenia, modlitwa ze swej natury wychyla się poza słowa, Bóg przychodzi w milczeniu i w milczeniu jest obecny, jak nauczają mistrzowie życia wewnętrznego. Nie tylko złe słowa są zakazane, ale często trzeba powstrzymać się od słów dobrych dla zachowania milczenia jako wysokiej wartości. Pobrzmiewa tu powtarzane przez starożytnych wezwanie Horacego: *fevete linguis!* Czytamy w regule benedyktyńskiej: *Wobec ważności milczenia rzadko zezwala się doskonałym uczniom mówić,*

---

[62] Zwrócił na to uwagę, zresztą za H. Kunischem, Wiesław Szymona: por. tenże, *Wstęp*, w: Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 24, przypis 37.

[63] Por. B. Nadolski, dz. cyt., s. 116-117. Por. Święty Benedykt z Nursji, *Reguła. Żywot. Tekst łacińsko-polski*, Tyniec 85, s. 53-54.

nawet celem zbudowania, o rzeczach dobrych i świętych[64]. Mamy tu podkreśloną wartość milczenia jako takiego, aksjologiczną autoteliczność postawy milczenia. W niektórych wspólnotach zakonnych – przykładem trapiści czy w jakiejś mierze kartuzi – permanentne milczenie jest integralnym elementem mniszego życia. Zwracano też uwagę na związek milczenia z moralnością: *silendo nemo peccat*. Zalecanie milczenia jako wysokiej wartości w życiu duchowym znajdujemy także w nowych wspólnotach, a przykładem jest choćby reguła *Monastycznych i Laickich Wspólnot Jerozolimskich*, które powstały w 1975 roku w Paryżu, a dziś są rozpowszechnione na całym świecie, przeżywając swój rozkwit. Wejście w tajemnicę milczenia, które otwiera na pokój, miłość, adorację, stanowi jedno z podstawowych zaleceń tejże reguły. Milczenie jest w niej rozumiane jako droga do Boga, który jest milczeniem, a także jako ważny element wspólnego życia ze współbraćmi. Milczenie warg (unikanie powierzchowności wynikającej z wielomówstwa, a także grzechu obmowy i lekkomyślności; *Bo nadmiar słów nigdy nie jest bez winy*), milczenie serca (w stosunku do posądzeń, aktów zazdrości, wobec nieuporządkowania emocjonalnego, krępujących wspomnień *etc*.; *W milczeniu upokorz przed Panem swe serce, a On cię wywyższy*), milczenie całej istoty (unikanie hałasu i zachowywanie wewnętrznego spokoju, czuwanie nad sposobem chodzenia, pracowania, rozmawiania, przyjmowania gości; *Cisza także jest miłością*) – oto ważne elementy etosu wspólnotowego. Reguła *Wspólnot Jerozolimskich* dostrzega jednak granice milczenia, ostrzegając przed małomównością i milczeniem wobec krzywd i braków. Są sytuacje, w których trzeba zganić, zagrozić, doradzić:

[64] „Ergo quamvis de bonis sanctis et aedificationum eloquiis perfectis discipulis propter taciturnitatis gravitatem rara loquendi concedatur licentia": Św. Benedykt z Nursji, dz. cyt., s. 53.

Niekiedy lepiej jest upomnieć niż w milczeniu chować gniew. Generalnie milczenie jest rozumiane jako środek do uczenia się miłości, budowania w sobie człowieka wewnętrznego, zwalczania nałogów, gadulstwa, znalezienia właściwej postawy i słów prawdy[65]. Także współczesne dokumenty kościelne podkreślają potrzebę i aksjologiczną doniosłość milczenia na zakonnej drodze życia, gdyż tylko ono otwiera na obecność Boga i Jego słowa, pozwala skupić się, wyciszyć, odnaleźć to, co najważniejsze[66]. *Qui nescit tacere, nescit et loqui*.

Milczenie ujawnia też swój aktywny, a nie li tylko pasywny charakter, będąc adekwatną odpowiedzią człowieka na obecność, przewyższającego wszelkie słowa, Boga w modlitwie (*milczenie jako szczyt modlitwy* – tak widział to Episkopat Francji w swym dokumencie z 1958 roku), kontemplacji i liturgii, jako najwyższej formie kultu w chrześcijaństwie. Ferdynand Ebner, dla którego słowo jest fundamentem bycia (być = mówić) uznaje, że bardziej pierwotną niż mówienie postawą człowieka wobec Boga jest milczenie przed Bogiem. Pisał: *Jak długo człowiek do Boga mówi, wciąż jeszcze Go szuka*[67]. Znajduje Go, gdy usłyszy głos i milknie, otwierając się na absolutne Ty. Wtedy odnajduje prawdziwe milczenie

---

[65] Por. P.M. Delfieux, dz. cyt., s. 46-53.

[66] Por. Jan Paweł II, *Vita consecrata*, Apostolicum 1996, s. 7: „Wezwanie do świętości zostaje przyjęte i może być rozwijane jedynie w milczeniu i adoracji (...) Musimy wyznać, że wszyscy potrzebujemy tego milczenia przeniknięgo obecnością adorowanego Boga, potrzebuje go modlitwa, aby nigdy nie zapomniała, że oglądanie Boga oznacza zejście z góry z obliczem promieniującym (...) wszyscy muszą nauczyć się milczenia, które pozwoli Bogu mówić kiedy i jak zechce, a nam zrozumieć Jego słowa". Por. też: *Wskazania dotyczące formacji w Instytutach Zakonnych*, Warszawa 1990, s. 26.

[67] Cyt. za: J. Jagiełło, *Ferdynand Ebner: Bóg jako jedyne Ty mojego Ja. Problematyka Boga w kontekście dialogicznego doświadczenia bycia*, w: *Demitologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2008, s. 90.

w słowie, a *każde prawdziwe słowo człowieka w wydarzeniu mowy [...] wytryska z tego milczenia i jest nim przeniknięte*[68]. Słowo rodzi się zatem, zdaniem Ebnera, z postawy zamilknięcia przed Bogiem, jako skutku otwarcia na absolutne Ty, spotkania Boga i życia w Bogu. W podobnym duchu pisał Bernard Welte: *Gdy wielkość Boga porusza człowieka w swej niezmierzoności człowiek niemieje i milczy*[69]. Milczenie dla mnichów to fundamentalne ćwiczenie ascetyczne, a w centrum jej teleologii leżała i leży chęć osiągnięcia stanu oddalenia, samotności, wyobcowania w stosunku do pewnych wymiarów świata. Izaak z Niniwy, syryjski mnich, pisał: *Wielu gorliwie poszukuje, lecz tylko ci znajdują, którzy pozostają w bezustannym milczeniu*[70]. I dalej: *Jeśli miłujesz prawdę, będziesz także miłośnikiem milczenia. Ono sprawi, że Bóg oświeci cię niby słońce. Milczenie uwolni cię od fałszywych mądrości i otworzy na samego Boga*[71]. A Bóg jest milczeniem. Milczenie jawi się więc jako jedna z koniecznych na drodze do zjednoczenia z Bogiem i osiągnięcia prawdy cnota. Ale rozwijana we wspólnotach mniszych teologia milczenia wskazywała też na jego epifaniczny i eschatyczny charakter, milczenie to zapowiedź przyszłego wieku, antycypacja pełni, która nadejdzie. Milczenie mnicha to także naśladowanie aniołów, dążenie do osiągnięcia stanu *βίος ἀγγέλικος*: *Mnisi, którzy starają się naśladować zwyczaje aniołów, nigdy nie są bliżej celu jak wtedy, kiedy milczą*[72]. Mowa wszak jest fenomenem ściśle i organicznie związanym z materialnością,

[68] Cyt. za: tamże.

[69] B. Welte, *Filozofia religii*, s. 187.

[70] Cyt. za: T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, tłum. M. Dybowski, Poznań 1986, s. 25.

[71] Cyt. za: P.M. Delfieux, dz. cyt., s. 47.

[72] A. Pleşu, *O aniołach*, tłum. T. Klimkowski, Kraków 2010, s. 139. Por. R. Przybylski, *Drabina do raju. Esej o milczeniu*, „Znak" 10, 1992, s. 75-80. Na s. 77 czytamy: „milczenie mogło uchodzić za początek

z ciałem, z egzystencją cielesną, którą mnich chce poniekąd przezwyciężyć. Stąd mnisi żyjący w milczeniu, w samotności, zwani *κελλίοται* cieszyli się w starożytności chrześcijańskiej szczególnym szacunkiem. Milczenie jawiło się jako drabina do nieba, jak to ujmował abba Rufus. Henryk Suzo mówił o *pożytecznej cnocie milczenia*[73]. Milczenie niesie za sobą owoc, którego język nie tylko nie jest w stanie dać, ale i nie potrafi go opisać. Jeszcze raz przywołajmy słowa Izaaka: *Niech Bóg da ci doświadczenie tego „czegoś", które rodzi się z milczenia*[74]. Milczenie tak fizyczne, jak i duchowe w tej perspektywie to warunek osiągnięcia poznania, doświadczenia tego, co najgłębsze i najbardziej istotne. Milczenie wobec niewyrażalności tych doświadczeń jest wtórne i nieistotne. Wielu autorów stosuje wręcz określenie „duchowość apofatyczna" na opisanie bezpośredniego doświadczenia samoudzielającego się Boga, która z istoty nie ma nic wspólnego z wiedzą pojęciową, metodą dyskursywną[75]. Jest to poznanie „wlane", stanowiące dar Boga i będące przeciwieństwem wiedzy zdobytej na drodze poznawczych poszukiwań człowieka.

Radykalny apofatyzm stał za ruchem ikonoklazmu w Kościele wschodnim, który nękał cesarstwo bizantyńskie ponad dwa wieki. Ikonoklaści, odwołując się do starotestamentalnych zakazów czynienia jakichkolwiek podobizn Boga argumentowali, że Bóg jest z istoty niewyobrażalny, stąd czynienie jakichkolwiek obrazów sakralnych jest idolatrią. Zwolennicy ikon (*είκων* znaczy tyle, co obraz i jest rzeczownikiem odprzymiotnikowym pochodzącym od *είκω* – być

---

transfiguracji człowieka w anioła. To był pierwszy krok ku asomatycznemu światu duchów".

[73] H. Suzo, *Życie*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1990, s. 57-58.

[74] T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, s. 25.

[75] Por. G.A. Maloney, *Tchnienie mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1984, s. 70-73.

podobnym), ikonodule, odpierali ten zarzut, wskazując na Wcielenie Chrystusa jako fundamentalny w tej kwestii teologiczny kontrargument[76]. W teologii wschodniej ikona pełni bardzo ważne i źródłowe niejako funkcje religijnie[77]. Ikona ma za zadanie odsłaniać i ukazywać na zasadzie symbolu, a w ikonie wszystko jest symboliczne, wymiary boskości. Z tego powodu głównym tematem ikony jest światło, dzięki zastosowaniu odpowiedniej techniki malarskiej emanujące z wnętrza ikony i wszystko prześwietlające. Ikona świeci zatem niejako wewnętrznym światłem, żeby nie powiedzieć ogniem, z jego bogatą symboliką biblijną i duchową. Ikona, uobecniając Transcendencję, a raczej partycypując w Obecności i stając się *eo ipso* sakramentem obecności, jest oknem na Boga, umożliwiającym doświadczanie Go. Ikona nie zatrzymuje na sobie, stąd cześć bałwochwalcza ikony jako czynienie z niej samej bożka, deifikacja jej, zatrzymywanie się poznawcze i duchowe na niej, to niszczenie jej teofanicznej i symbolicznej natury. Ikona jest *schematycznym punktem promieniowania obecności*[78], miejscem obecności. Obecności tego, co całkowicie Inne. W nakreślonej powyżej perspektywie teologicznej można mówić o milczeniu ikon, w wielu zresztą sensach i znaczeniach słowa „milczenie". Cisza ikony, immanentnie w nią wpisana, z niej emanująca, niejako domaga się milczenia jako swoistej odpowiedzi, domaga się zatrzymania języka przed Niewypowiadalnym i Niewyrażalnym. Jest to swoista szkoła pokory poznawczej wobec Boga

[76] Por. S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1982, s. 65 nn.

[77] Szerzej na ten temat por. K. Stachewicz, *Ikona a ontologia*, w: *Wokół teologii ikony*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2011, s. 9-19.

[78] Tamże, s. 285. „Ikona to miejsce pojawienia się transcendencji; strugi jej obecności nie znają żadnych ograniczeń" (P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 124).

i uczenia właściwego stosunku do słów w obliczu Boga. Pisał w tym duchu Abraham Joshua Heschel: *Pojęcia, słowa nie mogą stać się ekranami; muszą być rozpatrywane jako okna*[79]. Ekran zatrzymuje na sobie, na obrazach i przedstawieniach na nim pokazywanych, stanowi – mówiąc językiem scholastyki – pośrednik nieprzeźroczysty, *medium quod*, w przeciwieństwie do okna, będącego, by odwołać się raz jeszcze do terminologii klasycznej, *medium quo*, pośrednik przeźroczysty. Nie zatrzymując uwagi na sobie i nie wymagając żadnych form wnioskowania, przenosi on akt poznawczy – w szerokim tego słowa znaczeniu – w przestrzenie, o które finalnie chodzi. W naszym myśleniu o Bogu zatem nie wolno dokonywać utożsamienia pojęć z rzeczywistością, którą te pojęcia próbują nazwać. Duchowa szkoła ikon przeto to szkoła apofatyzmu i milczenia, szkoła stawania w obecności Boga i nie zatrzymywania się na rzeczywistości malarskiej, będącej wyłącznie oknem na Transcendencję. Ikonoklaści zdawali się negować tę tradycję teologiczną, widząc w ikonach pośrednik nieprzeźroczysty, zatrzymujący na sobie uwagę, cześć i kult. Na szczególną uwagę w kontekście sygetycznym zasługuje ikona *Błogie Milczenie*, która rzadko występuje w świątyniach wschodnich, choć jej wymowa jest dla całej teologii ikon bardzo istotna. Przedstawia ona Chrystusa w postaci anioła w białym płaszczu z szerokimi rękawami. Anielskie wyobrażenie Chrystusa jest nawiązaniem do czasów sprzed Wcielenia Syna Bożego. W formie nimbu na ikonie odnajdziemy ośmioramienną gwiazdę, utworzoną z dwóch kwadratów – jeden z nich symbolizuje bóstwo Chrystusa, a drugi niepoznawalną przestrzeń samego Boga. Milczenie Chrystusa przed przyjściem na świat to niejako

[79] Cyt. za: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. II, Kraków 2009, s. 614.

główny temat tej ikony[80]. Chrystus milcząco wsłuchujący się w milczenie Ojca to kolejna przestrzeń sygetyczna rysująca się w teologii nowotestamentalnej. To milczenie Ojca w sposób szczególny uwidacznia się w ogrodzie Oliwnym i na krzyżu. Słusznie zauważa Lash: *Chrystus wsłuchiwał się w milczenie Ojca, uczniowie zaś, niestety, posnęli*[81].

Tak więc wyraźnie ujawniają się dwa fundamentalne oblicza milczenia w życiu duchowym: milczenie jako ćwiczenie, element ascezy (Mahatma Gandhi zachowywał systematycznie milczenie jeden dzień w tygodniu) czy jako środek do celu, jakim jest spotkanie Boga w ciszy i milczeniu oraz milczenie jako owoc wiary, milczenie adoracyjne, płynące ze zdziwienia, zachwytu – człowiek milczy, gdyż spotkał Boga[82]. Te dwa typy milczenia wzajemnie się warunkują i są wewnętrznie powiązane, tworząc bogaty świat sygetycznych wymiarów duchowości chrześcijańskiej.

Posoborowe przepisy liturgiczne w Kościele katolickim silnie dowartościowały milczenie (*pełne czci milczenie*: *Konstytucja o Liturgii* nr 30), które jest chwałą Boga (por. Ps 64,2) i posiada wyraźne momenty wspólnoto-twórcze, podkreślane wielokrotnie jeszcze przed Vaticanum II przez wielu teologów, a przykładem w tej kwestii jest Romano Guardini. W liturgicznych dokumentach kościelnych spotykamy takie określenia, jak *nihil dicens, sacrum silentium, oratio sub silentio, silentium meditativum etc*. Milczenie jawi się zatem jako immanentny element celebracji liturgicznej. Można mówić o jego różnych typach, jak medytacyjne, adoracyjne,

---

[80] Cenne uwagi w tym zakresie zawdzięczam Ks. prof. Jarosławowi Moskałykowi z Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu.

[81] N. Lash, dz. cyt., s. 100.

[82] Por. S. Wszołek, *Milczenie wiary*, „W drodze" 7, 1995, s. 33-36. Rozróżnienie na milczenie ascetyczne i milczenie adoracyjne pochodzi zresztą od R. Cantalamessy.

refleksyjne, interioryzujące[83]. Rudolf Otto w swej klasycznej już dziś książce, zatytułowanej *Das Heilige* zauważał, że kulminacyjny i najbardziej numinotyczny moment mszy świętej, czyli konsekracja jest czasem milczenia. Żadna, najdoskonalsza nawet muzyka nie jest w stanie towarzyszyć temu wydarzeniu, musi zamilczeć, zostawiając przestrzeń dla *milczenia przed Panem*[84]. Pisze Rupert Berger: *Liturgia potrzebuje – dziś bardziej niż kiedykolwiek – stref ciszy, w których to, co zostało ujrzane i usłyszane zmysłami mogłoby przeniknąć w głąb człowieka*[85]. Tak więc nie tylko w przestrzeniach doświadczeniowo-poznawczych związanych z Bogiem, ale także w praktyce religijnej, w kulcie religijnym, milczenie posiada swoją ważną i niezbywalną rolę. Lepiej milczeć niż mówić o sprawach bożych bełkoczącym cielesnym językiem – jak pisał anonimowy autor średniowiecznego traktatu pt. *Obłok niewiedzy*. Milczenie to w jakimś sensie szkoła mówienia i korygowanie tego, co o Bogu mówi człowiek. W takim duchu pisał św. Ambroży, stosując figurę zapytywania retorycznego: *czego innego powinniśmy się nauczyć przede wszystkim, jeżeli nie milczenia, żebyśmy mogli mówić*[86]. Milczenie zdaje się też mieć w chrześcijaństwie sens eschatycznej antycypacji – milczenie pustki śmierci, milcząca nadzieja i wiara wobec tej pustki, milczące oglądanie Boga twarzą w twarz *etc*. Skupione milczenie, milczenie znaczące, istotne posiadają zatem swoje miejsce tak w aspekcie teoretyczno-doktrynalnym chrześcijaństwa, jak i w życiu duchowym, wewnętrznym chrześcijan.

---

[83] Por. S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, s. 118-120.

[84] Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 96.

[85] R. Berger, *Milczenie*, w: tenże, *Mały słownik liturgiczny*, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1990, s. 86.

[86] Cyt. za: A. Squire, *Pytając Ojców*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1981, s. 138.

Osobną kwestią jest milczenie Boga. Doświadczane we wszystkich religiach i na przestrzeni wszystkich wieków może być wyrażone przez szerszą w stosunku do milczenia, ale je zawierającą kategorię *deus otiosus*. Początków tej idei Mircea Eliade szukał w religiach pierwotnych ludów zbieracko-łowieckich. Jest to zjawisko usunięcia się naczelnych bóstw niebiańskich na drugi plan, ich odejście ze świata i ze spraw ludzkich oraz pozostawienie losów stworzenia, a czasem wręcz dokończenia stworzenia, niższym bóstwom, demiurgom. Bóstwo naczelne staje się nieznane, zbyt wielkie, by troszczyć się o małe sprawy człowieka lub też zbyt miłosierne, by się go obawiać, jest dla człowieka instancją ostateczną, gdy zawiodą inne bóstwa czy duchy przodków. *Bóg oddalił się od nas* – powiadają Negrillowie[87]. Powoduje to zanik kultu tego bóstwa, bóstwo traci religijną aktualność, ale i atrakcyjność. Bóg taki w wierzeniach jest *zbyt daleko lub jest za dobry, aby potrzebować kultu w pełnym tego słowa znaczeniu; wzywa się go jedynie w ostatecznym wypadku*[88]. Człowiek odpowiada na milczenie bóstwa milczeniem wobec niego, komunikacja między Niebem i Ziemią zdaje się zanikać, choć jest to zanik pozorny. Milczenie ludzi wobec naczelnego bóstwa wynika przede wszystkim z przekonania, że jest ono obojętne i zdystansowane wobec świata. Ale, przykładem Andamańczycy, występuje też „święte milczenie", jako podziękowanie bogu Puludze za pomyślne łowy[89]. *Deus otiosus* to Bóg, który dokonał aktu stworzenia i odsunął się od człowieka, milczy wobec jego losu. Często to milczenie przybiera dramatyczny i tragiczny charakter w obliczu

[87] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 53.

[88] Tamże, s. 51.

[89] Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 137.

konkretnych doświadczeń życiowych. Idea Boga, który odszedł, *deus otiosus*, znalazła wiele precedensów w czasach nowożytnej (np. Giordano Bruno[90]) i współczesnej filozofii. Hasło „śmierci Boga", głoszone przez Fryderyka Nietzschego, „zaćmienie Boga" Martina Bubera czy „opuszczenie świata przez bogów" Martina Heideggera to tylko niektóre tego przykłady. Milczenie Boga, zamieszkującego Niebo wywołuje milczenie człowieka, zamieszkującego Ziemię – milczenie to fundamentalny *modus* komunikacji między Stwórcą i stworzeniem przy zachowywaniu choćby szczątkowej, ale zawsze obecnej, wzajemnej świadomości swego istnienia. Także w chrześcijaństwie – choć w diametralnie różnych współrzędnych teoretycznych i praktycznych w stosunku do dotychczas omawianych tradycji religijnych – milczenie Boga jest istotną figurą myślenia religijnego. *Bóg przemawia również milczeniem*, poprzez doświadczenie oddalenia – pisze papież Benedykt XVI w *Verbum Domini* (nr 21)[91]. Chrześcijanin często musi zmagać się z milczeniem Boga: *W tych mrocznych chwilach przemawia On w misterium swego milczenia* (nr 21). Milczenie krzyża Benedykt XVI nazywa *elokwencją miłości Boga*[92]. Bóg mówi do człowieka często w milczeniu, a człowiek odkrywa w milczeniu obecność Boga, milcząca kontemplacja umożliwia wejście w przestrzeń milczenia Boga. Pobrzmiewa tu echo słów Simone Weil: *Milczenie Boga zmusza nas do wewnętrznego milczenia*[93]. Dla mistyków nadreńskich boskość to właśnie „milcząca głębia".

---

[90] Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 99.

[91] Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini*, Kraków 2010, s. 29.

[92] Benedykt XVI, *Milczenie elementem komunikacji. Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* http://papiez.wiara.pl/doc_pr/1061816, dostęp 01.06.2012.

[93] S. Weil, *Dzieła*, s. 814.

To milczenie Boga, szczególnie wobec cierpienia, zła, człowiek musi wytrzymać, mając świadomość, że niepodobna w tym zakresie niczego wiedzieć[94]. Milczenie Boga może wywoływać sprzeciw człowieka: *Nie godziłem się na milczenie Boga* – wspominał Elie Wiesel swoje dzieciństwo z czasu obozów koncentracyjnych, kiedy tracił wiarę w Boga. Sergio Quinzio słusznie zauważył, że nie jest łatwo milczeć o Bogu w obliczu milczenia Boga[95].

Tradycja teologiczna wskazuje na niezbywalność milczenia, na jego wielorakie funkcje i zastosowania w odniesieniu do Boga tak w aspekcie poznawczym, jak i kerygmatyczno-kultycznym. Pisze Benedykt XVI: *jest dzisiaj rzeczą konieczną wpajanie ludowi Bożemu, że milczenie jest wartością* (DV nr 66). Milczenie umożliwia człowiekowi szukanie Transcendencji, kontemplację Boga, oddawanie czci i chwalenie Boga, uczestnictwo w życiu Boga, spotkanie z Nim bez uprzednich, choćby i prawdziwych, ale jednak krępujących schematów spekulatywnych i dyskursywnych. Teologii apofatycznej/negatywnej stawiano na przestrzeni dziejów szereg zarzutów, choć nigdy nie miały one charakteru likwidującego, kwestionującego cały paradygmat apofatyzmu. Nie ma tu miejsca na prezentację tych dyskusji, wyjątek zróbmy dla zasygnalizowania stanowiska współczesnego, wpływowego teologa protestanckiego, Eberharda Jüngela. Widzi on wadliwość fundamentalnych założeń teologii apofatycznej w jej zasadniczej implikacji, że o Bogu nie można mówić pozytywnie, a jedynie wypowiadać Jego tajemnicę jako kogoś, kogo nie można wypowiedzieć i pomyśleć. *Tymczasem o Bogu* – powiada niemiecki teolog – *należy myśleć zarówno jako o tym, który od siebie samego przychodzi, jak i jako*

[94] Por. B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 169.

[95] S. Quinzio, *Przegrana Boga*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2008.

o tym, który sam z siebie przemawia[96]. Bóg jest wcześniejszy niż bycie i nie-bycie. Wydaje się jednak, że stanowisko Jüngela wpisuje się dobrze w tradycję apofatyczną, przynajmniej w jej umiarkowane warianty. Zauważa on wszak, że Wcielenie, które sprawiło, że Bóg stał się w Jezusie Chrystusie wyrażalny, postrzegalny, poznawalny nie oznacza, że możemy Boga oglądać, wyrażać, nazywać i poznawać. Jest to możliwe dopiero na gruncie relacji z Bogiem-Duchem Świętym, a więc na skutek egzystencjalnego zjednoczenia z Bogiem[97]. Przy czym mówienie o Bogu może się dokonywać wyłącznie poprzez język katakrestyczny (metaforyczny). Stanowisko takie wpisuje się więc wyraźnie w tradycję myślenia apofatycznego, choć zdaje się je przełamywać na finalnym etapie, twierdząc, że Bóg w perspektywie obecności Ducha Świętego stał się wypowiadalny jako sens życia człowieka wychodzącego z siebie i wzywającego swą egzystencją Boga. To otwiera jednak perspektywy *stricte* teologiczne, które wykraczają poza nasze zainteresowania badawcze obecne w tej książce.

Tradycja apofatyczna, w której milczenie znajduje swe naturalne miejsce, a jego przezwyciężenie dokonuje się przy pełnej świadomości przejścia w mniej doskonały niż ono *modus* bycia wobec Boga i świadczenia o Bogu, najpełniej realizowała się w chrześcijaństwie wschodnim, choć i na Zachodzie została mocno zaakcentowana, począwszy od św. Augustyna (Bóg jako *totus alius;* Boga poznajemy przez nie-poznanie: *qui scitur melius nesciendo*), poprzez scholastykę, neoplatonizm chrześcijański (Eriugena), Mikołaja z Kuzy, mistyków nadreńskich (Eckhart, Tauler, Suzo) i mistycyzm jako taki aż po współczesne nurty teologiczne. Henryk Suzo wzywał do wyzbycia się wszystkich pojęć na drodze

[96] E. Jüngel, *Trójjedyny Bóg jako tajemnica świata*, tłum. J. Zychowicz, „Znak" 2, 1992, s. 62.

[97] Por. tamże, s. 68-69.

do prawdy, gdyż *prawdę poznajemy nie-poznawaniem*[98]. W tym kontekście warto wspomnieć o henologii rozwijanej przez Henry Dumery'ego, filozofa i teologa silnie wyczulonego na tajemnicę Boga i niebezpieczeństwo idoli dla wiary chrześcijańskiej. Redukcja henologiczna (apofatyczna) ma zabezpieczyć integralność tajemnicy Absolutu, ukazać *Boga ponad Bogiem* (takim plotyńskim tropem szedł też Paul Tillich)[99]. Pisał Dumery: *Taka redukcja to właśnie wyodrębnienie Jedni w jej absolutnej prostocie, w jej rzeczywiście najgłębszej spontaniczności, która przekracza jednocześnie byt i esencję*[100]. Można u neoplatoników wyróżnić trzy typy negacji: zaprzeczenie konkretnemu określeniu (*Sofista* Platona), zaprzeczanie każdemu określeniu (*Fileb* Platona) i negacja, która wyprowadza poza wszelkie określenia i nieokreślenia (*Parmenides* Platona). Dumery opowiadał się za trzecim typem negacji, jako jedynym mogącym ufundować negatywną teologię (henologię)[101]. Do Boga bowiem nie tylko nie pasują poszczególne atrybuty, ale i ich zaprzeczenia. Boga doświadczamy jako obecności, a nie jako przedmiotu poznania, nad którym można rozumowo zapanować. Mówił o tym już Plotyn, że Jednię można sobie uświadomić tylko za

---

[98] H. Suzo, *Księga Prawdy i inne pisma*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1989, s. 33.

[99] Por. P. Siejkowski, *Bóg i wiara w filozofii Henry Dumery'ego*, w: H. Dumery, *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 17. Paul Tillich wskazywał na fakt, że ścisłe wiązanie w filozofii Boga ze światem prowadzi do „uwięzienia" Boga w kategoriach światowych. Tak jest, zdaniem Tillicha, u św. Tomasza, Kartezjusza, Whiteheada. Pisał: „W każdym z tych przypadków Bóg jest <światem>, brakującą częścią tego, z czego zostaje wywiedziony w kategoriach wnioskowania" (P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 191).

[100] H. Dumery, dz. cyt., s. 67.

[101] Por. J. Barcik, dz. cyt., s. 115.

sprawą „obecności", która przewyższa „wiedzę"[102]. Poprzez doświadczenie obecności człowiek przeto w jakiś sposób poznaje Boga, choć nie może Go zamknąć w jakimkolwiek systemie pojęciowym i potraktować jako poznany przedmiot. *Bóg jest zatem bardziej niewyrażalny niż niepoznawalny*[103]. Redukcja henologiczna ma wyzwolić z wszelkich określeń i doprowadzić do Jedni warunkującej energię, jednoczącą ludzkiego ducha[104]. Milczenie jako swoista cnota ubóstwa, na gruncie prób mówienia o Bogu odnajduje w takich współrzędnych teoretycznych sobie właściwe miejsce jako swoista idea regulatywna dla dyskursu o Bogu. Całkowite zamilknięcie nie jest w takich perspektywach stanem pożądanym, bo bezimienne ma wiele imion, ma wręcz wszystkie imiona, jak pisał Dumery[105]. Jednak trzeba zawsze pamiętać, że totalna negacja, wyprowadzająca poza wszelkie orzeczenia i przeczenia oraz milczenie jako jej kres stanowią ostatecznie w pełni adekwatną w stosunku do Boga postawę poznawczą.

Teologiczny sens milczenia jest zakorzeniony w świadomości absolutnej transcendencji Boga, który jest niedostępny dla ludzkiej myśli i możliwości wysłowienia Jego istoty w pojęciach stworzonych przez rozum ludzki. Majmonides w *Przewodniku błądzących* powie, że Bóg nie posiada *quidditas* – istoty poznawalnej i wyrażalnej i nie ma żadnych pozytywnych atrybutów; atrybuty negatywne są Jego prawdziwymi cechami i atrybutami. Możemy zatem wyłącznie wiedzieć, jaki Bóg nie jest – poprzez negację wszystkiego, co skończone dochodzimy do nieskończoności Boga. Bóg nie jest zatem mądry, dobry, sprawiedliwy *etc*. Przypisywanie Mu takich cech umniejszałoby Go, sprowadzając do rzeczy

[102] Por. Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, VI, II.
[103] J. Barcik, dz. cyt., s. 118.
[104] Tamże, s. 109.
[105] Por. tamże, s. 127.

stworzonych i ich cech. Niewyrażalność ewokuje milczenie jako postawę najbardziej kompatybilną do rzeczywistości Boga. Ujawnia to wyraźnie zarysowaną semantykę milczenia teologicznego i religijnego. Milczenie wyraża bezradność poznawczą człowieka wobec Boga, wobec doświadczenia Boga, ale jest też elementem kultu i antycypacją czasów ostatecznych. Milczenie w sensie szerszym oznacza świadomość, że nawet mówiąc o sprawach Boga, nie jestem w stanie ich adekwatnie nazwać i wyrazić. Taka świadomość nieadekwatności mowy, języka, dyskursu, jest w jakimś sensie obecnością milczenia w teologii. Rolę swoistych dekonstruktorów wiedzy o Bogu pełnią pustelnicy (w tradycji prawosławnej taką apofatyczną rolę pełnili święci szaleńcy – jurodiwi[106]), którzy żyją poza przestrzenią znakowo-poznawczego „okiełznania" Boga, wskazując na niewystarczalność wszelkich teologicznych ujęć Jego istoty. Miejsce ich zamieszkania – pustynia, to przestrzeń ciszy, milczenia, sfera nieskażona ludzką aktywnością, kulturą zakłócającą naturalny ład i harmonię ustanowioną przez Boga, bezpośrednio otwierającą na *sacrum*. Milczenie było przez anachoretów uznawane za jeden z filarów życia duchowego, gdyż można nim, jak powiadali ojcowie pustyni, *zwyciężyć każdą trudność*. Pustelnicy, żyjący w samotności i milczeniu, poza wspólnotą (*kelliotai*) cieszyli się szczególnym szacunkiem i poważaniem w starożytnym chrześcijaństwie. Milczenie radykalnie przerywało relację ze światem, z rzeczywistością materialną, otwierając całkowicie na świat ducha, na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Milczenie

[106] Por. C. Wodziński, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, Gdańsk 2009. S. Bułhakow, dz. cyt., s. 11: „dla prawosławia, szczególnie rosyjskiego, tak charakterystyczni są ludzie Boży, ludzie nie z tego świata, nie mający własnego domu, pielgrzymi, bezdomni dla Chrystusa, jurodiwyje. To ci, którzy odżegnali się od swego ludzkiego rozumu, przyjąwszy postać pozornego głupca, ażeby móc cierpieć wyzwiska i poniżenie dla Chrystusa".

jawiło się jako etap wstępny przekształcania się człowieka w anioła, który porozumiewa się myślami pozawerbalnymi[107].

Milczę, gdyż nie jestem w stanie adekwatnie mówić o Bogu samym, milczę, gdyż nie potrafię znaleźć odpowiednich słów do dialogu z Bogiem, milczę, aby nie zagłuszać Jego słów i inspiracji we własnym życiu. Milczę, by – mówiąc językiem Jaspersa – odebrać i zrozumieć szyfry Transcendencji i dzięki nim zanurzyć się w Nadrzeczywistości. Milczę, by wyjść poza sferę znakowo-językową i nie pozwolić by mowa przesłaniała mi rzeczy same. Milczenie w teologii przesuwa się zatem w stosunku do przestrzeni filozoficznych bardziej w kierunku egzystencjalnym, osobowym, pozostawiając wątki epistemiczne w wyraźnym – choć źródłowo obecnym – cieniu. Mowie teologii naturalnej milczenie przeciwstawia prawdę o istotowej niewyrażalności Boga, ale milczenie jest przede wszystkim ważnym rodzajem komunikacji człowieka z Bogiem, bycia człowieka wobec Boga. Bóg, milcząc w stosunku do człowieka i człowiek, milcząc wobec Boga, prowadzą ze sobą dialog, być może bardziej adekwatny niż ten dokonujący się przez ciąg wypowiadanych słów. Milczenie, okrywające przestrzeń spotkania Boga i człowieka, milczące bycie wobec siebie, milcząca afirmacja rzeczywistości przekraczającej wszelkie kategorie rozumienia i pojmowania zdaje się być fundamentalnym sensem milczenia z teologicznego punktu widzenia. Milczenie ma otwierać na słuchanie, tworzyć postawę zasłuchania (zaktualizowane stanowi poniekąd czyste słuchanie, gotowość na posłyszenie), na Boże znaki, ma być milczeniem całego człowieka. Kwestie metafizyczno-epistemologiczne, stanowiące nerw zagadnienia milczenia

[107] Por. interesujący tekst: R. Przybylski, *Drabina do otchłani. Esej o milczeniu*, „Znak" 10, 1992, s. 75 nn. Na s. 77 czytamy: „Wierzono, że w ciszy milczenia objawi się anachorecie świadomość myśli przed jej werbalizacją".

w filozofii są w teologii obecne, ale nie pierwszoplanowo, lecz wtórnie, pochodnie.

W przestrzeniach religijno-teologicznych można zatem wyróżnić cztery główne postacie milczenia: (1) mistyczne, (2) kultyczno-modlitewne, (3) zakonne i (4) teologiczne. Pierwsze można podzielić na (1.1) przygotowawcze o charakterze ascetycznym, odbywające się w czasie przed spotkaniem Boga, a mające za cel wyciszenie człowieka (*εύφεμια*) i (1.2) następcze o charakterze adoracyjnym, wielbiącym (po spotkaniu Boga), które może wypływać z powodu niewyrażalności treści mistycznych bądź z powodu intymności przeżyć związanych ze spotkaniem Boga. Ten drugi powód jest charakterystyczny szczególnie dla chrześcijaństwa wschodniego, w którym zjednoczenie duszy z Bogiem jest traktowane jako głęboka i niewyrażalna tajemnica, tworząca najbardziej intymną przestrzeń życia duchowego. Mistyka to sfera milczenia nie tylko słów, ale i rozumu, zmysłów, wyobraźni. Milczenie kultyczne (2), funkcjonujące na poziomie liturgii czy modlitwy indywidualnej, pełni funkcje adoracyjne, przygotowawcze do słuchania, jest milczeniem człowieka wobec misterium milczącego Boga. Milczenie we wspólnotach zakonnych (3) pełni podwójną funkcję: (3.1) jako droga do Boga i (3.2) jako droga do bycia z innymi, jako wdrażanie w postawę słuchania. Choć na tym polu ujawnia milczenie swą ambiwalencję. Milczenie wobec krzywdy drugiego człowieka, małomówność jako niechęć do bliźnich i do bycia z nimi wskazuje na ujemny biegun milczenia, który w połączeniu z pozytywnym daje pełen obraz funkcjonowania milczenia we wspólnotach ludzkich. Milczenie teologiczne (4) wyrasta z niepoznawalności i niewyrażalności Boga. Specyfikacja milczenia religijno-teologicznego pochodzi z podkreślania istnienia „wiedzy wlanej" i „wiedzy objawionej", co zdaje się uchylać aporetyczny problem, pojawiający się na poziomie filozoficznym, a mianowicie pytanie o pochodzenie

niewyrażalnych treści, tudzież świadomości niepoznawalności czegoś. Wiedza wlana, będąca darem Boga, jest z istoty oporna na wy-rażenie. Podobny charakter ma wiedza objawiona, z trudem i tylko do jakiegoś stopnia dająca się transponować na mowę dyskursywną. Milczenie w omawianych w tym rozdziale przestrzeniach jest rozumiane szeroko – jako nie tylko cisza języka i słów, ale i serca, zmysłów, wyobraźni, a więc całego człowieka. W sporze o pierwotność mowy i milczenia przedstawione wyżej analizy każą opowiedzieć się za pierwszą odpowiedzią – pierwotnością mowy. Wszak bez mowy, bez słów milczenie traci swe sensy i zdolności do powiadania, wskazywania, odsłaniania. Należy raczej widzieć związek mowy z milczeniem w sferze religijno-teologicznej dialektycznie – milczę, aby mówić, a mówię, by znacząco milczeć. Ten dialektyczny proces odbywa się wobec milczącej niepojętności Boga i Transcendencji.

Syntetycznie spoglądając na naturę niewyrażalności w filozofii i teologii, trzeba podkreślić, że o ile w myśleniu teologicznym apofaza generalnie ma charakter stabilny, niezależny od rozwoju myśli i w tym sensie absolutny, to w filozofii jest ona względna, jej granice się przesuwają, tym samym zmieniając w jakimś zakresie obszary sygetyki. Filozof, mając świadomość nie-absolutności apofazy tkwiącej w badanych przez niego problemach, forsuje granice niewyrażalności z dużo większym poczuciem możliwego sukcesu i z poczuciem nadziei niż teolog. Historia myśli filozoficznej i teologicznej zdaje się potwierdzać te prze-czucia.

Podsumowując dyskusje wokół Boga w filozofii i teologii chrześcijańskiej, pisał anglikański duchowny i myśliciel, Keith Ward: *Zostało nam więc tylko milczenie, choć nie jest to cisza, w której cokolwiek miałoby się zaczynać bądź kończyć, nie ma też w niej wspomnień po tym, co kiedyś było. Jest to cisza, która następuje po przejmującej muzyce, kiedy wszystko już zostało zagrane i każdy odgłos, nawet oklasków,*

zdawałby się uwłaczający. Cisza, która rozbrzmiewa ostatnim dźwiękiem. Chwila, której nie sięgają słowa ani muzyka. Nie jest to zwykła ciemność – jest to ciemność rozdzielająca gwiazdy, podkreślana blaskiem milionów słońc. Mojżesz znał tę ciemność i dym skrywający górę. Eliasz doświadczył tej ciemności, kiedy przeminęło już trzęsienie ziemi i ogień. Tomasz z Akwinu zaznał jej, kiedy zdecydował nie kończyć swej Summy. Jest to obłok nie-wiedzy, który przeszyć może jedynie miłość[108]. Ta nie-wiedza jest być może najwyższym stopniem wiedzy o Bogu, a teologia sygetyczna kumuluje w sobie doświadczenia duchowe miliardów ludzi i brzemienna tą mądrością i „wiedzą" milczy wobec rzeczywistości, której poznać i wypowiedzieć nie sposób. Można się do niej zbliżać jako do *numinosum* Rudolfa Otto, będąc pełnym trwogi, drżenia i fascynacji (*mysterium tremendum et fascinans*), będąc świadomym dziwności sfery numinotycznej z natury swej niepoznawalnej i niewyrażalnej jako swoistej rzeczy w sobie. *Numinosum* przekracza wszelkie pojęcia i orzekane atrybuty i na drodze racjonalnych dociekań nie pozwala się w żaden sposób uchwycić poznawczo, stanowi dziedzinę tajemnicy. Jedynie miłość – jak pisze Ward – może przeniknąć mroki tej ciemności, tajemnicy, radykalnej inności. Ale to już domena spotkania, egzystencjalnych, a nie *stricte* epistemicznych, przestrzeni.

---

[108] K. Ward, *Bóg. Przewodnik błądzących*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2006, s. 320.

Rozdział III

Milczenie w literaturze, sztuce i muzyce

Milczenie w prozie i poezji

Teraz jest czas, byśmy spokojnie usiedli/
twarzą w twarz – ja i Ty
i bym wyśpiewał konsekrację/ mojego życia
pośród ciszy bezbrzeżnej i milczącej
Rabindranath Tagore

Wystarczy by poeta wymówił słowo „kwiat",
a kwiat wynurza się z zapomnienia
Martin Heidegger

Milczę, jak przystoi/Mężowi, który wie, że ludzkie serce/
Więcej pomieści niż mowa
Czesław Miłosz

Sfera niepoznawalnego i niewyrażalnego zdaje się w sposób szczególny stanowić przedmiot eksplorowany przez literaturę piękną tak w przestrzeniach wyrazu poetyckiego, jak i narracji prozatorskich czy form dramatycznych. Jeśli przyjąć tezę, że wartością ogniskującą wysiłki literackie jest piękno – być może odsłaniające prawdę i dobro, jak w klasycznej perspektywie metafizycznej jedności transcendentaliów – to przy dodaniu kolejnej, dobrze uzasadnionej tak na gruncie estetyki, jak i historii kultury tezy, że piękno posiada wyraźne oblicze apofatyczne, dochodzimy do konstatacji, że literatura jest niejako skazana na kontakt z niepojmowalnością i niewyrażalnością. *Istoty piękna* – pisze współczesny filozof – *nie*

da się uwięzić w języku[1]. Podobnie ujmował to Paul Valéry: *W pojęciu Piękna zawiera się wrażenie czegoś, co niewyrażalne, niewysłowione i nie dające się opisać. I samo to słowo NIC nie mówi. Nie ma dla niego definicji, bo prawdziwą definicję można dać tylko wtedy, kiedy się buduje z czegoś*[2]. Piękno jawi się poniekąd jako synonim niewyrażalności. Przy czym, zauważa Valéry, niewyrażalność nie oznacza braku jakichkolwiek środków wyrazu, lecz to, że żaden z owych środków jest niezdolny do odtworzenia tego, *co było bodźcem pierwotnym*[3]. Milczenie w literaturze, obok tego najbardziej fundamentalnego źródła, jakim jest niewyrażalność piękna, prawdy, posiada szereg innych powodów i źródeł. Jednym z nich jest niewątpliwie chęć podkreślenia czegoś, zaakcentowania, wyeksponowania, wskazania na istnienie obszarów rzeczywistości skutecznie wymykających się dyskursowi. Literatura wyrasta poniekąd z milczenia filozofii, teologii, nauki, milczenia w obliczu pewnych wymiarów rzeczywistości, ale posługuje się także milczeniem jako środkiem wyrazu, jako milczeniem znaczącym, zdolnym odsłonić obszary niedostępne słowom. André Gide nazywał w tym kontekście literaturę „sztuką przemilczania"[4]. Z kolei Novalis wskazywał na pierwotność niewyrażalnego – wyrażalne wszak z niego powstaje, z niego się bierze[5].

---

[1] M. Żelazny, *Estetyka*, Toruń 2009, s. 91.

[2] P. Valéry, *Estetyka słowa*, tłum. D. Eska i A. Frybesowa, Warszawa 1971, s. 240. „Nikt nie odważył się wyrazić tajemnicy wszystkiego za pomocą tajemnicy mowy" (s. 192).

[3] Tamże. Na s. 89 czytamy: „Pojmujemy bezpośrednio, że w świecie myśli, gdzie nic nie ustala swojej przejściowej natury, język, choć tak bardzo ograniczony i niezbędny, nie może niczego ująć ani doprowadzić do końca. Nasza świadoma uwaga wprowadza rozróżnienie pomiędzy nim a nami. Dokładność a zarazem żarliwość przeciwstawia go nam".

[4] Por. S. Jaworski, *Mówić o sobie i milczeć*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 124.

[5] Por. tamże.

W teorii literatury istnieje pojęcie poetyki negatywnej, budowanej w niewątpliwej analogii do teologii negatywnej. W Polsce rozwijał ją od lat 40. XX wieku Artur Sandauer[6], na gruncie amerykańskim m.in. Edward Jayne[7]. Za jej protoplastę uważa się Stephane'a Mallarmé, którego *sonets nuls* zbudowane są prawie całkowicie z przeczeń i zaprzeczeń[8]. Sandauer wyróżnił dwa fundamentalne typy poetyki negatywnej. Pierwsza jest zbudowana na negacji istnienia – przedmiot nieistniejący jest krańcowo wyidealizowany i przyćmiewa swym blaskiem nieistnienia i nieobecności wszystkie przedmioty istniejące (Valéry i Herbert: *Najpiękniejszy jest przedmiot, który nie istnieje*[9] i Krynicki: *nie-róża, róża róż ponadludzkiego serca,/ tym bardziej istniejąca, im bardziej jej/ nie ma*[10]). Druga opiera się na negacji tożsamości – zaprzeczeniu ulega tu tożsamość dzieła literackiego z przedmiotem pozaliterackim: to nie to, to nie ideał, przedmiot wymknął się pisarzowi, nie został adekwatnie pokazany, opisany. Utwory, które powstały w tej poetyce, przekreślają same siebie, akcentują własną porażkę artystyczną. Przykładem jest choćby *Wiosna* Brunona Schulza czy *Sześć postaci*

---

[6] Por. A. Sandauer, *Samobójstwo Mitrydatesa*, w: tenże, *Zebrane pisma krytyczne*, t. 2, *Studia historyczne i teoretyczne*, Warszawa 1981, s. 473-518. D. Wojda w swej książce pt. *Milczenie słowa. O poezji Wisławy Szymborskiej*, Kraków 1996, tak określa strategie negatywne w poetyce: „Praktykę poetycką, która posługuje się przeczeniem w celu ukształtowania tekstu o otwartej strukturze komunikacyjnej, nazywam tu właśnie strategią negatywną" (s. 60).

[7] Por. E. Jayne, *Negative Poetics*, Iova 1992.

[8] Por. H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki*, tłum. E. Feliksiak, Warszawa 1978: „Mallarmé zna bliskość niemożliwego i pragnie jej. Jest to bliskość milczenia. Milczenie wkracza do jego poezji za pośrednictwem przemilczanych (bo unicestwionych) rzeczy" (s. 166).

[9] A. Sandauer, dz. cyt., s. 495-497.

[10] R. Krynicki, *Magnetyczny punkt. Wybrane wiersze i przekłady*, Warszawa 1996, s. 45.

scenicznych Pirandella. Z kolei Erazm Kuźma wyróżnił trzy typy poetyk negatywnych: ontologiczne – dają prymat niebytowi względem bytu, aksjologiczne – widzące prymarne wartości w złu, brzydocie i gnozeologiczne – afirmujące kłamstwo i mroczny irracjonalizm[11]. W perspektywie poetyki negatywnej, elementy racjonalne, pozytywne są propedeutyczne względem tego, co pozarozumowe, negatywne, a co stanowi w tej perspektywie istotę rzeczy i zasadniczy przedmiot przedstawiany w dziele literackim. Ale także w poetykach pozytywnych nastąpiło dowartościowanie przeczenia, negacji[12]. Poetą, bogato wykorzystującym strategie negatywne jest przykładowo Tadeusz Różewicz, który poprzez negatywność ujawnia *niewypowiedziane marginesy*, czyli obszary doświadczenia wykluczone i wyłączone z wypowiadalności, a funkcjonujące w języku jako brak, negatywność, dająca się opisać przez technikę *form odmownych* (apofatycznych). Wypowiedź dokonuje się w przestrzeni milczenia, niedającego się zwerbalizować, a sugerującego „drugie dno" wypowiedzi. Różewicz widzi w milczeniu najbardziej adekwatną postawę poety wobec Tajemnicy. Milczące bycie wobec Tajemnicy daje *chwile szczęśliwości poza językiem, kiedy po prostu patrzę w okno/zamykam oczy,* jak pisał Różewicz w *Przypomnieniu*[13]. Poezja ma moc wyprowadzenia czytelnika

[11] Por. E. Kuźma, *O poetyce negatywnej. Od poetyki do poetologii, od poetologii do poetyki*, w: *Poetyka bez granic*, red. W. Bolecki, W. Tomasik, Warszawa 1995, s. 42.

[12] Por. tamże, s. 44.

[13] Por. T. Kunz, *Tadeusza Różewicza poetyka negatywna*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 294-296; A. Gleń, *Zaangażowanie i niewiara. Różewicz i/a Kornhauser*, „Odra" 10, 2010, s. 50. Por. T. Dąbrowski, *Dobry wiersz to pęknięta skorupka*, „Gazeta Wyborcza" 16.07, 2010: „Poezja pyta, nie licząc na to, że uzyska odpowiedź. Pyta, by wyprowadzić czytelnika poza język. Filozofia utekstawia świat. Poezja – w moim odczuciu – odziera go ze słów. Właśnie, dobry wiersz to chyba prawda oskubana ze słów. Albo pęknięta skorupka, z której uciekło pisklę prawdy". I dalej:

poza struktury języka, w przestrzeń niekonceptualizowalną. Strategię apofatyczną na gruncie poetyki doprowadził do ekstremalnej granicy Ryszard Krynicki w swym wierszu poświęconym pamięci Brunona Jasieńskiego pt. *Biała plama*. Zawiera on wyłącznie tytuł i dedykację. Nienapisany wiersz, milczący wiersz, *wiersz jakby krztuszący się krzykiem lub dymiący milczeniem*[14] – otwiera przed czytelnikiem szerokie spektrum interpretacji, pokazując, że nawet ekstremalnie rozumiana poetyka sygetyczna potrafi wskazywać i pokazywać, a milczenie zawarte w wierszu potrafi być znaczące.

Z sygetyzmem wiąże się koncepcja miejsc niedookreślenia zaproponowana przez Romana Ingardena w jego książkach pt. *O dziele literackim* i *O poznawaniu dzieła literackiego*, a z dużym powodzeniem rozwijaną przez literaturoznawców. Ingarden tak rozumie miejsca niedookreślenia: *Tę stronę czy miejsce lub wygląd przedstawionego przedmiotu, co do którego na podstawie tekstu nie można dokładnie wiedzieć, jak ów przedmiot jest określony, nazywam „miejscem niedookreślenia"*[15]. Polski fenomenolog wskazuje też na ścisły związek pomiędzy liryzacją tekstu a liczbą miejsc niedookreślenia. W każdym razie istnieje pełna korelacja pomiędzy ilością miejsc niedookreślenia a ilością dopuszczalnych konkretyzacji i dookreśleń. Miejsca niedookreślenia stwarzają przestrzeń wolności dla imaginacyjnych mocy czytelnika. Niedookreślenie możemy zatem rozumieć jako momenty przemilczania, zatrzymania opisu, stwarzania milczeniem atmosfery tajemnicy, dania odbiorcy możliwości

---

„Poetyckość jest tym, co wymyka się najbardziej logicznemu zdaniu, co się w języku nie mieści (...). Artysta i odbiorca spotykają się w niezrozumieniu. Lub jak kto woli – w milczeniu. Wiersz – mój wiersz – chce słowami wyprowadzić poza słowa".

[14] Por. A. Kamieńska, *Na progu słowa*, Poznań 1985, s. 28.

[15] R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, Warszawa 1976, s. 53.

kreatywnego partycypowania w przedstawionym w dziele świecie poprzez ogólnikowość informacji lub wręcz jej brak, przez wieloznaczność lub też sprzeczności w opisie. Stefania Skwarczyńska podzieliła Ingardenowskie miejsca niedookreślenia na niedopowiedzenia i przemilczenia[16]. Pierwsze mają charakter obojętny strukturalnie, drugie zostają wprowadzone przez twórcę świadomie jako element potrzebny dla strukturalnej całości i jakości. Niedopowiedzenia stwierdzamy w wyniku konfrontacji rzeczywistości przedstawionej w dziele z rzeczywistością pozaliteracką, a przemilczenia stwierdzamy poprzez analizę samej logiki dzieła, w obrębie samych elementów dzieła literackiego.

Swoista moda na milczenie w literaturze pięknej rozpoczęła się wraz z romantyzmem (ironia romantyczna, romantyczny niedostatek słów)[17], podkreślającym wyrażanie przez milczenie nieskończoności, tego, co najważniejsze, a przybierała na sile pod koniec XIX wieku, wiążąc się z pewnym

[16] Por. S. Skwarczyńska, *Przemilczenie jako element strukturalny dzieła literackiego*, w: taż, *Z teorii literatury cztery rozprawy*, Łódź 1947, s. 9-45. Autorka wyróżniła przemilczenie pozorne, nierozwiązane, rozwiązane, nierozwiązalne. To ostatnie wyraża tajemnicę, prawdy niezgłębiane, miejsca metafizyczne. Por. też: H. Markiewicz, *Problem miejsc niedookreślenia w dziele literackim*, w: tenże, *Przekroje i zbliżenia dawne i nowe. Rozprawy i szkice z wiedzy o literaturze*, Warszawa 1976, s. 346 nn.

[17] W literaturze polskiej przykładów dostarcza twórczość Adama Mickiewicza czy Juliusza Słowackiego. Ich poszukiwanie adekwatnego języka dla wyrażenia zamierzonych treści, zmaganie się z oporem materii lingwistycznej, uciekanie się do mistyki, języka magicznego, obrazują doskonale powyższy problem. W literaturoznawstwie obok milczenia mówi się o przemilczaniu. *Słownik terminów literackich* S. Sierotwińskiego (Wrocław 1986) tak określa tę kategorię: „przemilczenie to zaznaczone lub domyślne, jakby puste miejsce, luka w treściowym wypełnieniu konstrukcyjnego schematu utworu. Niekiedy przemilczenie jest wyczuwalne jako spoisty motyw fabularny i wymaga odgadnięcia przez czytelnika jego sensu, bywa również chwytem stylistycznym" (s. 156). *Słownik* wyróżnia przemilczenie eliminujące, postulujące oraz niedomówienie.

sceptycyzmem, co do mocy językowego przedstawiania i przemiany rzeczywistości. Surrealistyczno-futurystyczne burzenie składni i morfologii, operowanie metaforą, wykorzystującą energetyczne sprawności i moce, to próby budowania „języka przed-pojęciowego", „języka pierwszego" (Henryk Bereza), który będzie w stanie wyrażać niewyrażalne[18]. Neoromantyczni symboliści drogę do wyrażania niewyrażalnego widzieli w formie symbolicznej języka poezji, który potrafi to, co jest niedostępne dla operującego pojęciami języka dyskursu[19]. W perspektywie postawangardy, w której następuje „śmierć autora" (Michel Foucault), a przestrzeń odbiorcy jawi się jako jedyna przestrzeń funkcjonowania dzieła literackiego, nikną jakiekolwiek odniesienia do rzeczywistości pozatekstowej, nie ma sensu mówienie o wyrażalności i niewyrażalności. Brak perspektywy semantycznej znosi to przeciwstawienie, a literatura staje się płaszczyzną wyłącznie *intertekstualnych ruchów Browna*[20]. W optyce derridiańskiej można mówić o lekturze transcendentnej, która jest zainteresowana głównie odniesieniami do rzeczywistości pozatekstowej, a marginalnie traktuje formę i język oraz o lekturze gramatologicznej, zawieszającej w punkcie wyjścia przekonanie o bezwarunkowym istnieniu rzeczywistości zewnętrznej wobec tekstu i skupiającej uwagę wyłącznie na tekście[21]. Problem wyrażalności i milczenia będzie w tych dwóch typach lektury wyglądał krańcowo różnie. Milczenie w pierwszym typie lektury będzie dotyczyło

[18] Por. K. Bartoszyński, *Między niewyrażalnością a niepoznawalnością*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław 1991, s. 13-15.

[19] Por. R. Nycz, *„Wyrażanie niewyrażalnego" w literaturze nowoczesnej (wybrane zagadnienia)*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 87.

[20] Por. E. Balcerzan, *Niewyrażalne czy niewyrażone?*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 29-30.

[21] Por. A. Burzyńska, *Granice wyrażalności: dekonstrukcja i problem interpretacji*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 46.

pewnych obszarów rzeczywistości pozatekstowej, a w drugim całej tej rzeczywistości tak w aspekcie esencjalnym, jak i egzystencjalnym. Literatura to niejako eksperymentowanie z niewyrażalnością, bez spoglądania na transcendentny wobec świata tekstów sens. O stanowisku Derridy tak pisze Anna Burzyńska: *Derrida popełniał tu swego rodzaju niedyskrecję wobec Niewypowiedzianego, a tocząc ów dziwny dialog pomiędzy milczeniem a mową, czynił tak, aby zdyskredytować naiwną i dobroduszną wiarę w ukryty przekaz, którego sens należy wyrazić w sprawnej egzegezie*[22]. Tu też uwyraźnia się różnica pomiędzy dekonstrukcją a hermeneutyką.

Ryszard Nycz, mówiąc o różnicy w interesującej nas kwestii, zachodzącej pomiędzy romantyzmem a modernizmem, pisze: *Romantyczna epifania przedstawiała to, co istnieje. Dla modernistycznej świadomości istnieje to, co w epifanicznym przedstawieniu się ukazuje*[23]. Pisarz romantyczny – przykładem Artur Rimbaud ze swą deklaracją, że wyraził niewyrażalne aspekty rzeczywistości – odsłaniał zatem w swym dziele jądro rzeczywistości, uchwycone (odczute) przez siebie, by czytelnikowi/odbiorcy umożliwić dostęp do najgłębszej prawdy. Natomiast twórca modernistyczny wydobywa z bezkształtnej materii rzeczywistości jakiś sens poprzez nadawanie temu literackiej – czy szerzej artystycznej – formy. Bez niej głębsze wymiary rzeczywistości po prostu nie istnieją. Forma językowa nie tyle zatem coś nazywa, co to kreuje, powołuje do – wyraźnie migotliwego – istnienia. Dana rzecz staje się, rodzi w momencie znalezienia słów, które ją wyrażą/stworzą. Reprezentantem takiego stanowiska byli choćby Thomas S. Eliot czy u nas Julian Przyboś[24].

---

[22] Tamże, s. 47.

[23] R. Nycz, dz. cyt., s. 99.

[24] T.S. Eliot: w lirycznej poezji „rodzi się coś, na co [poeta – K.S.] musi znaleźć słowa; lecz nie wie, jakich słów mu potrzeba, póki tych słów

Chyba pierwszą koncepcję milczenia na gruncie literatury polskiej wypracował Cyprian Kamil Norwid, autor eseju zatytułowanego *Milczenie* (napisany w 1882 roku, a opublikowany 20 lat po śmierci poety), który uznawał, że milczenie (przemilczenie) jest znaczącą, żywotną częścią mowy, która potrafi wyrazić więcej niż mowa werbalna, potrafi wyrazić patos codzienności, pomieścić w sobie tragizm i komizm, pełnić funkcje pauzy metafizycznej. Pisał na ten temat, pytając retorycznie gramatyków: *jak się to zrobiło, że cała jedna część-mowy jest opuszczoną we wszystkich gramatykach języków wszystkich? [...] Częścią tą mowy jest: przemilczenie...*[25]. Przemilczenie jest ściśle związane tak z każdym pojedynczym zdaniem (wszak kolejne zdania wygłaszają to, co zostało przemilczane przez poprzednie; każde zdanie niesie z konieczności jakieś przemilczenie), jak i z całą strukturą języka mówionego. Milczenie potrafi u-oczywistnić to, wobec czego słowa są bezradne. Pisał Norwid: *To właśnie najpiękniejsza rzecz jest w prawdzie, że i samo milczenie powiadać o niej może.* I w innym miejscu: *ten prawdziwie mędrcem jest,*

---

nie znajdzie. [...]. Nie wie on, co ma powiedzieć, póki tego nie wypowie, a usiłując to wypowiedzieć, nie troszczy się o to, żeby inni ludzie to zrozumieli [...], zależy mu tylko na znalezieniu słów odpowiednich albo choćby najmniej wadliwych". J. Przyboś: „Artysta ma wtedy coś do powiedzenia, kiedy już mówi, to znaczy, kiedy tworzy dzieło sztuki. Przedtem nie wie jasno, dokładnie i na pewno, co ma do powiedzenia. [...] Dopiero w ciągu pracy nad dziełem (a więc nad sobą) kształtuje się to, co miał – nie wiedząc o tym przedtem – powiedzieć". Cyt. za: R. Nycz, dz. cyt., s. 90 i 93.

[25] C. Norwid, *Milczenie*, w: tenże, *Pisma wybrane*, red. J.W. Gomulicki, t. IV, *Proza*, Warszawa 1968, s. 360; por. też: C. Norwid, *Białe kwiaty*, w: tenże, *Pisma wybrane*, red. J.W. Gomulicki, t. VI, *Proza*, Warszawa 1971. M. Straszewska, *O milczeniu i ciszy u Norwida (Szkic)*, „Przegląd Humanistyczny" nr 4, 1964, s. 47-64. Z.L. Zaleski, *Norwidowska poetyka i dialektyka milczenia*, w: *Norwid żywy*, red. W. Günther, Londyn 1962, s. 255-273. J. Puzynina, *Milczenie Norwida*, w: *Semantyka milczenia*, red. K. Handke, t. 2, Warszawa 2002, s. 19-42.

czyje nie tylko słowa i okrzyki, ale i milczenie nawet głos ma i mówi[26]. Norwid w swej poezji bogato wykorzystywał środki uobecniające i wyrażające milczenie i przemilczenie. Obok tych pozytywnych funkcji milczenia dostrzegał też negatywne: przemilczanie ważnych prawd, bierność jako wycofanie się z istotnych spraw społecznych i narodowych *etc.* Norwid głosił też historiozoficzną tezę, że poszczególne epoki podejmują to, co przemilczane przez poprzednie[27]. W twórczości samego Norwida występowały często długoletnie okresy milczenia. Pisał do Teofila Lenartowicza: *Bóg z Tobą – kto by pytał o mnie, toż mu powiedz – na długo milczę*. Do Józefa Reitzenheima: *Żyję – milczę – pamiętam. Vale*[28].

Bogatą gamą sensów milczenia operował w swych powieściach i opowiadaniach Fiodor Dostojewski. Jednym z najlepszych przykładów jest *Potulna*, w którym to opowiadaniu spotykamy milczenie dumne i pokorne, agresywne i płaczliwe, miłosne i nienawistne. Milczenie jawi się jako swoisty język bohaterów, ich specyficzny sposób bycia i ekspresji. Związki milczenia z samotnością występują bogato w twórczości Augusta Strindberga. Milczenie jest w jakimś sensie aplikacją samotności, a bywa, że i jej głównym stymulatorem w monologicznym zamknięciu się na świat innych ludzi[29]. Z milczeniem w literaturze wiąże się tak zwana mowa ezopowa, która jest często stosowana w systemach społeczno-politycznych, narzucających represyjną cenzurę w kulturze. Wtedy szuka się takiej formy wyrazu, by warstwa narracyjna wskazywała na warstwę przemilczaną w utworze, ale czytelną w pewnym kodzie interpretacyjnym, znanym odbiorcy,

[26] Cyt. za: J. Puzynina, *Milczenie Norwida*, s. 32.

[27] Por. tamże, s. 376: „można by wszystkie wieki, jeden po drugim, obejrzeć, jak one myśli swoje podawały sobie w przemilczeniu głębokim".

[28] Cyt. za: J. Puzynina, *Milczenie Norwida*, s. 25.

[29] Por. M. Popiel, *Monolog i milczenie. Glosa do estetyki modernizmu*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 102-108.

czytelnikowi. Tak więc milczenie w literaturze spełnia rolę komunikacyjną – przekazuje wiedzę, uczucia, nastawienia oraz rolę wskazującą na obszary, o których nie da się adekwatnie mówić. Słowa często uzasadniają milczenie, ujawniają jego sens, są specyficzną formą komentarza do milczenia i ujawnianiem jego znaczenia oraz intencjonalnych wychyleń ku niepoznawalnemu i niewyrażalnemu. W polskiej prozie współczesnej pisarzem milczenia zdaje się być Wiesław Myśliwski, który stworzył wiele interesujących postaci, wyrażających swe wnętrze i komunikujących się z ludźmi poprzez milczenie, a przykładem jest jego powieść pt. *Nagi sad*. Wyznawał w jednym z wywiadów: *To jest właśnie w literaturze najtrudniejsze: jak powiedzieć coś, nie mówiąc. [...] Szukam tylko takich słów, które ten nadmiar doprowadzą w pobliże milczenia. Dlatego stosunkowo niewiele w życiu napisałem*[30]. Milczenie jawi się u Myśliwskiego jako najczystszy sposób komunikacji międzyludzkiej, respektujący tajemnicę istnienia i wyrażający to, co można/da się z niej wyrazić.

Zdaniem Martina Heideggera, wszystkie sztuki wyrastają z poezji, jako swoistej pramatki sztuki i kultury. *Istotą sztuki jest poezja* – pisał[31]. A poezja jest, według niego, organicznie powiązana z prawdą, a zatem jej związki z filozofią są oczywiste, a z etyką nieusuwalne. Zresztą tradycja utożsamiania poezji z filozofią sięga starożytności, a przykładem są stoicy,

---

[30] H. Zaworska, *Dobrze, że żyłem. Rozmowy z pisarzami*, Warszawa 2002, s. 20.

[31] M. Heidegger, *O źródle dzieła sztuki*, tłum. L. Falkiewicz, „Sztuka i Filozofia" 5, 1992, s. 56. Na pierwotność poezji względem prozy zwracał uwagę Norwid: „Nieobecność-prozy jest pierwszym wielkim pojawem na początku wszystkich literatur. Człowiek od pierwszego na świat kroku wchodzi jak zupełna postać umysłowa: jest poetą! I innego my umysłowego człowieka nie znamy udowodnie na początku dziejów, jedno poetę!": C. Norwid, *Milczenie*, s. 370. A na s. 372 czytamy: „pierwotny umysłowy człowiek jest poetą".

nazywający Homera filozofem, jak Seneka, Plutarch czy Maksymos. Dla tego ostatniego filozofia i poezja różnią się nazwami, natomiast łączy je wspólne dążenie – prawda. Maksymos z Tyru stawiał wręcz pytanie, co głębiej ujmuje prawdę o bogach – poezja czy filozofia? Pytanie o tyle zasadne, że to poezja wszak dysponuje bogatszym spektrum językowego wyrazu i może stosować obrazy, co daje dużo większe możliwości w wyrażaniu myśli[32]. Te tropy myślowe pojawiały się wielokrotnie w myśli filozoficznej, a Heidegger jest tego zjawiska ukoronowaniem. W kwestii niewyrażalności milczenia poezja zdaje się być również w jakimś sensie fundamentalna i typiczna. Józef Czechowicz pisał: *poezja wyraża rzeczy niewyrażalne, niemożliwe do sformułowania*, a Adam Ważyk zauważał, że *co nie może być nazwane, to właśnie należałoby uchwycić*[33]. I jeszcze słowa Anny Kamieńskiej: *Poezja, jak powiedziałam, liryka jest próbą przekazania czegoś niewyrażalnego, jakby wychylenia się poza słowa. Dlatego też jest językiem głębszego dialogu i głębszego porozumienia niż język rozmowy. Milczenie poezji nie jest rezygnacją z mówienia, nie jest zaniechaniem, ale uwewnętrznieniem mowy*[34]. Wyobraźnia poety, funkcjonująca w świecie głęboko usymbolizowanym, przenika rejony niedostępne dla rozumu dyskursywnego, posługującego się siatkami i ciągami pojęć oraz narracji. Można wskazywać na moment jednania wyobraźni z pojęciami oraz poznawalnego z niepoznawalnym na drodze

[32] Por. M. Szarmach, *Jak Maksymos z Tyru rozumie filozofię*, „Meander" 6, 1983, s. 199-201. Adam Ważyk dzielił poezję na poezję gry i doświadczenia. Ta pierwsza jest skupiona na własnych konwencjach, na formie wyrazu, a druga jest swoistym zapisem życia, jego doświadczeń, chce przekazać treści przeżyć, przemyśleń, refleksji (por. A. Kamieńska, dz. cyt., s. 26).

[33] Cyt. za: A. Kamieńska, dz. cyt., s. 81.

[34] Tamże, s. 13-14.

symbolu, wpisującego dany przedmiot w wyższy sens[35]. Jednanie to jednak zachowuje różnicę gatunkową pomiędzy jego biegunami. Świat pojęć w obliczu symbolicznej prezentacji przedmiotu nadal bowiem musi zachowywać milczenie, choć człowiek dzięki nasyconemu znaczeniami milczeniu jest świadomy pozasłownej obecności czegoś.

Pisał Bolesław Leśmian: *poza jaźnią istnieje w duszy jakiś ton: jakaś pierwotna pieśń bez słów, która czeka na przyjście w godzinie twórczej słów niezbędnych, ale dla której słowa są zawsze czymś innym od niej samej*[36]. Ów ton w duszy jest pierwotny i z natury obcy względem wysłowienia, języka, ale i chyba względem rozumienia (jest wszak *poza jaźnią*). Pochodzi on z obszarów nie-logicznych, trwa pozasłownie i chcąc uszanować jego naturę, trzeba by o nim konsekwentnie i wymownie milczeć. Jednak poeta ma nadzieję na częściowe choćby jego wyrażenie w i poprzez słowa, które przyjdą do niego w poetyckim natchnieniu. Uchyla się jednak przed bliższym określeniem tej „pieśni bez słów": *napomknęliśmy o niej, lecz powściągnijmy się od określeń*[37]. Wszelkie określenia bowiem to *krepa żałobna*, *szklana trumna* – to coś, co zabija opisywaną rzeczywistość, bo „pieśń bez słów" to właśnie najgłębsza rzeczywistość, z istoty swej *niepochwytna* i *niewyśpiewna*. Jej wyrażenie w słowach zawsze będzie przekładem, tłumaczeniem, schematyzacją, a więc zniekształceniem oryginału i pierwowzoru. Leśmian broni zatem pozawerbalnego charakteru głębszych wymiarów, jądra rzeczywistości. Zdecydowanym zwolennikiem przekładu („konwersji") rzeczywistości na słowa był, z kolei, Miron

[35] Tak czyni np. M. Delaperriére w tekście pt. *Subiektywizm i niewyrażalność w poezji awangardy*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 111.

[36] B. Leśmian, *Utwory rozproszone. Listy*, red. J. Trznadel, Warszawa 1962, s. 183.

[37] Tamże, s. 184.

Białoszewski. Nie da się bowiem, jego zdaniem, wyjść ze słowa (*którędy wyjść ze słowa?* – pytał retorycznie), przekazać w utworze literackim rzeczy samej w sobie, bo wyrazić to tyle, co zapisać („przyjdź pismo" – woła poeta)[38]. Przekład ten zawsze jest skazany na niecałkowitość, nie da się do końca opisać rzeczywistości: *To się nie da przepisać/ z faktyczności/ na wyrażalność*. I w innym miejscu: *może najwięcej prawdy/ jest w domysłach. Jakby się tu wyjęzyczyć?* – pytał Białoszewski. Trzeba mieć świadomość, że *nigdy się nie do*[39]. Nie do-jdzie do prawdy, nie do-myśli, nie do-jdzie do istoty rzeczy. A zatem i tu pojawia się przestrzeń prze-milczenia, milczenia w obszarach tego, co nie-przekładalne, *nie do*, a co stanowi *szczelinę niedookreślenia*.

Nieredukowalność świata i rzeczywistości do słowa – zawsze ulotnego, ogólnego, jakoś nierealnego, także do słowa poetyckiego, zdaje się głosić w swej poezji Wisława Szymborska, określana największą mistrzynią znaczącego milczenia wśród współczesnych polskich poetów[40]. Substancja świata ma dla niej charakter pozajęzykowy, a więc milczenie jawi się jako optymalna strategia zmagania się z rzeczywistością. Dlatego milczenie może wyrazić więcej niż słowa[41]. Milczenie to u Szymborskiej z jednej strony zło konieczne, a z drugiej rodzaj ocalenia[42]. *Kiedy wymawiam słowo Cisza/ niszczę ją* – pisała poetka ujawniając paradoks tkwiący w milczeniu i ciszy. Milczenie najczęściej występuje w twórczości

[38] Por. J. Grądziel, *Miron Białoszewski: „Prawo smaku rzeczy nieobecnych"*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 267-270.

[39] Cyt. za: tamże, s. 271-272.

[40] Por. S. Balbus, *Przedmowa*, w: D. Wojda, *Milczenie słowa. O poezji Wisławy Szymborskiej*, Kraków 1996, s. 7.

[41] Por. D. Wojda, *„Spisane na wodzie Babel". Przemilczenie a strategie retoryczne Wisławy Szymborskie*j, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 281-282.

[42] Por. tamże, s. 285.

Szymborskiej w kontekstach aksjologicznie negatywnych (stąd często występują w niej elementy poetyki negatywnej), rzadko w pozytywnych (*Nie umiem się nadziwić, namilczeć się temu*)[43].

Poezja, wnikając w obszary milczenia rozumu dyskursywnego też często zawiesza słowa i odwołuje się do milczenia, wierząc, że jest ono w stanie udźwignąć to, czego nawet symbol, poetyckie słowo nie jest w stanie wyrazić. W poezji Rainera Marii Rilkego, Cypriana Kamila Norwida milczenie często jest stosowane tam, gdzie odsłaniają się wymiary Transcendencji, *Sacrum*. Poeta ma nieustanne poczucie „brakującego słowa", „niedostateczności mowy" (Czesław Miłosz) w stosunku do intuicyjnie czy imaginacyjnie uchwyconych prawd, często tych najgłębszych, życiowo najważniejszych. Napotyka zatem na coś, co możemy nazwać wewnętrznymi granicami języka, immanentnymi ograniczeniami jego deskrypcyjnych i ekspresyjnych mocy. Stosuje się wtedy wiele środków stylistycznych, jak przemilczanie, niedopowiedzenie (np. *apoplezja*, *reticentio*). Norwid w swych utworach zamilknięcie znakował wielokropkami, „wielomyślnikami", bardzo często występującymi w jego twórczości tak poetyckiej, jak i prozatorskiej. To poczucie niemocy języka zdaje się towarzyszyć poezji od czasów romantyzmu, a współcześnie nasiliło się. Pisała o tym Anna Kamieńska: *Poeci tracą wiarę w słowo – jak mówi się o utracie wiary w Boga – i uciekają do milczenia. Do zupełnego milczenia*

[43] D. Wojda, *Milczenie słowa*, s. 32-35. W zakończeniu swej książki autorka pisze: „Twórczość poetycka Wisławy Szymborskiej należy w polskiej literaturze, obok dokonań Norwida i Leśmiana, do kreacji najbardziej zakorzenionych w milczeniu. Milczeniu, które pozwala autorce *Wszelkiego wypadku* obrysować fragmenty świata w postaci planktonu czy płatka śniegu tak, aby odbijała się w nich za każdym razem inaczej oświetlona, a zarazem jednorodna Całość" (s. 117).

– *lub do milczenia wpisanego w słowa*[44]. Niewyrażalna jest też najgłębsza warstwa motywu pisania wiersza, poczucie owej imperatywności, wyrażonej gdzieś przez Juliana Przybosia, że pisze się wiersze, kiedy musi się je pisać. Sprawa dotyczy zresztą nie tylko poezji, ale wszystkich w zasadzie dziedzin twórczości literackiej i artystycznej.

Milczenie i cisza zdają się też być glebą rodzenia się natchnienia poetyckiego, pisarskiego. Przykładem jest Goethe, który strzegł swych czasem fanatycznie przejawianych postaw sygetycznych, by dać się rodzić swym dziełom, zachować niezależność od publiczności, od schlebiania tłumom. Poeta ten miał świadomość, że człowiek rozkwita w ciszy[45]. Rzeczy najważniejszych, jego zdaniem, nie da się wypowiedzieć[46]. Na ciszę i milczenie jako źródło wiersza zwraca też uwagę Adam Zagajewski: *Napisanie wiersza poprzedzone jest zwykle głębokim milczeniem. Zazwyczaj coś z tego milczenia wchodzi do wiersza. [...] Milczenie poprzedzające wiersz może być, bywa niekiedy, czymś upajającym, czymś, co o wiele głębiej ujmuje całość świata niż wiersz, który się z niego wyłoni*[47]. Poeta podkreśla żal, jaki towarzyszy napisaniu

---

[44] A. Kamieńska, dz. cyt., s. 28. „Odchodzi więc wszystko, co jest efektowne, głośne, bogate. W szczeliny wiersza wsącza się milczenie i cisza (...) W tej trosce o wierność słowa dochodzę do własnego gatunku wiersza, który nazwałam milczeniem. Wiersze-milczenia, wiersze zaledwie potrącające o słowa. Wiersze, które spodziewają się powiedzieć więcej niż jest powiedziane. Jest to zresztą jakieś ewangeliczne prawo ubóstwa, które Jerzy Liebert sformułował w pytaniu: Czyżby słowa utracić trzeba/by odzyskać jak duszę słowa?" (s. 11).

[45] Por. J. Pieper, *Über das Schweigen Goethes*, w: tenże, *Kulturphilosophische Schriften*, red. B. Wald, Hamburg 1999, s. 49.

[46] Interesująco na temat milczenia w rozumieniu Josefa Piepera pisze Józef Kożuchowski: por. J. Kożuchowski, *Człowiek – kultura – społeczeństwo. Stanowisko Josefa Piepera w kontekście współczesnej filozofii niemieckiej*, Toruń 2010, s. 193-201.

[47] A. Zagajewski, *Lekka przesada*, s. 83.

wiersza, a związany z tym, że trzeba wyjść ze „studni milczenia". Ale bywa też milczenie puste, nieme, które stanowi, może stanowić w życiu przekleństwo. To milczenie należy przełamywać, pozostawanie w nim nie jest z żadnego punktu widzenia egzystencjalnie twórcze.

Osobną kwestią, którą tu tylko zasygnalizujmy, jest milczenie pisarzy w heideggerowskich „czasach marnych". Mogą one skazywać na milczenie poprzez represje, cenzurę, spychanie metodami administracyjno-policyjnymi w niebyt, mogą też sprzyjać podejmowaniu decyzji o zamilknięciu, skazaniu się na milczenie. Przykład Aleksandra Wata jest doskonałym przykładem tej postawy. Z kolei pisarze milczący w życiu, w kontaktach międzyludzkich to jeszcze inne zagadnienie. Pisał Javier Marias o Jamesie Joysie: *W towarzystwie innych ludzi był tak milczący, że wiele osób unikało siadania przy nim, wiadomo było bowiem, że najprawdopodobniej wypowie on co najwyżej słówko „tak" lub „nie"*[48].

Interesującym obszarem milczenia w literaturze jest dramat i jego teatralne przedstawienia. Ekspresyjność milczenia i jego wymowność jest wykorzystywana w dramacie i teatrze od starożytności[49]. Milczenie może mieć wymowę tragiczną (cios, nieszczęście, cierpienie, zgroza, niepewność), może stwarzać nastrój wyczekiwania, trzymać w napięciu, budzić współczucie, budować nastrój sakralny (milczenie misteryjne), „energetyzować" nieszczęście. Dramat bogato wykorzystuje też retoryczne funkcje milczenia: przemilczanie czegoś niewłaściwego, niedomówienia, podkreślanie określonego momentu, opuszczenie nieistotnego szczegółu

[48] Cyt. za: tamże, s. 224.

[49] Por. doskonałe studium tej problematyki, które będzie obficie przez nas wykorzystane: L. Winniczuk, *Milczenie jako element teatralny w dramacie starożytnym*, w: taż, *Od starożytności do współczesności*, Warszawa 1981, s. 20-61.

oraz jego efekty widowiskowe osiągane przez wprowadzenie niemych postaci i partii milczących (tzw. milczenie dekoracyjne). Te ostatnie efekty mistrzowsko wcielał w swe utwory Ajschylos (Tadeusz Sinko mówił wręcz o nadużywaniu przez niego milczenia). Na wymowność milczenia czy jego ekspresyjność sceniczną zwracali uwagę wybitni badacze teatru greckiego, tacy jak wspomniany wyżej Sinko czy Stefan Srebrny[50]. Pierwszą bodaj pochwałę milczenia w literaturze helleńskiej wygłosił Simonides: *έστί σιγάς άκίνθυνον γέγας*. Maski nakładane przez aktorów greckich uniemożliwiały grę mimiką, zostawały im więc poza słowami tylko gesty i milczenie. Dzięki milczeniu można ukazać na scenie uczucia i wewnętrzne przeżycia bohaterów, niemożliwe do oddania słowami. Dramat grecki w milczenie wczytywał rozmaite motywy, postawy, powody (w *Agamemnonie* Klitaimestra tłumaczy pychą milczenie Kassandry; Jokasta w *Królu Edypie* widzi nieszczęście w milczeniu) – milczy się ze wstydu, pokory, lęku, strachu, obawy, z powodu winy (Dejamira w *Trachinkach* czy Agamemnon w *Ifigenii Aulidzkiej*), na wieść o tragedii (Elektra Sofoklesa na wieść o śmierci brata wydaje okrzyk i zastyga w milczeniu). Milczenie jest także związane z kompozycją dramatu, z rozwojem akcji. Również komedia antyczna wykorzystywała milczenie dla podkreślenia efektów komizmu. Lidia Winniczuk wyróżniła trzy typy milczenia w dramacie greckim: estetyczne (efekty sceniczne), psychologiczne (wyrażanie i podkreślanie uczuć) i dramatyczne (efekty kompozycyjne)[51].

Także współcześnie teatr bogato wykorzystuje fenomen milczenia. W odniesieniu do dzieł takich twórców, jak Samuel Beckett, Harold Pinter, Józef Szaniawski, Tadeusz

[50] Por. tamże, s. 20-22.
[51] Por. tamże, s. 54.

Różewicz używa się określenia *Teatr Ciszy*[52]. Niewątpliwie można by do tej listy dorzucić Augusta Strindberga czy Antoniego Czechowa. Milczenie potrafi udźwignąć sprzeczne uczucia i emocje, występujące jednocześnie, np. smutek i radość, śmiech i przerażenie – milczenie, łącząc je tworzy nową jakość estetyczną, jak zauważa A. Krajewska[53]. Dramat współczesny wręcz rozbudowuje rozliczne funkcje milczenia, traktując je jako organicznie powiązane ze słowem narzędzie wyrażania inności lub nieużywanie języka zużytego[54]. Współcześni twórcy dramatu zdali się nabrać przekonania, że *prawda znajduje się poza słowem, poza myślą, poza pojęciem, nazwaniem*[55]. Tragizmu, cierpienia i poczucia absurdalności dotyczy to w sposób szczególny.

Niewątpliwie wyróżnione miejsce w pejzażu współczesnego teatru milczenia zajmuje *Teatr Laboratorium* Jerzego Grotowskiego, dla którego milczenie – niewątpliwie nie bez wpływu filozofii Wschodu – stanowiło fundament wszystkiego, całej rzeczywistości, dawało szansę na przebicie się słów ważnych, istotnych, życiowo doniosłych. Jego przyjaciel, Ludwik Flaszen tak wspominał: *Jako rozmówca zmuszał, skłaniał do milczenia; to nie była cisza, która zapada, mówca nie sprowadzał milczenia, ale je narzucał. [...] Grotowski, odkąd go pamiętam, znał wagę milczenia. Postulował milczenie. Domagał się milczenia*[56]. Teatr Grotowskiego chciał wprowadzać w sferę *sacrum*, energii milczenia, ciszy, stanowiąc kontrapunkt w stosunku do rozgadanego zgiełku świata *profanum*, życia codziennego, paplaniny, próbującej nieudolnie

[52] Por. A. Krajewska, *Sfera niewyrażalnego w dramacie*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 329. Por. też: S. Linowska, *O milczeniu w teatrze*, „Listy z Teatru" nr 3, 1949, s. 1-3.

[53] Por. A. Krajewska, *Sfera niewyrażalnego w dramacie*, s. 329.

[54] Por. tamże, 331.

[55] Tamże, s. 336.

[56] L. Flaszen, *Grotowski i milczenie*, „Odra" 10, 2007, s. 60.

ukryć i zapełnić pustkę, nicość codziennej mechaniki życia. Przedstawienia kończyły się często milczeniem publiczności, bez oklasków[57] i rozmów między sobą jako wyraz wstrząsu, *katharsis*, które mogą być wyrażone i zachowane wyłącznie poprzez i w ciszy, w milczeniu[58]. Doprowadzić widza do milczącego rozważania spraw ważnych i najważniejszych, do milczącej percepcji prawdy, wyrażanej często w milczeniu, ciszy – oto cel, do którego osiągnięcia dążył Grotowski poprzez swe liczne eksperymenty teatralne.

Milczenie pełni szczególnie fundamentalną rolę w teatrze („milczącym teatrze") i sztuce pantomimy. Niezależnie od długich dziejów pantomimy, sięgających swymi początkami starożytności helleńsko-rzymskiej[59], a rozwijającej się później często z chęci omijania cenzury obyczajowej czy nieznajomości języków obcych przez włoskich aktorów *commedia dell'arte*, występujących we Francji i Anglii, należy zauważyć, że milczenie jako fenomen teatralny, podjęty na drodze czysto świadomej decyzji, za którą stały merytoryczne racje uzasadniające, zaistniało w teatrze dopiero w wieku dwudziestym. *Milczenie w teatrze pantomimy można uzasadnić na dwa sposoby: pozytywny i negatywny. Negatywny polega na zanegowaniu wartości czy siły oddziaływania słowa, pozytywny – na wskazaniu wiarygodności ekspresji*

---

[57] Por. tamże, s. 64: „Kiedy jakiegoś wieczoru na zakończenie klaskano, był to znak, że gra pozostała grą, że nie było w niej prawdy. (...) Prawdą jest to, czemu się nie klaszcze. Prawdą jest to, co przyjmuje się w milczeniu". W *Prawach* pisał Platon: „Wykształcona i kulturalna część publiczności uważała za właściwe w milczeniu wszystkiego wysłuchać do końca" (700c, tłum. M. Maykowska).

[58] Por. tamże, s. 63: „Finały przedstawień Grotowskiego były konstruowane tak, by prowadzić widza-świadka ku milczeniu. (...) Zdarzenia dramatyczne rodziły się z milczenia – i po intensywnym, gęstym, zwięzłym przebiegu wracały do milczenia. Jakby milczenie było matką rzeczy".

[59] Por. J. Hera, *Z dziejów pantomimy, czyli pałac zaczarowany*, Warszawa 1975.

cielesnej[60]. Mowa ciała jawi się w pewnych obszarach ludzkich doświadczeń, przeżyć, emocji jako bardziej komunikatywna i pragmatycznie sprawna niż mowa werbalna. Pantomima szuka różnych sposobów – by przywołać słowa legendarnego francuskiego mima, Marcela Marceau – *ukazywania myśli przez milczenie, aby uczynić je widocznymi dla oka i pamięci. [...] czynić z milczenia siłę poza słowami*[61]. Dewaluacja słowa jest w naszej kulturze powszechnego szumu informacyjnego oczywista. Heideggerowska „gadanina" staje się codziennością naszych kontaktów międzyludzkich, komunikatów medialnych *etc*. Mowa ciała, gest zdaje się omijać ten problem i ma możliwość otwarcia nas na treści, znaczenia, które chce przekazać aktor-mim, nazywany *poetą ciała*[62], jako ten, kto przywraca znaczenia i sensy na drodze cielesnej, milczącej ekspresji. Milczenie, gest wyrażają w sposób uniwersalny i transkulturowy to, co na drodze słów jest niewyrażalne, wchodzą w sferę treści istniejących poza i ponad słowami[63]. Pisze Amelia M. Kiełbawska: *Ciało zwraca nas więc w stronę logos. Istnienie i działalność artystów-mimów należałoby stąd sytuować nie jako antylogocentryczną, lecz raczej jako antywerbocentryczną*[64]. Rozróżnienie to jest zasadne, gdyż obywanie się bez słów nie oznacza obywania się bez rozumu czy wyrazu pozawerbalnego, a więc w fundamentalnym sensie językowego, logoidalnego. Teatr

---

[60] A.M. Kiełbawska, *O milczeniu w sztuce pantomimy*, http://www.dalej.ifp.uni.wroc.pl/teksty/Amelia Kielbawska, O milczeniu w sztuce pantomimy.pdf

[61] M. Marceau, *Przedmowa*, w: S. Niedziałkowski, *Świat mimu*, tłum. E. Pastecka, Warszawa 1998, s. 12-13.

[62] Por. S. Niedziałkowski, *Świat mimu*, s. 18.

[63] Tamże, s. 15: „Czym dla muzyka jest instrument, dla rzeźbiarza glina, a dla poety słowo, tym dla mima jest jego milczące ciało"; na s. 88 czytamy: „czego nie potrafimy wyrazić jest głębią naszego milczenia".

[64] A.M. Kiełbawska, dz. cyt.

pantomimy pokazuje, że mówienie o pewnych obszarach rzeczywistości świata i człowieka może odbywać się poza sferą werbalną, w milczeniu, w ciszy. Mim bowiem, grając poza słowami, wyraża treści pozasłowne, dotyka sfery pozapojęciowej i pozawerbalnej[65]. O ile zatem aktor w teatrze dramatycznym gra momentami bez słów, o tyle gra mima odbywa się nie „bez", lecz „poza" słowami. On stara się wyrazić to, co istnieje w sferze pozawerbalnej, a co jest w stanie oddać tylko milczenie. Pisze S. Niedziałkowski: *Artystyczna umiejętność mima przemawiania w milczeniu poprzez koordynację umysłu i ciała jest zdumiewająca sama w sobie*[66]. Przemawiać w ciszy – temu celowi są podporządkowane wszystkie techniki i ćwiczenia, przygotowujące mima do gry na scenie. Aktor-mim musi najpierw w sobie odnaleźć sferę ciszy, milczenia, a następnie starać się przekazywać wartości i treści pozawerbalne. Odbiorca, z kolei, w milczącym skupieniu odbiera te treści, tworząc w teatrze „misterium milczącej komunikacji" (Niedziałkowski). Odpowiednikiem pauzy w muzyce byłby tu bezruch, zatrzymanie ruchu, gestu – byłoby to milczenie drugiego rzędu – milczący bezruch, w istotowo przecież milczącym teatrze pantomimy. Milczące ciało w bezruchu jest nasycone znaczeniami i sensami, emocjami i uczuciami, wyraża to, czego ruch wyrazić nie potrafi. Można zatem na sztukę pantomimy spojrzeć jako na wielkie laboratorium teoretycznych i praktycznych *badań i dociekań nad tajemnicą ludzkiego milczenia*[67].

[65] Tamże; S. Niedziałkowski, dz. cyt., s. 15.
[66] S. Niedziałkowski, dz. cyt., s. 76.
[67] Tamże, s. 96.

Milczenie w sztuce

Malarstwo jest milczącą poezją,
poezja milczącym malarstwem
Simonides z Keos

Ut pictura poesis erit
Horacy

Die Kunst ist eine Vermittlerin des Unaussprechlichen
Johann Wolfgang Goethe

sie ist die realisierte Philosophie
Friedrich Hebbel

Pisał Artur Schopenhauer: *Nie tylko filozofia, ale też sztuki piękne zmierzają w gruncie rzeczy do rozwiązania zagadki bytu*[68]. O ile jednak filozofia próbuje na pytania metafizyczne dać odpowiedź w abstrakcyjnym języku refleksji, to sztuka posługuje się językiem oglądu, który Schopenhauer nazywa „dziecinnym". Cel poszukiwań filozofii i wytworów sztuki jest jednak podobny – zgłębianie istoty rzeczywistości i jej wyrażanie. Wyrażanie w sposób pozawerbalny, poza słowami, pojęciami, dyskursami. Początki dziejów sztuki europejskiej ściśle łączą się z milczeniem i ciszą. Dopiero pod koniec V wieku p.n.e., w dążącej do ideału *mimesis* sztuce helleńskiej, pojawiło się wyobrażenie otwartych ust, a w pełnej obrazowości postać przemawiającego ukazał jako pierwszy Lizyp z Sykionu. W starożytności pojawił się przedstawiony w sztuce gest milczenia (palec przyłożony do ust) oraz została wypracowana symbolika ciszy, milczenia, zachowywania

[68] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. II, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 581.

sekretu (m.in. róża, która w średniowieczu była malowana na konfesjonałach, symbolizując tajemnicę spowiedzi). Z palcem na ustach przedstawiano egipskiego boga Horusa czy helleńskiego Harpokratesa[69]. Słowa Sokratesa z Platońskiego *Gorgiasza* wskazują na pojmowanie sztuki jako przestrzeni w dużej mierze milczącej: *Wśród sztuk, jak sądzę, są takie, które wymagają wiele pracy i mało słów, a niekiedy nie potrzebują ich wcale, gdyż mogą działać w milczeniu, jak malarstwo, rzeźba i wiele innych sztuk*[70]. Działanie sztuki odbywa się w sferze milczenia, więcej odbiorca powinien milczeć, bo tylko wtedy może mówić i oddziaływać dzieło.

Milczenie w sztuce jest trudne do określenia i uchwycenia, gdyż mamy tu do czynienia z przestrzenią pozadyskursywną, pozasłowną, a więc w sensie ścisłym milczącą samą w sobie. Musimy zatem rozszerzyć rozumienie milczenia na sfery pozawerbalne, by i w sztuce znaleźć milczenie. Niewątpliwie pierwszym narzucającym się poziomem sygetycznym będzie tu milczenie formy, minimalizm środków artystycznych, asceza wyrazu. Malarstwo abstrakcyjne – choć nie tylko ono – jest tu dobrym przykładem. Drugi poziom to milczenie jako „temat" obrazu, milczenie przedstawione w dziele sztuki. Trzeci sens sygetyki w sztuce to milczenie, które dając artyście olśnienie, przebłysk istnienia, prawdy, spowodowało poniekąd powstanie dzieła, uobecniającego ów moment iluminacji metafizycznej czy wręcz mistycznej, który udziela się odbiorcy, obdarowuje go nim. Czwarty, to milczenie spowodowane niemotą artysty, niemożnością stworzenia

---

[69] Por. M. Stępień, *Obrazy milczenia – milczenie obrazów. O mowie i milczeniu w sztuce dawnej i współczesnej*, w: *Semantyka milczenia*, t. 1, s. 96 nn.

[70] Platon, *Gorgias* 450c, w: Platon, *Gorgias, Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991, s. 13. Pisał Ryszard Przybylski: „Milczenie malarstwa jest milczeniem ejdetycznego oglądu bytu": R. Przybylski, *Drabina do otchłani. Esej o milczeniu*, „Znak" 10, 1992, s. 87.

dzieła, „sztuka niema". Kolejny, piąty sens, to milczenie sztuki o czymś, czego nie daje się wyrazić środkami artystycznymi. Milczące wskazywanie, pokazywanie tych obszarów transcendencji poprzez obszary nieobecności, poprzez ubogie najczęściej środki formalne. Wreszcie sens szósty to milczenie jako element nastawienia odbiorcy, zamilknięcie dyskursywności wobec dzieła jako warunek odbioru. Poniższe uwagi, w sposób impresyjny, będą wypełniały zarysowany schemat sygetyki w sztuce.

Zadanie wyrażania nieskończoności, tego, co niewypowiedziane na drodze dyskursywnej stawiał przed sztuką Hegel[71]. Zobaczyć/pokazać niewidzialne – w tym haśle z ducha bretonowskim, którym można by zobrazować wysiłki malarskie choćby Wasillego Kandinskiego, ogniskuje się wiele zamierzeń twórców sztuki europejskiej, szczególnie malarzy. W inny sposób niż literatura, sztuka zmaga się też z niewyrażalnym i nienazywalnym. Również w jej obszarach, jak już zostało powiedziane, milczenie odnajduje swe nieusuwalne miejsce. John Keats w *Odzie do urny greckiej* określał wręcz sztukę jako milczącą formę (*Thou, silent form, dost tease us out of thought*). Szczególnie, jak się wydaje, milczenie dotyczy współczesnego malarstwa europejskiego. Hans-Georg Gadamer słusznie zauważył, że zestawienie „elokwentnych" obrazów z klasycznej epoki malarstwa ze współczesną twórczością malarską prowadzi do, w pełni uzasadnionego, wrażenia zamilknięcia obrazów. Punktem początkowym procesu milknięcia malarstwa europejskiego jest dla niego martwa natura (*Stilleben* – zauważmy – znaczy też „życie za-ciszne, ciche"), pejzaż, zastępujący obraz „literacki"[72]. Dobrym przykładem są tu obrazy przedstawiające ogrody, modne

[71] Por. R. Nycz, dz. cyt., s. 87.

[72] H.-G. Gadamer, *O zamilknięciu obrazu*, tłum. J. Margański, w: *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1986, s. 55-62.

w pewnym czasie epoki współczesnej. Niektórzy dopatrują się początków milknięcia obrazów w dwóch płótnach Edwarda Maneta: *Śniadanie w pracowni* (1869) i *Balkon* (1869), w których został złamany prymat treści i nastąpił dryf w stronę sztuki abstrakcyjnej[73]. Na obu obrazach panuje dojmująca cisza, milczenie, a postaci pozostają w bezruchu pozowania. *Nowoczesny artysta* – pisał Gadamer – *jest w znacznie mniejszym stopniu twórcą niż odkrywcą niezobaczonego, wynalazcą tego, co nigdy jeszcze nie zaistniało i co niejako poprzez niego wkracza w rzeczywistość bycia*[74]. Język zamilknięcia, milczenia zdaje się być podstawowym narzędziem wyrazu współczesnych malarzy, zdaje się nie bez racji konkludować Gadamer.

Milczenie odkrywa też sztuka abstrakcyjna, ta forma „sztuki negacji", zawieszając akty przeżywania i operując milczeniem komunikującym, dającym do zrozumienia, odkrywającym tajemnicę, wobec której słowa, a także ich zastępniki, jawią się jako nadużycie; sztuka ta nie ma przedstawiać, lecz wyrażać[75]. Mówił Jerzy Mierzejewski: *W sztuce można robić wszystko, byle tylko nie ilustrować, lecz wyrażać*[76]. Jego zdaniem sztuka ukazuje rejony rzeczywistości niedostępne słowom, pojęciom. Biały kwadrat Kazimierza Malewicza zdaje się stanowić swoisty limes dla milczącej i negatywnej sztuki malarskiej, choć może granicę należy widzieć w białych i czarnych płótnach Roberta Rauschenberga.

---

[73] Por. M. Stępień, dz. cyt., s. 105.

[74] Tamże, s. 62.

[75] Por. R. Solewski, *O odzyskiwaniu mowy obrazu. Fenomenologia i hermeneutyka wobec współczesnej sztuki wizualnej*, „Kwartalnik Filozoficzny" XXXVI, z. 1, 2008, s. 7. Por. S. Gierowski, *Nie ma sztuki bez osobowości*, w: E. Dzikowska, *Artyści mówią. Wywiady z mistrzami malarstwa*, Warszawa 2011, s. 104 nn.

[76] J. Mierzejewski, *Maluję niewidzialne*, w: E. Dzikowska, dz. cyt., s. 138.

Temat obrazu ma dotyczyć tego, czego nie da się opisać, co można wyłącznie namalować[77]. Efekt znaczącego milczenia w malarstwie jest doskonale czytelny choćby w obrazach Aleksandry Jachtomy, której płótna maksymalnie wyciszone, dochodzą niekiedy do prostoty gam monochromatycznych, epatując jednocześnie intensywnością i spokojem, ciszą, ascezą środków wyrazu tak w aspekcie materialnym, jak i formalnym. Płótna te posiadają wielką siłę, przemawiają, skłaniając do namysłów, zamysłów, kontemplacji. Sama artystka tak mówi: *Malarstwo jest milczeniem. Nie powinno przekazywać żadnych innych treści poza samym sobą; istnieje po to, żeby z nim obcować, nie tylko je oglądać*[78]. To *credo* Jachtoma niewątpliwie perfekcyjnie wciela w swe dzieła malarskie, tworząc obrazy milczące, a jednocześnie wywołujące głębokie doświadczenia estetyczne i metafizyczne.

Do natury obrazu malarskiego jako takiego należy to, że są one adresowane do widzenia, do aktu percepcji zmysłowej. *Obrazy nie mówią. Zjawiają się do widzenia*[79]. *Obraz wymownie – chciałoby się powiedzieć – milczy*[80]. *Cezanne* – pisał J.-F. Lyotard – *nie maluje po to, aby mówić, lecz po to, aby milczeć*[81]. Tadeusz Różewicz – chyba nieświadomie powielając słowa zacytowane powyżej jako motto, a pochodzące od Simonidesa z Keos – powiadał, że obraz to milczący wiersz, wiersz, który nie chciał mówić, przemówić,

---

[77] Por. S. Gierowski, dz. cyt., s. 106.

[78] A. Jachtoma, *Chcę robić wszystko na zawsze*, w: *Artyści mówią*, s. 118.

[79] W. Juszczak, *„Nic wątlejszego nad krzemień i diament..."*, w: *Twarzą w twarz z obrazem*, red. M. Poprzęcka, Warszawa 2003, s. 9.

[80] M. Porębski, *Z obrazem trzeba zamieszkać*, w: *Twarzą w twarz z obrazem*, s. 221.

[81] Cyt. za: I. Lorenc, *Milczenie języka w koncepcjach Merleau-Ponty'ego i Lyotarda*, w: *Fenomen słowa*, red. A. Grzegorczyk, M. Grzywacz, R. Koschany, Poznań 2009, s. 110.

to poezja milcząca[82]. Gauguin często powiadał, że istota sztuki leży w tym, czego ona nie wypowiada, co nie zostało przez nią wypowiedziane – można powiedzieć: istota sztuki leży w przestrzeniach, o których ona sama milczy. Zwraca uwagę Wiesław Juszczak na fakt, że kultura europejska była u swej helleńskiej genezy apologią widzialności, a starożytna greka z jednego źródła wywodziła czasowniki „widzieć" i „wiedzieć": *εἴδω* to widzieć, oglądać, patrzeć, a forma *οἶδα* to tyle, co wiedzieć coś o czymś. Wiedza pochodziła zatem z oglądu i tym samym mogła przekraczać możliwości wysłowienia. Jednak *dziś zapominamy o tym, w wysławianiu tylko upatrując możliwości docierania do znaczeń, wszystko próbując sprowadzić do jakiejś formy „tekstu", by samemu móc mówić. Dlatego też wygodniej nam nie pamiętać o odległości dzielącej obraz od słów*[83]. Zauważyć wypada, że jedność widzenia i wiedzy często była wskrzeszana w dziejach filozofii europejskiej. Przykładem współczesnym jest choćby fenomenologia, w której „ogląd", „widzenie istoty" stanowią podstawowe kategorie epistemiczne. Widzieć w bezpośredniej intuicji o charakterze rozumowym i/lub uczuciowym to posiadać wiedzę dobrze ugruntowaną i prawomocną, zgodnie z rudymentami filozofii fenomenologicznej.

Obraz może mieć charakter pozawerbalnej epifanii, można nawet powiedzieć, że poprzez swą „bezmowność" jest „epifaniczny", potrafi objawić te wymiary, które z istoty nie są wyrażalne w językowych próbach deskrypcji i narracji. *Bo epifania jest nadejściem czegoś w widzeniu, przez widzenie tylko. Albo jest wizją samą. Zawsze wydarza się poza słowami, jako wymykający się im nadmiar*[84]. Ów „nadmiar",

[82] T. Różewicz, Z. i J. Nowosielscy, *Korespondencja*, Kraków 2009, s. 476.

[83] K. Czerni, *Podziękowanie*, „Zeszyty Literackie" 118, 2012, s. 176.

[84] Tamże, s. 11.

nacierający w widzeniu, posiada charakter nie tylko przed-słowny, ale wręcz stojący w opozycji do możliwości językowej komunikacji i wysławiania (anty-słowny). Tak więc wszystkie ekfrazy (*ἔκφρασις* – opis; przekład obrazu na słowa), ujawniając bezsilność języka wobec dzieł sztuki, mają charakter deformujący i zniekształcają dany w percepcji obrazu malarskiego „nadmiar". Jeśli przyjąć, że malarstwo to myślenie w kolorze, kresce i kształcie (J. Pollakówna) i poprzez nie ukazywanie prawdy w perspektywie „czystej widzialności" (L. Wiesing), a oglądanie to „zmysłowe myślenie" (R. Arnheim), to myślenie takie ukazuje również potrzebę milczenia, stanowiącego czasem tło, a często wręcz główny przedmiot artystycznej wypowiedzi. Język ów, niezależnie od tego, czy nazywać go milczącym czy nie, sięga praźródeł, w których pojęciowość jeszcze się nie pojawia. To przestrzenie, stanowiące swoiste *arche* języka i językowości.

Milczenie obrazów – a wniosek ten jawi się jako uogólnialny – jest wystawione na ewentualną przemoc słowa, które je interpretuje, jest w swej istocie bezbronne i umożliwia przeciwstawne do swych intencji wy-sławianie swych treści. Pytanie o prawdę tego, co ujawnia sztuka jest oczywiście złożone i musi wywoływać problem wyrażalności, relacji pomiędzy przedstawionym a zobaczonym czy odczuwanym a myślanym. Są to jednak kwestie poniekąd zewnętrzne w stosunku do świata obrazów, przedstawiających wizje niewysłowione, milczące epifanie, które *złotym kluczem zamykają usta* (Sofokles)[85]. Przeżyciowy charakter epifanii, dokonującej się z płótna obrazów posiada dużo większe moce przemiany widza, dokonania w nim *katharsis* niż jakiekolwiek słowne ekspresje i deskrypcje. To ważna konkluzja także z moralno-etycznego punktu widzenia.

[85] Por. tamże, s. 15-17.

Milczenie na obrazach jest oddawane przy pomocy kolorów (biel u Kandinskiego; mieszanka zieleni i czerni u Delacroix), ornamentyki linii i doboru tematów i symboli. Milczenie sztuki zdaje się kulminować w sztuce abstrakcyjnej. Jest ona programowo asemantyczna i amimetyczna, choć próbuje się ją semantyzować choćby przez wspomniane już ekfrazy[86]. Wskazuje to na siłę inklinacji do opowiadania, używania słów i mowy także w obszarach poniekąd zastrzeżonych dla oglądania, przeżycia estetycznego. Joanna Pollakówna, pisząc o malarstwie Jerzego Stajudy w pustych przestrzeniach – być może analogat pauz w muzyce w świadomości twórcy – na jego obrazach dopatruje się wręcz negatywnej reprezentacji Boga, *obszary nieobecności – czy może raczej obecności nie ujawnionej*[87], swoistej teologii negatywnej na płótnie. Pisze: *przez te jasne prześwity wdziera się powiew metafizyczny*[88]. W pustych – można powiedzieć: milczących (między innymi *milczeniem bieli*) – miejscach odsłania się zatem „głębszy wymiar", „zaświat malarskiego tutaj", „powiew metafizyczny", a dzieje się to poza planem dostępnym widzeniu, zmysłowej percepcji. W malarstwie chińskim istniały szkoły uczące malowania pustki, która była formą mówienia negatywnego o rzeczywistości tajemnicy, mówienia z pełną świadomością niewyrażalności, apofazy. Poza Stajudą podobne techniki stosuje dziś w polskiej sztuce Jacek Sempoliński, rozdzierając zamalowane w silnych emocjach płaszczyzny obrazu, by choć cząstkowo wedrzeć się do tajemnicy, by otwierać przestrzeń niepoznawalną, *a powstała w konsekwencji pustka sygnalizować ma obecność świata*

[86] O ekfrazach w eseistyce Zbigniewa Herberta por. A. Dziadek, *Apologia twórczej swobody. Eseje Zbigniewa Herberta: opis – uobecnianie – interpretacja*, w: *Zmysł wzroku, zmysł sztuki. Prywatna historia sztuki Zbigniewa Herberta*, cz. II, red. J.M. Ruszar, Lublin 2006, s. 30-50.

[87] J. Pollakówna, *Glina i światło*, Wrocław 1999, s. 225.

[88] Tamże, s. 223.

niemożliwego do wyrażenia sposobami racjonalnymi[89]. Trzeba by chyba dopowiedzieć: niemożliwego do wyrażenia także sposobami malarskimi. Podobnie można by spojrzeć na wiele prac Andrzeja Okińczyca, szczególnie z cyklu zasłony/kurtyny/draperie. Pofałdowane, rozdarte, rozszarpane, przestrzelone *zbudowane są na przeciwstawieniu „tu" i „tam", oparte na kontraście rozpoznawalnej sytuacji „przed" i skrywanej tajemnicy „za". Zasłona/draperia staje się symboliczną granicą pomiędzy światami – tym widzialnym i tym niewidzialnym. Oddziela znaną, oswojoną rzeczywistość i budzi chęć poznania tej ukrytej, chęć zgłębienia tajemnicy*[90]. Jest to doskonale widoczne w jego cyklach draperii z końca lat 90. XX wieku, jak też w cyklu kurtyn oraz draperii z początku obecnego stulecia. Same, będąc owocem wielkiego kunsztu artystycznego, przejawiającego się choćby w drobiazgowości formy, nie milczą, a jednak przedstawiają rzeczywistość, wobec której zawodzą dyskursy, wobec której również twórca musi ostatecznie zamilknąć. Wskazują na obszary nieobecności, na transcendencję, o której milczą, milczeniem ją wskazują. Tak więc szczeliny metafizyczne mogą się zawierać przede wszystkim w obszarach „milczenia" obrazu, miejsc niezamalowanych, pustych. Dokonuje się w takiej perspektywie to, co Maurice Merleau-Ponty nazywał widzeniem niewidzialnego. Francuski myśliciel widział w ekspresji estetycznej powrót do niezakłóconej przez zniekształcający dyskurs pojęciowy percepcji świata, niejako powrót do percepcji najbardziej pierwotnej, czyli cielesnej. Jest to przestrzeń języka ciszy, *języka jeszcze niewypowiedzianego*[91].

---

[89] M. Karwala, *O niektórych sposobach wyrażania niewyrażalnego*, w: *Teologia – kultura – współczesność*, red. Z. Adamek, Tarnów 1995, s. 91.

[90] A. Król, *Przesłony rzeczywistości*, w: A. Okińczyc, *Przesłony*, Poznań 2005, s. 29. O twórczości Okińczyca por. J. Marciniak, *Okińczyc. Szkice o twórczości Andrzeja Okińczyca i rozmowa z artystą*, Poznań 2002.

[91] I. Lorenc, *Logos i mit estetyczności*, Warszawa 1993, s. 134.

W *Le Visible et l'Invisible* Merleau-Ponty chciał przezwyciężyć ów zniekształcający pośrednik, jakim jest w poznaniu rzeczywistości świat pojęć i słów. „Milczący język" sztuki jawił się jako możliwość przerwania zaklętego koła pojęciowania i nazywania. Merleau-Ponty podjął próbę wejrzenia w te obszary, w których ma miejsce *milczący kontakt z rzeczami, gdy nie są one jeszcze rzeczami nazwanymi*[92]. Jest to zatem chęć wejrzenia w przestrzenie owego *arche* języka, o których wyżej wspominaliśmy. Natomiast każdy akt widzenia jest już interpretacją, deformacją związaną z nazywaniem, dzięki czemu jednakże pojawia się jakiś sens, jakaś obiektywizacja. Malarstwo jawi się zatem jako medium wglądów *stricte* metafizycznych: *Jest ono [...] bliżej samych rzeczy niż każda myśl*[93]. Język dyskursu, pojęć przesłania nam rzeczy, uniemożliwia wyrażenie relacji ze światem, który jest pierwotny względem nazywania i mówienia. Język wyrasta z mowy rzeczywistości i z milczenia. Tak rozumiany język to właśnie *logos*, język w sensie najbardziej źródłowym, w pra-sensie. *Ta niewidzialna, „milcząca" strona wszelkiej językowej artykulacji jest bezpośrednim tematem sztuki. Literatura, muzyka, malarstwo są ekspresją niewidzialnego*[94]. Stąd trudno odmówić słuszności Stanisławowi Cichowiczowi, który pisał: *nigdy bodaj żaden filozof nie nadał malarstwu tej filozoficznej mocy, co Merleau-Ponty*[95]. Warto też zasygnalizować milczenie i ciszę w funkcji źródła, warunku tworzenia artystycznego. Obrazy Joana Miro, dla przykładu, powstawały z milczenia i w ciszy, jakby twórca chciał wysłuchać treści swej nieświadomości i oddać w swych surrealistycznych

[92] Cyt. za: tamże.

[93] J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995, s. 71.

[94] Tamże, s. 135.

[95] S. Cichowicz, *Merleau-Ponty i myśl malarska*, „Res Facta" 2, 1968, s. 135.

dziełach jakąś prawdę o tym, co w człowieku obecne, choć podświadomie. W podobnym sensie funkcjonuje milczenie epifanijne, „fundujące" dzieło i uobecniające je.

Osobną kwestią jest milczenie ikon, była już o tym poniekąd mowa w poprzednim rozdziale, tego charakterystycznego dla sakralnej sztuki bizantyńskiej dzieła, ich immanentna cisza. Postaci na ikonach mają zawsze zamknięte usta, nigdy nie są przedstawione w trakcie jakichkolwiek rozmów. Cisza ikony, organicznie związana z milczeniem, z którego powstała i któremu w ramach ascetyzmu poddawany był malarz/pisarz ikon, domaga się niejako milczenia, zatrzymania języka przed Niewypowiadalnym i Niewyrażalnym Bogiem, a także poniekąd zatrzymania wyobraźni przez Nieprzedstawialnym. Ikony istnieją nie po to, by o nich mówić, by w związku z nimi mówić, lecz po to, aby przeżyć w nich to, co najgłębsze i co dla życia człowieka najważniejsze.

Na zagadnienie odsłaniania prawdy w dziele sztuki zwrócił współcześnie uwagę Heidegger. Pisał: *W dziele sztuki zostaje uchwycona prawda. Uchwycić znaczy tu: zatrzymać. Pewien byt, para chłopskich butów* [mowa o obrazie Van Gogha – K.S.], *zatrzymuje się w dziele w momencie prześwitu swego bycia. Bycie tego bytu wkracza w stały element swego przeświecania. Tak więc istotą dzieła sztuki byłoby co następuje: zatrzymywanie się prawdy w dziele*[96]. Zatem to prawda, a nie piękno jest ejdetycznym i najbardziej źródłowym momentem sztuki. *Piękno jest sposobem wyjawiania się istoty prawdy jako nieskrytości*[97]. Dzieło sztuki wydobywa bycie bytu i przez to otwiera ono prawdę bytu – w dziele sztuki zatrzymuje się prawda. Tak więc milczenie w sztuce można widzieć jako przestrzenie wy-darzania się prawdy, przestrzenie, jak się wydaje, w sposób szczególny uprzywilejowane.

[96] M. Heidegger, *O źródle dzieła sztuki*, s. 25.
[97] Tamże, s. 41.

Poza najważniejszymi sensami milczenia w malarstwie i sztuce, nazwijmy je ontologicznymi, jawią się jeszcze inne, natury epistemologicznej. Józef Czapski w swych esejach używał określeń typu „ten obraz nie mówi mi nic". Obraz coś mi mówi – obraz nic mi nie mówi. Milczenie ontologiczne może za sobą pociągać pierwszy lub drugi sposób odbioru dzieła. W zależności od mojej estetycznej wrażliwości, wyrobienia, uwrażliwienia, ale i jakości obrazu, jego wartości artystycznej, estetycznej czy wręcz epifanijnej może on mówić – swym milczącym językiem oraz przerwami w „mówieniu" lub pozostawać dla nas niemym, niezdolnym do wywołania jakiegokolwiek przeżycia, reakcji estetycznej. Milczenie obrazu w tym drugim przypadku jawi się wyraźnie negatywnie, jest swoistą klęską artysty (jego niemocy/niemoty, bezsilności), odbiorcy lub ich obu. Przestrzenie epistemologiczne wskazują też generalnie na wagę milczenia w odbiorze dzieła sztuki. Jerzy Nowosielski mówił o potrzebie zamilknięcia umysłu dyskursywnego i otwarciu się na obraz, na jego „głos". Tylko taka postawa umożliwia identyfikację z obrazem, wejście w niego[98].

Przykładów malarstwa w sposób szczególny operującego na różnych poziomach milczeniem jest wiele. Wśród artystów współczesnych warto wskazać na Edwarda Hoppera, malarza ludzkiej alienacji, osamotnienia, wyobcowania. Jego obrazy wyrosły z medytacyjnego zamyślenia, z ciszy i milczenia wobec świata, ale przedstawiają ciszę i milczenie w innych współrzędnych aksjologicznych. Milczenie na – bynajmniej

[98] T. Różewicz, Z. i J. Nowosielscy, *Korespondencja*, s. 476. Czytamy tam m.in.: „Z obrazami trzeba współżyć. Trzeba się z nimi w jakimś sensie identyfikować. Trzeba wchodzić w środek obrazu. Bez rezonerstwa, bez zbędnej, intelektualnej, dyskursywnej ciekawości. Bo to wszystko są bariery. (...) Malarstwo jest jakimś rodzajem jogi. Jeśli jest rzeczywiście malarstwem, a nie udawaniem malarstwa, to jest działaniem, że tak powiem, na poziomie doświadczenia mistycznego".

nie milczących, a wręcz przeciwnie! – płótnach Hoppera jest wskaźnikiem braku relacji z drugim człowiekiem, wykorzenienia ze wspólnoty, więzi, relacji, braku sensu. Takie obrazy, jak „Nowojorski pokój", „Nocni włóczędzy", „Lato w mieście" czy „Słońce nad miastem" porażają ciszą, „śmiertelną ciszą" (Charles E. Burchfield) i milczeniem pomiędzy ludźmi, którzy są obok siebie, ale nie ze sobą. Będąc efektem pozytywnej ciszy, wyostrzającej widzenie artysty, przedstawiają ciszę destruktywną, symbolizującą samotność ludzkich monad. Oto swoista dialektyka milczenia w twórczości Hoppera.

Osobnym tematem, który chcemy krótko zasygnalizować, jest zagadnienie milczenia i ciszy w filmie, rozumianym jako gatunek, rodzaj sztuki (film artystyczny). Wiele przykładów w tej materii dostarczają obrazy Ingmara Bergmana. Jego film pt. *Milczenie* z 1963 roku ukazuje ugrzęźnięcie człowieka we własnej egzystencji, własnym ciele, własnej duszy. Brak istotnych odniesień do drugiego jest ukazywany właśnie przez tytułowe milczenie. Słowa są akcydentalne, ciągi słów monologiczne, nie budują żadnych więzi, relacji, porozumienia, mogłoby ich nie być. Erotyka i seks mają asemantyczny, wyłącznie fizjologiczny sens i nie potrafią w żaden sposób pomóc w wyjściu z duszącej samotności podmiotu, a wręcz jeszcze umacniają ten stan[99]. Namiastki bycia z drugim dają tylko gesty, jakaś forma czułości (stary hotelarz opiekujący się chorą Ester), którą w *Jesiennej sonacie* (1978) Bergman nazywał ziemską łaską, a strzępy sensu, czegoś zewnętrznego wobec monadycznego zamknięcia bohaterów filmu, niesie wyłącznie muzyka. Milczenie ukazuje tu swą ciemną i złowieszczą

[99] Anna mówi do swego kochanka: „Dobrze mi z tobą i dobrze, że się nie rozumiemy", co adekwatnie oddaje autyzm ich wyłącznie seksualnej relacji. Charakterystyczne są słowa z dialogu Anny z Ester: „Biedna Anna.../Możesz zamilknąć?!/Biedna Anna...". W *Rytuale* (1969) Tea mówi do Sebastiana: „Uratuj moją duszę zanim rozpłynie się w pustce".

stronę, nie jest twórcze, wskazuje i jednocześnie buduje destrukcyjną samotność ludzi. Podobnie jest w filmie pt. *Goście Wieczerzy Pańskiej* (1961), w którym Bergman podjął temat milczenia Boga, porażającej ciszy ze strony Transcendencji, co wpędza człowieka w stan beznadziejnej samotności w zmaganiu się z życiem, złem, cierpieniem, w brak nadziei, że ktokolwiek i cokolwiek może nas zrozumieć[100]. Generalnie w filmach Bergmana istnieje niezaspokajalna potrzeba wiary, pragnienie Transcendencji napotykające nieustannie milczenie Boga. Motyw milczenia, można powiedzieć, że jako główny bohater pojawił się w filmie tureckiego reżysera Semiha Kaplanoğlu pt. *Miód*. Słowa, mowę, zastępują w nim obrazy. Miłość ojca i syna, Yakupa i Yusufa, najpełniej wyraża milczenie, cisza, *o wszystkich najważniejszych sprawach się milczy, a wszystkie uczucia, lęki i pragnienia pozostają niewypowiedziane*[101]. Milczą ludzie, milczy przyroda, a muzyka jest w filmie prawie w ogóle nieobecna. To milczenie i cisza zdają się umożliwiać mówienie scen, kadrów, obrazów filmowych, odsłaniać to, co najważniejsze, najbardziej doniosłe, a co ze swej istoty pozostaje zawsze niewyrażalne w werbalnej mowie. W filmie powiadające jest milczenie bohaterów i milczące obrazy filmowe, a zakłócanie ciszy choćby przez monologi matki Yusufa są przez niego samego, ale i poniekąd widza odbierane jako profanacja tej fundamentalnej sygetycznej przestrzeni, która ma nieproporcjonalnie większe moce powiadania niż sfera słów. Generalnie można sformułować – za Bruno Dumontem – tezę, że film pokazuje to, co z istoty lokuje się poza rozumem, poza racjonalnością,

[100] „Bóg milczy..." – mówi w filmie pastor. Algot wypowiada charakterystyczne słowa: „to jest prawdziwe cierpienie – że nikt nie rozumie".

[101] E. Fiuk, *Słodycz milczenia, gorycz oczekiwania – o elokwencji obrazów w filmie Miód Semiha Kaplanoğlu w kontekście Heideggerowskiej refleksji nad językiem*, w: *W stronę kina filozoficznego. Antologia*, red. U. Tes, Kraków 2011, s. 136.

a zatem także poza językiem i możliwością werbalnego przekazu. Michael Haneke uważa, że współczesne kino okrada widza z wyobraźni, pokazując zbyt wiele i zbyt dosłownie, a od tego, co dzieje się w kadrze bardziej interesujące jest to, co dzieje się poza nim. *Zdarza się, że prawdziwa akcja rozgrywa się właśnie tam – w przestrzeni przemilczanej, która jest poza zasięgiem kamery. Dlatego czasem reżyserując, zamykam oczy* – mówił w jednym z wywiadów[102].

Milczenie w muzyce

Muzyka jest poezją dźwięku,
tak jak malarstwo jest poezją wzroku
Wiktor-Borisow Musatow

Chciałoby się samemu zmienić w dźwięk,
by się zjednoczyć w jednej niebiańskiej pieśni
Friedrich Hölderlin

Nie lękajmy się cisz, kochajmy je
John Cage

Jeszcze inne sensy związane z milczeniem pojawiają się w muzyce. Gabriel Marcel wyznawał, że dzięki muzyce (szczególnie oratoriom Bacha) otworzył się na Transcendencję, na świat religii i metafizyki. Pisał: *zrozumiałem nagle, że istnieje pewna uniwersalność nie należąca do porządku pojęciowego, i tu właśnie znajduje się klucz do idei muzycznej*[103]. A Vladimir Jankélévitch pisał: *Muzyka pokazuje nam,*

[102] *Wszystko we mnie krzyczy*, „Wprost" 10.06.2012, s. 108.
[103] G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 1998, s. 117.

że to, co stanowi istotę wszystkiego, jest nieuchwytne i nie dające się nazwać; utwierdza nas w przekonaniu, iż najważniejsza rzecz na świecie nie daje się wypowiedzieć[104]. Trop postrzegania muzyki w kontekście wyrazu a-pojęciowego, a jednocześnie uniwersalnego (*musica mundi, musica humana, musica instrumentalis etc*.) – absolutnego w rozumieniu Artura Schopenhauera – zdaje się być interesujący także z naszego punktu widzenia. Muzyka zdaje się bowiem wyrażać to, co jest na drodze pojęciowej i dyskursywnej niewyrażalne, a więc wyrasta poniekąd z przestrzeni milczenia rozumu filozoficznego lub szerzej – rozumu dyskursywno-narracyjnego, przekraczając granice dla tegoż rozumu nieprzekraczalne. Słusznie zauważa Jagna Dankowska: *zasadnym wydaje się być przypisywanie muzyce możliwości wyrażania tego, co słowami nie da się wyrazić. To o czym milczą słowa jest mową muzyki. Odbiorca doświadcza tego bezpośrednio, słuchając muzyki*[105]. Dźwięk niesie i wyraża pewne treści niedostępne na drodze komunikacji słownej, tudzież wyraża te treści w sposób źródłowy, bez zniekształceń i zapośredniczeń przez sferę pojęć i słów. To jest pierwsze i najbardziej fundamentalne rozumienie milczenia w odniesieniu do muzyki, ale pozostaje jeszcze problem milczenia w samej muzyce. Muzyka jako taka realizuje się całkowicie poza sferą słowno-dyskursywną[106] – abstrahujemy tu od muzyki wokalnej, w której można mówić o milczeniu *sensu stricto*, choć w kontekstach mniej nas tu interesujących, stąd właśnie problem milczenia, rozumianego jako brak słów, w odniesieniu do muzyki może

[104] Cyt. za: A. Zagajewski, *Lekka przesada*, Kraków 2011, s. 80.

[105] J. Dankowska, *Milczenie i cisza w muzyce*, w: *Semantyka milczenia*, s. 71. Por. interesujący zbiór tekstów wydanych w tomie pt. *Silence of Music*, Oxford 2007.

[106] Muzyka jest „poza obrębem wszelkich słów i zaledwie tuż ponad milczeniem": F.-B. Mache, *Muzyka a język*, tłum. Z. Jaremko-Pytowska, Kraków 1968, s. 62.

wydawać się sztuczny, a nawet nieadekwatny do jej natury. Zagadnienie milczenia w muzyce można jednak przetransponować w kierunku problemu ciszy i pauzy muzycznej, czyniąc go w pełni operacyjnym i kompatybilnym z charakterem muzyki. *Gdyby nie istniała cisza* – pisze Andrzej Chłopecki – *nie byłoby muzyki, bo muzyka jest jednym ze sposobów opanowania i zawłaszczenia ciszy (ciszo-czasu – ciszo-przestrzeni)*[107]. Cisza umożliwia w percepcji dzieła muzycznego przeżywanie upływającego czasu, ale i doświadczenie swoistych „wyłomów", „przerw" w *continuum* przestrzeni dzieła muzycznego. Spektrum interpretacyjne tych „przerw" przestrzennych i czasowych jest bardzo szerokie – od motywów czysto kompozycyjnych, strukturalnych, przez estetyczne aż po metafizyczne czy wręcz mistyczne. Cisza jawi się też jako ontologicznie pierwotna względem świata dźwięków, jako swoiste pra-tworzywo, z którego utwór muzyczny wydobywa określone struktury dźwiękowe, porządkując i nadając kształt tej „pramaterii" ciszy. Można zatem postrzegać ciszę jako medium realizacji utworu, jego stawania się: *muzyka i brzmienie istnieje dzięki nieustannemu przezwyciężaniu ciszy*, jak powie Gisele Brelet[108].

Zofia Lissa poświęciła zagadnieniu ciszy i pauzy w muzyce kilka swych fundamentalnych i nowatorskich studiów, rozumiejąc „milczenie" w muzyce jako przejawy *przebiegu muzycznego, w których brak struktur dźwiękowych na dłuższym lub krótszym odcinku*[109]. Cisza jest znaczeniowo kategorią nadrzędną w stosunku do pauzy, pauza (*παύσις* – zatrzymanie, zaprzestanie, przerwa) w muzyce to jeden z przejawów

[107] A. Chłopecki, *Brzmienie ciszy*, „Tygodnik Powszechny" z 17 lutego 2008, s. 44.

[108] Cyt. za: M. Dębska-Trębacz, *Cisza i rytm w muzyce*, w: *Semantyka milczenia*, red. K. Handke, Warszawa 1999, s. 61.

[109] Z. Lissa, *O roli ciszy i pauzy w muzyce*, „Muzyka" nr 4, 1960, s. 12.

– choć wyraźnie najważniejszy – ciszy. Pauza to moment przerwy w przebiegu struktury dźwiękowej wykonywanego utworu. O jej długości w pauzie generalnej (milczenie całego zespołu) decyduje wykonawca/dyrygent, a w jej funkcjach interpunkcyjnych określają to zapisy w partyturze[110]. Doskonałym przykładem kompozytora, operującego różnymi odcieniami znaczeniowymi pauz był Anton Bruckner, a jego *II Symfonia c-moll* jest wręcz nazywana *Pausensymphonie*. Natomiast utworem, który najpełniej tematyzuje „milczenie" i ciszę jest bez wątpienia *Tacet 4'33* (1952) Johna Cage'a, w którym „tacet" nie odnosi się do określonych głosów orkiestrowych czy chóralnych, ale do pianisty, który ma spędzić przy fortepianie w milczeniu i ciszy zapisany w tytule utworu czas – milczeć/pauzować ma muzyka[111]. „Zapis" tego „utworu" to kilka pustych kartek. Sławne wykonanie tego utworu miało miejsce w 1952 roku przez znanego pianistę Davida Tudora, wchodząc na stałe do historii muzyki. „Utwór" Cage'a jest często uważany za symbol końca epoki modernizmu w muzyce, gdyż kreśli sobą nieprzekraczalną granicę dla dalszych możliwych eksperymentów kolejnego potencjalnie pokolenia awangardy.

Lissa zauważyła, że cisza i pauza mogą mieć różną zawartość znaczeniową, odmienny sens w zależności od takich zmiennych, jak faza utworu, kontekst dźwięków i struktur dźwiękowych, gatunek muzyczny, styl, epoka historyczna *etc*.[112] Cisza rozumiana jako brak materii dźwiękowej stanowi swoiste tło, „obramowanie" (w analogii do ramy obrazu[113]),

---

[110] Por. J. Habela, *Słowniczek muzyczny*, Kraków 1972, s. 141.

[111] Por. J. Dankowska, dz. cyt., s. 77-79; M. Kowalska, *ABC historii muzyki*, Kraków 2001, s. 608-610; J. Cage, *Silence*, Middletown 1973; *John Cage: the Silence of Music*, pr. zb., Silvana 2003. Por. też: D.W. Patterson, *John Cage: Music, Philosophy and Intention*, New York 2001.

[112] Por. Z. Lissa, *O roli ciszy i pauzy*, s. 14.

[113] Por. A. Chłopecki, dz. cyt., s. 44.

z którego wypływa utwór muzyczny, która wybrzmiewa z *czaso-ciszy*. O ile utwór muzyczny ma charakter procesualny, zmienny, różnorodny, o tyle cisza jest jednością, jednorodnością, swoistym monolitem.

Cisza towarzyszy czasowi przed rozpoczęciem utworu muzycznego i po jego zakończeniu, a także pomiędzy utworami (Lissa mówi tu o „ciszy przy-muzycznej"). Pauzy posiadają znaczenie interpunkcyjne i artykulacyjne w analogii do wypowiedzi słownych. Ale są też skutecznym środkiem stwarzania – też i rozładowywania – napięcia, tego muzycznego efektu wzmagania oczekiwania na dalsze części utworu, zawieszeniem rozwiązania i wzmaganiem oczekiwania tegoż rozwiązania, a także podkreślenia czegoś, zaakcentowania czegoś, a więc funkcjonują jako środek wyrazu. Pauzy wytwarzają w słuchaczu oczekiwanie na rozwiązanie zawieszonych i nierozwiązanych akordów. Lissa podkreślała szczególnie mocno dynamizującą funkcję pauzy w muzyce i szerzej – ich funkcje energetyczne i ekspresyjne. Pauzy można zatem traktować jako swoistą „naddźwiękową fazę". Pauzy odgrywają także w muzyce – szczególnie wielogłosowej – funkcje *stricte* wyrazowe. Pauzowanie głosów w utworach na orkiestrę zmienia nasycenie, zagęszczenie i masywność brzmień oraz modyfikuje ich wolumen[114]. Cisza/pauza i struktury dźwięków tworzą jedność o charakterze dialektycznym, jedność ta dotyczy architektoniki utworu, energetyki muzycznej oraz pozostałych czynników konstrukcyjnych, jak faktura utworu czy jego artykulacja[115]. Pauzy porządkują ruch i strukturę dźwięków, partykularyzują ciągi rytmiczne i segmentują jednostki makrorytmu[116]. Cisza jest w stanie wyrazić dramatyzm i tragizm, którego nie dadzą rady udźwignąć żadne struktury

[114] Por. Z. Lissa, *O roli ciszy i pauzy*, s. 14-29.
[115] Por. tamże, s. 34.
[116] Por. M. Dębska-Trębacz, dz. cyt., s. 64.

dźwiękowe (przykładem moment śmierci Chrystusa w *Pasji według św. Mateusza* Jana Sebastiana Bacha). Cisza potrafi brzmieć nie tylko w *piano pianissimo*, ale także – chyba przede wszystkim – w *forte fortissimo*. *Cisza bywa więc bardziej donośna niż dźwięk, choćby najgłośniejszy*[117]. Reasumując swe rozważania nad funkcjami pauzy w muzyce, Lissa pisała: *pauza może mieć wielorakie funkcje: przerwy interpunkcyjnej, wytrzymywania napięcia, środka narastania napięcia, jego zawieszenia lub zwodniczego rozładowania lub też kulminacji fali energetycznej. W innych wypadkach może mieć funkcje wygaszania dynamiki ruchu i napięcia. Jako czynnik artykulacji działa w różnych wymiarach formy. [...] Pauza jest zatem integralnym współczynnikiem toku dźwiękowego w muzyce*[118]. Można, jak się wydaje, wyróżnić dwie zasadnicze warstwy ciszy/pauz w muzyce, zresztą w analogii choćby do sztuk plastycznych. Pierwsza, ontologiczna, wiąże się z samą istotą utworu muzycznego, z jego strukturą, w której cisza jawi się jako immanentnie przynależący do niej element strukturalny, pełniący wiele funkcji szczegółowych oraz jako swoiste tło, z którego wyłania się muzyka. Druga, epistemologiczna, dotyczy kwestii percepcji utworu muzycznego, jego odbioru. Dzięki ciszy przy-muzycznej (poprzedzającej lub następującej po wykonaniu utworu) słuchacz przygotowuje się do odbioru dzieła muzycznego oraz pozwala „wejść" w siebie wysłuchanej muzyce, zasymilować ją ze swym duchowym wnętrzem, wybrzmiewać jej dalej po skończonym wykonaniu. W wielu środowiskach europejskich publiczność nie oklaskuje wybranych utworów, a przykładem są choćby pasje Jana Sebastiana Bacha[119] lub niektórych, szczególnie poruszających wykonań. To milczenie po koncercie

[117] A. Chłopecki, dz. cyt., s. 45.
[118] Z. Lissa, *O roli ciszy i pauzy*, s. 42.
[119] Por. tamże, s. 17.

podkreśla niejako chęć bycia w tych wymiarach, w które wprowadziła słuchaczy muzyka, chęć słuchania ciszy, która jest brzemienna po koncercie w rozmaite sensy i znaczenia. Mają oni poczucie, że ewentualne oklaski wróciłyby ich zbyt szybko do świata codzienności, do potocznych i faktualnych wymiarów sprzed koncertu. Milczenie ma umożliwić dalsze wybrzmiewanie muzyki we wnętrzu człowieka, zapadanie w nim wysłuchanych utworów i budowanie głębszych struktur osobowościowych, swoistej substancji muzycznej w człowieku. Bywa jednak, że chcemy zagłuszyć w sobie wysłuchany utwór poprzez gadaninę, paplaninę. Słusznie pisał Jankélévitch: *Zresztą czyż nie jest tak, że w momencie gdy kończy się koncert i ludzie wpadają w szał gadania, czy nie czynią tego, żeby zemścić się na muzyce, która skazała ich na dwie godziny milczenia? Wszystkie nagromadzone słowa wyskakują teraz jak górskie strumienie ze wszystkich krtani. [...] Jest to jedna z wielu metod, jakimi się posługują nasza straszliwa intelektualna trzeźwość i nasza pedanteria, by pomścić milczenie i ciszę*[120]. To próba wyrwania się spod magii muzyki, której człowiek nie chce się poddać, ucieka przed nią, boi się rejonów, ku którym ona prowadzi. Szybkie zagłuszenie ciszy, natychmiastowe przerwanie milczenia wydają się dobrymi ku temu środkami.

Warto też wspomnieć o radykalnym typie zamilknięcia utworu muzycznego, który został niedokończony z powodu śmierci kompozytora. Chyba najbardziej znamienitym przykładem jest *Fuga a tre soggeti* z cyklu *Kunst der Fuge* Jana Sebastiana Bacha, urywająca się zupełnie przypadkowo, niejako w pół taktu. Milczenie muzyki jest tu brzemienne w sensy – uobecnia milczenie śmierci[121].

[120] Cyt. za: A. Zagajewski, *Lekka przesada*, s. 80.

[121] „Tutaj śmierć jakby się słyszy – o ileż donośniej niż w tych dziełach czy nawet arcydziełach, które były jej poświęcone, miały o niej muzycznie

Osobną kwestią jest pytanie o semantyczny i asemantyczny charakter muzyki. Czy utwór muzyczny posługuje się językiem wyłącznie formalnym czy też odnosi się do jakiejś rzeczywistości pozamuzycznej? Oczywiście forma muzyczna jest najistotniejsza i trudno doszukiwać się stałej treści w języku brzmień, ale problem ewentualnej semantyki utworu pozostaje, gdyż sama forma może być brzemienna w treści. Niektórzy filozofowie zajmujący się muzyką widzą wręcz pełen paralelizm pomiędzy prawdą przejawiającą się w utworze muzycznym a prawdą filozoficzną[122]. Za asemantycznym rozumieniem muzyki opowiadał się Stanisław Ossowski. Jego zdaniem interpretacja asemantyczna ma miejsce wtedy gdy (1) organizujemy nasze postrzeżenia zmysłowe w jakieś struktury (postaciowanie), (2) poprawiamy fragment rzeczywistości, nadając przedmiotom trochę inne cechy niż posiadają i (3) postrzegamy dane nam zmysłowo fragmenty świata jako określone przedmioty świata zewnętrznego; mamy tu nie tylko organizację postrzeżeń, ale i uzupełnianie ich materiałem pamięciowym[123]. Interpretacja muzyki nie ma żadnego związku z pojęciami, a dzięki postawie asemantycznej wobec strumienia dźwięków może stać się on dla nas muzyką. Zakończmy słusznym stwierdzeniem Konstantego Regameya: *muzyka jest sztuką, która żadnych związków pojęciowych wyrażać nie może*[124]. Nie wyrażając struktur pojęciowych, wyraża wszak coś bardzo dla życia człowieka istotnego. Przez świat dźwięków i ciszy. Problem, czy tezy powyższe odnoszą się

---

mówić, donośniej, bo w tym urywającym się potoku dźwięków śmierć po prostu jest" – napisał Michał Głowiński, *Przewidzenia i figury. Małe szkice 1977-1997*, Kraków 1998, s. 78.

[122] Por. K. Tarnowski, *Człowiek i Transcendencja*, Kraków 1995, s. 18.

[123] Por. S. Ossowski, *Co to są przeżycia estetyczne?*, w: tenże, *Wybór pism estetycznych*, red. B. Dziemidok, Kraków 2004, s. 87-88.

[124] Por. K. Regamey, *Treść i forma w muzyce*, w: tenże, *Wybór pism estetycznych*, red. K. Naliwajek-Mazurek, Kraków 2010, s. 39.

wyłącznie do muzyki absolutnej, czy dotyczą też muzyki programowej zdaje się otwierać interesującą dyskusję, na którą jednak nie ma miejsca w tej książce.

Ku ejdetyce milczenia. Wnioski syntetyzujące

Coraz jest ciszej, ciemniej, bezwonniej
Kazimierz Przerwa-Tetmajer

Pan chciałby zawsze milczeć. Mój drogi pamiętaj,
że milczenie jest rzeczą dobrą, bezpieczną i piękną.
Piękną? Oczywiście.
Fiodor Dostojewski

A czego nie potrafimy wyrazić jest głębią
naszego milczenia
Stefan Niedziałkowski

Tak oto kończymy analizy zgrupowane wokół zagadnień wstępnych, preliminaryjnych. Była to próba wstępnych rozpoznań, kreślonych często upraszczającymi konturami, dla których cel syntezy był ważniejszy od ścisłości i dokładności analizy. Powyżej przedstawione zagadnienia skłaniają do wniosku, że milczenie jest kategorią wszechobecną w kulturze, choć jego obecność posiada często biegunowo różne znaczenie i spełnia wielorakie, nierzadko wykluczające się funkcje. Z drugiej strony rysuje się między nimi wiele podobieństw, pozwalających postawić pytanie o istotę i naturę milczenia w różnych obszarach kulturowych. Zauważyć należy, że istnieje bogate spektrum refleksji teoretycznych nad milczeniem, choćby w literaturoznawstwie, a śladowo zaznaczają się one w metafilozofii czy metateologii. Z różnych

powodów poszczególne nauki są w bardzo różnym stopniu zainteresowane milczeniem, występującym w nich samych i w poszczególnych elementach kultury ludzkiej. Część tych powodów już się ujawniła, część czeka na odkrycie w dalszych partiach tej książki.

Pytając o *ejdos* milczenia, pytamy o jego istotę, naturę, o cechy konstytutywne dla postaw sygetycznych i przejawów milczenia w rozmaitych sferach funkcjonowania ludzkiego ducha. Pytamy o to, co wspólne dla sygetyki filozoficznej i teologicznej, artystycznej i muzycznej, literackiej i teatralnej. Ejdetykę rozumiemy tu zatem szerzej – i odmiennie – niż w klasycznej fenomenologii Husserla. Nie będziemy tu szukać prawdy o jakimś przedmiocie idealnym, w który wgląd ma dawać intuicja aprioryczna o charakterze rozumowym lub uczuciowym. Szukając odpowiedzi na pytanie o istotę milczenia, zwracamy się z nastawieniem analitycznym ku pojęciom, funkcjom, typom i rodzajom milczenia, ku jego faktyczności. Chcemy na tej drodze wyśledzić to, co wspólne, fundamentalne i poniekąd pierwsze w sygetyce.

Osią sporu o istotę i naturę milczenia jest, jak się wydaje, nieostrość wyjściowego przeciwstawienia: mowa – milczenie. Wszak milczenie jest też formą mowy, komunikacji międzyosobowej, tyle że należy do mowy pozawerbalnej, mowy w rozszerzonym sensie i rozumieniu. Można też rozumieć milczenie jako odmowę wszelkiej komunikacji, niemotę – wtedy przeciwstawienie mowa – milczenie staje się wyraźniejsze i bardziej biegunowe (choć i wtedy można pytać o powody komunikacyjnej niemoty i poszukiwać jej ukrytych motywów czy to świadomych, czy nieświadomych). Generalnie przesłanie milczenia może być rozumiane (1) zgodnie z założeniem nadawcy (zamierzony model semantyczny) i (2) niezgodnie z zamierzeniem nadawcy (niezamierzony model semantyczny). Milczenie, tak jak i mowa, może zatem budować, ale i zaburzać komunikację międzyosobową. Istnieje też

semantycznie puste i niespełniające żadnych funkcji pragmatycznych milczenie, milczenie, za którym nic nie stoi, które nie posiada żadnych wymiarów komunikujących, żadnej semantyki ani pragmatyki. Zgodnie z wcześniej wyrażoną deklaracją, taki typ milczenia generalnie nie interesuje nas w tej książce.

Milczenie w przestrzeniach poznawczych może być wyrazem afirmacji tajemnicy, opornej na zakusy poznawcze i werbalne, ale dostępnej na drodze intuicyjno-doświadczeniowej jako pewna samoobecna rzeczywistość, w której człowiek ma udział, partycypuje w niej, ale nie jest w stanie jej poznawczo w pełni uchwycić i/lub wyrazić w intersubiektywnie komunikowalnym dyskursie, spekulacji filozoficznej czy teologicznej. Ale milczenie może też być wyrazem łatwej rezygnacji w obliczu trudności poznawczych, aporetycznych problemów, może być efektem wycofania się człowieka. Niemoc poznawcza może być łatwo maskowana powagą milczenia, rzekomo afirmującego to, co niewyrażalne. Na tę dwuznaczność aksjologiczną milczenia w przestrzeniach epistemicznych trzeba zwrócić szczególną uwagę. O biegunowości milczenia słusznie pisze Maria Kalinowska: *Milczenie, o którym pisano w różnych porządkach i na różne – metodologicznie – sposoby jest zjawiskiem, które – podobnie zresztą jak samotność – rozpięte jest między dwoma biegunami: biegunem pełni, nieskończoności, boskości i biegunem nicości, pustki, absurdu. Między dokumentowaniem obecności bytu, doświadczenia pełni, między wyzwalaniem nieskończoności i doznaną wielością możliwości bytu a biegunem pustki, nicości, wszystkiego, co zaprzecza pełni, czy też ujawnia się jako zanegowanie bytu*[125]. Biegun pierwszy stanowi doświadczenie

[125] M. Kalinowska, *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Warszawa 1989, s. 38. Dalej czytamy: „Milczenie jako pełnia ochrania nieskończone możliwości, milczenie-nicość nie pozwala na zaistnienie żadnej z nich" (s. 42).

metafizycznie rozumianej Całości, Boga, a drugi samotność, zerwanie dialogu i komunikacji, „milczenie wyobcowania”[126]. Milczenie może być formą protestu moralnego, może wynikać z pietystycznego szacunku wobec tajemnicy, a może wynikać z tchórzostwa, ucieczki, łatwego sceptycyzmu manifestowanego wobec pytań najważniejszych. Może być wyrazem płytkiego sceptycyzmu, wynikającego z lenistwa umysłowego czy imaginacyjnego. Milczenie jawi się jako kategoria, która w wielu sytuacjach potrafi udźwignąć to, co leży poza sferą słów i pojęć, ale także to, co przekracza możliwości wyrazu symbolicznego w literaturze pięknej, sztukach plastycznych, teatrze czy muzyce. Tak więc milczenie wyraża często treści niemożliwe do przekazania w dyskursie, a nawet w obrazowych przedstawieniach czy w muzycznych strukturach dźwiękowych. We wszystkich tych obszarach wyrazowych milczenie posiada – jak widzieliśmy – swe dobrze ugruntowane miejsce. Tyle że w sferach pozawerbalnych milczenie przybiera sensy nowe, inne, przenośne i wtórne. Milczenie może być spowodowane nieuchwytnością poznawczą, bezradnością poznawczo-konceptualną lub ontologiczną niedookreślonością rzeczy, ich niepełną inteligibilnością na terenie eksploracji filozofii czy teologii. Milczenie może też wynikać z niedookreśloności wypowiedzi językowych, o czym na gruncie nauk formalnych orzekają twierdzenia Gödla czy twierdzenia imitacyjne Löwenheima-Skolema. Nie wchodząc tu w dyskusje o ekstrapolowalności tych twierdzeń na język empiryczny, omijając spór, na ile efekty skolemizacji języka pojawiają się na gruncie języka filozoficznego możemy jedynie zauważyć, że niedookreśloność semantyczna

[126] O „milczeniu wyobcowania” pisał w kontekście twórczości Kafki H. Politzer w swej książce pt. *Milczenie syren* (tłum. J. Hummel, Warszawa 1973). Na s. 22 czytamy: „W miejsce wspaniałej pieśni wtajemniczenia syreny Kafkowskie witają człowieka lodowatym milczeniem wyobcowania”.

jest immanentną cechą języka moralności i etyki. Jawi się to jako fundamentalny powód postaw sygetycznych w tych przestrzeniach. Czyni to argumenty z milczenia (*argumentum ex silentio*) bardzo wątpliwymi. Ale trzeba zauważyć, że milczenie jest zakresowo szerszą kategorią niż niewyrażalność – milczy się z wielu innych powodów niż tylko z racji niemożności poznawczego uchwycenia. Milcząco nierzadko coś zakładamy, *implicite* przyjmujemy jakieś założenie, aksjomat, by móc w ogóle wyjaśniać określoną sferę rzeczywistości, budować hipotezy czy tworzyć teorie. Milczenie jawi się w kulturze jako element strukturalny, formalny, propedeutyczny i ascetyczny. Milczenie też, a będzie to przedmiotem dalszych analiz, może wynikać z powodów etycznych i aksjologicznych, a nie tylko epistemicznych. Jawiące się zaraz po raz kolejny pytanie, czy te ostatnie nie warunkują choćby pośrednio tych pierwszych, musimy odroczyć do kolejnych części opracowania. Milczenie nie jest celem samo dla siebie, jest podporządkowane czemuś innemu. Pisał T. Merton: *Milczenie nie istnieje w naszym życiu jako cel sam w sobie. Ma służyć czemu innemu. Milczenie jest matką mowy. Całe życie milczenia ma prowadzić do ostatecznej afirmacji, którą można ująć w słowa, afirmacji wszystkiego, dla czegośmy żyli na tym świecie*[127]. Milczenie jako cel, autonomizacja *sige* zamyka na prawdę, na rzeczywistość; jest wyrazem skrajnego sceptycyzmu lub rezygnacji, kapitulacji rozumu. Takie milczenie nic nie mówi, niczemu nie świadczy, na nic nie wskazuje; jest światem dla siebie i nie zrodzi żadnej mowy, żadnego przekazu, żadnych treści. Takie milczenie jest puste i nie ma nic do powiedzenia, do zakomunikowania w żadnym walentnym poznawczo aspekcie.

[127] T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M. Morstin-Górska, Kraków 1983, s. 305.

Milczenie jest ściśle powiązane i w dużym stopniu jego nośność znaczeniowa jest uzależniona od mowy werbalnej. Milczenie istnieje jako przerwa w ciągu słów, jako coś, czego sens jest ściśle powiązany ze słowami. Milczenie tylko w takim powiązaniu coś wyraża, na coś wskazuje, wchodzi w przestrzenie komunikacji prawd niewyrażalnych przez język werbalny. Pisał Paul Claudel: *Wielkie prawdy nie są inaczej komunikowalne jak tylko przez milczenie*[128]. Milczenie w jakimś sensie uwalnia człowieka spod wszechwładnej chęci zrozumienia wszystkiego, wyjaśniania, używania pojęć i dyskursywnego języka dla oddania wszystkich aktów poznawczych i nazwania oraz wy-słowienia wszelkich doświadczeń poznawczych czy egzystencjalnych. Postawy sygetyczne uwalniają od tendencji totalizujących, od chęci zawładnięcia poznawaną rzeczywistością. Składową wiedzy wszak – szczególnie podkreślały to czasy nowożytne, począwszy od Galileusza – jest władza, panowanie. Milczenie wobec rzeczywistości to postawa afirmacji wolnej od chęci zawłaszczenia, manipulacji. Milczenie jawi się też w swych funkcjach egzystencjalnych jako uciszenie sfery popędów, pragnień, wyciszenie swego wnętrza. Milczenie wszak to nie wyłącznie sprawa języka, ale i wyobraźni, rozumu, emocji, namiętności, pragnień. Te sensy szersze, pozasłowne są niewątpliwie pochodne wobec językowych, ale ich doniosłość trudno przecenić. Język może milczeć, ale umysł wydawać i generować hałas, a zmysły wręcz mogą szukać tego hałasu, jako skutecznego zagłuszyciela lęków i cierpień wewnętrznych oraz pytań istotnych. Tak więc pole semantyczne milczenia należy poszerzyć poza zakres języka i mowy.

Niewątpliwie miał rację Karl Rahner mówiąc, że milczeć może tylko ktoś, kto wcześniej coś powiedział. Dotyczy to

[128] Cyt. za: I. Dąmbska, *O funkcjach semiotycznych milczenia*, s. 94: „Les grandes verites ne se communiquent que par le silence".

nie tylko Boga i zagadnień teologicznych, ale także całego obszaru penetracji poznawczych, dokonujących się w filozofii. Milczenie może być korygującym dodatkiem, finalnym aktem ludzkiej aktywności, ale poprzedzonym próbą mówienia, nazywania, wyrażania. W tym sensie milczenie w kulturze nie jest czymś samowystarczalnym, autonomicznym, zamkniętym. Zjawiska milczenia nie można absolutyzować. Jest ono wtórne wobec mówienia i od niego zależne. Thomas Merton kreślił taki oto rytm życia wewnętrznego człowieka: rozwija się ono w milczeniu, wychodzi na powierzchnię, gdy trzeba mówić, wraca do głębszego milczenia, odnajduje kulminację w ostatecznej afirmacji i w śmierci przechodzi do ostatecznego milczenia nieba[129]. Milczenie śmierci, milczenie w śmierci powoduje, że heideggerowski egzystencjał *sein-zum-Tode* możemy sparafrazować na formę sygetyczną: bycie-ku-milczeniu; człowiek zmierza do ostatecznego milczenia. Pojawia się tu zatem problem pierwotności mówienie/milczenie. Milczenie funkcjonuje w ramach mowy, od niej czerpiąc swe znaczenia i sensy, ale mówienie wymaga jakiegoś usprawiedliwienia – mówię, jeśli mam coś do powiedzenia, jeśli nie powinienem milczeć. Milczenie też w wielu sytuacjach wymaga usprawiedliwienia – powinieneś mówić, a milczysz! Spór o pierwotność we wskazanym polu problemowym jawi się jako jałowy i niekonkluzywny, choć w porządku ontycznym mówienie wyraźnie warunkuje sens milczenia. Wszak człowiek jawi się jako istota, która ma język (Gadamer), potrafi poznawać sens i go wy-rażać w mowie, której elementem jest milczenie. Milczenie rozumiemy zatem w duchu Norwida jako część mowy, jako integralny element języka mówionego i pisanego. Jest to zresztą zgodne z intuicjami wielu myślicieli (przykładem jest Heidegger) i teoretyków kultury.

[129] Por. T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, s. 308.

Milczenie znaczące ujawnia swą ambiwalentną naturę także w perspektywach teologicznych. Nie tylko mowa o rzeczach złych, zła mowa, ale także mówienie o dobrych, świętych sprawach może być złe, może być gadaniną o Bogu i rzeczach świętych. Tym samym może stanowić akt profanacji i sprzeniewierzenia się religijnym doświadczeniom i przeżyciom. Ale również nie-mówienie w sytuacji wymagającej świadczenia, dawania świadectwa, podtrzymania na duchu prześladowanych czy wątpiących współwyznawców może być złem. Pozytywnie oceniane milczenie religijne musi się dokonywać w obszarze właściwego czasu, tego, co język biblijny określa jako *kairos*.

Głębokie doświadczenia egzystencjalne są niewyrażalne lub trudno wyrażalne, wykraczają one poza słowa, pojęcia, opisy w kategoriach schematyzującej ogólności. Być może istnieje nawet odwrotna proporcjonalność pomiędzy głębią doświadczeń a wyrażalnością ich treści. Tadeusz Kotarbiński pisał o tym w jednej ze swych fraszek: *Do jasnych dążąc głębin / nie mógł/trafić w sedno./ Śledź pewien, obdarzony naturą wybredną./ Dokądkolwiek wędrował, zawsze nadaremno:/ Tu ciasno, ale płytko – tam głębia, lecz ciemno*[130]. Wypowiedzi w tych przestrzeniach mają wtórny, upraszczający i nieistotowy charakter w stosunku do źródłowości i świeżości doświadczeń obecności. Milczenie pomaga porządkować, rozumieć, rozróżniać, ale i znajdować odpowiednie słowa, być świadomym potrzeby mówienia. Milczenie jawi się też w wielu sytuacjach jako wskaźnik samotności, a z drugiej strony jako wskaźnik podmiotowego poczucia szczęścia. Milczeć mogę z chęci pozostawienia jakichś treści wyłącznie dla siebie, z poczucia niezrozumienia, ale milczenie to też konsekwencja poczucia bycia samotnym w swych intuicjach, odczuciach, doświadczeniach, aktach poznawczych

[130] Cyt. za: J. Woleński, *Kotarbiński*, Warszawa 1990, s. 28.

i przekonaniach. Anonimowość w tłumie, która określa w jakimś zakresie kondycję człowieka (po)nowoczesnego sprzyja milczeniu wobec obcych, nierozumiejących mnie ludzi. Milczenie może wypływać zatem z samotności, a może też tę samotność stwarzać. Jawi się to jako specyficzne koło hermeneutyczne. Z drugiej strony, nie wolno przeoczyć również wspólnototwórczej zdolności milczenia. Martin Buber podkreślał w jednym ze swoich tekstów o dialogu, że istnieje fenomen milczącego porozumienia, fenomen milczenia wzajemnego, który buduje więź, poczucie wspólnoty między milczącymi ludźmi. Milczenie jest wszak często efektem harmonii między ludźmi: przyjaciółmi czy kochankami, którzy czasem potrzebują słów, a czasem wręcz przeciwnie – milczenia. W miłości można nawet mówić o swoistych rytmach mówienia i milczenia, ona karmi się i buduje zarówno słowem, jak i powstrzymywaniem się od słów[131]. Milczenie rodzi się ze świadomości, że rzeczywistość jest zawsze bogatsza od wszelkich pojęciowych konceptualizacji i narracji. *Wymowa milczenia zawiera w sobie wszelkie słowa i dlatego nic jej nie może dorównać*[132]. Zatem milczenie potrafi być bardziej nabrzmiałe znaczeniami i treściami niż jakiekolwiek ciągi słów. Potrafi wyrazić to, co dla sfery werbalnej jest nie do wyrażenia. To jest element świadomości (często nieświadomości) literatury, sztuki, muzyki, ale i filozofii czy teologii.

Warto podkreślić istotny fenomen związany z milczeniem, z postawami sygetycznymi. Chodzi mianowicie o bezbronność milczenia wobec interpretacji, słów chcących je zrozumieć lub tylko pozorujących taką chęć, bezbronność milczącego apelu wobec działań. Milczenie jest jeszcze bardziej podatne

[131] Por. tom korespondencji między Paulem Celanem a Bachmann: I. Bachmann, P. Celan, *Czas serca. Listy*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2010.

[132] Z. Mazur, *Wymowa milczenia*, „W drodze" 9, 1993, s. 65.

na interpretacyjne zniekształcenia niż wypowiedź, słowa. Można je wszak interpretować asemantycznie, odmawiając milczeniu jakichkolwiek sensów pozytywnych, a można mu nadawać sensy wzajemnie sprzeczne i wykluczające się.

Milczenie to pewne doświadczenie graniczne człowieka. Obdarzony *logosem*, będąc istotą mówiącą, ma on czasem poczucie, że powinien/musi milczeć wobec zróżnicowanej rzeczywistości, aby w ten sposób zachować się adekwatnie wobec T(t)ajemnicy. Powinien milczeć jako filozof, aby usłyszeć głos rzeczywistości, oddać sprawiedliwość rzeczom (Ingarden) lub zamilczeć wobec tego, co niewyrażalne, nienazywalne. Człowiek religijny ma często poczucie, że powinien milczeć *o* i *wobec* Boga tak na poziomie refleksji teologicznej, jak i na poziomie postaw wobec Boga – modlitwy, kontemplacji, kultu. Milczenie pisarza, artysty i uobecnienie milczenia w dziełach kultury powoływanych przez niego do życia odsłania kolejne sensy i znaczenia, pełnię zróżnicowanych funkcji. Milczenie, będąc zatem w kulturze człowieka czymś nieusuwalnym, posiadającym swe doniosłe znaczenie, jawi się jednak jako pewna granica mówienia, wyrażania, komunikacji. Doświadczenie, że istota rzeczy nie mieści się w słowach, że wymyka się pojęciom i narracjom, zdaje się być wspólnym rdzeniem mądrości wschodniej i zachodniej. Nie jest ono zjawiskiem autonomicznym i w jakimkolwiek sensie konkurencyjnym wobec mowy i języka. Słusznie pisał Bernard Welte: *człowiek może milczeć, ale nie może zawsze – i tylko – milczeć. Można powiedzieć, że również milczenie i cisza, jako pauza, bezpośrednio należą do mowy. Milczenie i mówienie następują stale po sobie niczym wdech i wydech*[133]. Milczenie jawi się jako tło, gleba, z której wyrasta mówienie, będące sobą tylko w kontekście owej pierwotnej ciszy, milczenia. Ale i na odwrót – mowa to tło milczenia

[133] B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 192.

i klucz hermeneutyczny do jego zrozumienia. Obok tego milczenia poznawczego, milczenia na poziomie świadomości człowieka mamy jeszcze wymiary ontologiczne – milczenie bytu, świata, rzeczywistości.

Można zatem wyróżnić trzy fundamentalne znaczenia i sensy milczenia: ontologiczny, epistemologiczny i antropologiczny. Sens ontologiczny to milczenie bytu, epistemologiczny sprowadza się do poczucia bezradności poznawczej, tudzież komunikacyjnej w określonej kwestii. Dla filozofa przybiera to często kształt trwania w pytaniu, wytrzymania milczenia (tak po stronie odbiorcy, jak i nadawcy). Sens egzystencjalny wiąże się ze znaczeniem i wagą milczenia w życiu duchowym i moralnym człowieka.

Apofaza ma przynajmniej dwa warianty: radykalny, kwestionujący możliwość uzyskania jakiejkolwiek wiedzy o danym przedmiocie oraz umiarkowany, w którym wiedza jest niewyrażalna. Niewyrażalność jest też sprzęgnięta z wielością języków (pulsowanie apofazy). W odniesieniu do niewypowiadanego rysuje się nam następujący syntetyzujący schemat. Nie można x nazwać, wypowiedzieć – można o x mówić (tradycja plotyńska) – można x pokazać (tradycja wittgensteinowska: powiedziane-pokazane) – można konsekwentnie milczeć o x (*O czym nie można mówić, o tym należy milczeć*).

W świetle przeprowadzonych powyżej analiz można wyróżnić kilka fundamentalnych sensów milczenia i jego rozumienia oraz funkcji, które pełni w różnych obszarach aktywności ludzkiego ducha. Wyróżniliśmy kilka tradycji sygetycznych w filozofii (platońska, wittgensteinowska, heideggerowska, bergsonowska i marcelowska), teologii (apofatyczna, ascetyczna, mistyczna i liturgiczna), literaturze (romantyczna, modernistyczna), muzyce, sztuce, teatrze. Milczenie jawi się jako rzeczywistość z jednej strony immanentnie wpisana w dzieje kultury w jej różnorakich przejawach, a z drugiej okazuje się być rzeczywistością bardzo

bogatą i zróżnicowaną. Pełni też szereg rozmaitych funkcji, będąc w nich fenomenem niezastępowalnym. Uwyraźniła się także wyraźna zbieżność fundamentalnych sensów milczenia, co pozwala mówić o swoistej jedności sygetyki funkcjonującej w różnorodności swych przejawów i w różnych dziedzinach kultury ludzkiej. Warto też zauważyć, że istotową cechą współczesnej kultury i życia jest wizualność, milczenie będzie zatem w dużej mierze rozumiane jako brak obrazów, milczenie wyobraźni, a nie tylko milczenie werbalne.

Mówienie o milczeniu jawi się jako paradoks i zdaje się przywoływać klimaty becketowskie. Milczenie wskazuje na jakąś fundamentalną granicę, granicę poznania, dyskursu, języka, ale i granicę zrozumiałości świata, jego inteligibilności. Także granicę życia, wszak to do milczenia należy ostatnie słowo (śmierć i grobowe milczenie). Fałszywa jest jednostronna apoteoza milczenia jako czegoś rzekomo wyższego od mowy i zawsze pięknego czy dobrego, jak i jej jednoznaczne przekreślanie jako postawy rezygnacji, dezercji, tchórzostwa czy obłudy. Trzeba pamiętać – szczególnie na gruncie filozofii – że poza językiem nie ma sporu, komunikacji filozoficznej, polemiki i repliki, wspólnego poszukiwania prawdy. Jest samotność monady filozoficznej. Te sensy aksjologiczno-moralne w swej dialektyce i biegunowych napięciach ocennych będą często wracać na dalszych stronach książki i ujawnią jeszcze swe nowe znaczenia.

Część druga

SYGETYCZNE I APOFATYCZNE WYMIARY FENOMENOLOGII MORALNOŚCI

Qui tacent clamant
łacińskie

Słowo jest ogień – milczenie lawa
Cyprian Kamil Norwid

Jesteś okryty pyłem martwych słów.
Wykąp swą duszę w milczeniu
Rabindranath Tagore

Człowiek mówiąc nie powinien używać
słów dla niego drogich
Czesław Miłosz

Wprowadzenie

Etyka fundamentalna w optyce sygetycznej

Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* postawił problem, czy w etyce należy wychodzić od pierwszych zasad (*άπο τόν άρχόν*) czy też ku nim zdążać (*έπι τας άρχας*)[1]. Pytanie dotyczy problemu metafizycznego fundowania etyki, a odpowiedź, której udziela Stagiryta, zdaje się wyraźnie wskazywać na pierwszeństwo konkretnych doświadczeń moralnych nad abstrakcyjnymi zasadami rozumianymi metafizycznie, czyli właśnie jako *άρχαι*. Tak więc rysują się u Arystotelesa dwa piętra analizy moralności: piętro indywidualnych intuicji zrośniętych z doświadczeniami oraz piętro wyjaśniania moralności w świetle pierwszych zasad. Tę intuicję staramy się rozwijać – choć w kierunkach raczej obcych filozofii moralnej Arystotelesa – w zaproponowanym poniżej rozumieniu etyki fundamentalnej w jej swoistej dwoistości, immanentnym jej dualizmie.

Etykę fundamentalną rozumiemy jako refleksję i analizę rudymentów moralności ujętej w kontekście dwupiętrowej dualności, która dzieli ją na fenomenologię moralności i metafizykę moralności. Pierwszy poziom wychodzi od *datum morale* i jest analizą faktycznego doświadczenia aksjomoralnego, deskrypcją istotowych treści obecnych w tym doświadczeniu. Na tym poziomie pojawiają się takie problemy, jak wartości moralne i moralnie doniosłe, odpowiedzi na wartości

[1] Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1095 a 30-b8, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.

i sytuacje moralnie doniosłe, normy moralne, powinność moralna i jej charakterystyka, obowiązki moralne, słuszność *etc*. Pytanie o metafizykę sprowadza refleksję i analizę etyczną ku fundamentom moralności powiązanym z jakąś całością, z metafizycznie rozumianym fundamentem, źródłem, sensem, jednością. Marian Przełęcki mówi o „metafizycznym minimum", o ujawnianiu przez prawdę metafizyczną sensu, pozwalającego świat rozumieć, uchwycić go jako pewną całość, zrozumieć sens całości bytu, sens życia człowieka i jego losu. Pisał: *Przekonanie, że „jest coś do zrozumienia", stanowi rodzaj metafizycznego „minimum", które zakładać musi każde metafizyczne twierdzenie o świecie*[2]. W odniesieniu do moralności chodzi właśnie o zrozumienie danego w doświadczeniu, intuicji, bezpośrednim przeżyciu o charakterze poznawczym fenomenu moralnego, zrozumienie go poprzez uchwycenie całości, sensu, którego moralność jest istotowym „elementem". Metafizykę określamy tu w sensie interpretacyjnym, a więc nie jako dziedzinę przymnażającą wiedzy, lecz jako wskazanie na sens, jakąś całość, w świetle której będziemy rozumieć to, co już wiemy, a zatem chodzi nie o eksplanację, lecz interpretację w świetle jakiegoś podstawowego i całościowego sensu. Poznanie wszak nie jest równoważne rozumieniu, o czym wiemy przynajmniej od dziewiętnastego wieku. Pisał Herbert Schnädelbach: *Tym, co chcą wiedzieć zainteresowani metafizyką, nie jest coś, co poszerza i dopełnia naszą naukową wiedzę o świecie, nie to zatem, co dodawałoby coś do naukowej wiedzy w jej polu, ale to, co dotyczy czegoś, w czym należy się odnaleźć: właśnie sensu całości*[3].

---

[2] M. Przełęcki, *„Wstęp do metafizyki"*, w: tenże, *Horyzonty metafizyki*, Warszawa 2007, s. 15.

[3] H. Schnädelbach, *Metafizyka i religia w dzisiejszej dobie*, w: tenże, *Próba rehabilitacji animal rationale. Odczyty i rozprawy 2*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 127.

Oczywiście idiom „naukowej wiedzy" musimy tu zastąpić określeniem szeroko rozumianej „wiedzy etycznej". Wiedzy budowanej na zasadzie szeroko rozumianego doświadczenia.

Można etykę filozoficzną, a przede wszystkim *stricte* normatywną, budować na poziomie wyłącznie fenomenologii i traktować ją autonomicznie względem interpretacyjnych propozycji metafizycznych. Chcąc jednak w integralnie rozumianej filozofii moralności zrozumieć fenomen moralny do-końca trzeba odwołać się do metafizyki w jakimś jej określonym kształcie i tym samym dopełnić poziom fenomenologiczny. W każdym razie etyka fundamentalna składa się z dwóch odrębnych i względnie niezależnych struktur teoretycznych (warto zauważyć, że za nimi stoją analogiczne struktury przeżyciowe). Niedostrzeganie tej dualności i absolutyzacja poziomu fenomenologicznego bądź metafizycznego prowadzi do nieuzasadnionych roszczeń i wielu nieporozumień teoretycznych. Albo poziom fenomenologiczny próbuje być także metafizyką moralności (np. klasyczna materialna etyka wartości poprzez ontologizację wartości i budowę tzw. świata wartości), albo metafizyka moralności próbuje łatwego przejścia od fundamentu moralności (często, a może zawsze o charakterze przed-moralnym, ogólnobytowym) do poziomu faktycznej moralności. Przykładem tej drugiej sytuacji jest klasyczna doktryna prawa naturalnego w wersji choćby tomistycznej czy Heideggera pre-etyka Bycia. Absolutyzacja i jednostronność ujęć moralności z punktu widzenia fenomenologii i metafizyki moralności dyskwalifikują tego typu ekstrapolacyjne próby.

Powyżej zarysowany schemat etyki fundamentalnej, której koncepcja została przeze mnie rozwinięta w osobnej monografii[4], będzie zastosowany do budowy etyki sygetycznej

[4] Por. K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006.

i apofatycznej. Oznacza to, że problem milczenia i niewyrażalności postawimy w obu przestrzeniach etyki fundamentalnej, pytając o milczenie w przestrzeniach faktycznego doświadczenia aksjomoralnego i teorii tegoż doświadczenia i szerzej – teorii etycznej oraz w obszarze doświadczeń moralnych, odsłaniających wymiary metafizyczne oraz teorii tychże doświadczeń i jeszcze szerzej – teorii metafizyki moralności w rozumieniu interpretacyjnym. Pozwoli to, jak można mieć nadzieję, na w miarę całościowe zarysowanie problematyki sygetycznej w etyce fundamentalnej.

Milczenie ukazało nam w części pierwszej książki wielość i rozmaitość znaczeń, sensów i funkcji, jakie pełni w różnych przestrzeniach swej obecności w kulturze. Wydaje się jednak, że istnieje jeden typiczny i źródłowy rodzaj milczenia, który jest odniesiony do werbalizacji, mówienia słowami, pojęciami jako ich antonim. Milczę w tym znaczeniu wtedy, kiedy nie posługuję się mową ani pismem, kiedy nie angażuję języka. Znaczenie to zdaje się być dosłownym wobec rozmaitych przenośnych czy symbolicznych sensów nadawanych milczeniu i wpisywanych w milczenie. Przeprowadzone poniżej analizy z zakresu sygetycznie rozumianej etyki fundamentalnej będą posługiwały się głównie takim właśnie rozumieniem milczenia. Będziemy pytać o rolę i funkcje, jakie pełni nie-mówienie, nie-werbalizowanie na gruncie faktycznej moralności (milczenie wobec/w sytuacjach moralnie doniosłych i moralnie walentnych) oraz na gruncie dyskursów etycznych (milczenie teorii etycznej, dyskursu etycznego wobec określonych przestrzeni moralnych). Owszem, problem milczenia w znaczeniach odmiennych, szerszych też się poniżej pojawi, lecz ich sens będzie zawsze pochodny wobec przyjmowanego tu jako rozumienie prymarne, mianowicie milczenia w opozycji do sfery werbalnej. Milczenie w takim rozumieniu będzie wszak budowało w podmiocie sygetyczne struktury egzystencjalne, tudzież będzie uwrażliwiało na

milczenie w znaczeniu ontologicznym. Przy czym zachodzi także odwrotna implikacja – pewne struktury wewnętrzne, ale i zewnętrzne będą powodowały milczenie w sytuacjach moralnych. Niemniej interesować nas będzie milczenie jako brak werbalizacji oraz implikowane przez nie oraz warunkujące je milczenie w innych znaczeniach, dotyczących sfery moralnej i etycznej.

Rozdział IV

Doświadczenie egzystencjalne i aksjologiczne między mową a milczeniem

Ich glaube an Alles noch nie Gesagte
Rainer Maria Rilke

W jakimś sensie takie osoby jak ona, te, które władają piórem, bywają niebezpieczne. Narzuca się od razu podejrzenie fałszu – że taka osoba nie jest sobą, tylko okiem, które bezustannie patrzy, a to, co widzi, zamienia w zdania; w ten sposób okrawa rzeczywistość ze wszystkiego, co w niej najważniejsze, z niewyrażalności
Olga Tokarczuk

Słowo „jabłko" nie zawiera w sobie żadnej prawdy o jabłku (...)
W przestrzeni między słowem „jabłko" a prawdą jabłka dzieje się jabłko
Tadeusz Dąbrowski

O doświadczeniu syntetycznie

Termin „doświadczenie", oznaczający rodzaj, typ poznania posiada w dziejach myśli filozoficznej wiele znaczeń, często wzajemnie się wykluczających, a w najlepszym wypadku pozostających ze sobą albo w silnym napięciu semantycznym

albo w izolacji[1]. Niewątpliwie typiczną formą doświadczenia jest spostrzeżenie zmysłowe jako bezpośredni kontakt poznawczy z przedmiotem. Stąd sensualizm będzie ideą dość permanentnie odradzającą się w rozmaitych mutacjach w filozofii poznania. Jednak pytanie, czy jest to jedyna forma doświadczenia czy też jedna z wielu, wywołuje w filozofii spór, posiadający długą historię i duże moce generatywne w zakresie rozmaitych koncepcji doświadczenia, których w dziejach filozofii nie brakuje, a które często wprowadzają do pojęcia doświadczenia momenty aporetyczne[2]. Greckie „*εμπειρία"* (dosłownie: doświadczenie, znajomość czegoś, biegłość, praktyka; łac. *experientia* – doświadczenie, umiejętności nabyte doświadczalnie, znajomość czegoś) – termin prawdopodobnie po raz pierwszy użyty w filozofii przez Protagorasa – w rozumieniu Arystotelesa to coś zgoła innego niż „*experience*" empirystów brytyjskich, „*Erfahrung*" fenomenologów, a jeszcze bardziej pozytywistów czy neopozytywistów wiedeńskich. Arystoteles (*Metafizyka*, *Analityki wtóre*) uznawał fundamentalną zasadę, że przedmiot

---

[1] Por. A.S. Kessler, A. Schöpf, Ch. Wild, *Erfahrung*, w: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, red. H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild, t. I, München 1973, s. 373-386; S. Körner, *Erfahrung und Theorie*, Frankfurt am Main 1969; J.B. Lotz, *Transzendentale Erfahrung*, Freiburg 1978; L.A. Reid, *Ways of Knowledge and Experience*, London 1961; L. Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge 1985.

Rozdział jest zmienioną i rozszerzoną wersją tekstu wcześniej publikowanego pt. *Doświadczenie aksjologiczne w perspektywie wyrażalności i niewyrażalności*, w: *Oblicza doświadczenia aksjologicznego*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Kraków 2011, s. 41-59.

[2] Por. A.S. Kessler, A. Schöpf, Ch. Wild, *Erfahrung*, s. 384-385. Czytamy tu m.in.: „Die Entwicklung des Erfahrungsbegriffs durch die Ansätze des Empirismus, Kants, Hegels und der Hermeneutik hindurch zwingt zu der Einsicht, daß das Insisterien auf seiner Besonderheit in die Vermittlung durch Allgeemeinheit umschlägt. Versucht man jedoch mit Mitteln des Begriffs dieser Besonderheit habhaft zu warden, so zeigt sich standing die Insuffizienz des Algemeinen gegenüber seinem Inhalt".

poznania wyznacza typ doświadczenia, w jakim przedmiot ten może być poznawczo uchwycony. Generalnie doświadczenie to dla niego rodzaj intuicji intelektualnej i gromadzenie pamięciowe informacji o konkretnych przedmiotach, zachodzące spontanicznie. W *Metafizyce* czytamy: *inne [zwierzęta] żyją za sprawą wyobraźni i pamięci z małym udziałem doświadczenia, gdy tymczasem rodzaj ludzki żyje również za sprawą umiejętności i rozumowania. Z pamięci tworzy się u ludzi doświadczenie. Z wielokrotnych bowiem wspomnień tej samej rzeczy powstaje w końcu możliwość pojedynczego doświadczenia. Wydaje się zatem, że doświadczenie jest czymś podobnym do wiedzy i umiejętności, ale w rzeczywistości wiedza naukowa i umiejętności wypływają u ludzi z doświadczenia*[3]. Elementarna wiedza fundowana przez doświadczenie jest podstawą do budowania wiedzy naukowej, wychodzącej poza doświadczenie, dzięki takim zabiegom umysłowym, jak *ἐπαγωγή*, pozwalającym przejść od tego, co konkretne, jednostkowe, do tego, co ogólne. Nauka jest zatem niemożliwa bez doświadczenia, podobnie sztuka, a szczególne znaczenie przypisuje mu Arystoteles w dziedzinie praktycznej, bo *niektórzy spośród tych, co nie posiadają wiedzy, a mianowicie ci, co mają doświadczenie, są i w pozostałych dziedzinach bardziej uzdolnieni do działania niż inni, którym nie brak wiedzy*[4]. Tak więc dla Stagiryty doświadczenie nie jest samą wiedzą ani wiedzy nie buduje wprost, niemniej w procesie zdobywania wiedzy jest czynnikiem koniecznym, konstytutywnym, o dużej doniosłości tak teoretycznej, jak i praktycznej. Tomasz z Akwinu, idąc tropami filozoficznymi Arystotelesa, akcentował doświadczenie sensualne bytów materialnych oraz samoświadomość, operował zatem dość wąską koncepcją doświadczenia jako takiego.

[3] Arystoteles, *Metafizyka*, 980b, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.

[4] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1141b 17, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.

Dla Johna Locke'a (*Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*), zdecydowanego antynatywisty, umysł człowieka jako *tabula rasa* niczego nie dodaje do „treści" zmysłowych: nie ma niczego w umyśle, czego poprzednio nie byłoby w zmyśle (repetowane tu zostaje scholastyczne *adagium*, które głosiło: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*). Nawet schematy operacji świadomościowych, opracowujących dane zmysłowe i przetwarzających idee proste w idee złożone pochodzą z doświadczenia sensualnego, ze spostrzeżeń zmysłowych. Zauważmy, że w tej perspektywie człowiek poznaje jedynie idee, a nigdy rzeczy jako takie. David Hume (*Traktat o naturze ludzkiej*) wprowadził do empiryzmu brytyjskiego sądy analityczne *a priori* oraz sądy syntetyczne *a priori*, łagodząc nieco skrajność stanowiska Locke'a. Z kolei Immanuel Kant (*Krytyka czystego rozumu*) analizował warunki apriorycznе wszelkiego doświadczenia, dochodząc do wniosku, że podmiot jest wyposażony w formy naoczności (czas i przestrzeń) oraz kategorie właściwe dla intelektu, które współtworzą z danymi zmysłowymi fenomeny, sferę zjawiskową jako jedyną dostępną człowiekowi rzeczywistość. Do rzeczy samych w sobie, noumenów, człowiek nie ma poznawczego dostępu. Kant stworzył bogato rozwijaną w filozofii nowożytnej i współczesnej koncepcję doświadczenia transcendentalnego. Pozytywizm i neopozytywizm, dążąc do wyeliminowania wszelkich treści metafizycznych z wiedzy i stojąc na gruncie skrajnego scjentyzmu, operował wąskim rozumieniem doświadczenia, charakterystycznym dla praktyki badawczej w naukach ścisłych. Dane empiryczne nauk szczegółowych to jedyna podstawa dla budowania naukowego poglądu na świat, scjentystycznego świato-obrazu. Doświadczenie staje się zatem w tej perspektywie sumą informacji o faktach („pozytywnych", jak by powiedział Auguste Comte), zasadzających się na danych zmysłowych, uzyskanych w wyniku obserwacji i eksperymentów przeprowadzanych w naukowych

laboratoriach. Teoria „czystego doświadczenia" stworzona przez Richarda Avenariusa i Ernsta Macha (empiriokrytycyzm) sprowadzała doświadczenie wyłącznie do treści zmysłowych wrażeń, świat w jej perspektywie to wyłącznie suma wrażeń. Z kolei neopozytywizm Koła Wiedeńskiego, zwany trzecim pozytywizmem lub logicznym empiryzmem, sprowadzał prawomocną wiedzę do zdań protokolarnych, będących sprawozdaniem z obserwacji i eksperymentu oraz do logicznych tautologii. Zdania protokolarne stanowiły w systemie wiedzy atomowe sądy, mające ścisłe odzwierciedlenie w doświadczeniu. Pozytywistyczna koncepcja doświadczenia zatem to z jednej strony teza sprowadzająca całą wiedzę do empirycznych danych, a z drugiej strony ścisłe zawężanie doświadczenia do elementarnych wrażeń zmysłowych, postrzeżeń[5]. Inną drogą rozumienia doświadczenia poszła fenomenologia. Słynna „zasada zasad", sformułowana przez Edmunda Husserla (*Badania logiczne* i *Idee I*) na początku dwudziestego wieku, posługuje się koncepcją doświadczenia jako źródłowo prezentującej naoczności, na której musi być oparta wszelka prawomocna i uzasadniona wiedza. Formułując swą „zasadę wszystkich zasad", pisał Husserl: *każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w „intuicji" źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje*[6]. Intencjonalny charakter ludzkiej świadomości umożliwia

[5] Pisał Gabriel Marcel: „Studiowanie empirystów wskazuje, jak bardzo to słowo »doświadczenie« jest niedokładne i różnoznaczne. Filozofia jest niewątpliwie pewnym sposobem, za pomocą którego doświadczenie daje się poznać i ująć – ale na jakim poziomie?". G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 23.

[6] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 73.

dokonywanie aktów doświadczenia. Doświadczenie ma tu charakter aprioryczny i daje wiedzę ejdetyczną, dotyczącą czystych istot badanych przedmiotów, istot rozumianych jako przedmioty ogólne. Doświadczenie jest w tej perspektywie strukturalnie złożone i różnicuje się na rozmaite typy według doświadczanego przedmiotu. Wszystko, co da się uchwycić, zobaczyć, bezpośrednio ująć jest możliwe do doświadczenia, przy czym, zauważmy, dane są nam fenomeny, sensy rzeczy, a nie one same, gdyż zostały wraz z całym światem wyłączone w wyniku – fundamentalnej dla fenomenologii – procedury *epoché*, neutralizującej nastawienie naturalne. Warto zauważyć, że późny Husserl poszedł w kierunku silnej transcendentalizacji rozumienia doświadczenia, co doprowadziło do radykalnego przeformułowania wyjściowego hasła fenomenologii: *Zurück zu den Sachen selbst!* Pisał o doświadczeniu w *Formale und transzendentale Logik*, że *nie jest ono jakimś otworem w przestrzeni świadomości, w którym jawiłby się świat istniejący przed wszelkim doświadczeniem; nie jest ono [też] przyjmowaniem do świadomości czegoś, co [z istoty pozostawałoby] jej obce*[7]. Tak więc doświadczenie jest uwięzione w mojości świadomości transcendentalnej i nie jest z istoty swej w stanie poza nią wyjść i otworzyć się na jakąś sferę inności, radykalnie Innego. Z kolei francuski fenomenolog, Maurice Merleau-Ponty widział w doświadczeniu dialog między ciałem-podmiotem a przedmiotem, najbardziej elementarną, źródłową i fundamentalną formę kontaktu człowieka z otaczającą go rzeczywistością.

Współcześnie w filozofii panuje krytycyzm w stosunku do doświadczenia jako kategorii epistemologicznej, reprezentowany choćby przez przedstawicieli szkoły frankfurckiej z jednej strony czy postmodernizmu z drugiej. Doświadczenie jest

[7] E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, tłum. G. Sowinski, Warszawa 2011, s. 226.

kojarzone z nieaktualnym już rzekomo dążeniem do zdobycia pewnej wiedzy, odkrycia fundamentu epistemologicznego dla zbudowania obiektywnego obrazu świata, krótko mówiąc: do zdobycia obiektywnej prawdy o rzeczywistości. Wskazuje się na fakt, że doświadczenie jest uwikłane w konteksty dziejowe, kulturowe, społeczne, językowe, a więc jako takie nie jest możliwe w znaczeniu, jaki mu nadawała klasyczna filozofia. Poza tym, zdaniem wielu myślicieli, posiada ono charakter totalitarny i skłania do przemocy wobec inaczej doświadczających, inaczej odczuwających świat, na co zwracał uwagę choćby Richard Rorty. Proponuje się współcześnie nowe typy doświadczeń: komunikacyjne, wspólnotowe, kulturowe, mistyczne, mimetyczne *etc*., uwzględniając zmiany i przewartościowania w życiu współczesnego człowieka i społeczeństwa[8]. Przemiany te wyznacza kilka fundamentalnych wskaźników, takich jak odwrót od dążenia ku trwałości i niezmienności do płynności, zmianie, labilności, pluralizacja życia społeczno-politycznego i kulturowego, dowartościowanie wymiarów dziejowych i socjologicznych poznania *etc*. Nie wchodząc tu w dyskusje z powyższymi – wybiórczo tylko zasygnalizowanymi – teoriami i koncepcjami doświadczenia ani ze współczesnym sceptycyzmem odnośnie do doświadczenia jako takiego oraz z fundamentalnymi zagadnieniami epistemologicznymi przez nie generowanymi, jak choćby problem empiryzmu i aprioryzmu, trzeba jednakże poczynić kilka uwag, dotyczących rozumienia „doświadczenia" w niniejszej książce. Przede wszystkim podkreślmy na wstępie niesensualny charakter tytułowego doświadczenia egzystencjalnego i aksjologicznego, co wymaga przyjęcia szerokiej, niepozytywistycznej i nawet nieempirystycznej koncepcji doświadczenia jako takiego. Doświadczenie to kategoria szersza niż spostrzeżenie

[8] Por. T. Buksiński, *Przemiany doświadczenia*, w: *Doświadczenie*, red. T. Buksiński, Poznań 2001, s. 11.

zewnętrzne i wewnętrzne, to także intuicja i poznanie drugiego człowieka i jego stanów psychicznych, Boga, własnych sytuacji egzystencjalnych i właśnie wartości. Doświadczenie rozumiemy jako świadomy, bezpośredni, naoczny, niejako źródłowy kontakt poznawczy z rzeczywistością o charakterze szeroko pojętej intuicji. W podobnym duchu pisał Tadeusz Buksiński: *Doświadczenie znaczy doznawanie czegoś, gdy się jest otwartym na coś. Jest to proces, w którym podmiot nabywa coś, co może zachować lub czym może podzielić się z innymi*[9]. Z takim rozumieniem doświadczenia zbliżamy się wyraźnie do koncepcji fenomenologicznej, nie chcąc jednakże opowiadać się za wszystkimi jej imponderabiliami teoriopoznawczymi, jak choćby za aprioryzmem emocjonalistycznym czy racjonalistycznym, wyraźnie przecież przypisanym do tego nurtu filozoficznego (Edmund Husserl, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Roman Ingarden i inni). To, czy możliwy jest aprioryczny dostęp do świata wartości (i w konsekwencji: czym jest ów świat wartości), to wielki temat na osobną dyskusję i opracowanie monograficzne. Nie wydaje się, by przyjęcie mocnej tezy, mówiącej o materialnym *a priori* jako dostępie do uniwersum wartości było konieczne dla mówienia o doświadczeniu aksjologicznym. Świadczą o tym choćby rozmaite koncepcje doświadczenia aksjologicznego wypracowane w ramach ogólnej teorii wartości zorientowanej empirycznie czy wręcz psychologistycznie. Stanowisko aprioryzmu i empiryzmu aksjologicznego jest względnie niezależne od tez ontologii wartości i nie pociąga za sobą żadnych mocnych rozstrzygnięć w tej dziedzinie. Natomiast intencjonalnie rozumiana sfera emocjonalno-uczuciowa głoszona przez fenomenologów zdaje się być niezaprzeczalnym warunkiem zachodzenia integralnego doświadczenia aksjologicznego, jego elementem i poniekąd niezbywalnym tłem towarzyszącym.

[9] Tamże, s. 7.

Doświadczenie, jak ukazują to powyższe analizy, składa się przynajmniej z trzech odrębnych, choć konstytuujących organiczną jedność warstw. Pierwsza odnosi się do treści, informacji danych w doświadczeniu i przechowywanych w pamięci, na co zwracał uwagę Arystoteles. Druga warstwa to przeżywanie danej naocznie w jakimś fragmencie rzeczywistości, często emocjonalne i uczuciowe ustosunkowywanie się do bezpośrednio danych przedmiotów, rzeczy, ich sensów, fenomenów, a także sytuacji, tudzież do samych idei fundowanych doświadczalnie. Trzecia, to porządkowanie, organizowanie, analiza i synteza tych danych na poziomie umysłu, rozumu, intelektu oraz ich przekład na intersubiektywnie komunikowalny język dyskursu filozoficznego. We wszystkich tych przestrzeniach postawy sygetyczne odnajdują swe niezaprzeczalne miejsce. Milczenie rozumiane jako słuchanie, nastawienie na odbiór danych bezpośredniego doświadczenia, jako niezakłócanie tego procesu biernej „percepcji", jako redukcja i branie w nawias wszelkich przed-doświadczeniowych supozycji i przeświadczeń (w stopniu, w jakim jest to możliwe). Milczenie jako adekwatne do odbieranych treści przeżywanie, niezakłócone i niezafałszowane przed-odbiorczymi nastawieniami, oczekiwaniami, ideologicznymi schematami. Wreszcie milczenie jako postawa podmiotowego dystansu i nienarzucania tego, co subiektywne i niepasujące do danych doświadczenia. Milczenie we wszystkich zasygnalizowanych aspektach ma służyć oddaniu sprawiedliwości przedmiotom, jak mawiał Ingarden, ma umożliwić wysłuchanie, co świat, rzeczywistość ma nam o sobie do zakomunikowania, używając tu sformułowań metaforycznych. Trzecia warstwa – rozumowej „obróbki" treści doświadczenia oraz szukania ekwiwalentów językowych dla ich wyrażenia – ujawnia próg niewyrażalności lub, mówiąc ostrożniej, niepełnej wyrażalności danych doświadczenia w pojęciach, narracjach

i dyskursach filozoficznych. Ten element niewyrażalności będzie pociągał za sobą wymuszone niejako milczenie wobec treści doświadczenia. Przybiera ono często charakter milczenia zawierającego w sobie szacunek wobec rzeczywistości i wobec tajemnicy, niepoddającej się transformacji w kierunku problemu badawczego.

Doświadczenie – jak pokazywał w swych analizach choćby Hans-Georg Gadamer – nie poddaje się bowiem prostej obiektywizacji, a jej treści jednoznacznemu przekładowi na pojęcia i szeregi zdań. Wszak doświadczenie to pewien faktyczny proces, dzianie się, przeżywanie, a nie gotowa wiedza (Ingarden powiadał, że doświadczenie to „połowa poznania"). Doświadczenie, zdaniem Gadamera, nie jest źródłem wiedzy jako takiej, ma zawsze charakter historyczny (a nie aprioryczny, ejdetyczny) i nie poddaje się prostej subiektywizacji. Doświadczenie wszak to rozciągający się w czasie proces, a nie wynik poznawczy, gotowy element wiedzy czy nawet jej źródło. Każda poszczególna prawda doświadczenia odsyła wszak do nowego doświadczenia[10]. Ekspresja doświadczenia, także ta dokonująca się w narracji, jest jego obiektywizacją, a więc przeniesieniem z porządku subiektywnego (co nie znaczy subiektywistycznego) doświadczania, przeżywania w porządek abstrakcyjny, obiektywny, z wszystkimi konsekwencjami tej sytuacji. Paul Ricoeur pisał: *Wszelkie doświadczenie ludzkie jest syntezą obecności i interpretacji*[11], wskazując na niemożność czystego doświadczenia w rozumieniu Husserla. Każde doświadczenie, źródłowa obecność jest zapośredniczone przez interpretację, stanowiąc z nią nierozdzielną całość.

---

[10] Por. *Rozum na właściwym miejscu [Z Hansem-Georgiem Gadamerem rozmawia Klemens Baranowski]*, „Znak" 7-8, 1990, s. 127-134.

[11] Cyt. za: J.M. Velasco, *Fenomen mistyczny*, „Zeszyty Karmelitańskie" 1, 2009; www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=6714

Rozumienie jest często określane w naukach szczegółowych jako rozpoznawanie powiązań pomiędzy procesami, faktami, a także widzenie tego, co szczegółowe jako przypadek czegoś ogólniejszego – wiąże się to ściśle z czynnością abstrahowania, pomijającego cechy traktowane jako przypadkowe, nieistotne, mniej ważne, charakterystyczne dla tego oto upostaciowania rzeczy czy zjawiska. Trudno z tym polemizować w odniesieniu do metodologii i celów badawczych nauk, natomiast w przypadku doświadczeń egzystencjalnych czy aksjologicznych takie podejście pociąga za sobą konsekwencje w postaci deformacji formy i materii tychże doświadczeń. Wszak ich istota leży poniekąd w ich niepowtarzalności i jednostkowości, a podciąganie ich pod jakąś ogólność i rzekome prawa rządzące tą ogólnością jest słuszne tylko w jakimś zakresie problemu. Dalsze konsekwencje obiektywizacji subiektywnych doświadczeń wiążą się przede wszystkim z językową petryfikacją danych i pojęciowym wyrażeniem treści doświadczenia. Pojawia się tu szereg sygnalizowanych już wcześniej pytań. Czy człowiek może wślizgnąć się pomiędzy język opowiadający o doświadczeniu a samo przeżyte doświadczenie? Czy istnieją doświadczenia poza językiem? Czy niewypowiedziane nie znajduje się wewnątrz wypowiedzianego? Doświadczenie, by można je komunikować w języku, musi dać się nagiąć do językowych struktur konceptualizacyjnych, a zatem nie całe w swej integralności znajdzie się w językowej deskrypcji. Jednak dla wielu, przykładem Paul Ricoeur, doświadczenie zawsze jest zapośredniczone przez mowę, a więc dyskurs dotyczący doświadczeń aksjologicznych jest co najwyżej przekładem z języka wewnętrznego na zewnętrzny, co też stwarza problemy i rodzi przestrzeń sygetyczną, ale w odmiennych współrzędnych teoretycznych niż przy stanowisku mówiącym o możliwości zachodzenia przedjęzykowych doświadczeń, za których istnieniem się tu wyraźnie opowiadamy.

Doświadczenia egzystencjalne i aksjologiczne jako pierwotne i fundamentalne doświadczenia człowieka

Czym jest zatem doświadczenie egzystencjalne i aksjologiczne i na czym polega ich ścisły związek, pozwalający wręcz na redukcję pierwszego do drugiego? Nasuwająca się tu naturalnie odpowiedź, że oba są doświadczeniami człowieka jako osoby, mają zatem charakter unitaryzująco personalny, należąc do sfery przeżyciowej podmiotu, będącego wszak ontyczną jednością wydaje się tyleż słuszna, co niezadowalająca[12]. Trzeba zatem podjąć próbę szerszego spojrzenia na zarysowany problem. Wyjdźmy od koncepcji sytuacji jako takiej, jako swoistego egzystencjału człowieka, w sposób konieczny doń przynależącego. Karl Jaspers powiadał, że człowiek jest bytem, który zawsze jest w jakiejś sytuacji, można rzec, że jest bytem sytuacyjnym, rzuconym w sytuacje, jego pole istnienia jest ściągnięte do bycia w sytuacji, które jest zawsze skonkretyzowane, niejako punktowo. Zmianie ulegają konkretne sytuacje egzystencjalne, ich uposażenie jakościowe, natomiast niezmiennikiem pozostaje fakt bycia w sytuacjach jako w życiowej formie, w której przejawia się ludzkie bycie, egzystencja. Bycie-w-sytuacji to podstawowy i nieprzezwyciężalny egzystencjał jestestwa ludzkiego:

[12] Słusznie zauważał Roman Ingarden, że doświadczenie wartości jest zjawiskiem wyłącznie ludzkim, niepojawiającym się w świecie zwierząt. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 13-18. Z kolei Michał Heller widzi w otwarciu na wartości specyfikację ludzką w odniesieniu do komputerów. Pisał on: „W centrum najbardziej ludzkich spraw znajduje się nie kategoria informacji, lecz kategoria wartości. Z chwilą, gdy maszyna do przetwarzania informacji otwiera się na wymiar wartości, przestaje być maszyną – staje się Człowiekiem". M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, Kraków 1984, s. 46.

Ponieważ byt empiryczny (Dasein) istnieje w sytuacjach, nie mogę nigdy wydostać się z określonej sytuacji nie wpadając jednocześnie w inną[13]. Wśród sytuacji życiowych wyróżnia się kilka ich charakterystycznych typów, które Jaspers nazywa sytuacjami granicznymi (*Grenzsituation*). W nich człowiek z jednej strony staje się, a z drugiej odsłania się sam przed sobą w swej konkretnie danej kondycji egzystencjalnej. Sytuacje graniczne to moment autokreacji i jednocześnie samopoznania, stanięcia oko w oko ze swą konkretnie sformatowaną egzystencją. Sytuacje graniczne stawiają mnie wobec ostateczności, wobec rzeczywistości nie do uniknięcia w życiu, wobec radykalnej nieodwracalności. Bycie w sytuacjach granicznych oznacza, że *stale znajduję się w jakichś sytuacjach, że nie mogę żyć bez walki i cierpienia, że biorę na siebie winę i nie mogę tego uniknąć, wreszcie, że muszę umrzeć*[14]. Są one poznawczo nieprzenikalne, gdyż w perspektywie empirycznej niczego już poza nimi nie dostrzegamy, stanowią one poznawczą granicę. Egzystencja jest organicznie zrośnięta z sytuacjami granicznymi, a pozorne wyjście poza nie jest możliwe jedynie na drodze zamykania na nie oczu, świadomościowego zamykania się na ich nieusuwalne istnienie. Sytuacje są nam dane bezpośrednio w przeżywaniu, doświadczaniu, natomiast poznanie ich, wiedza o sytuacjach egzystencjalnych, w tym i granicznych, jest wtórna i zawsze dość mglista, gdyż są one pojęciowo nieuchwytne, migotliwe. *Grenzsituation* to doświadczenie najbardziej fundamentalnych granic – to, co istnieje poza granicą, jest niedostępne dla doświadczenia bytu empirycznego, leży poza możliwością eksploracji poznawczej, poza możliwościami dyskursywnymi. To, co leży poza granicami uobecnianymi

[13] K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. M. Skwieciński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 188.

[14] Tamże.

w sytuacjach granicznych, to właśnie przestrzenie apofatyczne, o których wiemy, że są, natomiast ich kształty formalne i materialne są pogrążone w sferze nieuchwytności i milczenia. Pozostaje nam „milczenie w niewiedzy", pogodzone z niemożnością jakiejkolwiek wiedzy w obliczu sytuacji granicznych (śmierć jest najlepszym tego przykładem) i trwające w pytaniu. Szeroko rozumiane – jak będzie o tym mowa niżej – doświadczenia aksjologiczne wchłaniają więc poniekąd sytuacje egzystencjalne (z ich ekstremum w postaci sytuacji granicznych), gdyż istotne i nośne egzystencjalnie sytuacje życiowe mają zawsze charakter doświadczenia tego, co ważne, co istotne, co posiada dla człowieka jakiś ciężar gatunkowy, a więc to, co w szerokim i źródłowym tego słowa znaczeniu wartościowe. Doświadczanie granic ludzkiej egzystencji dane w przeżywaniu *Grenzsituation* jest bowiem w najbardziej chyba źródłowym sensie aksjologiczne. Stąd skupimy się na doświadczeniach aksjologicznych, mając zawsze na uwadze także sytuacje egzystencjalne.

W polskiej myśli aksjologicznej, szczególnie na gruncie estetyki, wypracowano na określenie doświadczeń aksjologicznych takie terminy, jak „przeżycie" (Roman Ingarden), „przeżywanie" (Antoni Siemianowski), „doznanie" (Leopold Blaustein) czy „doznawanie" (Mieczysław Wallis). Te dyferencjacje w języku niemieckim oddają słowa *Erfahrung* oraz *Erlebnis*. Wydaje się jednak, że „doświadczenie" jest tu pojęciową kategorią nadrzędną i warto przy nim pozostać, zachowując szerokie jego rozumienie. Doświadczeniem, tak jak je tu rozumiemy, jest zatem bezpośrednie, źródłowe czucie czegoś o charakterze intuicyjnym, którego komponentami są doznawanie (charakter bierny) oraz przeżywanie (charakter bierno-czynny), to *żywe doświadczenie* w całej swej integralności, by posłużyć się określeniem Ricoeura.

Co jest treścią doświadczenia aksjologicznego – a tym samym i egzystencjalnego – jako takiego? Pytanie wydaje

się banalne i naiwne – wszak niejako z etymologii (*ἀξίος*: równoważny, wart czegoś, wartościowy, zasługujący na coś; *ἀξίως*: stosownie, godnie, należycie) wiadomo, że jego korelatem są wartości (aksjologia samookreśla się od swych dziewiętnastowiecznych początków jako ogólna teoria wartości). Czy jednak taka odpowiedź cokolwiek wyjaśnia? „Wartość" posiada tak wiele określeń w filozofii, że Martin Heidegger już w latach trzydziestych ubiegłego stulecia czynił sobie z tego faktu zasadne żarty i formułował ironiczne uwagi pod adresem aksjologii[15]. Współczesny *chaos wokół pojęcia wartości*[16] zdaje się dziś generować struktury coraz bardziej totalnie chaotyczne i kakofoniczne. Poza tym trzeba pamiętać, że jest to młoda kategoria filozoficzna, bez której przez wieki radziła sobie tak etyka, jak i estetyka, przez około wiek uważana była za centralną dla nich kategorię, bez której nie są one sobie w stanie poradzić, a dziś popadła w niełaskę filozofów[17]. Pisze Herbert Schnädelbach: *Ktoś, kto dzisiaj w instytucie filozoficznym głosiłby coś o teoriach wartości, to albo budziłby podejrzenie, że jest reprezentantem głoszonej przez pradziadków ideologii „wiecznych wartości", albo wydawałby się wielu egzegetą Marksa, obiecującym uchylenie*

[15] Sytuacja współcześnie jest jeszcze bardziej ekstremalna. Dość wybiórcza bibliografia obejmująca przede wszystkim anglojęzyczne prace z zakresu ogólnej teorii wartości za niecałe czterdzieści lat wymienia prawie... 600 pozycji (*A Selected Bibliography on Values, Ethics and Aesthetics in Behavioural Sciences and Philosophy: 1920-1858*, red. E.M. Albert, C. Kluckhohn, Illinois 1959). Martin Heidegger z sarkazmem wspominał pierwszy tom bibliografii niemieckojęzycznej z 1928 roku zawierającej spis... 661 rozpraw poświęconych wartościom (Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 182).

[16] Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Chaos wokół pojęcia wartości*, „Etyka" 10, 1972, s. 180-183.

[17] Por. E. Okońska, K. Stachewicz, *O wartościach i ich ambiwalencji – uwagi wprowadzające*, w: *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. E. Okońska, K. Stachewicz, Poznań 2009, s. 11-22.

tajemnicy stosunku między wartością użytkową i wymienną[18]. Współcześnie aksjologia teoretyczna zdaje się tkwić w sytuacji jakiegoś wypalenia koncepcyjnego, zniechęcenia badawczego. Sprzeciw wobec myślenia według wartości jawi się we współczesnej filozofii jako coś powszechnego. Wskazuje się na ekonomiczny rodowód „wartości" jako kategorii pojęciowej z wszystkimi tego konsekwencjami dla semantyki tego słowa, mówi się o rozmyciu znaczeniowym „wartości", uwyraźnia się rozmaite aporie związane ze stosowaniem języka wartości na gruncie etyki czy estetyki[19]. Nie ma tu miejsca na dyskusję dotyczącą siły i słabości aksjologicznego gruntowania filozofii i jej poszczególnych dziedzin. Warto jednak pamiętać o zastrzeżeniach, by mimowolnie nie uważać strategii opisu w języku wartości za w pełni adekwatną do rozmaitych doświadczeń egzystencjalnych czy *stricte* moralnych. Każdy model opisu niesie wszak określone zagrożenia heterogenizacji opisywanych treści przeżyciowych, a język wartości nie jest tu wyjątkiem.

Czy zatem nie trzeba szukać bardziej fundamentalnego i mniej uwikłanego w kontrowersje teoretyczne korelatu doświadczenia aksjologicznego? Może w dobru jako transcendentalnej właściwości bytu (*ens et bonum convertuntur*) w myśl klasycznej metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej lub w Dobru jako pra-rzeczywistości w sensie platońskim czy neoplatońskim? Wtedy doświadczenie aksjologiczne przybierałoby kształt doświadczenia *sensu stricto* bytowego,

---

[18] H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 249.

[19] Por. E. Okońska, K. Stachewicz, *O wartościach i ich ambiwalencji*; K. Stachewicz, *O wartościach. Kilka uwag filozofa*, w: *Rodzina szkołą wartości*, red. A. Pryba, Poznań 2011, s. 19-31; K. Stachewicz, *Czy wartości są fundamentem moralności i etyki, czyli kilka pytań pod adresem materiale Wertethik*, w: *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej*, red. P. Duchliński, Kraków 2011, s. 57-77.

istnieniowego, egzystencjalnego (od *existentia* rozumianego słownikowo jako istnienie, a nie w sensie nadanym przez egzystencjalizm) w pierwszym przypadku lub agatycznego w drugim. A może należałoby szukać przedmiotu doświadczenia aksjologicznego w Byciu, w prawdzie bycia w rozumieniu Heideggera, szczególnie późnego? Wtedy trzeba by mówić o doświadczeniu metafizycznym, a u samego Heideggera można by tu mówić wręcz o jakiejś formie naturalnej mistyki. Stanie w prześwicie Bycia, o którym pisał, jawi się wszak w tej perspektywie wyraźnie jako odpowiednik doświadczenia aksjologicznego, jako rzeczywistość pozostająca poza mową i znakami, poza ich, współcześnie wszechogarniającą, władzą. Strategia tradycyjnej aksjologii, posługującej się językiem wartości, to zatem jedna z możliwych, choć niekoniecznych, strategii eksplanacyjnych materii (treści) tego, co nazywamy doświadczeniem aksjologicznym, a co nazywa i wskazuje to, co powinno być, co powinno zostać zrealizowane, co winno zaistnieć. Tak czy inaczej, doświadczenie aksjologiczne to dotknięcie tego, co ważne, istotne, egzystencjalnie istotowe i ważące. Chodzi tu o prawdę (wartości poznawcze), dobro (wartości moralne), piękno (wartości estetyczne) i *sacrum* (wartości religijne). Wartości utylitarne, hedoniczne czy witalne nie mogą zatem być przedmiotem doświadczenia aksjologicznego w sensie, jaki mu tu – w sposób projektujący, ale merytorycznie mający głęboki sens i uzasadnienie – nadajemy. Warto wszak zauważyć, że dla przykładu wartości utylitarne są dane wyłącznie człowiekowi, gdyż zwierzęta niedysponujące samoświadomością, nie są w stanie ich percypować. Racją i uzasadnieniem tego wykluczenia ich tu z doświadczenia aksjologicznego jest choćby wskazany przez Dietricha von Hildebranda fakt, iż niższe

wartości konstytuują doniosłość czysto subiektywną i nie mają charakteru obiektywnego[20].

Doświadczenie aksjologiczne rozumiemy więc jako głębokie doświadczenie egzystencjalne, często tożsame z rozumieniem sytuacji granicznych przez Jaspersa, o czym była już mowa wyżej. Nadajemy zatem słowu, które stało się w ogólnej teorii wartości terminem technicznym i uwikłanym w (zbyt) bogate szczegółowe konteksty epistemologiczne, ontologiczne i antropologiczne sens szerszy, potoczny, przed-aksjologiczny. Wartość to ten moment w przedmiocie, sytuacji, który zatrzymuje naszą uwagę, czyni ów przedmiot czy sytuację ważną dla nas. Takie określenie wartości pozwala uwolnić to słowo od rozmaitych presupozycji aksjologicznych, będąc dla nich wszystkich – łącznie z tradycją przed-aksjologiczną – do przyjęcia.

Spór o wartości, toczony przez ponad sto lat w filozofii, zasługuje na odrębne monograficzne potraktowanie, tu możemy zarysować zaledwie jego kontury problemowe[21]. Bieguny sporu wyznacza stanowisko choćby fenomenologów, a w innym sensie neokantystów, dla których „wartość" to podstawowa kategoria pojęciowa w filozofii oraz stanowisko Heideggera czy Carla Schmitta, dla których jest to pojęcie będące dla filozofii „koniem trojańskim". Uznając wiele racji obu stron, odsuwamy z konieczności tę dyskusję na inną okazję. W przedstawionych poniżej analizach pytamy wyłącznie o wspólne treści, jakie rozmaite koncepcje aksjologiczne przypisują wartościom, szukając tak ogólnego rozumienia, które byłoby do przyjęcia nawet przez przeciwników aksjologii filozoficznej jako takiej. Być może zamiast „wartości" należałoby posługiwać się mniej obciążoną

[20] Por. D. v. Hildebrand, *Ethik*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973, s. 39-68.

[21] Por. E. Okońska, K. Stachewicz, dz. cyt., s. 11 nn.

teoretycznie kategorią „jakości aksjologiczne". Wydaje się jednak, że byłby to zabieg sztuczny i wbrew ukształtowanej tradycji pojęciowej w filozofii współczesnej. Dodajmy tylko, że przedstawione poniżej tezy „pracują" wyłącznie (lub: prawie wyłącznie) w paradygmacie intuicjonizmu aksjologicznego. W perspektywach aksjologicznego naturalizmu czy – tym bardziej – emotywizmu, interesujący nas tytułowy problem jawi się zupełnie inaczej, a właściwie traci swą ostrość i sens. Rola intuicji rozumianej jako bezpośrednie akty doświadczenia jest dla rozumienia doświadczenia aksjologicznego nie do przecenienia.

Wyjdźmy od postawienia banalnie jawiącego się pytania: co jest dla człowieka wartościowe, ważne, istotne, doniosłe, zasługujące na jakąś reakcję (zgodnie z takimi właśnie znaczeniami greckiego słówka *ἀξίος*)? W porządku faktycznym są to – rozumiane na poziomie intuicyjnym – wartości, w tym przede wszystkim triada najwyższych platońskich idei, które możemy nazwać wartościami (z pełną świadomością ahistoryczności i wynikającymi z niej ograniczeniami tego zabiegu): dobro-prawda-piękno. Istnieje jednak, jak się wydaje, poziom głębszy niż faktyczny, bardziej fundamentalny, zwany często metafizycznym. Jest to jakieś doświadczalne dotknięcie poznawcze Całości, Jedności, Transcendencji (przykładów dostarczają choćby analizy Jaspersa na temat *Ogarniającego* i *szyfrów Transcendencji*). Wiele doświadczeń w życiu otwiera człowieka na ten metafizyczny porządek. Jak te sfery – faktualny, ontyczny oraz metafizyczny, ontologiczny – sytuują się względem siebie w strukturze doświadczenia aksjologicznego? To pytanie tutaj tylko zasygnalizowane będzie trzeba jeszcze postawić w dalszej części książki.

Doświadczenie aksjologiczne ściśle wiąże się z przeżyciem sensu. Zwracał na to uwagę Victor Emil Frankl, dla którego pragnienie sensu jest najbardziej fundamentalną

strukturą w człowieku. Nie eros, jak chciał Zygmunt Freud, nie potrzeba znaczenia, jak chciał Alfred Adler, nie wola mocy Fryderyka Nietzschego, lecz sens, wola sensu (*Der Wille zum Sinn*[22]), według Frankla, leży u podstaw egzystencji człowieka. Frustracja tego pragnienia prowadzi do nerwic, psychoz, samobójstw, a podstawowym zadaniem psychoterapii – przybierającej u Frankla charakter logoterapii – jest naprowadzenie cierpiącego człowieka (*homo patiens*) na doświadczenie sensu własnej egzystencji, sensu zawartego w samym życiu, a partycypującego w jakimś nad-sensie o charakterze wyraźnie meta-fizycznym[23]. Wartości rozwijające wielopoziomowo ludzką egzystencję pozwalają człowiekowi na doświadczanie sensu i znaczenia własnego życia i poniekąd te doświadczenia warunkują. Doświadczenie wartości wyższych ma zatem charakter sensotwórczy, choć pytanie, na ile wartości niższe, jako swoisty surogat, namiastka wyższych, mogą tę sensotwórczą rolę spełniać w czasach ponowoczesnego konsumpcjonizmu, pozostaje otwarte i niepokoi[24]. Warto w tym kontekście zauważyć, że z punktu widzenia historii i filozofii idei pytanie o sens jest chronologicznie zbieżne z pytaniem o wartości i rodzi się w czasach współczesnych. Jawią się one jako zagadnienia konstytuujące ten sam problem, dotyczący fundamentów ludzkiej egzystencji, który po upadku klasycznej metafizyki i destrukcji teleologii we współczesnej kulturze europejskiej pojawił się w nowych współrzędnych teoretycznych i praktycznych, próbując udźwignąć ciężar zagadnień spoczywających dawniej właśnie na metafizyce.

---

[22] Por. V.E. Frankl, *Der Wille der Sinne. Ausgewälte Vorträge über Logoterapie*, Bern-Stuttgart-Wien 1982 – szczególnie interesujący jest tekst tytułowy na stronach 9-36.

[23] Por. np. V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2009.

[24] Por. interesującą książkę Lesława Hostyńskiego pt. *Wartości w świecie konsumpcji*, Lublin 2006.

Doświadczenia aksjologiczne kształtują i poszerzają świadomość aksjologiczną człowieka. Rzeczywistość w ich świetle jawi się inaczej, patrzymy na nią szerzej, głębiej, postrzegamy ją pełniej, choć czasem silne przeżycia aksjologiczne potrafią działać paraliżująco na świadomość aksjologiczną i mogą dokonywać radykalnych przewartościowań w kierunku jednego tylko typu wartości. Analizował to choćby Nicolai Hartmann w swej *Ethik*. Tak jest w przypadku totalnego technicyzmu (*homo faber* Maxa Frischa), estetyzmu (przykładem Vincent van Gogh) czy moralizmu (przykładem Joseph Conrad). Niewątpliwie harmonia doświadczeń aksjologicznych jest potrzebna z punktu widzenia ideału właściwie ukształtowanej świadomości wartości.

Osobną kwestią są warunki, które musi spełniać podmiot, by móc doświadczać wartości. W literaturze przedmiotu często pojawia się termin „ślepota na wartości", oznaczający zamknięcie człowieka na pewnego typu doświadczenia, nieczułość na wszystkie lub niektóre wartości i ich apele o adekwatną odpowiedź na swe roszczenia. Niemiecki aksjolog, Dietrich von Hildebrand wyróżniał całkowitą ślepotę na wartości, ślepotę częściową i ślepotę szczegółową. Pierwsza oznacza totalną niewrażliwość na wyższe wartości, druga to niemożność odczytania sensu wartości w konkretnych przestrzeniach życia (np. uczciwości w polityce), a trzecia oznacza ślepotę na określone wartości (np. na wierność czy miłość)[25].

W jakich przestrzeniach ludzkiego bytowania realizuje się doświadczenie aksjologiczne oraz do jakich władz człowieka się odwołuje? Warto zwrócić uwagę na „wyspowatość", niezwykłość, niepowszedniość intensywnego doświadczenia

[25] Por. D. v. Hildebrand, *Ethik*, s. 51-52; tenże, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturproblem*, Vallendar-Schönstatt 1982, s. 49-86.

aksjologicznego, powodującego często stan zapomnienia o przeszłości i przyszłości (na gruncie estetyki mówili o tym w polskiej estetyce Blaustein i Wallis). Doznania estetyczne, dla przykładu, przerywają główny tok naszego życia psychicznego związany z codziennością. Pisał Blaustein: *Fakt, iż doznanie estetyczne jest jak gdyby izolowaną wysepką w strumieniu naszych przeżyć, sprawia, iż odczuwamy je niejednokrotnie jako odpoczynek*[26]. W przeżyciu estetycznym mamy przestrzeń czysto kontemplacyjną (*kontemplacyjne życie chwilą*, jak pisał Stanisław Ossowski[27]), w etycznym czy religijnym poznawczo-praktyczną, choć nietrudno znaleźć przykłady rozsadzające ten prosty, aczkolwiek zasadniczo słuszny, dychotomiczny schemat. Doświadczenie aksjologiczne angażuje rozum (myślenie), uczucia rozumiane jako osobowe przeżycia intencjonalne (czucie), wolę (postawy, decyzje) oraz wyobraźnię (imaginacja). Ta ostatnia, rzadko doceniana, odgrywa rolę fundamentalną w estetyce (jest *conditio sine qua non* w konstytucji przeżycia estetycznego), ale jest także bardzo ważna w etyce (trudno by bez niej realizowała się odpowiedzialność – fundamentalna wartość i cnota moralna) oraz religii (o wyobraźni religijnej dużo pisali i piszą teologowie). W erozji wyobraźni religijnej Czesław Miłosz nie bez głębokich racji postrzegał główne źródło kryzysu religii we współczesnym świecie.

Głównym problemem, który chcemy tu postawić i przyczynkarsko wyanalizować, jest zagadnienie wyrażalności/niewyrażalności, głównie treści, choć w jakimś sensie i samego zachodzenia doświadczenia aksjologicznego. Z tym wiąże się problem milczenia i jego roli w samym doświadczeniu aksjologicznym, jak i w próbie filozoficznej ekspozycji jego

[26] L. Blaustein, *Wybór pism estetycznych*, opr. Z. Rosińska, Kraków 2005, s. 3.

[27] Por. S. Ossowski, dz. cyt., s. 76 nn.

formy i materii, dokonywanej choćby na gruncie estetyki czy etyki. W tym kontekście warto najpierw krótko przyjrzeć się strukturze doświadczenia aksjologicznego jako takiego. Na takim tle łatwiej będzie postawić problem wyrażalności i niewyrażalności doświadczeń aksjologicznych oraz istnienie w tych sferach przestrzeni sygetycznych.

Struktura doświadczenia aksjologicznego – zarys problemu

Najbardziej chyba charakterystycznym momentem i cechą doświadczenia aksjologicznego jest wytrącenie z obojętności przeżywającego je podmiotu. Człowiek czuje, że coś zatrzymuje go na sobie, ogniskuje emocje i uczucia, skupia jego uwagę, absorbuje myślenie. Ingarden mówił w tym kontekście o *zacieśnieniu pola świadomości*[28]. Doświadczenie aksjologiczne to poniekąd fenomen uwagi, uwagi silnie skupionej na czymś, co przyciąga (przyciąganie w przeżyciu aksjologicznym przezwycięża ostatecznie ewentualne odpychanie), co jakoś domaga się, zobowiązuje, żąda i apeluje („oczekuje") o odpowiedź (Hildebrandowska *Wertantwort*[29]). Ta domaganiowość, powinnościowość angażuje najczęściej rozum (poznanie), wolę (działanie), ale i uczucia (kontemplacja, odczuwanie). Te ostatnie zdają się przynależeć do natury konstytutywnej doświadczeń egzystencjalnych i aksjologicznych, których nerwem jest wszak przeżywanie, czucie: *W momencie autentycznego obcowania z wartościami serce*

[28] R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, s. 12.

[29] Por. D. v. Hildebrand, *Ethik*, s. 201-253 (rozdział 17 pt. *Die Wertantwort*).

nie może milczeć, jak pisze współczesny aksjolog[30]. Milczenie uczuć jawi się tu jako niewłaściwa postawa wobec wartości. Inną stroną jest tu milczenie o uczuciach, które w bardzo ograniczonym stopniu poddają się wyrażeniu w narracjach. Czucie jest ponad językiem, a generalnie to na poziomie czucia dzieje się życie człowieka, w tym w dużej mierze i życie moralne.

Zobowiązanie zdaje się stanowić jedną z najbardziej istotowych cech doświadczenia aksjologicznego. W przestrzeni piękna zobowiązanie do „oddania mu sprawiedliwości" (Ingarden), ma charakter względny, warunkowy. Absolutny charakter przybiera zobowiązanie w sytuacjach moralnych i moralnie doniosłych. Trudno jednak byłoby wskazać jakiekolwiek doświadczenie aksjologiczne wolne od elementu zobowiązania. Następuje zatem pobudzenie rozumu, uczuć, woli i wyobraźni, swoiste zatopienie się w czymś, pochłonięcie przez coś. Obecne w tych przeżyciach są elementy *fascinans*, a czasem *tremendum*[31]. Te momenty doświadczenia religijnego przeanalizowane przez Rudolfa Otto w klasycznej już dziś książce zatytułowanej *Das Heilige* z dużym powodzeniem dają się ekstrapolować tak na przeżycia estetyczne, jak i etyczne. Wielu doświadczeniom aksjologicznym towarzyszy wzruszenie. W sytuacji etycznej, ale i estetycznej mamy do czynienia z wczuwaniem się: w sytuację, nastrój, położenie, dramatyzm, tragizm *etc*. Aintelektualna kontemplacja jest nierzadko nerwem przeżyć estetycznych[32]. Bywa jednak, że przeżycia te są konstytuowane przez pracę intelektu. Zachodzi tu pełna analogia ze sferą etyczną – w sytuacjach

---

[30] A. Siemianowski, *Człowiek i świat wartości*, Gniezno 1993, s. 44.

[31] Por. R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 39-70.

[32] E. Abramowski, *Co to jest sztuka?*, cyt za: S. Ossowski, *Wybór pism estetycznych*, red. B. Dziemidok, Kraków 2004, s. 73.

aksjomoralnych też rolę pierwszoplanową odgrywają czasem uczucia (dominują w sytuacjach bezpośrednich interakcji międzyludzkich), a czasem rozum (dominuje w sytuacjach pośrednich odniesień wobec innych ludzi).

Doświadczenia aksjologiczne zawierają jakąś obietnicę – szczęścia, przyjemności, rozwoju człowieczeństwa (*entelechii* u Arystotelesa), doskonałości, autentyczności, nieśmiertelności *etc*. Często są budulcem człowieczej nadziei – owej fundamentalnej struktury osobowej, swoistego egzystencjału, istoty bycia człowiekiem, co podkreślał Kant. Gabriel Marcel zasadnie mówił o nadziei jako materiale, z którego zbudowana jest ludzka dusza. W doświadczeniach aksjologicznych zdaje się dochodzić do charakterystycznych zmian w przeżywaniu czasu (i przestrzeni?) – generalnie wyeksponowany zostaje czas teraźniejszy. W silnych przeżyciach aksjologicznych można wręcz mówić o swoistej ekstazie czasowej, dzięki której człowiek opuszcza naturalny strumień czasu. Szczególnie widoczne jest to w przeżyciu estetycznym, w którym żyjemy chwilą, a nie przeszłością czy przyszłością, na co szczególnie zwracał uwagę, jak już zauważono wyżej, Stanisław Ossowski. Niemniej i dla przeżyć religijnych (nie zmienia tego wychylenie w – eschatycznie rozumianą – przyszłość przesłania religijnego) oraz etycznych ta ekspozycja wyróżniająca teraźniejszość zdaje się być charakterystyczna. Warto też zwrócić uwagę na płynny czasokres trwania przeżycia aksjologicznego. Wydaje się, że z tym problemem jest też sprzężone zagadnienie płytkich i głębokich doświadczeń aksjologicznych. Płytkie mają dość ściśle określone granice czasowe – mijają i poważniejszych, istotniejszych śladów w człowieku nie pozostawiają. Głębokie „rozlewają" się, naznaczają życie człowieka, rozgrywając się teraz, wyraźnie określają, a przynajmniej wpływają na przyszłość. Podmiot doświadczenia aksjologicznego musi spełniać określone warunki – nie zachwyci się utworem muzycznym ktoś

pobawiony słuchu, nie odczyta wezwania moralnego ktoś dotknięty ślepotą moralną. Odpowiednia kwalifikacja osobowa, podmiotowa jawi się zatem jako warunek wstępny doświadczeń aksjologicznych. Na przeżycie aksjologiczne można się przygotować, rzadko da się je zaplanować i dokładnie przewidzieć. Oczywiście pewien margines zaskoczenia – mniejszy lub większy w odniesieniu do konkretnych doświadczeń – zawsze pozostaje. Trzeba też pamiętać, iż podmiot doświadczenia aksjologicznego jest wyposażony w swoiste struktury przed-rozumienia, przed-doświadczenia. Tworzy to swoiste koło hermeneutyczne w rozumieniu treści konkretnych doświadczeń aksjologicznych. Niewątpliwie utrudnia to ich opis w trybie obiektywnych struktur, wyznacza przestrzenie apofatyczne i daje miejsce strukturom sygetycznym.

W doświadczeniu aksjologicznym następuje chwilowe – choć te chwile bywają brzemienne w konsekwencje i mogą pozostawiać ślady na całe życie – zawieszenie „mechaniki" życia codziennego z jego immanentną logiką. Tylko takie zawieszenie umożliwia doznawanie i kontemplację w obliczu *sacrum* czy piękna, tudzież myślenie i działanie w obliczu dobra. Aczkolwiek wagi doświadczeń aksjologicznych dla życia człowieka przecenić się nie da, to trzeba mocno podkreślić, że nie stanowią one jedynej treści życia. Życie nie może być pasmem, ciągiem doświadczeń aksjologicznych[33]. Doskonale to widać w odniesieniu do przeżyć estetycznych, ale również w przypadku intensywnych doświadczeń religijnych czy aksjomoralnych. Tło wspomnianej mechaniki codzienności jest potrzebne dla przeżycia egzystencjalnego święta, stanowi dla tegoż przeżycia *conditio sine qua non*.

Tak rozumiane doświadczenia aksjologiczne bardzo często otwierają przestrzenie metafizyczne. Mówi się o jakościach

[33] Por. M. Wallis, *Wybór pism estetycznych*, red. T. Pękala, Kraków 2004, s. 148.

metafizycznych (Hildebrand i Ingarden), uczuciach metafizycznych (Witkacy), chwilach istnienia (Virginia Woolf) czy o doświadczeniach istnienia (metafizyka tomistyczna – np. Stefan Swieżawski). Doświadczenie aksjologiczne jest najczęściej nośnikiem owych jakości metafizycznych, otwierających na szeroko rozumianą Transcendencję, na jakiś fundamentalny sens i cel świata i życia. Na poziomie teorii jest to naturalny łącznik między aksjologią (fenomenologią moralności) a metafizyką – kiedyś jedną dziedziną filozofii, a w czasach nowożytnych rozdzieloną zdawało się nieprzekraczalnymi barierami. Warto w tym kontekście przypomnieć, że dla starożytnych myślicieli pogańskich, ale i chrześcijańskich (np. Klemens Aleksandryjski) najwyższą formą bezpośredniego poznania była *epoptyka* (łac. *inspectiva*), stanowiąca *samo serce filozofii*, jak pisał Plutarch. Efekt tego poznania, stanowiącego kres metafizyki jest w zasadzie niekomunikowalny, niewyrażalny. Pisał w często przywoływanym w tej książce *Liście VII* Platon: *Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa*[34]. Ów apofatyzm *epoptyki* niewątpliwie przekłada się przynajmniej na metafizyczne komponenty doświadczenia aksjologicznego. Do tych kwestii przyjdzie nam jeszcze bardziej szczegółowo powrócić w rozdziale siódmym.

Czy przedmiotem doświadczenia aksjologicznego mogą być negatywne odpowiedniki analizowanych wartości? Zło, brzydota, demonizm? Wydaje się, że należy na to pytanie udzielić odpowiedzi twierdzącej. Przeżycia zła czy brzydoty zdają się zawierać wszystkie wyżej wspomniane komponenty doświadczenia aksjologicznego. Oczywiście dodatni charakter egzystencjalny wyżej zarysowanych przeżyć w tym przypadku przybiera charakter negatywny, destrukcyjny i dezintegracyjny dla ludzkiego życia. Choć

[34] Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 50.

często i te doświadczenia okazują się potrzebne i w dłuższej perspektywie egzystencjalnie doniosłe, a więc mające swój sens i twórcze znaczenie. Przykładem mogą służyć rozmaite przeżycia transgresyjne, które otwierają nowe przestrzenie doświadczeń aksjologicznych i egzystencjalnych[35].

Trzeba też zasygnalizować tu choćby punktowo organiczny związek omawianych doświadczeń z wolnością. Wobec tego, co doniosłe, ważne, egzystencjalnie konstytutywne, człowiek jest wolny – a im wyższe wartości, dobra, tym większa wolność bycia wobec nich, co perfekcyjnie uchwycił i opisał choćby Nicolai Hartmann. Samostanowienie człowieka zakłada wszak wolność, wolne określenie się wobec wyższych wartości czy wobec nieusuwalnych z ludzkiego horyzontu bytowania sytuacji egzystencjalnych.

Pojawia się w tym miejscu pytanie, czy doświadczeń aksjologicznych nie rozumiemy tu zbyt „punktowo", jako silnych i rzadkich przeżyć. Czy codzienne życie wartościami jakoś mieści się w tym schemacie i strukturze doświadczeń aksjologicznych, które zostały wyżej zarysowane? A może część wyróżnionych powyżej cech przynależy wszystkim doświadczeniom aksjologicznym, a część tylko tym najintensywniejszym? Niewątpliwie łatwiej opisać strukturę doświadczeń aksjologicznych na przykładach ekstremalnych, w strategii „typów idealnych". Możliwe zatem, że część tych cech zanika lub przybiera postać zaniedbywalną w doświadczeniach „słabych", przeżywanych w codzienności.

---

[35] Por. np. J. Kozielecki, *Psychotransgresjonizm: nowy kierunek psychologii*, Warszawa 2007; tenże, *Społeczeństwo transgresyjne: szansa i ryzyko*, Warszawa 2004; tenże, *Transgresja i kultura*, Warszawa 2002; tenże, *Koncepcja transgresyjna człowieka: analiza psychologiczna*, Warszawa 1987.

Katafatyczna strona doświadczenia aksjologicznego: mówienie

Doświadczenie aksjologiczne jako ważkie egzystencjalnie wydarzenie staje się nierzadko tematem rozmowy, zwierzeń, dialogu z innymi ludźmi. To, czego doświadczyłem, chcę czasem przekazywać, najczęściej dość dokładnie wybranym i dobranym odbiorcom. Wszak jest to często narracja intymna (a za nią stoją intymne doświadczenia), której towarzyszy lęk nie tylko przed wyśmianiem, zbanalizowaniem, ale przede wszystkim zgodny z ewangelicznym ostrzeżeniem, by nie rzucać pereł przed wieprze (por. Mt 7,6). Jest to poziom mówienia i opisywania swych indywidualnych doświadczeń aksjologicznych. Oprócz momentu komunikacyjnego trzeba zwrócić jeszcze uwagę na fakt, że często nazwanie, uchwycenie werbalne czyni doświadczenie ważnym i znaczącym dla samego przeżywającego podmiotu (bywa i odwrotnie). Potrzeba mówienia o doświadczeniach mistyczno-religijnych, etyczno-estetycznych czy metafizycznych każe poszukiwać odpowiedniej formy wyrazu i przekazu. Samo przeżywanie wszak zdaje się odbywać na poziomie przed-językowym, które musi poszukać dopiero słów i pojęć dla wyrażenia treści doświadczenia. Problemy z językową deskrypcją tychże przeżyć są poważne, stąd stosowanie rozmaitych strategii wyrazu od narracji deskryptywnej poprzez poezję, prozę, sztukę aż do muzyki. W sztuce przykładem może służyć „nocne malarstwo" Vincenta van Gogha, w którym artysta zamierzał oddać treść swego doświadczenia estetycznego zaistniałego w czasie nocnego spaceru nad morzem. Pisał o nim w liście do brata Theo: *Nie było pogodnie, ani smutno, było*

– *pięknie*[36]. To doświadczenie piękna ciemności próbował oddać w cyklu swych obrazów, mających przedstawić nocny nastrój. Analogiczne przykłady znajdziemy w twórczości poetów czy muzyków (przykładem romantyczna próba oddania istoty swej egzystencji w muzyce przez Fryderyka Chopina). Niewątpliwie doświadczenia aksjologiczne w swym zindywidualizowanym i niepowtarzalnym profilu są częściowo przekazywalne innym podmiotom. Często dzieje się to na drodze naprowadzania odbiorcy na podobne przeżycia (strategia fenomenologiczna), poprzez definicje deiktyczne, tudzież poprzez wskazywanie na treści obecne we własnym przeżyciu aksjologicznym. Jest to widoczne choćby w estetyce, gdzie dobry komentarz do dzieła sztuki czy muzyki, bazujący na własnym przeżyciu nadawcy uczula odbiorcę na kwestie, które zapewne byłyby dla niego nieczytelne bez tego komentarza. Przykładem są, podprowadzające pod wiele doświadczeń estetycznych i artystycznych, komentarze do europejskiego malarstwa autorstwa siostry Wendy Beckett w jej licznych publikacjach książkowych i programach telewizyjnych. W etyce czy religii jest to może mniej ewidentne, lecz też obecne i pełniące ważne funkcje. Wartości niedefiniowalne, „niedotykalne" mogą zatem być przekazywane, choć najczęściej na drodze bardziej skomplikowanej niż prosta deskrypcja czy dyskurs filozoficzny.

Osobną kwestią jest opis doświadczenia aksjologicznego w trybie typów idealnych, w trybie ejdetycznym. To jest już poziom aksjologii jako teoretycznej refleksji nad wartościami i ich percepcją, przeżywaniem przez podmiot. Opis form, struktur, elementów doświadczenia aksjologicznego pozwala budować konstrukcje teoretyczne, gubiąc jednakże jednostkowość, niepowtarzalność konkretnych doświadczeń

[36] I.F. Walther, *Van Gogh. Wizja i rzeczywistość*, tłum. E. Wojciechowska, Köln 2005, s. 38.

aksjologicznych. Trzeba wszak pamiętać, że doświadczenie aksjologiczne rozgrywa się w przestrzeni milczenia i jakoś rozumianej, a warunkowanej zawsze pierwszoosobową strukturą tegoż doświadczenia, samotności. Żywe doświadczenie dobra, piękna z jego indywidualnymi cechami, uwarunkowaniami zostaje w języku aksjologicznym sprowadzone do pewnego abstraktu, pozbawione jednostkowości, zostaje podczepione pod ogólne nazwy i prawidła, wprowadzone w określony typ logiki rangującej (*αξίος* to też „równoważny", „porównywalny"), wymierzającej wartościowość *etc*. Analogiczną sytuację epistemologiczną analizował na początku XX wieku Henri Bergson, przedstawiając swą krytykę poznania analitycznego i dowartościowując poznanie intuicyjne. W analizie człowiek nie potrafi uchwycić ani wyrazić tego, co indywidualne, jedyne, niepowtarzalne. Może jedynie dokonywać opisu w kategoriach wcześniej znanych, wyodrębniając z rzeczywistości wyłącznie powtarzalne aspekty widziane z określonego punktu[37]. Pisał Bergson: *Analiza [...] jest operacją, która sprowadza przedmiot do składników już znanych i takich, które ten przedmiot dzieli z innymi*[38]. Natomiast intuicja to współodczuwanie od wewnątrz, a tym samym docieranie do tego, co jedyne i niewyrażalne. Te tropy myślowe, które zarysował Bergson, zdają się być bardzo istotne w analizie wyrażalności i niewyrażalności w doświadczeniu aksjologicznym.

Racjonalizacja dyskursywna doświadczenia aksjologicznego, jego opis obiektywny gubi momenty charakterystyczne dla tego typu doświadczeń (doznawanie, przeżywanie) oraz stwarza dystans i pozbawia intymnego kontaktu z rzeczywistością aksjologiczną – żywe doświadczenie przekształca w spetryfikowane w dyskursie treści tegoż doświadczenia. Odwołując się wyłącznie do rozumu, bierze w nawias uczucia,

[37] Por. L. Kołakowski, *Bergson*, Warszawa 1997, s. 41-42.
[38] Cyt. za: tamże, s. 42.

które w samym przeżywaniu aksjologicznym stanowią nerw doświadczenia. Wszak doświadczenia aksjologiczne, jak była już o tym mowa, wytrącają nas z obojętności, w tym głównie z obojętności emocjonalnej i uczuciowej. A przecież w samym określeniu „przeżywanie wartości" mamy wyraźnie wyeksplikowaną prawdę, że źródło informacji o rzeczywistości aksjologicznej jest inne aniżeli w przypadku pozostałych przedmiotów poznania (np. fizyk nie mówi o przeżywaniu cząstek elementarnych). *Tylko więc w wypadku wartości przeżywanie staje się tematem właściwym*[39]. Oczywiście, rola rozumu jest w doświadczeniu aksjologicznym również nie do przecenienia, o czym była już mowa. Bez rozumienia np. warstw znaczeniowych dzieła literackiego niemożliwa jest konstytucja przedmiotu estetycznego. Doświadczenie aksjologiczne posiada wyraźną jedność przeżycia osobowego, ale i daleko idącą złożoność strukturalną[40]. Te wyraźnie ujawniające się momenty apofazy w opisie doświadczeń aksjologicznych, a tym samym i momenty sygetyki w doświadczeniowo zorientowanych teoriach wartości, otwierają przestrzenie dla wyrazu artystycznego, literackiego, muzycznego. Dzieje kultury obfitują w przykłady tego przekraczania zdolności językowych opisów poprzez wyrazy w wymienionych dziedzinach. Wiele analiz przedstawionych w pierwszych trzech rozdziałach książki nadobficie dostarcza tych przykładów.

Pytanie o sposób opisu treści doświadczenia aksjologicznego na poziomie narracji filozoficznej to przede wszystkim pytanie o język tegoż opisu. Język wartości zakwestionował chyba najbardziej radykalnie Martin Heidegger. W *Liście o humanizmie* pisał m.in.: *naznaczenie czegoś piętnem „wartości" pozbawia wszelkiej godności to, co w ten sposób jest wartościowane. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako*

[39] A. Siemianowski, *Szkice z etyki wartości*, Gniezno 2006, s. 57.
[40] Por. tamże, s. 59.

wartości sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny. I dalej: *Myślenie podług wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu*[41]. Język wartości jest zatem dla Heideggera całkowicie nieadekwatny dla opisu fundamentalnych doświadczeń egzystencjalnych, a więc także tego, co nazywamy doświadczeniami aksjologicznymi. Petryfikuje bowiem treści tego doświadczenia w nieadekwatne kategorie pojęciowe, usuwając z pola widzenia autentyczny przedmiot myślenia, to, co najważniejsze, a co w przeżyciach egzystencjalnych i aksjologicznych przedpredykatywnie dane. Język wartości heterogenizuje naturę konstytutywną tych doświadczeń. Z drugiej strony trzeba pamiętać, że język jest sposobem organizowania doświadczeń, porządkowania świata[42]. W tej roli jawi się jako niezastępowalny. Trzeba zatem poszukiwać takich sposobów opisu interesujących nas tu doświadczeń, by uniknąć poważnych zagrożeń, a jednocześnie komunikować to, co w nich najistotniejsze.

Apofatyczna strona doświadczenia aksjologicznego: milczenie

W doświadczeniu aksjologicznym obecny jest moment „zaskoczenia", które nie daje się zracjonalizować i do końca wyjaśnić. W sam fakt zaistnienia przeżycia dobra, piękna i *sacrum*, jego genezy, jest zatem wpisana niewyrażalność,

[41] M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 300.

[42] Por. N. Chomsky, *Język i natura ludzka. Rozmowa z prof. Noamem Chomskym*, w: W. Osiatyński, *Zrozumieć świat*, Warszawa 1980, s. 213.

niepojmowalność, a więc pojawia się tu moment sygetyczny. Z kolei w odniesieniu do treści, materii doświadczeń aksjologicznych, sprawa komplikuje się dużo bardziej. Opis analityczny[43] czy ejdetyczny gubi indywidualne kształty doświadczeń, ujednolica, abstrakcjonizuje, „ejdetyzuje" to, co faktyczne, konkretne, jednostkowe. Podmiot doświadczenia aksjologicznego wie więcej na poziomie czucia, intuicji niż jest w stanie wyrazić w systemie zdań wypowiadanych tak na poziomie opisu swych indywidualnych przeżyć, jak i tym bardziej na poziomie teoretycznego dyskursu aksjologicznego. W filozofii wprost do *scientia intuitiva* odwoływał się Baruch Spinoza, a współcześnie o wiedzy nieprzekazywalnej często mówił znany filozof nauki Michael Polanyi, o czym była już mowa. Wiedza poza-pojęciowa, wiedza ukryta, milczące poznanie (*Tacit Knowing*) to, według Polanyiego, efekt tego, że wiemy więcej niż jesteśmy w stanie wyrazić pojęciami, powiedzieć w intersubiektywnie komunikowalnej narracji.

Ograniczenia opisu aksjologicznego zasadzają się przynajmniej na dwóch biegunach: nadawcy i odbiorcy. Zasadnie i zrozumiale może mówić o wartościach wyłącznie ktoś, kto „czuje" rzeczywistość aksjologiczną, kto w niej jakoś partycypuje, także w sensie poznawczym. Z drugiej strony, słowa mówiące o wartościach, o dobru zrozumie jedynie ten, kto wpierw doświadczył, choćby śladowo, ale źródłowo tej rzeczywistości. Mistrz Eckhart zauważał w tym kontekście: *Dopóki bowiem człowiek nie upodobni się do tej prawdy, nie potrafi go* [mowa o kazaniu Mistrza – K.S.] *zrozumieć*[44]. Odpowiednie ukwalifikowanie podmiotu odbiorcy jest zatem

[43] Por. T. Czeżowski, *O metodzie opisu analitycznego*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu" 1953 [1956], s. 114-118; tenże, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958.

[44] Cyt. za: J. Bolewski, *Nic jak Bóg. Postaci iluminacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 1993, s. 61.

drugim – obok takiegoż ukwalifikowania nadawcy – progiem przekazu wiedzy o treściach aksjologicznych.

Wobec wielu własnych przeżyć aksjologicznych, podmiot woli zachowywać milczenie, gdyż czuje, że mówienie sprofanuje, zbanalizuje doświadczenie, jego materię. Nie tylko, a nawet nie tyle jego jako podmiot doświadczenia aksjologicznego, co właśnie samą przeżywaną przez niego treść (przedmiot przeżycia) – spłaszczy coś ważnego, istotnego, czemu należy się szacunek, czemu należy oddać sprawiedliwość i wobec czego powinno się zachować szeroko rozumiany pietyzm. Subtelność wielu doświadczeń dobra, poczucie zobowiązań moralnych, czucie sfery *sacrum* należą często do schelerowskiej *Intimsphäre* człowieka. Milczenie spełnia swoją rolę w kontekście głębokiej intymności wielu doświadczeń granicznych, egzystencjalnych, aksjologicznych, ale trzeba pamiętać także o jego innym, chyba jeszcze bardziej fundamentalnym powodzie i motywie. Doświadczenie piękna obecnego w literaturze, sztuce, muzyce jest z istoty swej trudne do wyrażenia na poziomie pojęć i sądów. Wszak słusznie pisał Paul Valéry: *W pojęciu Piękna zawiera się wrażenie czegoś, co niewyrażalne, niewysłowione nie dające się opisać. I samo to słowo NIC nie mówi. Nie ma dla niego definicji, bo prawdziwą definicję można dać tylko wtedy, kiedy się buduje z czegoś*. I dalej syntetycznie: *„Piękno" oznacza „niewyrażalność"*[45]. Tym bardziej owa niewyrażalność oraz miejsce na milczenie pojawia się w sferze sakralnej. Tu chyba najłatwiej przychodzi banalizacja i popadanie w postawę heideggerowskiej *gadaniny o Bogu*. Film Philipa Gräninga zatytułowany *Wielka cisza* pokazuje to niezbywalne miejsce milczenia w przeżywaniu Boga w chrześcijaństwie, a także wspólnotowość opartą głównie na milczeniu osób wobec

[45] P. Valéry, *Estetyka słowa. Szkice*, tłum. D. Eska, A. Frybesowa, Warszawa 1971, s. 240.

siebie. Rysuje się tu pewne napięcie w stosunku do swoistej „hałaśliwości" religijnych kultów pierwotnych. Niewyrażalność, niepojmowalność i niewyjaśnialność tkwi też bardzo silnie w doświadczeniach dobra, ale i zła (*misterium iniquitatis*). Milczenie odnajduje swoje miejsce również wobec cudzych doświadczeń zła, cierpienia, właśnie ze względu na ich istotową niepojmowalność. Mowa w obliczu cudzego cierpienia, najczęściej operująca ideologicznymi schematami, uwyraźnia kształty absurdu, raniącego cierpiącego poprzez szukanie wyjaśnień i prostych wytłumaczeń, które tak naprawdę są pseudo-tłumaczeniami, pogłębiającymi tylko cierpienia człowieka i tak dotkniętego już jakimś tragizmem. Przynajmniej od czasów *Księgi Hioba* wiadomo, że okazują się one w konsekwencji pseudo-wyjaśnieniami, mnożącymi tylko cierpienia, na przykład poprzez próbę scedowania powodów cierpienia na dotkniętego nim człowieka i budującymi pseudo-teologię pod płaszczykiem pobożności. Słowa bywają w takich kontekstach najczęściej puste, nic nie znaczące, wyprane z semantyki – chyba najbardziej jaskrawo okazuje się to właśnie w obliczu cierpienia drugiego człowieka, wobec którego stajemy z bezradnością, a często i z lękiem. Apel o milczenie literatury i filozofii po Auschwitz sformułowany pierwotnie przez Theodora W. Adorno oraz Maurice'a Blanchota wpisuje się w tę logikę. Wyjaśniając potworności zła, niejako je oswajamy, banalizujemy, odbieramy mu niewytłumaczalny nimb satanicznośći i poniekąd odzieramy ofiary z jakiejś cząstki godności ich cierpienia. Ogrom zła rozsadził pojemność ludzkiego doświadczenia oraz język, którym do tej pory opowiadał o złu. Nie tylko doświadczenia i język filozofii, ale i teologii czy poezji. Pisała Anna Kamieńska: *Tuż po wojnie mogło się wydawać, że poezja nie jest już możliwa. Ruiny miast i wsi, zgliszcza i krematoria przedostały się do ludzkich snów. Stały się krajobrazem wewnętrznym. Ruiny*

mowy. Zgliszcza pojęć moralnych[46]. Język wszak potrafi omijać granice, które stawia przed nim opisywana rzeczywistość często poprzez jego banalizację, pozorne tłumaczenie, łatwe wyjaśnianie, stąd zamilknięcie wobec pewnych doświadczeń dziejowych czy jednostkowych losów jawiło się lub jawi jako postawa najbardziej optymalna i jedyna moralnie zasadna. Jednak, z drugiej strony, jak trudne i ambiwalentne bywa doświadczenie milczenia innych w cierpieniu i w obliczu śmierci człowieka ukazuje opowieść Anatole Broyarda w jego zapiskach z czasów własnej choroby. Czytamy: *Myślę czasem, że cisza potrafi zabić, jak u Kafki w tej wstrząsającej scenie kończącej Proces, w której Józef K. umiera bez słowa, „jak pies". W „Przemianie", historii, która zakorzeniła się już na dobre w naszej nieświadomości, Gregor Samsa umiera przeistoczony w robaka. W umieraniu nie jesteśmy już ludźmi, śmierć nas odczłowiecza – myślę więc, że język, mowa, historie najskuteczniej podtrzymują nasze człowieczeństwo. Milczenie jest w sensie dosłownym zamknięciem sklepu z człowieczeństwem*[47]. Choroba, cierpienie jest znośne, jego zdaniem, tylko pod warunkiem uczynienia z niego narracji, opowieści, milczenie tak własne, jak i otoczenia są nienaturalne, powiększają cierpienie. Milczenie chorego może też być efektem jego poddania się, rezygnacji. Z drugiej strony poczucie zawodzenia słów wobec człowieka zmagającego się z cierpieniem zdaje się wskazywać na potrzebę milczenia. Ten moment aporetycznej dialektyki jest przypisany do wielu postaw sygetycznych.

Milczenie wobec Holokaustu, ludobójstwa komunizmu tak poezji, jak i filozofii czy teologii też nie sprawdza się w pełni – próba zrozumienia, jakiegoś umysłowego okiełznania tych

[46] A. Kamieńska, *Na progu słowa*, Poznań 1985, s. 27.

[47] A. Broyard, *Upojony chorobą: zapiski o życiu i śmierci*, red. A. Broyard, tłum. A. Nowakowska, Wołowiec 2010, s. 35.

faktów jest silniejsza niż motywy warunkujące imperatyw sygetycznego podejścia do tych doświadczeń. Trzeba też pamiętać, że milczenie o pewnych wydarzeniach w dziejach ludzkości sprzyja zapominaniu – czy ogrom cierpienia ludzi w dwudziestym wieku może/powinien zostać zapomniany? Milczenie wobec cierpienia drugiego może też być objawem znieczulicy, niezdolności do jakichkolwiek postaw empatycznych, zgodę na cudzą samotność, w której ktoś został zamknięty poprzez cierpienie. Tak oto i w tym kontekście milczenie ujawnia swój dwuznaczny charakter i naturę – z jednej strony uczciwie sygnalizuje sfery życia, wobec których zawodzą dyskursy, narracje, pojęcia i słowa, a z drugiej ujawnia swą niewystarczalność, a nawet pogłębia w cierpiących ludziach ich samotność, podszytą często doświadczeniami absurdu i dramatyzmu, zabierającego jakąkolwiek nadzieję. Opowieść o własnym cierpieniu komuś, kto znalazł się w jakoś podobnej sytuacji egzystencjalnej, potrafi często wyrwać z samotności, z zaklętego kręgu egotycznie przeżywanego cierpienia. Stąd ludzie dotknięci dramatem cierpienia często poszukują drugich w analogicznym położeniu, tworzą rozmaite stowarzyszenia czy nieformalne grupy wsparcia. Mowa człowieka dotkniętego cierpieniem staje się często dla drugiego w podobnej sytuacji remedium na ból samotności, potrafi otworzyć horyzonty nadziei. Być może wspólna płaszczyzna doświadczeń życiowych staje się merytoryczną, ale i moralną legitymizacją mówienia wobec cierpienia i tragizmu drugiego. Rozbieżność sytuacji i doświadczeń, z kolei, być może legitymizuje postawy sygetyczne, choć trzeba niewątpliwie wystrzegać się tu generalizacji i tworzenia sztywnych reguł i praw zachowania. Tak mowa, jak i milczenie wobec cierpienia – i to w skali indywidualnych przypadków, jak i dziejowej esencjalizacji zła i cierpienia – mają swoje niezbywalne miejsce.

Tragiczne doświadczenia potrafią też zamknąć człowieka w świecie milczenia. Mury milczenia są wtedy odmową komunikacji ze światem, który zafundował podmiotowi nieprzezwyciężalną traumę, uwięził go w nieprzezwyciężalnym lęku i strachu. Jako niewyrażalne jawią się także meta-fizyczne komponenty towarzyszące wielu przeżyciom aksjologicznym, a wynikające niejako z natury rzeczy. Lęk przed mówieniem o własnym złu, z kolei, jest lękiem przed społecznym ostracyzmem, degradacją, wyłączeniem, odrzuceniem. W tych przestrzeniach znajdują się obsesje, lęki, do których się nie przyznajemy często sami przed sobą, które skrywamy w milczącej sferze naszego życia. Często jednak człowiek czuje, że ich nazwanie, wyrażenie może być początkiem twórczego procesu przemiany, moralnej *katharsis*.

O kłopotach z przekładalnością treści aksjologicznych wyrażanych w różnych rejonach kultury świadczą ekfrazy jako zabiegi z istoty deformujące. Okazuje się, że mimo wielu dążeń wybitnych pisarzy i poetów, a precedensów tu nie brakuje, obraz malarski – dla przykładu – nie daje się całkowicie przełożyć na słowa, ale i na odwrót. Myślenie obrazami, wyobraźnią odciska się np. w obrazie plastycznym jako jego adekwatnym wyrazie, pisanie zamiast malowania nie jest optymalną strategią dla artysty (awangarda modernistyczna w sztuce doświadczyła tego bezdroża i je wyraziście ukazała). W tych obszarach przestrzeń sygetyczna odnosi się też do samego artysty, który nie potrafi zwerbalizować swych procesów twórczych ani natury powinności, która każe mu tworzyć. Próby nazwania tej sfery podejmowane przez wielu wybitnych artystów tylko potwierdzają te konstatacje.

Kłopot z narracją dotyczącą własnych doświadczeń aksjologicznych dotyczy nie tylko komunikacji z innymi ludźmi, ale też nazwania wobec samego siebie materii wielu doświadczeń. Sam podmiot przeżyć aksjologicznych często nie potrafi w dialogu wewnętrznym, mowie wewnętrznej

nazwać, wyrazić tego, czego doświadcza. *Doświadczenie aksjologiczne trudno adekwatnie określić i wyrazić słowami*[48]. Ale często nie potrafiąc tego nazwać, człowiek czuje jakieś zobowiązanie ku temu, ku podejmowaniu kolejnych prób wyrażenia, opisania, zakomunikowania. Tak dzieje się też często w przeżyciu winy moralnej, której powody są dla podmiotu intuicyjnie czytelne, ale pojęciowo niewyrażalne. Jednak bez – zawsze skazanych na pewne niepowodzenie – prób werbalizacji treści i generatora mojej konkretnej winy moralnej nie zostanie ona odpowiednio przeżyta, nie stanie się początkiem odrodzenia moralnego osoby.

Przestrzeń sygetyczna jest obecna także w nastawieniu odbiorczym wobec potencjalnych doświadczeń egzystencjalnych czy aksjologicznych, na przykład wobec dzieła sztuki. Człowiek, aby „usłyszeć" głos dzieła, jego przesłanie musi milczeć. Wprost wyrażał to Schopenhauer: *Przed obrazem każdy powinien stać jak przed władcą, czekając, czy i jak się on do niego odezwie, ale pierwszemu się do niego odezwać nie wolno, tak jak do władcy, bo wtedy usłyszy się tylko samego siebie*[49]. Tak więc przeżycie estetyczne jest możliwe wyłącznie w sferze milczenia, kiedy odbiorca wycisza swe emocje, intuicje, rozum, presupozycje i otwiera się na „głos" dzieła sztuki. Pojawia się tu w jakiejś analogii konieczność wy-ciszenia i milczenia wobec Transcendencji w przeżyciu religijnym, a także wobec sytuacji moralnych i moralnie doniosłych. A zatem trzeba zamilknąć, by usłyszeć głos płynący z doświadczenia aksjologicznego, w fenomenologii funkcję wy-ciszania miały pełnić tzw. redukcje.

Pisał Antoni Siemianowski: *Wartości poznajemy nie przez myślenie o nich pojęciami, ale przez żywe osobiste odczuwanie*

[48] A. Siemianowski, *Człowiek a świat wartości*, s. 51.

[49] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. II, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 583.

ich sensu[50]. Aksjo-czucie jednak to jeszcze nie akt poznawczy *sensu stricto*[51]. Doskonale wyraził to Ingarden powiadając, że doświadczenie to dopiero „połowa" poznania. Czy zatem „całe" doświadczenie aksjologiczne da się przekuć na poznanie, czy ta „połowa" całkowicie daje się przenieść na poziom skonceptualizowanego, integralnego poznania? Czy w kwestii treści doświadczenia mamy do czynienia wyłącznie z problemem czy też, przynajmniej w jakiejś części, z tajemnicą, by użyć tu doskonałej dychotomii wprowadzonej do filozofii przez Gabriela Marcela. Problem się rozwiązuje, wyjaśnia, do tajemnicy można się zbliżać, naświetlać ją, a przede wszystkim dawać się jej ogarnąć, partycypować w niej. Tajemnica jest organicznie związana z milczeniem, słowa – choć wypowiadane często w jej obliczu – nie stanowią właściwej strategii zmierzenia się z nią. Mówi o tym w interesujący sposób lekarz i humanista Andrzej Szczeklik: *Kiedy odratowani z nagłej śmierci wracają do nas, myślimy: gdzie oni byli? Gdy się ich słucha, a słuchałem ich kilkuset, nie mają nic do powiedzenia. Choć są rzadkie wyjątki. To ci, którzy nie chcą mówić, milczą. Być może przed nimi otworzyła się jakaś tajemnica*[52]. W obliczu doświadczeń mistyczno-metafizycznych milczenie gwarantuje przynajmniej tyle, że nie dokona się banalizacji i trywializacji tajemnicy. Jest milczeniem znaczącym, ale i ochraniającym. Nie oznacza to oczywiście rezygnacji z tworzenia teorii aksjologicznych. Wskazuje jednak na naturalne granice dyskursu w aksjologii i każe budować aksjologię negatywną, wyrastającą ze świadomości ograniczenia, nie-adekwatności opisu w języku

[50] A. Siemianowski, *Człowiek a świat wartości*, s. 44.

[51] „Czasami możemy czegoś nie rozumieć, ale zupełnie dobrze to czujemy": O. Tokarczuk, *Prowadź swój pług przez kości umarłych*, Kraków 2009, s. 203.

[52] *O bogach w białych kitlach, czyli medycyna jak sen. Rozmowa z prof. Andrzejem Szczeklikiem*, „Wprost" 4-11 kwietnia 2010, s. 72.

wartości istoty i natury przeżyć i doświadczeń aksjologicznych. Dialektyka opisywać-kwestionować opis i swoista zwrotność tej relacji jawi się jako konstytutywny moment negatywności apofatycznej, a milczenie jako immanentna przestrzeń teorii wartości i jako swoista wartość (przedmiot tejże teorii), co ukazuje podwójne funkcjonowanie momentu sygetycznego w aksjologii. Słusznie zauważał Marcel, że filozofia egzystencjalna, próbująca nieustannie mówić z głębi doświadczenia, jest narażona na poważne niebezpieczeństwo. Polega ono na tym, że doświadczenia te są jednorazowe, indywidualne i niepowtarzalne, a tym samym opartym na nich twierdzeniom zagraża pustosłowie, werbalizm[53]. To realne zagrożenie charakterystyczne dla wszelkich opisów doświadczeń egzystencjalno-aksjologicznych dokonywanych w perspektywie filozofii postfenomenologicznej.

Słowo „czucie" wskazuje na zmysły, a łacińskie słówko *sensus* oznacza tak czucie, jak i zmysły. Oświeceniowa koncepcja *moral sense* stworzona przez myślicieli brytyjskich oddała w pełni to skojarzenie na gruncie filozofii moralnej. Zbigniew Herbert, uczeń Henryka Elzenberga, wielkiego aksjologa, w wierszu zatytułowanym *Potęga smaku* rozciągał kategorię smaku na rzeczywistość moralną i etyczną. Czucie, smak to domena właśnie zmysłów, dostarczających doświadczeń bezpośrednich, lecz migotliwych, trudnych do werbalizacji, w jakimś sensie przeciwstawnych wiedzy tworzonej przez rozum. Czy zatem można ujmować relację między doświadczeniem aksjologicznym a tworzeniem teorii aksjologicznych w analogii do relacji zmysły-rozum w rozmaitych teoriach epistemologicznych? Rysuje się tu też problem zależności pomiędzy rozumieniem a wyrażalnością. Czy można coś rozumieć, a nie móc tego wyrazić? Wydaje się, że na

[53] G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 223.

pozytywną odpowiedź wskazuje fakt istnienia – uwikłanej w paradoks, na który zwrócił uwagę św. Augustyn w *De doctrina christiana* – teologii apofatycznej. Aby wszak głosić tezę, że Bóg jest niewyrażalny – jak już była o tym szczegółowo mowa – trzeba mieć jakiś poznawczy wgląd w Jego naturę, jakieś rozumienie Jego istoty. Oczywiście zakłada to możliwość zachodzenia fenomenu rozumienia na poziomie przed czy ponad-językowym. Innymi słowy zakłada to tezę o zachodzeniu poznania – choćby niepełnego, „pół-poznania" – bez pojęć abstrakcyjnych. Bez tego założenia teologia negatywna popada w sprzeczność logiczną w samym punkcie wyjścia. Tak samo aksjologia apofatyczna wymaga tego typu założenia. Wydaje się jednak, że założenie to posiada bogatą tradycję oraz dobre uzasadnienie i mocne racje, jak już była o tym mowa wcześniej.

Ciekawą ilustracją problemu rozumienia pozapojęciowego dostarcza muzyka. Rozumienie muzyki nie jest wszak rozumieniem pojęciowym, więcej: muzyka daje odpowiedź na pytania metafizyczne *w zupełnie bezpośrednim, zrozumiałym języku, nieprzetłumaczalnym jednak na język rozumu*, jak to trafnie wyraził Schopenhauer[54]. Jest pewnym specjalnym typem orientacji w postrzeganej bezpośrednio rzeczywistości[55]. Bez tego typu asemantycznej interpretacji sekwencja dźwięków nie jest dla odbiorcy muzyką. Na temat interpretacji asemantycznej pisał Ossowski: *Zachodzi ona wtedy, gdy w naszych postrzeżeniach organizujemy w pewien sposób dane zmysłowe, uzupełniamy je, upraszczamy lub korygujemy, z tym przekonaniem, że przedmiotem naszych przedstawień jest właśnie postrzegany fragment rzeczywistości [...] Wyższym stopniem interpretacji asemantycznej jest postrzeganie danych nam zmysłowo fragmentów rzeczywistości jako*

[54] A. Schopenhauer, dz. cyt., s. 582.
[55] Por. S. Ossowski, dz. cyt., s. 87 nn.

określonych, konkretnych przedmiotów świata zewnętrznego[56]. Muzyka rozbija zatem schemat wyłącznie pojęciowego rozumienia. Mówił Seweryn Blandzi po wysłuchaniu koncertu na dwie harfy: *Muzyka okazuje się najlepszym dowodem, że język nie wyznacza granic naszego świata. Po wysłuchaniu tych utworów odczułem wyraziściej niż kiedykolwiek niedostatki naszej mowy i w konsekwencji niechęć do werbalizacji czegoś, co się składa na przeżycie, jak neoplatońska ekstasis, której jedynie godnym wyrazem może być sige, milczenie*[57]. Można dokonać zasadnej ekstrapolacji tej refleksji na wszystkie inne, silnie oddziaływujące na nas, doświadczenia aksjologiczne. Milczenie zdaje się zatem posiadać swoje niezbywalne miejsce w opisie przeżyć aksjologicznych.

Doświadczenia prawdy, dobra, piękna, *sacrum*, wykazują organiczne powiązania. Dobitnym wyrazem tego była koncepcja *kalokagatii* w greckiej filozofii i kulturze. Wskazuje to na jakąś metafizyczną jedność wartości – co uchwytywały rozmaite systemy metafizyczne i to nie tylko w europejskiej filozofii. Doświadczenia aksjologiczne prowadzą nas więc w samo centrum metafizyki, która nieustannie próbuje wyrazić niewyrażalne. Stanowi to doniosłe egzystencjalnie sytuacje. Trzeba jednak podkreślić raz jeszcze, że przeżycia aksjologiczne to „wyspowaty" element życia człowieka. Słusznie pisze zatem Tomasz Mazur: *Z jednej strony więc człowiek potrzebuje wartości, bo dają mu one poczucie sensu życia, z drugiej strony jednak musi się jakoś do pewnego stopnia przed nimi zabezpieczyć, bo mogą doprowadzić do utraty kontaktu z tym życiem. Sens życia, innymi słowy, musi zawierać zarówno sens, jak i życie. I tego instynktownie świadomy*

[56] Tamże, s. 87.

[57] S. Blandzi, *Co znaczy „miłować mądrość"?*, w: *Spotkania Platońskie. W dobie rozumu rozproszonego wracamy do korzeni*, red. A. Motycka, Warszawa 2004, s. 9.

jest każdy człowiek[58]. To ważna konstatacja, prawie zupełnie pomijana w literaturze filozoficznej. Tak więc Leśmianowska *niepochwytność* i *niewyśpiewność* w perspektywach doświadczeń aksjomoralnych jawi się jako ich integralna część. Z drugiej strony refleksja wymaga ekspresji, w procesie poznawania zachodzi ich wzajemne sprzężenie, na co wskazuje współczesna hermeneutyka. Z tego dialektycznego związku poniekąd nie ma ucieczki. Trzeba też zaakcentować negatywną kwalifikację aksjologiczną milczenia w opisywanych powyżej sytuacjach i kontekstach – milczenie jawi się jako niespełnienie komunikacyjne, jako niemożność językowego przekazu, a często także jako niemożność nazwania przed samym sobą tego, co z wielu ważnych racji chce być nazwane, domaga się tego.

Epilog

Doświadczenie aksjologiczne rozpięte jest zatem pomiędzy mówieniem a milczeniem, pomiędzy wyrażalnością a niewyrażalnością. To „czego nie wiemy o wartościach", to często to, co nienazywalne, niewerbalizowalne w doświadczeniach aksjologicznych. Choć często może to być też skutek przedwczesnej ontologizacji treści tychże doświadczeń, wydobywanych przedwczesnym opisem analitycznym czy ejdetycznym. Warto też zasygnalizować trop, do którego wrócimy w dalszej części książki. Mianowicie perspektywa braku obiektywnej hierarchii wartości pociąga za sobą brak reguł uniwersalnych, wybór i decyzja spoczywają wtedy

[58] T. Mazur, *Kapryśni bogowie Sokratesa. Człowiek i świat wartości w tradycji filozofii zachodniej*, Kęty 2008, s. 234.

wyłącznie na podmiocie aksjomoralnym, a pytanie o wspólną miarę dla wartości, stawiane z pozycji komunikacyjnych, konsensualnych, dialogicznych, staje się konieczne do rozpatrzenia i poniekąd zmusza do poszukiwania odpowiedzi na nie. Wagi i znaczenia żywego doświadczenia w kwestiach moralnych przecenić się nie da. Słuchanie opowieści o jakimś nieszczęściu może mi ujawniać fakt, że jest to godne litości, ale zazwyczaj niczego nie odczuwam, natomiast jeśli na własne oczy zobaczę to nieszczęście, wtedy to *bezpośrednie doświadczenie wyzwoliłoby we mnie owe źródła, otworzyło zamknięte drzwi*[59]. Żywa obecność sytuacji moralnie doniosłej wyzwala energie etyczne, których żadne przedstawienie w narracji wyzwolić nie zdoła.

W zagadnieniu apofatyki i sygetyki deskrypcji aksjologicznych naprzeciw siebie stają dwa bieguny: siła przeżycia, czystego doświadczenia, żywego kontaktu z rzeczywistością i niemoc sprawcza językowych nazwań w sferze aksjomoralnej, co stanowi też naturalne ograniczenia moralistyki. Wyrazy językowe jawią się jako substytut bezpośredniego doświadczenia, jakaś forma jego zniekształcenia i uproszczenia poprzez wyrażenie indywidualnego szczegółu w języku pojęć ogólnych. Pisał Schopenhauer: *Wrażenie, jakie wywiera dzieło sztuki, zadowala nas w pełni wtedy tylko, kiedy pozostaje po nim coś, czego nie zdołamy sprowadzić do wyraźnego pojęcia, choćbyśmy długo nad nim myśleli*[60]. Wydaje się, że tezę tę można ekstrapolować na całokształt doświadczeń aksjologicznych. To „coś", co nie daje się konceptualizować, co nie zawiera się w żadnym typie dyskursu, zdaje się stanowić jądro doświadczenia aksjologicznego, jego nerw. Sapir wskazuje na fakt, że wśród

[59] G. Marcel, *Być i mieć*, s. 59.
[60] A. Schopenhauer, dz. cyt., s. 585.

ludów prymitywnych istniało odczucie identyczności słowa i rzeczy[61].

Warto zwrócić uwagę na dwupiętrowość naszego tytułowego problemu. Poziom pierwszy dotyczy faktycznej potrzeby wyrażania faktu i treści doświadczenia aksjologicznego oraz – przeciwnej – potrzeby milczenia wobec tej rzeczywistości. Poziom ten posiada dwie składowe: nienazywalność wobec siebie i wobec innych ludzi. Na poziomie drugim mamy twardy fakt wyrażalności i niewyrażalności składowych doświadczenia aksjologicznego w kategoriach zobiektywizowanego dyskursu. To jest poziom teorii. Z poziomem tym wiąże się wiele pytań ogólno-filozoficznych. Od problemu uniwersaliów (w perspektywie nominalizmu wszak sprawa wygląda diametralnie inaczej niż w perspektywie realizmu pojęciowego) po problem racjonalizmu/irracjonalizmu. Nie ma tu miejsca na ich analizę i musimy zadowolić się wyłącznie ich zasygnalizowaniem.

Ujawnia się tu zatem program aksjologii apofatycznej i sygetycznej. Powyżej program ten został ledwie zarysowany kilkunastoma refleksjami-tropami myślowymi i świadomie niewyostrzanymi intuicjami. Jeśli są one zasadne to warto budować aksjologię apofatyczno-sygetyczną, w twórczej korelacji z pozytywnymi badaniami nad wartościami. To, co wiemy o wartościach, ale czego w opisie analitycznym czy ejdetycznym wyrazić nie potrafimy, jest istotne tak dla teorii aksjologicznych, jak i – przede wszystkim – dla życia człowieka, jego autentycznego poczynania samego siebie, by użyć znanej frazy Kierkegaarda. A pamiętać trzeba, że Heideggerowskie ostrzeżenie przed trywializacją i zasłanianiem fenomenu poprzez wielosłowny opis, obowiązuje w sposób szczególny na gruncie opisu tego, co w życiu najistotniejsze

[61] Por. E. Sapir, *Kultura, język i osobowość: wybrane eseje*, tłum. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa 1978, s. 41.

i najważniejsze. Słowa bywają zbyt usłużne i często zbyt prosto mówią o tym, co niewspółmiernie bardziej skomplikowane i złożone. Dialektykę mówić/milczeć trafnie wyrażają strofy wiersza Horsta Bienka pt. *Mówienie, Milczenie, Mówienie*: *Jeśli opowiemy wszystko/ wciąż jeszcze będzie można coś powiedzieć/ jeśli jeszcze można coś powiedzieć/ nie będzie wolno nam przestać/ mówić tego co można powiedzieć/ jeśli zamilkniemy/ inni powiedzą za nas to/ co można rzec/ tak nie będzie ustawać/ mówienie i mówienie o mówieniu// Nic nie ma bez mówienia/ jeśli nie to/ co się zdarzyło/ mówię opowiadam czy opisuję/ to w ogóle nie stało się/ zdarzeniem/ mówienie trwa nieprzerwanie/ kawałek po kawałku/ lepiej: fragment po fragmencie// Nigdy nie będzie całością/ nigdy więc wszystko nie będzie powiedziane*[62]. W odniesieniu do doświadczeń egzystencjalnych i aksjologicznych słowa poety doskonale przystają i wyrażają w interesującej nas kwestii esencję zagadnienia. Pojawia się tu element niewysławialności całości tych doświadczeń, konieczność mówienia o nich, obiektywizacja ich poprzez słowa i świadomość, że nigdy nie zostanie powiedziane wszystko, że mowa wyraża tylko fragmenty, kawałki. Do wielu tych kwestii przyjdzie nam jeszcze powrócić w nieco odmiennych kontekstach problemowych.

---

[62] H. Bienek, *Czas po temu. Wiersze wybrane*, tłum. A. Pańta, Bydgoszcz 1987, s. 41.

Rozdział V

Milczenie wobec dobra i zła – ku sygetycznej i apofatycznej fenomenologii doświadczenia moralnego

Milczenie wchodzi w sam rdzeń naszej istoty moralnej,
tak że jeśli jest nam zupełnie obce,
nie możemy mieć prawdziwej moralności
Thomas Merton

Ważną jest umiejętność milczenia
we właściwej porze
Arystofanes

Jeżeli bowiem mówiąc nie mogę się dać zrozumieć, to milczę,
chociaż bym gadał od rana do wieczora
Søren Kierkegaard

Ich oczy milcząco dawały świadectwo
Abraham Joshua Heschel

Analizując przestrzenie sygetyki i apofatyki w płaszczyźnie fenomenologii moralności, a zatem faktycznego funkcjonowania wymiarów moralnych, bezpośredniego doświadczenia moralnego, musimy na wstępie dokonać oczywistego rozróżnienia, które pozwoli na zastosowanie prostego, a porządkującego schematu dla badań podjętych w tym rozdziale. Otóż odróżniamy płaszczyznę moralną od płaszczyzny etycznej, rozumiejąc je w klasyczny sposób, a więc moralność to płaszczyzna przedmiotowa, faktualna, a etyka to nauka

o moralności, głównie w aspekcie normatywnym (etyka filozoficzna i preskryptywna). Pierwsza płaszczyzna odnosi się zatem do faktycznego funkcjonowania moralności, funkcjonujących norm, wartości i panujących ideałów, do sytuacji moralnych i moralnie doniosłych, w których człowiek dokonuje wyborów, podejmuje decyzje, odpowiada w wybrany przez siebie sposób na powinność i zobowiązania tkwiące w sytuacjach moralnie doniosłych. Druga płaszczyzna to poziom teorii, dyskursów i narracji etycznych – to metapoziom w stosunku do pierwszego. To przestrzeń badawcza, w której próbuje się opisać, zrozumieć sferę moralną, uprawomocnić system normatywny, krytycznie analizować funkcjonujące etosy. O ile postawy milczenia na poziomie zachowań moralnych i faktycznie funkcjonujących etosów mienią się, jak zostanie to pokazane, wieloma sensami i znaczeniami, są motywowane wieloma względami i racjami, o tyle w przestrzeniach teorii i dyskursów etycznych na pierwszy plan wybija się niepoznawalność i/lub niewyrażalność jako motywy zamilknięcia etyki w określonych przestrzeniach i sferach lub milczenie całkowite. Drugim fundamentalnym powodem postaw sygetycznych wielu etyków, przede wszystkim w sferze publicznej, jest utrata wiary w jakiekolwiek praktyczne przełożenie dyskursów etycznych, niewiara w ich społeczne oddziaływanie. Niemniej apofatyzm jawi się jako najistotniejszy powód milczenia etyki. Sygnalizowane już kilkakrotnie powyżej doniosłe pytanie, czy na poziomie fenomenologii moralności różnobarwność postaw sygetycznych ostatecznie nie wypływa z apofatyzmu, musimy raz jeszcze pozostawić, odraczając jego analizę na późniejszy czas. Niniejszy rozdział jest poświęcony analizie sygetycznych i apofatycznych komponentów faktycznej moralności, a kolejny sygetycznym i apofatycznym elementom dyskursu etycznego. Oba tworzą zatem organiczną całość.

Nieintencjonalne i niedobrowolne formy milczenia a moralność – milczenie a higiena psychiczna

Na początku tego rozdziału musimy zasygnalizować rodzący się pobocznie dla naszych badań problem i pytania oraz usprawiedliwić ich – poza drobnymi wyjątkami – nieobecność na dalszych stronach tej książki. Otóż milczenie człowieka ma czasem podłoże chorobowe i wiąże się z zakłóceniami pracy tak centralnego układu nerwowego, uszkodzeniami organicznymi narządów artykulacyjnych, jak i z problemami natury psychicznej, z szeroko rozumianą psychopatologią. Literatura fachowa obfituje w opisy takich jednostek chorobowych, jak autyzm, mutyzm, niemota, głuchota *etc*. Autyzmowi, rozumianemu jako całościowe zaburzenie rozwoju związane z funkcjonowaniem mózgu, z defektami neurologicznymi, najczęściej towarzyszą właśnie zaburzenia mowy (echolalia, odwracanie zaimków), a często całkowity jej brak, jako jeden z osiowych elementów odmowy komunikacji z ludźmi, z rzeczywistością. Mutyzm to zamknięcie się w milczeniu na skutek lęku przed mówieniem, lęku o podłożu i charakterze silnie fobicznym. Dziecko dotknięte mutyzmem nie wykazuje żadnych zaburzeń percepcyjnych mowy, zaburzeń organicznych ani rozwojowych opóźnień, rozumie mowę, ale nie mówi, jest zamknięte w milczeniu, cierpi w milczeniu. Niemówienie może być totalne (mutyzm całkowity) lub wybiórcze, częściowe (mutyzm selektywny). Generalnie zaburzenia mowy dzieli się na endogenne (wewnątrzpochodne, związane z patomorfologią i patofizjologią mózgowia) oraz egzogenne (związane z zaburzeniami socjo-psychologicznymi). W literaturze przedmiotu wyróżnia się m.in. afazję,

dysglosję, dyslalię, afonię, oligofazję, schizofazję, jąkanie *etc*[1]. Nie wnikając w opisy tych zaburzeń czy w ich etiologię, poprzestańmy na konstatacji, że obok milczenia, które nas interesuje w tej książce, a które zostało już dość dokładnie określone, istnieją formy milczenia niedobrowolne, niczego niekomunikujące (przynajmniej w sensie intencjonalnym, zamierzonym), o podłożu wyraźnie patologicznym. O ile ich istnienie nie było dla nas istotne w dotychczasowych partiach analiz, o tyle w momencie przejścia na poziom moralny stają się one ze zrozumiałych powodów ważne, a momentami nawet z etologicznego punktu widzenia doniosłe. Powstają bowiem w ich kontekście pytania o rozwój moralny, funkcjonowanie w sferze dobra i zła człowieka, dotkniętego tymi chorobowymi formami zaburzenia mowy – swoistym skazaniem na niedobrowolne milczenie. Jak przebiega rozwój psychomoralny ludzi dotkniętych głuchotą i niemotą? Jakie profile aksjomoralne są charakterystyczne dla ludzi zamieszkujących świat chorobowego milczenia, świat otoczony trudnymi do pokonania lub w ogóle niepokonalnymi murami milczenia? Wszak werbalizacja jawi się jako warunek prawidłowego rozwoju psychicznego człowieka, ściśle wiąże się z prawidłowym kształtowaniem się jego osobowości, a zatem nie może nie wpływać także na rozwój moralny. Głuchota połączona z werbalną niemotą, przykładowo, prowadzi często do radykalnego odcięcia się od świata innych ludzi, a przede wszystkim od ludzi słyszących i mówiących, powodując często mentalne zamknięcie się w grupie dotkniętych tym

[1] Por. W. Tłokiński, *Mowa. Przegląd problematyki dla psychologów i pedagogów*, Warszawa 1982, s. 107-128; A. Boggs, *Commentary on Cho: Long – Term Effects of Selective Mutism Need Not Be Determinal*, *Printed in the SMG-CAN Being Heard Newsletter, August, 2007*, http://www.selectivemutism.org/resources/library/SM%20in%20the%20News/Virginia%20Tech%20Tragedy%20SMG%20Response.pdf; J.J. Miller, *Children Who Suffer in Silence*, 2004.

samym schorzeniem, co wykazują rozliczne badania psychologiczne i socjologiczne. Trudno przypuścić, by nie wpływało to na kształtowanie się fizjonomii moralnej takiego człowieka. Oczywiście, język migowy jest jakimś analogatem języka mówionego, stanowi w interesującym nas kontekście quasi-język, który można traktować jako odpowiednik komunikacji werbalnej, choć niewątpliwie nie niweluje to powyższych pytań i nie zmniejsza ich doniosłości. A milczenie obsesyjnie obronne, lękowe, bezradne, zacięte, wrogie, milczenie zrywające kontakt z drugim człowiekiem i z rzeczywistością, psychopatologiczne milczenie latami człowieka, którego życie przerosło i który zamknął się w sobie, odmawiając komunikacji ze światem zewnętrznym w postawie odwrócenia się od niego, zamknięcia nań? Lęk przed potępieniem, zlekceważeniem, wyśmianiem, odrzuceniem powoduje często postawy milczenia, każąc płacić za to najczęściej cenę ważąco wpływającą w sposób negatywny na kształt całego życia[2]. Są to niewątpliwie interesujące obszary dla badań z zakresu etyki opisowej – tak dla psychologii, jak i socjologii moralności – które pozwalają na sformułowanie wielu hipotez roboczych i teorii, dotyczących psychogenezy oraz faktycznego rozwoju moralnego człowieka. Natomiast my, dostrzegając doniosłość tych zagadnień, świadomie na gruncie budowanej tu sygetycznej etyki fundamentalnej te obszary milczenia w moralności pozostawiamy, bierzemy je w nawias, choć otwierają ważne i istotne przestrzenie namysłów, a często stanowić wręcz mogą interesujące konfirmacje czy falsyfikacje empiryczne dla wielu twierdzeń z zakresu nie tylko etyki deskryptywnej, ale i etyki filozoficznej. Jakie jest uzasadnienie takiej decyzji badawczej? Spróbujmy je krótko zarysować, nie wypierając się jednakże pewnej dowolności w jej podjęciu.

---

[2] Por. A. Miller, *Mury milczenia. Cena wyparcia urazów dzieciństwa*, tłum. J. Hockuba, Warszawa 1991.

Milczenie, w rozumieniu, które tu przyjmujemy, jest ściśle związane z mową językową, pojęciową, z werbalizacją, stanowiąc wręcz odmienny od niej sposób mówienia, przekazywania treści, informacji, powiadania (Heidegger). Milczenie oderwane od mowy – np. w sytuacji osoby głuchoniemej, chorobowo odciętej od świata języka zwerbalizowanego – ujawnia diametralnie inne sensy, wskazuje na niemoc (niemota), na stan patologiczny, na swoiste zdeterminowanie przez określone czynniki, na wrzucenie-w-świat-milczenia. I aczkolwiek pytanie, w jaki sposób funkcjonuje moralność w środowiskach osób głuchoniemych, dotkniętych poważnymi zaburzeniami mowy, jak następuje w nich przyswajanie i interioryzacja norm i prawideł moralnych, jakie etosy się w nich kształtują otwiera, jak już było powiedziane, interesujące obszary badań z zakresu etyki opisowej (etologii), to jednak tak rozumiane milczenie pomijamy w naszych analizach. Nie pełni ono bowiem żadnych funkcji semiotycznych, będąc objawem chorobowym, patologicznym, a jego analiza wyznacza zupełnie odmienne od naszych płaszczyzny badań.

Mówiąc o milczeniu podszytym jakąś dysfunkcją, zaburzeniami psychoorganicznymi, musimy też pamiętać o milczeniu w jego twórczej z psychologicznego punktu widzenia funkcji i kreatywnym znaczeniu. Jest ono wszak elementem procesu wiodącego do integracji psychicznej, budowaniem przez człowieka swej tożsamości, zachowaniem pożądanym z punktu widzenia higieny psychicznej i zdrowia psychicznego. W milczeniu, milczącym zamyśleniu, odkrywamy wszak swą autentyczność, własny profil osobowościowy, mamy szansę uchwycić swoje problemy i kłopoty, szukamy właściwej autopsychoterapii i środków zaradczych oraz dróg swego indywidualnego rozwoju osobowego. W milczącym dystansie wobec innych ludzi, czasem tych bliskich i najbliższych, jesteśmy w stanie zaobserwować to, co staje się niedostępne w świecie nieustannej mowy, wymiany myśli, zanurzenia

w świat słów, często hałasu. Dostrzegamy w ludziach to, co w codziennej komunikacji z nimi, obfitującej w słowa, było zakryte, niewidoczne, a co jest istotne choćby dla poprawy relacji z nimi, zmian we wzajemnym byciu z drugimi. Doniosłości milczenia zatem dla rozwoju człowieka, doskonalenia jego stosunków z drugimi ludźmi tak z punktu widzenia psychologii, jak i pedagogiki, a także z perspektywy codziennego życia, przecenić się nie da[3]. To kolejne obszary, śladowo tylko obecne w tej książce, a godne osobnego opracowania monograficznego z zakresu etyki opisowej.

Kulturowe i historyczne uwarunkowania postaw sygetycznych i ich znaczeń

Truizmem niewątpliwie jest konstatacja, że milczenie w swych sensach i znaczeniach jest uwikłane w rozmaite zależności od określonego czasu dziejowego, epoki, w której występuje czy faktycznych determinant kulturowych. To, co w określonych współrzędnych czasowych czy kulturowych jest milczeniem znaczącym, w innych może być puste, nieniosące żadnych treści. To, co w jednej kulturze domaga się słów, rozmowy, nazwania, w innej powinno być potraktowane milczeniem, a żadne słowo nie jest ani formalnie – na zasadzie obowiązującej metanormy – dopuszczalne ani materialnie adekwatne. Warto zatem krótko przyjrzeć się w interesującym nas kontekście, na zasadzie kilku dość oczywistych uwag, sytuacji *hic et nunc*, naszej europejskiej (po)nowoczesności, aby w jej kontekście postawić pewne problemy związane z sygetyką moralną jako taką.

[3] Por. T. Olearczyk, *Pedagogia ciszy*, Kraków 2010.

Zauważyła znakomita poetka odnośnie do współczesności, w której żyjemy: *Świat jest przepełniony słowami. [...] świat tonie w słowach*[4]. Dodajmy: w słowach krzykliwych, niewiele znaczących, często nachalnych, zazwyczaj błahych. Słowa płynące codziennie z niezliczonej ilości mediów i komunikatorów, reklam, słowa mówione i pisane – współczesna *werbosfera* zdaje się być przepełniona w stosunku nie tylko do czasów dawniejszych, ale i możliwości percepcyjnych ludzi ją zamieszkujących, w niej z konieczności zanurzonych. Można współcześnie mówić o hiperinflacji słów. Powoduje to między innymi dystans dzisiejszego człowieka w stosunku do słów, niedowierzanie ich sensom, stawanie się głuchym na niesione przez nie informacje i przekazy treści, sceptycyzm w stosunku do usłyszanych czy przeczytanych treści. Zdarzają się jednak reakcje odwrotne, a mianowicie bezkrytycyzm i przyjmowanie informacji bez jakiegokolwiek powątpiewania w ich prawdziwość, bezrefleksyjna wiara w to, co było napisane (np. w gazecie) i zostało powiedziane (np. w telewizji). Efektem takiego podejścia jest najczęściej tworzenie się jednowymiarowej osobowości, żyjącej na powierzchni rzeczywistości, biorącej tę powierzchnię za całość świata i przekonanej o poznawalności i wyrażalności wszystkiego. Metafora jaskini, którą zbudował w odmiennym kulturowo kontekście Platon, zdaje się być i tu jak najbardziej instruktywna poznawczo i adekwatna ilustracyjnie. W tej sprawie w klimatach zbliżonych do współczesnych dość jaskrawo wypowiadał się u progu czasów nowożytnych Blaise Pascal, choć niewątpliwie nie przewidywał naszego (po)nowoczesnego stanu rzeczy w jego ekstremalnej postaci. Zauważał jednak, obserwując swój świat, że jest on ogarnięty hałasem z wkomponowanymi w niego często bezmyślnymi dążeniami

[4] A. Kamieńska, *Na progu słowa*, Poznań 1985, s. 32.

ludzi[5]. Powiadał Pascal, że człowiek mu współczesny posiada instynkt, pchający go do życia powierzchniowego, naskórkowego: *Mają tajemny instynkt, który ich pcha do szukania rozrywki i zajęcia, a który pochodzi z poczucia ich ustawicznej nędzy*[6]. Francuski myśliciel znalazł jednak punkt oparcia, dzięki któremu, jego niepozbawionym racji zdaniem, możliwe jest wyrwanie się z tego nagannego stanu rzeczy. Uważał bowiem, że jest w człowieku też inny instynkt, wskazujący na to, że szczęście człowieka leży w spokoju, a nie w zgiełku: *mają też drugi tajemny instynkt, pozostały nam z wielkości naszej pierwotnej natury, a szepczący im, że prawdziwe szczęście leży jedynie w spokoju, a nie w zgiełku*[7]. Pascal dostrzegał zatem nadzieję dla człowieka zatopionego w świecie przepełnionym słowami w swoistym instynkcie sygetycznym, który każe mu szukać ciszy, milczenia, spokoju jako warunków szczęścia, jakiegoś prawdziwego życiowego spełnienia. Ścieranie się tych dwóch instynktów tworzy „mętny plan", prący ku spokojowi i niepokojowi, milczeniu z jednej strony, a hałasowi słów z drugiej. To interesujący trop, który wykorzystamy jeszcze w dalszym ciągu naszych analiz.

Na konieczność równowagi między ciszą, milczeniem a słowem jako *conditio sine qua non* wartościowej komunikacji w przestrzeni społecznej i publicznej zwrócił niedawno uwagę Joseph Ratzinger-Benedykt XVI. Pisał: *Milczenie jest integralną częścią komunikacji i bez niego nie ma słów bogatych w treść. W milczeniu słyszymy i poznajemy lepiej*

---

[5] Por. B. Pascal, *Myśli*, 210, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1983, s. 95. Czytamy: „Otóż porządek myśli jest ten, aby zacząć od siebie i od swego Stwórcy, i swego celu. A o czym myśli świat? Nigdy o tym, ale o tańcu, o grze na lutni, o śpiewaniu, o składaniu wierszy, gonitwie do pierścienia itd., o tym, aby się bić, aby zostać królem, bez zastanowienia się nad tym, co to jest być królem, a co być człowiekiem".

[6] Tamże, 209, s. 89.

[7] Tamże.

samych siebie, rodzi się i pogłębia myśl, z większą jasnością rozumiemy to, co chcemy powiedzieć albo to, czego oczekujemy od drugiego, dokonujemy wyboru jak wyrazić siebie[8]. Milczenie wyraża tęsknotę za pozawerbalnym sposobem prezentacji siebie. Milcząc, pozwalamy drugiemu mówić, otwieramy się na jego przekaz, na wyrażanie siebie, otwieramy się na wymianę myśli, dialog, ucząc się dystansu do własnych słów. Milczenie pozwala też ujawnić głębokie sensy niesione przez gesty, wyraz twarzy, ciało. Milczenie wyraża radość, zmartwienia, cierpienie i wiele innych uczuć i emocji przeżywanych przez człowieka. Ranga milczenia wzrasta w czasach dewaluacji słów. Papież słusznie zauważa: *Tam, gdzie jest dużo wiadomości i informacji, milczenie staje się niezbędne do rozróżnienia tego, co jest zbędne i drugorzędne*. I dalej: *często współczesny człowiek jest bombardowany odpowiedziami na pytania, których nigdy sobie nie stawiał albo potrzebami, których nie odczuwa. Milczenie jest cenne, gdyż sprzyja niezbędnemu rozeznaniu wśród wielu bodźców i tak wielu odpowiedzi, które otrzymujemy, właśnie po to, aby rozpoznać i sformułować pytania naprawdę ważne*[9]. Wyprzedzanie pytań przez gotowe odpowiedzi to swoisty znak naszych czasów. Człowiek (po)nowoczesny nie musi stawiać żadnych pytań, ta umiejętność podlega w nim głębokiej atrofii, a utwierdzanie w świadomości, że istnieją jednoznaczne odpowiedzi na wszelkie kwestie i zagadnienia, niejako unieważnia zdolność formułowania pytań, a tym bardziej zdolność do trwania w pytaniu bez oczekiwania szybkich i prostych odpowiedzi. Bez milczenia nie są w stanie wybrzmieć pytania, ale i słowa, będące próbą odpowiedzi na te

[8] Benedykt XVI, *Milczenie elementem komunikacji. Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, http://papiez.wiara.pl/doc_pr/1061816, dostęp 01.06.2012.

[9] Tamże.

pytania. Nierozumienie niejako naturalnie powoduje milczenie, natomiast w czasach (po)nowoczesnych bywa odwrotnie – nie rozumiem więc mówię, zagłuszam moje nie-rozumienie potokiem słów. W klimacie permanentnego generowania i przetwarzania informacji, komunikatów powyższe uwagi nabierają szczególnie wyrazistego sensu i znaczenia[10]. Z czasem słowa „sztywnieją", ustalają swe sensy zamykając drogę ku innym, nowym znaczeniom[11]. W czasach nadużywania słów tracą one swe sensy i nośność, a *głos milczenia żegna wydrążone słowo*, jak pisał poeta[12].

Rozmowa jawi się natomiast w naszych czasach jako warunek konieczny bycia z drugim człowiekiem, przestrzeń spotkania z drugim jest z powszechnie obowiązującej i przyjmowanej konieczności wypełniona słowami, rozmową, dialogiem, wymianą myśli, przekazywaniem informacji. Prowadzimy nieustanne konwersacje w świecie realnym i wirtualnym, bojąc się momentów ciszy, pauz w rozmowach, często gorączkowo i nerwowo poszukując w czasie trwania tych przerw tematów do dalszej konwersacji. Pisał Ludwik Flaszen: *W Europie, aby obcować z drugim człowiekiem, należy obowiązkowo prowadzić konwersację*[13]. Milczenie zdaje się

[10] Podczas seminarium IBM France Isabelle Carcassonne przytaczała dane, według których przez ostatnie dwa lata wyprodukowano więcej informacji niż przez całą swą dotychczasową historię. Miliony wysyłanych co minutę sms-ów oraz miliardy e-maili dopełnia dane. W tym kontekście słuszne są słowa Mariana Zawady: „Być może nie doceniamy jeszcze jednego ludzkiego uwikłania, jakim jest niewola słowa i przymus życia pośród hałasu słów": M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością. Znaczenie milczenia, samotności i ukrycia na drodze do Boga*, Kraków 1999, s. 21.

[11] Por. B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, w: tenże, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Wrocław-Kraków 1998, s. 368.

[12] B. Taborski, *Głos milczenia*, Kraków 1969, s. 26. Symbolicznie w czasach nadużywania słów jawi się postanowienie Gandhiego, by milczeć jeden dzień w tygodniu.

[13] L. Flaszen, *Grotowski i milczenie*, „Odra" 10, 2007, s. 59.

być niestosowne, budząc lęk i przekonanie, że jest ono jakimś fiaskiem spotkania z człowiekiem, jakimś symptomem niesprostania wymogom bycia z drugim. Nie trzeba udowadniać, że w odmiennych czasach i kulturach rzeczy miały się i mają często dokładnie odwrotnie. Umiejętność milczenia w obecności innego człowieka to często wskaźnik głębi relacji łączącej te osoby, wskaźnik ich obustronnej dojrzałości osobowościowej i psychiczno-duchowej integracji. Milczenie to także wskaźnik postawy otwarcia na inność drugiego człowieka, umiejętność zawieszenia własnej perspektywy rozumienia rzeczywistości. Z kolei nieustanne mówienie wskazuje na lęk przed odmiennością perspektywy niesionej przez innego człowieka, to efekt chęci zamknięcia się we własnej przestrzeni interpretacyjnej.

Charakterystycznym wskaźnikiem współczesnego mówienia o wszystkim, wszechobejmującej gadaniny, nazywania wszystkiego, braku granic w penetracji zakamarków (najczęściej cudzego) życia jest moda na odsłaniające rzekomy „całokształt" egzystencji danego człowieka biografie (rzadziej tym aktualnym standardom są w stanie sprostać autobiografie, choć zdarzają się wyjątki). Nadający w Stanach Zjednoczonych osobny biograficzny kanał telewizyjny (*The Biography Channel*) posiada dużą oglądalność, a książki (auto)biograficzne mają ogromne nakłady, szczególnie te skandalizujące, wydobywające najbardziej intymne aspekty życia. Pytanie o dyskrecję, o milczenie wobec pewnych aspektów egzystencjalnych człowieka zdaje się być nieaktualne i przestarzałe, nieuwzględniające zmian kulturowych czasów (po)nowoczesnych. Cnotą staje się natomiast obalanie wszelkich zapór dyskrecji i postawa mówienia o wszystkich „faktach" (czym jest „fakt" w faktycznej biografii człowieka wobec braku czystych faktów w przyrodoznawstwie?) w imię rzekomej prawdy. Tajemnica życia duchowego, moralnego, niejednoznaczność i migotliwość wielu życiowych sytuacji,

postaw, wyborów i decyzji w narracji biograficznej doznaje ujednoznacznienia, nazwania, ukonkretnienia, służących rzekomej obiektywizacji. Pytanie o niuanse, cofanie się przed jednoznacznym przedstawieniem czyjegoś dramatu, tragicznych czasem postaw i wyborów zdają się należeć raczej do wad niż cnót współczesnej biografistyki. Milczenie istnieje w niej najczęściej jako postawa wymuszona brakiem źródeł, informacji, a więc nie jako wybór, lecz niechciana determinacja, ograniczenie warsztatowe. Wszystko to łączy się zapewne ze zjawiskiem bezwstydu, ekshibicjonizmu i kulturą podglądactwa, które zostały wielokrotnie opisane w literaturze filozoficznej, psychologicznej czy socjologicznej, zajmującej się (po)nowoczesnością. A przecież istnienie sfery intymnej (Schelera *Intimsphäre*) w człowieku wymaga milczenia. Mowa w pewnych obszarach to efekt bezwstydu, zacierania granicy między prywatnym i publicznym, kultura podglądactwa, bezwstyd czasów współczesnych o trudnych do przewidzenia konsekwencjach, nie tylko moralnych.

Efektem wspomnianych wyżej procesów i trendów kulturowych staje się proces obumierania wielu słów, tracenia przez nie tradycyjnych sensów i znaczeń, a dotyczy to również klasycznych słów i pojęć z wokabularza etyki tak indywidualnej (np. czystość czy przyzwoitość z ich purytańskim obciążeniem), jak i społecznej (np. patriotyzm). Przestają one funkcjonować w obiegu społecznym, przekazie pokoleniowym, przestają być kodami kulturowymi, przestają cokolwiek znaczyć lub też zmieniają wręcz radykalnie kwalifikację ocenną z pozytywnej na negatywną. Powstaje zatem pytanie, czy używać ich z uporem w sferze moralnej, w etycznych dyskursach czy też z nich rezygnować? Czy obumarły słowa, czy też umarło to, co one oznaczały, co nazywały? A zatem, czy w pierwszym przypadku należy poszukiwać innych pojęć i słów, w drugim pogodzić się z obumieraniem wielu wartości dawniej uważanych za ważne? To tylko niektóre pytania

związane ze zmianami w semantyce i pragmatyce słów, niegdyś jednoznacznie i powszechnie funkcjonujących w moralności i etyce.

Trzeba jednakże odnotować także negatywne z punktu widzenia relacji międzyludzkich skutki milczenia[14]. Milczenie przyjaciela mimo naszych prób nawiązania z nim kontaktu może być związane z postawą ignorowania, niechęci do kontaktów z nami, a nierzadko i decyzji o zerwaniu przyjaźni. Mówię: dotknęło mnie jego milczenie. Ale może też wynikać z potrzeby bycia samym przyjaciela, jego choroby lub innych tego typu powodów. Rodzi to problemy z interpretacją milczenia, zrozumienia jego sensu i znaczenia. Ta rozmytość semantyczna milczenia w wielu sytuacjach generuje problemy natury egzystencjalnej i może prowadzić do nieporozumień brzemiennych w skutki. Słowo dookreśla sytuację, milczenie często rozmywa jej sens. Z punktu widzenia milczącego, jego intencja może być jasna, choć nie będzie taką dla odbiorcy jego sygetycznej postawy. Intencje milczenia mogą w relacjach międzyludzkich mieć wyraźnie negatywny charakter aksjomoralny. Złość, zdrada, ignorancja to tylko niektóre z tych motywów, które mogą generować milczenie. Milczenie może być zasłoną, maską utrudniającą lub uniemożliwiającą nawiązanie relacji międzyludzkich. Milcząc, mogę wytwarzać osłonę przed wzajemnym ranieniem się. Mogę zamykać się w sobie, wybierać bycie osobno, zapominać o obecności innych. Milcząc, nierzadko przestaję być z innymi. Perfekcyjnie ukazał te sensy milczenia Sartre w utworze zatytułowanym *Przy drzwiach zamkniętych*. O tym negatywnym biegunie sygetyki w przestrzeniach międzyosobowych zapominać nie wolno.

[14] Nie zawsze jest tak, jak chciała rzymska maksyma: „Dixisse me aliquando placuit, tacuisse numquam".

Także współrzędne światopoglądowe i ideologiczne wyznaczają postawom sygetycznym pewne przestrzenie dla ich funkcjonowania, określając jednocześnie ich aksjologiczny charakter. Ktoś może milczeć w sprawach religijnych, bojąc się popadnięcia w konflikt z ortodoksją czy w sprawach moralnych, bojąc się heteropraksji, tudzież sytuacji wykluczenia z grupy czy wyróżniania się spośród innych osób danej wspólnoty. Lęk przed byciem *outsiderem* może sprzyjać milczeniu, istnieniu zachowań konformistycznych, ujawniając swój negatywny z etycznego punktu widzenia profil. Może być milczeniem z lęku przed uruchomieniem „równi pochyłej", rozerwaniem przez akceptowane wyjątki od danej reguły samej reguły, uznawanej za ważną, istotną i zasadną. Chowanie własnych przekonań moralnych w skorupie milczenia i decydowanie się na samotność w przeżywaniu swych intuicji i postaw może wynikać zatem z wielu motywów i przyjmowanych racji o różnych kwalifikacjach moralnych. Osobną sprawą jest milczenie wynikające z umowy, postanowienia czy pełnienia określonych ról społecznych, przykładem milczenie lekarza zobligowanego do zachowania tajemnicy lekarskiej, milczenie adwokata w określonej sytuacji procesowej *etc*.

Milczenie (wobec) sytuacji moralnych

Przywołajmy raz jeszcze Jaspersowskie bycie-w-sytuacji, egzystencjał określający podstawowe położenie człowieka, wyznaczane przez nieodmienne bycie w konkretnościach sytuacyjnych – one się zmieniają, natomiast ich nieusuwalność jako formy życia stanowi niezmiennik egzystencji. Sytuację można zatem w tym kontekście rozumieć jako ogół relacji,

więzi powstałych w interakcji życia człowieka z zewnętrzną rzeczywistością, ze światem jego życia (*Lebenswelt*). Spośród uniwersum różnorodnych sytuacji wyróżnia się ich grupa, mająca charakter bezpośrednio moralny lub moralnie doniosły, które kategorycznie (w sensie kantowskim) wzywają do określonych odpowiedzi, zachowań, ustosunkowań się człowieka postawionego w tych współrzędnych. Adekwatna odpowiedź na powinność, płynącą z sytuacji moralnie walentnych pociąga za sobą moralne dobro, a brak odpowiedzi lub odpowiedź nieadekwatna pociąga za sobą moralne zło. Kategorię *Wertantwort* wykorzystywał bardzo często w swych pismach etycznych Dietrich von Hildebrand, pokazując jej operatywność teoretyczną w przestrzeniach moralnych. Odpowiedź na wartość jest, w jego koncepcji przedstawionej w *Ethik*, odśrodkowym przeżyciem intencjonalnym, w którym człowiek „mówi" do aksjologicznie walentnego przedmiotu, odpowiada na jego powinnościowy i zobowiązujący moment. Topi się człowiek, a ja powinienem mu pomóc w miarę swych możliwości, niezależnie od jakichkolwiek zmiennych, powinienem udzielić adekwatnej odpowiedzi na tę sytuację moralnie doniosłą. Przyjaciel potrzebuje pomocy materialnej czy duchowej, nieznajomy jest bity na ulicy, dziecko zagubiło się w mieście – powinienem im pomóc, jeśli znalazłem się w sytuacji bezpośredniej obecności tych ludzi w horyzoncie ich aktualnych dramatów, zagrożeń i potrzeb. Hildebrand wyróżnił odpowiedzi teoretyczne, w które jest zaangażowany rozum, poznanie, wolitywne, będące zajęciem jakiegoś stanowiska względem wartościowego przedmiotu oraz uczuciowe, czyli emocjonalne reakcje na uchwycony przedmiot, otwierające na sens wartości[15]. Sytuacji moralnej jako przedmiotowi oczekującemu odpowiedzi na wartość czasem towarzyszą

[15] Por. D. v. Hildebrand, *Ethik*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1973, s. 208-216.

słowa, a czasem nie. W każdym razie niezależnie od ich obecności, powinność moralna zobowiązuje, z czego wynika, że słowa nie należą do ich istoty, nie wchodzą w skład ich natury konstytutywnej. Słowa mogą wyjaśniać, naprowadzać, pełnić doniosłe funkcje w tych sytuacjach, niemniej nie na nich zasadza się zobowiązywanie moralne i powinność odpowiedzi na nie, nie na nich opiera się ich sens moralny. Niezależnie od tego, czy człowiek werbalizuje swoje dramatyczne położenie, czy nie, czy woła o pomoc, czy też milczy w tragizmie swego położenia, w określonych sytuacjach jestem zobowiązany do próby zaradzenia tej sytuacji, pomocy człowiekowi, który się w niej znalazł. Wydaje się nawet, że milczenie potrzebującego wzmacnia jeszcze psychiczną siłę oddziaływania jego bezsłownego apelu o pomoc, czyni ów apel bardziej perswazyjnym.

Jaskrawym przykładem sygetycznej genezy wielu moralnych obowiązków i powinności są choćby zobowiązania moralne wobec swych dzieci, które bezsłownie, milcząco spadają na rodziców, z całą swą bezwzględnością i koniecznością poświęceń własnych potrzeb i pragnień, nie wymagając jakichkolwiek ugruntowań czy uzasadnień racjonalnych (powstaje wręcz pytanie, czy dałoby się znaleźć zadowalające argumenty dyskursywne za bezwzględnością tych zobowiązań) ani żadnych werbalnych wezwań do takich postaw. Dla Emmanuela Levinasa, którego tropy etyczne są bardzo dyskusyjne w swej radykalności, niemniej wytworzyły – może właśnie ze względu na ekstremalne potraktowanie roli Innego w życiu człowieka – we współczesnej filozofii moralności swoiste „idee regulatywne", apel płynący z Twarzy Innego jest apelem milczącym, zwróconym ku mojej milczącej „percepcji", sygetycznej responsoryjności, rozumiejąco odbierającej ten apel. Nakaz: *ty nie możesz móc!* Twarz „wypowiada" w ciszy, w moralnie źródłowo komunikującym milczeniu. Twarz nie przynosi żadnej wiedzy, konceptualnych przekazów, a siła

imperatywu płynącego z Twarzy nie zasadza się na jakichkolwiek etycznych argumentach, lecz opiera się na bezpośredniości apelu skierowanego do mnie, a ja jestem w podjęciu tego apelu niezastępowalny[16]. Moralnie zobowiązują też milczące umowy, a milczące tolerowanie tego, co budzi nasz sprzeciw, z czym się nie zgadzamy, ma również wyraźne konotacje natury moralnej.

Rodzący się w określonych sytuacjach obowiązek, w sensie ścisłym najczęściej ujawniający się w sferze milczenia, w sensie szerszym rozumienia sygetyki coś nam „mówi". Bywa jednak, że i w tym znaczeniu milczy. W tym właśnie kontekście pisał Elzenberg: *Mam, z jednej strony, swoje specyficzne obowiązki, – z drugiej: tam gdzie obowiązek milczy, prawo wyboru*[17]. Autor *Kłopotu z istnieniem* wskazuje zatem na zależność między milczeniem obowiązku a sferą wyboru człowieka w sytuacji realizacji dobra moralnego.

Warto też zwrócić uwagę na seksualne milczenie ciała[18], milczenie erotyczne w kontekście etyki i moralności międzyludzkiej bliskości intymnej. Różne racje mogą stać za tym milczeniem, jedną z nich jest niewątpliwie wartość wyrzeczenia czy wierności komuś. Można też mówić o milczeniu woli, uchylającej się od podjęcia decyzji, tudzież milczeniu woli wobec skomplikowanej sytuacji bez wyjścia, konfliktu dóbr i wartości. Milczenie bodźców, potrzeb, pragnień to kolejna przestrzeń sygetyczna w moralności. To osobne problemy, który tu tylko sygnalizujemy, odnotowując szerszy – niż tylko werbalny – sens milczenia w moralności.

---

[16] Por. B. Waldenfels, *Levinas and the Face of the Other*, w: *The Cambridge Companion to Levinas*, red. S. Critchley, R. Bernasconi, Cambridge 2002, s. 70.

[17] H. Elzenberg, *[Uwagi na temat Wittgensteina]*, w: tenże, *Z historii filozofii*, red. M. Woroniecki, Kraków 1995, s. 476.

[18] Por. M. Grabowski, *Czas seksualnego milczenia ciała*, Częstochowa, brw.

Sytuacja moralna czasem wymaga działania, reakcji rozumu, serca i woli, a czasem wymaga słowa, ale to, co ją konstytuuje, nie jest jednak wiedzą, przestrzenią słów i mowy, lecz żywą obecnością, bezpośredniością, źródłowością moralną i moralnotwórczą. Powinność moralna osadza się na sytuacji jako takiej, a nie na jej ewentualnych werbalnych składowych. Apel Twarzy, odczytanie powinności płynącej z sytuacji moralnej i moralnie doniosłej, milczenie samej tej sytuacji jako takiej wskazuje na brak werbalnych komponentów jako *conditio sine qua non.* Trzeba dopiero powinnościowy moment konstytuujący tę sytuację zdekodować, poniekąd nazwać, przenieść na poziom słowa, najczęściej słowa wewnętrznego (*verbum interior*). Samo spotkanie z drugim człowiekiem i zobowiązania moralne z niego płynące mają charakter sygetyczny, co dobrze oddaje przywoływana już figura etyczna Levinasa, w której milczące spojrzenie nakłada na podmiot źródłowe zobowiązania moralne o charakterze bezwzględnym.

Nerwem ustosunkowania się człowieka do sytuacji moralnej jest decyzja warunkowana przez wiele czynników i wieloelementowa w swej naturze. Niemniej do jej autentyczności należy moment milczącej samotności, kiedy podmiot moralny w ciszy swego wnętrza, w świetle swych moralnych intuicji i świadomości rozpatruje całokształt wchodzących w grę momentów i podejmuje określoną decyzję. *Najdonioślejsze akty życia ludzkiego dokonują się w milczeniu. W milczeniu ludzie kochają, cierpią, ofiarują się i modlą*[19]. Decyzje moralne wpisują się w te najdonioślejsze akty ludzkiej egzystencji i też dokonują się w milczeniu, w samotności, w swoistym wzięciu w nawias funkcjonujących społecznie przekonań moralnych, często nachalnie próbujących wedrzeć się w świadomość moralną podmiotu. Jeśli podmiot ślepo realizuje jakieś

[19] Z. Mazur, *Wymowa milczenia*, „W drodze" 9, 1993, s. 66-67.

społecznie fundowane, a nie zinterioryzowane, nakazy i zakazy, wtedy staje się nieautentyczny, alienuje się w samym nerwie bycia sobą, wymienia siebie na bezosobowe Się (*das Man* Heideggera). Charakterystyczny jest też moment milczenia moralnych „doradców" przy granicy, jaką wyznacza sama decyzja podmiotu moralnego, co szczególnie jaskrawo uwidacznia się w przypadku konfliktów moralnych, moralnych sytuacji bez wyjścia. Konflikty moralne jawią się jako naturalna niejako granica dyskursu etycznego, jako miejsca niedopasowania, niekompatybilności, nieprzystawania teorii etycznej do konkretnej sytuacji moralnej (w szerszym sensie z powodu ogólności teorii z natury abstrahującej od indywidualnych cech sytuacji faktycznych) – rodzi to milczenie teorii i mowę sumienia, świadomości moralnej człowieka zaangażowanego w konkretne sytuacje moralne i moralnie doniosłe. To on musi podejmować decyzje i brać na siebie odpowiedzialność za nie. Karl Jaspers zauważał, że w akcie samobójstwa człowiek urzeczywistnia poniekąd ekstremalnie swą wolność, a tym samym jego decyzja wymaga uszanowania. Pisze: *Samobójca przekroczył granicę, przed którą zatrzymuje się pytający ostatecznie zastygając przed nią w pełnym szacunku milczeniu*[20]. Niezależnie od oceny moralnej czy egzystencjalnej samobójstwa trudno nie zgodzić się z Jaspersem, że milczenie w konkretnej sytuacji, wobec faktycznej i zrealizowanej decyzji samobójczej jest tu optymalną postawą aksjomoralną.

Intuicje moralne są najczęściej nieuchwytne pojęciowo, niewyprowadzalne z ogólnych reguł i niesprowadzalne do ogólnych zasad i norm, choć niewątpliwie – będzie jeszcze okazja do tego wrócić – intuicje te są zależne od porządku zobiektywizowanej normatywności etycznej. Można mówić

[20] K. Jaspers, *Szyfry Transcendencji*, tłum. Cz. Piecuch, Toruń 1995, s. 102.

o obecnym zawsze momencie samotności intuicji moralnych, świadomości aksjomoralnej, samotności bycia wobec własnego sumienia. Często rodzi to poczucie niemożności przebicia tej samotności, komunikacji z kimkolwiek i poczucie bycia niezrozumiałym przez kogokolwiek. Trzeba też zwrócić uwagę na milczenie w sferze działania moralnego, na milczenie samych aktów moralnych. Milczę, kiedy nie wiem, co zrobić, co wybrać, za czym się opowiedzieć lub milczę, gdyż uciekam od sytuacji moralnie doniosłej, nie chcę podejmować jej wezwania, odwracam się od powinności przez nią generowanej. Milczenie może być też rozumiane jako brak odpowiedzi na wartość moralnie doniosłą spowodowany ignorancją, niedorozwojem struktur świadomości moralnej. Mogę sytuacji nie rozumieć, nie uchwytywać powinności moralnej skierowanej do mnie. Nierozumienie wszak pociąga za sobą także niemożność mówienia – tak na poziomie teorii etycznej, jak i praktyki moralnej.

Decyzja moralna jest moja, jest autentyczna i właściwie tylko wtedy w pełni integralności moralna, jeśli jest podejmowana w sygetycznej samotności podmiotu. Jest to wymóg w dobie (po)nowoczesności dość wygórowany i trudny w realizacji. Człowiek współczesny bowiem *rzadko kiedy obecny jest samemu sobie*[21], a lęk przed samotnością jako głównym wskaźnikiem klęski życiowej staje się jedną z najważniejszych jego fobii. Wszechwładny i wszechobecny priorytet działania, programowy i praktyczny aktywizm rodzi często powierzchowność, egoizm, zamknięcie na sprawy ważne i istotne, rozmienianie siebie na szeregi spraw drobnych, nieważnych. Rodzi to często kompulsywną potrzebę szukania siebie, swej zagubionej tożsamości. Sławomir Mrożek opisywał ten proces w charakterystyczny dla siebie sposób: *Świat stał się bieganiną, każdy biega z miejsca na miejsce i pyta*

[21] Z. Mazur, *Wymowa milczenia*, s. 65.

drugiego: Nie było tu mojego Ja? Szukam go wszędzie. Nie, ale może widział Pan moje tam, skąd Pan przybywa. Tu tamtego nie było, tego tam nie ma. Więc znowu pędzą, a wszyscy zdyszani. Już nawet ćwierćinteligent wie, że musi szukać swego Ja, zamiast się czegoś porządnie nauczyć[22]. W takiej perspektywie, znaczonej z jednej strony zagubieniem własnej tożsamości, a z drugiej podświadomą niechęcią jej znalezienia, ugruntowania się w czymś trwałym, trudno wejść w przestrzeń milczenia, aby w niej decydować w sprawach moralnych, a jednocześnie paradoksalnie staje się to tym bardziej naglące i konieczne: *Milczenie pozwala mu wyzwolić się spod tyranii szukania siebie i odnaleźć rzeczywistą wolność*[23]. W milczeniu łapiemy należny i pożądany dystans do siebie, do spraw własnego życia, co umożliwia przyjrzenie się im w świetle przyjętej hierarchii ważności i wartości, obiektywizację własnej egzystencji. *Milczenie warg jest warunkiem umożliwiającym sabat serca*, jak głosiła sentencja średniowiecznych mnichów[24]. Słowo, a tym bardziej decyzje, zrodzone z milczenia są bardziej autentyczne, przemyślane, ważące i tym samym egzystencjalnie znaczące.

Milczenie wobec własnych uczuć, emocji, ich konfliktów, niemożność ich nazywania, to jeden z powodów powstawania problemów psychicznych, o czym była już sygnalizacyjnie

[22] Cyt. za: Z. Bauman, *Moralność w niestabilnym świecie*, Poznań 2005, s. 27. Na temat poszukiwania swej tożsamości przez człowieka ponowoczesnego pisał w tym samym miejscu Z. Bauman: „Olbrzymi kram wypełniony wszelkimi kostiumami, a przed kramem tłoczy się tłum złożony z poszukiwaczy „Ja"... Przebierać się można w nieskończoność, jakaż więc wolność nieograniczona, o ile maskaradę uznamy za rzeczywistość... Szukajmy więc swojego Ja, pyszna to zabawa – pod warunkiem, że nigdy go nie znajdziemy. Wtedy byłby koniec zabawy".

[23] Tamże.

[24] Por. L. Moulin, *Życie codzienne zakonników w średniowieczu*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1986, s. 38.

mowa. Milczenie ujawnia w takich przypadkach swój negatywny rewers w stosunku do pozytywnych funkcji i znaczeń. Można też w sensie bardziej fundamentalnym spojrzeć na monoseologiczność ludzkiej natury, widząc w niej *samotność jako milczące uwięzienie w niewyrażalności egzystencji*[25]. Tej ontologicznej, można powiedzieć, pra-sytuacji egzystencjalnej człowiek czasem doświadcza na poziomie faktualnych życiowych sytuacji, uwikłań, dramatów. Fundamentalna i źródłowa niewyrażalność życia osoby ludzkiej wymusza w pewnych obszarach egzystencjalnych postawy sygetyczne, a to wy-muszanie jest najczęściej odbierane przez podmiot jako ugrzęźnięcie, zamknięcie w milczącej samotności. Levinas wskazuje w tych kontekstach na Innego jako wyzwolenie z tej samotności, ucieczkę z własnego bycia – dlatego Inny jest odbierany jako twórca mojej podmiotowości i dawca wolności.

Z zasygnalizowanymi wyżej zagadnieniami wiąże się ściśle problem niewyrażalności wielu składowych bezpośredniego doświadczenia moralności (choćby natury uczuciowej), danego w sytuacjach moralnych i moralnie doniosłych, co poniekąd sprowadza się do wniosków postawionych w poprzednim rozdziale. W faktycznej sytuacji decyzja jest zawsze wypadkową wielu zmiennych i musi być podjęta przez konkretny podmiot postawiony w określonych współrzędnych. Nie istnieją proste i jednoznaczne przejścia między zobiektywizowanym porządkiem reguł, norm i wartości moralnych w ich ogólności a faktualną sytuacją w jej jednostkowości i niepowtarzalności. Działający podmiot musi – często w poczuciu niepewności i probabilizmu oraz odpowiedzialności branej za własne rozstrzygnięcia – podejmować decyzje i przedsiębrać określone działania. Gdyby w sferze sytuacji moralnych wszystko było poznawalne, uchwytywalne

[25] Por. M. Kalinowska, *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Warszawa 1989, s. 127.

pojęciowo, algorytmizowalne, przekazywalne innym w narracjach i podpadające pod konkretne dyskursy, wtedy problem odpowiedzialności podmiotu za jego działania byłby pozorny i sprowadzałby się, co najwyżej, do sprawdzania poprawności stosowanych rozumowań i przeprowadzanych świadomościowych operacji logicznych. Zło wynikałoby wyłącznie z błędu poznawczego, jak chcą tego różnego typu intelektualizmy etyczne. A przecież to, co fundamentalne, źródłowe w moralności nie jest poznawalne i konstytuuje przestrzeń negatywności i apofatyzmu w etyce. Bariery poznania i wyrażania są odczuwalne już na poziomie konkretnych doświadczeń moralnych, o których chcemy komuś opowiedzieć, przekazać ich istotową treść. Głębia i niepowtarzalność indywidualnych doświadczeń moralnych i egzystencjalnych powoduje, że wiele twierdzeń i sądów na ich podstawie formułowanych traci swą zasadniczą treść, przestaje być intersubiektywnie komunikowalna i sprawdzalna. Tak więc apofatyzm w wielu omawianych tu przypadkach, będących elementami analizowanego problemu, warunkuje i stanowi podłoże dla sygetyzmu.

Milczenie w określonych sytuacjach zdaje się posiadać zdolności potwierdzania, zgadzania się na coś, co wyrażała choćby zasada prawa rzymskiego: *Qui tacuit, cum loqui debuit et potuit, consentire videtur* (kto milczał, gdy powinien był i mógł mówić, zdaje się zgadzać) czy prawa kanonicznego: *Qui tacet, consentit* (milczenie jest wyrazem zgody)[26]. W milczeniu i poprzez milczenie można zatem zająć wiążące etycznie i prawnie stanowisko, wyrazić zgodę *ex silentio*, ustosunkować się wobec konkretnej sytuacji z wszystkimi tego konsekwencjami.

[26] *Dicta. Zbiór łacińskich sentencji, przysłów, zwrotów, powiedzeń*, red. Cz. Michalunio, Kraków 2004, s. 521.

Etyka biblijna, a za nią i etyka europejska, za bardzo ciężkie grzechy, za poważne zło w stosunku do drugiego człowieka uznaje występki związane z mową, z językiem: pomówienia, oszczerstwa, fałszywe świadectwo, kłamstwo. Trzeba też pamiętać o różnych formach przemocy słownej, słowach odzierających z godności. Bardzo często słowo w przestrzeniach moralnego współbytowania z drugimi jawi się jako źródło zranień, cierpień, zła. Zauważmy też, że w wielu sytuacjach moralnych milczenie jest adekwatną odpowiedzią na jakości moralnie doniosłe, a słowo taką odpowiedzią nie jest (oczywiście nierzadko bywa odwrotnie). Moralną zasadność milczenia wyznaczają zatem sytuacje i trudno tu o jakieś jednoznaczne reguły, ogólne prawa, generalnie określające kwalifikację moralną postaw sygetycznych. Nie unieważnia to oczywiście zasadności budowania normatywnej etyki milczenia.

Z drugiej strony pamiętać wszak trzeba o niezastępowalności języka, mowy w wielu funkcjach moralnych. Przykładowo, kumulowanie wiedzy, doświadczeń moralnych dokonuje się dzięki słowom – mówionym i pisanym. Bez tego procesu werbalnego utrwalania i pojęciowej konceptualizacji trudno sobie wyobrazić tworzenie się etosów i ich ewolucję na przestrzeni wieków. Słowa, pojęcia przekształcają fenomen żywej obecności – konstytutywnej dla faktualnych sytuacji moralnych – w dystans, obiektywizację, często abstrakcję. Z jednej strony ma to pozytywne implikacje, gdyż pozwala na tworzenie dyskursów moralnych i teorii etycznych opartych na doświadczeniu (przynajmniej w punkcie wyjścia), namysł wymaga wszak dystansu, a z drugiej strony poprzez ów moment dystansu czyni ze źródłowej obecności spetryfikowaną treść, co dość radykalnie alienuje istotę aksjomoralnych doświadczeń.

Ograniczenia słów w narracjach moralnych biorą się nie tylko z trudności w ich zastosowaniu, w konceptualizacji

treści danych w sytuacjach aksjomoralnych, ale także z ich przeciwieństwa: giętkości, łatwości zastosowania. Pisała na ten temat w kontekście poezji Anna Kamieńska: *Język giętki potrafi rzeczywiście powiedzieć wszystko. Słowa są zbyt giętkie, zbyt usłużne. Te same słowa służą zdrajcom i zdradzonym, krzywdzącym i krzywdzonym, kłamcom i prawdomównym. To podstawowa trudność moralna poezji naszych czasów. Usłużność słowa*[27]. Usłużność słowa potrafi spłaszczać, banalizować, przekręcać sensy i podmieniać znaczenia. Nie tylko zatem apofaza, ale i łatwość katafazy stanowi granicę w werbalizacji treści sytuacji moralnych.

A zatem analiza sytuacji moralnych podprowadza pod postawienie tezy o pozawerbalnych formach funkcjonowania faktycznej moralności, w jej integralności, które są nieodłącznym jej elementem. Obok moralności żyjącej w słowach, w werbalnej mowie, w narracjach moralnych przekazywanych przez tradycję, trzeba pamiętać o przestrzeniach sygetycznych, w których także funkcjonuje moralność, dopełniając i uzupełniając swój werbalny profil. Decyzja – jako nerw moralności – dokonuje się w milczeniu, w milczeniu „przemawia" powinność i zobowiązanie, w milczeniu odpowiadam na sytuacje, w milczeniu rodzą się cnoty etyczne. *Taciturnitas virtutes plurimas nutrit*. Milczenie towarzyszy wielu cnotom, jak choćby roztropności (*prudentis est nonnumquam silere; vir prudens tacebit*), dyskrecji czy pokorze („milczenie pokory" u Norwida).

[27] A. Kamieńska, dz. cyt., s. 27.

Milczenie o/wobec i w obliczu dobra – milczenie o/wobec i w obliczu zła

Mówiąc o milczeniu wobec moralnego dobra i zła, trzeba uświadomić sobie wielopiętrowość tego zagadnienia i zaproponować jakiś porządkujący schemat. Możemy w nim wyróżnić poziom indywidualny, społeczny i historyczny funkcjonowania moralności – dobra i zła, i w nich lokować zagadnienie milczenia. Sytuacje moralne tworzą bowiem poszerzające się kręgi, począwszy od mikro-moralności (sfera wyznaczana przez bieguny ja i ty), przez makro-moralność (sfera określana biegunami ja-grupy społeczne, społeczeństwo, naród) aż do mega-moralności (sfera ograniczana zmiennymi biegunami ja/społeczeństwo-dzieje, procesy historyczne, kształty duchowe i moralne epoki). Trzeba też poczynić wstępną uwagę o swoistej asymetrii, wyraźnie obecnej we współczesnym przekazie publicznym, pomiędzy ascetycznym, śladowym mówieniem o dobru a nagłaśnianym szeroko i obficie opisywanym złu. Wydaje się, że to nie tylko przypadłość naszych czasów, ale zjawisko zakorzenione w naturze rzeczy. Wszak dobro *nie czyni hałasu, a hałas dobra*, jak zauważał św. Franciszek Salezy. Dobro nie jest właściwym materiałem dla budowania newsów czy fabuł dla poczytnych powieści, jawi się ono człowiekowi jako coś naturalnego, co powinno być i nie wymaga żadnych usprawiedliwień, dywagacji. Zło natomiast funkcjonuje w hałasie, stąd łatwość jego opisywania i poniekąd zapotrzebowanie hałaśliwej rzeczywistości na narracje o złu. Zło jest z wielu punktów widzenia interesujące tak dla naszych czasów, jak i wcześniejszych epok, budzi poprzez swą nie-naturalność zdziwienie, wymaga usprawiedliwienia, a czasem ukazuje dla ludzi swą fascynującą składową. Stąd medialne milczenie

o dobru przy nadprodukcji narracji o złu zdaje się być zrozumiałe, choć w pewnych aspektach niezdrowego zainteresowania się szczegółami w funkcjonowaniu zła, wskazujące na wyraźne skrzywienia antropologiczne i kulturowe.

Milczenie jawi się w osobowym rozwoju moralnym człowieka niewątpliwie jednocześnie jako szansa i jako zagrożenie. Postawy sygetyczne są wszak motywowane bardzo różnymi racjami i wyznaczane rozmaitymi celami. Milczenie człowieka o dobru własnym może być powodowane pokorą, kierowaniem się ewangeliczną zasadą: *Słudzy nieużyteczni jesteśmy; wykonaliśmy to, co powinniśmy wykonać* (Łk 17,10). Z kolei milczenie o dobru cudzym, zasługującym na zauważenie, jakąś reakcję, może wypływać już z motywów diametralnie innych – zawiści, cynizmu, egoizmu. Mogę milczeć o pewnych sprawach moralnych, by nie gorszyć drugich. Zło wszak, w które wprowadzam drugiego swymi narracjami, może okazać się infekcyjne w stosunku do jego świadomości moralnej, może okazać się negatywnym momentem zwrotnym w jego życiu moralnym. Opisy zła w Biblii są zawsze krótkie, abstrakcyjne, ogólne, żeby nie powiedzieć ogólnikowe. Troska o odbiorcę i wpływ na jego świadomość czy wyobraźnię zbyt szczegółowo opisywanego zła kazała hagiografom poprzestawać wyłącznie na wzmiankach o tym, co się stało, na informowaniu o wydarzeniach, w których uobecniło się zło, a nie na ich opisywaniu i przedstawianiu szczegółów. Także teatr grecki nie pokazywał bezpośrednio scen, w których realizowało się zło, pozostawiając jedynie na scenie i w chórze komentarze, do tego, co się wydarzyło poza sceną. Milczenie o tym, co złe, bolesne, jest często próbą oddzielenia innych od świata zła, uchronienia ich przed nim. Z drugiej strony takie milczenie może sprowadzić na człowieka niebezpieczeństwo – nie mając świadomości zła, może on stać się łatwym łupem intryg, zasadzek przez zło zastawionych, działania struktur zła.

Milczeć mogę w poczuciu nieuchwytności, niejednoznaczności kwalifikacji moralnej określonego zachowania w kategoriach dobra i zła. Nawet jeśli w bezpośrednich uchwytach intuicyjnych mam wyrobione zdanie na ten temat, to milczę, mając poczucie nieprzekazywalności całokształtu materii tych intuicji, bez czego sama kwalifikacja jest wyrwana z kontekstu i może nieść niezamierzone konsekwencje dla jej rozumienia przez odbiorcę. Mogę milczeć ze wstydu, chęci ukrywania się i skrywania swej moralnej winy, bezradności wobec zła swojego czy cudzego. Wreszcie mogę milczeć z różnych powodów koniunkturalnych, dla przykładu chcąc przemilczeć własne poglądy moralne, własną ocenę określonych zdarzeń z lęku przed napiętnowaniem, odrzuceniem, wyśmianiem, społecznym ostracyzmem. Milczeć mogę zastraszony lub przekupiony przez zainteresowanego moim milczeniem w myśl rzymskiego powiedzenia: *Accipis, ut taceas*.

Istnieją formy umownego milczenia odnośnie do jakiejś formy uobecnionego zła, zwane często paktami milczenia wokół zła. Świadomym, a często i nieświadomym motywem takiego postępowania jest chęć, aby coś złego pogrążyć milczeniem w niebyt, ukryć jakieś zło dla ochrony określonego dobra (np. rodziny, grupy zawodowej czy towarzyskiej). Milczenie w jakimś sensie legitymizuje tu zło, czyniąc je nie-rzeczywistym, a sprawców poniekąd uniewinnia (lub stwarza taki pozór). Trzeba mieć świadomość odmienności dwóch sytuacji: milczenie o złu – milczenie wobec zła. W pierwszym przypadku milczę o złu spoza obszaru bezpośredniej jego percepcji, kiedy w żaden, choćby pośredni sposób nie jestem uwikłany w sytuację moralną, a w drugim przypadku milczę wobec dokonanego zła, które w jakiś sposób leży w polu mojej odpowiedzialności za określone sytuacje, uosabiające zło. W obu przypadkach jednak nazwanie zła rodzi dystans wobec niego. Wielcy moraliści europejscy czy mistrzowie życia duchowego podkreślają, że mogę się zmieniać, przemieniać swe życiowe

strategie ku dobru, jeśli nazwałem zło w sobie, zło które czynię, również to codzienne, które często umyka nazwaniu, wydając się w obliczu zła ekstremalnego nic nie znaczącym zjawiskiem. Wyznanie zła, grzechu – wydobycie zła z mroków milczenia jest (bywa) egzystencjalnie twórcze, umożliwiając autentyczne moralne *katharsis* i *metanoję*. W sferze moralnej postawa nie-nazywania powoduje, że nie mamy nad tym władzy, pozostawiamy to poza domeną świadomości człowieka. Z drugiej strony, milczenie o własnym złu wobec osoby, którą mówienie o nim raniłoby, może być postawą jak najbardziej moralnie pożądaną. A zatem milczenie i tu przejawia swoją moralną dwuznaczność, głęboką ambiwalencję aksjomoralną.

Milczy kat, który zdaniem Levinasa nie ma Twarzy, a zatem nie mówi także w *modi* milczenia[28]. Jest totalnym niemotą, któremu stosowanie przemocy odebrało możliwość komunikowania czegokolwiek w przestrzeniach źródłowo rozumianej moralności. Milczenie może być też wyrazem rozpaczy, lęku, ludzkiego cierpienia. Charakterystycznie brzmi motto filmu Wernera Herzoga o Kasparze Hauserze: *Czy słyszycie ten przeraźliwy krzyk, który nazywa się ciszą?* Maria Janion wskazywała w tym kontekście na wszechobecność cierpienia w świecie i zdecydowanie utrwaloną konwencję społeczną, każącą ukrywać prawdę o nim, maskowania ogromu zła i cierpienia milczeniem i ciszą[29]. Milczenie o cierpieniu, jako złu pozamoralnym, jawi się często jako spychanie go w niebyt i tym samym poprawianie szeroko rozumianej estetyki świata, estetyki rzeczywistości, nadawaniem optymistycznego wydźwięku otaczającej całości.

---

[28] Por. *Filozofia, sprawiedliwość, miłość. Z Emmanuelem Levinasem rozmawiają R. Fornet i A. Gomez*, tłum. B. Tyboń, „Midrasz" 11, 2005, s. 19-20.

[29] Por. M. Janion, *Świadek i sędzia egzystencji*, „Kino" 3, 1980, s. 53.

Milczenie w szerszym kręgu sytuacyjnym, w aspekcie społecznym, to przykładowo milczenie ludzi przyzwoitych wobec walentnych społecznie sytuacji zła. Oto przyzwoity moralnie dziennikarz milczy wobec ewidentnego zła społeczno-politycznego – jest to pożądane przez kreatorów tegoż zła, bo jakoś legitymizuje ich poczynania i postępowanie, a on nieświadomie – zazwyczaj naiwnie – w tym partycypuje. Istnieje też w wielu środowiskach maskujący i wyuczony nawyk mówienia o etosie moralnym, ciągłego orzekania co dobre, a co złe, co szlachetne, a co podłe, aby poprzez tę maskującą zasłonę rzekomego moralizmu ukryć właściwy sens swoich moralnie nagannych działań i postaw (rozlicznych przykładów dostarczają zachowania w wielu współczesnych środowiskach politycznych czy medialnych). Ważnym zjawiskiem z zakresu sygetyki moralnej na poziomie moralności społecznej jest niewątpliwie obłuda jako negatywny generator milczenia[30]. Obłuda rozumiana słownikowo to nieszczere, dwulicowe zachowanie i działanie człowieka, fałsz, hipokryzja, udawanie, nieszczerość w postępowaniu, zachowaniu, mówieniu. Obłuda w systemie totalitarnym stawała się zjawiskiem dość powszechnym, ponieważ umożliwiała symbiozę z systemem, decydowała poniekąd o przetrwaniu ludzi w tym systemie. Jawiła się zatem jako przystosowawczy mechanizm działania społecznego, swoje istnienie czerpiąc z pozornej rozdzielności między życiem ideologicznym, społecznym a sferą prywatną. W tym pierwszym, człowiek przyjmuje ideologiczne naciski moralne, a jednocześnie na płaszczyźnie prywatnej odwołuje się do tradycyjnego, przyjmowanego przez siebie systemu norm i powinności (np. odnoszących się do etyki rodzinnej). Obłuda funkcjonuje często na poziomie nieświadomych mechanizmów obronnych. Świadoma jej forma jest nierzadko motywowana zasadą: nie szkodzić.

[30] Zwrócił mi na to uwagę prof. Wacław Lewandowski.

Milczę, bo boję się konsekwencji, bo nie chcę szkodzić określonym ludziom, grupom społecznym, bo czuję się lojalnym wobec kogoś, czegoś, bo lękam się konsekwencji w stosunku do najbliższych, za których jestem moralnie odpowiedzialny. To milczenie podszyte obłudą przybiera kształt fałszywy, ma wpisane w swą naturę kłamstwo, fałsz, nieszczerość wraz z alienującymi dla człowieka konsekwencjami. Obłudne milczenie to efekt moralnego *schisis*, a jednocześnie jego utrwalanie. Zjawisko *schisis* w życiu moralnym to wielki i pasjonujący temat na osobną monografię. Obłuda jest jakąś formą wyboru przez człowieka opcji, konkretnej strategii życiowej w sytuacji totalitarnego społeczeństwa, ale generuje ona także postawy przymusu, zmuszania ludzi do milczenia, by prawda nie wyszła na jaw. W wymuszonym milczeniu możliwe są rozmaite postawy wewnętrzne, które w określony sposób kwalifikują je w sensie moralnym.

Milczenie wobec zła dokonanego w historii, zła, które zaistniało w ekstremalnej często postaci w dziejach i nierzadko znacząco wpływa na teraźniejszość, odsłania kolejne sensy i znaczenia sygetyki moralnej. Milczenie może sprzyjać zapominaniu o złu w dziejach, w tym w dziejach najnowszych. Rodzi to złudne poczucie uporania się ze złem poprzez zbiorową ucieczkę od winy, co zawsze skutkuje pozornością tej sygetycznej moralnej grubej kreski, jako pozornego „mierzenia" się ze złem i dalszymi tego konsekwencjami. Mimo trudności, trzeba o złu dziejowym mówić, niezależnie od stopnia skomplikowania materii etycznej, choć przy uwzględnieniu wszystkich niejednoznaczności moralnych implikowanych przez to skomplikowanie. Hanna Krall w swej książce zatytułowanej *Biała Maria*, skomplikowany, także z etycznego punktu widzenia, charakter stosunków polsko-żydowskich z okresu drugiej wojny światowej oddaje narracją urywaną, fragmentaryczną, obfitującą w niedomówienia i przemilczenia, chcąc wskazać na ich trudny, niejednoznaczny

i migotliwy charakter. Brak odwagi w tych kwestiach to często generator *hańby milczenia* (Stanisław Musiał). Cierpienia ofiar każą zmagać się z tą trudną materią, przypominać, opisywać i nie milczeć wobec zła historycznego. Tym bardziej, że iluzją jest wiara, że można je w jakikolwiek wiążący sposób odkreślić grubą kreską i rozpocząć od zera nową epokę w dziejach narodu. Przeszłość zawsze wpływa mniej lub bardziej determinująco na kształt teraźniejszości, a nierozliczone zło fermentuje i zatruwa kolejne pokolenia, tworząc fałszywe etosy moralne. Milczenie może w tym procesie odgrywać niebagatelną, zdecydowanie negatywną moralnie funkcję. Z drugiej strony nie wolno zapominać, że paplanina o złu dziejowym, instrumentalizacja go również jest złem. Wiele napisano na temat milczenia Heideggera o jego uwikłaniu w nazizm (choć np. we Francji w latach powojennych spuszczono nad tym uwikłaniem dość szczelną zasłonę milczenia) czy o Holokauście, atakując go lub broniąc często z porównywalną pasją. Atakujący wskazywali, że milczenie Heideggera o Zagładzie to efekt jego lekceważenia w stosunku do ofiar, postawy nie-myślenia i nie-zapytywania. Cezary Wodziński zbierając określenia, jakie padały w stosunku do milczenia Heideggera pisze: *Milczenie przypisywane Heideggerowi zyskało olbrzymią liczbę przydomków: „uporczywe" (Kettering), „wykalkulowane" (R. Steiner), „przerażające" (Jaspers), „diaboliczne" (Levinas), „konsekwentne" (Pöggeler), „połowiczne" (Young), „ostateczne" i „grobowe" (Lyotard), „całkowite" i „niewybaczalne" (Lacoue-Labarthe), „skandaliczne" (Caputo), „dyskwalifikujące" (G. Steiner), „haniebne" i „ogłuszające" (Milchman/Rosenberg), „nienaprawialne" (Blanchot), „głębokie" (Fedier). I tak dalej. Jak widać, Heidegger „milczy" na wiele sposobów*[31]. Czy jednak

[31] C. Wodziński, *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu. Celan – Heidegger*, Gdańsk 2010, s. 175.

milczenie Heideggera w obliczu Zagłady musi mieć sens negatywny? Czy nie warto, nie powinno się rozumieć go w szerszym sensie, o jakim Heidegger mówił, począwszy od *Sein und Zeit*? I wreszcie zauważmy, że milczenie to nie było konsekwentne. Interesujące i ważne słowa w tym kontekście wypowiedział Jacques Derrida w wywiadzie zamieszczonym w *Cahiers Confrontation*: *Jeśli uznamy – a wydaje mi się to ewidentne – że jest to nie do pomyślenia, że nie dysponujemy żadnym dyskursem, który mógłby się z tym mierzyć, jeśli widzimy, że nie mamy nic do powiedzenia na temat realnych ofiar Auschwitz, tych ofiar, które pozwalamy sobie ujmować metonimicznie albo wskazywać je via negativa, to należałoby zaprzestać diagnozowania tzw. milczenia i czynienia jawnym wszelkich „oporów" czy „nie-myśl" (nonthoughts) [z nimi związanych]. Oczywiście, milczenie o Auschwitz nigdy nie będzie usprawiedliwione, ale nie będzie też usprawiedliwiony fakt, że ludzie mówią o tym w tak instrumentalny sposób, nie mówiąc nic – nic, co nie byłoby oczywiste, trywialne, i nie miałoby im zagwarantować czystego sumienia oraz możliwości bycia tym, kto oskarża jako ostatni, kto daje innym pouczenie, zdobywając sobie pozycję i wykonując efektowny popis*[32]. Ani zatem milczenie o dziejowej zbrodni, ani mówienie o niej nie jest tak jednoznaczne jak wydaje się wielu współczesnym „sędziom" moralności i cudzych sumień. Wodziński, opisując spotkanie Heideggera z Celanem słusznie zauważa, że możliwe jest nie tylko milczenie o czymś (*genetivus obiectivus*), ale także milczenie czegoś (*genetivus subiectivus*). W Todtnaubergu milczeli obaj – Heidegger i Celan: *obaj – choć różnie – milczą, jeśli wolno tak rzec, w zbliżonym kierunku. [...] obaj – choć z różnych punktów – zbliżają się w jedno miejsce,*

[32] Cyt. za: T. Majewski, *Sekretny głos – utajone misterium odpowiedzialności: Derrida, Patocka i dług Heideggera*, w: *Derrrida/Adirred*, red. D. Ulicka, Ł. Wróbel, Pułtusk 2006, s. 175.

które nie pozwoli się ani nazwać, ani pojąć, ani wyobrazić inaczej niż w zmowie milczenia wiążącej ich obu[33]. Milczenie tragedii może wszak ujawniać sensy dużo bogatsze niż negatywne milczenie o tragedii, wynikające z chęci samousprawiedliwienia czy też akceptacji dla dziejowego zła. Niewielu komentatorów myśli Heideggera chce to dostrzec, choćby na zasadzie kierunku dla innej interpretacji.

Osobną kwestią jest zło bezpośrednio generowane przez milczenie w historiografii wobec pewnych obszarów dziejowej rzeczywistości. Poprzez milczenie można skazywać na niebyt zdarzenia, wydarzenia, biografie, ludzi. Przykładem we współczesnej historii Polski są rozliczne ideologiczne filtry w naszej rodzimej historiografii, które nie pozwalały/nie pozwalają mówić o pewnych obszarach rzeczywistości dziejowej – żołnierze wyklęci z okresu drugiej wojny światowej i po jej zakończeniu, stanowiący antykomunistyczne zbrojne podziemie funkcjonujące w latach 1944-1956, a strąceni w niebyt przez komunistyczną historiografię są tu dobrym, choć tylko jednym z wielu, przykładem. Ich bohaterskie poświęcenie i odwaga, heroiczna ofiara z życia w walce z sowietyzacją i komunizacją Polski, nie istnieją w świadomości historycznej narodu właśnie ze względu na wieloletnie milczenie podręczników czy monografii historycznych na ich temat. Dopiero w ostatnich latach następują w tej kwestii zmiany.

Elisabeth Noelle-Neumann w swej głośnej książce pt. *Die Schweigenspirale* opisała zjawisko z zakresu wpływu opinii publicznej na indywidualne wybory i preferencje społeczno-polityczne. Tytułowa spirala milczenia stanowi istotowy element wielkiej mocy, jaką współcześnie odgrywa tzw. opinia publiczna. Zwolennicy określonego poglądu, czując swe wyobcowanie spowodowane nagłaśnianiem poglądu przeciwnego, popadają w milczenie, przestają nagłaśniać własne

[33] C. Wodziński, *Kairos*, s. 239.

stanowisko. To powoduje, że jawią się opinii publicznej jako słabsi, a ich ideowi przeciwnicy jako silniejsi niż są w rzeczywistości. I tak na zasadzie spirali jedna grupa opanowuje przestrzeń publiczną, a drudzy przestają istnieć. Milczenie objawia tu swą destrukcyjną rolę, czyniąc „niemymi" zwolenników określonego stanowiska, a tym samym skazując je na społeczny niebyt. Autorka na podstawie rzetelnych i wszechstronnych badań ukazuje funkcjonowanie spirali milczenia w życiu społecznym i politycznym nie tylko współczesnego społeczeństwa[34]. Mowa i milczenie kreują określone klimaty opinii publicznej z wszystkimi tego konsekwencjami.

Wobec dobra i zła moralnego konkretnych sytuacji, faktów, zdarzeń, trzeba, jak się wydaje, szukać złotego środka pomiędzy *lękliwym językiem* (Michel Foucault), cofającym się przed jakimkolwiek nazwaniem, kwalifikacją moralną a językiem szarżującym, brawurowo próbującym nazywać i opisywać wszystko oraz dokonywać jednoznacznych i jedynie słusznych ocen moralnych czynów i działań. Absolutyzacja sfery werbalnej lub sygetycznej w odniesieniu do faktycznie realizującego się dobra i zła moralnego jest okaleczaniem żywego doświadczenia aksjomoralnego w tym zakresie. Trzeba wszak nieustannie pamiętać, że zarówno słowa, jak i milczenie mają ambiwalentny moralnie charakter, który ujawnia się także w analizowanej tu płaszczyźnie. Takie zjawiska, jak *zmowa milczenia* wobec zła, przemilczanie jakiegoś dobra, milczenie służące zapominaniu zła, które się dokonało w dziejach narodu czy poszczególnych ludzi, rysuje negatywny biegun i tworzy tę ambiwalencję. Milczenie może generować zło zawsze wtedy, kiedy nie jest milczeniem spowodowanym niewyrażalnością dobra czy jego bezpośrednią bądź pośrednią ochroną.

---

[34] Por. E. Noelle-Neumann, *Spirala milczenia. Opinia publiczna – nasza skóra społeczna*, tłum. J. Gilewicz, Poznań 2004.

O niewyrażalności dobroci przekonywająco pisała Slavenka Drakulić w swej książce pt. *Ciało z jej ciała* i charakterystycznym podtytułem – wyraźnie nawiązującym do głośnej książki Hannah Arendt – *O banalności dobra*. Książka jest reporterskim zapisem rozmów z osobami, które stały się anonimowymi dawcami nerek dla nieznanych sobie, a potrzebujących ludzi. Osoby te pytane na okoliczność uchwycenia motywów ich ocierających się wszak o jakąś formę heroizmu czynów stają bezradne wobec pytań o źródła swej dobroci: *trudno i ciężko zrozumieć własną dobroć*[35]. Ktoś mówi, że miał poczucie, iż w jego życiu jest za mało życia, ktoś inny miał wewnętrzne przekonanie, że należało to zrobić, że jeśli można pomóc to powinno się pomóc, że w ten sposób można nadać życiu głębszy sens. Jedna z rozmówczyń podkreślała, że chciała, by ktoś przeżył dzięki jej darowi, inna chciała poprawić jakość życia nieznanej osobie, zakonnik katolicki akcentował swe przekonanie płynące z wiary religijnej, że poprzez czynienie dobra uczestniczymy w życiu Boga, który jest miłością. Drakulić nie znajduje żadnej zrozumiałej, czysto racjonalnej przyczyny anonimowego dawstwa narządów poza czystą dobrocią. Jak wytłumaczyć ową „czystą dobroć", której skutkiem są działania, które słusznie można określić jako „etyczne cuda", a nawet „ekstazę etyczną"? Jedno w odpowiedziach dawców powtarzało się: poczucie zwyczajności tego, co zrobili, naturalności swych decyzji i działań, zaskoczenie pytaniami typu: dlaczego? Dobroć jawi się na kartach książki Drakulić jako wypływające spontanicznie z natury człowieka zachowanie, co autorka nazywa – dość ryzykownie – jego „banalnością". Pytanie o źródła i fundamenty

[35] S. Drakulić, *Ciało z jej ciała. O banalności dobra*, tłum. D. Kozińska, Warszawa 2008, s. 163. Swe główne pytanie autorka tak sformułowała: „Dlaczego człowiek decyduje się oddać część swego ciała osobie zupełnie obcej, nie oczekując w zamian żadnej korzyści materialnej?" (s. 10).

dobroci, o motywy działań dobrych nie znajduje w książce żadnych zadowalających czy nawet istotnych odpowiedzi. Wydaje się jednak, że w braku tych odpowiedzi zawiera się interesujący i obiecujący trop myślowy. Fundamenty dobra, bycia dobrym nie są dane faktycznie w płaszczyźnie przeżyciowej, doświadczalnej. Wobec pytań: dlaczego? nawet człowiek działający heroicznie staje bezradny, zażenowany, czasem zaniepokojony samym tym pytaniem, burzącym poniekąd poczucie normalności i zwyczajności jego postępowania. Nie zna odpowiedzi na nie, a może ma wręcz poczucie, że samo to pytanie wkracza w przestrzeń, w której nie powinno się pojawić? Może narusza jaką sakralną czy quasi-sakralną przestrzeń, w której rządzi milczenie, a nie słowo, narracje i dyskursy oraz pytania je napędzające? Niezależnie od tych metaforycznych pytań i tropów należy stwierdzić, że źródła dobra, dobroci ludzkich postaw i zachowań nie poddają się prostej i łatwej konceptualizacji, zaskakując coraz to nowymi odsłonami, często o charakterze falsyfikującym wcześniejsze ustalenia teoretyczne.

Osobną kwestią są tu jednostkowe oceny moralne zachowań własnych i cudzych w perspektywie sygetyki. Milczenie wobec cudzego zła może je wzmacniać i utrwalać, podobnie zresztą milczenie wobec zła własnego. Jezus w Ewangelii Mateuszowej mówi o upomnieniu braterskim: *Jeśliby twój brat zgrzeszył, to idź upomnij go w cztery oczy* (Mt 18,15 w tłumaczeniu Biblii Poznańskiej). Upominanie grzeszników, nie-milczenie w obliczu zła czynionego przez ludzi, stało się w tradycji chrześcijańskiej jednym z dzieł miłosierdzia i duchowej odpowiedzialności za swych braci. Brak reakcji drugiego człowieka, otoczenia, zło-czyniący najczęściej odbiera jako aprobatę lub przyzwolenie, umocnienie w poczuciu, że nic się nie stało. Można powiedzieć, że ludzie źli potrzebują przyzwoitych, by milczeli o ich złu, w ten sposób oczyszczają się, racjonalizują, rozgrzeszają, uciekają od winy

i odpowiedzialności. Milczenie wobec cudzego kłamstwa stanowi poniekąd milczący udział w tym kłamstwie, milczenie wobec zbrodni jest jakąś formą partycypacji w niej. Źle się dzieje, a ty milczysz – nadajesz tym samym jakąś formę legitymizacji złu, które się dokonało. Milczenie wobec zła drugiego człowieka może jednakże wiązać się z respektowaniem cudzego prawa do tajemnicy, sekretu, które niejako z natury mu przysługuje. Czyny dobre, dokonane przez określony podmiot, niejako domagają się milczenia ze strony zainteresowanego oraz aprobującego mówienia ze strony innych ludzi. Choć słowa, zdolne do opisania samych czynów w ich faktycznym kształcie i przebiegu, napotykają, jak już zauważyliśmy, na granicę, którą stanowi istota i natura dobra, dobroci, szczególnie w jej heroicznej, esencjalnej postaci.

W wielu sytuacjach ocennych milczenie ujawnia swą bezbronność wobec (nad)interpretacji odbiorcy, tudzież okazuje się słuszną alternatywą dla aksjomoralnego bełkotu coraz powszechniej panującego w dyskursie publicznym[36]. Można zatem postawić tezę, że *milczenie zachowuje – zarówno dla siebie, jak i dla drugiego – nieskończoną ilość możliwości nieuchwytnych dla słowa*[37]. W sytuacjach moralnych jest to bardzo wyraźne i potrzebne. Tej rozmytości znaczeniowej oczekuje często skomplikowana i niejednoznaczna materia konkretnych decyzji i działań. Dążenie do pełnej jednoznaczności, do domykania ocen i sprowadzania wszystkiego do czarno-białych kwalifikacji jest doktrynerskim podejściem do moralności, przynoszącym wiele zła choćby w życiu społecznym czy politycznym.

---

[36] Por. R. Wiśniewski, *Bełkot aksjologiczny w komunikacji międzyludzkiej*, w: *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. E. Okońska, K. Stachewicz, Poznań 2009, s. 157-172.

[37] Z. Mazur, dz. cyt., s. 76.

Milczenie ofiary i milczenie kata, milczenie obserwatora zbrodni – wszystkie te sytuacje ujawniają odmienne sensy i znaczenia. Milczenie ofiary może być efektem pogodzenia się ze swoim losem, zobojętnienia, zamknięcia się w swej samotności, przekroczenia granicy bólu, poza którą jakiekolwiek słowa nie mają sensu. Milczenie kata, jak już zaznaczyliśmy wyżej, posiada poniekąd sens absolutny. Na pytanie, czy kat ma Twarz, Levinas odpowiadał: *„Kat" jest tym, który zagraża bliźniemu, skoro odwołuje się on do przemocy – nie ma już twarzy*[38]. Kat jest figurą zło-czyńcy, który w porządku moralnym jest pozbawiony nie tylko mowy, słowa, ale i bezsłownego przekazu źródłowej imperatywności etycznej, mowy Twarzy. Mamy wreszcie sytuację milczącego świadka (np. zbrodni), którą trzeba odróżnić od niemego świadka. Niemy świadek milczy obezwładniony tym, czego doświadczył, co widział, nie jest w stanie mówić, opowiadać, świadczy wyłącznie wymownym milczeniem. Ale świadek może zachowywać milczenie wobec zbrodni z innych powodów – może milczeć, chroniąc przestępcę, licząc na jakąś nagrodę z jego strony, może milczeć z cynizmu, wyrachowania, obłudy lub ze strachu, lęku. W każdym z tych przypadków ocena milczenia będzie przybierała nieco inną formę i kształt.

Milczenie może przybierać postać maski, chowania się, ucieczki przed wzięciem odpowiedzialności czy odmowy wejścia w spotkanie, w sytuację moralnie doniosłą. Może wiązać się z lękiem przed słowami, generującymi często społeczny ostracyzm, przemoc, wykluczenie, eksterminację. Może wynikać z lęku przed nazwaniem cudzego dobra, bo jego zobowiązująca siła będzie zakłócała dobre samopoczucie, będzie budziła wyrzuty sumienia, że ja nie idę tą drogą dobra. Może wynikać z poczucia, że nazwanie cudzego zła

[38] *Filozofia, sprawiedliwość i miłość*, s. 20.

ujawni przede mną samym moje własne zło i będzie to apelowało o moją zmianę, *katharsis*, której z jakichś powodów nie chcę lub nie potrafię dokonać.

Sumienie, wina i stanięcie wobec prawdy o własnej kondycji egzystencjalno-moralnej

Zacznijmy od przywołania pewnej sytuacji egzystencjalnej o dużym ładunku moralnym, nie wnikając jednakże w próbę jakiejkolwiek jej ogólnej oceny etycznej i poprzestając na samym poczuciu ważności moralnej, którą odczuwają często sami zainteresowani. Chodzi o homoseksualizm. Julian Stryjkowski był jednym z pierwszych polskich pisarzy, którzy przyznali się publicznie do homoseksualizmu, dokonali – mówiąc modnym dziś w Europie kodem językowym – *comming outu, outingu.* O swej książce na ten temat zatytułowanej *Milczenie*, tak mówił autor w jednym z wywiadów: *Ja musiałem ją napisać, choć wahałem się*[39]. Przyznanie się do homoseksualizmu, wyjście z milczenia na ten temat, było dla Stryjkowskiego wyzwoleniem, odkryciem/ujawnieniem własnej, prawdziwej tożsamości, wypełnieniem słów narratora, skierowanych do swego przyjaciela: *żądasz ode mnie, żebym nie milczał, żebym się odkrył*[40]. Autor przywołanej książki nieustannie posługiwał się w niej symbolem milczenia, począwszy od tytułu aż do jej zakończenia. Jak sam wyznawał, obawiał się po opublikowania książki nie tyle skandalu, ile właśnie milczenia, zbycia jego świadectwa, czytelniczej ciszy. Jako młodego chłopaka zaintrygowało go,

[39] *Fragmenty jednej spowiedzi...*, dz. cyt.
[40] J. Stryjkowski, *Milczenie*, Kraków 1993, s. 66.

jak mówił w przywoływanym już wywiadzie prasowym, milczenie w kreacjach filmowych Grety Garbo (por. *Symfonia zmysłów*), która pokazała, *jakie pod tym milczeniem piekło się ukrywa*. Milczenie w inkryminowanej książce Stryjkowskiego to jej główny i najważniejszy bohater, mieniący się wieloma postaciami i znaczeniami, co uwyraźnia choćby ascetyzm werbalny *Milczenia.* O tym, co najistotniejsze w życiu, mówi się wszakże szeptem, lakonicznie, słowa ślizgają się bowiem dość beznadziejnie po powierzchni tego, co chcemy wyrazić, a zatem: *czy można mówić inaczej* [niż milczeniem – K.S.] *o tym, co jest naprawdę ważne?*[41] Zbierzmy tu najważniejsze typy milczenia występujące w książce, jego figury i konteksty: milcząco, bez słów kobieta czeka na próżno na swego mężczyznę; tama milczenia i nadzieja na jej przerwanie traktowane jako wyzwolenie; atmosfera milczenia; milczenie ze wstydu przed niewiedzą o czymś; rodzinne tabu milczenia; milczenie znienawidzone; milczenie sadystyczne, kamienne; milczenie dobre, wierne, jak kobiety biblijnej; milczenie nieszczęśliwe; cudze milczenie, powodujące oczekiwanie na sygnał, list, telefon; milczenie jako symbol miłości homoseksualnej, jej pragnienie i czekanie na przerwanie milczenia przez heteroseksualnego Jakuba i jego sadystyczne milczenie wobec skłonności przyjaciela. Jakub poniekąd wymusza swym milczeniem *outing* narratora, chcąc przyjaciela przemienić, wyleczyć, zmienić – milczenie to okazuje się jednak pustką, milczeniem samotnika[42]. Milczenie Jakuba jawi się jako rodzaj pogardy, choć powoduje dialog narratora z Jakubem i przerwanie *tamy milczenia*, to jednak samo milczenie okazuje się pozorem, *pustym balonem*. Boleśnie

[41] *Fragmenty jednej spowiedzi. Z Julianem Stryjkowskim rozmawia Krzysztof Masłoń*, „Rzeczpospolita" 231, 1993.

[42] G. Grzegorski, *Przerwane milczenie o męskiej przyjaźni*, „Przegląd Powszechny" 12, 1994, s. 338-339.

we wczesnej młodości narrator odczuł milczenie przyjaciela po swym znaczącym sukcesie poetyckim: *Postanowiłeś mój sukces zniszczyć milczeniem. I udało ci się*[43]. Odnośnie do milczenia Jakuba narrator kieruje do niego następujące słowa: *Dlaczego milczałeś? Zrobiłeś sobie kolczugę. I jesteś czysty. Niedostępny. A teraz żądasz ode mnie, żebym nie milczał, żebym się odkrył. Do czego zmierzasz? Do czego to ci jest potrzebne? Chcesz mnie wyleczyć. Bzdura! Nie jesteś lekarzem*[44]. A kiedy John pyta narratora: *na czym polegało prześladowanie*? słyszy odpowiedź: *Na milczeniu. To znaczy rodzaj pogardy? Milczenie jest bardzo pojemne. Może znaczyć o wiele więcej niż pogarda. Na przykład miłość*[45]. Milczenie bywa odmową komunikacji: *Ale milczał. Unikał mego wzroku*, zakończeniem relacji: *Zamilkłem. Ona też milczała*, monadycznym zasklepieniem i ugrzęźnięciem we własnej egzystencji: *Milczenie było obroną jego natury przed moją*[46]. Milczenie, które przechodzi w mimikę, autor traktuje jako sprzeniewierzenie się milczeniu, łamanie zasady milczenia.

Narrator, obsesyjnie bojąc się słów wyznających miłość, traktując słowa „kocham cię" jako nienaruszalne tabu, pisał: *Gina milczała, na szczęście nie domagała się słów, tego jednego słowa, wyznającego miłość, na szczęście, gdyż było ono dla mnie tabu. Ja również milczałem*[47]. To milczenie uniemożliwiło później stworzenie związku z Giną, której na jakimś etapie swego życia chciał, gdyż słowo nie padło w czasie na to przeznaczonym, nie odnalazło swego *kairos*.

---

[43] J. Stryjkowski, *Milczenie*, s. 31.
[44] Tamże, s. 65-66.
[45] Tamże, s. 79.
[46] Tamże, s. 14, 51, 35.
[47] Tamże, s. 11.

Stryjkowski, który doświadczył wielu negatywnych stron milczenia, wyznaje jednak ustami narratora: *potrafię docenić milczenie inne, nie sadystyczne, ale kryjące uczucia miłości, dumy, wstydu i wielkiego cierpienia*[48]. Przerwanie milczenia stało się jednak dla pisarza imperatywem egzystencjalnym, chciał – a poniekąd musiał – zrzucić maskę, stać się sobą dla innych i wobec innych, zobiektywizować społecznie swą tożsamość, nadać jej realność. Milczenie Jakuba stanowiło w swej istocie negację tożsamości seksualnej przyjaciela. Milczenie narratora natomiast jawiło się jako lęk przed ujawnieniem jej, zaś przerwanie milczenia poszło poniekąd pod prąd obu zamierzeń i motywów.

Tak więc milczenie jest niedookreślone semantycznie. W tym tkwi jego siła i moc, ale i słabość, bezbronność wobec interpretacji odbiorcy mego milczenia. Cała książka Stryjkowskiego jest, jak już wspomniano, zogniskowana na kategorii milczenia – ono jest poniekąd pierwszoplanową postacią tej narracji literackiej. Dlaczego? Bo zawiera nieokreśloność, operuje niedopowiedzeniami, co w przypadku podjętego tematu wydaje się pisarzowi optymalną strategią narracyjną. Milczenie nie domyka tych miejsc, które powinny pozostać otwarte, pozostawia szerokie pole dla interpretacji tak czytelnika, jak i autora. Miejsca niedookreślenia w książce Stryjkowskiego są wyraziste właśnie dzięki przyznaniu milczeniu tak ważnej i istotnej roli narracyjnej.

Stanięcie wobec własnego zła, reakcje sumienia i poczucie winy przez nie generowane to kolejne sfery funkcjonowania milczenia w życiu moralnym człowieka. Warto tu wspomnieć o Jaspersa koncepcji winy w perspektywie apofatyzmem naznaczonych sytuacji granicznych. Rozróżnił on winę kryminalną, polityczną, moralną i metafizyczną. Ostatni typ wskazuje na bycie współwinnym, kiedy nie uczyniłem

[48] Tamże, s. 12.

w określonej sytuacji wszystkiego, co było w mej mocy, aby zapobiec zbrodni, złu. Pisał Jaspers: *Jeśli nie naraziłem życia, aby zapobiec morderstwu innych ludzi, lecz byłem biernym obserwatorem, poczuwam się do winy nie w kategoriach prawnych, politycznych i moralnych. Fakt, że jeszcze żyję, chociaż takie rzeczy miały miejsce, obarcza mnie winą, której nic zmazać nie zdoła*[49]. Wina metafizyczna wskazuje na zależność od Transcendencji, człowiek sam nie jest w stanie się od niej uwolnić – uczy to pokory, zdania się na Boga. Winy metafizycznej człowiek doświadcza samotnie, w milczeniu wobec Transcendencji. Próba przełożenia tego na jakieś moralistyczne i moralizatorskie narracje jest nieporozumieniem. To sfera sygetycznego skupienia, milczącego wstydu, zażenowania, a nie bezpośredniego przekazu i możliwych uogólnień. Znika wtedy szacunek, dyskrecja i niepowtarzalność określonej sytuacji przeżycia winy metafizycznej. W innym miejscu Jaspers mówi o winie tragicznej związanej z samym istnieniem człowieka (wina bycia): *przez sam fakt mego istnienia powoduję ograniczenie innego bytu. W doznawaniu jak i działaniu podlegam winie istnienia*[50]. Wina moralna, z kolei, daje wgląd w siebie, umożliwia stanięcie w prawdzie wobec swej kondycji aksjomoralnej oraz umożliwia przeżycie skruchy i odnowy, dokonanie wewnętrznej przemiany. Swą obecność wina moralna objawia milcząco – niema tkwi w człowieku, domagając się jakiegoś rozwiązania, a potem wchodzi w skład pamięci moralnej jako jej niezbywalny element, pamięci często aktualizowanej i uobecnianej w nieprzewidywalnym czasie i zaskakujących sytuacjach oraz życiowych kontekstach. Milczenie winnego z jednej strony jawi się jako wykorzystywanie prawa do obrony,

[49] K. Jaspers, *Problem winy*, tłum. J. Garewicz, „Etyka" 17, 1979, s. 153.

[50] K. Jaspers, *O tragiczności*, tłum. A. Pańta, „Koniec Wieku", 19/20, 2003, s. 58.

winny może milczeć, by nabrać dystansu, zastanowić się, ale może milczeć w postawie samookłamywania i okłamywania innych, odgradzania się od rzeczywistości[51]. Z drugiej strony, w sytuacji dramatu moralnego człowieka, trudno nie zauważyć wielkiej wagi słów, które w wielu sytuacjach mogą przeprowadzić z moralnej śmierci do życia, a milczenie może w tejże śmierci utwierdzać. Ale milczenie może też być próbą ucieczki przed winą, próbą zapomnienia o spowodowanym złu, zatarcia jego śladów w świadomości własnej i innych ludzi. Milczenie może stanowić integralny element strategii „ukrycia winy". Może być „agresywnym milczeniem" (Jaspers), związanym z uporem, zamknięciem w sobie i trwaniem na swoich pozycjach wbrew argumentom i „faktom", ale może też być wstydliwym przemilczaniem, biorącym się ze słabości psychicznej podmiotu, braku sił do zmierzenia się ze złem, z winą. W pierwszym przypadku człowiek: *Czerpie afirmację z milczenia, ostatniej broni bezsilnego. Milczy wymownie, by silniejszego urazić. Milczy chyłkiem, by przemyśliwać nad tym, jak odzyskać siłę*[52]. Sartre ten typ milczenia pokazał w swej sztuce pt. *Przy drzwiach zamkniętych*. Dopiero człowiek dojrzały do dźwignięcia winy potrafi milczeć nieagresywnie i takie milczenie jest w stanie wyłonić *jasność w sprawach, które można wyrazić*[53]. Wina jest ściśle związana z wnętrzem człowieka, nikt z zewnątrz nie może się ode mnie domagać przeżycia winy, moralnego odrodzenia czy skruchy. Wobec takich roszczeń człowiek może się bronić jedynie milczeniem, uważa słusznie Jaspers[54]. Karę, odpowiedzialność, oskarżenia winny musi przyjmować bez szemrania, w milczeniu i bez skargi. Do szemrania nie ma bowiem

[51] Por. K. Jaspers, *Problem winy*, s. 147.
[52] Tamże, s. 200.
[53] Tamże, s. 204.
[54] Por. tamże, s. 161.

moralnego prawa. Milczenie jawi się zatem jako przestrzeń bezpieczeństwa, ale i zobowiązań wobec człowieka winnego. Staje się w niektórych sytuacjach złem, a przykładem może być milczenie wobec braku winy drugiego człowieka, posądzanego o współudział w złu, które było realizowane przeze mnie.

Milczenie często funkcjonuje jako moralny wyrzut. Milczenie sumienia dotyczy całej sfery działań moralnie dobrych, reakcji na dobro. W pewnej analogii zauważał Platon, że prawo milczy wobec posłusznych jego rozporządzeniom obywatelom[55]. Droga samopoznania człowieka, której eminentnym elementem jest poznanie własnej kondycji moralnej, nie jest chyba możliwa bez milczenia. Jawi się ono jako wstępny warunek usłyszenia swych wewnętrznych pragnień, nastawień, zamierzeń, motywów. Ucieczka przed ciszą, milczeniem jest ważną wskazówką terapeutyczną i diagnostyczną. Pisał Thomas Merton: *Ludzie miłujący własny hałas nie znoszą niczego innego. Bezustannie gwałcą i mącą milczenie lasów, gór i morza. Bezustannie wwiercają się swymi maszynami w milczenie przyrody, z obawy, aby ten spokojny świat nie oskarżył ich o wewnętrzną pustkę*[56]. W odniesieniu do własnego zła sumienie, jak chcą fenomenologiczni etycy, reaguje niemym uczuciem bólu, dręczącymi emocjami, a zatem w tym sensie „mówi", choć bezsłowną mową uczuć, stąd zasadnie „głos" sumienia Ferdynand Ebner brał zawsze w cudzysłów. Można wreszcie mówić o milczeniu sumienia stłamszonego, niesłuchanego, sumienia, którego wyrzutów człowiek nie bierze pod uwagę w swym życiu, w moralnym poczynaniu samego siebie. Samo jednak wzywanie sumienia, jak słusznie zauważał Martin Heidegger, jest milczeniem: *W wezwaniu*

[55] Por. Platon, *Prawa* 938a.

[56] T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M. Morstin-Górska, Kraków 1983, s. 304.

jestestwo daje sobie do zrozumienia swą najbardziej własną możność bycia. Dlatego wzywanie to jest milczeniem. Mowa sumienia nigdy nie bywa wygłaszana. Sumienie wzywa jedynie milcząc[57]. Tę milczącą mowę sumienia, które wzywa do najbardziej własnej możności bycia i przeciwstawiania się bezosobowej sile Się, słyszymy i rozumiemy tylko w zamilknięciu. Dialog z własnym sumieniem przebiega zatem w milczeniu. Zew sumienia ma charakter czysto sygetyczny, jest poza i ponad słowami, przemawia w *modi* milczenia (*Modus des Schweigens*). Wszak sumienie wzywa *Dasein* do bycia sobą i wy-dobycia się z gadaniny *das Man*, którego w codziennej krzątaninie człowiek nieustannie nasłuchuje. Przemawianie sumienia w zwerbalizowanym *modi* wpisywałoby się w ten hałas codzienności jako kolejny głos, komunikat, informacja. Stąd sumienie musi przemawiać w radykalnie inny sposób niż hałas gadaniny, a tym sposobem jest właśnie milczenie. To ono wyrywa *Dasein* ze sfery przedmiotów, bytów, „czegoś" ku „niczemu". Czytamy w *Sein und Zeit*: *zew* [sumienia – K.S.] *przychodzi z bezgłosu nieswojości i odwołuje pozwane jestestwo, jako mające się stać cichym, w ciszę samego siebie. Dlatego wola-posiadania-sumienia rozumie adekwatnie tę milczącą mowę tylko w zamilknięciu. Pozbawia słów rozsądkową gadaninę Się*[58]. Ten milczący *modus* głosu sumienia często, zdaniem Heideggera, powoduje podawanie w wątpliwość jego istnienia. Człowiek przywykły do rejestrowania wyłącznie głośnej gadaniny nie słyszy wezwania sumienia, uważając je nierzadko za nieme, czyli nieistniejące. Na milczenie wobec reakcji sumienia, wyrzutów sumienia, zwracał uwagę Cyprian Kamil Norwid, który pisał w *Promethidionie*: *– Panowie!* [...] *– czemu milczycie?/* [...] *Czemu ta cichość, jakby po przestępstwie?/ Otóż znów*

[57] M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 416.
[58] Tamże.

powiem wam, ja, natręt nudny,/ Że to po drwinach z prawdy – po odstępstwie!... I...[59] Milczenie sumienia wskazuje człowiekowi, że sfera moralna funkcjonuje gdzieś pomiędzy zgiełkiem i gadaniną a milczeniem.

Ward Elliott wprowadził obok winy jako reakcji na czynione przez człowieka zło pojęcie nad-winy (*overguilt*) – jako reakcji (a najczęściej jej brak) na zło czynione w świecie przez innych, np. w obliczu wojen. Milczenie jest w takim kontekście *Crime of Silence*. Nad-wina wynika z nie-czynienia (*inaction*), jest to bardziej grzech bycia, istnienia, a nie robienia, działania. Wina podlega ekspiacji, natomiast nad--wina nie, jej zniknięcie jest bowiem sprzężone ze zniknięciem zła w świecie[60]. Koncepcja Elliotta zdaje się być w swej podstawowej idei bliska rozumieniu winy u Levinasa, o czym będzie jeszcze mowa.

Na szczególną uwagę zasługuje bezradne milczenie świadomości moralnej (sumienia w niektórych koncepcjach) w sytuacjach konfliktów moralnych, etycznych sytuacji bez wyjścia, w których wzajemnie znoszące się powinności zdają się okazywać równą moc i zasadne zobowiązywanie. Milczą wtedy normy, nakazy, ideały, nie potrafiąc wskazać drogi działania i postępowania. Decyzja leży w gestii samotnego podmiotu moralnego, który w sytuacji niejednoznaczności moralnej musi ją podjąć i brać odpowiedzialność za jej konsekwencje, godzić się na zło, które się stanie i za które będzie czuł się odpowiedzialny i będzie przeżywał w związku z tym moralną winę.

Na uwagę zasługuje też fenomen autobiograficznej pamięci, poddawanej współcześnie badaniom i analizom z różnych

---

[59] C.K. Norwid, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, Warszawa 1989, s. 87.

[60] Por. W. Elliott, *Guilt and Overguilt: Some Reflections on Moral Stimulus and Paralysis*, „Ethics", 78, 1968, s. 247 nn.

punktów widzenia. Jednym z nich jest zjawisko wybiórczości tejże pamięci, wypierania z niej traumatycznych wspomnień (na co zwróciła szczególną uwagę psychoanaliza Freuda), brak w niej nieistotnych – z wielu powodów za takowe uważanych przez podmiot – wspomnień. Krzywda własna często rodzi niemoc opisu, milczenie, zamknięcie się w sobie ze swymi traumatycznymi wspomnieniami[61]. Zapominanie elementów swej moralnej i duchowej biografii posiada często zdolność pomagającą odbudować coś w życiu, zacząć je w jakimś sensie od nowa, otworzyć nowy jego rozdział. Wszak biograficzny charakter pamięci umożliwia dokonywanie interpretacji usensowniających życie, wyrywających je z kolein czysto biologicznych (przejście od *βίος* do *ζωε*). Często we współczesnej antropologii filozoficznej czy socjologii – przykładem Alisdair MacIntyre, Paul Ricoeur czy Anthony Giddens – pojawia się idea tożsamości narracyjnej, czyli takie rozumienie istoty tożsamości człowieka, które opiera się na możliwościach narracji autobiograficznej danej osoby (*homo narrator*). Elementy tej tożsamości stanowią swoiste egzystencjalne tło, a wiele z nich – choć mają one najczęściej charakter pojęciowy – istnieje w milczących głębinach pamięci[62]. Warto też pamiętać o milczeniu jako znaczącym wyrazie osobowości, wskazującym często na istotne problemy człowieka, czego uświadomienie stanowi niewątpliwie jedno z wielkich odkryć klasycznej psychoanalizy.

Paul Ricoeur słusznie podkreślał niemożność przekazywania własnych wspomnień, wynikającą z faktu, że pamięć jest osobista, jednostkowa, nieprzechodnia[63]. Samowiedza

---

[61] Por. B.T. Hanika, *Milczenie*, Warszawa 2010.

[62] Por. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, s. 66-73.

[63] Por. P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006, s. 127; 217-218.

– także, a może przede wszystkim, w aspekcie etycznej samowiedzy (życie dobre-złe, spełnione-niespełnione) – nie stanowi zespołu komunikowalnych treści, informacji, skonceptualizowanej wiedzy, co ujawnia wyraźne granice wyrażalności i wskazuje na obszary apofatyzmu w tym zakresie. Elementy tej samowiedzy, takie jak pamięć moralna, ideał moralny, pamięć sumienia – konstytuuje tożsamość moralną człowieka jako podmiotu moralności[64].

Trzeba pamiętać jednak też o innej roli zapominania w moralności, ujawniającej jego związek z przebaczeniem (*wybaczenie to jedyna ziemska łaska*, jak mówi jedna z postaci w filmie Bergmana z 1969 roku pt. *Rytuał*) – milczę o cudzej winie, złu mi wyrządzonym, puszczam je w niepamięć, wybaczam tobie, a często samemu sobie i rozpoczynam nowy etap życia. Problem wybaczenia jest osobnym zagadnieniem, którego nie będziemy tu analizować, niemniej warto podkreślić jego związek z zapominaniem, z niepamięcią, z lokowaniem pewnych wydarzeń w przestrzeni milczenia, której świadomie i z ważnych moralnie powodów nie chcemy aktualizować. W przestrzeniach moralności myślenie pozajęzykowe w kategoriach sytuacji i zdarzeń Chomsky'ego odgrywa istotną rolę, a jego przekład na skonceptualizowane narracje i dyskursy napotyka wyraźne granice, ujawniając elementy apofatyzmu.

[64] J. Górnicka, *Podmiot moralny, tożsamość psychiczna*, w: *Podmiotowość i tożsamość*, red. J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 119; taż, *Idea czasu w filozofii moralnej*, w: *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Warszawa 2006, s. 223-233.

Milczenie jako cnota i jako wada

Za bardzo ważną intuicję trzeba uznać myśl Sokratesa, że mowa jest sztuką prawdy, a zatem nie może zawierać przemilczeń. Cnota prawdomówności wykluczałaby zatem przemilczenia, niedomówienia. Czy jednak zawsze taka zasada rozumiana literalnie jest zasadna i prawomocna moralnie? Czy prawda rozumiana w kontekście międzyosobowym nie powinna być wydobywana z uwzględnieniem wielu składowych sytuacyjnych? Czy mówienie o wszystkim, co prawdziwe wobec wszystkich jest moralnym zobowiązaniem? Zauważmy jednakże, że uwaga Sokratesa nie oznacza, że sztuka prawdy nie może zawierać momentów sygetycznych. Więcej, ona może obfitować w milczenie jako sposób komunikacji, rodzaj wyrazu i komunikacji.

Na szatańską, ale i boską naturę milczenia wskazywał Kierkegaard w *Bojaźni i drżeniu*: *milczenie bowiem jest i takie, i takie. Milczenie jest zasadzką szatana; im więcej się przemilcza, tym straszniejszym staje się szatan, ale milczenie jest także porozumieniem jednostki z Bogiem*[65]. Przedstawione przez niego figury milczenia na kanwie mitologicznych i literackich przykładów uzasadniają powyższą konstatację. Szlachetne milczenie często odsłania swój negatywny profil, prowadzi do zatajenia spraw ważnych. Milczeć można dla zmniejszenia cudzych cierpień, często własnych, dla uniknięcia nieszczęścia, ale też z powodu niemożności mówienia, niezrozumienia, z jakim spotkają się moje słowa, dla ocalenia innego człowieka, ale czasem i dla jego zniszczenia. Milczenie może obciążać drugiego winą, kiedy człowiek nie

[65] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1995, s. 96.

zdobędzie informacji ważnych z punktu widzenia podejmowanych decyzji. Milczenie różnie może być kwalifikowane na gruncie etycznym i estetycznym (żąda przykładowo od Agamemnona mającego złożyć w ofierze swą córkę Ifigenię milczenia, gdyż niegodne bohatera jest szukanie pociechy u drugiego człowieka) – oba stadia mają wszak inne wymagania względem człowieka i jego postępowania.

Milczenie posiada, co zauważała etyka aretyczna wszystkich czasów, duże znaczenie dla konstytuowania i wykształcania się różnych cnót w człowieku. Milczenie jawi się jako jeden z ważniejszych elementów ascezy, kształcącej siłę woli, bez której wszak trudno o wyrabianie w sobie dyspozycji potrzebnych do zaistnienia cnót moralnych. Cnoty umiarkowania, cierpliwości i męstwa zakładają umiejętność milczenia jako ich konieczny i poniekąd konstytutywny warunek, co podkreślali już pitagorejczycy, a milczenie jest wręcz typiczną odmianą powściągliwości (*ze wszystkich bowiem postaci powściągliwości najtrudniejsze jest panowanie nad językiem*[66]). Pitagorejczycy, jak zaświadczają starożytni historycy filozofii, strzegli swych tajemnic za cenę życia, dla przykładu ciężarna Timycha odgryzła sobie język, aby pod wpływem tortur nie zdradzić jednej z nich (powodów zakazu deptania bobu), jak pisał Jamblich, konkludując: *dochowywanie tajemnicy i całkowite milczenie dla panowania nad językiem kształtowało w nich przez wiele lat cnotę męstwa*[67].

Cnotą ważną w odniesieniu do innych ludzi jest niewątpliwie dyskrecja, która jest warunkowana przez umiejętność milczenia w wielu sytuacjach, często trudnych do wytrwania w nim. Dyskrecja (*discretio* – powściągliwość, roztropność, ostrożność, przezorność, umiejętność rozróżniania) broni

[66] Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, w: Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993, s. 95.

[67] Tamże, s. 95, 105.

prawa tak własnego, jak i drugiego człowieka do zachowania pewnych informacji dla siebie, łącząc się – na co perfekcyjnie wskazuje łaciński trop etymologiczny – ze sztuką rozróżniania, rozsądzania. Człowiek dyskretny potrafi dochować tajemnicy, milcząc w objętych nią sprawach i jednocześnie potrafi rozróżniać, co należy do tajemnicy i kiedy człowiek ma do niej prawo. Milczenie chroni zatem niektóre lub w interpretacji wielu wszystkie cnoty przed zwyrodnieniem, jest ich immanentną cechą, momentem konstytutywnym[68].

Czy zatem można mówić o cnocie milczenia czy też widzieć w nim należy jedynie warunek istnienia innych cnót, przykładowo wyżej wskazanych? O cnocie milczenia pisał Henryk Elzenberg w swoim znanym dziele pt. *Kłopot z istnieniem*. W notatce z 1929 roku zauważał: *Cnota milczenia. Milczenie zastępuje samotność, odgradzając nas od ludzi i chroniąc od małostek, które by wraz z treścią wypowiedzianych niepotrzebnych słów wtargnęły do duszy. Bo mówić o rzeczach błahych, to siłą rzeczy myśleć (chociażby powierzchownie) o rzeczach błahych: nie można paplać bezkarnie. No a mówić o rzeczach poważnych? Niestety, to zbyt często odbierać im ich żywotność, ich siłę, ich zdolność krzewienia się w duszy: jak byśmy podcinali łodygę z nierozwiniętymi pąkami. Mową rzeczy poważnych jest twórczość; mową rzeczy niezbędnych możliwie najkrótszy znak, słowny lub inny; rzeczy błahe nie powinny mieć mowy*[69]. Mowa napotyka zatem w rozumieniu Elzenberga na dwie potężne bariery: pierwsza wiąże się z gadaniną o rzeczach błahych, która wyjaławia wnętrze człowieka, alienuje jego duszę, a druga wiąże się z heterogenizacją poprzez mowę rzeczy ważnych, istotnych, życiowo doniosłych. Mówienie o nich odbiera im żywotność,

[68] Por. T. Merton, *Nikt nie jest...*, s. 306.

[69] H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń 2002, s. 181.

niszczy ich moce egzystencjalne i sprawcze. Wszystko to czyni z milczenia postawę ze wszech miar pożądaną z aksjologicznego, a także *stricte* etycznego punktu widzenia. A jednak z biegiem lat Elzenberg odchodził od kategorycznego stwierdzenia, że należy milczeć o rzeczach doniosłych, istotnych. W notatce z 1955 roku pisał: *Obowiązek mówienia o rzeczach błahych a milczenia o ważnych to, w miarę jak życie upływa i niknie nadzieja na zmianę, w stosunkach ludzkich jedna z rzeczy najcięższych i najdotkliwiej bolesnych*[70]. Wyraźnie zatem ujawnia się tu kłopot z milczeniem u Elzenberga, z jednoznacznym traktowaniem postaw sygetycznych jako moralnej cnoty. Co do tego, że egzystencjalnie doniosłą cnotą jest milczenie wobec rzeczy błahych wątpliwości nie ma. Natomiast milczenie o rzeczach ważnych ujawnia swój ambiwalentny charakter. Z jednej strony mówienie zdaje się odbierać im istotowe cechy, a z drugiej niemożność rozmawiania o nich z ludźmi, a wręcz funkcjonowanie niepisanego obowiązku milczenia o nich jest dla Elzenberga bolesnym doświadczeniem. Tak więc cnota milczenia miałaby wpisaną w siebie warunkowość, zależność od kontekstów życiowych i przedmiotowych, byłaby relatywna względem nich. Czyż zresztą analogicznie sprawa nie przedstawia się w odniesieniu do innych cnót?

Josef Pieper wskazuje na powiązanie milczenia z nadzieją, a gadaniny z beznadzieją człowieka, czasem z rozpaczą[71]. Milczenie jest postawą wyrażającą zaufanie do rzeczywistości, dającą nadzieję na sensowne rozwiązanie wszystkich dramatów ludzkiej egzystencji z dramatem śmierci na czele. Gadanina próbuje zniwelować lęk przed pustką, bezsensem,

[70] Tamże, s. 445.

[71] Por. J. Kożuchowski, *Człowiek – kultura – społeczeństwo. Stanowisko Josefa Piepera w kontekście współczesnej filozofii niemieckiej*, Toruń 2010, s. 200-201.

próbuje ochronić człowieka przed psychiczno-duchowymi konsekwencjami braku nadziei. Ten interesujący trop myślowy jest ważny także z moralnego punktu widzenia.

Z drugiej strony, i wątpliwości Elzenberga wyraźnie choć pośrednio to ujawniają, milczenie może być wadą moralną. Milczenie w sytuacjach, w których należy mówić, czasem krzyczeć, protestować, staje się negatywnie nacechowanym rewersem milczenia jako cnoty. Milczenie wobec cudzego zła, błądzenia, bywa brzemienne w skutki[72]. Milczenie w relacjach międzyludzkich może utrudniać kontakt, być objawem zasłaniania prawdy o sobie, nieautentycznością bycia-ze-sobą. Ta ambiwalencja aksjomoralnego nacechowania postaw sygetycznych zdaje się nieustannie ujawniać na wszystkich analizowanych powyżej polach problemowych. Podobnie jak dialektyka wyznaczana biegunami moralnej modalności milczenia: trzeba milczeć – nie wolno milczeć. Problem zaniechania w mówieniu o moralności sprowadza się do tego, że nasze poczucie, intuicja każą mówić, nazywać, a pewne mechanizmy wypracowane przez określoną kulturę każą milczeć. A milczeć w pewnych sytuacjach nie wolno. A w niektórych przypadkach wolno, albo wręcz trzeba. Zresztą oba problemy – wskazanej ambiwalencji i dialektyki – są ze sobą bardzo ściśle powiązane.

[72] Por. S. Zasada, *Wyznania księży alkoholików*, Kraków 2011. Wielu z dotkniętych chorobą alkoholową księży skarży się na milczenie otoczenia wobec ich nałogu, milczenia niejako usprawiedliwiającego i umacniającego ich w przekonaniu, że wszystko jest pod kontrolą i nic złego się nie dzieje.

Milczenie w komunikacji międzyosobowej

Wskazana powyżej ambiwalencja postaw sygetycznych w życiu moralnym rodzi potrzebę opracowania – jednak ze świadomością efektów apofatycznych i sygetycznych – zasad etyki milczenia, refleksji nad milczeniem rozpatrywanym w kategoriach dobra i zła moralnego, a więc zbudowania normatywnej etyki milczenia. Kiedy milczenie jest moralnym dobrem, a kiedy generuje zło, jakie kryteria można zasadnie w tej materii stosować? – oto fundamentalny problem tej etyki. Zmiennych w tej kwestii istnieje dużo: sytuacja z wszystkimi określonymi jej elementami, materia objęta milczeniem, osoba wobec której milczę, konkretna sytuacja *etc*. Na ten przedostatni element zwracał uwagę już Platon, powiadając, iż sztuką jest wiedzieć, do kogo mówić, a wobec kogo należy milczeć[73]. Zresztą to od Platona w europejskiej filozofii moralności jest podnoszony problem potrzeby budowania etyki milczenia, poddania milczenia normatywnym regułom etycznym. Takie problemy, jak przemilczanie pewnych elementów diagnozy lekarskiej w rozmowie z chorym, „kłamstwo bierne"[74] poprzez przemilczanie jakichś prawd, przemilczanie celów eksperymentów naukowych, przemilczanie jako element technik manipulowania, przemilczanie jako część strategii obrony w sądzie, przemilczanie w dyplomacji[75], historiografii, w reklamie – to tylko nieliczne przykłady bogatej

[73] Por. Platon, *Fajdros* 276a, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958: „Mistrz, który wiedzę posiada, pisze ją w duszy ucznia. Ona potrafi odpierać napaści i wie, do kogo mówić, a przed kim milczeć potrzeba".

[74] Por. W. Chudy, *Społeczeństwo zakłamane. Esej o społeczeństwie i kłamstwie – 1*, Warszawa 2007, s. 307.

[75] Por. W. Chudy, *Kłamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie i kłamstwie – 2*, Warszawa 2007, s. 198 nn, 365-366.

przestrzeni zagadnień z zakresu indywidualnej i społecznej etyki milczenia.

Milczenie pełni istotne funkcje w samym porozumieniu międzyludzkim, na co zwracał uwagę choćby Martin Buber. Cisza, milczenie umożliwiają wspólne nasłuchiwanie, są warunkiem usłyszenia prawdy, usłyszenia „ciszy prawdy" (Jaspers)[76]. Celem dialogu – to trop myślowy Dalajlamy – jest dojście do milczenia, jako swoistego wypełnienia rozmowy, dialogu, porozumienia, jako dojścia do sytuacji, w której słowa w funkcjach narzędzi komunikacji, szukania konsensusu nie są już potrzebne. Istnieje wszak fenomen milczącego porozumienia, sygetycznej syntonii. Mówił o tym wspominając swą matkę, wybitny artysta współczesny Stasys Eidrigevičius: *mama była osobą cichą, pracowitą, pogodzoną z losem, wczuwałem się w jej milczenie i rozumiałem, co chciała powiedzieć*[77]. Trzeba zauważyć, że w procesie poznawania drugiego człowieka, słowa i pojęcia dosięgają tylko powierzchni, rysów charakteru, działań, ale nigdy nie są w stanie wyrazić istoty jego osobowości, dotrzeć do jądra jego bycia sobą, do nerwu moralnych motywacji określonych czynów, działań, zachowań. Często lepiej jest w tych przestrzeniach milczeć niż mówić[78]. Dialog to przeżywanie życia, a nie przekaz informacji[79]. Buber podkreślał, że milczenie chroni wolność Ty[80]. Dialog może wszak przybierać jedną z dwóch postaci, może być mówiony lub niemy: *spoken*

---

[76] Por. K. Jaspers, *Problem winy*, s. 146, 151.

[77] *Widzę świat codziennie od nowa. Ze Stasysem Eidrigevičiusem rozmawia Klaudia Iwanicka*, „Przegląd Powszechny" 7-8, 2011, s. 36.

[78] Por. Z. Mazur, dz. cyt., s. 67.

[79] J. Mader, *Filozofia dialogu*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 372 nn.

[80] Por. M. Buber, *Ja i Ty*, s. 47 nn.

or silent, jak pisał M. S. Friedman[81]. A Cohen dodawał: *The dialogue needs be marked by words or speech*[82]. Spotkanie międzyludzkie może dokonywać się w milczeniu, znaczącym, brzemiennym, np. w cierpienie, powodującym doniosłe skutki egzystencjalne. Krystyna Czerni tak pisała o swych spotkaniach z chorym Nowosielskim, kiedy dochodziło między nimi do prawdziwych spotkań już bez pośrednictwa słów, mowy werbalnej: *Gdy odwiedzałam Jerzego Nowosielskiego w ostatnich latach jego życia, w czasie tych wizyt nie padało wiele słów. Siedziałam przy nim, oglądaliśmy razem albumy, obrazy, słuchaliśmy cerkiewnej muzyki. Ani przez chwilę nie odniosłam wrażenia degradacji jego człowieczeństwa czy ducha. Fizyczność, ciało – zgoda. Ale nie duch! Duch przeciwnie – jakby ogromniał, wyzwalał się z tej słomy słów, z całej naszej krzątaniny – i szybował gdzieś w górze, w międzyprzestrzeniach, wreszcie niepodległy...*[83]. A Tadeusz Różewicz pisał do Nowosielskiego: *Jurku wydaje mi się, że dojrzewamy... mówimy coraz mniej, chciałbym osiągnąć taką doskonałość, żeby mówić 3 słowa na dzień... jedno rano, jedno w południe, jedno wieczorem... tylko nie wiem jakie*[84]. A w innym miejscu poeta tak zwracał się do malarza: *...ale teraz, Jerzy, wydaje mi się, że doszliśmy do czegoś takiego, że wolimy pobyć ze sobą i z twoimi obrazami... milcząc*[85].

Fenomenu żywej obecności drugiego człowieka nie jest bowiem w stanie zastąpić żadna wiedza o nim. Pisała Barbara Skarga: *Tego daru, który udziela mi* [drugi człowiek – K.S.]

---

[81] M.S. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, London 2002, s. 101.

[82] A. Cohen, *Martin Buber*, New York 1957, s. 44.

[83] K. Czerni, *Podziękowanie*, „Zeszyty Literackie" 2, 2012, s. 175-176.

[84] T. Różewicz, Z. i J. Nowosielscy, *Korespondencja*, opr., K. Czerni, Kraków 2009, s. 398.

[85] Tamże, s. 475.

będąc tu, w obecności, nic nie zastąpi, ani moja wiedza o tym innym, ani znajomość jego dzieł już zazwyczaj zinterpretowanych i zobiektywizowanych, ani znajomość ról odgrywanych w życiu, ani opinie. Bliskość rozumienia wymaga spotkania i ukazania się własnej jego twarzy[86]. Sens prawdy etycznej, ujawniającej się w tym bezpośrednim spotkaniu, w obecności drugiego, nie daje się zamknąć w pojęciach, w dyskursach filozoficznych czy etycznych. Wiedza o drugim człowieku jest zatem epistemicznie, ale przede wszystkim etycznie niewspółmierna z jego źródłową obecnością, wprowadzając w miejsce źródłowości i bezpośredniej obecności dystans, pośredniość, oddalenie. Głębokie relacje międzyludzkie często same w sobie nie chcą być ujawniane, nazywane. Jak pisał H. D. Thoreau: *Nasze najsubtelniejsze relacje nie tylko spowija milczenie, lecz spoczywają one w solidnej głębi ciszy, by nigdy nie zostać ujawnione*[87]. Generalnie można zauważyć, że milczenie ma wpływ na relacje międzyludzkie, gdyż wiąże się ono ściśle z afirmacją drugiego człowieka, z szacunkiem wobec jego godności oraz jest gwarancją dyskrecji w sprawach, które nie powinny wyjść poza tę relację.

Warto też wskazać na niezbywalną rolę milczenia w dialogu lekarza z ciężko chorym pacjentem, gdzie niezbędne staje się dawkowanie wiedzy, naprowadzanie pacjenta na prawdę, także poprzez milczenie, aby sam tę prawdę, na miarę swego przygotowania, możliwości jej przyjęcia, odkrywał. To dawkowanie prawdy w opisywaniu złej diagnozy i przedstawianiu kiepskich rokowań jest motywowane troską o dobro chorego – aby go nie zabić, nie doprowadzić do załamania, nie pogrążyć w depresji, nie odebrać dobrych chwil krótkiego już życia. Milczenie jest często dużo bardziej delikatną, choć często równie wymowną komunikacją niż słowa. Ujawnia

[86] B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, s. 69.

[87] Cyt. za: T. Sławek, *Niewyrażalność codzienności*, s. 350.

to może w sposób szczególny rozmowa lekarza z rodzicami śmiertelnie chorego dziecka. Tak mówiła na ten temat prof. Anna Dobrzańska, znany polski pediatra: *Trzeba powiedzieć prawdę, ale tak, żeby nie odebrać nadziei. [...] Jeśli powiemy podczas pierwszej rozmowy, że dziecko umrze, można matkę tym zabić. Złe wiadomości trzeba dawkować, tak żeby sama do tej prawdy doszła. [...]. Naszym, lekarzy, zadaniem jest w tej pierwszej najtrudniejszej rozmowie jest pomóc wyartykułować cierpienie*[88]. Uwyraźnia się tu jeszcze jeden istotny problem: trzeba jakoś wyartykułować cierpienie, gdyż sama cisza i tylko milczenie może być bardziej groźne, złowieszcze, a nawet i brutalne. Potrzebna jest rozmowa z dotkniętym cierpieniem dziecka rodzicem lub samym chorym – w tej rozmowie, z kolei, swe niekwestionowane miejsce posiada milczenie, momenty sygetyczne. Pełnią one przede wszystkim funkcje ochronne wobec dotkniętego cierpieniem człowieka, ale w jakimś stopniu jest to zawsze uwarunkowane również probabilizmem większości medycznych diagnoz, a przede wszystkim rokowań.

Milczenie ma swój sens w odniesieniu do publiczności, tłumu, schlebiania mu. Josef Pieper analizował to w odniesieniu do ironicznie milczącego zawsze wobec publiczności Goethego. Trzeba milczeć, jeśli nie ma się do powiedzenia czegoś, co nie podobałoby się masowym odbiorcom – uważał niemiecki poeta[89]. W milczeniu i ciszy należy rozmyślać, tworzyć, nie troszcząc się o publiczność. Postawa Goethego była zatem z jednej strony wyrazem indywidualizmu, a z drugiej przekonania o elitarnym charakterze prawdy, która nie

[88] *Muszę wiedzieć, kiedy powiedzieć prawdę. Rozmowa z pediatrą prof. Anną Dobrzańską o ratowaniu noworodków, sile matek i cienkiej granicy między szczęściem a tragedią*, „Polityka" nr 22 (2809), 25.05-31.05. 2011, s. 99.

[89] Por. J. Pieper, *Über das Schweigen Goethes*, w: tenże, *Kulturphilosophie Schriften*, t. 6, red. B. Wald, Hamburg 1999, s. 52.

jest dostępna dla wszystkich. Niewątpliwie stanowi to nawiązanie do przekonań starożytnych myślicieli, o których była już mowa w rozdziale pierwszym.

Relacje międzyludzkie, sytuacje komunikacji międzyosobowej ujawniają przede wszystkim sensy milczenia związane z odbieraniem cudzego przekazu słownego, tudzież z nadawaniem komunikatów, które nie chcą poddać się werbalizacji: milczenie nastawione na słuchanie, otwierające na przekaz drugiego człowieka, wyciszające, służące skupieniu, milczenie wyrażające. Milczę, aby słuchać, a nie by być z drugim w pustce, która nie niesie żadnych treści, aby być w niemej ciszy. Słuchać, to pozwolić drugiemu być, stworzyć mu przestrzeń życia, bycia sobą, bycia autentycznym, to źródłowe otwarcie na niego, zaproszenie do współ-bycia. Zamilknięcie mego ja w aspekcie werbalnym, a często i szerzej, jawi się jako warunek życia drugiego w przestrzeni wspólnego z nim bytowania. Im głębsza miłość do drugiego człowieka tym przestrzeń mojego bytowania bardziej się kurczy na rzecz Innego, co zauważył Emmanuel Levinas, wyciągając z tego radykalne wnioski, pozbawiające wręcz ja prawa do własnej przestrzeni bytowania, odmawiając mu prawa do realizacji swego *conatus essendi*. Ale milczenie może też być wyrazem przemocy, gniewu, może stanowić wyraz zdecydowanej odmowy komunikacji, lekceważenia, pogardy. Szczególnym przypadkiem jest niewątpliwie milczenie wobec inności. Inny zaskakuje, nie pozwala się łatwo uchwycić w swej istocie, otwiera się na „pulsujące" poznanie i na dialektykę: mowa-milczenie. Z kolei tak ważna kategoria moralna, jak świadectwo, opiera się tak na mowie, słowach, jak i na milczeniu, milczącym działaniu, sygetycznych postawach. Mowa generuje w relacjach międzyludzkich zło w takich sytuacjach, jak obmowa, lekkomyślność, powierzchowność. Milczenie może nieść drugiemu człowiekowi życie, ale może też być śmiercionośne, może to życie odbierać. Ujawnia się

tu znany dylemat przyjaźni i miłości: czy mówić całą prawdę w bliskiej relacji z drugim człowiekiem czy też sprawy raniące, upokarzające przemilczeć? Czy milczenie pełniej nie wyrazi i nie uszanuje wartości przyjaźni, miłości niż mowa o rzeczach bolesnych? Czy mówienie nie bywa motywowane chęcią podzielenia się z drugą osobą brzemieniem swej winy, swego cierpienia? Infantylną próbą ucieczki od tej rzeczywistości ludzkiego życia?

Osobną kwestią jest symbolika milczenia, np. minuta milczenia wobec tragedii, czyjejś śmierci, milczenie dźwiga w takich sytuacjach treści, których słowa nie są w stanie wyrazić. Powyższe analizy ujawniły zatem pozawerbalne obszary funkcjonowania moralności, typ pozawerbalnej normatywności, milczenia jako *modusu* komunikacji moralnej. Milczenie może wyrażać pewne postawy, emocje moralne i egzystencjalne, jak zawstydzenie, lęk, może poprzez zjawisko zasłony jako milczenia twarzy odmawiać komunikacji z drugim człowiekiem. Warto też raz jeszcze zwrócić uwagę na milczącą (pozawerbalną) mowę twarzy: mimikę, ruch brwi, warg, oczy/spojrzenie. Nie wolno też zapominać o rysującej się potrzebie budowania etyki postaw sygetycznych, poszukującej kryterium oceny milczenia w kontekście dobra i zła moralnego.

Milczenie wobec moralnego tabu

Fenomen tabu jest zjawiskiem kulturowo powszechnym, bardzo złożonym i podlegającym interdyscyplinarnej penetracji poznawczej. Tabu ma charakter zakazu, który nie podlega dyskusji i – najczęściej – żadnym procedurom racjonalnego wyjaśniania i uzasadniania. Tabu ściśle zatem wiąże

się z milczeniem i to wielopłaszczyznowo. Tematy tabu to sprawy, o których się nie mówi z powodów takich, jak lęk, niestematyzowany strach, wstyd, społeczny zwyczaj, troska o drugiego człowieka, (nad)wrażliwość *etc*. Milczenie wobec/o tabu należy zatem odróżnić od milczenia jako efektu zniewolenia, zastraszenia, przemocy zewnętrznej. Zanikanie tabu we współczesnych społeczeństwach – niewątpliwie wiąże się to z sekularyzacją, a przecież tabu jest organicznie zrośnięte z *sacrum* – to zjawisko powszechnie ujawniające się w badaniach socjologicznych, a także na poziomie codziennej obserwacji. Naruszanie pozostałości tabu nigdy nie było tak łatwe jak w czasach współczesnych. Współczesne dyskusje kulturoznawcze rozmywają też samo rozumienie tabu.

Zdaniem Leszka Kołakowskiego, zjawisko tabu jest nie tylko organicznie powiązane z moralnością, ale stanowi wręcz konieczny warunek jej zaistnienia w życiu człowieka. Pisał: *moralność nie jest zbiorem zdań normatywnych, lecz przeżywaną wiernością wobec porządku tabuicznego*[90]. Tabu jest ściśle związane z poczuciem winy, jego pogwałcenie – jako naruszenie porządku kosmicznego, ładu świata jako takiego – czyni człowieka winnym, a przez to pozwala mu uchwycić fundamentalną dla istnienia moralności różnicę między dobrem i złem (można by tu w nawiązaniu do różnicy ontologicznej Heideggera mówić o różnicy etycznej). W tym kontekście zanikanie tabu we współczesnym społeczeństwie, a raczej pojawianie się w jego miejsce dość dziwnych surogatów, często osobliwych namiastek, może prowadzić do zaniku źródłowego dla moralności doświadczenia, jakim jest

[90] L. Kołakowski, *Tabu i moralność*, tłum. B. S., „W drodze" 1, 1988, s. 32; tenże, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 211: „moralność nie jest kodeksem normatywnych wypowiedzi, lecz żywą przynależnością do porządku tabu".

poczucie winy, spowodowane świadomością zaburzenia jakiegoś obiektywnego porządku, zastanego ładu. Z drugiej strony, wielu badaczy podkreśla fakt, że w miejsce znoszonych tabu pojawiają się nowe, a być może także paradoksalnie – co zauważył już M. Foucault – transgresja generalnie umacnia, a nie znosi tabu. Tabu jawi się wszak jako jeden z najistotniejszych elementów, będących silnym spoiwem społeczeństwa. Odnosi się to przede wszystkim do szeroko rozumianej wspólnotowości moralnej. Wiele zakazów natury moralnej funkcjonuje poza i ponad rozumem i racjonalnością; są one nieczułe na logiczne analizy, uzasadnienia czy krytyczne pytania. Wartości strzeżone przez tabu, najczęściej o charakterze fundamentalnym dla danego społecznie funkcjonującego etosu, są wyjęte spod procedur wyjaśniająco-uzasadniających. Członkowie danej wspólnoty niejako rezygnują ze stosowania do tej sfery zasad krytycznego rozumowania, nie dbając, przykładowo, o koherencję w zakresie przekonań moralnych, objętych ochroną tabu. Wymogi racjonalności etycznej nie obowiązują zatem w przestrzeniach tabu, wymykających się teoretyzacji.

Spośród wielu rodzajów tabu antropolodzy wyróżniają m.in. tabu językowe, które obok zakazu incestu jest najbardziej rozpowszechnionym tabu. Stoi za tym wiara w magię słowa, które może przyciągać określone sytuacje, stąd lepiej ich nie przyzywać. Pisze Jerzy S. Wasilewski: *eufemizmy, unikanie słów o negatywnej konotacji (śmierć itp.) czy niewymawianie imion osób o dominującej pozycji należą do najdawniej notowanych tabu, także dziś powszechnie spotykane są w społecznościach prostych (unikanie wymawiania imion osób w relacji powinowactwa i zastępowanie ich substytutami, podobnie z imionami władców itp.)*[91]. Tabu posiada też głębszy poziom milczenia, mianowicie jest ono

[91] J.S. Wasilewski, *Tabu*, Warszawa 2010, s. 57.

nieuzasadnialne i nieusprawiedliwiane na drodze racjonalnych procedur lub, mówiąc bardziej adekwatnie, człowiek postawiony wobec tabu nie szuka uzasadnień, a ich brak czyni wręcz zakazy związane z tabu bardziej zobowiązującymi do przestrzegania. Siła, moc i sam fenomen tabu nie jest zatem zależny od racji, rozumowych legitymizacji, wpisując się w prawdę moralną przekazywaną pokoleniowo. Wprost przyjmowany apofatyzm w tej dziedzinie rodzi przeto sygetyzm na najbardziej źródłowym piętrze analizy tabu.

Analizowane wyżej sytuacje odsłaniały wielorakie sensy milczenia, by wymienić tu milczenie nienawistne, złowrogie, podejrzliwe, upokarzające, wygodne, niepokojące, oskarżające, krzyczące, karcące, milczenie po kłótni, milczenie żałobne, milczenie jako wyraz stresu, zachwytu, podziwu, dezaprobaty, milczenie wobec tabu *etc*. Sensy te będą jeszcze wracały i stwarzały okazję dla ich dokładniejszej analizy.

Rozdział VI

Sygetyczne i apofatyczne elementy teorii i dyskursu etycznego

Magna res est vocis et silentii tempora nosse
Pseudo-Seneka

Wyrażona myśl pozostaje kłamstwem
Fiodor Tiutczew

Na nic by się zdało tłumaczyć się z mojego milczenia
Fryderyk Chopin

Między ciszą a ciszą
sprawy się kołyszą
sprawy martwe i żywe
nie do końca prawdziwe
Michał Zabłocki

Milczenie na poziomie teorii etycznych jest ściśle, jak już zaznaczono, sprzężone z niewyrażalnością. Granice dyskursu etycznego, niemoc etyko-twórcza w zasadniczej mierze wyznaczają przestrzeń sygetyczną. Etyka, niezależnie od teoretycznego usytuowania i systemowych umocowań, posiada zawsze jakieś miejsca niedookreślenia, niedopowiedzenia w rozwijanym przez siebie dyskursie moralnym. Język jest bowiem w dużej mierze bezradny, jak wynika z przeprowadzonych powyżej analiz, wobec indywidualności i niepowtarzalności sytuacji moralnych, bezpośredniości doświadczenia, obecności, szczegółowości sytuacji moralnie doniosłych, intymności intuicji moralnych czy samotności podejmowania decyzji, tudzież przeżywania winy przez podmiot moralny.

W sposób szczególny niemoce teorii etycznych ukazują się w zetknięciu z takimi zagadnieniami, jak fenomen tzw. świętości moralnej, czynów supererogacyjnych, konfliktów moralnych czy wobec ekstremalnego zła (Auschwitz i Kołyma jest tu dobrym, symbolicznym przykładem historycznym), śmierci moralnej jednostki *etc*. Idiomy literackie zdają sobie z tymi przestrzeniami radzić lepiej, choć i one natrafiają na wyraźne granice.

Szczególnym przypadkiem milczenia w etyce jest milczenie samych etyków czy filozofów o moralności. Przykładem z najnowszych dziejów myśli filozoficznej jest choćby milczenie Jean-Paul Sartre'a o etyce – nie opublikował on swego dzieła pt. *Cahier pour morale* za swego życia, mimo, że miał świadomość ważności i doniosłości podejmowanych tam problemów. Książka ukazała się dopiero po jego śmierci, a wydana została przez jego przybraną córkę. Sartre pomimo faktu zajmowania się moralnością w wielu swych dziełach, począwszy od *Bytu i Nicości* w niejako podsumowującej swe dokonania i poszukiwania rozmowie z Benny Lévym wyznawał, że w swych badaniach nie uchwycił sfery moralnej jako przestrzeni obowiązku w świadomości człowieka. *Każda świadomość powinna robić to, co robi, nie dlatego, by to, co robi, było aż tak ważne, lecz przeciwnie, dlatego, że każdy cel, który świadomość sobie wyznacza, ma zawsze charakter żądania i to jest dla mnie punkt wyjścia moralności*[1]. Pytanie o to, jakie miejsce w świadomości zajmuje moralność, było dla Sartre'a zawsze pytaniem kluczowym i zasadniczym dla zrozumienia człowieka, jego kondycji egzystencjalnej, jego struktury bytowej. Patrząc wstecz uznał, że jego wczesne badania abstrahowały od związków świadomości z innym człowiekiem, a tym samym nie były w stanie uchwycić sfery

[1] J.-P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, tłum. H. Puszko, Warszawa 1996, s. 50.

moralnej, konstytuującej się w wychyleniu ja ku innemu, ku drugiemu człowiekowi. Dlaczego zatem Sartre nie zdecydował się opublikować *Cahiers*? Czy miał poczucie, że również w tym dziele nie udało mu się dokonać adekwatnej filozoficznej prezentacji sfery moralnej? Pytania związane z tym zagadnieniem trzeba pozostawić domysłom historyków filozofii, tu odnotowując jedynie znamienity fakt powstrzymania się od publikacji dzieła etycznego. Zresztą przykład Sartre'a jest jednym z wielu tego typu znaczących precedensów w dziejach filozofii i etyki. Często milczenie wpływowego społecznie myśliciela o moralności bywa milczeniem prowokującym. Te typy milczenia, jakoś peryferyjne dla naszych analiz, trzeba jednak odnotować, choć nie możemy tych wątków tu szerzej rozwijać.

Trudno odmówić racji Marianowi Przełęckiemu, kiedy pisze, że język dyskursu wartościującego jest nieuchronnie skazany na „nieuniknioną niedookreśloność". Pisał: *Treść naszych intuicji wartości trudno wyrazić w sposób literalny i bezpośredni. Toteż z reguły uciekamy się w tych przypadkach do języka metaforycznego i obrazowego, a ten z natury rzeczy daleki jest od znaczeniowej określoności*[2]. Stąd kategorię „teoria" często zastępuje się w filozofii słowem „wizja", co nie musi pociągać za sobą irracjonalizmu, lecz w pełni mieścić się nawet w dość wąsko określanych ramach racjonalności. Pisał Alfred Gawroński: *Obok refleksji i argumentacji istnieje więc inne źródło poznania filozoficznego, które można by określić jako wykształconą umiejętność dostrzegania tego, czego człowiek „niewyrobiony" zobaczyć nie potrafi. Wiąże się z tym inna strategia uzasadniania, odwołująca się do obrazów i modeli rzeczywistości narzucających się przez swoją oczywistość. Owa wykształcona percepcja daje filozofowi*

[2] M. Przełęcki, *Antyirracjonalizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, w: tenże, *Horyzonty metafizyki*, s. 104.

pewną wizję rzeczywistości, która jest trzonem jego teorii filozoficznej[3]. Oznacza to, że w każdym racjonalnie skonstruowanym tekście filozoficznym istnieje zawsze element wizji, którego nie da się sprowadzić do argumentacji w sensie ścisłym. Wynika to z faktu, że pewne obszary rzeczywistości są dostępne wyłącznie na drodze bezpośredniego doświadczenia, a nie są w pełni uchwytne w dyskursie filozoficznym, a tym bardziej nie dają się w pełni uzasadnić na drodze procedur *stricte* racjonalnych[4]. Moment całościowej wizji rzeczywistości jawi się w filozofii jako konieczny element analizy filozoficznej. Także mówienie o etyce w kategoriach „wizyjności", mającej *sensu largo* charakter racjonalny wydaje się być adekwatnym podejściem do problemu. To interesujący trop na osobne opracowanie.

Powyżej użyto już wielokrotnie, zarówno w poprzednich rozdziałach, jak i niniejszym, słowa „dyskurs" (łac. *discursus* – porozumienie się, omówienie czegoś), które w ostatnich czasach zrobiło ogromną karierę w naukach humanistycznych i społecznych[5]. Poprzez dyskurs rozumie się najczęściej rozmowę, dyskusję, wypowiedź o wyraźnie argumentacyjnej strukturze lub określoną strategię komunikacyjną. *Słownik Języka Polskiego* podaje dwa jego znaczenia: *dyskusja na tematy naukowe* oraz *wywód przeprowadzony na zasadzie ściśle logicznego wnioskowania*[6], a *Encyklopedia PWN* określa dyskurs jako *proces rozumowania, który polega na dążeniu do jakiegoś celu poznawczego poprzez pośrednie operacje myślowe, różne od spostrzeżenia lub intuicji*[7]. Często rozumie

---

[3] A. Gawroński, *Wizja i argumentacja w filozofii. Od lektury Homera do teorii metatekstu*, Kraków 2011, s. 20.

[4] Por. tamże, s. 35 n.

[5] Por. D. Howarth, *Dyskurs*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Warszawa 2008.

[6] www.sjp.pwn.pl/szukaj/dyskurs; dostęp 08.02.2012

[7] www.encyklopedia.pwn.pl/haslo/4008085/dyskurs.html; dostęp 08.02.2012.

się dyskurs jeszcze szerzej, jako proces użycia języka w mowie czy w piśmie, ale podane powyżej określenia słownikowe dobrze oddają rozumienie tego terminu, jakim będziemy się tu często posługiwać.

Warto w tym miejscu krótko zasygnalizować koncepcję dyskursu Michela Foucaulta rozumianego jako praktykowany język, i współczesne do niego dość powszechne nawiązania, które z dyskursywnością wiążą kategorię wykluczania podmiotowego (pewne osoby, grupy osób są wyłączone z dyskursu) i przedmiotowego (pewne tematy, zagadnienia są wyłączone), a z konieczności niejako prze-milczane. Pisał Foucault: *w każdym społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest równocześnie kontrolowane, selekcjonowane, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zaklinać moce i niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń, wymknąć się ciężkiej, niepokojącej materialności*[8]. Jednym z mechanizmów tej kontroli jest zakaz, powodujący, że nie możemy mówić wszystkiego i o wszystkim niezależnie od sytuacji. W tej perspektywie milczenie – na mocy „zakazanego słowa", będącego obok podziału szaleństwa i woli prawdy jednym z trzech wielkich systemów wykluczania[9] – jawi się jako efekt wykluczenia pewnych obszarów problemowych, określonych tematów, zagadnień. W odniesieniu do moralności nabiera to szczególnego znaczenia. Wszak w określonych współrzędnych kulturowych czy dziejowych o pewnych sprawach związanych często bezpośrednio z moralnością nie dyskutuje się, nie czyni się z nich przedmiotu namysłu naukowego czy narracji społecznych. Wykluczenia określają zatem granice dyskursywności w ramach pewnej praktyki etycznej, wyznaczając

[8] M. Foucault, *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, Gdańsk 2002, s. 7.

[9] Por. tamże, s. 14-15.

arbitralnie obszary wysławialności i tego, co nie może – nie z natury rzeczy, lecz z postanowienia, ustanowienia – być wypowiedziane. Współczesnym przykładem wykluczania przedmiotowego byłaby coraz bardziej rozszerzana, jak się wydaje, *political correctness* w dyskursie publicznym. Eliminacja pewnych tematów, wykluczanie ze sfery ocen moralnych i debat etycznych określonych zagadnień, dawniej doń należących, najwyraźniej spełniają wszystkie symptomy zjawiska wykluczania, „ujarzmiania dyskursu" (Foucault), ograniczenia dyskursu połączonego ze społecznym systemem sankcji. W tym rozumieniu apofaza i milczenie są pochodną swoistych decyzji, zakazów społecznych, wiążą się z pewną dowolnością i mają charakter konwencjonalny. Trzeba też zwrócić w kontekście moralnym uwagę na wykluczanie podmiotowe – wyłączanie z praktyki dyskursu pewnych osób czy grup osób, ale też przyznawanie szczególnej roli – tak dyskryminującej, jak i nobilitującej – w praktykach dyskursywnych określonym osobom[10]. W przestrzeni moralnej ma to znaczenie istotne – różna waga tych samych słów, ich branie pod uwagę lub ignorowanie w zależności od tego, kto je wypowiada jest zjawiskiem oczywistym. Są też osoby wykluczone z dyskursów moralnych, które zostały skazane na milczenie z różnych powodów tak *stricte* moralnych, jak i pozamoralnych. To wszystko dotyczy też etyków jako takich – pewne typy etyki (związane choćby z postawą światopoglądową) mogą uzyskiwać wysoką pozycję społeczną, a pewne mogą być skazywane na milczenie (choćby przez konsekwentne nieprezentowanie ich poglądów w mediach). W ten sposób uzyskuje się jednorodny przekaz treści etycznych, sprawiając wrażenie, że rozstrzygnięcie dyskutowanej kwestii posiada tylko jedno rozwiązanie.

[10] Por. M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000, s. 83-84.

Warto teraz syntetycznie zarysować tropy filozoficzne, ujawniające się w dziełach wybranych myślicieli europejskich, a dotyczące apofatycznych i sygetycznych wymiarów etyki, nie wynikających z mechanizmów wykluczania czy innych konwencji społecznych, lecz niejako z istoty rzeczy. Tropy te pozwolą na sformułowanie syntetyzujących tez i wniosków istotnych dla tematyki tej książki. Każdy wybór zawiera w sobie sporą dawkę umowności i subiektywnych nastawień, a poniższy szkic znakomicie się w tę prawdę wpisuje. Nie jest to żaden całościowy historyczny przegląd stanowisk pod interesującym nas kątem, lecz tylko zatrzymanie się przy kilku „znakach drogi", mówiąc językiem Heideggera.

Tropy filozoficzne

Wątki apofatyczne i sygetyczne w etyce odnajdujemy od samych jej początków. Ambicja stworzenia filozoficznej teorii moralności oraz etyki rozumianej moralistycznie, a przede wszystkim wychowawczo jako składowej systemu *παιδεια*, nie przesłaniała starożytnym myślicielom faktu, że bezpośredniość moralnych intuicji, czucie powinności, oparcie decyzji na bezpośrednim rozpoznaniu sytuacji moralnej jest pierwszorzędną warstwą życia moralnego, której nie da się zastąpić żadną teorią, wiedzą etyczną, tudzież nie da się w pełni tej wiedzy wyrazić, wyeksplikować czy – tym bardziej – wyjaśnić moralności. Milczenie wobec indywidualnych sytuacji, w których ktoś został postawiony i podjął określone decyzje, kierując się własnym uchwyceniem słuszności i dobra, jawiło się jako postawa moralnie poprawna i pożądana. Wiele tych pierwotnych intuicji apofatycznych i sygetycznych zostało w późniejszych wiekach rozwiniętych

i wzbogaconych, a nierzadko i zradykalizowanych, przez kolejne pokolenia filozofów moralności.

Z poczucia bezradności słów, teorii filozoficznych wobec błędnego postępowania ludzi zdawał się wyrastać – rzeczywisty czy wykreowany później w środowisku cyników – śmiech Demokryta. Śmiech ten miał stanowić doświadczenie katarktyczne dla mieszkańców starożytnej Abdery i skłonić ich do zmiany generaliów w życiu. Pseudo-Hipokrates relacjonował w swych listach spotkanie Hipokratesa z Demokrytem, odbieranym przez ziomków jako szaleniec. Demokryt nazywał swój śmiech terapią dla ojczyzny i samego siebie, śmiechem z życia, który ma uczyć dystansu i roztropności, gdyż *gorliwie wszyscy ludzie zabiegają o rzeczy niegodne starania, poświęcając życie nic niewartym działaniom i goniąc za tym, co śmiechu warte*[11]. Czytamy dalej w listach Pseudo-Hipokratesa takie słowa Demokryta: *A ja się śmieję tylko z jednego – z człowieka pełnego niewiedzy, unikającego prawych czynów, głupiego jak dziecko we wszystkich chęciach i znoszącego bez żadnego pożytku niekończące się trudy, gnanego nieumiarkowanymi żądzami ku krańcom ziemi i najdalszym jej zakątkom, wytapiającego srebro i złoto, nigdy nie mającego dość tego majątku, ciągle dążącego gorączkowo do tego, by mieć więcej tak, że jego samego jest coraz mniej*[12]. Śmiech stał się zatem w tym kontekście namiastką przesłania etycznego, stał się zastępnikiem mowy filozoficznej. Miał uczyć jak zdobywać w życiu szczęście, jak szukać spokoju wewnętrznego. Pisząc o Demokrycie i Heraklicie, helleński pisarz Lukian w *Vitarum auctio* wkłada w usta Demokryta takie oto słowa jako odpowiedź na pytanie, dlaczego się śmieje: *Pytasz dlaczego? Bo śmieszne mi się wydają wszystkie wasze sprawy*

[11] Pseudo-Hipokrates, *O śmiechu Demokryta. Listy 10-23*, tłum. K. Bartol, Gdańsk 2007, s. 69.

[12] Tamże, s. 70.

i wy sami [...] wszystko to pustka, ruch atomów i nieskończoność. Zaś o swoim płaczu Heraklit mówi: *Uważam, gościu, że ludzkie sprawy są żałosne, łzawe i każda z nich skazana jest na zagładę. Dlatego też ubolewam i płaczę nad ludźmi*[13]. Śmiech i płacz – dwa typowo ludzkie zachowania, reakcje, które poza słowami wyrażają treści niepoddające się łatwo albo wcale konceptualizacji, wyrażeniu w narracji. Demokryt był świadom, że śmiech nie wystarczy, a zatem pisze, argumentuje, ale najwyraźniej ma też świadomość, że dla oddziaływań moralizatorskich, dla wpływania na ludzkie postawy i wybory fundamentalne nieodzowne jest stosowanie środków pozadyskursywnych.

Za ojca etyki europejskiej, nieco tylko upraszczając z punktu widzenia historycznego, można uznać Sokratesa. Jego słynne słowa: „to wiem, że nic nie wiem" da się zasadnie odczytywać w perspektywie apofatycznej, jako stwierdzenie nieartykułowalności wiedzy moralnej, jako wyraz nie-wiedzy etycznej, jeśli poprzez wiedzę rozumieć zasób informacji intersubiektywnie komunikowalnych. Jego obyczaj częstego medytowania w milczeniu i ciszy to niewątpliwie ćwiczenia duchowe, otwierające go na prawdę filozoficzną, w tym głównie etyczną. Wiedza moralna miała dla Sokratesa charakter praktyczny, a zatem musiała być oparta na własnym doświadczeniu, uczuciach jako tworzywie, z którego rozum może kształtować zespół cnót. Być może dlatego *nigdy nie pretendował do roli nauczyciela cnoty* – jak zaświadczał Ksenofont[14]. Cnota – *ἀρέτη* – była dla Sokratesa zakorzeniona w mądrości, stanowiąc wręcz jej odmianę[15]. Sokrates,

[13] Lukian, *Pisma wybrane*, tłum. W. Madyda, Warszawa 1957, s. 252-253.

[14] Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I 2,2, w: *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.

[15] Por. Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 149-156.

próbujący przez specyficznie rozumiany dialog naprowadzać rozmówcę na określone intuicje, rozumienia, wierzył w możliwość ukazywania prawdy moralnej uczniom, ale raczej nie na drodze dyskursu, pozytywnego wykładu treści, lecz wzbudzania określonych intuicji, wywoływania rozmaitych emocji, mających siłę przemieniającą człowieka, skłaniających do zmiany swego widzenia, postrzegania spraw moralnych i w konsekwencji do zmiany życia. Dążenie do sformułowania etycznej siatki pojęciowej, zbudowania definicji, określenia ram teoretycznych dla filozofii moralnej, poszukiwanie modelu racjonalności dla rozprawiania o dobru i złu to drugie skrzydło pierwotnie praktycznego, jak się wydaje, zamierzenia Sokratesa. Skrzydło pochodne wobec tego zamierzenia i poniekąd wobec niego służebne. Wszak nie o czystą, teoretyczną wiedzę chodziło Sokratesowi, lecz o wiedzę mającą proste przełożenie na działanie, postępowanie, wiedzę zaangażowaną, czynną, „utylitarną" (w nieutylitarystycznym tego słowa znaczeniu). Między „wiedzieć" a „robić", „działać" istniała dla Sokratesa nierozerwalna spójnia. Adam Krokiewicz tak pisał o Sokratesie: *ucząc „uświadomionego mówienia" i, co za tym idzie „uświadomionej wiedzy", uczył równocześnie – jednoznacznie już przez nią wytyczonego postępowania i działania!*[16]. „Wiedza" etyczna najpełniej wyrażała się dla niego w czynach, postępowaniu człowieka, w słowach zawsze niedoskonale i tylko częściowo. Taki typ wiedzy, rozprzestrzeniającej się pomiędzy sferą teoretyczną i praktyczną z naciskiem na tę drugą, jest przekazywalny tylko w żywym dialogu, w rozmowie, która budzi nie tylko umysł, ale i uczucia, emocje, doświadczenie. Stąd być może brała się niechęć Sokratesa do tekstu, do „martwej książki". Zresztą do tego przyjdzie nam jeszcze powrócić w szerszym kontekście problemowym.

[16] A. Krokiewicz, *Sokrates*, Warszawa 1958, s. 23.

Trzeba też pamiętać, że dążący do poznania etycznego Sokrates, poszukujący definicji cnót i formułujący o nich sądy, odwoływał się często do porządku moralnych intuicji, mówiąc o wewnętrznym głosie (*δαίμονιον*), który go ostrzega przed złem i próbuje powstrzymać przed czynieniem zła oraz oskarża po dokonaniu czynu złego. Koncepcja *dajmoniona* wpisuje się zatem w apofatyczne i sygetyczne tropy etyczne. To nie teoria normatywna wyznacza ocenę realnie dokonywanego zła, lecz wewnętrzne czucie moralności; moralna wina jest fundowana na zasadzie bezpośredniego czucia, a nie na wniosku z danej teorii etycznej. Pisał Henri Bergson: *misja Sokratesa ma charakter religijny i mistyczny, w takim sensie, w jakim dziś rozumiemy te słowa: jego nauczanie całkowicie racjonalne, jest zawieszone na czymś, co zdaje się przewyższać czysty rozum*[17]. Sokrates próbował – za pomocą ironii czy natrętnych nierzadko pytań – pokazać prawdę moralną poprzez naprowadzenie słuchacza na analogiczne tropy myślowe, przeżycia, doświadczenia. Uznanie go przez Dietricha von Hildebranda za rasowego fenomenologa nie było zatem pozbawione faktycznych podstaw.

Dla Platona, z kolei, glebą mądrości etycznej była kontemplacja idei Dobra – to ona stanowi fundament słusznego postępowania, właściwych wyborów, to ona tworzy adekwatną świadomość moralną. Ta kontemplacja agatyczna jest połączona z przypominaniem sobie przez duszę swego życia w świecie doskonałych idei. Anamneza jest nie tylko epistemologiczną, lecz także *stricte* etyczną kategorią w myśli Platona. Trzeba też pamiętać, że cały proces filozofowania miał dla Platona charakter głęboko etyczny i egzystencjalny, stanowił sekwencję ćwiczeń filozoficznych i duchowych

[17] H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993, s. 66.

w rozumieniu Pierre'a Hadota[18]. Naśladowanie tego, co niezmienne, wieczne, świata idealnego, upodabnia człowieka do bogów, czyni go dobrym, daje jasność w kwestii działania i konkretnych decyzji. Idee są więc fundamentem postępowania człowieka, jego czynów, a filozofowanie to droga odkrywania kształtu dobrego życia. Filozofia to zatem u Platona „etyka urzeczywistniona"[19], porzucenie dotychczasowego stylu życia, wewnętrzne *katharsis*, zamiana potocznej moralności na moralność samego Dobra. Wejście na drogę dialektycznych poszukiwań zakłada już jakiś poziom moralny, który następnie jest doskonalony w trakcie poszukiwania prawdy, kontemplacji świata idei. Wymiary etyczne są przeto obecne w całokształcie myślenia dialektycznego Platona. Dialektyka jako wiedza o Dobru i Pięknie dawała wgląd w fundamenty i źródła działania, w istotę sprawiedliwości jako formy postępowania moralnego. Nie da się zatem stworzyć autonomicznej etyki normatywnej jako takiej, gdyż wiedza ma zawsze charakter dialektyczny, nigdy nie jest ostateczna, zamknięta, lecz rodzi się w dialogu filozoficznym, rozumianym jako wspólne poszukiwania prawdy o świecie idealnym, boskim. Nie da się też stworzyć na gruncie myśli Platona zuniwersalizowanego systemu normatywnego o charakterze deontologicznym. Kształt właściwego etosu powstaje na drodze filozofowania, poszukującego właściwego kształtu życia w konfrontacji z potoczną moralnością opartą na mniemaniach, przyzwyczajeniach, stereotypach myślowych. Etyka to integralny element filozofii jako takiej, a moralność to element filozofowania, dialektycznego procesu poszukiwania prawdy. Jest ona przestrzenią bezpośredniej obecności,

[18] Por. interesujące studium problemu: J. Gwiazdecka, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Kęty 2003.

[19] Tamże, s. 9.

odsłaniającej się przed człowiekiem na drodze jego ćwiczeń filozoficznych i duchowych.

Osobną niejako kwestią jest milczenie Platona związane z jego tzw. „nauką niepisaną". Przedstawiciele tzw. szkoły tybingeńskiej (zapoczątkowanej pracami Konrada Gaisera i Hansa Krämera) argumentują za istnieniem Platona ezoterycznego (*ἔσω* – wewnątrz), tzn. jego nauk, głoszonych w Akademii, ale nigdy – świadomie i programowo – niespisanych, nieprezentowanych „na zewnątrz" Akademii (*ἔξω* – stąd „Platon egzoteryczny"). Miałoby się to wiązać z krytyką pisma, którą Platon przedstawił w *Fajdrosie* oraz *Liście II i VII*. Relacjonując w *Fajdrosie* rozmowę boga Teuta z władcą Teb Tamuzem, Platon na słowa boga chwalącego pismo, które uczyni Egipcjan mądrzejszymi i usprawni ich pamięć, każe Tamuzowi wygłosić zdanie przeciwne: *Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego*[20]. Pismo zatem nie jest lekarstwem na pamięć, lecz tylko środkiem służącym przypominaniu sobie i to środkiem dość dwuznacznym, bo czyniącym samą pamięć niepotrzebną i oduczającą jej kształcenia i doskonalenia. Nie jest też pismo nauczycielem mądrości, a co najwyżej pseudo-mądrości, mędrkowania: *Uczniom swoim dasz tylko pozór mądrości, a nie mądrość prawdziwą. Posiądą bowiem wielkie oczytanie bez nauki i będzie się im zdawało, że wiele umieją, a po większej części nie będą umieli nic i tylko obcować będzie z nimi trudno; to będą mędrcy z pozoru, a nie ludzie mądrzy naprawdę*[21]. Słowo pisane nie jest w stanie wchodzić w interakcje z odbiorcą, nie jest w stanie reagować na jego pytania, wątpliwości,

[20] Platon, *Fajdros*, 275A, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
[21] Tamże.

niezrozumienie, rozrywa bowiem organiczny związek zachodzący miedzy słowem a wypowiadającym – stąd nie przynosi ono prawdziwego pouczenia (*διδαχή*), autentycznej wiedzy i mądrości. Dostarcza, co najwyżej, „martwej wiedzy", która nijak nie przekłada się na mądrość, będącą wszak dla sfery moralnej wartością najbardziej fundamentalną. Pismo zresztą jest komunikatywne dopiero dla kogoś, kto wie, kto posiadł już wiedzę. Tylko żywa wiedza, mowa pełna ducha, będąca owocem dialektyki generuje owoc w postaci mądrości. Giovanni Reale wskazuje w tym kontekście również na przykład Heraklita, który swe dzieło napisał językiem trudnym, a zrozumiałym wyłącznie dla ludzi odpowiednio przygotowanych duchowo i intelektualnie[22].

Filozof posiadający wiedzę ma ją pisać w duszy ucznia, a nie zapisywać, umieszczać w książkach, narażając swą naukę i mądrość na niezrozumienie, szyderstwo, wzgardę czy też zawiść. Tylko słowo mówione, skierowane do wyselekcjonowanej grupy ludzi, jest w stanie uniknąć tego nadużycia. Trzeba wszak wiedzieć – a filozof jest do tego szczególnie zobowiązany – do kogo mówić, a przed kim należy milczeć[23]. Są przecież ludzie, których sprawy filozofii w żaden sposób nie dotyczą[24] – wobec nich filozof powinien zachować milczenie, różniąc się tym samym od sofistów, którzy zaufali pismu-truciźnie i całą swą wiedzę niejako wystawiali na sprzedaż. I to właśnie jawi się jako motyw niespisywania wielu nauk mówionych przez samego Platona. W *Liście II* pisze on Dionizjosowi (który *nota bene* spisał natychmiast i upowszechnił pierwszy wysłuchany przez siebie wykład Platona), że trzeba bardzo uważać komu przekazuje się treści nauk i wykładów,

[22] G. Reale, *Platońska krytyka pisma*, tłum. I.E. Zieliński, w: *Platon. Nowa interpretacja*, red. A. Kijewska, I.E. Zieliński, Lublin 1993, s. 69.

[23] Por. Platon, *Fajdros*, 276A.

[24] Por. tamże, 275e.

gdyż jeśli trafią do ludzi nieoświeconych, nieprzygotowanych, wywołają szyderczy w swej istocie śmiech. Najlepiej w ogóle nie spisywać tych nauk i przyswajać je sobie pamięciowo, gdyż pismo uniemożliwia zachowanie tajemnicy, selekcjonowanie odbiorców[25]. Stąd w słynnym *Liście VII* Platon deklaruje, że nie istnieje żadna jego rozprawa na temat rzeczy najważniejszych i nigdy jej nie będzie[26]. Źródłowo poświadczoną nauką ustną Platona, której nigdy nie spisał, był wykład o dobru rozumianym jako jednia – *ἀγαθόν ἐστι ἑν* (Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* wspominał o idei-jedni Platona w kontekście pojęcia dobra: I, 6), monada, a przeciwstawianym złu jako pochodnej wielości, diady. Tak więc mamy u Platona naukę o pryncypiach (*Prinzipienphilosophie* – jak pisał Krämer), która byłaby bardziej fundamentalna od nauki o ideach, zapisanej w dialogach. Reale nazywa ją słusznie protologią. Jej ślady odnajdujemy w dialogach Platona w formie aluzji, ironii, ukrytych informacji, które były prawdopodobnie w pełni czytelne dla słuchaczy jego wykładów w Akademii.

Przeciwnicy utożsamiania poglądów Platona z wyrażonymi w *Fajdrosie* krytycznymi słowami pod adresem pisma, argumentują, że jest to raczej stanowisko Sokratesa (który wszak rzeczywiście pisma nie używał). Sam Platon miałby raczej opowiadać się za niewyrażalnością najistotniejszej wiedzy w ogóle, niezależnie od mówionej czy pisanej formy słów. Przeciwnicy poglądu o zdecydowanym odrzucaniu przez Platona pisma w wyrażaniu najważniejszych prawd filozoficznych powołują się chętnie na *Teajteta*, w którym

[25] Por. Platon, *Listy*, 314a-c, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 10-11.

[26] Por. tamże, 341c. W *Liście II* zaś pisał: „Dlatego też ja nigdy nie pisałem o tych rzeczach i nie ma o tym pisma Platona ani nie będzie". W odniesieniu do samego listu prosił Dionizjosa: „a list ten przeczytaj sobie jakieś parę razy, po czym spal" (314c).

jawi się nam pewna symetria między słowem mówionym i pisanym. Słowa z *Listu VII* o tym, że rzeczy najważniejsze nie dają się ująć w słowa (*ρητόν*) można wszak rozumieć literalnie, bez wprowadzania różnicy na słowa mówione i pisane. Pisał Zbigniew Danek: *Przyczyna, dla której Platon powstrzymuje się przed ogłaszaniem swoich koncepcji, leży więc w tym, co można nazwać „niewydolnością słowa", a rzeczywisty problem wiąże się z określeniem relacji między wiedzą a myślą wysłowioną, czyli logosem*[27]. Logos ma być „płynny", ma umożliwiać dyskusję, polemikę, dalsze poszukiwania i badania – wszak jest to istota dialektyki platońskiej. Słowo może zamykać lub otwierać niezależnie od swej formy – pisanej czy mówionej. Ostateczna, najważniejsza i najgłębsza prawda nie daje się wypowiedzieć, wyrazić w słowach. Stąd Platon często uciekał się do obrazów, mitów, szukając tu pewnego remedium na niewyrażalność. Choć i na tej drodze – miał tego świadomość – nie osiągnie się pełnego wyrazu prawdy.

Platon wskazywał na zasadność milczenia wobec najgłębszych spraw człowieka, a jednocześnie milczenie samych tych spraw, przykładem jest milczenie śmierci i wobec śmierci: *Śmierć, jak słyszałem, wymaga zbożnego milczenia*[28]. I w innym miejscu w odniesieniu do ostatnich chwil życia Sokratesa: *Po tych słowach Sokratesa zapadła długa cisza*[29]. Dla Franza Rosenzweiga wymykanie się śmierci pojęciowaniu rozsadza systemy filozoficzne, myślenie totalizujące, które nie może się domknąć właśnie ze względu na apofazę śmierci. Śmierć kwestionuje wszelkie prawdy dotyczące

[27] Z. Danek, *Dialog Platona „Teajtet" a platońska „krytyka pisma"*, „Ruch Filozoficzny" 1, 2000, s. 65. W *Liście VII*, 342e Platon używa sformułowania: „τό των λόγον άσθενές".

[28] Platon, *Fedon* 117e.

[29] Platon, *Fedon* 84bc.

całości życia człowieka. A przecież *Od śmierci, od trwogi śmierci rozpoczyna się wszelkie poznanie Wszystkiego*[30]. Milczenie wobec prawd ważnych, istotnych, ostatecznych, milczenie jako metafora śmierci, jako metafora wy-czerpania się życia, siły życiowej – takie tropy myślowe budzą słowa Platona. Właściwe odniesienie do życia, moralności, śmierci to dzieło mądrości, greckiej *σοφία.*

Niezależnie wszak od rozumienia nauki Platona i jego stosunku do pisma można przecież postawić tezę, że milczenie, w tym milczenie o sprawach etycznych, integralnie przynależy do jego systemu myślowego. Przy interpretacji pierwszej, mocno obstającej przy dychotomizacji słów u Platona na mówione i pisane, będzie to milczenie wobec określonych ludzi, którzy swym nieoświeceniem, duchowym i intelektualnym nieprzygotowaniem mogą dokonać profanacji wiedzy o rzeczach najważniejszych. Zachowywanie w tajemnicy nauk dotyczących tych spraw, ich elitaryzacja może się dokonać wyłącznie na drodze ich niespisywania. W interpretacji drugiej, zacierającej wspomnianą dychotomię, milczenie będzie się wiązało z niewyrażalnością rzeczy najważniejszych, niemożnością ich wy-słowienia, niezależnie od formy pisanej lub mówionej słów. Sygetyka w pierwszym przypadku ma charakter względny, w drugim bezwzględny. Wyżej omówione poglądy Platona odnoszą się do filozofii i filozofowania jako takich, niemniej z jednej strony platońska wizja myślenia filozoficznego jako działalności *stricte* etycznej, a z drugiej strony pełna uogólnialność jego poglądów w tej przestrzeni na etykę uzasadniają powyższe rozważania w ramach rozdziału poświęconego apofatyzmowi i sygetyce w przestrzeniach teorii etycznych. Teorie wyjaśniające zjawisko moralności i uzasadniające systemy norm i zasad

[30] F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 51.

postępowania jawią się przede wszystkim w optyce platońskiej jako wtórne wobec milczącej kontemplacji prawdy, będącej źródłem wiedzy mądrościowej o tym, jak postępować, jak działać. To ona, a nie teoria rządzi przestrzenią duchowego i moralnego *sensu largo* – życia człowieka. Wtórność teorii rodzi też fakt, przynajmniej częściowej, niewyrażalności „żywej wiedzy" w systemach myślowych etyki. Poza tym, teorie etyczne trafiają wyłącznie do osób odpowiednio przygotowanych i wszystkie zastrzeżenia, jakie Platon sformułował w tej materii odnośnie do najwyższej wiedzy filozoficznej, można zastosować również tutaj.

Filozofia moralna musi być świadoma swych granic, lecz jednak powinna starać się dokonywać teoretycznych namysłów nad mądrością i jej przełożeniem na konkretne sytuacje życiowe. Czy to oznacza jednak, że etykę należy uprawiać jako naukę teoretyczną? Ten problem pojawił się u początków europejskiej filozofii moralnej i trwa do czasów współczesnych. Z teoretyzacją etyki obiecującą spore zyski poznawcze wiąże się jednak wiele problemów i niebezpieczeństw. Można powiedzieć, że podejście teoretyczne wykorzenia moralność z jej naturalnego podglebia – mądrości praktycznej (*φρόνησις* – początki tej koncepcji odnajdujemy u Heraklita) – u Sokratesa i Platona silnie połączonej z *σοφία*, a od Arystotelesa – będącego w tym względzie niewątpliwie pod wpływem Izokratesa – już wyraźnie odrębnej, zdecydowanie oddzielanej[31]. Poznanie praktyczne, *φρόνησις*, ma na celu działanie, jest wiedzą o dobru, wiedzą jakoś fundamentalnie zaangażowaną, zatroskaną o realizację dobra, jego urzeczywistnianie w określonych sytuacjach życia. Arystoteles jako pierwszy, jak już powiedziano, ściśle odróżniał *φρόνησις* od *σοφία*. Ta pierwsza jako cnota rozumu praktycznego pozwala

[31] Por. interesujące studium tego problemu: W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Toruń 1992.

rozróżnić dobro od zła i daje poznanie rzeczy jednostkowych, a nie tylko tego, co ogólne, gdyż w działaniu mamy do czynienia z jednostkowością i rozsądek ma pomagać w rozwiązywaniu spraw jednostkowych, rozstrzygając, co jest dobre, a co złe *in concreto,* a nie *in abstracto*. Tak określał *phronesis* Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*: *rozsądek jest trwałą dyspozycją do działania opartą na trafnym rozważeniu tego, co jest dobre dla ludzi*[32]. Mamy tu więc poznanie rzeczy przygodnych i zmiennych. *Dla Arystotelesa ważniejsza jest kwestia, jak można stać się dobrym, niż pytanie, czym jest dobro*[33]. Stąd brak u niego, fundamentalnej dla systemu myślowego Platona, idei dobra. Aspekt praktyczny był dla Arystotelesa w przypadku porządku dobra i zła pierwotny i najważniejszy, stanowiąc zasadniczy i właściwie jedyny cel badań.

Cnota rozumu spekulatywnego, *σοφία*, to wiedza dotycząca rzeczy znajdujących się poza człowiekiem, koniecznych i niezmiennych, tzn. rzeczywistości metafizycznej[34]. Tak więc celem wiedzy teoretycznej jest prawda, a wiedzy praktycznej działanie, jak czytamy w *Metafizyce*[35]. Wiedza teoretyczna jest zdystansowana wobec swego przedmiotu, nastawiona czysto poznawczo, w przeciwieństwie do „zaangażowanej" wiedzy praktycznej. Ten „dualizm" cnót dianoetycznych i „dualizm" wiedzy zdaje się być na gruncie etyki bardzo istotny. Arystoteles już w *Topikach*, jednym ze swych najwcześniejszych traktatów, mówił o różnych stopniach ścisłości, przypisanych niejako do poszczególnych nauk, a uwarunkowanych przez przedmiot ich badań. Czasem trzeba zadowolić się, a dotyczy

[32] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska 1140b 21-22.

[33] W. Wróblewski, dz. cyt., s. 24.

[34] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. V, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2002, s. 212-214.

[35] Arystoteles, *Metafizyka*, 993b 21, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.

to też etyki, wskazaniem prawdy *z grubsza tylko i w ogólnych zarysach*. Słusznie zauważał Witold Wróblewski w odniesieniu do myśli Arystotelesa: *W zakresie wiedzy etycznej nie możemy zatem liczyć na prawdę ostateczną, gdyż sama materia nie pozwala na sklasyfikowanie ludzkich zachowań*[36]. Arystoteles generalnie nie rozważał konkretnych sytuacji moralnych, by rozstrzygać, jak w ich obliczu powinien zachować się człowiek, nie budował też reguł postępowania moralnego. Źródłem tych „braków" było niewątpliwie przeświadczenie Stagiryty, że nie da się zamknąć moralności w jakimś systemie wiedzy etycznej, innymi słowy, że nie da się zbudować etyki normatywnej rozumianej jako nauka teoretyczna. Już w *Retoryce* Arystoteles zauważał wszak, że *Pojedyncze przypadki są [...] tak nieskończenie odmienne, że nie mogą być przedmiotem żadnej usystematyzowanej wiedzy*[37]. Tej „pojedynczości" poszczególnych sytuacji moralnych, zobowiązań, powinności nie da się zamknąć w żadnym systemie wiedzy teoretycznej. Tu potrzeba indywidualnego, podmiotowego doświadczenia i mądrości. W poznaniu praktycznym ważną rolę odgrywa dojrzałość człowieka, umiejętność powstrzymania namiętności *etc*. Doświadczenie moralne jest dla Arystotelesa niezastępowalnym i, jak się wydaje, ważniejszym od ścisłych argumentów logicznych źródłem wiedzy praktycznej. Możliwość zbudowania wiedzy ostatecznej, etyki absolutnej nie wydaje się na takim gruncie możliwa. Taka możliwość powstaje wyłącznie na gruncie etyki jako wiedzy teoretycznej, czego przykładem jest choćby klasyczna fenomenologiczna *materiale Wertethik*, w wydaniu dla przykładu

[36] W. Wróblewski, dz. cyt., s. 37.

[37] Arystoteles, *Retoryka* 1356b 31-32, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988.

Maxa Schelera[38]. Wgląd fenomenologiczny jest na jej gruncie bezpośrednim wglądem intuicyjnym o charakterze apriorycznym w istotę wartości, w ogólność. Teoretyzacja etyki pociąga za sobą w etyce wartości również wymogi ontologizacji, które, z kolei, deformują doświadczenie moralne, schematyzując jego treści oraz spychając filozofię moralną w dość beznadziejne rejony rozważań ontologicznych nad wartościami czy dobrem. Teoretyczne podejście w etyce wiele naświetla w określonych granicach poznania, natomiast skrajna teoretyzacja etyki rodzi rozliczne i nieprzezwyciężalne aporie i nierozwiązywalne problemy. Owa skrajność to nic innego, jak przekroczenie granicy między szukaniem metafizycznych fundamentów moralności (domena rozumu teoretycznego) a fundowaniem czy uzasadnianiem konkretnej normatywności faktycznej (fenomenologia moralności jako domena rozumu praktycznego)[39].

Ważnym tropem w interesującym nas kontekście myślowym wydaje się przypisywanie przez Arystotelesa w jego filozofii moralnej fundamentalnej wagi takim kategoriom, jak *άίσθησις* i *φρόνησις*. *Aisthesis* oznacza u niego po pierwsze spostrzeżenie zmysłowe, po drugie intuicję i po trzecie roztropność w działaniu, wyczucie, rozumienie, rozróżnianie dobra i słuszności, stosowności moralnej, poniekąd synonim mądrości praktycznej, *phronesis*[40]. W kontekście etycznym

[38] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1921 (reprint: Leipzig 2007).

[39] Szerzej o tym pisałem w: K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006.

[40] Por. A. Bandura, *Figury aisthesis*, „Ruch Filozoficzny" 4, 2008, s. 609-612. Słownik grecko-polski podaje następujące znaczenia słowa *άίσθησις:* doznanie, wrażenie zmysłowe, zmysły, wiedza, pojęcie, pojmowanie, ślad, trop, szlak: *Słownik grecko-polski*, t. 1. Na podstawie słownika Zygmunta Węclewskiego opracował Oktawiusz Jurewicz, Warszawa 2000, s. 17.

άίσθησις u Arystotelesa Werner Jäger tłumaczył jako *sittlicher Takt*, a Susemil-Apelt jako *sensus moralis*, dobrze oddając sens tego słowa w rozumieniu Stagiryty. Terminy te jednak nie zawierają odmiennych znaczeń tego słowa też pojawiających się w *Etyce nikomachejskiej*, mianowicie spostrzeżenie i intuicja, stąd słowo „wyczucie" użyte przez Danielę Gromską w polskim przekładzie tego dzieła wydaje się trafione i optymalne[41]. *Aisthesis* to typ poznania bezpośredniego, które na gruncie etycznym pokazuje drogę postępowania w konkretnym, indywidualnym i niepowtarzalnym, można powiedzieć „syngularnym", przypadku. Tego potrzebnego dla podjęcia decyzji poznania nie potrafi dać wiedza ogólna zawarta choćby w systemie norm i reguł etycznych. Bo tego, *co jest naganne lub co jest właściwe, nie da się „pojęciowo określić" (tói logói áφορισαι)*[42]. Dzieje się tak, gdyż *przedmioty [...] wspomnianego rodzaju należą do przypadków jednostkowych i rozstrzyga o nich wyczucie*[43]. Czynnikiem koniecznym jest tu zatem szeroko rozumiana percepcja, poznanie intuicyjne, uchwycenie określonej faktyczności i zawartej w niej powinności moralnej. *Aisthesis* jest właśnie takim intuicyjnym poznawaniem, myśleniem, pozwalającym podejmować właściwe decyzje i słuszne działania, czyli działania „tak jak trzeba" (*oς δει*). Nie daje to żadnej konkretnej wiedzy, choć może być jej początkiem. Mądrość praktyczna jest ukierunkowana na fakty jednostkowe, a nie ogólne, stąd nie da się tu zbudować teorii naukowych, wiedzy naukowej w rozumieniu Arystotelesa[44]. Przedmiot moralnego działania w konkretnych sytuacjach jest niełatwy do określenia

[41] Por. przypis nr 70 Danieli Gromskiej w jej przekładzie *Etyki nikomachejskiej*.

[42] W. Galewicz, *O Arystotelesowskiej teorii poznania praktycznego*, „Roczniki Filozoficzne" 1, 2002, s. 87. Por. *Etyka nikomachejska*, 1109 b.

[43] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1109 b.

[44] Tamże, 1142a 26-30

w pojęciach, do ujęcia w słowach. Wymyka się zatem możliwościom teoretyzacji na terenie etyki, z jej formalnymi wymogami dyskursywności. Filozofia moralna powinna skupiać się na tym, co jest w stanie robić – na wyjaśnianiu i ujaśnianiu moralności jako takiej, dobra i zła, na szukaniu odpowiedzi na pytanie „dlaczego" (*δια τί*), sięgające w głąb intuicyjnego przekonania, „że" coś powinno się uczynić. Warto też zwrócić uwagę na niedefiniowalność samej *aisthesis*, odgrywającej wszak tak istotną rolę w etyce Arystotelesa. Można sądzić, że dostrzeżenie przez Stagirytę fundamentalnych granic dla filozoficznej eksploracji sfery moralnej, było jedną z przyczyn budowania przez niego etyki cnót, a nie etyki powinności czy obowiązków. Wszak Arystoteles dostrzegał ograniczoność formułowanych przez siebie reguł moralnych, które zachowują swą ważność tylko w większości sytuacji, do których się odnoszą, obowiązują „na ogół" (*καθολου*), nie mają natomiast charakteru bezwzględnego i bezwyjątkowego[45]. Budowanie etyki na kategorii cnoty pozwala poniekąd ominąć to dość nieprzyjemne ograniczenie dyskursywne na gruncie etyki normatywnej.

Arystoteles podkreślał zatem, że dyskurs etyczny nie wystarczy dla uczynienia człowieka cnotliwym, choć ma duże znaczenie w kształtowaniu aretycznego wnętrza człowieka. Owocny kontakt z wiedzą etyczną wymaga jednak wstępnego przygotowania adepta: *trzeba, by ktoś, kto ma z korzyścią słuchać wykładów o tym, co moralnie piękne, sprawiedliwe i w ogóle o sprawach państwowych, był już wdrożony w dobre zwyczaje*[46]. Zauważyć należy, że nieprawdziwy w świetle współczesnych badań trop łaciński, tłumaczący tytuł głównego dzieła etycznego Arystotelesa, *Etyki nikomachejskiej*

[45] Zwraca na to uwagę W. Galewicz: *O Arystotelesowskiej teorii poznania praktycznego*, s. 89-92.

[46] Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1095a30-b 8.

– pierwszego przecież w kulturze europejskiej traktatu z dziedziny filozofii moralnej – jako *Ad Nicomachum* nie był pozbawiony racji merytorycznych. Wskazywał bowiem na wiarę, podzielaną wszak przez Arystotelesa, w moc przekształcającą refleksji etycznej, stąd adresatem jego przesłania był, jak sądzono, syn Stagiryty, Nikomach. Ci, którzy mają predyspozycje do cnoty i otrzymali dobre wychowanie dzięki dyskursom etycznym, mogą poprzez wszechstronną edukację w zakresie etyki uświadomić sobie cnoty, ich istotę i naturę, świadomie wyrabiać w sobie *phronesis*, a przede wszystkim rozumieć sferę moralnego dobra i zobowiązań etycznych. W przypadku niewolników i ich namiętności, dyskurs etyczny nic nie da, nie będzie bowiem w stanie zbudować w odbiorcach żadnych struktur moralnych, ze względu na brak ich zalążkowych choćby form. Cel filozofii praktycznej leży wszak „poza wiedzą", ona ma wspomagać dążenie człowieka do moralnej doskonałości, a to wymaga odpowiedniej „gleby" obecnej w słuchaczach i odbiorcach[47]. Czytamy w *Etyce nikomachejskiej*: *człowiek bowiem etycznie wysoko stojący osądza wszystko trafnie i we wszystkim to wydaje mu się dobrem, co nim jest istotnie*[48]. Człowiek moralnie dobry wyznacza poniekąd standardy moralno-etyczne. Jego rozumienie dobra i zła, umiejętność ich odróżniania w konkretnych sytuacjach, wskazuje faktyczne rozwiązania i drogę dobrego postępowania. To wskazanie na zależność wiedzy etycznej od kondycji moralnej człowieka jest bardzo interesującym tropem, który inspirował wielu myślicieli na przestrzeni wieków, a współcześnie został wyrażony przez Henryka Elzenberga w jednej z jego myśli zapisanych w *Kłopocie z istnieniem*: *Dobro*

[47] Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 125-126.

[48] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1113b 30.

w świecie odkrywamy w miarę, jak sami stajemy się lepsi[49]. Warto też przywołać myśl Nietzschego, że mądrość zakreśla granice poznaniu[50]. Nie-wiedzieć w wielu sytuacjach jawi się jako efekt mądrości, która potrafi powściągać automatyczny niejako mechanizm dążenia człowieka do wiedzy, swoisty tropizm jego natury.

Uczenie się mądrości, ale i równolegle ograniczenia teorii etycznych – takie zdaje się być przesłanie Arystotelesa odnośnie do filozofii praktycznej. Przestrzenie apofatyczne i sygetyczne immanentnie przynależą do natury moralności, życia moralnego i etyka powinna ten fakt respektować, zatrzymując swój dyskurs przed tymi granicami i pozostawiając to pole indywidualnym kształtom świadomości moralnej, etycznym namysłom i decyzjom poszczególnych podmiotów. Etyk mówi, przykładowo, że cnota jest środkiem pomiędzy skrajnościami, wadami, ale zadaniem konkretnego człowieka jest określenie w danej sytuacji, co jest tym środkiem na podstawie wyczucia, kierowanego przez mądrość praktyczną, wydanie odpowiedniego dla sytuacji sądu etycznego. A to niełatwo jest pojęciowo określić[51], zamknąć w ramach teorii, wiedzy, dyskursu naukowego, niełatwo jest uniwersalizować. Moralność zdaje się w tych wymiarach stawiać opór obiektywnemu poznaniu wiedzo-twórczemu. Zasadnie zauważa Włodzimierz Galewicz: *ustalenie tego, co właściwe, nie może się nigdy dokonać na drodze pośredniej. Innymi słowy, w ustaleniu szczegółowych stanów normatywnych – tego, że określony sposób zachowania będzie w danych okolicznościach stosowny – musi zawsze brać udział pewna forma*

[49] H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963, s. 270.

[50] Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 5.

[51] Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1109b 21.

poznania percepcyjnego, przez Arystotelesa określana jako aisthesis, przy czym rola tej percepcji nie ogranicza się do ujmowania neutralnych faktów, podciągniętych następnie pod odpowiednie prawo normatywne[52]. Tak więc poczucie, intuicja jest nieusuwalna z dziedziny moralności, a jej charakter nie ogranicza się do rozpoznania, ale wręcz do współstanowienia powinności moralnej. W podobnym duchu rozwijał interesujące nas wątki Tomasz z Akwinu, przyznając w swej etyce roztropności (*prudentia*), a także jednostkowemu sumieniu fundamentalną rolę. Roztropność to dla Akwinaty rozpoznawanie przez prawy rozum najwłaściwszych sposobów postępowania, to – używa tu Tomasz określenia Arystotelesa – *recta ratio agibilium*. Człowiek dzięki roztropności wie, jak postąpić w określonej sytuacji, aby było to postępowanie moralnie dobre, dokonuje „przezornych wyborów"[53]. Etyka starożytna i średniowieczna stała na stanowisku swoistego utożsamienia porządku bytowego i normatywnego, a tym samym ściśle wiązała z filozofią moralną filozofię rzeczywistości, bytu. Zmiana w tym zakresie zaszła dopiero w czasach nowożytnych.

Immanuel Kant rozdzielił porządek bytów (*sein*) i powinności (*sollen*), co później w etyce analitycznej pojawiło się w formie dualizmu „fakty-wartości". Tym samym porządek etyczny usamodzielniał się wobec metafizycznego, sam w sobie próbując dokonać ugruntowania. Imperatyw kategoryczny stanowi nerw myślenia moralnego Kanta, a jego zakorzenienie w rozumie praktycznym profilowało etykę zdecydowanie w kierunku autonomii moralnej. W etyce Kanta pytanie, dlaczego mam przestrzegać imperatywu kategorycznego, jest z gruntu nie-moralne (a finalnie też nie-racjonalne).

[52] W. Galewicz, *O Arystotelesowskiej teorii poznania praktycznego*, s. 92.

[53] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, II-II, 47-56.

Powinieneś, bo powinieneś – tak brzmiałaby odpowiedź w duchu autora *Krytyki praktycznego rozumu* na pytanie dotyczące uzasadnienia moralnego obowiązku. Obowiązek jest obowiązkiem i należy go wypełniać, iść za jego powinnościowym charakterem i nie pytać o nic. Bezwarunkowość imperatywu kategorycznego jest niepojęta, a filozofia moralna musi się zadowolić uchwyceniem tej niepojętości (*Unbegreiflichkeit*). Zresztą zarówno rozum teoretyczny, jak i praktyczny wikła się w niepojętościach, jak pisał Kant w *Krytyce praktycznego rozumu*[54]. Podobne intuicje wyrażał później Hegel, który mówił, że kiedy zaczął pytać o moralność, już wkroczył na drogę nieetyczną. Wszak w obsesję uzasadniania, która niewątpliwie ogarnęła współczesną etykę jest wpisane – najczęściej implicite – przekonanie o bezpodstawności dobra i konieczności szukania dlań uprawomocnienia i uzasadnień[55]. Trudno odmówić racji Jackowi Filkowi, gdy pisze: *Jeżeli wobec dictum: – Mam ci tego nie robić? Mam cię nie zabijać? A udowodnij to! Uzasadnij! – podjęta zostanie próba uzasadnienia, to w chwili jej podjęcia jest już po wszystkim. Jeśli nie zabiję cię jedynie z powodu przedłożenia jakiegoś abstrakcyjnego, czysto pojęciowego uzasadnienia, to jest już po wszystkim*[56]. Etyka Kanta – której rozpoznania dotyczące natury moralności są w powyżej wyrażonym

[54] Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. J. Gałecki, Warszawa 1984, s. 51 nn.

[55] J. Filek, *Dowód dobra*, w: tenże, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2010, s. 13 nn. Na s. 19 czytamy: „Dobro jednak, jeżeli prawdziwie ma być dobrem, nie może mieć żadnego uzasadnienia, nie może mieć za sobą – poza samym sobą – żadnej racji". Filek przytacza charakterystyczne w omawianym przez nas kontekście słowa Heideggera z *Zollikoner Seminare*: „Opętany przez naukę człowiek chciałby pozwolić obowiązywać jako prawdzie tylko temu, co jest dowiedzione, to znaczy, co zostaje wyprowadzone z założeń na drodze wnioskowania" (Frankfurt 1987, s. 89).

[56] Tamże, s. 16.

poglądzie wyraźnie respektowane – to etyka uwrażliwiania na etyczność, bez próby wyrażania poszczególnych zasad i norm moralnych. O warstwie materialnej moralności Kant generalnie milczy, a pewne wyjątki od tego mają raczej ściśle dydaktyczny i przykładowy, unaoczniający charakter. Zresztą warto zwrócić uwagę, że podawane uszczegółowienia, przede wszystkim w dziele *Metafizyka moralności* mają charakter negatywny, określając, czego w świetle imperatywu kategorycznego nie powinniśmy czynić, bez określania, co czynić powinniśmy. Tym samym Kant rysuje granice, których nie wolno przekraczać w życiu i generalnie zadowala się tego typu *limesami* etycznymi, sankcjonując *ipso facto* wiele wzajemnie wykluczających się sposobów życia. Niewydolność imperatywu moralnego Kanta w stanowieniu materialnych norm pozytywnych jest interesującym przyczynkiem do naszego problemu badawczego, odsłaniając związek przestrzeni sygetycznych i apofatycznych w etyce z autonomią podmiotu moralności i dopuszczaniem pluralizmu form życiowych, realizujących jednak naczelną zasadę moralności.

Pionier myślenia egzystencjalnego, Søren Kierkegaard rozumiał etykę jako rzecz ogólną, obowiązującą każdego i w każdej chwili, a zatem jednostka jako taka ma swój cel w rzeczy ogólnej, aby *zniósłszy swą pojedynczość wobec ogólnego, grzeszy, i tylko przyznając się do tego może na nowo pogodzić się z tym, co ogólne*[57]. Zadaniem etycznym jednostki ludzkiej jest wyjść ze swego zatajenia i objawić się w ogólności. Z etyką niełatwo się dyskutuje, gdyż rządzi się ona czystymi, ogólnymi kategoriami, nie uznaje przypadku, nie uwzględnia splotu i gry uczuć, nie daje wyjaśnień, nie uwzględnia pojedynczych przypadków w ich zróżnicowaniu

[57] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1995, s. 66.

i zindywidualizowaniu, obciążając podmiot całą odpowiedzialnością, nie zawsze dlań do udźwignięcia. W kontekście tak rozumianej natury etyki Kierkegaard postawił problem milczenia Abrahama, prowadzącego syna na Górę Moria, by złożyć go w ofierze Bogu, jak czytamy w Księdze Rodzaju (22,11-19). Duński myśliciel widział w tym milczeniu bodaj najbardziej dramatyczny moment całej tej historii. Abraham milcząco przyjmuje wezwanie Boga, milczy wobec syna, milczy wobec świadków i najbliższych. Milczenie zdaje się tu zastępować rozumienie, uniemożliwiać jakiekolwiek próby konceptualizacji. *Abraham nie może mówić; nie może powiedzieć tego, co by wyjaśniało wszystko (tj. byłoby zrozumiałe), że to jest próba, ale – rzecz godna uwagi – próba, której treść etyczną stanowi pokusa*[58]. Była to sytuacja człowieka, który jest „emigrantem z obszaru ogólności", a zatem wymyka się etycznym rozporządzeniom, ustaleniom i kwalifikacjom, wykracza poza porządek nie tylko estetyczny, ale właśnie i *stricte* etyczny. Abraham znalazł się bowiem w sytuacji paradoksu z jego troską i niepokojem wyrażalnymi wyłącznie w milczeniu, a nie w mowie. Milczeniem mówi dokładnie to, co należy, co trzeba powiedzieć[59]. Słowa nie są w stanie udźwignąć natury paradoksu, z istoty rozsadzającego charakter etyki, absurdu, którym jest wynoszenie się jednostki ponad etyczną ogólność, radykalne przekraczanie stadiów etycznych. Słowa, które chciałyby nazywać, służyć zrozumieniu, budować wiedzę, jawią się w takiej sytuacji jako zagrożenie – Abraham nie rozumiejąc, nie jest wręcz w stanie zdradzić sekretu, zbanalizować sytuacji poprzez jej werbalizację. Etyka ujawnia tu swe granice w kontakcie z sytuacją jednostki tragicznej, rozsadzającej teleologię etyczną na rzecz innego, wyższego celu. W ramach etyki nie da się tu

[58] Tamże, s. 119.
[59] Por. tamże, s. 122.

niczego powiedzieć, a szukanie na jej gruncie wyjaśnień jest spowodowane niezrozumieniem istoty rzeczy, wobec której należy zamilknąć. Nie należy wszak zapominać, że myślenie o etyce Kierkegaarda było osadzone w utożsamianiu stanu niewinności człowieka z niewiedzą, z nieświadomością dobra i zła, cechującą w jego interpretacji człowieka przed upadkiem pierworodnym[60].

W dwudziestym wieku Kierkegaardowskie tropy podjął, a momentami je zradykalizował, Lew Szestow. Wiedza dla rosyjskiego egzystencjalisty jest skutkiem pierwszego grzechu, który pozbawił człowieka wolności poprzez podporządkowanie go wiecznym prawdom, w tym przede wszystkim prawdzie o dobru i złu, a te narzucają konieczność prawa i uniemożliwiają realizację wolności. Człowiek stał się po pierwotnym upadku poddanym i niewolnikiem niezmiennych, wiecznych prawd. Wiedza, zdaniem Szestowa, rodzi przymus, zniewala, wprowadza w świat zło. Właściwym źródłem prawdy jest wiara religijna. Bóg jest poza/ponad dobrem i złem, nie posiada też żadnej wiedzy aksjo-etycznej: *Bóg nie zna dobra i zła. Bóg niczego nie „zna", Bóg wszystko tworzy*. Analogicznie było z człowiekiem w stanie pierwotnej niewinności („niewinnej niewiedzy"): *Również Adam przed popełnieniem grzechu pierworodnego uczestniczył w boskiej wszechmocy, a dopiero po upadku dostał się w sidła wiedzy – i w tym momencie utracił drogocenny dar Boga, wolność*[61]. Sprowadzanie Boga do Dobra, zdaniem Szestowa, redukuje religię do etyki i prowadzi do śmierci Boga, proklamowanej wszak przez Nietzschego. Zadaniem filozofii ma być nie

[60] Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Djakowska, Warszawa 1996, s. 46, 48. W obu miejscach pada identyczne stwierdzenie: „Niewinność jest niewiedzą".

[61] L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 282.

uczenie człowieka wiedzy, lecz nauka, jak żyć w niewiedzy[62]. Żądza wiedzy (*cupiditas scientiae*) jawi się zatem jako przeszkoda na drodze rozwoju człowieka, a przede wszystkim jako przeszkoda na drodze zbawienia. Wszystko to ma ścisły związek z etyką. Dla Szestowa znikomość wiedzy etycznej ujawnia się przede wszystkim w dramacie Abrahama, Hioba, Krzyża Jezusa Chrystusa. Etyka wobec przywołanych postaci i sytuacji milknie, wycofuje się. Pisał w duchu Kierkegaarda Szestow: *Jeśli etyczność jest czymś najwyższym, Abraham, ojciec wiary, jest zgubiony. Najbardziej szlachetna etyka, skoro tylko przekształca się w „wyższą zasadę", staje się „diabelskim dobrem i złem"*[63]. Etyczność rozumiana jako sfera tego, co niestworzone, wieczne, czemu podlega sam Bóg, niczego nie jest w stanie dać człowiekowi, zaoferować jego egzystencji, jedynie stawia żądania, tym mocniejsze im mniej jest w stanie dać[64]. Wszystko to jest pogrążone w nicości, oparach nihilizmu. Etyka jest wszak konsekwencją upadku człowieka, trującym owocem z rajskiego drzewa zakazanego, drzewa dobra i zła, który sprowadził na człowieka zasadę podległości prawu moralnemu i zabrał mu wolność. Tylko wiara w Boga, z istoty swej przezwyciężająca etykę, rozwiązuje sprawę zła i fundamentalnego doświadczenia metafizycznego człowieka, mianowicie rozpaczy, ujawniającej grozę bytu. Wiara, a nie moralność ma moc soteryczną, trzeba zatem wyzwalać się z moralności i etyki jako wiedzy o niej. Tylko absolutnie wszechmocny Bóg, którego nie ograniczają żadne prawa logiczne, moralne czy jakiekolwiek inne może wyprowadzić człowieka z przypisanego jego egzystencji

[62] Por. L. Szestow, *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, tłum. N. Karsov, Sz. Szechter, Londyn 1983, s. 26.

[63] L. Szestow, *Tylko wiara. Antologia tekstów Lwa Szestowa*, red. P. Wyligała, Kraków 2004, s. 121.

[64] Por. L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, tłum. J.A. Prokopski, Warszawa 2009, s. 221.

tragizmu. Zresztą etyka jawi się Szestowowi jako droga do egoistycznego wzmacniana siebie, własnego ja, wywyższania się ponad plebs, do autoelitaryzacji, co jest, jego zdaniem, widoczne u wszystkich moralistów, począwszy od Sokratesa. Pisma Szestowa wyraźnie ujawniają jego milknięcie wobec niewyrażalnego, pokorę w stosunku do rzeczywistości, a przede wszystkim głęboką niechęć wobec obiektywizującej wiedzy, w tym głównie wiedzy etycznej.

Wiele interesujących tropów w naszej kwestii, często pośrednich i zakamuflowanych, odnajdujemy w dziełach Nietzschego. Pochwałę ciszy wypowiada w *Tako rzecze Zaratustra* w następujących słowach: *O, błoga ciszo wokół mnie! O, czyste zapachy wokół mnie! O, jakże cisza ta z głębokiej piersi czerpie czysty oddech! Jak ona nasłuchuje, ta błoga cisza!*[65] Cisza nasłuchuje i jest środowiskiem zmysłowego piękna. Tej ciszy przeciwstawiona zostaje gadanina, nieudolnie skrywająca pustkę, powierzchowność, głuchotę na wszystko, co istotne, ważne, zagłuszająca głębsze prawdy. Tak widzi Zaratustra życie w mieście, codzienność ludzkiego bytowania. *Ale tam na dole – tam wszystko mówi, tam wszyscy głusi są na wszystko! Choćby ogłaszać swą mądrość dzwonami, kramarze na rynku i tak zagłuszą ją brzęczącą monetą*[66]. Panowanie mowy, gadaniny – można wszak w zgodzie z intuicjami Nietzschego rozszerzyć tę metaforę rozgadanych ludzi na rynku także na mowę teorii – promuje płyciznę, nie pozwala dojść do głosu żadnym głębszym prawdom, przemyśleniom, ideom, doświadczeniom i przeżyciom, nie pozwala im się w człowieku zakorzenić, zatrzymując to na zabójczym dlań

[65] F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 238.

[66] Tamże. Wacław Berent odnośne zdania oddaje w słowach: „Lecz tam na dole – tam wszystko gada, tam puszcza się wszystko mimo uszu": F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1990, s. 226.

poziomie płycizny i powierzchowności. *Wszystko u nich gada, nikt rozumieć już nie potrafi. Wszystko w wodę spływa, nic w głębokie nie wpada studnie*[67]. Gdy wszystko się gada, to wtedy wszystko jest prze-gadane i wy-gadane. Nie ma miejsca na tajemnicę, tajemniczość charakterystyczną dla dusz głębokich, które to rejony dziś zbanalizowane, „roztarte" i „rozgryzione" stają się domeną ulicznych trębaczy. To dobry klimat dla zdrady wszystkiego: idei, ideałów, celów, wartości, własnej autentyczności. Milczenie staje się zatem nakazem moralnym: *Należy mówić tam tylko, gdzie się milczeć nie powinno; i tylko o tym, co się przezwyciężyło – reszta jest gadaniną, „literaturą", brakiem karności*[68]. Nietzsche powiadał, że ktoś, kto komunikuje swe intuicje i prawdy innym ten nie ceni tych prawd. Partycypacja w gadaninie jest przecież uczestniczeniem w zabijaniu tego, co głębsze, co nie mieści się w płaskiej rzeczywistości kramu i drobnych transakcji. Nakaz milczenia odnosi się też do mówienia o sobie, komunikowania swych egzystencjalnych przeżyć, doświadczeń, swego wnętrza[69]. Zresztą nasze autentyczne przeżycia są niekomunikowalne, niewyrażalne, „brak im słów". Możemy tę konstatację odnieść do doświadczeń moralnych. W tym kontekście właśnie przeczytajmy ważne słowa Nietzschego: *Nie obchodzi nas to, na co mamy słowa. We wszelkim mówieniu tkwi już odrobina pogardy*[70]. Nazywanie oswaja, umożliwia manipulowanie, modelowanie, stosowanie technik racjonalizacyjnych, dobrze opisanych przez psychologię. Obecność zamieniona na słowo w przestrzeniach moralnych często

[67] F. Nietzsche, *Tako rzecze...*, s. 226.

[68] F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 5.

[69] „Przestajemy się cenić, gdy się zwierzamy" czytamy w *Zmierzchu bożyszcz*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1991, s. 87.

[70] F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 68.

przestaje nas obchodzić, dystansujemy się od zawartych w sytuacjach moralnie doniosłych zobowiązań, powinności, obowiązków. I jeszcze raz Nietzsche: *mowę wynaleziono jedynie dla tego, co przeciętne, średnie, komunikowalne. Mówiący już się pospolituje poprzez mowę. Z moralności dla głuchoniemych i innych filozofów*[71]. Implikacje dla teorii etycznych są tu nader jasne. One uśredniają, u-przeciętniają sferę dobra i zła, czynią z niej „papkę" dla wszystkich, słaby *ethos* dla słabych ludzi. Pozwalają człowiekowi dystansować się od moralności, manipulować nią, podporządkowywać różnym poza-moralnym interesom i potrzebom.

Najbardziej chyba radykalne stanowisko w sprawie niewyrażalności w etyce i skazania jej na milczenie sformułował Ludwig Wittgenstein w swych pełnych profetyzmu zdaniach, głównie *Traktatu*. Sfera wartości moralnych, podobnie zresztą jak i estetycznych, nie należy do przestrzeni faktów, a wpisując się w przestrzeń mistyczną, nie może być w żaden sposób wyrażona przez język w sposób konieczny, odniesiony w myśl filozofii wczesnego Wittgensteina do dziedziny faktycznej (*Zdanie jest obrazem rzeczywistości* – 4.01). Wartości nie są zdarzeniami, stanami rzeczy, faktami, które można opisywać w szeregu zdań deskryptywnych, podlegających dwuwartościowości jako podstawowemu kryterium zrozumiałości, sensowności zdań. Nie wypływają też z faktycznych stanów rzeczy. Wartości to coś wyjątkowego, osobliwego w świecie ludzkim, oznaka czegoś wyższego, jakby głos z innego świata[72]. Pisał Wittgenstein: *Jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość, to musi leżeć poza wszystkim, co się*

[71] Tamże. W tłumaczeniu Stanisława Wyrzykowskiego: „Mowa, jak się zdaje, wynaleziona jest na wysłowienie rzeczy powszednich, miernych, wysłowić się dających. Pospolitujem się mówieniem. – Z morału dla głuchoniemych i innych filozofów": s. 88.

[72] Por. I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, London 1992, s. 26.

dzieje i zachodzi. Albowiem wszystko, co dzieje się i zachodzi, jest przypadkowe[73]. Przypadkowość faktyczności, zdarzeń z „wnętrza" świata, które są takie, ale mogłyby być inne lub mogłoby ich w ogóle nie być, jest w całkowitej sprzeczności z absolutnością jako podstawową charakterystyką świata wartości etycznych. Mieszanie tych porządków prowadzi do radykalnej heterogenizacji etyczności. Etyczność musi leżeć poza „światem". Dlatego zauważał Wittgenstein, że *żadne stwierdzenie faktu nie może być sądem o wartości absolutnej, ani taki sąd nie może zeń wynikać*[74]. Bezradność języka wobec tego, co mistyczne, a zatem również wobec tego, co etyczne prowadzi do zanegowania zdolności poznawczych etyki jako takiej: *Nie ma żadnych tez etycznych. Zdania nie mogą wyrazić nic wyższego. Dlatego jest jasne – że etyki nie da się wypowiedzieć*, jak czytamy w tezie 6.421 *Traktatu*[75]. To radykalne rozdzielenie dziedziny faktów i wartości – zresztą o wyraźnej proweniencji kantowskiej – jest realizacją pragnienia uczynienia z wartości czegoś czystego, autonomicznego, absolutnego, w żaden sposób nie zmieszanego ze światem empirycznym i jego kontyngencją. Taka postawa może jednak prowadzić do marginalizacji tego, co etyczne poprzez zestawienie wielkiego świata faktów i małej, peryferyjnej sfery wartości[76]. W perspektywie wyznaczonej tezami *Traktatu* moja wola wchodzi niejako od zewnątrz do świata, wraz z podmiotem moralności, z moim ja zjawia się etyka, bo *dobre i złe jest w istocie tylko ja, nie świat*[77]. Wchodząc

[73] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 80.

[74] L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995, s. 78.

[75] Tamże, s. 78.

[76] Por. I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, s. 25.

[77] L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914-1916*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1999, s. 131.

jednak do świata, wola w żaden sposób nań nie oddziałuje, nie zmienia go. Podmiot jest nosicielem etyczności, ale właśnie ja jako ja nie należy do świata, nie jest „zawartością" jego faktyczności, stanowi granicę świata. Stąd wartości etyczne, etyczność, niewysławialnie leżą poza całością świata poznawalnego empirycznie i opisywalnego w języku, a leżąc „poza" nie mają żadnej możliwości wkraczania do świata faktów, kreacji określonych stanów rzeczy, zachodzących wewnątrz świata jako ograniczonej całości. Słusznie zauważyła Iris Murdoch, że dla Wittgensteina rozróżnienie i separacja faktów i wartości stanowi formę milczącego rozumienia i sposób życia na wzór stoików[78]. W swym *Wykładzie o etyce* Wittgenstein proponuje następujący eksperyment myślowy: oto ktoś absolutnie wszechwiedzący, kto zna wszystkie fakty fizyczne i mentalne wszystkich ludzi i spisuje wszystko w ogromnej księdze. Zawierałaby ona pełny opis świata, ale: *w owej książce nie znalazłoby się nic, co określamy jako osąd etyczny, jako osąd etyki, ani też nic, co logicznie wiodłoby do takiego osądu*[79]. Podobnie, czytając dokładny opis mordu, będziemy się dowiadywać wyłącznie o faktach i niczego o etyczności w nim nie wyczytamy.

Etyka jawi się zatem u Wittgensteina jako radykalnie transcendentalna. Jednak do natury człowieka przynależy pragnienie, by szturmować granice języka, by jakoś wedrzeć się do sfery tego, co mistyczne, dotknąć tego myślą, choćby cząstkowo zrozumieć i wyrazić. Pragnienie to jest jednak w obszarze rozumienia, myślenia, wyrażania skazane na nieuchronną porażkę. *To stanięcie wobec granic języka jest etyką* (*This running up against the limits of language is ethics*) – powiedział Wittgenstein w jednej z rozmów

[78] Por. I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, s. 28.

[79] L. Wittgenstein, *Etyka*, tłum. J. Güntner, „Zdanie" 1-2, 2010, s. 89.

z Friedrichem Waismannem[80]. Trzeba zatem zakończyć gadaninę o problemach etyki – czy istnieje wiedza intuicyjna, czy wartości istnieją, czy dobro jest definiowalne *etc*. – postulował Wittgenstein. We wspomnianej rozmowie ujmie to wprost: *W etyce zawsze staramy się powiedzieć coś, co nie może być wypowiedziane, coś, co nie dotyka i nigdy nie dotknie istoty rzeczy*[81]. Stąd w *Traktacie* Wittgenstein konsekwentnie milczy o sferze transcendentalnej, a zatem również o etyce, gdyż nie widzi w świecie żadnych „świateł" spoza rzeczywistości faktów, żadnych pęknięć w świecie faktyczności, które można by potraktować jako szczątkowe choćby informacje o tym, co transcendentne i opisać to w języku jako fakt, stan rzeczy. Swe poglądy etyczne Wittgenstein ujawnia wyłącznie przez – przyznać trzeba, że generalnie dość konsekwentne – milczenie[82]. Nie jest to jednak milczenie negujące, sceptyczne, lecz afirmujące, wyrażające, wskazujące. Murdoch przywołuje w tym kontekście blakowski obraz świata jako kuli otoczonej wirującą duchową otoczką wartości, okrążających tę kulę[83]. Z wnętrza kuli cóż można powiedzieć o tej aksjologicznej otoczce? Można ją jedynie odczuć *sub specie aeterni*, uchwycić mistyczny wymiar świata, nie da się go jednak zgłębić myślą i wysłowić w jakiejkolwiek formie dyskursu (trzeba pamiętać o utożsamieniu przez Wittgensteina myślenia i mówienia w myśl jego zasady, że myślenie jest pewnym typem języka). W *Traktacie* czytamy: *Spojrzeć na świat sub specie aeterni, to spojrzeć nań jako na pewną – ograniczoną – całość. Odczucie świata jako ograniczonej*

[80] Cyt. za: I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, s. 29.

[81] Cyt. za: tamże: „In ethics we are always making the attempt to say something that cannot be Said, something that does not and never will touch the essence of the matter".

[82] Por. tamże, s. 33: „Wittgenstein suggests his views by his silence".

[83] Por. tamże, s. 31.

całości jest uczuciem mistycznym (6.45)[84]. R. Nieli nie bez słuszności doświadczenie tego, co leży wewnątrz wittgensteinowskiego świata, co należy do jego faktyczności, nazywa sferą *profanum*, a to, co „poza" faktami sferą *sacrum*[85]. Ten mistyczny dostęp przeżyciowy do tego, co „poza" światem, odczuwanie tego, co poza faktami, a więc tego, co mistyczne jest odrębnym od myślenia dostępem do rzeczywistości. To, co mistyczne nie jest nigdy dane w myśli, lecz wyłącznie w odczuciu. Odczucie daje jakiś dostęp do tego, co transcendentalne. Tyle, że doświadczenie mistyczne jest niewyrażalne w żaden sposób, mówienie o nim przywraca je bowiem do zwykłego doświadczenia świata jako sekwencji faktów, a zatem jest niszczeniem jego istoty i natury. Milczenie jawi się tu jako jedyna optymalna strategia zmagania się z granicami świata i języka.

Krytyczny wobec stanowiska milczącego mistycyzmu Wittgensteina, Georges Steiner zauważa: *Dla Traktatu prawdziwie „ludzki", człowiek, najbardziej otwarty na wyzwanie etyczne i duchowe, to ktoś, kto zachowuje ciszę wobec tego, co najważniejsze (lub dla którego przyzwoitość, pojęcie przejęte przez Wittgensteina od Tołstoja, jest prawdziwą formą ekspresji). To, co najbardziej w nas ludzkie, „utrzymuje swój spokój" (wiele mówiący idiom)*[86]. Dla Steinera jest to przede wszystkim ucieczka przed odpowiedzialnością, przed zmierzeniem się z problemami ludzi i świata. To postawa tyleż wygodna, co nieuczciwa i alienująca człowieka jako istotę moralną oraz ułatwiająca zalew paplaniny w miejsce rzetelnego namysłu, odpowiedzialnego dialogu. Wydaje się,

---

[84] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, s. 81-82.

[85] Por. R. Nieli, *Wittgenstein: From Misticism to Ordinary Language*, New York 1987, s. 114 nn.

[86] G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, tłum. O. Kubińska, Gdańsk 1997, s. 87.

że Steiner wskazuje na coś bardzo istotnego, ale jednocześnie nie jest wolny od błędu *pars pro toto*. Była już mowa o sytuacjach, w których milczenie etyki i etyków jawi się jako ucieczka od odpowiedzialności, jako efekt konformizmu, lęku przed ostracyzmem *etc*. Istnieją wszak sytuacje, w których milczenie etyki jawi się jako wyraz często wymagającej odpowiedzialności lub – jak w przypadku wczesnego Wittgensteina – poczucia niemocy języka wobec rzeczywistości dobra i zła.

Niewypowiadalne, niewyrażalne – to, czego wyrazem jest milczenie – stanowi, jak domniemuje Wittgenstein, swoiste tło, na którym zyskuje znaczenie i sens to, co wyrażalne[87]. Sfera sygetyczna byłaby, w myśl tego przypuszczenia, pierwotna wobec werbalizacji, słów, pojęć, stanowiąc poniekąd *conditio sine qua non* wszelkiej dyskursywności i narracyjności. Można by powiedzieć, że na początku jest milczenie, także w dziedzinie etycznej, moralnej, metafizycznej. Ważne, by nie silić się na wypowiedzenie tego, co niewypowiadane, gdyż wtedy utraci ono swą naturę, a my będziemy żyć w przeświadczeniu, że wyrwaliśmy coś ze sfery niewypowiadanego i opowiedzieliśmy o tym w języku jako o – z konieczności – faktyczności. W rzeczywistości, można powiedzieć, zmieniliśmy tylko istotę odczucia metafizycznego/mistycznego i sprowadziliśmy je na poziom faktów, wewnątrz-światowych stanów rzeczy. Zawodność języka na poziomie etyki, potocznych wypowiedzi odnoszących się do moralności można, dla przykładu, zobrazować błędnością powiedzenia: „prowadzić ludzi do dobra". Wszak prowadzić można tylko dokądś, do jakiegoś miejsca, a dobro jest przecież poza przestrzenią faktów, zauważa Wittgenstein w swych

[87] Por. L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, w: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995, s. 125.

Uwagach[88]. Trzeba dążyć do tego raczej, by to, co niewypowiadane, mieściło się niewypowiadalnie w tym, co wypowiedzialne, jak pisał Wittgenstein w jednym ze swych listów do Paula Engelmanna[89]. Sygetyka jest najbardziej adekwatną techniką „wyrazu" dla treści metafizycznych, w tym i etycznych. Jeśli dałoby się wyjaśnić to, co etyczne za pomocą teorii etycznej, wtedy to, co etyczne straciłoby całą swą wartość, zauważał Wittgenstein[90]. Dla dobra zatem tego, co etyczne, należy „uprawiać" konsekwentnie etykę sygetyczną i apofatyczną. Tylko ona jest w stanie oddać sprawiedliwość „naturze" etyczności.

Pisał Józef Bremer w kontekście filozofii wczesnego Wittgensteina: *Tym, co można „powiedzieć", zajmuje się zasadniczo nauka. To, o czym mówi religia, etyka lub estetyka, można jedynie „pokazać"*[91]. *Sagbare-Unsagbare* – wytyczenie między nimi granic, a jednocześnie uchwycenie fundamentalnej różnicy między tymi obszarami, przestrzeniami, to jedna z głównych osi myślenia Wittgensteina. Wielokrotnie wyrażał on poważanie względem drugiego obszaru (*Unsagbare*) – tego, co mistyczne, rozumiejąc, że to, co najistotniejsze dla człowieka, najważniejsze dla jego życia, znajduje się poza wysławialnym światem faktów. Rozwiązanie wszak, jak wierzył, wszystkich problemów nauki, w żaden sposób nie przyczyni się do rozwiązania jakiegokolwiek problemu egzystencjalnego człowieka. W przeciwieństwie do większości neopozytywistów, Wittgenstein nie przekreślał zatem tego, co leży poza możliwościami deskryptywnymi języka, ale głęboko to poważał. Podważał raczej i marginalizował

[88] Tamże, s. 110.

[89] Por. W. Sady, *Wstęp*, s. 32.

[90] Por. tamże, s. 43.

[91] *Wittgenstein. Dyskusje wokół filmu Dereka Jarmona*, w: *W stronę kina filozoficznego*, red. U. Tes, Kraków 2011, s. 177.

wagę tego, co poznawalne i wyrażalne. Uwidoczniło się to choćby w jego *Wykładzie o etyce*, gdzie mówił o skłonności etycznej człowieka, że nie potrafi jej nie poważać, nie mieć wobec niej szacunku i nigdy by nie lekceważył, nie żartował z niej, wręcz przeciwnie: *chyli przed nią czoło*, jak zanotował Waismann. O wadze, jaką Wittgenstein przywiązywał do „mistycznej" strony rzeczywistości, świadczą też słowa z listu do wydawcy *Traktatu*, Ludwiga von Fickera, mówiące o tym, że sens jego książki jest etyczny, a dzieło składa się z dwóch warstw, mianowicie tego, co napisane i tego, co nienapisane: *I to właśnie ta druga część jest ważna. Moja książka kreśli granice tego, co etyczne niejako od wewnątrz; a jestem przekonany, że jest to JEDYNY ścisły sposób nakreślenia tych granic. Krótko mówiąc sądzę, że to wszystko, co wielu dziś paple, zawarłem w swej książce milcząc*[92]. Milczenie jest zatem komunikujące, znaczące, potrafi wyrazić to, co niewyrażalne, dotknąć wszystkich problemów etyki, o których inni paplają, uprawiają czczą, pustą gadaninę. Werbalnie milczeć o dobru, żyjąc dobrem, wyrabiając w sobie struktury etyczności, poprzez kierowanie się swoistym imperatywem eudajmonistycznym, rozumianym jednak w duchu anty-hedonicznym[93]. Tak wyglądałoby w interesującym nas aspekcie podejście do moralności Wittgensteina.

Moralność można zatem wskazać (*zeigen*) i *eo ipso* ujawnić ją, a następnie zamilknąć, znaczącym i właśnie wskazującym milczeniem. To bowiem, co można pokazać, tego nie

[92] Cyt. za: W. Sady, *Wprowadzenie*, w: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, s. 33.

[93] O fizjonomii moralnej samego Wittgensteina napisano dużo i to w dość odmiennych wersjach ocennych. Wydaje się jednak, że dążenie do doskonałości autora *Traktatu*, jego skrajnie ascetyczne podejście do życia, adekwatnie oddają jego życiowy *ethos*, jego praktykę życiową. Por. J. Werner, *Ascetyczny żywot Ludwiga Wittgensteina*, tłum. A. Rogalski, „Życie i Myśl" 4, 1984, s. 21-29.

da się powiedzieć, jest ono niewypowiadalne (*kann nich gesagt werden*). Teorię o tym, co może być powiedziane, a co może być tylko pokazane, Wittgenstein uznał za podstawowy problem filozofii w jednym ze swych listów do Bertranda Russella[94]. Etyczność wskazywana milczeniem (w *Dociekaniach filozoficznych* rozumianym jako swoista gra językowa; w tym dziele zresztą Wittgenstein całkowicie milczy o etyce, a gry językowe widzi jako nerw sposobów życia) uobecnia się jedynie śladowo i pośrednio w sztuce, poezji, muzyce, natomiast jakiekolwiek dyskursywne mówienie o niej jest nieporozumieniem i filozoficznym nonsensem. Można by w tej perspektywie powiedzieć, że moralność to miąższ życia, a nie przedmiot filozoficznych dociekań, dystynkcji i analiz. Etyka to sposób życia. Trzeba żyć etycznie, a nie uprawiać etykę, trzeba zgodzić się na to, że etyczność jest nieugruntowana, przyjąć to i milczeć. *Milczące podpada pod język „milczenia" (nie można o nim wypowiedzieć żadnych zdań, które można wypowiedzieć jasno)* – słusznie zauważył Józef Bremer[95]. Normatywność moralna obowiązuje, należy żyć dobrze, wyzbywać się własnej woli na rzecz woli obcej, woli świata. Świat nie jest, jak już zostało powiedziane, ani dobry, ani zły, taki charakter ma tylko wola, ta jedyna nosicielka dobra i zła (wyraźnie kantowski akcent), ale *o woli jako nosicielu etyki nie można mówić* (6.423). Nie chodzi tu przecież o wolę rozumianą jako zjawisko w świecie, lecz o wolę zmieniającą

[94] Por. J. Schulte, *Wittgenstein*, Stuttgart 1989, s. 81.

[95] J. Bremer, *Izydora Dąmbska i Ludwig Wittgenstein o milczeniu*, w: *Rozum-serce-smak. Pamięci Profesor Izydory Dąmbskiej (1904-1983)*, red. J. Perzanowski, Kraków 2009, s. 108. Por. też: J. Bremer, *Ludwig Wittgenstein a religia. Wprowadzenie*, Kraków 2000, s. 108-123. Krakowski filozof zarysował w tych publikacjach wiele interesujących tropów myślowych oraz intuicji odnośnie do interesującego nas problemu u Wittgensteina. Por. też: P. Johnston, *Wittgenstein and Moral Philosophy*, London 1991.

podmiot, wpływającą na kształt etyczny człowieka, a ta jest radykalnie transcendentalna i *eo ipso* niewyrażalna. Ona nie traktuje w żaden sposób o świecie, jest jego warunkiem[96]. Niezależnie od czynów człowieka, świat faktyczny pozostaje bezwartościowy, gdyż dobre czy złe chcenie w żaden sposób nie jest w stanie zmieniać faktów, lecz jedynie własny świat podmiotu moralnego, granice tego świata, a nie fakty, *nie to, co da się wyrazić w języku* (6.43). Ten świat może się kurczyć lub rozszerzać jako całość – zło, egoizm kurczy świat, zamyka człowieka na wiele faktów, a dobro go rozszerza, otwiera coraz bardziej na świat. Dobre życie to świat postrzegany *sub specie aeternitatis*, a to, co dobre jest tożsame z tym, co boskie[97]. Dobre moralnie życie jest zatem ujawnianiem sensu, etyczności, uobecnia wymiary mistyczne. Wittgenstein mówi raczej o globalnej zmianie kierunku życia, lecz nie podejmuje pytania, co ze szczegółowymi problemami moralnymi, ani nawet w jakim kierunku ta zmiana powinna się dokonywać[98]. Generalnie powinności etyczne wiązał on, idąc chyba za Schopenhauerem, z ideą nagrody i kary, zawartych w samych czynach i związanych z przyjemnością oraz karą, jak czytamy w tezie 6.422 *Traktatu*. Mówiąc o ugruntowaniu powinności, Wittgenstein wskazywał na wolę Boga, opowiadając się wyraźnie za woluntaryzmem, a przeciw racjonalizmowi w tej kwestii. Racjonalizm bowiem implikuje stanowisko, w myśl którego dobro, powinność da się niejako naturalnie uzasadnić. Jeśliby tu przywołać średniowieczny spór o naturę dobra, to Wittgenstein zgadzał się wyraźnie z Janem Dunsem Szkotem, a nie ze stanowiskiem Tomasza z Akwinu. Daremnie

[96] Por. L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914-1916*, s. 126.

[97] Por. L. Wittgenstein, *Notatniki*, w: *Uwagi o religii i etyce*, s. 68; *Uwagi różne*, w: tamże, s. 110.

[98] Zwraca na to uwagę m.in. I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, s. 35 nn.

natomiast szukalibyśmy jakichkolwiek wskazań Wittgensteina odnośnie do problemu, co jest dobre, a co złe, jak należy postępować, jakimi normami szczegółowymi się w życiu kierować. Te szczegółowe zagadnienia etyki normatywnej leżały całkowicie poza jego zainteresowaniami filozoficznymi, wykluczone poniekąd przez jego stanowisko metaetyczne. Nie da się wszak rozstrzygnąć, która z form etycznego życia, który – mówiąc klasycznie – z etosów jest prawdziwy, a który fałszywy, który słuszny, a który niesłuszny. Już samo przywołanie kategorii prawda-fałsz czy słuszność-niesłuszność w odniesieniu do etyki jest w kontekście myślowym Wittgensteina nonsensem. Każdy przyjmuje jakiś system etyczny i czyni go własnym sposobem życia, formą egzystencji, mając świadomość nieuogólnialności swej opcji. Zagadnienia i problemy etyczne są konkretne i wiążą się ściśle z określoną sytuacją oraz osobą, podejmującą w tej sytuacji decyzję. Teoria nie może, ale i nie powinna rozstrzygać za kogoś jego problemów moralnych, nie powinna wskazywać kierunku, w jakim powinna iść decyzja. Model życia aksjomoralnego przyjęty przez danego człowieka jest jego własnym modelem, którego nie da się uogólnić jako powszechnie obowiązującego. Człowiek jest wobec sytuacji moralnej zawsze sam, skazany na własny wybór i zastosowanie własnych wskaźników dobra i zła. Takie konkluzje dość wyraźnie jawią się w świetle rozmów w latach 40. Rusha Rheesa z Wittgensteinem na tematy etyczne[99].

Wittgenstein w dużej mierze milczał (choć niejednokrotnie próbował wskazywać, pokazywać pewne prawdy „wyższe") o śmierci, swym lęku przed nią, milczał o okropieństwach I wojny światowej i własnych ekstremalnych i traumatycznych doznaniach psychicznych z nią związanych.

[99] Por. R. Rhees, *Remarks to A Lecture on Ethics*, „Philosophical Review" 74, 1965.

W *Notatnikach* stosował czasem pismo kodowane, jak gdyby chcąc o tym, co niewypowiadalne, mówić nieczytelnym dla innych kodem[100]. Być może miał poczucie, że w pewnych okolicznościach nie wolno całkowicie milczeć i trzeba próbować mówić na zgliszczach języka, przekraczając jego granice, mówić choćby do i dla samego siebie. *O czym nie można milczeć, o tym należy mówić*, jak pisał Witkacy. Skoro jednak mówić się nie da, to Wittgenstein szukał jakiejś namiastki mowy, form milczenia wskazującego, pokazującego to, czego powiedzieć się nie da. Można tu w jakiejś analogii przywołać postawę Husserla, który, zdaniem Ingardena, od przeżyć rodzinnych związanych z I wojną uciekł w świat idealizmu transcendentalnego, milcząc o świecie faktycznym, przepełnionym złem i niedoskonałością[101].

Ireneusz Ziemiński w swej książce poświęconej rekonstrukcji egzystencjalnych wymiarów filozofii Wittgensteina przyznaje, że nie da się zbudować jego teorii śmierci, co najwyżej można rekonstruować z rozrzuconych zdań Wittgensteina jego ogólny pogląd na śmierć czy nieśmiertelność, pogląd wyrażony raczej na zasadzie pewnej techniki *pokazywania tego, czego nie da się powiedzieć*[102]. Wittgenstein podejmował w swych dziełach, notatkach wysiłek pokazania „tego, co wyższe", zdając sobie niewątpliwie sprawę, że to przestrzeń językowych nonsensów, ale nonsensów ważnych, nonsensów, które – jak powiadali komentatorzy jego myśli P. Geach czy P. Hacker – „oświecają", a nie „zwodzą". Zapytajmy zatem,

[100] Tamże, s. 115: „Wydaje się, jak gdyby granicę między tym co wypowiadalne, a tym co niewypowiadane chciał ustalić za pomocą podziału na pismo zwykłe i kodowane".

[101] Por. R. Ingarden, *Przemówienie radiowe na stulecie urodzin Edmunda Husserla*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 627-628.

[102] Por. I. Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Kraków 2006, s. 13.

czy Wittgenstein jest niekonsekwentny, próbując mówić jednak coś o tym, o czym nie można – w myśl tezy *Traktatu* – mówić? Wydaje się, że zarówno odpowiedź pozytywna, jak i negatywna mają swój sens i są zasadne. W jakimś sensie mamy tu przykład niekonsekwencji, bo milczenie jawi się jako jedynie zasadne, a jednak potrzeba mówienia o życiu, a nawet o porządku normatywnym (wszak absolutny zakaz samobójstwa uzasadniany przez Wittgensteina etycznie i metafizycznie jest złamaniem zakazu fundowania jakichkolwiek norm moralnych; analogicznie sprawa przedstawia się z imperatywem eudajmonistycznym jako pewną meta-normą moralną) u Wittgensteina zwyciężała. Bertrand Russell mówił nawet o intelektualnym dyskomforcie, jaki w nim ta postawa Wittgensteina budziła[103]. Z drugiej strony warto przypomnieć, że milczenie *sensu largo* to nie tylko nie-mówienie, ale także wskazywanie, pokazywanie tego, co mistyczne. Używając „nonsensów oświecających" Wittgenstein aktywizował tę właśnie funkcję milczenia. Wszak „nonsens" z punktu widzenia teorii języka zawartej w *Traktacie* mieści się w szeroko pojętym milczeniu, nie będąc wypowiedzią językową *sensu stricto*, przekraczając granice języka.

Na niemożność poznania wartości i ich doświadczenia wskazywała Simone Weil, widząc w nich jedynie przedmiot refleksji. Poznanie ludzkie jest bowiem naznaczone z konieczności warunkowością, hipotetycznością, a wartości to coś bezwarunkowego. Z jednej strony zatem człowiek jest

[103] Por. B. Russell, *Introduction*, w: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. C.K. Odgen, D.F. Pears, London 1922, s. 18: „The whole subject of ethics, for example, is placed by Mr Wittgenstein in the mystical, inexpressible region. Nevertheless he is capable of conveying his ethical opinions. His defence would be that what he calls the mystical can be shown, although it cannot be said. It may be that this defence is adequate, but, for my part, I confess that it leaves me with a certain sense of intellectual discomfort".

zawsze zorientowany w swym działaniu i myśleniu na wartości (*wszelki wysiłek umysłu jest dążeniem ku wartości*), a z drugiej nie może ich poznać – rodzi to swoistą sprzeczność ludzkiej egzystencji[104]. Wartości pozostają zatem, jak zostało już wspomniane, w gestii refleksji, jednak *język nie nadaje się do wyrażenia filozoficznej refleksji*[105]. Tak więc żyjąc wartościami, będąc skazanymi na to, nie jesteśmy w stanie doświadczać, znać wartości. Tym samym filozoficzna refleksja nad wartościami staje się elementem przemiany duszy samego filozofa, przebudową struktur jego uczuciowości i działania[106]. Filozofia wartości staje się w takiej perspektywie przestrzenią quasi-mistyczną, a zamilknięcie dyskursywności to jedna z jej istotowych cech. Dobro jest nieuchwytne, a dostęp do niego jest warunkowany radykalną przemianą samego siebie. Weil podkreślała radykalną transcendencję dobra, które jest poza naszym światem[107]. Przestrzeń dobra jawi się jako przestrzeń działania, uczestnictwa, życia, a nie naukowych badań i analiz. Pisała: *Doświadczenie dobra mamy tylko, urzeczywistniając je*[108]. Zapewne bez świadomości tego stanu rzeczy Weil zasadniczo powiela tu, a momentami wyraźnie radykalizuje, stanowisko Wittgensteina w sprawie wartości etycznych.

---

[104] Por. S. Weil, *Kilka przemyśleń dotyczących pojęcia wartości*, w: taż, *Dzieła*, tłum. M. Frankiewicz, Poznań 2004, s. 99 nn.

[105] Tamże, s. 102.

[106] Tamże, s. 101.

[107] Por. S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 143. W innym miejscu czytamy: „Wiemy wszyscy, że tu, na ziemi, nie ma dobra, że to wszystko, co tu wydaje nam się dobrem, jest skażone, ograniczone, wyczerpuje się, a raz wyczerpane odsłania nagą konieczność. Każda istota ludzka miała prawdopodobnie w życiu kilka takich chwil, gdy musiała szczerze sobie wyznać, że tu, na ziemi, nie ma dobra": S. Weil, *Dzieła*, s. 685.

[108] S. Weil, *Dzieła*, s. 802.

George Edward Moore w swym wiekopomnym dziele, którego znaczenia dla współczesnego uprawiania etyki przecenić nie sposób, a zatytułowanym *Principia Ethica*, stanął wobec wyjściowego problemu określenia, zdefiniowania pojęcia „dobry", wobec konieczności poszukania odpowiedzi na pytanie *What is good?*, widząc w poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie podstawowe i najbardziej pierwotne zadanie etyki. Wynik jego dociekań jest następujący: *Może się wydać, iż moja odpowiedź na pytanie, co to jest „dobry", zawodzi oczekiwanie. Na pytanie to odpowiadam mianowicie, iż dobry jest dobry i że to jest cała odpowiedź. Na pytanie zaś, jak zdefiniować pojęcie „dobry" odpowiadam, że pojęcia tego zdefiniować nie można; oto wszystko, co w tej sprawie mam do powiedzenia*[109]. Niedefiniowalność dobra jest, zdaniem Moore'a, związana z tym, że „dobry" jest pojęciem prostym, a nie złożonym, jest nazwaniem prostej cechy nienaturalnej. Do jakiegoś stopnia analogatem byłoby tu pojęcie „żółty" z tego samego powodu niedefiniowalne, choć odnoszące się do cechy naturalnej. Określać wszak możemy przedmioty złożone, wyliczając ich własności i cechy. Jedyną zatem drogą poznania jakości pierwotnych, prostych, niezłożonych z części jest bezpośrednie doświadczenie. Próby definiowania pojęcia „dobry", choćby poprzez cechy mu towarzyszące prowadzą nieodmiennie do błędu naturalistycznego, czego przykładem jest dla Moore'a naturalizm, hedonizm, ale i etyka typu metafizycznego. Tak więc Moore godzi się z tym, że wyjściowy i fundamentalny problem jego etyki jawi się jako nierealizowalny, gdyż „dobry" to pojęcie niedefiniowalne (*good itself is indefinable*), pojęcie – jak pisał Henry Sidgwick – niedające się analizować. Jedyną drogą jego zrozumienia jest bezpośrednie, intuicyjne

[109] G.E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2003, s. 10.

jego uchwycenie i płynące z tego określenie, sąd orzekający, że dana rzecz jest dobra. Wartość „dobry" jest zatem obiektywna, realna, a dostęp poznawczy do niej człowiek ma wyłącznie na drodze bezpośredniego doświadczenia, intuicji intelektualnej, rozumianej najczęściej jako bezpośrednie wejrzenie w wewnętrzną dobroć czegoś, ale też i szerzej jako *inspection*, rozumowa analiza i badanie. Dzięki temu możemy z całkowitą pewnością wiedzieć, jakie rzeczy są dobre. Treść intuicji jawi się jednak jako nieokreślalna, niewyrażalna, nieopisywalna wprost. Milczenie wobec niewyrażalności bazowego dla etyki pojęcia „dobry", milczenie wobec indywidualnych i nieuniwersalizowalnych intuicji uchwytujących dobroć, stanowi przestrzeń sygetyczną w etyce Moore'a, a znaczenia tej przestrzeni nie da się zmarginalizować. Na gruncie moralnej praktyki życiowej Moore postulował życie w zgodzie z potocznym etosem, obowiązującym aktualnie w danej kulturze i takie właśnie postępowanie uznawał za najpełniejszą realizację dobra (rzeczy wewnętrznie dobrych) w świecie. Teoria etyczna nie jest zatem istotowo potrzebna do życia etycznego, nie jest instruktywna wobec problemu, co należy w określonej sytuacji uczynić, jak postąpić, co jest słuszne *etc*. Natomiast na poziomie praktyki pojawia się też problem niewyrażalności, związany z brakiem pewności co do tego, czy dany czyn realizuje, czy też nie realizuje rzeczy wewnętrznie dobrych. Ten apofatyczny moment etyki praktycznej wprowadza doń element probabilizmu (ujawnia się tu związek probabilizmu[110] z apofatyzmem), a w perspektywie faktycznych ocen jednostkowych czynów i działań nierzadko też wprowadza element sygetyczny.

Natomiast w etyce Harolda A. Pricharda rolę fundamentalną pełni kategoria powinności, przy czym brytyjski myśliciel

[110] Na temat probabilizmu etycznego por. R. Wiśniewski, *Probabilizm etyczny*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1, 1999, s. 129-143.

silnie podkreślał logiczną różnicę pomiędzy ocenami wartości a normami określającymi powinności. Według jego stanowiska samo intuicyjne przeżycie powinności moralnej wystarcza i nie powinniśmy pytać o jej osadzenie w czymkolwiek, przyjmując ją jako pierwotną daną. Autor *Moral Obligation* rozwijał swą etykę obowiązku w ramach intuicjonizmu deontologicznego, twierdząc, że fundamentalnym błędem filozofii moralnej jest poszukiwanie jakichkolwiek uzasadnień dla fenomenu powinności. Powinność w jego systemie jawi się jako nieredukowalny do niczego prafenomen bezpośrednio uchwytywany (czy kreowany?) przez intuicję podmiotu moralności, choć konieczna jest też znajomość faktów, konieczna dla podjęcia decyzji o tym, czy w grę rzeczywiście wchodzi mój obowiązek[111].

W innej tradycji filozoficznej, w fenomenologii, etykę osadza się na obiektywnie rozumianych wartościach, uchwytywanych przez intuicję aprioryczną. Rodzi to rozliczne problemy, głównie dotyczące statusu bytowego samych wartości, problemy ujawniające swą aporetyczność, wskazującą prawdopodobnie na jakąś fundamentalną granicę poznawczą dla tego typu etyki. *Materiale Wertethik* ujawnia też swą silną niewydolność w kwestiach stanowienia norm i zasad moralnych, a przykładem jest choćby teren bioetyki, gdzie argumentacja z wartości jest często równomocna w przypadku fundowania norm wzajemnie sprzecznych. Eutanazję, dla przykładu, można uzasadniać odwołując się do wartości (choćby godności człowieka) i przeciwstawiać się jej na tej samej drodze. Bardziej chodzi tu o opis doświadczeń moralnych, ich przebiegu, fundowania, szukania ontycznych podstaw i fundamentów, kształtowania wrażliwości na sytuacje

[111] Por. H.A. Prichard, *Obowiązek i nieznajomość faktów*, tłum. H. Elzenberg, „Etyka" 5, 1969, s. 129-148. Por. tenże, *Moral obligation and Duty and Interest: Essays and Lectures*, London 1968.

moralnie doniosłe niż o wypracowanie i uzasadnienie określonego systemu normatywnego. Apofaza zaznacza się zatem w stanowieniu norm, głównie szczegółowych czy w interpretacji konfliktów moralnych, których rozstrzygnięcie pozostawia się – jak w przypadku Nicolai Hartmanna – pojedynczym podmiotom moralnym, dyspensując się na gruncie teorii etycznej od ich rozstrzygania[112]. Obserwator cudzej decyzji i działania w obliczu konfliktu moralnego powinien zachować nieoceniające milczenie, nawet jeśli on sam postąpiłby w określonej sytuacji diametralnie inaczej.

Martin Heidegger wiązał powstanie etyki europejskiej z zapomnieniem bycia, jej geneza wpisuje się bowiem w czas, w którym, jak ironicznie napisał, *powstaje nauka, ale odchodzi myślenie*[113]. Geneza etyki jest zatem skażona niejako grzechem pierworodnym filozofii posokratejskiej, czyli zapomnieniem bycia – głównego, jeśli nie jedynego, przedmiotu filozoficznych dociekań, jak uważał Heidegger. To każe mu zachowywać wobec niej dystans – zarówno wobec stawianych przez nią problemów, proponowanych rozwiązań, jak i samego języka, którym się w swych dziejach posługiwała. Wszak to wszystko jest osadzone w metafizykach przedstawienia, obecności, będących konsekwencją pobłądzenia europejskiej filozofii pierwszej, po krótkim, choć intensywnym i twórczym, eksploatowaniu właściwych dróg myślowych przez myślicieli presokratejskich. Nie oznacza to wcale, że Heidegger był w swej myśli obojętny na kwestie moralne i etyczne jako takie. Etykę pojmował jako refleksję nad *ethosem*, czyli słowem odnoszącym się,

[112] Por. N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1962, s. 294-335. Problem tzw. kłamstwa z konieczności analizuje Hartmann na s. 460-464.

[113] M. Heidegger, *List o „humanizmie"*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 304.

w zgodzie z etymologią, do *otwartego obszaru, gdzie mieszka człowiek*[114]. Etyka zatem ma być myśleniem samego bycia, namysłem podejmowanym z perspektywy istoczącej się prawdy bycia, jako prawdziwego i autentycznego żywiołu ludzkiego bytowania, egzystowania. Heidegger widział bycie i obowiązek wbrew tradycji sięgającej, jego zdaniem, Platona – w perspektywie ich jedności, tożsamości, a nie rozdzielenia, dychotomii. Rozdzielenie bycia i obowiązku to, zdaniem Heideggera, końcowy element rozpoczętego przez Platona procesu „ścieśniania bycia", który kolejno wykluczał z obszaru bycia stawanie się, pozór, myślenie i wreszcie obowiązek. Trzeba zatem dokonać reinterpretacji bycia tak, by obszary wykluczone z powrotem przywrócić byciu, a tym samym dokonać re-integracji bycia i obowiązku[115]. W takiej perspektywie, zauważmy, refleksja nad byciem jest też badaniem ludzkiego *ethosu*, bo przecież to bycie, prawda bycia „dostarcza miar". Etyka przestaje zatem być autonomiczną nauką filozoficzną, stając się jednym z aspektów myślenia bycia. A poszukiwanie prawdy bycia, prawdy istoczenia się bycia, jest organicznie zrośnięte z zamilknięciem. Pisał Heidegger: *Zamilknięcie jest trzeźwym prawem trwania w milczeniu (σιγάν). Zamilknięcie jest „logiką" filozofii, o ile zadaje ona podstawowe pytanie od strony innego początku*[116]. Można zatem powiedzieć, że tą „logiką" filozofii zapytującej o istoczącą prawdę bycia, o samo bycie, jest właśnie „sygetyka". Jest ona istotą „logiki", posiada też wyższe reguły niż jakakolwiek logika i umożliwia zrozumienie natury samego języka. Bycia nie jesteśmy w stanie „bezpośrednio

[114] Tamże.

[115] Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 89-188.

[116] M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 80.

powiadać", bo wszelkie powiadanie mówi od strony prawdy bycia i nie może dokonać „skoku" do samego bycia. Pisał autor *Bycia i czasu*: *język ma swój grunt w milczeniu*[117] oraz – niejako wskazując na drugą stronę tego związku – *Milczenie wypływa z istoczącego źródła samego języka*[118]. Heidegger rozróżniał dwa typy języka: język mówiony i język milczany. Ten drugi wydaje się fundamentalny dla „etyki", gdyż milczenie rozumie on jako „trzymanie miary" i „ustanawianie mierników"[119], co w świetle postulowanej jedności bycia i obowiązku ma wyraźne znaczenie etyczne. Sygetyka rozsadza klasycznie rozumianą wiedzę, naukę, stąd jest niezrozumiała dla myślących klasyfikacjami, „szufladkami". Heidegger odrzuca też mówienie o byciu samym w kategoriach symboli czy szyfrów (wyraźna, choć nie wyrażona wprost, aluzja do Jaspersa), gdyż zakłada to, jego zdaniem, dotychczasową błędną metafizykę, którą należy przezwyciężyć, radykalnie odcinając się od jej języka.

Dla Heideggera podstawowym, źródłowym doświadczeniem nie jest wypowiedź, twierdzenie, lecz trzymanie w sobie wytrzymałości na wahającą się samoodmowę w prawdzie (prześwit skrywania) biedy, z której płynie konieczność rozstrzygania[120]. Milczenie i zapytywanie stają się poniekąd jednością podejścia filozoficznego do bycia jako takiego. Poszukiwanie, będąc zapytywaniem, pozostaje zawsze przemilczaniem, zresztą samo powiadanie gruntuje jako przemilczanie, jak powiadał Heidegger. W tej postawie trzeba, jego zdaniem, przetrwać, wytrwać, wytrzymać ten bez-grunt. Nazwanie bycia jest, zdaniem autora *Przyczynków do filozofii*, jedynie możliwe na drodze poetyckiej, stąd późny Heidegger

[117] Tamże, s. 467.
[118] Tamże, s. 81.
[119] Por. tamże, s. 467.
[120] Tamże, s. 81.

zwróci się w kierunku Rilkego, Georgego, a szczególnie Hölderlina w poszukiwaniu właściwego wyrazu bycia.

Heideggerowskie myślenie etyczności dokonywało się na poziomie pre-ontologicznym i pre-etycznym, w przestrzeni, w której obie „dziedziny" stanowią źródłową jedność. Nie da się tego myślenia w sposób jednoznaczny przekuć na sekwencję sądów, twierdzeń i zbudować z niego systemu, bo wtedy zagubieniu ulegnie to, co najważniejsze i wrócimy do tradycyjnej etyki, którą Heidegger zdecydowanie odrzucał jako chory twór zapomnienia bycia i wszystkich tego konsekwencji. A przecież: *Myślenie pracuje przy budowie domu bycia. Dom ten to mieszkanie w prawdzie bycia każdorazowo przekazywane istocie człowieka przez spojenie bycia*, jak pisał w *Liście o „humanizmie"*[121]. Wspomniany „dom bycia" to nic innego jak człowieczy *ethos*, miejsce bycia sobą, miejsce zakorzenienia. Człowiek zamieszkujący tak rozumiany *ethos* wie, co należy czynić, etyka jawi mu się nie tylko jako niepotrzebna, ale i naiwna w swym skupieniu na rzeczach drugorzędnych, nie-istotnych ze świadomością, że dokonuje namysłu nad rzeczami najważniejszymi dla człowieka. Milcząca mowa bycia, przemawianie w języku milczenia, jest najgłębszym źródłem moralności. Pisał Heidegger: *Bycie to eter, jakim człowiek oddycha, bez niego zaś staje się zwykłym bydlęciem, a całe jego postępowanie zaledwie wypasem bydła*[122]. Tak więc myślenie człowieka jako bycia-tu-oto jest jednocześnie myśleniem jego domostwa bycia (domostwa moralnego), jego *ethosu* z najbardziej chyba fundamentalną powinnością – bycia-sobą, bycia autentycznym, realizowania najbardziej własnej możności bycia, których wskaźnikami są zdecydowanie (*Entschlossenheit*) czy bycie ku śmierci (*sein*

[121] M. Heidegger, *List o „humanizmie"*, s. 307.

[122] M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809]*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2004.

zum Tode; zwrot ten jest wyraźnie inspirowany platońskim zatroskaniem o śmierć *μελετε θάναθου* z *Fedona*). Miary te – mówił o nich Heidegger w *Byciu i czasie* – mają niewątpliwie czysto formalny charakter. W tym kontekście słowa Heideggera, że *Sein und Zeit* jest traktatem etycznym, nabierają swego właściwego sensu. Przewodnikiem człowieka po tym, co etyczne, nie ma być żadna nauka o moralności, żaden system etycznej normatywności, lecz sumienie, które przemawia zawsze – była o tym mowa w poprzednim rozdziale – w *modi* milczenia. Późny Heidegger akcentował właśnie myślenie bycia jako źródłowe miejsce wydarzania się pre-etyczności. Ma ono charakter, jak pisał komentator myśli Heideggera W. J. Richardson, *pre-rational* i jest w tym sensie *non-logical*. Prawa bycia wyprzedzają bowiem jakiekolwiek prawa logiki[123]. Pisał Heidegger: *Prawda bycia daje oparcie* [*verschenkt*] *wszelkiemu zachowywaniu*[124]. Tu formalizm wczesnego Heideggera wyraźnie pada, pojawiają się materialne wymiary etyczności[125].

Milczenie jawi się zatem w perspektywie pre-etyki Heideggera jako autentyczne środowisko dla moralności – w nim jest ona sobą, trwa w swej istocie. Przychodząc z przestrzeni milczenia, niejako wymaga milczenia jako sposobu uchwytywania siebie, sposobu powiadania o sobie (w sensie *sagan*). Zamykanie tak rozumianego fenomenu w systemie reguł, norm i zasad etycznych prowadzi do jej wyalienowania, skrajnej heterogenizacji. Wydaje się, że dobrze oddają to słowa poety: *milczenie/może być czymś więcej/niż mowa//*

---

[123] Por. W.J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963, s. 549.

[124] M. Heidegger, *List o „humanizmie"*, s. 309.

[125] Szerzej piszę o tym w: K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006, s. 85-88.

możesz/z niego/zrobić wszystko/w miarę/jak jesteś[126]. Trzeba by tylko w duchu Heideggera dodać: „jak jesteś sobą".

Karl Jaspers przejawiał dużo mniejszy radykalizm w kwestionowaniu charakteru, problematyki i języka metafizyki europejskiej, choć i u niego można – w pewnej analogii do Heideggera – szukać krytycznego podejścia do klasycznie rozumianej etyki i skupienia na myśleniu wyłącznie źródeł etyczności i moralności. Niechęć do etyki jako nauki o moralności w aspekcie normatywnym, próbującej w oparciu o przyjęte teorie wyjaśniać fenomeny moralne, wiązała się niewątpliwie z krytycznym stosunkiem Jaspersa do zobiektywizowanego, chłodnego myślenia dyskursywnego. Słusznie pisze komentatorka jego myśli: *Dla niego samo czyste myślenie spekulatywne jawi się jako coś jałowego, rodzaj zabawy intelektualnej pozbawionej konsekwencji duchowych, bo pozostającego wyłącznie w sferze umysłowej. Takie myślenie abstrakcyjne, choćby było czasem nawet najbardziej wyrafinowane, stanowi dla niego, by tak rzec, sztukę dla sztuki*[127]. Namysł nad ludzką egzystencją w kontekście sytuacji granicznych, szyfrów transcendencji – oto pre-etyka Jaspersa, która nie chce moralizować, pouczać, ustalać czy normować, lecz wskazywać jedynie na rudymenty właściwego poczynania samego siebie.

Emmanuel Levinas uważał etykę za filozofię pierwszą, gdyż źródłowe doświadczenie człowieka, spotkanie z Twarzą Innego, ma charakter etyczny, nakłada bowiem odpowiedzialność na spotykającego, co jest treścią źródłowego doświadczenia moralności. Wzywająca do odpowiedzialności Twarz, jak i moja zdolność do odbioru tego apelu oraz stania się odpowiedzialnym, wskazuje na dwa ślady absolutnie

[126] J.S. Pasierb, *Butelka lejdejska*, Pelplin 2003, s. 39.

[127] Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Kraków 2011, s. 199.

transcendentnego Dobra (w myśl tradycji platońskiej, lokującej Dobro *ἐπέκεινα τῆς οὐσιας*), ślady pozostawione w naszym świecie. Etyczność rodzi się zatem w milczącej obecności Twarzy wzywającej do milcząco przyjętej odpowiedzialności za Innego. Wszak źródłowa etycznie relacja, czyli branie odpowiedzialności za innego człowieka, jest czystą bezpośredniością, bliskością poprzedzającą jakiekolwiek pytania. Inny obchodzi mnie spontanicznie, niejako „od razu"[128]. Levinas, podejmując problem moralności, stawia człowieka wobec źródłowego doświadczenia, nakładającego na niego fundamentalne zobowiązania moralne za drugiego człowieka. Normy, zasady, szczegółowe wskazania są wobec tego wtórne i w zasadzie niepotrzebne, psujące czystość tej źródłowości, której środowiskiem jest milczenie. Konieczność etyki norm pojawia się dopiero wraz z Trzecim, z jego „wtargnięciem", Trzecim, który w myśli Levinasa jest figurą społeczeństwa. Odpowiedzialność zostaje teraz zastąpiona sprawiedliwością, wyrażaną w szczegółowych systemach norm moralnych i prawnych. W obliczu Trzeciego: *Konieczna jest sprawiedliwość, to znaczy porównanie, współistnienie, współczesność, zebranie, porządek, tematyzacja, widzialność twarzy, a co za tym idzie, intencjonalność i intelekt niosące inteligibilność systemu, który zakłada współobecność na równej stopie jak przed sądem*[129]. Dopiero na tym pułapie zatem rodzi się świadomość jako taka i można uprawiać etykę normatywną – analizy sprawiedliwości, „tematyzujący i kerygmatyczny dyskurs"[130]. Jest to jednak wtórne i niepożądane, choć konieczne. Życie społeczne z istoty bowiem domaga się istnienia instytucji państwowych, systemów prawnych i zestawu

[128] Por. E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 262, 267.

[129] Tamże, s. 263.

[130] Tamże, s. 267.

norm moralnych, które będą wcielały w życie zasady praktyczne, wynikające ze sprawiedliwości jako fundamentu funkcjonowania społecznego. Rolę trzeciego elementu rozważał z socjologicznego punktu widzenia Georg Simmel, dochodząc do wniosku, że *trzeci składnik znajduje się w takiej odległości od pozostałych dwóch, że nie istnieje żadna prawdziwa interakcja socjologiczna, która dotyczyłaby w równym stopniu wszystkich trzech elementów*[131]. Ta „odległość", ów dystans tworzący się między podmiotami na skutek pojawienia się trzeciego, umożliwia powstanie tego, co obiektywne i *eo ipso* umożliwia powstanie możliwości uprawiania etyki jako zdystansowanej refleksji nad moralnością, etycznością. Pisał Bauman: *Obiektywizm – ten koń trojański Trzeciego – wymierzył śmiertelny, a przynajmniej potencjalnie śmiercionośny cios uczuciom, którymi kierowali się moralni partnerzy*[132]. Twarz Innego w Trzecim przybiera postać maski (*persona*), Trzeci nie ma Twarzy. Tu właściwie kończy się porządek *stricte* etyczny, a zaczyna porządek kalkulacji, heideggerowskiego „myślenia arytmetycznego", porównań, zestawień, porządek kodeksów i rozumowych pełnych zdystansowanej rozwagi dywagacji nad wyborem określonego działania. Tak oto rodzi się zjawisko zwane etyką normatywną, która bada moralność rozumianą jedynie w jakimś sensie szerokim, *sensu largo*, zde-formowaną moralność. O czystej moralności trzeba milczeć, co najwyżej naprowadzać dalekimi opisami na jej przeżycie, na otwarcie się na nią, choć rola opisu będzie tu zdecydowanie wtórna i nieistotna.

Pierwotne dla moralności jest bezpośrednie spotkanie z Twarzą Innego, stąd można powiedzieć, że dla Levinasa moralność pojawia się przed światem wartości i norm, jest

[131] Cyt. za: Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo*, tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 2008, s. 214.

[132] Tamże, s. 214-215.

sferą faktów przed prawami[133]. W tej źródłowości rzeczywistość etyczna nie da się opisać, wyrazić w języku, stanowiąc misterium „liturgii międzyludzkiej" (Ingmar Bergman) w najgłębszym sensie tego określenia. Jest to rzeczywistość spoza świata fenomenów, spoza świata bytów i bycia, a zatem uwikłana w konteksty ontologiczne etyka nie jest w stanie o tym mówić, gdyż są to „fenomeny" sprzed języka. Moralności w tym źródłowym sensie nie potrzeba żadnych norm, reguł, żadnej normatywności „zewnętrznej" wobec spotkania. Spotkanie z Twarzą jest samo normo-twórcze, choć nie w sensie norm uniwersalnych i ponad sytuacyjnych. Moralność we dwoje funkcjonuje na zasadzie milczącego impulsu etycznego płynącego z Twarzy: „Ty nie możesz móc!" – wzywającego do odpowiedzialności w całym jej radykalizmie.

Levinas wyróżniał, jak już wspomniano wyżej, mowę żywą, mówienie (*dire*) i to, co wypowiedziane (*dit*). *Dire* służy komunikacji międzyludzkiej i nie próbuje podporządkować drugiego, włączyć go w jakąś całość, gdyż nie ma żadnych ambicji poznawczych; relacja z bliźnim spełnia się w mówieniu, *mówić to odpowiadać za drugiego człowieka, to zbliżać się do bliźniego, „użyczać mu znaczenia"*[134]. Pisał Levinas: *Intryga bliskości i komunikacji nie jest modalnością poznania. Otwarcie komunikacji – która nie sprowadza się tylko do obiegu informacji, ale jest tego obiegu warunkiem – dokonuje się w mówieniu*[135]. Mówienie zbliża do innego człowieka rozsadzając intencjonalność, noemat, jest bliskością, kontaktem, bezpośredniością, obowiązkiem bez końca i bez celu, wypowiadające się w dawaniu[136].

---

[133] Por. B. Tyboń, *Klucz do filozofii Levinasa: sprawiedliwość*, „Midrasz" 11, 2005, s. 25.

[134] E. Levinas, *Inaczej niż być...*, s. 83, 84.

[135] Tamże, s. 85.

[136] Tamże, s. 269.

Natomiast *dit* tworzy pojęcia, służy kulturze immanencji, w której jakakolwiek inność jest włączana w całość, podporządkowywana całości. Mowa zastyga w powiedzianym – staje się teorią, prawem, książką. Ta druga forma mowy przejawia więc wyraźne skłonności totalitarne – poprzez tematyzację i uprzedmiotowienie. A zatem wypowiedzenie tego, co wy-darza się w spotkaniu z Twarzą, z Innym, dokona heterogenizacji tego fenomenu, prawda spotkania źródłowo etycznego jest niewyrażalna, niekomunikowana. Ta apofaza jest integralną częścią etyki jako filozofii pierwszej w rozumieniu Levinasa, a milcząca źródłowość fundamentu etyczności, symbolizowanego przez spotkanie z Twarzą Innego, wskazuje na organicznie z nią zrośnięte wymiary sygetyczne. Potrzeba normatywności werbalnej, deontycznej pojawia się dopiero na poziomie społecznym, pojawiającym się wraz z Trzecim. Odpowiedzialność rodzi się zatem z milczącej obecności, a sprawiedliwość z mowy norm i reguł. Twarz stanowi granicę rozumienia, stawia opór potrzebie klasyfikacji, nazwania, zrozumienia, a tym samym stanowi dla ja granicę jego świata, który jest w stanie okiełznać poznawczo. Świadomość ja zostaje zakwestionowana przez Twarz, ona dokonuje destrukcji intencjonalności, która w nią celuje[137].

W kontekście myśli Levinasa wypada zwrócić uwagę na zjawisko dekonstrukcji we współczesnej moralności. Jednym z istotnych jej źródeł jest Inny, inność, a także (po)nowoczesne trendy dekonstrukcji norm, powinności i obowiązków moralnych, a także upadek autorytetów. Dodatkowo proces ten jest wzmacniany w etyce procesami globalizacyjnymi, o czym wielokrotnie celnie pisał Bauman.

[137] Por. E. Levinas, *Znaczenie a sens*, tłum. S. Cichowicz, „Literatura na świecie" 11-12, 1986, s. 266.

Henryk Elzenberg stosował w swej aksjologii i etyce elementy swoistej *via negationis*, przechodząc od znaczenia warunkowego, utylitarno-instrumentalnego powinności do znaczenia deontologicznego, właściwego. Przykładem pierwszego znaczenia byłyby zdania: „złodziej powinien być sprytny" lub „tyran powinien być okrutny". Sądy te budzą sprzeciw człowieka na gruncie powszechnych intuicji moralnych – wszak lepiej by złodziej nie był sprytny, a tyran okrutny, gdyż wtedy jest szansa na szybsze ujęcie pierwszego i obalenie drugiego. „Powinien" jest użyte w tych zdaniach *cum grano salis*, brzmi nienaturalnie – naturalnie brzmi wtedy, gdy aprobujemy jednocześnie podmiot i cechę. Zatem: „złodziej nie powinien być sprytny" – poprzez tę negację powinności odkrywamy właściwy sens słowa „powinien", mianowicie sens aksjologiczny, deontologiczny[138]. Podejście negatywne odsłania rzeczywisty sens, naturę powinności. Warto też zwrócić uwagę na milczenie o nadwartości w systemie aksjologii autora *Kłopotu z istnieniem*. W dyskusji z poglądami Wittgensteina zauważał on, że o ile ten pierwszy rozgrywa swą partię na korzyść wiedzy i nauki, a przeciw etyce, to on na odwrót: poświęca poznanie na rzecz aksjologii i etyki, twierdząc, że nie ma tu poznania (*anepistemizm*). Elzenberg wyraźnie uświadamiał sobie zatem przestrzenie niepoznawalności w świecie wartości i dobra perfekcyjnego, rysował fundament apofatyzmu, dodając jednak: *Niestety nie przemyślałem do końca*[139]. Elzenberg uznawał zasadność budowania etyki mistycznej, wyrastającej z milczenia, z sygetycznej postawy wobec bytu, milczącego męstwa wobec bytu.

---

[138] Por. H. Elzenberg, *Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłosławski*, w: tenże, *Pisma aksjologiczne*, red. L. Hostyński, A. Lorczyk, A. Nogal, Lublin 2002, s. 150-157.

[139] H. Elzenberg, *[Uwagi na temat Wittgensteina]*, w: tenże, *Z historii filozofii*, red. M. Woroniecki, Kraków 1995, s. 478.

Jacques Derrida w interesującej nas kwestii, mimo diametralnie odmiennych współrzędnych myślowych, podzielał wiele tez Wittgensteina, choć przede wszystkim trzeba tu wskazać na Levinasa, z którym toczył spory, pozostając jednakże pod ogromnym wpływem jego poglądów. Derrida, niszcząc wszystko, co związane z logo-fono-centryzmem i ustanawiając zasadę, że nie ma niczego poza tekstem (*il n'y a pas de hors-texte*), dokonywał dekonstrukcji wszystkich najważniejszych pojęć metafizycznych, w tym i etycznych (wola, wolność, podmiotowość, sumienie *etc*.), a tym samym przezwyciężał totalizację pisma, wskazując na nieograniczoną wariantowość i kontekstowość, w jakich tekst może być czytany, rozumiany, interpretowany. W tekst są wpisane immanentne siły, prawa tekstualne, powodujące, że każdy tekst dyskursywny mówi nie tylko to, co chce, ale i to, co stłumił. Wszystkie te pojęcia pod wpływem zabiegów dekonstrukcyjnych ujawniają swą skrajną polisemię semiotyczną, ulegając finalnie *dissemination*. W obszernych pracach Derrida pokazywał, jak to samo słowo u tych samych autorów oznacza przeciwne rzeczywistości: *hymen* u Mallarmego to jednocześnie dziewictwo i małżeństwo, *farmakon* u Platona to coś, co leczy („lekarstwo", „środek zaradczy"), ale i zatruwa („trucizna", „trujące ziele"), a także „zaczarowany napój", „narkotyk", „farba" czy „szminka". Pisał Derrida: *Być może słowa tego typu lepiej niż inne wyznaczają miejsca, w których dyskurs nie może już panować, osądzać, rozstrzygać: pomiędzy tym, co pozytywne i tym, co negatywne, dobre i złe, prawdziwe i fałszywe*[140]. Dekonstrukcyjne nastawienie Derridy znosiło wszelkie opozycje, a zatem również hierarchie (*Zdekonstruować opozycję – to wpierw w danej chwili obalić*

[140] *Rozmowa Christiana Descampesa z Jacquesem Derridą*, w: *Derridiana*, red. B. Banasiak, Kraków 1994, s. 17.

hierarchię[141]), których fundamentalnego znaczenia dla etyki przecenić się wszak nie da. Derrida był świadomy, jak skomplikowanym zagadnieniem jest nazywanie, wyrażanie, konceptualizowanie. *Brak mi słów, jak się to czasem mówi. Brak mi słów* – tak rozpoczął swój wykład na uroczystości wręczenia mu *doktoratu honoris causa* Uniwersytetu Śląskiego, poświęcony dziękowaniu i proszeniu o wybaczenie, a zatem szeroko rozumianej problematyce moralnej[142]. Z powyższego płynie wniosek, że jedynie to, co nienazwane, niewyrażone, niezapisane i niewypowiedziane może się ostać wobec zabiegów dekonstrukcyjnych, być wyłączonym z „ogólnej strategii dekonstrukcji". Czymś takim jest dla Derridy sprawiedliwość, absolutna idea „sprawiedliwości", a zatem etyczność u swego fundamentu zdaje się być uratowana[143]. Pisał: *Jeśli istnieje dekonstrukcja wszystkich założeń określających aktualną sprawiedliwość, to jej punktem wyjścia jest nieskończona „idea sprawiedliwości", nieskończenie nieredukowalna. Jest nieredukowalna, ponieważ za sprawą Innego – za sprawą Innego poprzedzającego każdą umowę – ta idea nadeszła, za sprawą nadejścia Innego jako zawsze innej jednostkowości [...] Dekonstrukcja jest opętana tą sprawiedliwością, opętana pożądaniem sprawiedliwości*[144]. Tak więc źródłowo – jednak nie doświadczalnie – dana rodzi nieuchronnie pytanie: jak?, które zdaje się odsyłać do jakoś rozumianego objawienia, do

---

[141] J. Derrida, *Pozycje*, tłum. A. Dziadek, Bytom 1997, s. 41.

[142] *Wykład Jacquesa Derridy (wygłoszony 11 grudnia 1997 roku na Uniwersytecie Śląskim z okazji przyznania mu doktoratu honoris causa)*, tłum. K. Jarosz, „Literatura na świecie", 11-12, 1998, s. 227.

[143] Por. J. Derrida, *Donner le mort*, Paris 1992; J. Derrida, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York 1992. Tu Derrida mówi jeszcze o tym, że niedekonstruowalna jest też odpowiedzialność (s. 23).

[144] J. Derrida, *Force de loi*, Paris 1994, cyt. za: M. Lilla, *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*, tłum. J. Margański, Warszawa 2006, s. 150.

jakiejś mistyki. Za sprawą Innego sprawiedliwość o charakterze absolutnym jest z natury swej niewyrażalna, a tym samym nie podlega procedurom dekonstrukcyjnym, zachowuje czystość swej „treści", swe etyczne moce i siły niezniszczone przez umowność, konwencjonalność i zużycie słów i znaków. Natomiast sprawiedliwość ukonkretniona w poszczególnych porządkach moralnych czy społeczno-politycznych jest już dekonstruowana, a dekonstrukcja pełni tu poniekąd funkcję oczyszczania przedpola na doświadczenie idei sprawiedliwości w jej absolutnym charakterze, czyli, mówiąc językiem późnego Derridy, przygotowuje na mesjańskie objawienie, na czasy mesjańskie, na nadejście absolutnie Innego. Właśnie inność, nietematyzowalna, nieprzewidywalna, wymykająca się totalizacyjnym zakusom aktów poznawczych, zdaje się stanowić, obok wielu innych, zasadniczy moment apofatyczny w etyce – inny zawsze jest sekretem, nie mogę zrozumieć inności, postawić się na jej miejscu, usytuować się we wnętrzu innego. Inny wymaga postawy sygetycznej. Człowiek nigdy nie może powiedzieć, że jest sprawiedliwy (*I am just*), a jedynie, że jest w porządku (*I am right*) w odniesieniu do panującego systemu normatywnego – moralnego czy prawnego. Analogicznie nie można w świetle sprawiedliwości jako takiej, „nieograniczonej sprawiedliwości" orzekać o czyjejkolwiek niesprawiedliwości, co często dzieje się w geście samousprawiedliwienia czy ucieczki przed własną odpowiedzialnością[145].

Etykę w jej tradycyjnym kształcie i klasycznym rozumieniu oraz poszczególne systemy moralnych norm i zasad trzeba zdekonstruować. Jawi się to jako swoiste zobowiązanie, właśnie o charakterze etycznym, wobec sprawiedliwości

[145] Por. T. Majewski, *Sekretny głos – utajone misterium odpowiedzialności: Derrida, Patocka i dług Heideggera*, w: *Derrida/Adirred*, red. D. Ulicka, Ł. Wróbel, Pułtusk 2006, s. 176.

czy odpowiedzialności jako takiej, wobec ich absolutnego charakteru. Ale ta dekonstrukcja nie jest tu celem samym w sobie, ona służy wydobyciu najgłębszych struktur, „unerwienia" budowli zwanej etosem, a jednocześnie pokazuje nietrwałość faktycznych wcieleń sprawiedliwości. W etykę wszak jest wpisany paradoks i sprzeczność pomiędzy sprawiedliwością i odpowiedzialnością rozumianą ogólnie i absolutnie. Absolutna odpowiedzialność jest nie do zrozumienia, nie do poznania, a tym samym nie do wyrażenia, jest tajemnicą, która się nie uobecnia. Jej absolutność wymaga, by skupiała w sobie nie-odpowiedzialność. Wymaga zatem milczenia etyki[146]. Etyka tylko wtedy się ostanie, gdy będzie trwała w niewysławialnym, w milczeniu wobec swych fundamentów i źródeł, a także wobec paradoksu, jaki w niej immanentnie i nieoddzielnie tkwi. Tu, jak się wydaje, rysuje się wyraźne podobieństwo do stanowiska Wittgensteina wobec tego, co mistyczne, wobec etyczności, bo *o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć*. W przeciwnym razie trudno mieć pretensje, że ukazuje się bezsens i nonsens mowy o tym, czego powiedzieć się nie da. Człowiek ma moralne zobowiązanie do tkwienia w sytuacji „migotliwej" moralności, braku jednoznacznych i określonych zasad i norm, wytrzymania tej sytuacji, przyjęcia określonego kształtu własnego życia moralnego z pełną świadomością jego nie-absolutności, nieadekwatności wobec sprawiedliwości jako takiej, konieczności jego dekonstrukcji. To fundamentalne nie-zadomowienie człowieka to integralny element jego egzystencjalnej i moralnej kondycji.

Wskazywanie przez Derridę na absolutny charakter fundamentów etyczności, jego hiperbolizacja – w duchu Levinasa – języka moralności (sam Derrida mówił o „etyce hiperbolicznej", „etyce ponad etyką"), wskazywanie na niemożliwą

[146] Por. J. Derrida, *Donner la mort*, s. 89.

gościnność, niemożliwe przebaczenie i szerzej, niemożliwe dobro moralne, powinnościową „możliwość niemożliwego" – i tym samym głoszenie skrajnego radykalizmu etycznego (Ricoeur)[147] jest próbą zmagania się z immanentną tej sferze aporezą i generowaną w jego wizji przez nią radykalną apofazą etyki i postawami sygetycznymi związanymi z tym apofatyzmem.

To właśnie Wittgenstein najpełniej pokazał, że całkowita separacja wartości od faktów (mająca swe wcześniejsze precedensy, ale generalnie związana z myślą Kanta, która określiła w dużej mierze oblicze filozofii współczesnej) prowadzi do całkowitej apofazy w etyce, do tego, że o wartościach moralnych nic nie będziemy w stanie powiedzieć, a jedynie ją w postawie sygetycznej wskazywać i konsekwentnie o niej milczeć. Milczenie jawi się zatem jako ostatnie słowo etyki i to jedynie całkowicie uprawnione i zasadne słowo. Wittgenstein niejako te konsekwencje akceptuje, ciesząc się milczeniem filozoficznym, milczeniem języka[148]. Czy są to jednak konsekwencje akceptowalne poza światem filozofii i być może osobistych doświadczeń Wittgensteina? Jedna kwestia zwraca tutaj na siebie szczególną uwagę. Pojawiająca się w pokantowskiej etyce niewyrażalność, granica w teoretycznej penetracji etyki, wiąże się w dużej mierze z oderwaniem powinności, wartości, dobra od bytów, wyprowadzenie ich poza rzeczywistość. Krańcowość ujęcia tej kwestii przez Wittgensteina, niewątpliwie silnie związana z jego koncepcją języka (choć niedopuszczalnym uproszczeniem byłoby sprowadzać jego wizję etyczności wyłącznie do teorii języka), wskazuje na ważne implikacje anty-metafizycznej opcji w etyce reprezentowanej przez Kanta. O etyczność spoza

[147] Por. K. Kłosiński, *Nie przekraczać tekstu (Derrida czytelnik)*, w: *Derrida /Adirred*, s. 269-270.

[148] Por. I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, s. 40.

świata trudno sensownie pytać i trzeba zatrzymywać się zawsze na jakiejś granicy: czy będzie nią sam imperatyw, dobro, obowiązek, powinność, wartość i przyjmować jako swoisty aksjomat, w milczącej postawie akceptacji, która ostatecznie wycisza pytania i wątpliwości. Milczenie etyki pokantowskiej, „słabej etyki", trawestując określenie Vattimo, zdaje się wynikać z poczucia niemożności, niemocy poznawczej, czasem ukrywanej, negowanej z podejmowanymi próbami jej przezwyciężenia, a czasem wyrażanej wprost i to z pozytywnymi emocjami wobec takiego stanu rzeczy. Czy granice te nie wskazują przede wszystkim na jałowość szerszego paradygmatu, w którym przyszło funkcjonować współczesnej etyce? A może przeciwnie, granice te wskazują na zasadność tego paradygmatu, który pełniej ujawnił apofatyzm i sygetyzm etyki? Do tego pytania wrócimy jeszcze pod koniec tej książki.

Tak więc możemy niewyrażalność i związane z nim milczenie na poziomie etyki rozpatrywać w dwóch odrębnych tradycjach etycznych. Pierwsza, czyli przed-kantowska, wiązała dobro z bytem, oddając poniekąd dyskurs etyczny pod władanie metafizyki jako filozofii pierwszej. Na poziomie etyki teoretycznej tradycja ta dobrze radziła sobie z podstawami moralności, natomiast kłopoty pojawiały się głównie na poziomie etyki praktycznej. Uzasadnienie norm szczegółowych, operacjonalizacja ogólnych zasad i ich aplikacja do poszczególnych sytuacji, a w konsekwencji konieczność przyjęcia takich kategorii, jak *phronesis* czy *aisthesis* – to tylko przykładowe wskaźniki tych problemów i trudności. Przestrzeń apofatyczna i sygetyczna jest w tego typu etykach obecna, choć ograniczona. Da się zatem na ich gruncie postawić tezę o niewyrażalności jedynie w sensie słabym. Natomiast w tradycji etyki post-kantowskiej, wyraźnie rozdzielającej porządek bytów i dobra, wprowadzającej dychotomię *sein-sollen* (Fichte szedł dalej niż Kant i mówił wprost

o sprzeczności tych pojęć i sprzeczności tkwiącej w rzeczywistości im odpowiadającej) kłopoty pojawiają się już na gruncie etyki teoretycznej, przy analizie zasad ogólnych, przy uzasadnianiu bazowych kategorii *etc*. Etyki te często przejawiają brak zainteresowania kwestiami praktycznymi. *Agnosia* na poziomie teoretycznym rodzi najczęściej brak zdolności operacyjnych i konkluzywności na poziomie praktycznym. Mocna teza niewyrażalności, silna teza apofatyczno-sygetyczna mogła się zrodzić wyłącznie w tej tradycji, a najpełniej i najradykalniej została wyrażona przez Wittgensteina w *Traktacie*. Swoistym wyjątkiem jest w tym dychotomicznym podziale myśl Heideggera, który sięgając poza byt ku samemu byciu, objawiającemu się w prawdzie rozumianej jako odkrywająco/zakrywające istoczenie, przyznaje jednak sygetyce duży zasięg we władaniu filozofią. Jednak u Heideggera sygetyczność i apofatyczność nie jest spowodowana niemocą poznawczą przyjmowaną z rezygnacją, lecz jest akceptowanym podejściem, wynikającym z poczucia konieczności porzucenia starego paradygmatu myślowego i poznawczego, który dawał złudne poczucie „panowania" nad przedmiotem metafizyki/etyki. Tylko na tej drodze możliwe jest adekwatne myślenie jedynego przedmiotu filozofii – bycia.

Oralność a pismo w refleksji etycznej

Erick A. Havelock w swych dziełach wskazywał na fundamentalną rewolucję kulturową, spowodowaną przejściem w kulturze zachodniej od oralności do piśmienności. Według amerykańskiego filologa, pierwszym filozofem greckim, posługującym się pismem był dopiero Platon. Havelock uważał

bowiem, że alfabetyzacja w kulturze helleńskiej trwała przynajmniej dwa wieki, a więc przyjmowanie, że u swych początków przyjęła się w kulturze, w tym w filozofii, jest według niego nieporozumieniem. W wyniku wspomnianej rewolucji „myślenie mową" zostało zastąpione „myśleniem tekstem", co miało poważne implikacje ogólnokulturowe. Kultura oralna była generalnie zachowawcza, natomiast piśmienna poprzez swoistą obiektywizację umożliwiła krytyczne podejście do przedstawianych narracji. Pisał Havelock: *system pojęć określających wartości moralne, autonomiczny, lecz zarazem przyswajalny dla świadomości indywidualnej, był wynalazkiem kultury piśmiennej, a konkretnie Platona*[149]. Oralność, jego zdaniem, ma charakter „empiryczny", odnosiła się do sfery tego, co syngularne, natomiast piśmienność cechuje już spójność, jasność, konsekwencja, konceptualność, ogólność[150]. Język mówiony, język rozmowy jest ekspresywny, wyraża bezpośrednie wrażenia, emocje, uczucia, jest plastyczny, giętki, dotyczy konkretów, umożliwia tym samym komunikację rozumianą jako spontaniczna wymiana[151]. Język pisany wchodzi w przestrzeń pewnej abstrakcji, pojęć, konceptualizacji, w fazę rozdzielania przedmiotu od myśli. Akt percepcji słuchowej został zastąpiony aktem percepcji wzrokowej, z wieloma konsekwencjami mentalnymi i społecznymi tej zamiany. *Muza, kiedy nauczyła się pisać, musiała odwrócić się od żywej panoramy egzystencji i od jej niepowstrzymanego nurtu*[152]. Refleksja zatem nad moralnością rozpatrywana w tej perspektywie przeszła z fazy pewnego „sytuacjonizmu", „intuicjonizmu" charakterystycznego

[149] E.A. Havelock, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2006, s. 25.

[150] Por. tamże, s. 35-36.

[151] Por. tamże, s. 83.

[152] Tamże, s. 114.

dla doświadczeń moralnych z ich bezpośredniością i syngularnością do fazy podporządkowania jej wymogom „racjonalności" narracji tekstowej, z wszystkimi tego konsekwencjami, także logicznymi i metodologicznymi. Przykładem tegoż jest porównanie sprawiedliwości rozumianej na sposób Homera czy Hezjoda (nie pytają, czym ona jest w swej istocie, lecz jak się objawia, co sprawia *etc*.) ze sprawiedliwością u Platona rozumianą jako idea, rzeczywistość ogólna, niezmienna, wieczna i będąca poza światem materialnym. Piśmienność dyskursu etycznego zdaje się zatem abstrahować od konkretnej sytuacji, od bezpośredniości, w której jest nam w doświadczeniu dana moralność. Tym samym piśmienność gubi coś, co dla etyczności jawi się jako fundamentalne. Plusem natomiast takiej sytuacji jest stworzenie możliwości badania moralności, nabrania doń właściwego dystansu, stawianie pytań i problemów natury ogólnej, krótko mówiąc: powstanie etyki jako filozofii moralności i normatywności moralnej, czyli etyki normatywnej.

Dla innego badacza problemu oralność-piśmienność, Waltera Onga, pismo jest monofoniczne – ustala prawdy i broni ich w ustalonym kształcie – posiada wyraźnie uzurpację do ostatecznych rozstrzygnięć w kwestii prawdy. Mówienie, oralność jest dialogiczne, słowo mówione nie ma ostatecznego kształtu, nie zastyga w określonych formach, jest otwarte na zmiany, korygowanie w konfrontacji z innymi poglądami. Warto niewątpliwie przyjrzeć się temu w odniesieniu do faktycznej moralności i w odniesieniu do teorii etycznej w osobnej monografii. Tu poprzestańmy tylko na kilku impresjach, interesujących z punktu widzenia etyki apofatyczno-sygetycznej.

Sztywny moralizm obecny w zapisanych kodeksach wyraźnie oddziela się od ocennego słowa mówionego występującego wobec konkretnej sytuacji. Ong podkreślał fakt, że słowo mówione jest konstytuowane przez całą sytuację,

w której się pojawia, jest elementem szerokiego kontekstu i w jego ramach jest rozumiane, jest kon-sytuacyjne. Posiada ono zawsze kontekst osób: nadawcy i odbiorcy. Słowo pisane tych wskaźników nie posiada[153]. Słowo mówione stwarza sytuację spotkania, bezpośredniej wymiany myśli – w wielu wszak przypadkach służy ono nie tylko wydobyciu momentu etycznego z określonych sytuacji, ale wręcz go stwarza (por. przykładowo performatywną funkcję słowa mówionego w rozmaitych przyrzeczeniach czy ślubach).

Milczenie tekstów a mówienie oralne – milczenie oralne a mówienie tekstów, to dwie różne sytuacje w moralności i etyce. Teksty etyczne mogą nie istnieć, a przekaz tradycji moralnej może funkcjonować wyłącznie na poziomie oralnym, wtedy dyskursywność etyczna wyraża się w mowie, w bezpośredniej dyskusji także w obszarach – powiedzmy wyłączonych przez jakąś praktykę społeczną – nieistniejących w tekście pisanym. Może też mieć miejsce sytuacja odwrotna. Słowo ma również bezpośrednie – bywa, że źródłowe – znaczenie dla zaistnienia samej sytuacji moralnie doniosłej. Słowo posiada moce kreacyjne w aspekcie deontycznym. Można się tu odwołać do klasycznego rozróżnienia, które wprowadził w językoznawstwie Ferdinand de Saussure, dzieląc język na *langue* i *parole*. *Langue* to całokształt formalnych aspektów języka, jego struktura gramatyczna, pewna ogólność, jednorodność. *Parole* to mowa jednostkowa wraz z fonacją, faktyczne mówienie, indywidualne używanie języka, subiektywna strona funkcjonowania języka, różnorodność. Język można porównać do symfonii, a mowę jednostkową do sposobu jej wykonania, do jej interpretacji. Obie rzeczywistości są wzajemnie sprzężone. Bez języka mowa jednostkowa nie mogłaby spełniać funkcji intersubiektywnej

[153] Por. W. Ong, *Osoba, świadomość, komunikacja. Antologia*, tłum. J. Japola, Warszawa 2009, s. 58.

komunikowalności. Mowa, z kolei, ustala język, jest ona historycznie wobec niego pierwotna[154]. Język zatem możemy rozumieć jako system znaków, a mowę jednostkową jako realizację systemu językowego w indywidualnych aktach werbalnych. Rola moralna i etyczna obu przestrzeni jest różna. Różnicę tę uwidacznia choćby zestawienie teorii komunikacji Habermasa z rozumieniem dialogu przez Ebnera czy Bubera[155]. Dialog można rozumieć komunikacyjnie jako wymianę informacji lub jako fundamentalny moment spotkania o wymiarach duchowych, moralno-twórczych. Żywe słowo wypowiadane w konkretnej sytuacji międzyludzkiej odsłania zupełnie nowe sensy niż wymiana językowych, zobiektywizowanych komunikatów i próba osiągnięcia konsensusu w danej sprawie. Porządek obiektywny i subiektywny języka generują odmienne funkcje moralne i etyczne. Jest to inne spojrzenie niż przez optykę oralność/piśmienność, choć problem ten zdaje się być z nią silnie sprzężony.

Dla Derridy, z kolei, wyraźne jest podkreślanie wyższości pisma nad mową, gdyż poprzez swą poza-kontekstowość pismo może być czytane, rozumiane, interpretowane we wszelkich możliwych kontekstach. Derridiańska krytyka monocentryzmu to właśnie krytyka dominacji mowy, głosu nad pismem, która dokonała się w kulturze zachodniej w starożytności helleńskiej i trwa do dzisiaj. Takie zjawiska związane z tekstem i jego interpretacją, jak gra znaczeń, ślizganie się sensów i znaczeń słów, zdaje się mieć dla dyskursu etycznego pierwszorzędne znaczenie. W perspektywie koncepcji Derridy groźba moralizmu, sztywnego podejścia do moralności zdaje się przemieszczać z powrotem do mowy, do „etyki oralnej".

[154] Por. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Warszawa 1961, s. 24-35, 86-88, 171-176.

[155] Por. T. Gadacz, *Logos dialogu*, „Mêglée" 1, 2011, s. 91-92.

Faktualna moralność w kleszczach dyskursów etycznych

Wiele nurtów filozoficznych związanych z szeroko rozumianą filozofią dialogu podkreśla zachodzenie fenomenu przemocy słowa wobec opisywanych fenomenów. Ferdynand Ebner pisał, że ja samotne dąży do podporządkowania sobie wszystkiego (do wiedzy) i to właśnie owo dążenie zdusiło w ja potrzebę radykalnej inności – tak jest z *cogito* Kartezjusza i z *wolą mocy* Nietzschego. To wszystko wynika z aktu zamknięcia się na Ty, z izolacji od inności Ty, a przecież Ja jestem, ponieważ Ty jesteś[156]. Inny, inne, inność jest nieprzewidywalne, nieznane, rozmyte w swych konturach, nieokreślone – stoją zatem w wyraźnej opozycji wobec dążenia człowieka do podporządkowania sobie wszystkiego (w tym i moralności związanej w tych perspektywach z innością), zawładnięcia, okiełznania, budzą lęk i chęć przezwyciężenia tej nieuchwytności. Dyskurs jest niewątpliwie optymalną próbą zawładnięcia *datum morale*, organicznie wszak związanej ze spotkaniem z drugim jako innym. Słusznie jednak zauważał René Char: *Usunięcie oddalenia zabija. Bogowie, gdy są wśród nas, skazani są na śmierć*[157]. Nazywanie bowiem, konceptualizacja niebezpiecznie oswaja, daje władzę nad nazywanym, stwarza klimat dla manipulacji. Obiektywizm, immanentnie wpisany w dyskurs, jako pewne dążenie, z na-

[156] Por. J. Jagiełło, *Ferdynand Ebner: Bóg jako jedyne Ty mojego Ja. Problematyka Boga w kontekście dialogicznego doświadczenia bycia*, w: *Demitologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2008, s. 77-95.

[157] M. Delaperriére, S*ubiektywizm i niewyrażalność w poezji awangardy*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa 1998, s. 118.

tury dystansuje wobec opisywanego przedmiotu, „schładza" odniesienia pierwotnie nasycone emocjami, zabija zaangażowanie. W przestrzeni moralnej ma to niebagatelne znaczenie. Wszak sfera tego, co etyczne, należy przede wszystkim do życia praktycznego, a to nie może abstrahować od czynników emocjonalnych, uczuciowych, od wyobraźni *etc*. Dyskursywne wyjaśnienia fenomenu moralnego mogą, a nawet powinny, brać w nawias te czynniki zawsze przecież jakoś subiektywne, poza-poznawcze, natomiast język etyczny w swej funkcji moralizatorskiej zdaje się być wyprany ze środowiska przynależnych moralności emocji czy uczuć i być może dlatego bardzo podatny na manipulacyjne zamiany sensu, podmiany znaczeń i rozmaite gry perswazyjne, o czym będzie jeszcze mowa poniżej. Moce sprawcze doświadczeń moralnych, pobudzające człowieka do dania odpowiedzi na dobro moralne tak na poziomie rozumu, jak i uczuć czy woli, i ich kategoryczne roszczenia, powinności, z natury rzeczy „wyparowują" w opisach teoretycznych. Opis pozwala okiełznać sytuację, obiektywizacja umożliwia często szukanie dyspensy od odpowiedzi na sytuację moralnie walentną, a wszystko to stanowi dobry klimat dla hipotetyzowania powinności moralnych czy racjonalizację „zwalniającą" od obowiązków moralnych w określonej sytuacji. Stąd znana konstatacja Hegla, że kiedy zaczął pytać i badać, to wszedł na drogę nieetyczną. Milczenie potrafi zachować integralność doświadczeń aksjomoralnych, nie dokonuje tak inwazyjnych, jak teoretyzacja, wglądów w rzeczywistość moralną, choć zakłada oczywiście jakąś niekonceptualną wiedzę na jej temat. A jednak trzeba też odnotować fenomen przemocy milczenia etyki wobec odbiorcy w określonych sytuacjach. Milczenie etyków może być odbierane jako wezwanie do milczenia wobec pewnych obszarów rzeczywistości ludzkiej. Ale milczenie etyków może też być spowodowane uwarunkowaniami subiektywnymi własnego życia, własnych problemów

i dramatów, często stanowią one swoiste filtry, poprzez które przechodzi problematyka etyczna i zostaje poprzez milczenie zatrzymana. Niektórzy biografowie Wittgensteina wiążą jego milczenie w sprawach etycznych z własnym homoseksualizmem, którego miał rzekomo nie akceptować moralnie.

Idealizacja moralności, która niejako nieuchronnie dokonuje się na poziomie teorii powoduje często oderwanie jej od praktyki moralnej ludzi. Widać to doskonale na poziomie moralistyki. W chrześcijaństwie funkcjonuje powszechnie zasada: *Powiadają, że kapłan ma być na ambonie jak lew, a w konfesjonale jak baranek*, odnoszona do wielu charyzmatycznych kaznodziejów i spowiedników, np. do św. Klemensa Hofbauera, redemptorysty austriackiego. Wskazuje to na swoistą dwupiętrowość funkcjonowania normatywów moralnych – poziom normatywności idealnej i poziom faktycznej, pełnej niedociągnięć realizacji tego etosu na poziomie faktualnym. „Usztywniona" na poziomie teorii moralność domaga się przywrócenia jej „naturalnych", doświadczeniowych wymiarów.

Hannah Arendt w kontekście procesu Eichmanna w Jerozolimie zauważała wagę jednostkowych sądów moralnych i bezsiłę ogólnych systemów normatywnych – tak prawnych, jak i etycznych – w zetknięciu z rzeczywistością mordów instytucjonalnie zarządzanych. Własna, indywidualna władza sądzenia jest w takiej sytuacji niezastępowana i jawi się jako jedyny moralny drogowskaz. Nieliczni, którzy byli w stanie w rzeczywistości III Rzeszy prawidłowo rozpoznawać dobro i zło, kierowali się wszak wyłącznie własnym rozeznaniem etycznym i formułowali na ich podstawie swoje samodzielne sądy. Wszak *nie istniały reguły, pod które można byłoby podciągnąć poszczególne przypadki, z jakimi się zetknęli*[158]. Bezprecedensowa sytuacja powoduje rozchwianie uznanych

[158] H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1987, s. 380.

systemów normatywnych i w takiej sytuacji jedynym wyjściem jest przestrzeń własnych intuicji i sądów moralnych. Wszak *silent leges inter arma*, jak wielokrotnie powtarzał Cyceron. Ta „prywatna" sfera odbioru właściwości moralnych określonych sytuacji stanowi niezastępowane niczym zabezpieczenie moralności przed jej ideologicznymi i propagandowymi zniekształceniami, przybierającymi w systemach totalitarnych monstrualne kształty. Sygetyczna przestrzeń własnej świadomości moralnej jawi się wtedy jako jedyna szansa zachowania przyzwoitości w głęboko nieprzyzwoitym świecie. W pewnej analogii można tu przywołać rolę, jaką w poszczególnych szkołach starożytnej filozofii grała postać mędrca – jest to rola normy wyznaczającej sposób postępowania, życia uczniów. Nie tekst czy nauka werbalna, lecz faktyczny przykład stanowił najpełniejszą normę moralności w ogóle i normy moralne szczegółowe.

W interesujących nas kontekstach warto zwrócić uwagę na perswazyjność języka, polegającą na wywoływaniu w odbiorcach reakcji emocjonalnych. Ta *właściwość języka może być przydatna dla celów praktycznych, mianowicie można z niej świadomie korzystać dla perswazji, dla urabiania emocjonalnych postaw ludzi*[159]. Funkcję tę wykorzystuje się przy konstrukcji definicji perswazyjnych, argumentacji perswazyjnej, a także w oddziaływaniach *stricte* moralistycznych. Można przyjąć tezę, że perswazyjność, służąca urabianiu, formowaniu czy utrwalaniu postaw, ma sama w sobie charakter neutralny moralnie – stanowi narzędzie, które w zależności od celu, w jakim jest wykorzystywane, będzie przybierało moralnie dobry lub zły charakter[160]. Niewątpliwie różnie wygląda zjawisko perswazyjności języka mówionego i pisanego,

[159] T. Pawłowski, *Definicje perswazyjne*, w: tenże, *Wybór pism estetycznych*, red. G. Sztabiński, Kraków 2010, s. 5.

[160] Por. tamże, s. 27 nn.

który w aspekcie moralnym może ulegać tak wzmocnieniu, jak i osłabieniu ze względu na oralny czy pisany charakter wypowiedzi. Mahatma Gandhi, chcąc zmienić w kulturze hinduskiej stosunek do pariasów, zastępował słowo „pariasi" słowem „haridżanie" („ludzie Boga"), aby poprzez zmianę ładunku emocjonalnego tkwiącego w tych słowach kształtować pozytywny stosunek do „nietykalnych", ludzi spoza kast, wykluczonych niemal totalnie przez system społeczny Indii[161]. Nietrudno znaleźć przykłady sytuacji odwrotnej. Zarówno słowa mówione, jak pisane mogą być elementem zręcznej manipulacji i poprzez odpowiednie przestawienie sensów, zamianę jakości emocjonalnych związanych z danym zjawiskiem, a polegającą na podmienianiu słów czy znaczeń, mogą kształtować dość dowolnie odbiór społeczny określonych zachowań, tudzież wpływać na oceny moralne i ich charakter. W pełnej analogii można mówić o perswazyjności milczenia, które w określonej konsytuacji pełni wszak funkcje quasi-językowe. Zamilknięcie w faktycznej sytuacji życiowej, wobec określonych wyzwań, może stanowić silny element perswazyjnego oddziaływania na innych ludzi. Podobnie milczenie wobec zła, które się dokonało w zależności od zmiennej sytuacji, może być perswazyjne w kierunku usprawiedliwienia, jak i oskarżenia konkretnych ludzi czy grup społecznych. Charakterystyczne jest milczenie – nieliczne przyczynkarskie precedensy bynajmniej nie osłabiają tej tezy – polskiej etyki wobec zła totalitarnego – i to zarówno faszystowskiego, jak i przede wszystkim komunistycznego. Problem ten podjęła literatura, teatr, sztuki plastyczne, natomiast etyka, filozofia zachowują milczenie, nie potrafiąc czy nie chcąc zmierzyć się z problemem zła symbolizowanego przez Oświęcim i Kołymę.

[161] I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, Warszawa 1965, s. 120.

Milczenie najczęściej jednak, w przeciwieństwie do używania słów, nacechowanych emocjonalnie, zachowuje wobec faktycznych fenomenów neutralność, nie „narzuca", idącego za słowami skojarzenia emocjonalnego, pozostawia szerokie pole dla indywidualnej interpretacji czy dookreśleń i tym samym nie wzbudza w punkcie wyjścia określonych odczuć, pozwalając człowiekowi na jego własne, a nie sugerowane w użytych w narracji słowach, rozeznanie sytuacji i wydanie własnego sądu ocennego. Trudno byłoby, jak można sądzić, dokonać jasnego rozróżnienia pomiędzy perswazyjną funkcją języka i milczenia w kontekstach moralnych czy etycznych. Jedyną istotną różnicą byłaby większa zdolność wypowiedzi językowych niż milczenia do świadomego oddziaływania perswazyjnego na innych ludzi i intencjonalnego ukierunkowywania tegoż oddziaływania, z wszystkimi tak pozytywnymi, jak i negatywnymi konsekwencjami takiego stanu rzeczy.

Milczenie na poziomie teorii etycznej oznacza często postawę nieingerencji w wewnętrzny świat moralnych przeżyć i decyzji człowieka – pozwolić być podmiotowi moralnemu, pozwolić mu wybierać w sytuacjach teoretycznej nieokreśloności, w sytuacjach konfliktów i dylematów, pozwolić mu na autentyczność. Teoria, która nie chce domykać, jednoznacznie rozstrzygać, która często uczciwie zatrzymuje się przed uwyraźniającymi się granicami penetracji poznawczej, chce uszanować autonomię podmiotu moralnego. Kolejną sferą, wobec której powyższe konstatacje są zasadne, jest tragizm, tragedia. Wobec nich, milczenie jawi się jako odpowiedź na niewyrażalność faktycznego tragizmu. Milczę, aby uszanować tajemnicę, oddać jej sprawiedliwość. To niewątpliwie wymóg milczenia o wyraźnie etycznym charakterze.

Etyka nie potrafi też uniknąć przyjmowania pewnych, mniej lub bardziej doniosłych z punktu widzenia określonych teorii, najczęściej milczących założeń. Wiąże się to często z niemożliwością udowodnienia czy jasnego określenia

bazowych kategorii pojęciowych. Przykładem jest choćby apofaza, tkwiąca w określeniu szczęścia w eudajmonizmie. Jak je zdefiniować, nadać mu jednoznaczny kształt semantyczny? W zasadzie żaden z kierunków eudajmonizmu nie domyka kwestii szczęścia, uciekając często w kierunku określeń formalistycznych. W dużej mierze analogicznie jest z godnością człowieka w różnych nurtach personalizmu, którą przyjmuje się na zasadzie milczącej akceptacji, podobnie z autorytetem, stanowiącym normy w deontonomizmie czy z wartościami w fenomenologicznej etyce wartości. Teoretyczne niedookreślenie tych bazowych kategorii pociąga za sobą niedookreślenia szczegółowych tez i twierdzeń (co nierzadko rodzi probabilizm) etycznych. Jakieś apofatyczne i sygetyczne tło zdaje się zawsze towarzyszyć rozstrzygnięciom w poszczególnych paradygmatach uprawiania etyki, co można bez kłopotu wyeksplikować na podstawie etyki wartości czy klasycznej etyki prawa naturalnego[162].

Milczenie w przestrzeniach moralnych i etycznych rodzi swoiste poczucie samotności: samotność rozumu moralnego i samotność rozumu etycznego, wiążąc sygetykę z monoseologią[163]. Może też zachodzić sytuacja odwrotna – samotność ontologiczna czy faktyczna podmiotu moralnego nierzadko rodzi milczenie. Wszak składowe samotności zdają się być nieodłączne od uchwytywania dotyczących danego człowieka powinności, rozstrzygania konfliktów aksjomoralnych, podejmowania decyzji, przeżywania reakcji sumienia i winy moralnej, bycia niezrozumianym w swych wyborach i wierności określonym wartościom. Samotny jest człowiek, który

[162] Por. K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001.

[163] Szerzej por. K. Stachewicz, *Podmiot moralny między samotnością a wspólnotowością*, w: *Dialektyka samotności i wspólnotowości*, red. P. Domeracki, K. Stachewicz, Poznań 2012 (w druku).

doskonali siebie, realizuje imperatyw perfekcjonistyczny. Pisał Henryk Elzenberg w *Kłopocie z istnieniem*: *Nie można się doskonalić, w jakimś stopniu nie odrywając się. I nie można osiągnąć szczebla choć trochę wyższego, by nas za to nie odtrąciło więcej ludzi niż nas przygarnie. Kto pracuje nad ukształtowaniem siebie, ten jest sam; to jest reguła stała*[164]. Arystokratyzm moralny skazuje zawsze na jakąś formę samotności, przeżywania spraw najważniejszych w milczącym dialogu ze samym sobą.

Język moralności musi też liczyć się z dewaluacją, zużyciem słów, nie można wszak abstrahować od pragmatycznych funkcji języka, skoro operuje się w przestrzeniach praktycznych. Trzeba też pamiętać, że nadmiar słów osłabia przekaz. Konwencjonalne kłamstwa w polityce, pracy wywiadowczej, reklamie, adwokaturze – to są obszary poniekąd we współczesnej rzeczywistości wyjęte spod władzy etyki, obszary poza dobrem i złem. To wiąże się z zagadnieniem milczenia etyki w sprawach ważnych, w kwestiach prawd istotnych *etc.* Może to być spowodowane koniunkturalizmem samych etyków, ich lękiem przed ostracyzmem społecznym, płynięciem „pod prąd" współczesnych trendów, mód i szeroko uznawanych zasad funkcjonowania dyskursu. Może się wiązać z zagadnieniem pożądania niewypowiadanego w kulturze zachodniej, a nieuświadomionego we wschodniej (G. Ritz). Wskazuje się w tych kontekstach na fakt, że obszar komunikacyjnych zablokowań składa się z tego, co niewyrażone oraz tego, co niemożliwe do wyrażenia[165].

Z powyższymi konstatacjami wiąże się program etyki negatywnej, znoszącej samą siebie, co jest dość charakterystyczne

---

[164] H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 241.

[165] Por. M. Lalak, *Proza lat 1914-1939 wobec wojny i sposobów jej wyrażania*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 199.

dla czasów ponowoczesnych, choć niekoniecznie wiąże się z nurtami postmodernistycznymi. Rysuje się tu wyraźnie jakaś korelacja z poetyką negatywną, dość modną we współczesnym literaturoznawstwie. Wiąże się z tym również zagadnienie analogiczności wypowiedzi etycznych – negatywność w etyce towarzyszy zawsze pozytywności, orzekanie jest równoważone zaprzeczaniem – tak jest przynajmniej na poziomie etyki fundamentalnej. Niebagatelna jest też w etyce rola przypowieści, opowieści, metafor próbujących opisywać, przybliżać przestrzenie moralne. Z tym wiąże się rola przekazu literackiego w moralności (etyka a literatura), nad czym nie możemy się tu zatrzymywać. Językowe petryfikacje w moralności pociągają za sobą groźbę moralizmu, chęci ulepszania innych na siłę, o czym mówił znany mistyk nadreński, Jan Tauler w swej koncepcji myślenia nad-wartościowego[166].

Czy teorie etyczne wpływają na ludzkie etosy? Pytanie o egzystencjalną i społeczną doniosłość etyki filozoficznej

Zawarty w tytule tego paragrafu problem jest bardzo złożony, trudny i wymaga skomplikowanych i długofalowych badań interdyscyplinarnych. Podejmowany w tym miejscu, chce być wyłącznie skromnym doń przyczynkiem w kontekście

[166] Por. M. Tański, *Niezawłaszczone królestwo. Mistyka mistrzów nadreńskich Jana Eckharta i Jana Taulera z perspektywy egzystencjalnej*, Kraków 2008.

analizowanego w tym rozdziale zagadnienia, niewyrażalności i milczenia w etyce.

Wielu mistrzów życia wewnętrznego podkreślało większą wagę zastanawiania się nad sobą, swą kondycją moralną niż nad poszczególnymi decyzjami, czynami. Mistrz Eckhart powiadał, że trzeba mniej zastanawiać się, co robić, a więcej kim być. Bo gdy człowiek, jego postawy są dobre, wtedy również i uczynki są dobre[167]. Prawa moralne są niepotrzebne człowiekowi, który doświadczył narodzin Boga w swej duszy i którego dusza doń się upodobniła – jego życie wewnętrzne zmierza niejako „automatycznie" ku dobru. W analogicznym duchu wypowiadał się Marcin Luter: *Dobre postępki nie czynią dobrego człowieka, lecz dobry człowiek czyni dobre rzeczy; złe postępki nie czynią niegodziwego człowieka, lecz niegodziwy człowiek czyni rzeczy złe. Tedy koniecznym jest zawsze, żeby sama substancja osoby była dobra, nim mogą być jakiekolwiek dobre czyny, i że dobre czyny płyną i pochodzą z dobrej osoby*[168]. Podobne intuicje rozwijał Heidegger na poziomie swej pre-etyki. Etyka współczesna, w większości swych nurtów podpadająca pod atomizm etyczny, rozpatrujący słuszność/niesłuszność określonych działań, szukający ocen dla określonych zachowań, zdaje się tego nie dostrzegać. Jedynie *virtue ethics* w pełni oddaje sprawiedliwość

[167] Por. Eckhart, *Pouczenia duchowe, w: tenże, Traktaty*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1987, s. 22. „Jeśli ty jesteś sprawiedliwy, takie będą również twoje uczynki. Nie próbujmy opierać świętości na działaniu, budujmy ją raczej na bytowaniu, bo nie uczynki nas uświęcają, lecz my mamy je uświęcać. (...) Kto nie jest wielki w swym bytowaniu, temu nie pomogą największe nawet uczynki. Płynie z tego następująca dla ciebie nauka: całą swą gorliwość masz poświęcać na czynienie siebie dobrym, a więc nie na to, co czynisz oraz jakie są twoje uczynki, ile raczej na to, co stanowi ich podstawę".

[168] Cyt. za: L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...: o Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 212.

wyrażonym powyżej słowom i intuicjom. W przeciwieństwie choćby do utylitaryzmu, etyka cnót jest ześrodkowana na analizie podmiotu moralnego, jego fizjonomii moralnej, a nie poszczególnych aktów. Świadome milczenie o czynach jako „atomach" moralności przesuwa punkt zainteresowania etyki ku pewnej całości, jaką stanowi człowiek stojący wobec moralnego dobra i zła.

Czym jest dla życia moralnego etyka jako teoria moralności rozumianej normatywnie? L. Wittgenstein powiadał w odniesieniu do porządku teoretycznego co następuje: *Dla mnie teoria jest bezwartościowa. Teoria niczego mi nie daje*[169]. Z kolei G. E. Moore podkreślał brak przejścia między myśleniem a działaniem, etyką teoretyczną i praktyczną. Etyka teoretyczna nijak zatem nie może sobie rościć praw do wpływu na rzeczywistość moralną faktycznie się urzeczywistniającą, a *bezpośrednim przedmiotem etyki jest wiedza, a nie praktyka*[170]. Dla Elzenberga samo poszukiwanie racjonalnych umocnień dla swej wiary w wartości stanowiło poważny grzech: *największym grzechem mojego życia było, że nie wierzyłem (w sprawach wartości) dość silnie, że chciałem uzasadnić swą wiarę*[171]. Porządek teoretyczny dla wspomnianych myślicieli nie ma zatem żadnego istotnego znaczenia dla życia moralnego, a wręcz może stanowić pewną w nim przeszkodę. Ironiczna uwaga Schopenhauera – później powtórzona przez Maxa Schelera – że etyk podobnie jak znak drogowy nie chodzi we wskazywanym przez siebie kierunku, stanowi złośliwy, choć adekwatny komentarz do powyższej konstatacji.

---

[169] F. Waismann, cyt. za: W. Sady, *Wprowadzenie*, s. 42.

[170] Cyt za: Z. Szawarski, *Etyka George'a Edwarda Moore'a*, w: *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, Warszawa 1980, s. XVI.

[171] H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002, s. 407.

Józef Tischner podkreślał, że nie muszę dysponować żadną ontologią człowieka, by wiedzieć, że nie mogę go zabić, nie muszę wiedzieć, czy istnieje i czym jest dobro, by być dobrym. Mówił: *Dobro nie wymaga ode mnie, abym akceptował jego istnienie. Dobro wymaga ode mnie, abym dał chleb głodnemu. Nawet, jeżeli jest ono iluzją, to i tak nie wynika z tego, że nie powinienem dawać chleba głodnemu – a zatem istnienie czy nieistnienie takiego bytu jak Dobro nie wpływa w żaden sposób na moje zachowanie wobec drugiego człowieka*[172]. Dążenie do ontologizacji dobra wiąże się najczęściej z próbą kauzalnego ujęcia relacji między dobrem a decyzją podmiotu moralnego, co jest powodowane chęcią teoretycznego ujęcia i wyjaśnienia życia moralnego człowieka. Tymczasem to, co jest tu najważniejsze, to nie sposób istnienia dobra, lecz sposób mojego istnienia wobec dobra. Dobro jest dane w doświadczeniu jako obecność, a nie przedmiot, który można w jakikolwiek sposób posiąść. Wiedza o dobru to jedno, a czucie dobra, jego powinnościowego charakteru, to drugie. I właśnie ten drugi moment posiada charakter pierwszoplanowy i źródłowy dla życia moralnego. Oczywiście w żadnej mierze ta konstatacja nie marginalizuje znaczenia teoretycznych badań nad dobrem moralnym. Badania te pełnią jednak, jak się wydaje, funkcję *stricte* poznawczą, a nie moralnotwórczą.

Leszek Kołakowski zauważał, że lektura pism wielu etyków, rozważających choćby problem możliwości przejścia z porządku deskryptywnego do porządku preskryptywnego, budzi w czytelnikach poczucie jałowości. Żadne bowiem ciągi wynikań logicznych nie wpłyną na postępowanie moralne człowieka, które wypływa z doświadczenia winy, połączonego integralnie z tabu. Pisał Kołakowski: *Jeżeli motywacje*

[172] J. Tischner, *Uprawiam filozofię Dobra*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 261.

moralne w ogóle mają wpływ na nasze postępowanie, dzieje się tak nie dlatego, że w drodze poprawnego wnioskowania z twierdzeń empirycznych wysnuliśmy odpowiednie sądy wartościujące, lecz dlatego, że jesteśmy zdolni do poczucia winy. Świadomość winy stanowi pendant tabu[173]. Tak więc nie w inferencjach logicznych i teoriach filozoficznych, lecz w żywym doświadczeniu winy i moralności tkwi, zdaniem Kołakowskiego, źródło określonych zachowań i postaw moralnych. Dywagacje etyczne nijak się nie mają do tego, o co tak naprawdę chodzi w życiu moralnym. Sądzę, że trudno się z tą konstatacją generalnie nie zgodzić. Etyka nie pełni już – problem, czy pełniła jest osobnym zagadnieniem, które tu pozostawiamy nietkniętym – żadnych funkcji moralistycznych i chyba, poza nielicznymi wyjątkami, nie ma takich ambicji i zamierzeń. Owszem, w wielu obszarach szczegółowych, jak bioetyka, etyka biznesu, zapotrzebowanie społeczne na ekspertyzy etyczne zdaje się być poważne, o czym świadczą mnożące się w postępie geometrycznym kodeksy etyki zawodowej, kodeksy etyki biznesowej, monografie i podręczniki z tych zakresów problemowych. Pytanie, czy w tym renesansie zainteresowań etyką praktyczną i szczegółową chodzi rzeczywiście o moralność i chęć szukania optymalnych rozwiązań aksjomoralnych poszczególnych problemów, otwiera pasjonującą dyskusję, na którą jednakże nie ma miejsca w tej książce[174]. Wydaje się wszak, że etyka zaczyna współcześnie pełnić funkcje pozamoralne, a hasło choćby amerykańskiej etyki biznesu: *ethics pays!* wskazuje na dość charakterystyczne przesunięcia merytoryczne w porównaniu z klasyczną tradycją badań etycznych i rozumienia moralności jako takiej. Czy jednak ewentualny brak

[173] L. Kołakowski, *Tabu i moralność*, tłum. B.S., „W drodze" 1, 1988, s. 33.

[174] Por. np. A. Etchegoyen, *La valse des éthiques*, Paris 1991.

składowej praktycznej dyskwalifikuje badania z zakresu filozofii moralnej? To pytanie stawiamy oczywiście w trybie czysto retorycznym.

Czy dyskursy etyczne są przydatne dla ludzi, czy w jakikolwiek sposób wpływają na kształtowanie się etosu? Czy wiedza etyczna ma wpływ na moralne życie, podejmowane decyzje? Czy zamilknięcie etyki w funkcji moralizatorskiej jest osiągnięciem czy zniszczeniem etyki w jej jądrze? Zygmunt Bauman wyrażał niejednokrotnie zadowolenie ze śmierci etyki jako teorii mającej ambicje wyłącznie moralizatorskie i wyrażał nadzieję, że jest to wielka szansa na narodziny autonomicznej, indywidualnej moralności. Pisał: *Być może, w tym samym sensie, w jakim nowoczesność zapisała się w historii jako wiek etyki, nadchodząca era ponowoczesna zapisze się jako wiek moralności?*[175] Krytycy tego stanowiska – wśród nich Ryszard Wiśniewski[176] – podkreślali nieadekwatność baumanowskiego rozumienia etyki jako ustawodawstwa, prawodawstwa moralnego, działalności kodeksowej. A przecież etyk wnosi pewien typ kompetencji metodologicznych, analitycznych do badania moralności, a jej tworzenie – rzeczywiste lub tylko zamierzone – to raczej domena moralistów. *Etycy przypominają krytyków sztuki, którzy przecież znając się na sztuce, sami jej nie tworzą*[177]. Moralność funkcjonująca jako określony etos tworzy się wszak w interakcjach wielu złożonych czynników, wśród których rola moralnych autorytetów, swoistych bohaterów etycznych jest bardzo ważna i znacząca. Nie można też nie zauważać wpływu moralistów,

[175] Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 75.

[176] Por. R. Wiśniewski, *Jakiej etyki potrzebujemy? W sprawie uproszczeń postmodernistycznej krytyki etyki*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 77-93.

[177] Tamże, s. 90.

którzy w dziejach Europy odegrali rolę istotną[178]. Moralistami byli kaznodzieje, pisarze, poeci, filozofowie, teolodzy. Niewątpliwie nieporozumieniem byłoby ograniczanie zjawiska moralistyki do filozofii moralnej – ta od początku miała ambicje szersze i czasem tylko, raczej akcydentalnie, przecinające się z celami moralistyki. Warto jednakże wskazać na ważną rolę autorytetów i przede wszystkim postaw w uczeniu moralności, a nie samych słów, obiektywizujących i abstrahujących od syngularności faktycznych sytuacji.

Podsumowanie

Trzeba odróżnić w interesującym nas kontekście przeżycie od rozumienia – potrzeba słów pojawia się dopiero na poziomie próby zrozumienia swych przeżyć, doświadczeń moralnych, próby ich obiektywizacji i wprowadzenia w porządek intersubiektywny. Wszak pojąć coś *in abstracto*, pojęciowo to nie to samo, co pojąć coś realnie (Newman), egzystencjalnie (Pieper). W pierwszym wypadku wiedza jako przedmiot zobiektywizowanych pojęciowo informacji staje się przedmiotem posiadania. W drugim, wiedza poniekąd stapia się w jedno z osobą i jest typem mądrości, w aspekcie etycznym mądrości praktycznej, co doskonale rozumieli starożytni myśliciele greccy. Gabriel Marcel powiada, że wiedza jako przedmiot posiadania jest wiedzą zdegradowaną i nie ma duchowej

[178] Por. R. Zimmer, *Moraliści europejscy. Przewodnik*, tłum. P. Graczyk, Warszawa 2008. Autor tak definiuje moralistę: „moralista to autor, który nie roszcząc sobie pretensji do spójności i systematyczności, a także odwołując się w swoim pisarstwie do osobistych doświadczeń, posługuje się rozmaitymi formami refleksyjnej prozy, aby wyrazić opinie o naturze ludzkiej i regułach sztuki życia" (s. 13).

wartości, upodabniając się do nagrania odtwarzanego z płyty i tak rozumiana wiedza staje się z punktu widzenia filozoficznego nie-wiedzą[179]. Ten trop myślowy niewątpliwie można odnieść w sposób szczególny do sfery moralnej i etycznej. Wiedza moralna, nieprzekładająca się na mądrość, niestanowiąca z podmiotem moralnym jakiejś jedności, nie przeżyta stanowi zupełnie inną jakość o diametralnie różnym znaczeniu tak dla jednostki, jak i dla społeczeństwa. J. Derrida podkreślał wielokrotnie, że dekonstrukcja jest pasją nie-wiedzy (*passion du non-savoir*), także na gruncie etycznym. Jest to dalekie echo moralnej nie-wiedzy Sokratesa, wcielone w diametralnie odmienne współrzędne kulturowo-dziejowe i teoretyczne.

Wyraźnie ujawniają się nam zatem dwa typy wiedzy: bezpośrednia i pośrednia. Wiedza pośrednia jest językowo wyeksplikowana, mediatyzowana przez język, przez ogólność pojęć. Bezpośrednia to wiedza intuicyjna, migotliwa, widzenie, uchwycenie, wiedza nie wyrażona, ale jakoś w podmiocie obecna – przeciwnie traciłaby sens jakakolwiek strategia negatywna, apofatyczna (choćby u Wittgensteina – co miałbym pokazywać, niczego nie wiedząc o świecie poza-faktycznym?). Te dwa typy wiedzy moralnej trzeba mieć na myśli rozważając problemy apofatyzmu i sygetyki w etyce.

Minusów obiektywizacji moralności na poziomie teorii etycznej jest sporo, by wspomnieć takie, jak filtr słów, zapośredniczenie, kontrola nad danymi bezpośredniego doświadczenia aksjomoralnego, schematyzacja i ograniczenie spontaniczności aksjomoralnej – nazywanie wtłacza *datum morale* w gorset pojęciowy, upraszcza poprzez uniwersalizację – możemy dzięki temu racjonalizować sytuację, dyspensować się od powinności i szukać łatwych usprawiedliwień.

---

[179] Por. G. Marcel, *Mądrość i poczucie sacrum*, tłum. K. Chodacki, P. Chołda, Kraków 2011, s. 65.

Słusznie wskazywał Martin Buber, że w spotkaniu międzyludzkim objawia się byt, między ja-ty nie ma żadnej pojęciowości, sensu nie da się zamknąć w wiedzy i przekazać, można go przyjąć, doświadczyć, otworzyć się na niego[180]. Słowa, język uprzedmiotawiają Ty, czyniąc z niego Ono, To (*Es*). *Tylko milczenie do Ty* – pisał Buber – *milczenie wszystkich języków, milczące trwanie w nieuformowanym, niezróżnicowanym, przedjęzykowym słowie uwalnia Ty, jest z nim w relacji, w której duch nie manifestuje się, lecz jest*[181]. Werbalna odpowiedź wiąże Ty z rzeczywistością przedmiotów, ze sferą To.

Z drugiej strony nie można przeceniać znaczenia milczenia w etyce kosztem wyrażania, konceptualizacji. Z jednej strony rację ma Nietzsche, że to, co nazwane przestaje w dużej mierze nas obchodzić, a z drugiej strony nie bez racji jest Bruno Schulz, dla którego to, co nienazwane nie istnieje dla nas[182]. Tym bardziej nie da się nie doceniać prób zrozumienia moralności podejmowanych w różnych tradycjach etycznych w ramach rozmaitych paradygmatów i teorii. Wysiłki etyki normatywnej, ale i opisowej, a przede wszystkim filozoficznej pokazały możliwości osadzenia faktu moralnego w rozmaitych schematach wyjaśniających. Niezależnie od wpływu etyki na postępowanie moralne ludzi, te wysiłki teoretyczne należy uznać za bardzo doniosłe i wpisujące się w ludzką pasję zrozumienia rzeczywistości do końca. Tak więc nie opowiadamy się tu za żadną wersją tzw. postawy anty-teoretycznej w etyce (znanej w literaturze anglojęzycznej jako

[180] M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktór, Warszawa 1992, s. 45, 109.

[181] Tamże, s. 62.

[182] B. Schulz, cyt. za: R. Nycz, *„Wyrażanie niewyrażalnego" w literaturze nowoczesnej (wybrane zagadnienia)*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, s. 93.

Anti-Theory Theory), która mówiąc o trosce i zaufaniu jako fundamentach postaw etycznych, nie widzi potrzeby – ani możliwości – budowania teorii etycznych[183]. Postawa taka zdaje się płynąć z żartobliwie nazywanym przez metodologów zabiegiem „wylania dziecka z kąpielą".

Milczenie wiąże się zatem w etyce z niewyrażalnością, z niemożnością, przynajmniej pełnej, konceptualizacji doświadczenia moralnego. Nierozumienie pewnych sfer moralnych pociąga za sobą milczenie teorii etycznej o nich, z kolei niezrozumienie doniosłości określonych problemów moralnych też może powodować milczenie etyki. Ujawnia się tu też założenie, które w sposób niewyeksplikowany tu poczyniliśmy. Mianowicie nasze analizy odnoszą się głównie do etyki, czyniącej punktem wyjścia szeroko rozumiane doświadczenie. Nie znaczy to jednak, by etyki będące choćby partykularyzacją metafizyki, nie napotykały na momenty niewyrażalności i *eo ipso* nie generowały przestrzeni sygetycznych. One wynikają jednak z nieco odmiennych powodów związanych z apofazą ogólnej metafizyki bytu, o czym była już mowa.

Czy można wysnuć z powyższego wniosek, że milczenie samo w sobie jest wartością moralnie doniosłą? W kontekście rozważań poczynionych w poprzednim rozdziale odpowiedź na poziomie faktycznej moralności jawi się jako pozytywna, z wyraźnym jednak zastrzeżeniem, że milczenie nabiera swego faktycznego charakteru aksjomoralnego w określonych sytuacjach. Milczenie jako wartość moralna i moralnie walentna w swej ambiwalencji aksjologicznej jawi się zatem jako temat i przedmiot refleksji etycznej, przedmiot dyscypliny, którą możemy nazwać etyką milczenia. Jej zadaniem byłoby poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, od czego zależy dobro lub zło milczenia człowieka? Kiedy powinniśmy

[183] Por. A.C. Baier, *Reflections on How We Live*, Oxford 2009.

zachowywać milczenie, a kiedy jest ono moralnym złem? Czy zależy to wyłącznie od sytuacji? Pytania można mnożyć. Etyka milczenia w wyżej zarysowanym sensie wykracza poza ramy, jakie zakreśliliśmy w tej książce i jawi się jako temat na osobną monografię. Inną kwestią jest pytanie o wartość milczenia etyki jako normatywnej nauki o moralności. I tu, jak się wydaje, zarysowała nam się odpowiedź pozytywna. Świadomość granic dyskursu etyki i wynikająca stąd postawa milczenia w pewnych obszarach problemowych ujawnia się jako moralnie doniosła.

Wpisana w etykę apofaza wiąże się ściśle z probabilizmem etycznym. Niemożność teoretycznego „domknięcia" rodzi przestrzeń niepewności, prawdopodobieństwa, myślenia naznaczonego nie absolutyzmem, lecz probabilizmem. To osobny temat na oddzielne opracowanie monograficzne.

Warto też zasygnalizować tu pewną różnicę pomiędzy stanowiskiem radykalnego milczenia w etyce głoszonym przez Wittgensteina i jego zwolenników, a tezą złagodzonego sygetyzmu, w której podkreśla się możliwości wypowiadania się etyki przez język metafor, przenośni, symboli. Co innego mówić o dobru i złu choćby w sposób negatywny – w analogii do teologii negatywnej – a co innego nie móc o etyczności orzekać czegokolwiek niezależnie od tego, czy stosujemy formy orzekające czy zaprzeczające.

Część trzecia

SYGETYCZNE I APOFATYCZNE WYMIARY METAFIZYKI MORALNOŚCI

Czyja dusza dotknęła nieskończoności,
ten na wieki został przeniknięty ciszą
Konstantin Balmont

Nieoceniona głębia,
dziwność i dziwaczność świata
potwierdzają skargi mistyków
na niewystarczalność języka
Czesław Miłosz

Od tego trzeba było zacząć: niebo
Wisława Szymborska

Wprowadzenie

Pytania metafizyczne stawiane w przestrzeniach moralnych

Problem dobra i zła moralnego implikuje pytania zasadnicze, fundamentalne – pytania z natury swej metafizyczne. Karl Albert uważa, że aczkolwiek etykę bez metafizyki da się racjonalnie uzasadnić, to jednak nie mamy pewności, że nadal jest ona nauką filozoficzną[1]. Intuicja bytu (Bierdiajew) jest *conditio sine qua non* bycia filozofem, a tym samym uprawianiem etyki filozoficznej. Do filozoficzności potrzebny jest grunt szeroko rozumianej metafizyki. To przechodzenie z poziomu faktyczności na poziom metafizyczny widać w pismach Platona i Arystotelesa, św. Tomasza i Jana Dunsa Szkota, a także w etyce nowożytnej, czego najlepszym – a poniekąd i paradoksalnym – przykładem był Kant. O ile jednak w etyce starożytnej i średniowiecznej metafizyka stanowiła „łożysko" dla etyki, będąc dla niej zapleczem teoretycznym i problemowym, swoistym punktem wyjścia, o tyle w czasach nowożytnych metafizyka stanowiła sferę problemów i twierdzeń, do których etyka wdrapywała się po stopniach własnych zagadnień, pytań czy antynomii. Doskonałym przykładem jest tu właśnie etyka Kanta. Analizując moralność, szukając dla niej umocowania absolutnego, królewiecki myśliciel mocno wychylał się w stronę problemów *stricte* metafizycznych, które wszak wcześniej zdekonstruował na poziomie krytyki czystego rozumu teoretycznego. Pytania o wolność, istnienie

[1] Por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 154.

nieśmiertelnej duszy i Boga jako sprawiedliwego sędziego, pojawiły się u niego w przestrzeniach badania moralności jako takiej. Postulaty praktycznego rozumu zdają się u Kanta rozstrzygać zagadnienia, wobec których rozum teoretyczny ujawnia swą bezsiłę i jest poniekąd zmuszony do milczenia. Sygetykę teorii praktyka zamienia na „słabe mówienie" (używając tu określeń Gianni Vattimo), zasadne w perspektywie moralnej. Kant pytał, jakie warunki muszą być spełnione, by możliwa była faktyczna moralność, by jednostka zachowując autonomię i wolność działania, realizowała uniwersalne, powszechne prawo moralne. Jakie warunki muszą zachodzić, by antynomia cnota-szczęście, pojawiająca się na poziomie faktycznego życia moralnego została usunięta, przezwyciężona? Te i podobne pytania pojawiły się w przestrzeniach etyki formalnej Kanta jako jej niezbywalna poniekąd część problemowa. Zagadnienia ogólno-metafizyczne, dotyczące wprost moralności, Kant czasem umieszczał w ramach tego, co sam nazywał metafizyką moralności, choć termin ten jest u niego dość wieloznaczny i raczej odnosi się do nieco innego obszaru problemowego. Generalnie poprzez metafizykę moralności rozumie on etykę czystą, etykę teoretyczną, która pyta o fundamenty, o najwyższą zasadę moralności. Te pytania stawia jednak z punktu widzenia czystego *a priori*, bez jakichkolwiek domieszek empiryczności, faktualności. Pisał Kant: *wszystkie pojęcia moralne mają swą siedzibę i źródło całkowicie a priori w rozumie – i to zarówno w najbardziej pospolitym rozumie ludzkim, jak i w rozumie najbardziej spekulatywnym; [...] nie możemy ich wyabstrahować z żadnego poznania empirycznego, tj. z poznania wyłącznie przypadkowego*[2]. Uchwycenie tkwiącego *a priori* w rozumie praktycznym prawa moralnego – oto zasadniczy i najważniejszy cel kantowskiej metafizyki

[2] I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. P. Zarychta, Kraków 2005, s. 39.

moralności. Nasze rozumienie tej sfery – co wynika choćby z zarysowanej wyżej koncepcji etyki fundamentalnej – jest zatem dość odmienne, choć nie całkowicie obce rozumieniu Kanta.

W myśli Kanta następuje radykalne pęknięcie między sferą fenomenalną a noumenalną, między sferą *sein* i *sollen*, między człowiekiem rozumianym fenomenalnie jako psycho-fizycznym bytem, partycypującym w określonym etosie moralnym a człowiekiem jako bytem noumenalnym, postulatywnie wolnym, który determinuje sam siebie do działania, w tym do spełniania obowiązku ze względu na sam obowiązek, co stanowi rdzeń i istotę moralności. To pęknięcie zdaje się mieć swoje ważne racje, stojące na straży absolutnego i bezwzględnego charakteru moralności. Etyka wyprowadzana z metafizyki, etyka będąca partykularyzacją ogólnej teorii rzeczywistości, zawsze zdaje się być obciążona jakimś hipotetyzmem, naznaczona względnością. Jeśli przyjmujemy to fundamentalne pęknięcie między porządkiem faktualnym i metafizycznym, ontycznym i ontologicznym (by posłużyć się terminologią heideggerowską), to wtedy etyka fundamentalna będzie wyraźnie składała się z dwóch części: fenomenologii i metafizyki moralności. Przy czym metafizyka jawi się w takiej optyce jako sfera problemowa, do której rozważania etyczne są niejako „pchane" przez immanentnie wpisane w nie pytania. Te pytania pojawiają się na poziomie faktycznym, egzystencjalnym – doświadczenie dobra i zła moralnego, nierzadko ujawniając swą składową *stricte* metafizyczną (często mistyczną), skłania do stawiania pytań zasadniczych, fundamentalnych, niejako źródłowych. Także na poziomie teorii etycznej zagadnienia metafizyczne zdają się być niezbywalne – problem wolności człowieka, uzasadnienie powinności moralnej, pytania o status wartości moralnych i moralnie doniosłych, zagadnienie antynomii życie dobre-życie szczęśliwe, problem tożsamości podmiotu

moralności *etc*. Listę tę można by bez problemu wydłużać. Metafizykę rozumiemy nie jako wiedzę, lecz przede wszystkim jako określony sposób zapytywania[3]. Pytając z płaszczyzny fenomenologii moralności o te kwestie, wkraczamy w przestrzenie metafizyczne i budujemy pomost pomiędzy faktycznością a jej fundamentem. Szerzej pisałem o tym we wprowadzeniu do części drugiej, rysując swą propozycję etyki fundamentalnej z jej immanentnym dualizmem, pozornie tylko i relatywnie przezwyciężanym w konkretnych propozycjach teoretycznych.

Doświadczenia metafizyczne często dokonują się na poziomie przeżyć *stricte* moralnych, odsłaniając przed podmiotem doznającym przestrzenie źródeł i fundamentów rzeczywistości, w tym ludzkiego życia, jego sensu. Stanowią one swoisty *spiritus intelligentiae,* ducha zrozumienia, budzącego mądrościową kontemplację filozoficzną, a w średniowieczu organicznie zrośniętego z profetyzmem. Przeżycia te uobecniają Dobro czy Zło nie w ich faktycznym zrealizowaniu, jednostkowej aktualizacji, ale same w sobie. Mówią o tym teksty filozofów, mistyków, poetów, pisarzy, dzieła artystów czy utwory muzyków. Ale, jak już była o tym mowa, na wątki metafizyczne otwierają się teorie etyczne, poszukując jakiejś formy źródłowości, ugruntowania moralności, tego, co w etyce pierwsze. Chcąc wpisać moralność w jakąś całość,

[3] Por. F. Wiplinger, *Pytanie o istotę i źródło metafizyki*, tłum. G. Sowinski, „Znak" 6, 2001, s. 52. Na s. 59-60 czytamy m.in.: „słowo „metafizyka" zdaje się służyć jako nazwa specyficznego pytania (swoistej postaci zapytywania) o coś określonego (również specyficznego i swoistego) czy jako nazwa namysłu nad ową określonością, który w określony sposób (analogicznie specyficzny, swoisty) artykułuje się i po części przejawia (uzewnętrznia, utrwala) pisemnie (w tekstach), po części zaś jest nam dostępny (przynajmniej jeśli chodzi o inne epoki i obszary) tylko w tej formie, jako określony rodzaj tekstów, literatury. Specyfikę tego zapytywania i namysłu, a także ich językowego kształtu, zdaje się przy tym określać (generować) rzecz, o którą metafizyka zapytuje i nad którą dokonuje namysłu".

znaleźć dla niej fundamentalny sens, sprowadzić ją do źródłowej jedności, trzeba zbudować na poziomie etyki gmach szeroko rozumianej metafizyki moralności. Można oczywiście tego nie czynić, zatrzymując się na poziomie opisu funkcjonowania etosów moralnych, poszukując w nich kryteriów moralnościowości i odwołując się do wyników nauk przyrodniczych, humanistycznych i społecznych budować wszelkiej maści etyki naturalistyczne, czego klasycznie rozumiany utylitaryzm jest najlepszym przykładem. Wydaje się, że taki też charakter mają wszelkiego typu etyki niezależne, budowane często w epoce nowożytnej, ze szczególnym uwzględnieniem czasów oświecenia, a w Polsce spopularyzowane przez Tadeusza Kotarbińskiego po drugiej wojnie światowej. Etyka może być niezależna o tyle – jak słusznie to wykazał Tadeusz Styczeń – o ile rezygnuje z pytań metafizycznych. Wkraczając bowiem w problematykę „problemów pierwszych", siłą rzeczy traci niezależność i całkowitą autonomię poznawczą.

Rozdział VII

Przeżycia i uczucia metafizyczne jako doświadczenie moralnych źródeł i fundamentów w perspektywie sygetyczno-apofatycznej

Takiż to świat! Niedobry świat!
Czemuż innego nie ma świata?
Bolesław Leśmian

Boskość śpiewa w szlachetnych uczynkach
Abraham Joshua Heschel

Skończą się słowa i powróci milczenie./
Milczenie będzie mówić bezustannie
Marzanna Kielar

W życiu człowieka mają czasem miejsce, jak się wydaje, przeżycia, doświadczenia, intuicje, które ze swej istoty wskazują na fundamenty, źródła życia, na istnienie, bycie, sens, jedność, całość. Wskazują one, ale przede wszystkim uobecniają tę archeiczną rzeczywistość, pozwalają bezpośrednio jej dotknąć, przeżyć punktową jedność z nią. Świadectw ich zachodzenia, opisów ich natury nie brakuje tak w dziełach filozofów, jak i teologów, mistyków, artystów, poetów czy pisarzy. Funkcjonują pod rozmaitymi określeniami: doświadczenia metafizyczne (J. Wahl), jakości metafizyczne (D. v. Hildebrand, R. Ingarden), uczucia metafizyczne czy poczucie dziwności istnienia (St. I. Witkiewicz), przeżycia metafizyczne (M. Przełęcki), uczucie mistyczne – odczucie

świata jako całości (L. Wittgenstein), uczucie istnienia (J.-J. Rousseau), przeżycie trwogi (M. Heidegger), sytuacje graniczne i szyfry transcendencji (K. Jaspers), transgresyjne chwile mistyczne (G. Bataille), chwile istnienia (V. Woolf), intuicja metafizyczna (J. Maritain, S. Swieżawski), doświadczenia czystej radości życia (G. Santayana), sytuacje epifaniczne, olśniewająca epifania, momenty sakramentalne (Cz. Miłosz), stan nadempiryczny (A. Zagajewski), doświadczenia szczytowe (A. H. Maslow), uczucie bezczasu (J. Hartwig), doświadczenie mistyczne (W. Jäger), chwile (K. Jeleński), lepsza świadomość (A. Schopenhauer), czyste chwile, rozbłyski chwili, szczeliny w codzienności *etc*. To wobec tego typu doświadczeń słynne słowa Goethego z *Fausta*: *Verweile doch, du bist so schön!* nabierają w pełni adekwatnego sensu i znaczenia. Świadomie nie rozróżniamy tu doświadczeń metafizycznych i tych z zakresu mistyki (filozoficznej – jak ją nazywał Karl Albert), będących owocem działania w człowieku swoistej *élan mystique* (H. Dumery), *intuitus mysticus* (R. Otto) rozumianej jako *desiderium naturalae*. Utożsamienie ich w perspektywie naszych rozważań jest w pełni zasadne, gdyż zarówno w aspekcie przedmiotowym, jak i przeżyciowym pokrywają się one całkowicie, a różnią się miedzy sobą, jak się wydaje, głównie na poziomie interpretacji. Oczywiście nie oznacza to chęci utożsamienia fenomenów doświadczeń metafizycznych i mistycznych *en bloc* – choć i taka możliwość nie jest pozbawiona racji, a stanowisko Elzenberga, że każda metafizyka jest z natury mistyczna, zasługuje na uwagę w perspektywie interesującej nas w tym rozdziale. Przyjmujemy jednak na interesujące nas doświadczenia określenie „metafizyczne", a nie „mistyczne" ze względu na wyraźnie jednak religijne konotacje tego drugiego przymiotnika, co wiąże go bardziej z porządkiem *stricte* teologicznym, a nie

filozoficznym[1]. Dokonując tego typu zabiegu, nie wikłamy się tym samym w skomplikowany spór o istnienie mistyki naturalnej, laickiej, świeckiej, filozoficznej w jakimś sensie przeciwstawianej mistyce religijnej. Nie ma tu miejsca na syntetyczną choćby eksplikację tego sporu, ale nie wydaje się ona w kontekście podjętych rozważań zasadna, a tym bardziej konieczna. Warto jeszcze sprecyzować termin „metafizyczne", aby dookreślić rozumienie „doświadczeń metafizycznych". Za Władysławem Stróżewskim przyjmujemy, że za metafizyczne można uznać to, co związane z (1) bytem jako bytem i tym, co do niego esencjalnie należy, (2) i (lub) to, co fundamentalne w sensie *arche* czy *causa entis*, (3) i (lub) to, co transcendentne, (4) i (lub) to, co transcendentalne w rozumieniu scholastyki[2]. Doświadczenia metafizyczne, tak jak je

[1] Por. S. Ross, *Co to jest mistyka?*, „Zeszyty Karmelitańskie" 1, 2007. Autor słusznie zauważa, że problem z niejasnością i rozmytością słowa „mistyka" sprowadza się głównie do odnoszenia go poza sferę religijną na określenie granicznych stref ludzkiego doświadczenia. Przytacza określenie Karla Rahnera, który widzi w mistyce „jednoczące spotkanie wewnętrzne człowieka z boską nieskończonością, która daje podstawę człowiekowi, jak i wszelkiemu innemu bytowi". Sam Ross odnosi mistykę „do intymnej komunii podmiotu ze wszystkim: kosmosem, absolutem, boskością, Bogiem lub Duchem". Związanie mistyki z doświadczeniem Boga – zresztą zgodne z całą tradycją chrześcijańską począwszy od Pseudo Dionizego – jawi się jako propozycja pewnego dookreślenia tego rozmytego terminu. Por. J.M. Velasco, *Fenomen mistyczny*, tłum. A. Rachmajda, „Zeszyty Karmelitańskie" 1, 2009. Autor pisze: „Za pomocą słowa mistyka odnoszę się do doświadczeń wewnętrznych, bezpośrednich, owocnych, obiektywnych zjednoczenia – niezależnie od formy, w jakiej się je przeżywa – głębi podmiotu, jego najgłębszego poziomu, ze wszystkim, absolutem, boskością, Bogiem lub duchem". I tu zatem ujawnia się jednoznacznie teologiczny sens słowa „mistyka" odnoszonego do szczególnej formy doświadczenia wiary religijnej. Można zatem sądzić, że użycie pojęcia „metafizyka" w odniesieniu do interesujących nas zagadnień jest bardziej zasadne, gdyż wskazuje na poziom analizy *stricte* filozoficznej.

[2] Por. W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 97.

tu rozumiemy, są właśnie przeżyciami intencjonalnymi, które uchwytują rzeczywistość w aspekcie wskazywanym przez powyższe cztery określenia[3].

Poniższe analizy skupione są na zadaniu wydobycia z przeżyć metafizycznych ich wspólnej natury, istoty, aby następnie uchwycić i opisać te spośród nich, które mają szczególną ważność z punktu widzenia naszego zamierzenia badawczego. Ejdetyka doświadczeń metafizycznych poprzedzi zatem uwagi o przeżyciach moralnych i moralnie doniosłych, odsłaniających fundamenty etyczne oraz o doświadczeniach metafizycznych wskazujących na źródła moralności i je uobecniających. Wiąże się z tym problem dwóch poziomów funkcjonowania milczenia: (1) niewyrażalność oraz ochrona własnej intymności, prawa do zachowania tajemnicy – milczenie wobec konkretnych, faktycznych doświadczeń i przeżyć metafizycznych; milczenie jako warunek wstępny zaistnienia tego typu doświadczeń oraz (2) niewyrażalność – milczenie na poziomie teorii metafizyczno-etycznych jako milczenie wobec niewyrażalnego Dobra, ujawniającego się niejako doświadczalnie w przeżyciach metafizycznych.

[3] Por. K. Albert, *Die ontologische Erfahrung*, Ratingen 1974. Doświadczenie ontologiczne czyni Albert poniekąd podstawą filozofii, poszczególnych doktryn filozoficznych. Roman Ingarden, z kolei, widział w doświadczeniu metafizycznym probierz rozstrzygnięć metafizycznych, będący w stanie określić, który z modeli ontologicznych nadaje się do opisu świata realnego. Mówi o doświadczeniu metafizycznym w trybie warunkowym: „o ile takie istnieje": R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1. *Ontologia egzystencjalna*, Warszawa 1987, s. 61.

Człowiek, a w sposób szczególny odnosi się to do jego kondycji (po)nowoczesnej, zatraca się w drobiazgach i czynnościach codzienności, mając często poczucie, że życie przepływa niejako obok, że nie ma miejsca dla niego w tej mechanice życia, nie ma przestrzeni na bycie sobą, na realizację i ekspresję swej niepowtarzalności, autentyczności. Pisał Roman Ingarden: *Życie nasze płynie – jeżeli tak można powiedzieć – bez sensu, w codziennej szarzyźnie i powszechności, bez względu na to, jak wielkie dzieła udaje nam się realizować w tym mrówczo czynnym i ruchliwym życiu*[4]. Powoduje to stany alienacji, wyobcowania z własnej egzystencji. *Często nie mam poczucia istnienia* – żalił się Konstanty A. Jeleński w liście do Józefa Czapskiego[5]. Bergsonowska *élan vital* obecna w człowieku, a zmechanizowana inercją twardej substancji codzienności, automatyzacji społecznej (Witkacy), zdaje się zatracać swe twórcze inwencje, będące wszak napędem ewolucji otwartej, szeroko rozumianej twórczości. Powstaje zatem pytanie: czy tu jest prawdziwe życie? Pytanie to uzyskuje rozmaite odpowiedzi udzielane przez religie, filozofie czy literaturę. Wydaje się, że istnieją dwa bieguny tych odpowiedzi. Pierwsza wskazuje na tak czy inaczej rozumianą mistykę codzienności – tu, w tej szarej codzienności jest obecny Bóg, jest w nią immanentnie wpisany sens życia i nie ma zasadnych możliwości szukania fundamentów gdzie indziej. „Gdzie indziej" urzeczywistni się pełnia sensu i boskości, teraz jednak już zapoczątkowanej i obecnej, co wyrażało

[4] R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1988, s. 368.

[5] K.A. Jeleński, *Listy z Korsyki do Józefa Czapskiego*, red. W. Karpiński, Warszawa 2003, s. 16.

patrystyczne *adagium* odnoszące się do Królestwa Bożego: „już tak, jeszcze nie". Wobec takiej „sakralizacji" świata naszego życia protestował Henryk Elzenberg: *Nie mogę po prostu pojąć religii, która bawi się w „uświęcanie" państwa, małżeństwa, różnych wspólnot obywatelskich, cechów, zawodów, przedsięwzięć zbiorowych, aktów publicznych. Religia jest dla mnie niczym, o ile nie jest rzuceniem za siebie tego wszystkiego*[6]. Prawdziwy świat jest poza rzeczywistością naszego życia codziennego, przebiegającego w określonych ramach społecznych unormowań i instytucjonalizacji. Świat empiryczny jest, zdaniem Elzenberga, skażony złem, zawiera wręcz „druzgoczącą" przewagę zła nad dobrem. Stąd mistyk odwraca się od życia i rzeczywistości doczesnej. Na prawdziwość świata, w którym żyjemy, będą wskazywały przede wszystkim i niejako z konieczności wynikających z ich założeń doktryny światopoglądowe, które widzą w nim jedyny świat, poza którym niczego nie ma. W tej perspektywie zatem pełnia jest już zrealizowana w tym świecie, często w sensie habitualnym, dopiero przyszłościowym. Innego świata nie ma i nie będzie.

Drugi biegun odpowiedzi wskazuje zatem na absolutne wymiary Transcendencji – prawdziwa rzeczywistość, prawdziwe życie jest gdzie indziej (nawet Cioranowski deklaratywnie ateistyczny quasi-manicheizm wyraźnie ewokuje takie przesłanie). Tu nie ma prawdziwego życia – mówi Emmanuel Levinas, Milan Kundera i wielu innych. Świat naszej codzienności jest ułudą, pozorem, cieniem prawdziwego świata, jest etapem przejściowym na drodze do niego, swoistą próbą lub platońskim więzieniem, z którego trzeba się wyzwalać. Pisał Levinas: *„Tu nie ma prawdziwego życia". Ale jesteśmy w świecie. To tłumaczy powstanie i utrzymywanie*

[6] H. Elzenberg, *Mistycyzm: negatywność i pierwiastki afirmatywne*, w: *Henryk Elzenberg i mistyka*, Znak-Idee 3, s. 28.

się metafizyki. Metafizyka zwraca się ku „gdzie indziej", ku „innemu". W najogólniejszej postaci, jaką przybrała w historii myśli, jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata – nawet jeśli na jego skraju albo w nim skrywają się ziemie jeszcze nieznane – od „u siebie", które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś „tam"[7]. Pragnienie metafizyczne wpisane immanentnie w naturę człowieka zmierza właśnie ku czemuś absolutnie innemu, przekracza rzeczywistość tego świata, wskazuje na absolutny charakter transcendencji. Z istoty swej jest to jednak pragnienie niezaspokajane. Pisał w swych *Dziennikach* Jarosław Iwaszkiewicz: *Jest gdzieś kraina, musi być [...] gdzie jest dobrze, dobrze, dobrze. Bo tu jest źle, źle, źle. Przecież gdzieś w jakichś utworach muzycznych, w wierszach Mickiewicza, w promieniu zachodu – mieści się tajemnica nigdy niedostępnego, niemożliwego, a tak realnie wyobrażalnego szczęścia*[8]. Wiara w radykalnie inny wymiar rzeczywistości, scalający rozbity świat pojedynczych doświadczeń, dobry – w przeciwieństwie do złego świata naszego życia codziennego zdaje się być w tej wypowiedzi bardzo silna. A jej potwierdzeniem są dla Iwaszkiewicza swoiste doświadczenia, otwierające przestrzenie metafizyczne. Oba powyżej zarysowane stanowiska występują najczęściej w postaci złagodzonej, nierzadko jednak wchodząc ze sobą w twórcze korelacje i ewokując interesujące stanowiska pośrednie, umiarkowane.

Niezależnie od powyższego sporu i rozstrzygnięcia problemu, wyrażającego się w pytaniu, gdzie jest prawdziwe życie i prawdziwa rzeczywistość – samo to pytanie ma wyraźnie rodowód platoński – nie ulega raczej wątpliwości

[7] E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 18.

[8] J. Iwaszkiewicz, *Dzienniki 1911-1955*, red. A. i R. Papiescy, Warszawa 2007, s. 529.

teza o w jakiejś mierze alienującym charakterze życia codziennego. Wydaje się, że w sposób szczególny odnosi się to do naszych współczesnych czasów, ze względu na daleko posunięty automatyzm tejże codzienności, zasadniczy i, jak się wydaje, ciągle pogłębiający się wpływ (nierzadko deterministyczny) społeczeństwa na życie indywiduum, jednostki, rozwijający się technokratyzm, co w życiu moralnym przejawia się nader jaskrawo. Marcusowskie określenie człowieka jako bytu jednowymiarowego zdaje się mieć w (po)nowoczesności swój jasno określony sens i wysokie zdolności deskryptywne. W każdym razie jakaś część życia składa się z elementów nieistotnych, często powodujących nieświadomość bycia, istnienia. Tę przepływającą miałkość codzienności Virginia Woolf trafnie nazywała „chwilami nieistnienia", „nijaką watą". *Każdy dzień* – pisała – *zawiera o wiele więcej nieistnienia niż istnienia*[9]. Co powoduje taki stan rzeczy? Stanisław Ignacy Witkiewicz zauważał w odniesieniu do swoich czasów, a dziś słowa te uzyskują, jak się wydaje, szczególną nośność: *Życie zostawia nam, ogólnie biorąc, mało czasu na kontemplację. Stan rozmyślania, czyli jedności wewnętrznej, zmienia się u nas zbyt często na wypoczynek zupełny, podobnie jak u zwierząt*[10]. Automatyzm życia, poniekąd

[9] V. Woolf, *Chwile istnienia. Eseje autobiograficzne*, tłum. M. Lavergne, Warszawa 2005, s. 180.

[10] S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, red. J. Dengler, L. Sokół, Warszawa 2002, s. 14. I dalej: „życie z całym aparatem obowiązków i zajęć i przepracowaniem tak gwałtownie każe nam dzień przepędzać, że nawet jeśli jakość jedności wystąpi już nie jako taka, lecz jako lekkie tylko dziwaczne zabarwienie jakiegoś kompleksu jakości innych, moment taki, jako odrywający nas od codziennych zajęć, szybko bywa stłumiony mimo woli, automatycznie lub nawet świadomie". Na s. 18 czytamy: „Wyrzekanie się bowiem uczuć metafizycznych czyni nas, mimo całego uspołecznienia, bardziej podobnymi do zwierząt, niż się nam wydaje". Można powiedzieć, że dla Witkiewicza doznawanie uczuć metafizycznych to poniekąd wyróżnik człowieka

wymuszany przez procesy galopującego uspołecznienia, za którym stoją procesy społeczne nowoczesnego świata (a dziś jeszcze dodatkowo i globalizacji) powoduje, jego zdaniem, ześlizgiwanie się człowieka w stan zwierzęcości, bezrefleksyjnego istnienia, rozszerzania się sfery nieświadomości własnego egzystowania. Witkacy w profetycznej pasji wieścił zanikanie uczuć metafizycznych (czyli ostatecznie człowieczeństwa) pod wpływem rozwoju społecznej mechaniki życia, automatyzacji tegoż życia: *Czeka nas potworna nuda mechanicznego bezdusznego życia, w którym mali świata tego pławić się będą w wolnych chwilach od zmniejszonej pracy w tym wszystkim, co zdobyli wielcy panowie ducha dzięki wielkim panom życia i śmierci. Ale i to „menu" przeje się niedługo, a nawet już się przejada i nie zostanie nic, nawet trawienie rzeczy dawnych. Nawet maskarady masek przeszłości nie będą bawić twórców nowego życia. Bo nieprawdą jest, że ludzie przyszli będą swój wolny od pracy czas zużywać na to, aby poznawać prawdy i nasycać się pięknem*[11]. Czy ta historiozoficzna wizja przyszłości w naszych czasach się potwierdza? To oczywiście interesujący temat na osobne studium. Warto jednak o intuicjach Witkiewicza w tej materii pamiętać, gdyż pewne tropy wykorzystamy w dalszej części naszych analiz.

---

spośród innych żywych bytów-monad. Jan Błoński zauważa to w odniesieniu do bohaterów literackich Witkacego: „Bohaterem Witkiewicza może być tylko ten, kto ściga marę tajemnicy istnienia, ponieważ tylko ten jest w pojęciach pisarza człowiekiem". Dalej zauważa, że uczucie metafizyczne „stanowi po prostu wyróżnik człowieczeństwa: będąc fundamentem wszystkich wyższych dążeń ludzkich, musi być również główną i nawet jedyną troską działań i myśli Witkiewiczowskich postaci". Cyt. za: A. Micińska, *Wstęp*, w: S.I. Witkiewicz, *622 upadki Bunga, czyli demoniczna kobieta*, Warszawa 1972, s. 43.

[11] S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie*, s. 157.

Człowiek w poczuciu swoistej alienacji, egzystencjalnego ugrzęźnięcia, zagubienia siebie, nieautentyczności, wulgaryzacji własnego serca (parafrazując słowa Josifa Brodskiego), często podejmuje walkę o wyrwanie się z mechaniki życia, chcąc egzystować, choćby przez jakiś czas, często przez chwilę, w przestrzeni, gdzie swoisty determinizm codzienności nie obowiązuje, gdzie poczuje się sobą, gdzie w wolności będzie poczynał samego siebie. Poszukiwanie silnych doznań, nowych – czasem ekstremalnych – bodźców, budowanie kolejnych związków przyjacielskich czy erotycznych, potrzeba „niekonsumpcyjnej" fascynacji czymś lub kimś *etc*. – *élan vital* zdaje się w tym poszukiwać uwolnienia z mechaniki życia codziennego, odzyskania swych twórczych mocy, powrotu do twórczej kreatywności. Niezależnie od oceny moralno-egzystencjalnej tych poszukiwań należy zauważyć, że świadczą one o swoistej transcendencji człowieka, który czuje niespełnienie w płaszczyźnie zmechanizowanej codzienności swego życia, chce czegoś więcej, chce żyć inaczej, pełniej. Stan nudy, obcości, obrzydzenia, nawiedzający współczesnego człowieka przedstawił interesująco Jean Paul Sartre w swej powieści pt. *Mdłości*. Tytułowe mdłości to właśnie stan nie do zniesienia, poczucie, że trzeba coś zrobić z życiem, by się od tego stanu uwolnić. Główny bohater powieści, Roquentin, tak notował swe doznania w tej materii: *Ale w tej chwili nie było muzyki, byłem ponury i spokojny. Wszystkie otaczające mnie przedmioty były utworzone z tego samego materiału, co ja sam, z jakiegoś szpetnego cierpienia. Świat był tak brzydki, poza mną, tak brzydkie te brudne kieliszki na stolikach i brązowe plamy na lustrze, i fartuch Madeleine, i przymilna mina grubasa zakochanego w właścicielce, tak brzydkie było samo istnienie świata, że czułem się dobrze, jak w rodzinie*[12]. Mdłości

[12] J.P. Sartre, *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974, s. 120.

to także doświadczenie zaczadzenia byciem, ugrzęźnięcia w byciu. W pewnej analogii mówił o tym Levinas, widząc jedyne wyjście w ucieczce (*l'evasion*) z bycia ku Innemu, ku absolutnej Inności. Pisał: *w mdłościach jako takich nie odkrywa się niczego oprócz nagości bycia w jego pełni i nieodwołalnej obecności*[13]. Ale to doświadczenie bycia stanowi dopiero punkt wyjścia do ucieczki ku rzeczywistości bardziej fundamentalnej, do odkrycia źródeł *stricte* etycznych, objawiających się w Twarzy Innego, wzywającej do odpowiedzialności.

Szansą na wyrwanie się z mechaniki codzienności, z uwięzienia w immanencji swego bycia, własnego życia są niewątpliwie sytuacje nazwane przez Jaspersa granicznymi, o których była już mowa w rozdziale czwartym. Te nieprzenikalne poznawczo w porządku obiektywnym sytuacje pozwalają inaczej spojrzeć na siebie i rzeczywistość, odsłaniają głębsze wymiary istnienia. Z jednej strony odsłaniają nerw faktyczności, z drugiej odsyłają do fundamentów metafizycznych. *Człowiek swą istotę odnajduje w sytuacjach granicznych*[14]. Można powiedzieć, że w sytuacjach granicznych człowiek konstytuuje się jako podmiot moralny, jako byt odpowiedzialny za siebie i za świat. Dla człowieka sytuacje graniczne są skokiem ze świata poznawalnego obiektywnie w nieskończony i niepoznawalny z istoty świat egzystencji, jest to „skok w ciemność", w przestrzeń milczenia[15]. Jaspers mówił też o szyfrach transcendencji (sytuacje graniczne są takimi właśnie szyframi), w których i poprzez które Transcendencja zwraca się do człowieka, uobecnia się

[13] Por. E. Levinas, *O uciekaniu*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2007, s. 30.

[14] K. Jaspers, *Philosophie*, t. 2, Berlin 1956, s. 249.

[15] Por. Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Kraków 2011, s. 49.

dla niego[16]. Wpisuje się to w naturalną potrzebę metafizyczną człowieka, polegającą na pragnieniu zrozumienia rzeczywistości jako całości. Takie uchwycenie poznawcze Całości nie jest dla człowieka możliwe, jedyną namiastką stają się przebłyski transcendencji dane w wyróżnionych sytuacjach egzystencjalnych. Można u Jaspersa wyróżnić trzy mowy Transcendencji, trzy typy pisma szyfrowego (*Chiffrenschrift*)[17]: bezpośrednie (*unmittelbare Sprache der Transzendenz*; egzystencja w określonej sytuacji doświadcza obecności Transcendencji – jest to *stricte* doświadczenie metafizyczne), mityczno-religijne (*die in der Mitteilung allgemein werdende Sprache*; to petryfikacja doświadczenia metafizycznego w obrazach, wyobrażeniach, dogmatach, narracjach mitycznych) oraz spekulatywno-filozoficzne (*die spekulative Sprache*; wyrażanie doświadczenia metafizycznego w systemach metafizyczno-filozoficznych, w których następuje próba ich konceptualizacji z wszystkimi przypisanymi jej rygorami logicznymi i metodologicznymi)[18]. Źródłowym nazywa Jaspers wyłącznie doświadczenie szyfrów w pierwszym znaczeniu, jako żywego, bezpośredniego doświadczenia metafizycznego, w którym następuje wniknięcie wymiarów wiecznych, radykalnie transcendentnych w historycznie uwarunkowaną sytuację człowieka, w określony kształt jego egzystencji. Szyfrów bezwzględnie nie wolno utożsamiać z samą Transcendencją, one są wyłącznie ich mową (*Sprache der Chiffre*). *Szyfry świecą ku podstawie rzeczy*[19]. Dzięki temu jest szansa na jakieś źródłowe przeżycie, bo przecież *na drodze badania*

---

[16] O istocie szyfrów por. K. Jaspers, *Philosophie*, t. III. *Metaphysik*, Berlin-Heidelberg-New York 1973, s. 129-168.

[17] Por. tamże, s. 129-141.

[18] Por. Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, s. 248-252.

[19] K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 187.

zjawisk nigdy nie dotrze się do źródła bytu, jak pisał Jaspers w odniesieniu do Kanta[20]. Z tajemnicą szyfrów należy obcować, doświadczać dzięki nim obecności transcendencji. Szyfry mówią w *modi* milczenia (przynajmniej tak ich mowa jest odbierana przez większość ludzi), ich uobecniające przesłanie jest słyszalne dla nielicznych, a mowa nie jest zwrócona do intelektu. Słyszeć ich głos to tyle, co interpretować, odczytywać na własny, zindywidualizowany i nieprzekazywalny sposób. Jedne szyfry do nas przemawiają, inne milczą, nie są w stanie pobudzić naszego doznania, a może nie do nas adresowane jest ich przesłanie egzystencjalne. Każda egzystencja jest wszak inna i każda odczyta szyfr w niepowtarzalny sposób, dozna jego mowy we własnym, niepodlegającym uniwersalizacji przeżyciu. Ta intymność intuicyjnego ze swej natury kontaktu z szyframi znów wskazuje na potrzebę przestrzeni sygetycznych. Myślenie w szyfrach prowadzi do „wiedzącej niewiedzy" człowieka o transcendencji, do „wypełnionego milczenia", które kulminuje w dotknięciu transcendencji. Myślenie i mówienie musi w takich perspektywach przeobrazić się w milczenie spełnione[21]. Owo spełnienie oznacza dotarcie do granic myślenia, poznawania, wyjaśniania. Szyfru nie da się roz-szyfrować,

[20] K. Jaspers, *Szyfry Transcendencji*, tłum. Cz. Piecuch, Toruń 1995, s. 10. Tak określa Jaspers interesującą nas tu kategorię: „Szyfry są mową rzeczywistości transcendencji, nie są samą transcendencją. Są ulotne, wieloznaczne, nie posiadają ogólnej ważności. Ich mowa nie dochodzi do naszego intelektu, a jest słyszalna tylko dla nas jako możliwej egzystencji" (s. 95).

[21] Por. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 244-245. Czesława Piecuch zauważa, że: „szyfr w żaden sposób nie stanowi przedmiotu wiedzy, że nie da się go wytłumaczyć ani w kategoriach logicznych, ani w kategoriach praw natury, bowiem jest czymś więcej niż czysty fakt. Czytanie pisma szyfrowego przebiega poza wiedzą": taż, *Metafizyka egzystencjalna...*, s. 247. I na s. 281: „tego doświadczenia nie zastąpi spekulacja, jak abstrakcyjna i wymyślna by ona nie była, nie dostarczy go przytaczanie możliwych uzasadnień,

jego „mowy" nie da się przełożyć na język dyskursu, uniwersalnych formuł, można jedynie percypować go wprost jako mowę Transcendencji, której usłyszenie, odczytanie, interpretacja jest moim indywidualnym zadaniem. Mowy szyfrów nie da się nigdy odczytać do końca, jednoznacznie, one zawsze pozostają w hermeneutycznym zawieszeniu. Słusznie zauważa Czesława Piecuch: *Każde racjonalne pytanie o znaczenie szyfru niszczy go jako szyfr, i w konsekwencji uniemożliwia doświadczenie transcendencji*[22]. Pamiętać jednak trzeba, że mowa szyfrów drugiego i trzeciego typu jest przecież próbą przełamania całkowitego milczenia i spetryfikowania treści doświadczenia szyfrów w postaci obrazów, formuł czy dyskursu. Próby te jednak są o tyle trafione, o ile zdajemy sobie sprawę z ich charakteru i z tego, że milczenie jest tu nerwem i istotą, a nie słowa, pojęcia, dyskursy. Jaspers wskazuje jednak na istnienie szyfru niewyrażalnego (*undeutbare Chiffre*), którym jest szyfr rozbicia, wykluczający jakiekolwiek próby uchwycenia, przybliżenia, opisania. Wyrazem tego szyfru jest właśnie milczenie, porządek sygetyczny wskazuje na Byt w kontekście rozbicia wszystkich bytów fenomenalnych, doświadczanych w naszej rzeczywistości. Ten Byt jest niebytem wszystkich percypowanych bytów[23]. Tu zatem, w obliczu szyfru rozbicia, obecny

usprawiedliwień i korzyści płynących z rozbicia, lecz jest ono wynikiem szczególnego działania w sytuacjach granicznych".

[22] Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa-Kraków 2001, s. 171.

[23] Por. K. Jaspers, *Philosophie*, t. III. *Metaphysik*, s. 234. „Nur vor der undeutbaren Chiffre wird schließlich das Ende der Welt das Sein. Während für das Wissen jedes Ende in der Welt und in der Zeit ist, niemals ein Ende der Welt und der Zeit, steht das Schweigen vor der undeutbaren Chiffre des universalen Scheiterns in bezug auf das Sein der Transzendenz, vor dem *die Welt vergangen* ist. Das Nichtsein allen uns zugänglichen Seins, das sich im Scheitern offenbart, ist das Sein der Transzendenz. Keine dieser Formeln sagt etwas, jede sagt dasselbe, alle sagen nur: *Sein.* Es ist, als ob sie nichts sagten, den sie sind ein Brechen des Schweigens, ohne es brechen zu können".

we wszystkich szyfrach transcendencji element milczenia staje się absolutny i bierze na siebie cały ciężar świadczenia o Transcendencji. Z tym milczącym charakterem szyfru rozbicia wiąże się skrajne poczucie niepewności, gdyż jego milczenie może wyrażać tak wszystko, jak i nic[24]. Można zatem zasadnie powiedzieć, że *Jaspers pokazuje nam, że wszelka świadomość Bytu bierze swój początek z milczenia, ponieważ ono, paradoksalnie, wyraża coś zasadniczego, mianowicie niewyrażalność Bytu, i dopiero z niego wyrasta „właściwa świadomość" świata*[25]. Reasumując, możemy zatem powiedzieć, że porządkiem myślenia o Transcendencji, Bycie, są przestrzenie sygetyczne – wyciszenia, nastawienia na słuchanie, powstrzymanie demitologizacyjnych skłonności rozumu naukowego i dążenia do mówienia o wszystkim w języku intersubiektywnie komunikowalnym, a nawet radykalne zatrzymanie jakichkolwiek pozytywnych orzeczeń w obliczu fundamentalnego i budzącego ostateczne pytania szyfru rozbicia, który niczego nie mówi – milcząc, domaga się poniekąd milczenia u odbiorców, tych którzy go dostrzegli, usłyszeli jego przesłanie. Natomiast niemożliwa jest tu uniwersalizacja. Słusznie zauważa Jeanne Hersch: *język, który rozjaśnia istnienie nie jest nigdy powszechnie „ważny" i zobowiązujący, zwraca się bowiem do wolności drugiego człowieka – choć ostatecznie odnosi się też do absolutu*[26]. To język, który jest milczący dla nieprzygotowanego odbiorcy i to jest milczący niemo, nieznacząco. Ostatecznie w perspektywie myśli Jaspersa w pełni uzasadniony wydaje się taki wniosek: *W obliczu milczenia świata wypada tylko milczeć. A jeżeli ktoś mimo wszystko próbuje przerwać milczenie, jego*

[24] Por. Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna...*, s. 290.

[25] Tamże.

[26] J. Hersch, *Wielcy myśliciele Zachodu. Dzieje filozoficznego zdziwienia*, tłum. K. Wakar, Warszawa 2001, s. 276.

słowa „To jest" albo „Byt jest" wybrzmiewają właściwie bez treści. Wypowiedź okazuje się pusta, ale odpowiada prostemu poczuciu rzeczywistości[27]. Jaspers mówi w kontekście swoistego doświadczenia bytu o czymś bezsłownym, *co stawia opór wszelkiemu językowi*[28]. Język przesłania jedynie owo zderzenie ze „straszliwym milczeniem bytu" i *eo ipso* oddala od głębi współbrzmienia z bytem". Tego metafizycznego milczenia wobec świata jako całości nie można przerwać i poniekąd czynić tego nie wolno. A jeśli to tylko po to, by próbować przybliżyć człowiekowi to, co dla jego egzystencji najważniejsze, ale i finalnie powrócić do milczenia.

Trzeba jednak w kontekście doświadczeń metafizycznych punktowo wyrywających człowieka z „waty" nieistnienia zwrócić przede wszystkim uwagę na sygnalizowane już wyżej przeżycia, które uobecniają głębsze wymiary egzystencji, a nawet istnienia jako takiego, które prowadzą do budowania się struktur schopenhauerowskiej „lepszej świadomości". Ukazują one fundamenty rzeczywistości i ludzkiego życia dane niejako w punktowym przebłysku, pozwalają je – w fenomenologicznym tego słowa znaczeniu – widzieć, doświadczalnie uchwycić w źródłowo prezentującej naoczności. Uobecnia się w nich jakoś rozumiana sensowność świata i wyraża się postawa wobec całości rzeczywistości i ludzkiego życia[29]. Z „punktowości" doznań metafizycznych zdawał sobie w pełni sprawę już Arystoteles. Pięknie pisał o tym Pierre Hadot: *Tylko w rzadkich chwilach intelekt ludzki może się wznieść ku intuicyjnemu uchwyceniu rzeczywistości, krótkotrwałemu i niedyskursywnemu, i to tylko w tym stopniu,*

[27] Tamże, s. 283.

[28] K. Jaspers, *Język*, tłum. D. Lachowska, w: tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, Warszawa 1990, s. 223.

[29] Por. M. Przełęcki, *O przeżyciach metafizycznych*, w: tenże, *O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*, Warszawa 2002, s. 205.

w jakim potrafi naśladować w pewien sposób Intelekt boski[30]. Do tego tropu kontemplacji treści intelektualnych nawiązał w dwudziestym wieku Jacques Maritain w swej koncepcji *l'intuition d'etre*, *l'intuition metaphysique*. Nie da się, jego zdaniem, być filozofem, uprawiać metafizyki bez kontemplacyjnego zatrzymania się nad treściami ujawnionymi przez rozumowanie, pojęciowanie. *Nie wystarczy* – pisał – *natknąć się na słowo „byt", powiedzieć „byt"; trzeba mieć intuicję, intelektualną percepcję niewyczerpanej i nieobejmowanej rzeczywistości ukazującej się w ten sposób jako przedmiot. To dzięki intuicji jest się metafizykiem*[31]. Intuicja jest tu rozumiana jako proste widzenie, czysta ejdetyczność, wychodząca poza dyskursy, sylogizmy, pojęciowanie – jest to jednak intuicja o charakterze wyraźnie intelektualnym, gdyż byt jest jej pierwotnie dany poprzez pojęcie, ideę. Intuicję metafizyczną Maritain widział jako punktowe objawienie, swoisty szok pojmowania intelektualnego, pojawienie się świata transobiektywnej obecności i pojmowalności. Za tymi uwagami kroczył w swych refleksjach na interesujący nas temat Stefan Swieżawski. Filozofia była dla niego dogłębną kontemplacją świata, rzeczywistości, owocem przyrodzonej kontemplacji mądrościowej. Metafizyka to owoc przede wszystkim intelektu kontemplującego, dopełnianego rozumem rozumującym; pierwotnie jest ona zatem uprawiana intelektualnie (intuicja, kontemplacja), a dopiero wtórnie racjonalnie[32]. Mądrość

[30] P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 124.

[31] J. Maritain, *Intuicja bytu*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 146. Jest to fragment jego dzieła pt. *Sept leçons sur l'etre et les premiers principes de la raison speculative*, Paris 1934.

[32] Por. S. Swieżawski, *O roli, jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii*, „Znak" 7-8, 1990, s. 19-30; *Chrześcijaństwo, filozofia i kontemplacja. Z Profesorem Stefanem Swieżawskim rozmawiają Karol Tarnowski i Henryk Woźniakowski*, „Znak" 12, 1988, s. 12.

filozoficzną Swieżawski rozumiał jako zatrzymanie się nad określoną treścią intelektualną i wmyślaniem się w nią, a tym samym wnikaniem w najgłębsze wymiary rzeczywistości, jej realnego istnienia (*esse*). Intuicja intelektualna jawi się zatem w tej perspektywie jako intuicja intelektualna pojęć. Jest ona, zdaniem Swieżawskiego, zjawiskiem rzadkim, nawet wśród metafizyków: *bardzo nieliczni tomiści, jak i zapewne jeszcze mniej liczni ich przeciwnicy, doszli do aktualnego przeżycia intuicji bytu jako przedmiotu metafizyki*[33]. W intuicji metafizycznej, tym intelektualnym szoku, wstrząsie, objawia się człowiekowi cały majestat, ogrom bytu[34]. Intuicja metafizyczna jawi się jako wniknięcie (zgodnie z tropem etymologicznym: *intueor*) w jądro rzeczywistości, bezpośrednie i uobecniające dotknięcie *esse*, dające też poczucie, że istnienie nie jest wypowiadalne, nie da się go przenieść na poziom konceptualnego dyskursu. W powyższym kontekście zatem trzeba powiedzieć, że znalezienie przez Hermolausa Barbaro w XV wieku łacińskiego odpowiednika dla greckiej „filozofii teoretycznej" w *philosophia contemplativa* było genialnym wręcz posunięciem translatorskim tego średniowiecznego tłumacza Arystotelesa[35]. Milczenie jawi się także jako *conditio sine qua non* doświadczenia *esse*. Tylko w milczeniu wszak człowiek jest zdolny uchwycić cud istnienia i zachwycić się nim, przeżyć ów zachwyt egzystencjalny nad *esse*, podziw nad faktem istnienia; zgiełk i hałas niewątpliwie te metafizyczne przeżycia utrudniają, a najczęściej wręcz uniemożliwiają.

Czy te przeżycia, intuicje metafizyczne, potrafią człowieka wyprowadzić poza świat mechaniki codzienności, zmienić

[33] S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 136.

[34] Por. tamże, s. 137.

[35] Por. S. Swieżawski, *Byt*, s. 21.

poniekąd płaszczyznę jego bytowania, nakarmić głody za inną, głębszą rzeczywistością? Simone Weil wprowadziła ważne rozróżnienie między patrzeniem a karmieniem się. Pisała: *Tu na ziemi patrzeć na coś i karmić się tym, to dwie rzeczy różne. Trzeba wybrać jedno albo drugie. Jedno i drugie nazywa się kochaniem. Ci tylko mogą mieć nadzieję na zbawienie, którym zdarza się czasem trwać czas jakiś bez ruchu i patrzeć, a nie karmić się [...]. Ta część duszy, która jest wieczna, karmi się głodem*[36]. Słowa te zdają się adekwatnie opisywać naturę przeżyć metafizycznych, które nie dają zaspokojenia, nie służą potrzebom ludzkim, lecz zdają się pobudzać głód, wskazując na jego egzystencjalną, a poniekąd i ontologiczną, zasadność. Na tym polega ich egzystencjalna siła i przemieniająca moc. Podobną intuicję wyrażał Levinas w swym pojęciu pragnienia przeciwstawianego potrzebie. Bywa jednak, że człowiek próbuje odsunąć od siebie te doświadczenia, zepchnąć je na margines świadomości, *żeby nam nie przeszkadzały, żeby nie komplikowały nam życia i tak już zanadto złożonego, wielowarstwowego*[37]. Pamięć o nich, świadomość, że są podstawą i fundamentem życia duchowego nierzadko zwycięża takie postawy.

Trzeba tu zapytać o źródła doświadczeń metafizycznych. Witkacy nie bez racji wskazywał, że pośrednio stan metafizycznego niepokoju i poczucia jedności swego ja jako czegoś radykalnie osobnego, indywidualnego budzą natężone uczucia strachu, bólu i radości. Na lęk, trwogę jako źródłową odsłonę fundamentów metafizycznych zwracał uwagę Martin Heidegger. W *Czym jest metafizyka?* uznawał trwogę za przeżycie źródłowo ujawniające nicość, a zatem *archeicznie* metafizyczne. Ale doświadczeniem „poprzedzającym" ujawnienie

[36] S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 203.

[37] A. Zagajewski, *Lekka przesada*, s. 102.

się nicości jest uchwycenie całości bytu. Całość bytu odsłania się człowiekowi przede wszystkim w nastroju nudy: *Owo głębokie znudzenie, ciągnące się jak milcząca mgła w przepaściach naszej przytomności, pokrywa rzeczy i pokrywa ludzi, i wraz z nimi pokrywa nas samych*[38]. Także obecność kochanego człowieka, radość z tym związana potrafi spowodować ujawnienie się owej całości bytu. Warunkiem koniecznym zachodzenia tego typu „doświadczeń metafizycznych" jest odpowiednie nastrojenie (*Befindlichkeit*). Najbardziej jednak istotnym z tego punktu widzenia jest inne niż nuda i zadowolenie nastrojenie – trwoga. To ona punktowo odsłania nicość i stawia nas wobec tej najpierwotniejszej rzeczywistości. Pisał Heidegger: *Jesteśmy zawieszeni w trwodze. Mówiąc wyraźniej, trwoga trzyma nas w takim zawieszeniu, ponieważ powoduje wyślizgiwanie się bytu w całości. Stąd to my sami, ci oto bytujący ludzie, znajdując się wśród bytu, wyślizgujemy się razem z nim*[39]. Trwoga powoduje osuwanie się wszelkiej bytowości, wymykanie się i wyślizgiwanie całości bytu, ujawnienie kruchości bytu, następuje wtedy swoiste wy-korzenianie z rzeczy, przedmiotów. Człowiek zostaje skonfrontowany z nicością. Trwoga odbiera mowę, jej środowiskiem jest właśnie milczenie. Wobec nicości milknie wszelki sąd egzystencjalny, orzekający, że coś jest, istnieje. Człowiek nie potrafi wytrzymać tego milczenia, próbuje obecność nicości z przypisaną jej sygetyką, odczuwaną w związku z tym pustkę zapełnić gadaniną, mówieniem przypadkowym i nieznaczącym. Są to doświadczenia dla egzystencji ludzkiej poniekąd konstytutywne. Człowiek, który zwraca się ku konkretnym bytom, nie pozwala by wyślizgiwał się on, odwraca się od nicości, wpychając siebie w powierzchowną, publiczną postać

[38] S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 101.

[39] M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 102.

przytomności[40]. W *Sein und Zeit* Heidegger powiedziałby, że człowiek taki pozwala zagarnąć się *das Man*. Powyżej zarysowane doświadczenia mają radykalnie meta-fizyczny charakter, gdyż dokonuje się w nich wyjście poza sferę bytów, bytu w całości. Późny Heidegger mówiąc o tym, co nazwaliśmy doświadczeniami metafizycznymi, będzie posługiwał się metaforą stania w prześwicie bycia, będzie wzywał do milczącego nasłuchiwania głosu bycia, będącego odpowiedzią na nasze pytanie skierowane do Bycia (*Frage das Seyn!*), do czego jeszcze wrócimy.

Z kolei ból, odsłaniający źródła metafizyczne, dający przeżycia metafizyczne, *sentiment de l'existence*, znalazł swą eksplikację choćby we wspomnieniach Jana Jakuba Rousseau. Przywołując w *Przechadzkach samotnego marzyciela* swe poważne obrażenia fizyczne, doznane na skutek zderzenia z dużym dogiem niemieckim w czasie schodzenia ze wzgórza, Rue Menilmontant, tak opisywał pierwsze wrażenia po odzyskaniu przytomności: *To pierwsze wrażenie było rozkoszne. Tylko dzięki niemu poczułem, że istnieję. Rodziłem się w tej chwili do życia i zdawało mi się, że wypełniam swym nieuchwytnym istnieniem wszystkie spostrzegane przedmioty. Obecny cały w chwili teraźniejszej, nie pamiętałem nic, nie miałem żadnego wyraźnego pojęcia o swojej osobie, najmniejszego wyobrażenia o tym, co mi się zdarzyło, nie wiedziałem, kim jestem ani gdzie jestem; nie czułem ani bólu, ani strachu, ani niepokoju [...]. W całej swej istocie czułem spokój tak zachwycający, że ilekroć go sobie przypomnę, nie znajduję wśród wszystkich zaznanych w życiu przyjemności nic, co bym mógł z tym porównać*[41]. Ból, cierpienie, żałoba po śmierci kogoś bliskiego, lęk przed śmiercią jawi się jako

[40] Tamże, s. 106.

[41] J.J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. M. Gniewiewska, Warszawa 1967, s. 39-40.

potencjalna gleba dla pojawienia się przeżyć odsłaniających istnienie w jego istocie. Radość, przyjemność, ekstaza, spotkanie istotne to także obszary, w których dokonuje się często przebłysk wymiarów metafizycznych. Zresztą próba jakiegoś ich skatalogowania z góry jest skazana na niepowodzenie. Warto jednak zasygnalizować skrajną ambiwalencję doznań i przeżyć związanych z doświadczeniami metafizycznymi – ambiwalencja ta zaznacza się tak u genezy tych doświadczeń, jak i ich skutków. Przejdźmy do krótkiej prezentacji dalszych, wybranych koncepcji przeżyć metafizycznych i ich życiowych, faktycznych eksplikacji.

Kategorią „jakości metafizycznych" incydentalnie posłużył się najpierw Dietrich von Hildebrand[42], a następnie przejął ją i rozwinął Roman Ingarden na gruncie swej estetyki i teorii dzieła literackiego (ale już nie etyki czy ontologii), a w odniesieniu do dzieła muzycznego zastosowała ją Zofia Lissa. Pisał Ingarden: *Istnieją szczególne proste lub pochodne jakości, takie jak np. wzniosłość (czyjejś ofiary) lub podłość (czyjejś zdrady), tragiczność (czyjejś klęski) lub straszliwość (czyjegoś losu), to, co wstrząsające, niepojęte lub tajemnicze, demoniczność (czyjegoś czynu lub pewnej osoby), świętość (czyjegoś życia) lub jej przeciwieństwo: grzeszność czy „piekielność" (np. czyjejś zemsty), ekstatyczność (najwyższego zachwytu) lub cisza (ostatecznego ukojenia) itp.*[43] Do tej listy Ingarden dodaje jeszcze groteskowość, patetyczność, uroczystość, wdzięk, lekkość, powagę, ciężkość. Warto zwrócić uwagę, że mamy tu przynajmniej trzy grupy jakości fundujących przeżycia metafizyczne: religijne: świętość, piekielność, grzeszność, demoniczność *etc*.; moralne: podłość, tragiczność, wzniosłość *etc*.; estetyczne: groteskowość,

[42] Por. D. v. Hildebrand, *Die Idee der sitlichen Handlung*, Darmstadt 1969, s. 42 nn.

[43] R. Ingarden, *O dziele literackim*, s. 368.

uroczystość, wdzięk, lekkość, powaga, ciężkość *etc*. Pojawia się także w Ingardenowskim zestawie cisza, milczenie i ten trop sygetyczny przyjdzie nam jeszcze przywołać. Przeżycia metafizyczne w rozumieniu autora *Sporu o istnienie świata* – to ważna konstatacja – mają ambiwalentną pozycję aksjologiczną: mogą być pozytywne lub negatywne, u ich podłoża może leżeć wstrząs spowodowany czymś ekstremalnie złym, brzydkim, jak i dobrym, pięknym. Jakości metafizyczne nie są właściwościami rzeczy, cechami stanów psychicznych, lecz objawiają się w sytuacjach życiowych, zdarzeniach międzyludzkich jako ich specyficzna atmosfera, *atmosfera, która wszystko przenika i światłem swym wszystko rozświetla*[44]. Jakości metafizyczne pozwalają nam punktowo uczestniczyć w źródłach bytowania, uobecniają fundamenty metafizyczne istnienia i życia, przerywając poniekąd monotonny i pozbawiony sensu ciąg wydarzeń codzienności. Są, jak powiadał Ingarden, darem łaski, punktami szczytowymi życia, objawieniami głębi życia i całej rzeczywistości, odsłonięciem głębszego sensu egzystencji. *Przy ich ujrzeniu odsłaniają się nam głębie i praźródła bytu, na które zwykle jesteśmy ślepi i których istnienie w codziennym życiu zaledwie przeczuwamy. [...] W ich ujrzeniu i realizacji, w obcowaniu z nimi, sami zstępujemy w praźródła bytu*[45]. Zapisem takiego doznania metafizycznego jest utwór poetycki Czesława Miłosza pod charakterystycznym tytułem *Esse*. Poeta rejestruje swe przeżycie zachwytu twarzą kobiety w kolejce metra. Pisał: *Przyglądałem się tej twarzy w osłupieniu [...] Wchłonąć tę twarz, ale jednocześnie mieć ją na tle wszystkich gałęzi wiosennych, murów, fal, w płaczu, w śmiechu, w cofnięciu jej o piętnaście lat, w posunięciu naprzód o trzydzieści lat. Mieć. To nawet nie pożądanie. Jak motyl, ryba, łodyga rośliny, tylko*

[44] Tamże.
[45] Tamże, s. 369-370.

rzecz bardziej tajemnicza[46]. Zachwyt, fascynacja, dotknięcie rzeczywistości istnienia, bycia, tajemniczych źródeł metafizycznych. Wypowiedź ta wpisuje się w nurt epifanicznych utworów Miłosza, rejestrujących przeżycia swoistego objawienia, odsłonięcia, ujawnienia źródeł i fundamentów, samego bycia, do roztopienia się podmiotu w przedmiocie na skutek intensywności doznania zmysłowego jednorazowego, niepowtarzalnego zjawiska czy przedmiotu. Moment wieczny bytu wyziera wszak z doświadczeń konkretnej jednorazowości zdarzeń, niepowtarzalnego szczegółu. *Aby w jednym mistycznym olśnieniu poznać serie obrazów, które ciało żywe/ plus metal puszczony w ruch stwarza,/ trzeba przymrużać oczy,/ patrzeć na rzeczy z ich zewnętrznej strony*[47]. Prawda objawia się bowiem w blasku jednej chwili, w której ujawnia się fundamentalna jedność rzeczywistości, całość istnienia, wieczność[48]. I jeszcze jedno świadectwo poety, Adama Zagajewskiego: *Chwila szczęścia, niewytłumaczalna, podczas spaceru nad Wisłą. Było ciepłe popołudnie, w pewnym momencie zaczął padać deszcz. Miałem przy sobie parasol, ale mimo to schroniłem się w bramie domu przy ulicy Smoczej, niedaleko Wawelu, blisko kościoła na Skałce, w którego krypcie śpi Czesław Miłosz, i stałem tam przez dłuższą chwilę, patrząc na topole i czując ten gorzki zapach ich gałązek, który tak lubię i który tak dobrze pamiętam z dzieciństwa w Gliwicach. Nigdzie się nie spieszyłem, czekałem aż deszcz ustanie i czułem radość, którym jedynym źródłem, wydaje mi się, było to, że świat istnieje, że jest maj i nowe pokolenie jerzyków,*

[46] Cz. Miłosz, *Esse*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 378.

[47] Cz. Miłosz, *Opowieść*, w: tamże, s. 7.

[48] Por. Cz. Miłosz, *Powolna rzeka*, w: tamże, s. 88. Por. wersy z wiersza Julii Hartwig pt. *Bezczas*: „Ale były lata których nikt nie liczył/ królewskie/ kiedy bawiliśmy się pod starymi dębami/ i wieczność była przy nas". Wiersz najpierw publikowany w tomiku *Bez pożegnania*, Warszawa 2004, przypomniany w *Wierszach wybranych*, Warszawa 2010.

bliźniaczo podobnych do swych poprzedników, gwiżdże głośno i przenikliwie[49]. Przeżycia te dają niejako punktowy bezpośredni dostęp do świętego słowa „jest", do intensywnego poczucia istnienia, bycia. Idealne życie poety polega wszak, jak głosił Miłosz, na kontemplacji tego najbardziej tajemniczego słowa. *Miałem kiedyś pomysł* – wyznawał autor *Esse* w jednej z rozmów – *żeby zabronić jego używania, bo to zbyt święte słowo*[50]. Te metafizyczne epifanie stanowią poniekąd źródło poezji, w nowoczesnym świecie zresztą często zastępującej religię, jak trafnie zauważał Miłosz.

Doświadczenia jakości metafizycznych są nam dane, nie można ich zaplanować, wywołać, sprowokować, oczekiwać w jakiejś określonej chwili. Wymiary metafizyczne ujawniają się w opisywanych przeżyciach, przestają być zakryte, ukryte, tajemnicze, niedostępne. Używając języka Heideggera, można by mówić o prześwitach, w których jawi się prawda w swym a-letheicznym charakterze. Po odsłonięciu przychodzi wszak z konieczności zasłonięcie. Doświadczenia odsłonięcia rzutują jednak często na całe życie, powodując przemiany, nieraz bardzo radykalne i nie zawsze jednoznaczne z punktu widzenia moralnego. W życiu realnym, zdaniem Ingardena, sytuacje metafizyczne są bardzo rzadkie, a intensywność i dynamika ich przeżywania i krótkość trwania uniemożliwiają zatopienie się w ich kontemplacji, a tym samym nie potrafią ugasić tęsknoty, punktowo choćby zaspokoić pragnienia, generalnie zresztą niezaspokajanego w rozumieniu Levinasa, za tym, co źródłowe, metafizycznie fundamentalne. Z pewną pomocą przychodzi tu jednak

[49] A. Zagajewski, *Lekka przesada*, s. 239.

[50] E. Czarnecka (pseud.), *Podróżny świata*, New York 1983, s. 189. Wiesław Myśliwski, dowartościowując przeżycia metafizyczne mówił w jednym z wywiadów: „Wszelkie doświadczenie, które nie jest doświadczeniem istnienia, jest z natury doświadczeniem gorszym": H. Zaworska, *Dobrze, że żyłem. Rozmowy z pisarzami*, Warszawa 2002, s. 17.

sztuka. Dzieła literackie, dla przykładu, poprzez przedstawione sytuacje przedmiotowe mogą pokazywać i objawiać określone jakości metafizyczne. Przemilczenia nierozwiązalne w dziele literackim ujawniają jakości metafizyczne tegoż dzieła. Są to miejsca niedookreślenia, które nie domagają się żadnych konkretyzacji, a wręcz odbiorca często czuje, że nie powinien tych miejsc wypełniać, szanując tajemnicę, na którą one wskazują[51]. Zdaniem Ingardena, nie zachodzi tu jednak realizacja jakości metafizycznych, ze względu na heteronomię bytową sytuacji przedstawionych, zachodzi jedynie ich odsłonięcie, ukonkretnienie w pełni jakościowego określenia – istniejąc wyłącznie intencjonalnie, stwarzają jednak pozór realizacji[52]. W przeciwieństwie do realnych sytuacji, będących nośnikami jakości metafizycznych, ich odsłona na gruncie sytuacji intencjonalnych umożliwia spokojną kontemplację, zatopienie się w nich i uchwycenie uposażenia jakościowego jakości metafizycznych w pełnej integralności. Jednak kontakt z intencjonalnymi jakościami metafizycznymi nie posiada tych zdolności przemieniających, mocy wpływania na nasze życie, co doświadczenie jakości metafizycznych uobecnionych w faktycznych i realnych sytuacjach. Sprawa jest wielce dyskusyjna, a racje Ingardena nie zamykają kwestii, jednak nie jest to sprawa istotna z punktu widzenia naszych analiz, stąd pozostawiamy ją tu w takiej spornej postaci. W każdym razie można doznać w kontakcie z jakościami metafizycznymi przedstawionymi i uobecnionymi w sztuce egzystencjalnego wstrząsu, swoistej arystotelesowskiej *κάθαρσις*. I ta konstatacja całkowicie nam wystarcza.

---

[51] Por. K. Skwarczyńska, *Przemilczenie jako element strukturalny dzieła literackiego*, w: taż, *Z teorii literatury cztery rozprawy*, Łódź 1947, s. 26-28.

[52] Por. R. Ingarden, *O dziele literackim*, s. 372.

W wyraźnej analogii do uobecniania się jakości metafizycznych w dziele literackim jawi się zagadnienie obecności tych jakości w dziełach muzycznych. Problem ten postawiła Zofia Lissa, głównie w swym tekście pt. *O słuchaniu i rozumieniu utworów muzycznych* (1937). Omawiając tu czynniki składające się na słuchanie muzyki, o jednym z nich napisała: *intencja do zawartości pozamuzycznej struktur brzmieniowych, którą to zawartość, ze względu na charakter powstającej tu problematyki, nazwijmy „jakościami metafizycznymi"*[53]. Odbiór tych jakości, na drodze intuicyjnych odczuć zawartości pozamuzycznej utworu, wymaga dużej kultury muzycznej oraz pozamuzycznej. Zresztą ich uchwycenie jawi się jako newralgiczny moment rozumienia dzieła muzycznego jako takiego. Na wstrząs estetyczny i uczucia życiowe, a także odrębne od nich uczucia metafizyczne – w tej kwestii będąc zależnym od poglądów Witkiewicza na czystą formę i metafizyczne odczucia wyrażane w stosunku do sztuki – wywoływane przez muzykę autonomiczną, czystą, zwracał też uwagę Konstanty Regamey[54]. Pisał: *Przy słuchaniu dzieła muzycznego ma się wrażenie, jakoby się było w sferze całkowicie innej niż zwykły widzialny i dotykalny świat, w sferze mającej niejako inny czas i inną (albo właściwie żadną) przestrzeń*[55]. Muzyka powstaje z metafizycznego odczucia jedności i poprzez formę wyraża to odczucie, umożliwiając

[53] Z. Lissa, *O słuchaniu i rozumieniu utworów muzycznych*, w: taż, *Wybór pism estetycznych*, red. Z. Skowron, Kraków 2008, s. 182.

[54] Por. K. Regamey, *Treść i forma w muzyce*, w: tenże, *Wybór pism estetycznych*, red. K. Naliwajek-Mazurek, Kraków 2010, s. 4-50.

[55] Tamże, s. 26. Por. stwierdzenie Schopenhauera: „Musica est metaphysices occultum nescientis philosophari animi". Witold Lutosławski mówił: „Te utwory są posłaniem ze świata idealnego [...] Są wiadomością od kogoś, kto w innym świecie przebywa i do którego to świata nie ma inny człowiek bezpośredniego dostępu. Ma on jednak dostęp pośredni poprzez dzieła sztuki": cyt. za: W. Stróżewski, *Wokół piękna*, s. 112-113.

dokonanie się analogicznych przeżyć w słuchaczach. Tak więc nie tylko literatura, ale i muzyka jest w stanie uobecniać intencjonalnie rozumiane jakości metafizyczne i umożliwiać nam ich kontemplację. Ludwig van Beethoven powiadał, że muzyka niesie wyższe objawienie niż religia czy filozofia. Istotą tegoż objawienia są właśnie komponenty metafizyczne, otwierające przestrzenie głębsze niż naskórkowość codziennego życia w jego mechanice. Zdaniem Bohdana Pocieja muzyka romantyzmu doskonale wyraża metafizyczny lęk przed nicością, przed śmiercią nieustannie zagrażającą egzystencji. W tym kontekście można wymienić szczególnie dzieła muzyczne Mozarta, Schuberta, Berlioza, Wagnera, Czajkowskiego czy Mahlera[56]. Tym samym muzyka romantyczna stanowi szczególne miejsce narodzin uczuć, doświadczeń *stricte* metafizycznych. Muzyka w tych utworach przemawia językiem tajemnicy, uobecniając namysły nad życiem i rzeczywistością, bytem, przemijaniem, skończonością i nieskończonością, sensem. Te „szyfry dźwiękowe" metafizyki w swoistym apogeum refleksyjności metafizycznej Pociej dostrzega w *IX Symfonii* Mahlera[57]. Zresztą przekonanie o tym, że muzyka uobecnia absolutną rzeczywistość, jest refleksem świata ponadzmysłowego, zasady i fundamentu istnienia, można spotkać u wszystkich chyba romantyków niemieckich, a przykładem niech będzie Schelling, Schlegel czy Novalis. Muzyka potrafi człowieka przenieść w porządek poza bytem i istnieniem, ku źródłom. *Jestem w muzyce* – wyznawał bohater powieści Sartre'a[58]. Tu bowiem doświadczał istnienia. Analogii można by też szukać w sztukach plastycznych,

[56] Por. B. Pociej, Muzyka *a egzystencja. Próba interpretacji muzyki romantyzmu w kategoriach filozofii Martina Heideggera*, „Kronos" 1, 2011, s. 214-215.

[57] B. Pociej, *Z perspektywy muzyki. Wybór szkiców*, Warszawa 2005, s. 161.

[58] Por. J.-P. Sartre, *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Kraków 2005, s. 32.

szczególnie w bujnie rozwijającej się w dwudziestym wieku we Włoszech sztuce metafizycznej, a malarstwo Giorgio de Chirico jawi się jako doskonały przykład sztuki uobecniającej świat idei. Chiroco podkreślał, że głównym wyrazem myśli jest właśnie obraz[59]. Heideggerowska intuicja, że w dziele sztuki toczy się prawda bycia, że piękno jest sposobem, w jaki stoczy się prawda jako *aletheia*, jest właśnie rozwijaniem tego tropu. *Być dziełem znaczy: wystawiać jakiś świat* – pisał Heidegger[60]. Ujawniający się tu problem relacji między metafizyką a sztuką musimy pozostawić. Zajął się nim z powodzeniem w swym studium pt. *Metafizyka i sztuka* Max Scheler, wskazując na wiele podobieństw, ale i fundamentalnych różnic między tymi dziedzinami. Metafizyk, jego zdaniem, zbliża się do istoty od strony prafenomenu i idei, będącej przypadkiem granicznym dla dyskursywnego myślenia. *Za pomocą myślenia dyskursywnego (des mittelbaren Denkens) pragnie metafizyk oddać coś, co samo wykracza poza myślenie tego typu i uchwytne jest w myśleniu będącym bezpośrednim uchwytywaniem idei*[61]. Możliwości metafizyka są zatem ograniczone głównie językiem. Artysta natomiast zbliża się do istoty od strony prafenomenu w perspektywie oglądu odtwórczo-konstruktywnego, a przez język jest uwarunkowany – i to w innym sensie niż filozof – wyłącznie wtedy, gdy jest pisarzem[62]. Przy czym dzieło sztuki unaocznia wyłącznie te istoty, które są estetycznie wartościowe, stąd prawda metafizyki i sztuki nie pokrywają się. Niemniej,

[59] Por. G. Reale, *Platon a człowiek współczesny*, tłum. E.I. Zieliński, w: *Platon. Nowa interpretacja*, red. A. Kijewska, E.I. Zieliński, Lublin 1993, s. 43.

[60] M. Heidegger, *Źródła dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, w: tenże, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 29.

[61] M. Scheler, *Metafizyka i sztuka*, tłum. S. Czerniak, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 444.

[62] Por. tamże, s. 444-445.

zauważmy, ich pola niewątpliwie na siebie zachodzą. Szczególnie dotyczy to wyrażania doświadczeń metafizycznych, ich wewnętrznej prawdy.

Według Witkiewicza, tylko uczucia metafizyczne, powodujące niepokój, a nie filozoficzny dyskurs, za którym często kryje się banał i czczy werbalizm, zbliżają człowieka do Tajemnicy Istnienia (Istnienie *jest utkane z Tajemnicy*), umożliwiają jej przeżycie, dotknięcie, źródłowo ją uobecniają. Przeżywam własne istnienie jako istnienie poszczególne w jego indywidualności, a jednocześnie jedności z Istnieniem. Dzięki nim człowiek może wejść w niepowtarzalną, osobistą relację z Istnieniem (Witkiewicz używa tu zawsze dużej litery). Jest wszak *w człowieku pewne nienasycenie istnieniem samym, nienasycenie pierwotne, związane z samym faktem koniecznym istnienia osobowości, które nazywam metafizycznym*[63]. Uczucia te ewokuje przede wszystkim sztuka, rozumiana jako Czysta Forma (elementy dzieła są ułożone w taki sposób, że umożliwia to zarówno twórcy, jak i odbiorcy odczucie jedności w wielości). Pojęcie istnienia z konieczności bowiem implikuje wielość: *Pojęcie jednego, jedynego Istnienia, w zastosowaniu do Całości Istnienia, równoznaczne jest z pojęciem Nicości Absolutnej, która jest nie-do-przyjęcia. Pojęcie Istnienia implikuje pojęcie Wielości*[64]. Jedność Istnienia

[63] S.I. Witkiewicz, *Narkotyki – niemyte dusze*, Warszawa 1979, s. 64.

[64] Witkacy, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*, Kraków 2011, s. 21. Por. S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, red. J. Degler, L. Sokół, Warszawa 2002, s. 9: „Istnienie jest jedno i tożsame jest ze sobą. Pojęcie Istnienia implikuje wielość, bez której jedno istnienie byłoby Nicością Absolutną. Wielość Istnień Poszczególnych jest zasadniczym prawem istnienia. Z powodu dwoistości nieskończonej formy swojej, jako Czasu i Przestrzeni, Istnienie jest dwoiste i każde Istnienie Poszczególne również musi być dwoistym; jest ono samo dla siebie jako trwanie i rozciągłość, które to pojęcia są pierwszymi abstrakcjami od bezpośredniego przeżywania, w którym Istnienie Poszczególne stanowi jedność tych dwóch swoich elementów".

w wielości Istnień Poszczególnych (rozumianych jako cielesne monady) – tak można by określić Witkiewiczowską Tajemnicę Istnienia, którą trzeba zachować jako tajemnicę, gdyż wszelkie próby jej „odtajemniczenia" prowadzą do banalizacji i zagubienia sedna sprawy[65]. Samo istnienie jest niedefiniowalne, stanowi pojęcie pierwotne, to rzeczywistość do prze-życia, a nie do mówienia o niej, opisywania jej czy wyjaśniania.

Jednym z możliwych efektów doświadczeń metafizycznych (w tym kontekście lepiej pewnie jednak byłoby powiedzieć: mistycznych) w powyższych sensach jest religijne przebudzenie, konwersja wyznaniowa. Przykładem jest choćby oświecenie Buddy Sakjamuni pod drzewem Bodhi 8 grudnia, „noc ognia" Pascala z 23 listopada 1654 roku czy doznanie dotknięcia Prawdy na skutek lektury pism św. Teresy z Ávila przez Edith Stein latem 1921 roku. Z kolei przykładem dokonywania przez przeżycia metafizyczne przemian duchowych o charakterze poza-konfesyjnym jest doświadczenie z Neuchatel w 1921 roku opisane przez Henryka Elzenberga w autobiograficznej notce zawartej w *Kłopocie z istnieniem*[66]. Mistyczna lektura tekstów Kartezjusza, która stała się udziałem Nicolasa Malebranche'a wywarła ogromny wpływ na życie intelektualne i duchowe francuskiego oratorianina. O swym doświadczeniu Prostoty, Źródła, które stało

[65] „Metafizyczne jest coś, co ma związek z poczuciem dziwności Istnienia i bezpośrednim pojmowaniem jego niedocieczonej Tajemnicy". S.I. Witkiewicz, *Nienasycenie*, Warszawa 1982, s. 271.

[66] „przeżycie w Szwajcarii... Wagner; mgła nad jeziorem; treść tego? nie poznanie, nie bycie tym raczej niż tym; coś innego. Przeżycie wyraźnie mistyczne; uczucie jako rzeczywistość spoczywająca sama w sobie, na nic poza sobą nie wskazująca, samowystarczalna. Uczucie nie ma możności pouczyć nas o tym, co jest, bo jego istota polega na rozpławianiu samej kategorii bytu i jednocześnie samej kategorii poznania": H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, s. 92.

się jego udziałem w 1437 roku w czasie podróży do Grecji pisał Mikołaj z Kuzy jako o doświadczeniu uchwycenia *ponad rozumowego, w oświeconej niewiedzy, spraw zgoła niepojętych, dzięki czemu wzniosłem się do prawd nieprzemijających, jakie dane są poznaniu człowieka*[67]. Przykłady można by mnożyć, cofając się do mistycznych przeżyć pierwszych myślicieli starożytnych, choćby Parmenidesa czy Heraklita. Starożytni Grecy często przywoływali „szał dionizyjski" jako przestrzeń osiągania ekstatycznego rozumienia i mądrości. Wskazują one na egzystencjalną ważkość tego typu doświadczeń, które będąc przeżyciami punktowymi, potrafią jednak zmieniać bieg życia, myślenia i odczuwania i widzenia rzeczywistości.

Co odsłaniają doświadczenia metafizyczne? Maritain wskazując na byt, mówi także o nagłej intuicji, w której dusza zdaje sobie sprawę z własnego istnienia[68]. Ten trop w jakimś stopniu rysował też Witkacy czy Maslow. Dla Witkiewicza fundamentem uczucia metafizycznego jest doświadczenie jedności swego „ja" (jakość jedności) – to właśnie to przeżycie powoduje pojawienie się niepokoju metafizycznego. Niepokój ten, ujawniający się w pytaniach o źródła osobowej tożsamości ja, o racje istnienia w ogóle i własnego zaistnienia, leży u źródeł religii, filozofii i sztuki (jako *przetworów* tego uczucia)[69]. Uczucie metafizyczne zatrzymuje człowieka, na chwilę wyrywa z codziennego zgiełku i skłania ku spojrzeniu w głębię swego bycia, istnienia i pozwala przez moment żyć życiem zaświatów – a według Witkacego prawdziwym zaświatem jest dla człowieka współczesnego głównie sztuka, choć w wielu miejscach mówi on także

[67] Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 1977, s. 239.

[68] Por. J. Maritain, *Intuicja bytu*, s. 148.

[69] Por. S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie...*, s. 11-12, 166.

o metafizyce. Sztuka wyraża uczucie jedności osobowości i istnienia poprzez jedność swych dzieł, a metafizyka przekuwa uczucie metafizyczne na pojęcia i teorie dyskursywne[70]. Obie jawią się zatem w pewnej komplementarności wobec siebie.

Dla Maslowa, z kolei, doświadczenia szczytowe, jak je nazywa, to swoiste wydarzenia poznawcze uobecniające się w przeżywaniu miłości-B (Bytu; *Being*) przeciwstawianej miłości warunkowanej potrzebami. Te momenty najwyższego szczęścia i spełnienia osobowego to przykładowo *doświadczenie rodzicielskie, mistyczne, wywołane kontaktem z przyrodą lub oceanem, percepcja estetyczna, moment twórczy, intencja terapeutyczna albo intelektualna, doświadczenie orgazmu, pewne formy dokonań w dziedzinie sportu itd.*[71] W doświadczeniach szczytowych ujawnia się Byt w różnych jego aspektach, jak całość, jedność, doskonałość, spełnienie, sprawiedliwość, uczciwość, żywotność, bogactwo, prostota, piękno, dobroć, słuszność, powinność, jedyność, łatwość, wdzięk, prawda, samowystarczalność[72]. Doświadczenia te ujawniają zatem organiczną korelację pomiędzy różnymi wartościami, ich istotową jedność. Maslow podkreślał zasadniczą niewyrażalność indywidualnych doświadczeń szczytowych[73]. Od strony egzystencjalnej, psychologicznej dają one przede wszystkim poczucie zintegrowania, scalenia,

[70] Por. tamże, s. 147.

[71] A.H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986, s. 76.

[72] Por. tamże, s. 86-87.

[73] Por. tamże, s. 89. Na s. 94 czytamy: „duża część doświadczenia jest niewyrażalna i nie może być ujęta żadnym językiem". I dalej: „Muszę zwłaszcza podkreślić zdolność do percypowania tego, co niewyrażalne, co nie może być ujęte w słowa. Werbalizacja „na siłę" zmienia to, co niewyrażalne, w coś innego, coś jak tamto, coś podobnego, co jest jednak czymś innym niż tamto samo w sobie".

jednolitości, bycia sobą – tego, co wyżej nazwaliśmy jednością duszy, własnego ja. Można zaryzykować tezę, że w doświadczeniach szczytowych jako punktowej percepcji Bytu człowiek konstytuuje się jako podmiot moralności, odpowiedzialna jednostka panująca nad własną działalnością, aktywnością i ponosząca za nią odpowiedzialność.

Przeżycia metafizyczne mają charakter punktowy, krótkotrwały i intensywny. Stanowią metafizyczną chwilę, pauzę w codziennym monotonnym bytowaniu. Dają poczucie istnienia, często wpływają na dalszy bieg życia. Pisał Konstanty A. Jeleński: *czasem jednak coś takiego się dzieje, co daje poczucie „istnienia" – jakieś jądro formuje się bardzo głęboko i niewyraźnie. Nie można do tego dojść celowo – to wszystko jest właściwie kwestią „otwarcia" jakichś zatkanych kanałów, które są wtedy przepłukane i oczyszczone*[74]. W podobnym duchu chwile istnienia opisywała Virginia Woolf, wskazując na silną niewspółmierność ilościową tych chwil w stosunku do prawie wszechobejmującej „waty" dnia codziennego, permanentnego doświadczania nieistnienia. Pewnego typu wstrząsy powodują, że uświadamiamy sobie, iż *poza watą jest ukryty jakiś wzór; że my – to znaczy istoty ludzkie – jesteśmy z nim związane; że cały świat jest dziełem sztuki; że jesteśmy częściami dzieła sztuki*[75]. Te chwile istnienia są swoistym rusztowaniem, pozostającym w tle codziennego życia. Są – jak pisała Woolf – niewidzialną i milczącą częścią życia, skrywającą się poniekąd pod powierzchnią percypowanych zdarzeń. Doświadczenia szczytowe rozumiane jako „zerknięcia", dostrzeżenie w przebłysku duchowym metafizycznych wymiarów mogą jednak nie spotkać się z rezonansem

[74] K.A. Jeleński, *Listy z Korsyki do Józefa Czapskiego*, s. 11.

[75] V. Woolf, *Chwile istnienia. Eseje autobiograficzne*, tłum. M. Lavergne, Warszawa 2005, s. 184.

w życiu człowieka z powodu choćby zbyt niskiego stopnia świadomości, rozwoju duchowo-moralnego *etc*.[76]

Ta chwilowość dostępu do metafizycznej Całości zdaje się mieć swój głęboki sens egzystencjalny. Czesław Miłosz w swych wierszach wielokrotnie – w wyraźnie platońskim duchu – przestrzegał przed bezpośrednim patrzeniem w słońce, w blask prawdy. Pisał: *Kto chce malować świat w barwnej postaci,/ Niechaj nie patrzy nigdy prosto w słońce./ Bo pamięć rzeczy, które widział, straci,/ Łzy tylko w oczach zostaną palące.// Niechaj przyklęknie, twarz ku trawie schyli/ I patrzy w promień od ziemi odbity./ Tam znajdzie wszystko, cośmy porzucili:/ Gwiazdy i róże i zmierzchy i świty*[77]. Los opisywanego przez Platona wyzwolonego kajdaniarza, który doświadczył na dłużej istoty rzeczywistości, nie jest wszak godny naśladowania, a w porządku przeżyciowym i egzystencjalnym stanowi duże obciążenie i niesie rozliczne zagrożenia.

Konkretne, faktyczne przeżycia metafizyczne są w swej istocie niewyrażalne, nieopisywalne, choć wyraźnie ujawniają moment poznawczy. W nich coś jest dane, coś się ujawnia, coś zostaje uchwycone. Czy jednak jest to „wiedza" intersubiektywnie komunikowalna? Można próbować o niej mówić na poziomie meta-faktycznym, opisywać przeżycia metafizyczne jako swoistą ogólną kategorię, choć i to napotyka, jak widzieliśmy, na poważne ograniczenia i nieprzekraczalne

[76] Por. K. Wilber, *Krótka historia wszystkiego*, tłum. H. Smagacz, Warszawa 2007, s. 181. Autor zauważa: „A więc możesz mieć potężne doświadczenie szczytowe – satori. Ale w wiele dni, tygodni, miesięcy później – do czego je sprowadzasz? Co dzieje się z tym doświadczeniem? Gdzie ono jest? Twoje prawdziwe self, twój środek ciężkości może przyswoić to doświadczenie wyłącznie w zgodzie ze swoją własną strukturą, swoimi własnymi możliwościami, własnym stopniem rozwoju".

[77] Cz. Miłosz, *Świat (Poema naiwne). Słońce*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 205.

granice. Natomiast deskrypcja konkretnych doświadczeń metafizycznych będzie zawsze poprzez schematyzm, uogólnienia mocno deformowała ich rzeczywisty kształt, strukturę i przebieg. Słusznie zauważa Adam Zagajewski: *O tych chwilach nie możemy zbyt wiele powiedzieć przyjaciołom i znajomym, jest w nich coś ciemnego, niemego, choć jednocześnie, póki trwają, to one najgłośniej do nas mówią*[78]. Pojęcia „doświadczyć"/"przeżyć" i „wyrazić"/"wysłowić" ujawniają strukturę relacji głęboko dialektycznej. Poza tym trzeba zwrócić uwagę na fakt, że na poziomie faktycznej moralności chodzi przede wszystkim o *actio*, a nie o *interpretatio*, chodzi o właściwą odpowiedź na sytuację moralnie doniosłą, o adekwatne ustosunkowanie się woli, a nie o zasadny opis tego, co się wydarza. W doświadczeniu metafizycznym czy mistycznym najważniejszy jest moment egzystencjalny, przemiana duchowa, życiowe i moralne *katharsis*. Moment *interpretatio* nabiera dopiero wagi na poziomie teorii etycznej, ujawniając w interesującej nas kwestii aporetyczne trudności i granice dyskursywności.

Charakterystycznym jest fakt, że zarówno Hildebrand, jak i Ingarden czy Lissa rozstali się szybko z tą kategorią pojęciową na gruncie swej myśli filozoficznej. Stało się tak prawdopodobnie z poczucia niemocy językowej, deskryptywnej względem jakości metafizycznych. Są one milcząco obecne w wielu ich tekstach, ale wprost prawie lub w ogóle się nie pojawiają. Polski fenomenolog zauważał, że można je jedynie bezpośrednio zobaczyć, przeżyć w ekstazie na gruncie realizujących je sytuacji, a nie określać pojęciowo, rozumowo. Lissa tak pisała w wyraźnej formie pytania retorycznego o rozumieniu dzieła muzycznego: *Kto wie jednak, czy właśnie najważniejszy moment tego rozumienia – intuicyjne uchwycenie jakości metafizycznych – nie opiera się na czymś, czego*

[78] A. Zagajewski, *Lekka przesada*, s. 102.

w słowach wyrazić już nie sposób?[79] Podobne zaprzestanie mówienia wprost o uczuciach metafizycznych zauważyć można i u Witkiewicza. Świadomość problemów związanych z doświadczeniami metafizycznymi w zakresie ich wyrażalności mają także poeci, dysponujący wszak bogatszym, jak się wydaje, środkiem wyrazu niż filozofowie. Przykładem jest choćby Czesław Miłosz, który mówiąc w swym utworze (*Esse*) o spotkaniu z twarzą kobiety pełen bezradności w opisie rzeczywistości metafizycznej, której jako podmiot liryczny dotknął w tym przeżyciu, wyznaje: *Na to mi przyszło, że po tylu próbach nazywania świata umiem już tylko powtarzać w kółko najwyższe, jedyne wyznanie, poza które żadna moc nie może sięgnąć: ja jestem – ona jest. Krzyczcie, dmijcie w trąby, utwórzcie tysięczne pochody, skaczcie, rozdzierajcie sobie ubrania, powtarzajcie to jedno: jest! I po co zapisano stronice, tony, katedry stronic, jeżeli bełkocę, jakbym był pierwszym, który wyłonił się z iłu na brzegach oceanu? Na co zdały się cywilizacje Słońca, czerwony pył rozpadających się miast, zbroje i motory w pyle pustyń, jeżeli nie dodały nic do tego dźwięku: jest?*[80] I w innym miejscu: *przypomniała mi się inna taka chwila dla której słów szukałem aż znalazłem po dwudziestu latach*[81]. Język sprowadza bowiem wszystko do pojęć, uogólnia, redukuje konkret do czegoś powszechnego, uniwersalnego, sprowadza niepowtarzalne do powtarzalnego. W przypadku doświadczeń epifanicznych jest to zdecydowane zafałszowanie ich natury i istoty. Wszak one same, będąc jednorazowymi, niepowtarzalnymi i nieweryfikowalnymi intersubiektywnie przeżyciami dotyczą jednostkowych zdarzeń, sytuacji, przedmiotów, niepowtarzalnych procesów i przypadków. Ich przedmiot zatem tak samo zresztą jak one

[79] Z. Lissa, *O słuchaniu i rozumieniu...*, s. 186.
[80] Cz. Miłosz, *Esse*, s. 378.
[81] Cz. Miłosz, *Natrafiłem na to*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 615.

same nie poddają się łatwo deskrypcji i to nie tylko w perspektywie dyskursów filozoficznych, ale i idiomów poetyckich czy szerzej: literackich. Także Maritain podkreślał, że żadne słowo czy pojęcie, ani też najbardziej wyrafinowane konstrukcje teoretyczne nie są w stanie wyczerpać bogactwa intuicji bytu, sytuacji, w której ludzki umysł w ekstremalnym uczuciu wzruszenia dotyka nerwu rzeczywistości i jest przez nią niejako porwany[82]. Pisał, z kolei, Marian Przełęcki: *Słowny wyraz konkretnych przeżyć metafizycznych jest czymś, co wymaga wielkiego kunsztu pisarskiego. Trudno wyrazić je wprost, w języku literalnym. Łatwiej uczynić to za pośrednictwem obrazów, porównań czy przenośni*[83]. Opis jest tu na granicy możliwości, pewniejszą jawi się droga pokazywania rzeczywistości przeżytej na konkretnych przykładach, niejako określając je deiktycznie. Doświadczenia i intuicje metafizyczne posiadają zatem elementy wyrażalne i niewyrażalne, a mówienie o nich musi – w imię wierności ich naturze – być równoważone znaczącym milczeniem. Milczenie umysłu (Maritain mówi w tym kontekście o *aktywnym i uważnym milczeniu intelektu*, a Swieżawski o *sacrum silentium*) stanowi wszak też jeden z najważniejszych warunków otwarcia na doświadczenie metafizyczne, pozwalając mówić jądru rzeczywistości i nie nakładając nań żadnych siatek teoretycznych czy pojęciowych presupozycji. Postawa milczenia jako słuchania, a nie fabrykowania odpowiedzi jest dla metafizyka warunkiem *conditio sine qua non* bycia uczciwym badaczem rzeczywistości w jej najgłębszych warstwach, fundamentach i uwarunkowaniach. Trzeba też wskazać na jeszcze jeden powód milczenia wobec własnych przeżyć metafizycznych, o którym była już mowa przy analizie doświadczeń

[82] Por. J. Maritain, dz. cyt., s. 147-148.

[83] M. Przełęcki, *„Wstęp do metafizyki"*, w: tenże, *Horyzonty metafizyki*, Warszawa 2007, s. 11.

egzystencjalno-aksjologicznych. Chodzi o milczenie wobec tego, co głęboko intymne, co w najściślejszym tego słowa znaczeniu moje, a co tym samym łatwo zbanalizować i narazić na profanację przez innych. Postawa milczenia może być tu jak najbardziej usprawiedliwiona, a nawet w wielu przypadkach pożądana z moralnego punktu widzenia.

Przytaczane powyżej stanowiska i tropy pochodzą z różnych kontekstów myślowych, obudowań teoretycznych i nie dadzą się oczywiście sprowadzić do wspólnego mianownika. Tomista będzie akcentował fundamentalną różnicę między doświadczeniami *stricte* psychologicznymi, podprowadzającymi pod samą intuicję intelektualną *esse* a nią samą, jako bezpośrednim uchwyceniem istnienia w jego istocie. Tym samym, w takiej perspektywie, w zasadzie wszystko, o czym była mowa wyżej, poza propozycją Maritaina-Swieżawskiego, nie będzie mogło być nazwane *sensu stricto* doświadczeniami metafizycznymi. Nie wchodząc w dyskusję z tym – mającym swoje racje – stanowiskiem neotomistycznym, potraktujmy kategorię doświadczeń i przeżyć metafizycznych w sensie szerokim, *sensu largo*, a wtedy zasygnalizowany punkt zapalny w zasadzie znika. W interesującej nas optyce, wszystkie przytoczone tropy łączy coś fundamentalnie zasadniczego, co pozwala nam z pewną niefrasobliwością dryfować między stanowiskami filozofów, teologów, pisarzy, poetów, literaturoznawców *etc*. Doświadczenie źródłowości, fundamentalności, archeiczności, niezależnie od tego, czy nazwać to Jednością, Całością, Istnieniem, Byciem, Bytem, Sensem, czy jeszcze inaczej. Struktura doświadczeń metafizycznych wyżej opisywanych jest u przywoływanych autorów różna, inna byłaby też odpowiedź na pytanie, co konkretnie one odsłaniają. A jednak dla naszych celów możemy abstrahować od tych różnic. Warto też zauważyć, że ukazywany w doświadczeniach metafizycznych sens może mieć charakter pozytywny, optymistyczny, jak i negatywny,

pesymistyczny, ukazujący tragizm bytu, absurd istnienia. Na ten drugi wskazywał choćby Artur Schopenhauer[84].

Doświadczenia metafizyczne niejako umożliwiają punktowe „podejrzenie" na poziomie odczuć, przeżyć tego, co z natury swej niewyrażalne, niewysławialne, nienazywalne, nieopisywalne. Z istoty swej zatem rodzą się tu kłopoty z ich intersubiektywizacją tak na poziomie komunikowalności, jak i – tym bardziej – sprawdzalności. Tym samym pojawia się problem, świadomie tu jednak niepodejmowany, dotyczący racjonalności/irracjonalności tych doświadczeń. Jakości, przeżycia i uczucia metafizyczne mają ścisły związek z interesującym nas tu problemem metafizyki moralności. Są jednym z *fontes* filozoficznej teorii metafizyki moralności, tak jak ją tu proponujemy rozumieć. I tą kwestią teraz się krótko zajmiemy.

Przeżycia metafizyczne w przestrzeniach doświadczeń moralnych

Pewien typ doświadczeń metafizycznych (w szerszym rozumieniu one wszystkie), o których była mowa wyżej, otwiera dostęp do uchwycenia fundamentów moralności. Przykładem jest choćby doświadczenie heroizmu (zresztą na poziomie teorii etycznych heroizm też będzie generował postawy apofatyczno-sygetyczne), tragizmu, zła radykalnego czy absurdu. Przeżycia te rodzą silne poczucie nieadekwatności systemów normatywnych, zinterioryzowanych reguł moralnych, a szczególnie niewystarczalność ich społecznej legitymizacji. Jawi się tu pytanie, czy odsłony fundamentów

[84] Por. M. Przełęcki, *„Wstęp do metafizyki"*, s. 16.

moralności dokonują wyłącznie przeżycia *stricte* moralne? Odpowiedź negatywna na to pytanie zdaje się być w pełni zasadna. Wszak dotknięcia metafizyki moralności można doświadczyć w przeżyciach estetycznych czy artystycznych. Jeśli przyjąć – a wiele za tym przemawia – fundamentalną jedność wartości, to wtedy każde doświadczenie może być prezentacją fundamentów moralności. Tak więc błędem byłoby w punkcie wyjścia delimitować przestrzeń doświadczeń metafizycznych o charakterze moralnym i odróżniać je na zasadzie dysjunkcji od pozamoralnych.

Virginia Woolf interesująco opisuje jedno ze swych przeżyć metafizycznych, odsłaniających istnienie, bycie. W czasie bójki z kolegą, kiedy uniosła pięść do zadania ciosu, poczuła w sobie silny głos: po co zadawać ból człowiekowi. Opuściła rękę i pozwalała się okładać z uczuciem głębokiego smutku, bezsilności i przygnębienia. Przeżycie to miało wyraźnie charakter moralny. Oto poczucie powinności zaprzestania zadawania cierpienia zrodziło silny wstrząs, choć – warto zauważyć – z towarzyszącym mu stanem rozpaczy. Drugi przykład to poczucie jedności świata, całości po zatrzymaniu wzroku na rabacie przy drzwiach wejściowych, a trzeci wiązał się z widokiem jabłoni, na której powiesił się sąsiad – Woolf pisze o spostrzeżonej jedności jabłoni i grozy śmierci człowieka. To trzecie doświadczenie metafizyczne również miało wyraźnie moralny charakter. Wśród innych opisywanych przez nią „chwil istnienia" interesujące jest doświadczenie nierzeczywistości świata w czasie dziecięcego przeskakiwania przez kałuże[85]. Jawi się tu wyraźnie zbieżność z wymykaniem się rzeczywistości, wyślizgiwaniem się bytów na skutek przeżycia trwogi, co wielokrotnie opisywał w swych tekstach metafizycznych Martin Heidegger. U Woolf generatorem tych przeżyć byłaby chyba „lawina

[85] Por. V. Woolf, dz. cyt., s. 181-194.

znaczeń", budzących się w niej na skutek pewnych, w warstwie powierzchniowej jak najbardziej zwyczajnych, wydarzeń i sytuacji. Słusznie możemy zatem skonstatować, że to, co staje się wyzwalaczem przeżyć metafizycznych, nie musi mieć charakteru obiektywnie niecodziennego, granicznego, ekstremalnego. Mogą to być zwyczajne sytuacje, codzienne wydarzenia, niewyróżniające się niczym spostrzeżenia. W kontekście moralnym oznacza to, że uświadomienie sobie w błysku intuicji fundamentów moralnych, może się dokonać w zwyczajnych działaniach i aktach, obserwacjach cudzych wyborów i decyzji.

Ingarden, jak pamiętamy, wskazywał na sekwencję jakości metafizycznych mających charakter *stricte* moralny. Wymieniał wśród nich podłość, tragiczność i wzniosłość, nie rozwijając jednak tych tropów. Wydają się one jednak zasadne i ważne. Tragizm uchyla wszelkie schematy rozumienia moralnego zła, nieszczęścia, cierpienia. Wzniosłość, dla przykładu, czyjegoś czynu heroicznego, czyjejś ofiary, transcenduje porządek faktycznej moralności i normatywności etycznej, kierując ku źródłom, ku tajemnicy. Podłość, na przykład zdrady, odsłania jakieś wymiary nicości. Wszystkie te jakości wskazują na porządek metafizyczny poprzez przekraczanie i rozsadzanie porządku faktycznego, okiełznanego przez myśl i wytłumaczalnego przez odwołanie się do przyjmowanych prawideł, norm czy reguł postępowania człowieka. Tak więc doświadczenia metafizyczne *sensu largo* mogą odsłaniać fundamenty moralne, ale i doświadczenia moralne mogą być jednocześnie doświadczeniami metafizycznymi.

Ważki trop w zakresie doświadczenia fundamentów moralności zarysował Gabriel Marcel, wskazując na wierność jako doświadczenie metafizyczne, odsłaniające byt, istnienie (wierność przenika też jako naczelna idea myślenie Jaspersa). Jego zdaniem, istnieją doświadczenia, które stwarzają przed człowiekiem możliwość poniekąd umieszczenia się w bycie

lub, mówiąc ostrożniej, zbliżania się do niego. Bez tego ruchu w człowieku zanika swoiste zaufanie do metafizycznego porządku, w którym uczestniczy nasze istnienie. Następuje wtedy zerwanie więzi między człowiekiem a życiem, byciem, z poważnymi konsekwencjami dla życia moralnego człowieka[86]. Wszak niepokój metafizyczny jest warunkiem koniecznym odkrywania i rozpoznawania wartości i powinności moralnych w konkretnych sytuacjach. Poza jakimkolwiek czuciem metafizycznym, moralność popada w całkowitą dowolność, umowność. W tym kontekście właśnie Marcel przywołuje doświadczenie twórczej wierności. Wierność zapewnia trwałość duszy, miłości, ich życie, odnawianie się. Pisał: *wierność jest i powinna pozostać płomieniem. Płomień ten jednak nie pali się w próżni, urzeczywistniając się może wyłącznie w aktach oraz dziełach będących świadectwami*[87]. Wierność Marcel utożsamiał z dawaniem świadectwa byciu, bytowi, potwierdzaniem bycia i ontologicznej stałości[88]. Bycie nie może być opisane, wyjaśnione, może być tylko spotkane, rozpoznane, uchwycone i poprzez wierność poświadczane w swym immanentnym sensie. Wierność, ściśle związana z pamięcią, jest zwycięstwem nad czasem, jego upływem zmieniającym bieg rzeczy, jest śladową partycypacją człowieka w wieczności, w tym, co trwałe, niezmienne. Podobną intuicję zdawał się wyrażać w *De L'Etre* Louis Lavelle w swej teorii partycypacji, rozumianej właśnie jako źródłowe doświadczenie metafizyczne. Partycypację rozumiał

[86] Por. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 167.

[87] G. Marcel, *Testament filozoficzny*, tłum. S. Grygiel, „Znak" 7-8, 1974. Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 190-223.

[88] Por. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 138. Tenże, *Być i mieć*, s. 82: „Byt jako ten, o którym się świadczy".

on jako *fundamentalne doświadczenie, na którym opiera się cała metafizyka*[89]. Jest to relacja pomiędzy indywidualną podmiotowością a nieskończonością, ontologiczną głębią. Partycypacja rozumiana jako związek z Bytem, uczestniczenie w Bycie, odkrywanie pełni istnienia, jest organicznie zrośnięta z egzystencją człowieka, tworząc dialektykę indywiduum-całość. Lavelle poczynił autobiograficzną uwagę, wskazując na to, że uczucie metafizyczne towarzyszyło mu od wczesnej młodości: *uczucie odkrycia tej obecności stale aktualnej, której wymknąć się nigdy nie mogę, a od której myśl o przeszłości na próżno stara się mnie odwrócić*[90]. Wspomniana obecność to zasada, źródło i fundament całej rzeczywistości, wszystkiego, co istnieje. To doświadczenie jest najbardziej elementarne i ma charakter prerefleksyjny, jest doświadczeniem „wpisania w byt", doświadczeniem czegoś, co nas przekracza, a co umożliwia „oddychanie bytem" (*respiration*). Odkrycie obecności bytu warunkuje obecność dla samego siebie, odkrycie i rozpoznanie podmiotowości. Doświadczenie metafizyczne, czucie bytu jako całości dokonuje się w chwili mającej posmak wieczności, jakby poza czasem w „wiecznym teraz"[91]. Źródłowym niejako „miejscem" tego intuicyjnego doświadczenia bytu jest wolność. W *La dialectique de l'eternel present* pisał Lavelle: *Jeśli rozważamy relację partycypacji*

[89] Cyt. za: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 1, Kraków 2009, s. 478. O stopniach partycypacji u Lavelle'a pisał Jacek Migasiński: „Zmysłowość, afektywność, cierpienie i działanie, bierność i aktywność psychiczna, wyobraźnia i myślenie, wreszcie miłość – stanowią wznoszące się szczeble partycypacji w zjawiskowym, idealnym i wspólnotowym (intersubiektywnym) wymiarze bytu, aż do szczebla, gdzie aktywność i bierność nie różnią się już między sobą". J. Migasiński, *De l'Acte*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga t. 1, Warszawa 1994, s. 255.

[90] Cyt. za: J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 70.

[91] Por. tamże, s. 73 nn.

między byciem boskim i naszym, ponieważ Bóg jest wolnością, widzimy, że nie możemy partycypować w Nim inaczej niż dzięki wolności, którą nas obdarza, a która, sama będąc niepodzielną, czyni nas w tym równymi Jemu[92]. Wolność więc to uczestnictwo w Bycie, w metafizycznym fundamencie, w całości, w permanentnie samokreującym się Akcie. Wolność wszak stanowi fundament moralności, a zatem można powiedzieć, że jej urzeczywistnianie w czynach moralnych stanowi *eo ipso* uczestnictwo w metafizycznych źródłach moralności. Tło metafizyczne jest, używając naszego schematu dualnie rozumianej etyki fundamentalnej, dane na poziomie faktycznej moralności, fenomenologii moralności, choć niekoniecznie jest ono uświadamiane i reflektowane. W takich perspektywach dualizm znika. Im doskonalsza aktywność człowieka, tym doświadczenie wieczności, boskości pełniejsze i bardziej intensywne. Pisał w odniesieniu do koncepcji Lavelle'a Jacek Migasiński: *Tylko to jedno doświadczenie, doświadczenie Cogito, a więc przeżycie obecności mojego bytu myślącego w Bycie totalnym wprowadza mój skończony byt w sferę zawsze aktualnej nieskończonej możliwości wszystkiego, w samą intymność intelligibilnego Absolutu. Ta partycypacja sprawia, że cogito nie wiąże się z dubito, lecz ujawnia swój pozytywny charakter: jest assensio, gestem zgody na bycie, odkrywaniem „ja" wpisanego we wszelkie formy bycia, w tym również zmysłowe*[93]. Doświadczenie wiecznej obecności bycia jawi się zatem w tych perspektywach jako źródłowe niejako doświadczenie człowieka, ukazujące partycypację człowieczego ja w byciu samym. Bycie, z kolei, jest źródłem i fundamentem Dobra[94]. Doświadczenie samego bycia, własnego bycia jest doświadczeniem pewnego zastanego

[92] Cyt. za: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 1, s. 479.
[93] J. Migasiński, dz. cyt., s. 108.
[94] Por. T. Gadacz, dz. cyt., t. 1, s. 481.

porządku – wszak bycia nie stwarzamy, my je odkrywamy wraz z obowiązkiem bycia, tworzeniem swego indywidualnego ja. Fundament metafizyczny jawi się zatem w doświadczeniu bycia jako źródło moralnej normatywności, zobowiązania do określonego typu postępowania, działań, aktów. W partycypacji rozumianej jako ruch postępującego uczestnictwa człowieka w bycie ujawnia się perspektywa *stricte* etyczna – odpowiedzialność i obowiązek wobec drugiego i wobec samego bycia[95].

W perspektywach filozofii Jaspersa takim moralnym momentem, dającym wgląd w przestrzenie metafizyczne, ale i konstytuującym się w odniesieniu do nich, byłaby wina[96]. Jestem współwinny zbrodni, jeśli nie uczyniłem wszystkiego, co w mej mocy, by jej zapobiec, jeśli byłem obserwatorem, jeśli nie naraziłem własnego życia, by jej zapobiec, jeśli byłem bierny *etc*. Wina jest sytuacją graniczną (*jestem sobą, o ile jestem winny*), w którą chcąc nie chcąc uwikłana jest egzystencja człowieka. Każde działanie wszak pociąga za sobą skutki przewidywalne tylko w drobnej swej części. Te nieprzewidziane skutki czynów wywołują lęk człowieka mającego świadomość, że to on jest ich sprawcą[97]. Mogę mieć poczucie winy, kiedy wybierając określoną możliwość, odrzucam inne możliwości realizacji dobra. We wszystkich powyższych przypadkach nie jest to wina faktyczna, *stricte* moralna, gdyż nie są spełnione jej warunki etyczne. Ale wina metafizyczna jest realna, nie stanowi fałszywej reakcji neurotycznego sumienia czy nadwrażliwości moralnej. Jest wykroczeniem przeciw fundowanej transcendentnie powszechnej solidarności międzyludzkiej nakładającej na każdego człowieka powszechną

[95] Por. J. Migasiński, *De l'Acte*, s. 255.

[96] Por. K. Jaspers, *Problem winy*, „Więź" 9, 1974, s. 78-87.

[97] Por. K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 232.

odpowiedzialność za zło czynione drugiemu. Przeżywanie tej winy, stawienie jej czoła wbrew pokusom ucieczki od niej poprzez wygodną interpretację czy racjonalizację, daje możliwość, jak należy sądzić, przeżycia fundamentów moralności, tego, co nazwaliśmy metafizyką moralności. W tym doświadczeniu mam świadomość, że instancją tej winy jest ostatecznie Bóg czy jakoś rozumiana Transcendencja. Bez przyjęcia jej istnienia moje poczucie winy byłoby niewytłumaczalne, irracjonalne, gdyż – jak była już o tym mowa – nie można jej sprowadzić do winy moralnej, do świadomego i wolnego pogwałcenia powinności, norm, wartości etycznych. Zresztą w perspektywie filozofii egzystencji Jaspersa w każdej sytuacji jest obecny Byt, a zatem działanie w sytuacji moralnej jest oparte na odczytywaniu prawdy Bytu w niej zawartej. Działanie człowieka ma zatem nieodłączny wymiar metafizyczny[98]. Jaspers zauważył, że nieuchwytna w porządku etyki normatywnej wina metafizyczna istnieje dla mnie *w milczeniu swego podłoża*[99]. To jej milczące istnienie powoduje, że nie poddaje się ona prostym racjonalizacjom i usuwaniu poprzez zabiegi mniej lub bardziej wyszukanych strategii samousprawiedliwiania, stosowanych nierzadko w odniesieniu do winy faktycznej, moralnej.

O ile w odniesieniu do przedmiotu doświadczeń metafizycznych jako takich wskazywaliśmy na swoisty pluralizm, o tyle przedmiotem doświadczenia metafizycznego o charakterze moralnym będzie zawsze jakieś Dobro i jakieś Zło. Oczywiście – i to komplikuje jednoznaczność powyższej konstatacji – może ono ostatecznie sprowadzać się do bytu czy istnienia, ale w swej bezpośredniej odsłonie ma zawsze jakieś odniesienie agatyczne (lub do zła). Trudno zatem i z tego powodu dokonać jasnego rozgraniczenia

[98] Por. Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna...*, s. 54.
[99] K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, s. 234.

pomiędzy doświadczeniami metafizycznymi jako takimi a doświadczeniami metafizycznymi odsłaniającymi fundamenty moralności.

Doświadczenia metafizyczne można też rozpatrywać, idąc poniekąd tropami Maslowa, jako wpływające na motywację człowieka, ujawniając niewystarczalność działań opartych na potrzebach, dążeniach, uzupełnianiu braków. Reakcje pozbawione motywacji i celu byłyby właśnie warunkowane przeżyciami szczytowymi[100]. Ujawnianie fundamentalności celu, a nie środka do celu, ma doniosłe implikacje dla zrozumienia istoty i natury działania moralnego. Percepcja rzeczywistości przez pryzmat dobra czy piękna, wartości odsłoniętych w doświadczeniach szczytowych, często wywołuje w człowieku impuls do pomnażania dobra i piękna w świecie, rodzi powinność czynienia określonych aktów i podejmowania takich, a nie innych działań. Warto jednak też pamiętać o niebezpieczeństwach tego typu doświadczeń, szczególnie związanych z ich absolutyzacją. Maslow wskazuje m.in. na charakter biernej kontemplacji, postawę „niech będzie" doświadczeń szczytowych. *Błąd czy słuszność, dobro czy zło, przeszłość czy przyszłość, to wszystko nie ma nic wspólnego z poznaniem-B, a zarazem jest nieskuteczne*[101]. Może to prowadzić do swoistego kwietyzmu moralnego, zmniejszenia odpowiedzialności za drugiego człowieka, do niedostrzegania wartości dnia codziennego, tudzież estetyzacji życia (co stało się, zauważmy, wyróżnioną drogą we współczesnym postmodernizmie).

Doświadczeniem niejako uprzywilejowanym w kontekście odsłaniania metafizycznych źródeł moralności zdaje się być tragizm i absurd. Tragizm objawia bycie, odsłania całość,

[100] Por. A.H. Maslow, *Motywacja i osobowość*, tłum. P. Sawicka, Warszawa 1990, s. 308-321.

[101] A.H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, s. 121.

transcenduje lęk, nędzę, przerażenie[102]. W tragizmie człowiek milcząco wychodzi naprzeciw swemu losowi, zawieszając techniki rozumienia czy racjonalizacji. Dotknięcie tych wymiarów jawi się jako punkt przeniesienia człowieka, jego postrzegania własnego życia, na poziom fundamentów metafizycznych. W tragizmie załamują się wszak struktury teoretyczno-normatywne moralności, człowiek przestaje rozumieć i traci nadzieję na teoretyczne wyjaśnienia etyczne, zwraca się intuicyjnie ku źródłom, fundamentom egzystencjalno-moralnym. Staje ostatecznie albo wobec Bytu albo wobec Nicości (przez Hegla czy Heideggera zresztą utożsamianych ze sobą). Charakterystyczny jest fakt, że tragizm łączono przede wszystkim z estetyką i poetyką. Przykład Arystotelesa, sprowadzającego zagadnienie tragizmu do analizy tragedii jako gatunku literackiego, do utworu wywołującego w czytelniku/widzu litość, lęk, trwogę, a przy tym dokonującego oczyszczenia uczuć, emocji, jest tu wyraźnie symptomatyczny. Dopiero Max Scheler rozszerzył fenomen tragizmu z dziedziny sztuki na sam świat, na samo życie i twierdził, że jest on kategorią nie tyle estetyczną, co przede wszystkim etyczną[103]. Według niego, z tragizmem mamy do czynienia wtedy, kiedy jedna wysoka wartość nieuchronnie niszczy inną wysoką wartość, a stojący wobec takiej sytuacji człowiek ma poczucie, że znalazł się w położeniu, z którego nie ma dobrego wyjścia, nie ma wyjścia bez zaciągnięcia tragicznej winy. Pisał Scheler: *Nie śmierć lub inne nieszczęście, lecz „popadnięcie w winę" stanowi tragiczny los bohatera*[104]. Wina tragiczna nie jest winą, za którą można kogoś pociągnąć do

[102] Por. K. Jaspers, *O tragiczności*, s. 62.

[103] Por. W. Tatarkiewicz, *Tragedie i tragizm*, w: Arystoteles, David Hume, Max Scheler, *O tragedii i tragiczności*, Kraków 1976, s. 13-14.

[104] M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, tłum. R. Ingarden, w: Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*, Kraków 1976, s. 95.

odpowiedzialności, nie jest winą, o którą można kogoś „obwinić", ujawnia zatem radykalnie odmienny profil niż klasycznie rozumiana wina moralna. Dzieje się tak z powodu braku jakichś obiektywnych racji aksjomoralnych, kryteriów, które pozwoliłyby rozstrzygać o winie człowieka postawionego w sytuacji tragicznej, w sytuacji bez wyjścia. Tragizm budzi rozmaite uczucia: grozę, oburzenie, przerażenie, uczucia, które są niejako całkowicie autonomiczne względem refleksji, namysłu, wyjaśnienia. Wobec doświadczenia tragizmu zawodzi teoria etyczna czy prawna. Scheler uznawał to wręcz za cechę specyfikującą tragizmu: *każdy konflikt, który można jeszcze etycznie i prawnie przeniknąć i załagodzić, z istoty swej nie jest tragiczny*[105]. Podobnie widział tę sprawę Nicolai Hartmann. Milczenie wobec tragizmu wynika z nieadekwatności słów (por. dramat Hioba i słowa jego przyjaciół); tragizm często wy-korzenia człowieka z uznawanych norm i zinterioryzowanych wartości – zaczyna on wtedy szukać fundamentów. Takie doświadczenie sytuacji tragicznych jawi się wyraźnie jako poszerzenie samoświadomości. W sytuacjach granicznych normatywność moralna uobecniona w wartościach, normach, ideałach osuwa się, wymyka – otwierają się przestrzenie metafizyczne, odsłaniają się źródła i fundamenty moralności. Poczucie absurdu uniemożliwia tu pozytywne analizy i twórcze poszukiwania intelektualne. Tak dzieje się przede wszystkim na poziomie faktycznie przeżywanego tragizmu. W przestrzeniach refleksji i analizy filozoficznej wolno, a nawet trzeba szukać jakichś wyjaśnień tragizmu, choć zdając sobie zawsze sprawę z ich nieabsolutnego charakteru, nie wolno w prosty sposób aplikować teorii w stosunku do tragizmu przeżywanego przez konkretnego człowieka w określonej sytuacji jego życia.

[105] Tamże, s. 84.

Warto w powyższych kontekstach zwrócić uwagę na jedną z konsekwencji teorii sytuacji granicznych, tak ważnej w systemie filozoficznym Karla Jaspersa. Otóż w jej kontekście wartość może być przeżyta, doświadczona z wszystkimi subiektywnymi uwarunkowaniami wyboru, decyzji, co jednak rodzi niemożność ostatecznych aksjologicznych uzasadnień i wiedzy[106]. Sytuacje graniczne tworzą też podmiotowość, a ich pełna obiektywizacja jest niemożliwa. Tak więc i geneza podmiotowości moralnej pozostaje w przestrzeniach milczenia. Według Jaspersa, egzystencja odsłania się i jednocześnie zasłania – generuje to fenomen niemożności pełnego poznania egzystencji. To warty wyakcentowania trop myślowy. Same sytuacje graniczne jawią się zatem jako sytuacje logicznie pierwotne, sploty okoliczności, wobec których zawodzi *logos*[107]. Przykładem może być śmierć osoby bliskiej, powodująca przemianę czasem wszystkiego, wymagająca jakiegoś świadomościowego zawieszenia, zamilknięcia i powrotu do codzienności. Pisał Merleau-Ponty: *po utracie kogoś bliskiego przemilczamy tę absolutną odmianę i powracamy do świata żywych*[108]. Ta postawa milczenia wobec śmierci najbliższych jest jakimś warunkiem powrotu do normalności życia, ale jest też oddaniem sprawiedliwości tajemnicy śmierci. Milczeć wobec śmierci – to dość jasny imperatyw, choć gadanina staje się tu często próbą pozbycia się lęku przed śmiercią, jej intelektualnego okiełznania. Niewyrażalny jest też stan żałoby – pisał o tym w autobiograficznej

[106] Por. R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980, s. 56-58.

[107] Por. K. Abriszewski, *Sytuacje graniczne jako sytuacje logicznie pierwotne w kontekście etyki dalekiego zasięgu*, w: *Etyka wobec sytuacji granicznych*, red. D. Probucka, Kraków 2007.

[108] M. Merleau-Ponty, *Wątpienie Cezanne'a*, w: J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, s. 168.

pasji Roland Barthes[109]. Prawdziwa żałoba – mówi francuski filozof – jest niezdolna do jakiejkolwiek formy narracji, tak jak nie da się mówić o tym, co się kocha. Słowa w tych kontekstach są zbyt teatralne i niczego nie opisują. Trzeba milczeć, choć to milczenie też jest narażone na niezrozumienie, niemniej jest bardziej adekwatną reakcją w stanie autentycznej żałoby. Kwestionuje to w jakimś zakresie Jacques Derrida, mówiąc w analogicznym kontekście i to dotyczącym śmierci Barthesa: *Ale co wtedy? Milczenie? Czy nie jest to inna rana, inna zniewaga?*[110] Zdradą popełnianą wobec zmarłego jest pisanie o jego śmierci, ale zdradą jest też milczenie: niemożliwa jest tak mowa, jak i milczenie. Trudno nie uznać zachodzącej tu aporetyczności.

Warte podkreślenia jest też to, iż u Jaspersa dostęp do Bytu, do Transcendencji jest uwarunkowany stawaniem się sobą[111]. A zatem komponenty moralne biorą udział w odsłanianiu się dla człowieka wymiarów Transcendencji, ale i na odwrót. Doświadczenie metafizyczne określa moralną fizjonomię człowieka. Pisał Jaspers: *W zależności od tego, co człowiek słyszy w szyfrach, kształtuje się jego szlachetność albo jego podłość. Jak głęboko jego spojrzenie wnika w podstawę tak dalece skutecznie oddziaływuje źródło wypływające z wnętrza jego samego*[112]. Tak więc pomiędzy kondycją moralną człowieka a doświadczeniem metafizycznym zachodzą obustronne relacje fundujące.

---

[109] Por. R. Barthes, *Journal de deuil. 26 octobre 1977 – 15 septembre 1979*, Paris 2009.

[110] J. Derrida, *Le morts de Roland Barthes*, w: tenże, *Psyche: l'inventions de l'autre*, Paris 1987, s. 288, cyt. za: M.P. Markowski, *Jacques Derrida: mowa żałoby*, w: *Derrida / Adirred*, red. D. Ulicka, Ł. Wróbel, Pułtusk 2006, s. 27.

[111] Por. K. Jaspers, *Philosophie*, t. 2, Berlin 1932, s. 150.

[112] K. Jaspers, *Szyfry Transcendencji*, s. 97.

Na granicę, jaką dla dyskursu filozoficznego stanowi byt, bycie dane w doświadczeniu metafizycznym, wskazywał Lavelle. Błędem zachodniej metafizyki jest, jego zdaniem, przedmiotowe potraktowanie bycia, przekształcenie bycia danego w obecności w przedmiotową substancję (to samo zresztą zarzucał metafizyce po-sokratejskiej Heidegger). Refleksja tymczasem jest organicznie i nierozdzielnie zrośnięta z byciem[113]. Zdaje się tu powracać intuicja Parmenidesa o jedności bytu i myśli. Trudno zatem ogarnąć byt, wyczerpać jego bogactwo, wszak samo myślenie jest już ustanowieniem się w bycie[114]. Doświadczenie partycypacji w bycie jest czystym doświadczeniem, jego przedmiot jest niezłożony, nie da się tu wprowadzić rozróżnień, a tym samym proponować jakichkolwiek definicji czy jednoznacznych określeń. Lavelle mówił też o postawach sygetycznych. Milczenie, jego zdaniem, powinno być postawą człowieka, którego doświadczenie obecności przerasta, który nie jest w stanie niczego sensownego o nim powiedzieć. Milczenie to też warunek konieczny doświadczeń metafizycznych. W tym samym duchu Heidegger powiadał, że milczenie pozwala mówić byciu, nie hałasuje, nie zakrywa, nie zagłusza. Milczące stanie w prześwicie bycia u Heideggera jawi się jako nasłuchiwanie moralnych wskazówek, konkretnych wskazań odnośnie do faktycznego postępowania, zachowania, konkretnych wyborów. Człowiek zamieszkujący prześwit bycia (a tym samym ów prześwit otwierający) odnalazł swój etyczny dom i nie potrzebuje żadnych społecznie funkcjonujących norm moralnych czy reguł jako busoli dla swego życia, podejmowanych decyzji i określonego w swej faktyczności postępowania. Bycie wzywa do bycia sobą, do określonych działań, jawi się jako generator zobowiązań moralnych. Doświadczenie metafizyczne

[113] Por. T. Gadacz, dz. cyt., t. 1, s. 480 nn.
[114] Por. J. Migasiński, dz. cyt., s. 74.

rozumiane przez Heideggera jako stanie w prześwicie, daje człowiekowi doświadczenie tego, co trwałe (*Haltbare*), daje oparcie wszelkiemu działaniu. Ta bezpośredniość kontaktu z fundamentami moralnymi i egzystencjalnymi jest absolutnie pierwotna wobec jakiejkolwiek konceptualizacji. Milczące nasłuchiwanie i milcząca mowa bycia stanowią w perspektywie myśli Heideggera właściwy *modus* bycia człowieka, wyraz jego autentyczności, bycia sobą. Postawy sygetyczne zdają się zatem stanowić istotę, nieredukowalny element odniesienia człowieka do źródeł i fundamentów moralności, do Dobra i Zła.

Wglądy metafizyczne, intuicje mistyczne jawią się jako moment twórczego oddziaływania na moralność, zapoczątkowując nierzadko rewolucyjne zmiany w funkcjonujących etosach, często uświęconych wielowiekową tradycją. Jest to widoczne w koncepcji dwóch źródeł moralności i dwóch jej fundamentalnych typów, głoszonej przez Henri Bergsona. Moralność statyczna, zamknięta, to efekt funkcjonowania określonych praw społecznych, zabezpieczających *status quo* społeczeństwa i jego trwanie, natomiast moralność otwarta (dynamiczna) jest fundowana na intuicji wizjonerów, mistyków, proroków. Społeczna perspektywa pierwszej moralności zostaje w niej zastąpiona perspektywą ludzkości jako pewnej całości. Pojawiają się wraz z nią takie kategorie jak poświęcenie, dar z siebie, duch ofiary, miłosierdzie[115]. W miejsce rozumowego uznania konieczności przestrzegania określonych norm i prawideł zachowania, pojawia się uczucie, emocja moralna, pozwalająca zrodzić się myśli, a także

[115] Por. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993, s. 41. O dwóch źródłach moralności czytamy: „system nakazów, narzucanych przez bezosobowe wymagania społeczne, oraz zespół wezwań, przekazanych sumieniu każdego z nas przez osoby, reprezentujące najlepszą cząstkę ludzkości" (s. 88).

działać. Doświadczenie metafizyczne pozwala przekraczać wąski interes społeczeństwa i iść ku postawie czynnej solidarności z ludzkością: *siłę do miłowania ludzkości czerpiemy, pozostając w kontakcie z zasadą stwarzającą rodzaj ludzki*[116]. To właśnie to doświadczenie pozwala człowiekowi kierować się głęboką emocją moralną oraz otwierać się na fundamentalne wezwania natury etycznej adresowane do indywidualnych sumień i świadomości moralnej. Tym samym – według Bergsona dzięki głównie mistykom[117] – rodzi się moralność otwarta. Naśladowanie człowieka, będącego wzorem moralnym, człowieka otwartego na doświadczenia metafizyczne, mistyczne, prowadzić może do poczucia jedności z nim, naśladowanie go i przekraczanie bezosobowej moralności opartej na nawykach i przyzwyczajeniach. Mistyk odwołuje się wszak do czegoś bezpośredniego, poprzedzającego wszelką interpretację. Pisał Bergson: *Prawdziwi mistycy otwierają się po prostu na pewien poryw, który ich ogarnia. Czując, że jest w nich coś lepszego od nich samych, są pewni siebie i okazują się wielkimi ludźmi działania, ku zaskoczeniu tych, dla których mistycyzm jest jedynie wizją, uniesieniem, ekstazą*[118]. Nauka mistyków, ich słowa odnajdują jednak jakiś oddźwięk we wnętrzu większości ludzi ze względu na powszechną ludziom skłonność mistyczną, która tylko czeka, by się obudzić, zaktualizować. W takich perspektywach bezpośrednie wglądy w naturę rzeczywistości, w *arche* świata jawią się w swej pełnej doniosłości moralnej i etycznej. Bergson rozumie mistycyzm jako bezpośrednią relację do pędu życia, czyli do zasady rzeczywistości. Stąd można bez popełnienia

[116] Tamże, s. 59.

[117] Por. tamże, s. 99: „dusze uprzywilejowane, które czuły się pokrewnione z wszystkimi duszami i które, zamiast pozostawać w granicach grupy i poprzestawać na solidarności ustanowionej przez naturę, skierowały się w pędzie miłości ku ludzkości w ogóle".

[118] Tamże, s. 102.

jakiegokolwiek nadużycia utożsamiać doświadczenie mistyczne Bergsona z doświadczeniem metafizycznym tak jak je rozumiemy w tym rozdziale.

Doświadczenia metafizyczne są doświadczeniem bezpośredniej obecności lub obecności prześwitującej poprzez doświadczenie nicości, jak u Heideggera, ale w obu przypadkach niedającej się w pełni uchwycić i wyrazić w jakimkolwiek języku w sensie pozytywnym. Wydaje się, że ich uobecnianie dokonujące się w sztukach plastycznych, muzyce czy w idiomach poetyckich jest uprzywilejowaną formą wyrazu. Dyskurs filozoficzny ma mniejsze możliwości wyrażenia „treści" przeżyć metafizycznych. Stąd dość powszechne milczenie o nich na gruncie filozofii. W przypadku odwoływania się filozofów do tych kategorii, następuje niejako automatyczne przestawienie w kierunku metafor, poezji, symboli. Jest to widoczne nawet u autorów wyraźnie przyznających się do tradycji analitycznych. We wszystkich jednak próbach mówienia o doświadczeniach metafizycznych słowa raczej „pokazują", naprowadzają na właściwe intuicje niż dokonują deskrypcji. Niewyrażalność zatem to jeden z filarów milczenia w perspektywie doświadczeń i przeżyć metafizycznych. Drugi wiąże się z poczuciem intymności tych przeżyć, niechęcią do ich opisywania, często z lęku przed niezrozumieniem, banalizacją, wyśmianiem. Trzeci wyrasta z faktu, że milczenie stanowi niejako środowisko zachodzenia tych doświadczeń, ich wstępny warunek konieczny. Same przeżycia metafizyczne są spontaniczne, nie da się ich zaplanować, zaskakują człowieka, niemniej zgiełk i hałas, gadanina utrudniają, by nie powiedzieć uniemożliwiają, ich zaistnienie. Słusznie pisze Czesława Piecuch: *im głośniejsza mowa człowieka, tym cichszy głos transcendencji*[119].

[119] Cz. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna...*, s. 250.

Osobną kwestią jest – sygnalizowany wyżej – charakter samego milczenia rozumianego jako jakość metafizyczna. Milczenie i cisza w muzyce, sztuce, literaturze często wskazuje na Tajemnicę, Transcendencję, Całość. Także w komunikacji egzystencjalnej, międzyludzkiej, milczenie potrafi udźwignąć ciężar spraw niedostępnych dla werbalizacji, niepodlegających słownym opisom. Zamilknięcie przed pewnymi sytuacjami moralnymi, przed heroizmem czyjegoś poświęcenia czy bestialstwem czyjegoś zachowania umożliwia wgląd w fundamenty, metafizyczne źródła moralnego dobra i zła, wskazuje, że mamy do czynienia z rzeczywistością niecodzienną, pozafaktualną. Milczenie w tych sytuacjach staje się zatem w pełni tego słowa znaczeniu jakością metafizyczną, umożliwiającą przeżycia, uczucia i doświadczenia metafizyczne.

Rozdział VIII

Milczenie wobec Dobra i Zła – ku sygetycznej i apofatycznej metafizyce moralności

Tylko człowiek zdolny jest do wizji
wykraczającej poza ludzkość
i sięgającej samych jej korzeni
Maurice Merleau-Ponty

Les grandes vérités ne se communiquent
par le silence
Paul Claudel

Niepojęte: Jest
Ryszard Krynicki

O potrzebie metafizyki moralności

Metafizyka jawi się jako nieusuwalna skłonność rozumu ludzkiego, co przyznawał nawet tak niechętny jej myśliciel, jak Immanuel Kant. Myślenie pozbawione metafizyki, uchwycenia bycia, sensu bycia, ostatecznych źródeł, racji i przyczyn rzeczywistości buduje system wyjaśniania, w którym finalnie wszystko się sypie, nie posiadając fundamentów, swoistego „domknięcia". Bez owego „domknięcia" trudno mówić o rozumieniu, zrozumieniu świata czy ludzkiego bytowania, nawet mimo ogromu naszej wiedzy o faktach. Gabriel Marcel słusznie zauważał, że szczególnie dziś potrzeba

świadków sensu bycia, świadków jakiejś Całości, by wszystko nie sprowadzało się do gry następujących po sobie, niespójnych zdarzeń, albo, używając trafnego zdania Szekspira z *Makbeta*, do *historii opowiadanej przez idiotę*[1]. Wpisuje się to w dobrze ugruntowaną w filozofii europejskiej przez wieki tradycję. Zdaniem Platona, zadaniem filozofa jest ująć całość bytu i tylko ten jest filozofem, kto umie uchwycić, objąć całość bytu, a kto nie jest prawdziwym filozofem ten tego nie potrafi[2]. Oczy człowieczego ducha zwraca w górę wyłącznie nauka dotycząca bytu i tego, co niewidzialne[3]. Generalnie, o czym trzeba pamiętać, dla Greków wyjaśnić coś, to właśnie umieścić to w jakiejś całości, uporządkować poprzez wpisanie w jedność. Ta henologiczna skłonność greckiej filozofii jest charakterystyczna dla sporej części dziejów metafizyki europejskiej, ale i mistyki naturalnej czy religijnej. Stąd właśnie, według Giovanni Realego, Platon poniekąd musiał, wyjaśniając idee w ich wielości, sprowadzić je do jakiejś jedności – zasady, a Jednia była w jego wykładach ezoterycznych właśnie tym pryncypium ostatecznym, pozwalającym zrozumieć świat idei, z ideą Dobra na czele. Odwrócić się od nieuporządkowanej wielości i nawrócić (*περιαγωγή*) się na Jedność, Dobro – wtedy człowiek jest zdolny do dobrego życia, tzn. urzeczywistniania jedności w wielości. Oto jeden z elementów ponadczasowego przesłania Platona[4]. *Dusza, która kontemplując prawdę, prawdą się karmi, to dusza, która umie i może działać tak, jak działać powinna*

---

[1] Cyt. za: A. Latoń, *Homo viator – homo testis. Gabriel Marcel jako filozof świadectwa*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 113.

[2] Por. Platon, *Państwo*, VII 537c.

[3] Por. tamże, VII529b.

[4] Por. G. Reale, *Platon a współczesny człowiek*, tłum. I.E. Zieliński, w: *Platon. Nowa interpretacja*, red. A. Kijewska, E.I. Zieliński, Lublin 1993, s. 48-49.

(tzn. wprowadzać jedność do wielości). Koncepcja ta przybierze potem u Plotyna wręcz postać kontemplacji stwórczej w sensie metafizycznym i na poziomie kosmicznym[5]. Kontemplacja prawdy daje zatem działaniu miary, wskazuje na dobro. Tymi tropami poszli później Mistrz Eckhart, Marcin Luter, a także – mimo deklarowanej niechęci w stosunku do platonizmu – Martin Heidegger. Metafizyka w takiej perspektywie automatycznie przenosi się, przekłada na faktyczność, wchłania fenomenologię moralności jako swą partykularyzację, a etyka fundamentalna zdaje się stanowić wewnętrzną jedność, przezwyciężając podkreślany wielokrotnie w tej książce dualizm. Niezależnie od stosunku do takiego ujęcia trudno nie zgodzić się z tezą, że człowiek, także w perspektywach moralnych i etycznych pyta o metafizyczne fundamenty i źródła, o ostateczne uzasadnienia i racje. Opinia wyrażona przez Hegla, że filozofia bez metafizyki to kościół bez tabernakulum, zdaje się mieć pełne prawo obywatelstwa także na terenie etyki fundamentalnej. W odniesieniu do potrzeby metafizycznej podstawy moralności pisał Artur Schopenhauer: *Potrzeba metafizycznej podstawy w etyce jest tym silniejsza, że, jak twierdzą jednogłośnie wszystkie systemy religijne i filozoficzne, etyczne znaczenie czynów ludzkich posiada zarazem charakter metafizyczny, tj., że wpływ tych czynów sięga poza dziedzinę zjawisk, a zatem poza sferę możliwości doświadczenia, że stoi w jak najściślejszym związku z całym bytem świata i przeznaczeniem ludzkości, gdyż jeśli szukamy ostatecznego celu i sensu istnienia, widzimy, że celem tym jest nie co innego, jak tylko dobro moralne*[6]. Człowiek w obliczu śmierci, niezależnie od swego poglądu czy wyznawanej religii, dokonuje przede wszystkim rozrachunków moralnych,

[5] Tamże, s. 51.

[6] A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bossakówna, Warszawa 1994, s. 161.

ktoś, kto heroicznie uratował życie drugiemu nie chce żadnej zapłaty za swój czyn – wszystko to, zdaniem Schopenhauera, wskazuje na metafizyczną, suprafaktyczną wagę czynów moralnych. Metafizyka moralności i z tego względu jawi się jako organiczna część etyki fundamentalnej.

W poprzednim rozdziale pokazywaliśmy, że rzeczywistość metafizyczna jest na płaszczyźnie egzystencjalnej i moralnej ukazywana, ujawniana przez specyficzne jakości i przeżycia, które z jednej strony odsłaniają najgłębszy wymiar istnienia, pulsowanie istnienia, a z drugiej same jawią się jako tajemnica i na tajemnicę wskazują, a nawet wprost ją uobecniają. To poziom intuicyjnego rozumienia, zgodnie ze słowami Barbary Skargi, że *rozumieć to znaczy wydobywać na jaw sens*[7]. Teraz chcemy, nie tracąc z oczu właściwej dla naszych zainteresowań optyki apofatyczno-sygetycznej, zastanowić się nad metafizyką rozumianą jako teoria, jako badanie najbardziej fundamentalnych aspektów metafizycznie rozumianej rzeczywistości Dobra i Zła. Wszak fundamentalnym celem filozofii powinno być dobro, jak zauważał Maksymos z Tyru[8]. Nie tylko prowadzenie do dobra w aspekcie praktycznym, ale i ukazywanie Dobra w perspektywach metafizycznych i etycznych. Czy koniecznie w ramach operujących jednoznacznymi i zawsze dookreślonymi twierdzeniami teorii? Czy teoria musi zawsze spełniać wymogi jednoznaczności i określoności, wystrzegając się języka metaforycznego, obrazowego, jako dyskwalifikującego teorię w jej naukowych roszczeniach i ambicjach? Czy wymóg ten jest niezależny od tego, czy mamy do czynienia z teorią z zakresu na przykład fizyki relatywistycznej, biologii molekularnej, czy też z dziedziny klasycznie rozumianej metafizyki?

[7] B. Skarga, *Granice historyczności*, Warszawa 1989, s. 163.

[8] Por. M. Szarmach, *Jak Maksymos z Tyru rozumie filozofię*, „Meander" 6, 1983, s. 199.

Pytania te tylko sygnalizujemy, a w jakimś sensie wyznaczają one pole polemiki z poniżej prezentowanym poglądem polskiego filozofa.

Marian Przełęcki, wybitny logik, filozof i etyk, jest przeciwny jakimkolwiek próbom przenoszenia treści metafizycznych przeżyć i doświadczeń w ramy dyskursywnych systemów metafizycznych. Ceniąc metafizyczny zachwyt, zdziwienie tajemnicą istnienia, intuicyjnym poczuciem sensu, doświadczeniem „drugiego planu" otaczającego nas świata i uważając przeżycia metafizyczne za jedne z najgłębszych i najcenniejszych ludzkich doświadczeń, jest on przeciwny przekuwaniu tych – w swej istocie jednak emocjonalnych, co nie znaczy, że nie poznawczych – doświadczeń na język teorii filozoficznej. Pisał: *Nieporozumieniem bowiem wydaje mi się próba wyrażania owych metafizycznych przeżyć za pomocą metafizycznych systemów*[9]. Teoria metafizyczna musi konsekwentnie milczeć, a metafizyka sygetyczna zdaje się być postulowaną przez Przełęckiego postawą wobec „metafizycznego drugiego dna", danego jedynie w przeżyciach, otwierającego się w pewnych sekwencjach emocjonalnych i uczuciowych. Powodem takiego stanowiska warszawskiego logika i filozofa jest po pierwsze sceptycyzm co do poznawczego charakteru przeżyć metafizycznych (choć wyraźnie waha się on, czy przyznać im jakiś status poznawczy, czy też nie). Jeśli mają one charakter emocjonalny, to nie da się ich wyrazić w formie zdań, sądów, twierdzeń, którym można przypisać prawdziwość bądź fałsz. Środków wyrazu należy szukać raczej w sztuce, poezji, muzyce. Po drugie, Przełęcki stoi na gruncie pozytywizującej teorii nauki i filozofii, stąd nie dopuszcza istnienia teorii metafizycznej, która używałaby porównań, przenośni, a nie ograniczała do zbioru literalnie

[9] M. Przełęcki, *O metafizyce teistycznej*, w: tenże, *Horyzonty metafizyki*, Warszawa 2007, s. 80.

(logicznie) rozumianych zdań. Wydaje się, że przy takim rozumieniu teorii filozoficznej rzeczywiście jedynym wyjściem jest zaproponowanie metafizyki totalnie sygetycznej, bo nawet nie apofatycznej, jako że ta druga zakłada jednak jakieś minimum kognitywne, jakąś formę intuicyjnego dostępu do prawdy. Przeżycia metafizyczne odsłaniają raczej „prawdę" emocjonalną niż prawdę w sensie literalnym, czyli prawdę rozumową. W takiej optyce właściwie da się mówić o metafizyczności w ramach omawianych w poprzednim rozdziale, natomiast próby przekucia przeżyć metafizycznych na jakąkolwiek teorię filozoficzną są raczej skazane na niepowodzenie. Wydaje się, że ten radykalizm autora *Chrześcijaństwa niewierzących* jest zbyt krańcowy i związany z mocnymi pozytywizującymi założeniami, dotyczącymi teorii wiedzy, a dzieje metafizyki europejskiej zdają się zdecydowanie tępić ostrze takiego radykalizmu. Oczywiście dyskusja z poglądami Przełęckiego zasługiwałaby na osobne opracowanie i szeroką polemikę, tu poprzestańmy na wskazaniu na różnicę w przed-założeniach i wizji metafilozoficznej między jego stanowiskiem, a tym, które prezentujemy w niniejszej książce. Nie wolno też zapominać, że dla Przełęckiego najważniejsze sprawy człowieka są związane z sercem, a nie z rozumem[10]. Wyraźnie pobrzmiewa w tym stanowisko Wittgensteina w interesującej nas kwestii, z wszystkimi konsekwencjami tej repetycji. Odmienne stanowisko zajmował Józef Tischner, dla którego doświadczenia metafizyczne stanowią punkt wyjścia analizy metafizycznej oraz poniekąd źródło dla teorii metafizycznych. Pisał: *jestem przekonany, że losy metafizyki, o które nam wszystkim chodzi, zależą ostatecznie od tego, czy w naszych czasach jest nam jeszcze dane jakieś doświadczenie metafizyczne, czy już nie. Metafizyki*

[10] Por. M. Przełęcki, *„Sprawy dla człowieka najważniejsze – to sprawy serca, a nie rozumu"*, „Ruch Filozoficzny" 2, 2005, s. 225-228.

nie rozwija się, przepisując traktaty metafizyczne, ale dążąc do rozjaśniania kluczowych „doświadczeń metafizycznych" w człowieku[11]. Taką drogą kroczyli w myśli współczesnej Bergson, Heidegger, Jaspers, Marcel, Levinas i wielu innych.

W filozofii zachodniej wyraźnie ukształtowały się dwie tradycje ujmowania przedmiotu metafizyki. W pierwszej, parmenidejskiej, jest nim byt, a metafizyka przyjmuje kształt ogólnej teorii bytu, ogólnej teorii rzeczywistości, rozumianej jako uniwersum bytów. Metafizyka w takiej perspektywie bada byt jako byt. Myślenie takie wywodzi się od Parmenidesa (z jego utożsamieniem bytu i istnienia oraz nicości z nieistnieniem), a swój klasyczny kształt odnalazło w myśli Arystotelesa, poszukującego w ramach swej filozofii pierwszej natury i ostatecznych przyczyn bytu jako najpierwotniejszej rzeczywistości archeicznej. Druga tradycja, platońska, czyni przedmiotem metafizyki Dobro, co jest wyraźnie obecne w myśli samego Platona i neoplatoników, z Plotynem na czele. Jeden z najwybitniejszych przedstawicieli tego nurtu, Proklos pisał: *Początkiem i najpierwszą przyczyną wszystkich bytów jest Dobro*[12]. Dobro w tej perspektywie jest rzeczywistością bardziej pierwotną niż świat bytów, stanowi wobec tego drugiego wymiar właśnie meta-fizyczny, stąd niektórzy będą za metafizykę we właściwym tego słowa znaczeniu uważali myśl neoplatońską, ze szczególnym wskazaniem na Plotyna. Dobro jest – jak pisał Platon – *ἐπεκεινα τής ουσιας*, ponad bytami, istnieniem, istotą. Stanowi źródło dla sfery bytowej. Oba paradygmaty myślenia o przedmiocie metafizyki mają swoje reprezentacje na wszystkich etapach rozwoju filozofii europejskiej, nie wyłączając filozofii współczesnej.

A zatem myślenie o Dobru jako rzeczywistości metafizycznej również przybiera jeden z dwóch kształtów

[11] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 303.
[12] Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002, s. 35.

uformowanych historycznie tradycji: emanacyjną lub finalistyczną, jak je do pewnego stopnia adekwatnie nazywał Mieczysław A. Krąpiec[13]. Trzeba jednak pamiętać, że jak każde określenie paradygmatu filozoficznego, i to posiada swe ograniczenie. Wszak, przykładowo, emanacjonizm metafizyczny Plotyna wtórnie jest także finalizmem. Wszak Dobro stanowi nie tylko źródło wszystkiego, ale i powszechny cel działania. Niemniej finalizm jest i w tej koncepcji pochodną emanacjonizmu.

W platonizmie (tradycja emanacyjna) Dobro jest rozumiane jako rzeczywistość, jak już zauważono, źródłowa, a w swej fundamentalności ekstatyczna, udzielająca się, emanująca z siebie poszczególne byty, jest permanentnie przelewającym się nadmiarem, nad-pełnią. Filozofia średniowieczna wyrażała ów moment udzielania się dobra „na zewnątrz" w słowach: *bonum est quod est diffusivum sui*. Dobro jako najwyższa idea daje wszystkim bytom istnienie w porządku ontologicznym, ale i umożliwia ich poznanie w porządku epistemologicznym. Tak więc jej źródłowość i fundamentalność jest pełna, totalna. Wszystko opiera się na Dobru. Pisał Krąpiec: *Niewymowne i nad-poznawalne dobro jest dobrem dlatego, że zawiera samo w sobie nadmiar wszystkiego i niejako „wylewa się" na zewnątrz, poza siebie. Jest ono przepełnione bogactwem do tego stopnia, że z konieczności udziela się na zewnątrz*[14]. Będąc poza światem bytów, istoty i istnienia, dobro stanowi rzeczywistość radykalnie transcendentną, trudno uchwytną lub w ogóle nieuchwytną poznawczo, wymykającą się próbom pojęciowania i opisu w ramach dyskursu filozoficznego.

---

[13] Tak je nazwał M.A. Krąpiec w swej *Metafizyce*, Lublin 1985, s. 190 nn.

[14] M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, w: M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 57.

Dobro z jednej strony stanowi największy i najważniejszy przedmiot wiedzy filozoficznej, z drugiej strony Platon rezygnuje w *Państwie* z prób jego definiowania, w miarę ścisłego określenia, uciekając się do analogii i języka obrazowego (słońce jako analogat Dobra; jako jego dziecko). Powodem jest to, że Dobra *nie znamy dostatecznie*[15]. Platon mówi o ludziach, którzy dotarli do krainy, w której świeci idea Dobra, ale ostrzega przed chęcią rodzącą się w ich duszy pozostania tam na stałe[16]. Dobro możemy jakoś uchwycić dzięki metodzie dialektycznej, choć najwyższy szczebel jej poznania ma charakter oglądania, widzenia, patrzenia i wymyka się dyskursywności. Z obcowania długotrwałego z ideą Dobra nagle zapala się światło duszy, błysk rozumienia wypełnia duszę – można niewątpliwie odpowiedni ustęp z *Listu VII*[17] zastosować do przestrzeni agatycznych. Pisał Przełęcki: *Niewyrażalność wiedzy o idei Dobra ma być związana z tym właśnie, intuicyjnym szczeblem poznania. To, co „widzimy" oczyma duszy, „nie daje się ująć w słowa", daje się przybliżyć jedynie za pomocą odległych porównań i przenośni*[18]. Platon mówił o czterech rodzajach, typach ujawnień: nazwa przedmiotu (*όνομα*), określenie-definicja (*λόγος*), obraz, wizerunek (*εἴδωλον*) i wiedza rozumiana jako ujęcie rozumowe (*ἐπιστέμη*) – wszystkim im przypisuje jednak niejasność, „zasadniczą niedoskonałość" i przede wszystkim czystą przypadkowość między przedmiotem a pojęciem do niego odniesionym, konkludując, że *żaden rozumny człowiek nie poważy się nigdy zamknąć w niej* [mowie – K.S.] *tego, co*

[15] Platon, *Państwo*, 505A.

[16] Tamże, 519D.

[17] Platon, *Listy*, 341C-D.

[18] M. Przełęcki, *Platon o niewyrażalności*, w: tenże, *Lektury Platońskie*, Warszawa 2000, s. 101.

pojął umysłem[19]. Wbrew interpretacji Przełęckiego, symptomatycznie mówiącego wyłącznie o czterech powyżej wspomnianych „ujawnieniach" w *Liście VII*, sam Platon będzie twierdził, że można jednak uchwycić istotę rzeczy, rozumieć coś na najwyższym możliwym dla człowieka szczeblu rozumienia, a nie móc ująć tego w słowa[20]. Nie należy bowiem zapominać o piątej formie „ujawnienia" (*ἐπιστήμη τού πέμπτου*), o którym Platon wyraźnie mówi w *Liście VII*. Wiąże się ona z poznaniem czysto rozumowym, umysłowym, noetycznym, dzięki któremu dusza ogląda istoty w ich idealnej, wiecznej naturze, spełniając najpełniej postulat poznania ejdetycznego jako nerwu filozofii. Jest to poznawanie tego, co naprawdę istnieje (*γνόστον τέ κάι άληϑός έστιν όν*), czyli świata idei w jakimś sensie przeciwstawionego bytowi gignetycznemu, jako odbiciu, podobieństwie, stawaniu się – a zatem rzeczywistości prawdziwej jedynie w sensie analogicznym i w odniesieniu do bytu istniejącego w pełni tego słowa znaczeniu, istniejącego w sobie, pierwotnie, „bytu ontycznego", jak go

[19] Platon, *Listy*, 343, s. 53. Maria Maykowska we wprowadzeniu do edycji *Listów* Platona tak pisała o czterech typach Platońskich „ujawnień": „Na drodze owych badań jawi się każdy przedmiot poznawany w poczwórny sposób: wyraża się w nazwie, rysuje w obrazie, precyzuje w definicji, przedstawia w umysłowym ujęciu i wiedzy o przedmiocie. Ale te wszystkie ujawnienia są niepełne i niedoskonałe. Niedoskonałe, bo myśl ludzka niedoskonałym tylko może posługiwać się narzędziem, mową, w nazywaniu i określaniu przedmiotów; niepełne, bo zewnętrzne tylko, wciąż zmienne i płynne odtwarzają postaci każdorazowego uwidocznienia się przedmiotu, pokazują, jakim jest w swych poszczególnych, spotykanych odbiciach, ale nie czym jest w niezmiennej istocie swego bytu. Niepełne i niedoskonałe poznawanie opierające się na owych czterech ujawnieniach nie zadowala duszy, wprowadza w nią tylko zwątpienie i zamęt". Dopiero na poziomie piątego, doskonałego poznania sytuacja się zmienia. „Na tych szczytach zapalają się i płoną ognie boskich objawień i wtajemniczeń" (s. XXIII-XXIV). Tu odsłaniają się już prawdy niedające się ująć w słowa, o których pisał Platon w *Liście VII* 341c.

[20] Platon, *Listy* 343d2-e1.

nazywa Adam Krokiewicz[21]. Byt gignetyczny poznawany jest na drodze postrzeżeń, a idee wyłącznie na drodze rozumowej i to w swym najwyższym stadium na drodze swoistego olśnienia (*ἐλλάμψις*), błysku, daru, nagłego oświecenia, którego nie daje się w prosty sposób przekazać na drodze dyskursywnej, konceptualnej, a czasem nie należy wręcz podejmować prób, aby to uczynić, choćby poprzez odwołanie się do języka metafor czy mitów. Dotknięcie rzeczywistości Dobra – wszak ona stanowi w myśli Platona najwyższy szczebel metafizyczności – dokonuje się zatem w milczącym „dialogu" człowieka z Jednym, a ta najgłębsza, niewyrażalna prawda, niedopuszczająca żadnych zapośredniczeń czy pouczeń, odsłania się *w ciszy widzącym oczom zjednoczonego z bogiem człowieka*[22]. Poznanie tej rzeczywistości tworzy, zgodnie z wykładnią *Listu II*, silną więź człowieka z prawdą, ona „przyrasta" do poznającego człowieka, „przylega" do niego, wypełniając niejako cel, jaki stawia przed swoim życiem filozof.

Trudno nie przyznać racji Zbigniewowi Dankowi, kiedy swe badania nad rozumieniem poznania u Platona w *Liście VII* konkluduje wskazaniem na sceptycyzm Platona odnośnie do zdolności mowy do wyrażenia treści ludzkiego poznania[23]. Platoński pogląd wyrażony w *Liście VII*[24] o słabości ludzkiej mowy (*τό τών λόγων άσθενές*) zdaje się potwierdzać takie stanowisko. Człowiek jest przeto w stanie poznać ideę Dobra, a jednocześnie nie potrafi wyrazić tej wiedzy w słowach, ze względu na słabość języka. Platon *dowodzi zarówno tego, że posługując się słowami, nie ujmiemy rzeczy w sposób*

[21] Por. A. Krokiewicz, *Sokrates*, Warszawa [brw], s. 122.

[22] M. Maykowska, dz. cyt., s. XXIV.

[23] Por. Z. Danek, *Platońska koncepcja poznania immanentnego czyli epistemologia pozytywna Listu VII*, „Collectanea Philologica" IX, 2006, s. 21.

[24] Platon, *Listy*, 343a1.

satysfakcjonujący, jak i tego, że brak takiego ujęcia nie musi świadczyć o niedostatecznym rozumieniu istoty rzeczy[25]. Rozumienie nie równa się więc wyrażeniu. Milczenie płynące z rozumienia jest milczeniem znaczącym, wskazującym często drogę do doświadczeń dających rozumienie. Przestrzenie apofatyczne i sygetyczne naturalnie przynależą zatem do tradycji platońskiej agatologii, rozumianej jako metafizyka Dobra.

W arystotelizmie natomiast dobro jest bytem, a w perspektywach praktycznych jest celem ludzkiego postępowania i pożądania (*bonum est quod omnia appetunt*), celem wszelkiego dążenia, jak to formułował sam Arystoteles i stanowi od strony teorii bytu transcendentalną cechę bytu, będąc poniekąd istotową jednością z pozostałymi transcendentaliami relacyjnymi, czyli z prawdą i pięknem. Byt jest dobry, prawdziwy i piękny w sensie transcendentalnym, czyli transcendentalne cechy są zamienne z bytem (*ens et bonum, verum, pulchrum convertuntur*). Transcendentalia są realnym sposobem bytowania, są tożsame z bytem, a różnią się wyłącznie ze względu na akty poznania, którymi są uchwytywane. Nie oznacza to oczywiście prostego przełożenia na porządek kategorialny, faktyczny. Tradycja arystotelesowska w wydaniu tomistycznym, wyróżniała trzy dziedziny dobra w zależności od sposobu związania pożądania człowieka z dobrem: *bonum delectabile* (dobro przyjemne), *bonum utile* (dobro użyteczne) *i bonum honestum* (dobro godziwe – tylko ono jest wybierane ze względu na nie samo, a nie jako środek do celu). Dobrem jest jednocześnie to, czego wszystko pożąda (*quod omnia appetunt*), ale – Akwinata mocno to akcentuje – i to, co wszystko doskonali (*quod omnia perficiunt*). Ten perfekcyjny rys dobra w koncepcji Tomaszowej jest bardzo istotny, a często przeoczany w rozmaitych komentarzach czy opracowaniach.

[25] Z. Danek, *Platońska koncepcja...*, s. 4.

Trop myślenia o dobru jako cesze transcendentalnej, wzmocniony helleńskim myśleniem o jedności dobra i piękna (*kalokagathia*), okazał się niezwykle płodny, inspirując wiele stanowisk także w ramach aksjologii i etyki. Nawet daleki od arystotelizmu Józef Tischner mówił: *Prawda, Dobro i Piękno stanowią w gruncie rzeczy jedność, która podlega zróżnicowaniu w zależności od sposobu, w jaki się jej doświadcza. Ponieważ jednak problem Prawdy jest tu nieco złożony, przeto chętniej odwołuję się do etyki, do Dobra, gdyż na tym obszarze jest to wszystko dużo wyraźniejsze*[26]. Transcendentalia w tradycji klasycznej jawią się jako pas transmisyjny między doświadczeniem moralnym a metafizyką, jako naturalne „przejście" pomiędzy poziomem fenomenologii moralności a metafizycznego jej ugruntowania. We współczesnej myśli filozoficznej pojawiło się wiele interesujących koncepcji transcendentaliów, by wspomnieć propozycję Tadeusza Czeżowskiego o transcendentaliach jako *modi entis*, sposobach istnienia, bytowania, wśród których znajduje się nie tylko dobro, ale i zło wyrażane w zdaniach modalnych. Zdaniem Woleńskiego, teoria Czeżowskiego bazuje na dystrybutywnym ujęciu bytu (w przeciwieństwie do kolektywnego rozumienia w klasycznej teorii transcendentaliów) i nie faworyzuje żadnej określonej koncepcji ontologii zła[27]. *Kalokagathia* – idea zapoczątkowana prawdopodobnie przez Pindara w jego wierszach oraz w poezji Solona (*Fragment* 1,39), rozwijana przez Tukidydesa w *Wojnie peloponeskiej*[28], a charakterystyczna dla całej myśli helleńskiej, łączy dobro i piękno, widząc w nich rzeczywistość w pełni tożsamą ze sobą. Współcześnie za ontologiczną

[26] J. Tischner, *Uprawiam filozofię Dobra*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 259.

[27] Por. J. Woleński, *Ontologia zła*, „Ruch Filozoficzny" 2, 1992, s. 173.

[28] Por. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, VIII, 48, tłum. K. Kumaniecki, Wrocław 1991.

jednością dobra-piękna opowiadał się Theodor Lipps, uważając, że to, co estetyczne pokrywa się z tym, co etyczne; treść piękna jest wartościowa etycznie[29]. Także Henryk Elzenberg widział organiczną jedność dobra i piękna, wskazując jedyną różnicę między nimi w subiektywnej reakcji człowieka na te wartości – piękno jest związane z kontemplacją rozumianą jako przedłużone oglądanie czegoś, a dobro z wolą, z aktem chcenia odniesionym do postępowania ludzi[30]. W tej „dwójni" wartości perfekcyjnych uchwytywanie tego, co piękne ma charakter ściśle kontemplacyjny, a nie *stricte* poznawczy, jest milczącym skupieniem się nad pięknym przedmiotem, zatrzymaniem się i przeżywaniem. W tym nastawieniu elementy apofazy i sygetyki jawią się jako naturalne składniki piękna, ale także i dobra. Metafizyka *καλός* – mieszcząca w sobie także *ἀγαθος* – jawi się bardziej intuicyjnie niż jako teoria filozoficzna o charakterze dyskursywnym.

O Dobro i Zło można pytać z perspektywy metafizycznej na różne sposoby w zależności od koncepcji samej metafizyki. Można widzieć w teorii bytu fundament dla teorii dobra i czynić z agatologii typ metafizyki szczegółowej. Można rozpatrywać dobro w optyce (neo)platońskiej henologii, protologii, widząc w nim fundament dla całej rzeczywistości. Można wreszcie, w duchu zaproponowanej przez H. Schnädelbacha „metafizyki interpretacyjnej", szukać dla rzeczywistości dobra uchwyconej na poziomie faktyczności źródeł i fundamentów, podstawowego sensu Całości, wiążąc poziom metafizyczny i faktyczny w sposób słaby i jedynie probabilistyczny. Tak rozumiana metafizyka nie poszerza wiedzy,

[29] Por. T. Lipps, *Ästhetik. Psychologie des Scönen Und der Kunst*, t. I, Hamburg 1903, s. 525.

[30] Por. H. Elzenberg, *O różnicy między „pięknem" a „dobrem"*, w: tenże, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966, s. 12-24.

poznania, lecz jedynie umieszcza to, co wiemy w szerszym kontekście całości, dzięki czemu potrafimy to zrozumieć. Zło, z kolei, można widzieć jako brak dobra i w takiej prywacyjnej perspektywie pytać o nie niejako z pozycji pozametafizycznych, przenosząc ciężar problemu na poziom fenomenologii, rejestrowania i tłumaczenia konkretnych przejawów zła. Wszak coś, co nie ma istnienia, nie może też mieć przyczyn, pryncypiów w klasycznym tego problemu rozumieniu, a więc nie może podlegać zabiegom ekspanacyjnym na poziomie teorii metafizycznej. Można też pytać o zło jako realną istność, stawiając pytania o jego usprawiedliwienie w obliczu metafizycznych fundamentów. Poniższe analizy skupią się na wybranych elementach metafizyki Dobra i Zła, a ich celem będzie postawienie w ich świetle pytania o sygetyczne i apofatyczne momenty dyskursu o Dobru i Złu z perspektywy metafizycznej. Wyraźnie przeplatać się tu będą dwie optyki. Pierwsza związana ze sferą egzystencjalno-moralną, przeżyciową, a druga etyczno-metafizyczna będzie się odnosiła do samej teorii i jej funkcjonowania w obszarach agatologii i kakologii. Ta druga będzie tu eksponowana przede wszystkim.

Dobro z perspektywy metafizycznej

Pytanie o Dobro w optyce metafizycznej pojawiło się chyba po raz pierwszy w szkole megarejczyków, kiedy to Euklides utożsamił dobro z bytem-jednym w rozumieniu Parmenidesa. Od tego czasu zaczęły powstawać różne koncepcje Dobra, które, jak to zostało wyżej zasygnalizowane, grupują się w dwóch paradygmatach: platońskim i arystotelesowskim. Zarysujmy w optyce apofatyczno-sygetycznej obie koncepcje bardziej szczegółowo.

Tradycja platońska

U samego Platona problem Dobra pojawia się w dialogach, jak i w tzw. nauce niespisanej, ezoterycznej. W dialogach Dobro jawi się jako najwyższa idea, stanowiąca źródło inteligibilności tak idei, jak i pośrednio rzeczy materialnych, jest zatem źródłem wszystkiego – tak w aspekcie ontologicznym, jak i epistemologicznym. Idea Dobra *nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu nadaje moc poznawania*[31]. Prawda, wiedza – te naczelne cele filozofii są warunkowane przez Dobro. Ale warunkuje ono też istnienie i istotę wszystkiego, co jest, choć Dobro samo *nie jest istotą, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele*[32], jak czytamy w przekładzie Władysława Witwickiego lub: *Dobro nie jest bytem, lecz jeszcze przewyższa je godnością i siłą bytu*, jak tłumaczy Artur Pacewicz[33]. Dobro, stanowiąc rzeczywistość archeiczną, zasadę zasad (*ἀρχή ἀρχών*), przewyższa wszystko siłą swego istnienia, a tym samym godnością swego bytowania. Pisał Platon: *na szczycie świata myśli świeci idea Dobra i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świcie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym i publicznym*[34]. Dobro Samo (*αύτό τό άγαθόν*) jawi się zatem w myśli Platona przede

[31] Platon, *Państwo*, 508 e, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990.

[32] Tamże, 509b.

[33] Por. A. Pacewicz, *Między Dobrem a Jednością. Związek Dobra i Jedna w filozofii Platona, Starej Akademii i Arystotelesa*, Wrocław 2004, s. 119. Odnośny wers u Platona brzmi: „ούκ ούσίας όντος τού άγαθού, άλλ' έτι έπέκεινα τής ούσίας πρεσβεία κάι δυνάμει ύπερέχοντος".

[34] Tamże, 517c.

wszystkim jako zasada metafizyczna, a dopiero wtórnie jako fundamentalna zasada moralna. Słuszność ma do pewnego tylko stopnia Arystoteles, gdy krytycznie wobec swego nauczyciela pisze, że tak rozumianego Dobra człowiek nie jest w stanie ani osiągnąć przez swe działanie ani posiąść[35]. Tyle że Platon nie czynił z tak rozumianego Dobra normy moralnej, a raczej normę moralności, zasadę, pryncypium moralności. To jest rzeczywistość metafizyczna, która nie przekłada się wprost na poziom faktualnych reguł i poszczególnych zasad postępowania moralnego. Kontakt z Dobrem jawi się jako *conditio sine qua non* postępowania moralnie dobrego, choć nie wyznacza wprost kształtów tego postępowania. Idea Dobra nie jest poznawalna, jest *ágnwoston*[36] i jest niewypowiadalna w formie dyskursywnej, w zastygłych schematach teorii metafizycznej. Zwracał na to uwagę Platon w wielu swych dialogach. Doświadczenie jej dokonuje się wyłącznie w boskim szaleństwie, rozumianym jako dar bogów dla przekroczenia miary ludzkich możliwości, w tym możliwości poznawczych[37]. W *Polityku* Platon wyraźnie utożsamiał Dobro z Bogiem, nakładając na agatologię teologię, a w *Prawach* mówił o boskim charakterze Dobra. Ten wątek rozwinie później św. Augustyn, który w traktacie *De natura boni* napisze: *Najwyższym dobrem, dobrem, od którego nie ma większego dobra, jest Bóg*[38]. To najwyższe Dobro jest niezmienne, wieczne, nieśmiertelne, a wszystkie inne dobra pochodzą od Niego, ale nie z Niego. *To bowiem, co jest z Niego, jest tym, czym On sam, to zaś, co pochodzi od Niego, nie jest tym, czym On*[39]. W takiej perspektywie Dobro nabiera cech osobowych,

[35] Por. Arystotels, *Etyka nikomachejska*, 1096b.

[36] Por. Platon, *Parmenides*, 134b14.

[37] Por. Platon, *Faidros*, 265A, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.

[38] Św. Augustyn, *O naturze dobra*, tłum. M. Maykowska, w: Św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954, s. 169.

[39] Tamże.

co ma niemałe znaczenie dla zrozumienia stanowienia przykazań i zasad normujących życie człowieka. Augustyn mówił o trzech elementach dobra stworzonego, rozumianego jako powszechna cecha bytu (*in quantum sumus, boni sumus*): miara, postać i porządek. Brak Dobra powoduje zniknięcie natury rzeczy, bo każda natura jest dobra, Dobro stanowi rację jej istnienia. Usunąć z bytu dobroć to zniszczyć byt. Dobro jawi się zatem jako fundament bytu – on jest, o ile jest dobry, czyli w stopniu, w jakim jest od Boga-Dobra. Dobro Boga jest nieskończone, niewypowiadalne.

Mówienie o Dobru jest możliwe jedynie w stosunku do przygotowanych słuchaczy, którzy mają już jakieś doświadczenia bezpośrednie. Wtedy można stosować wypowiedzi ostensywne, odwołujące się do wspólnych doświadczeń. Dlatego Platon swego wykładu o Dobru nie spisał, pozostawiając go w ramach swej nauki ezoterycznej. Nieadekwatność słów stosowanych do mówienia o Dobru musi być dopełniana żywymi intuicjami odbiorców, w przeciwnym razie wysiłek filozofa spełznie na niczym, wywołując nieadekwatne skojarzenia i pozory rozumienia, które mogą się okazać negatywne dla jego życia duchowego i moralnego. Zachodzi też pełna adekwatność między wiedzą o Dobru a kondycją moralną człowieka. Platon pisał o procesie przemierzania wszystkich szczebli poznania z dołu do góry i z góry w dół, który to proces *mozolnie rodzi wiedzę tego, co dobre z natury, w tym, kto jest dobry z natury*[40]. Poznającego musi łączyć z poznawanym przedmiotem jakaś więź pokrewieństwa, jakaś forma „zrośnięcia" z nim, w przeciwnym razie żadne opisy, słowa, dyskursy nie są w stanie otworzyć jego oczu na określony przedmiot. Rzeczywistość agatyczna odsłania się człowiekowi wyłącznie w intuicji, często w sposób nagły i niespodziewany. Nie da się

[40] Platon, *Listy* 343e, s. 54-55.

zatem zaplanować, można jedynie czekać na ów moment, kiedy *tryśnie światło właściwego ujmowania każdej rzeczy i rozumienie napięte aż do najwyższych granic ludzkiej możliwości*[41]. Słowa z *Uczty*, dotyczące doświadczenia piękna samego w sobie można też rozumieć w interesującym nas kluczu agatycznym (wszak idea dobra przewyższa ideę piękna w hierarchii Platona): *I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie*[42]. Takie doświadczenie piękna samego w sobie, czystego, nieskalanego żadnymi obcymi mu pierwiastkami, wiecznego, jedynego zmienia ludzkie życie – człowiek nie jest już w stanie pędzić marnego żywota, lecz przysposabia się do dzielności moralnej[43]. O przygotowywaniu się do spojrzenia na Dobro i etapach tego procesu mówił Platon w słynnej metaforze jaskini. Obcowanie z Dobrem jest możliwe wyłącznie na drodze intuicji o wyraźnie intelektualnym charakterze, choć pozadyskursywnej, z elementem zaskoczenia, niejako daru spływającego na człowieka. Natomiast świat, w którym bytujemy, świat gignetyczny jest generalnie pozbawiony dobra, a jeśli się ono w nim pojawia to wyłącznie jako cień, niedoskonały odblask Dobra. Idea Dobra – będąca *παράδειγμα* dla wszystkich bytów – jest poza ontologią, z racji swej radykalnej transcendencji porządku bytowego i istnieniowego. Tym samym w mówieniu o Dobru pojawia się wyraźna apofaza. W *Filebie* Platon zastosował strategię negatywną w odniesieniu do opisu rzeczywistości agatycznej, mówiąc, czym Dobro nie jest: umysłem, rozkoszą, brakiem cierpienia, konkretną ideą, czymś prostym *etc*. Jest Jednym, które skupia w sobie piękno, prawdę, symetrię i stanowi cel, ku któremu człowiek zmierza jako

[41] Tamże, 344b.
[42] Platon, *Uczta*, 210 e.
[43] Por. Platon, *Uczta*, 211 e.

ku czemuś samowystarczalnemu i doskonałemu[44]. Apofaza dotycząca Dobra w pełni ukazała się w myśli agatologicznej Plotyna, który zradykalizował jeszcze rozumienie transcendencji Dobra u Platona w kierunku jej absolutności. Dobro-Jednia jest poza bytem (*ἐπέκεινα τού όντος*) i poza rozumem (*ἐπέκεινα νού*) – przekracza porządek bytowy i poznawczy.

Świat, rzeczywistość jawi się w systemie filozoficznym zarysowanym w *Enneadach* jako konieczna emanacja Dobra, gradualistycznie wypromieniowującego z siebie wszystkie warstwy bytu aż do materii, która pozbawiona już sił do dalszych emanacji jawi się jako Zło, a zatem jako krańcowa przeciwstawność w stosunku do Dobra. Dobro – jak pisał Plotyn – *niepokalane, jednolite, czyste, od czego wszystko zawisło i ku czemu wszystko patrzy i istnieje i żyje i myśli (umysłowo), albowiem Ono jest przyczyną życia i umysłu i istnienia*[45]. Dobro to też cel wszystkiego: *jest ono nie tylko pierwszą zasadą, jest też ostatecznym celem wszystkiego – każdy byt staje się upragniony wtedy dopiero, gdy zabarwi go dobro*[46]. Pragnienie Dobra jest niejako wszczepione w człowieka, jest bezwarunkowe, a zatem Jednia-Dobro to nie tylko źródło wszystkiego, ale i ostateczny cel dążeń, sens działań człowieka. Dobro samo, źródło bytu i myśli jako Jednia[47] są dla Plotyna rzeczywistością niepoznawalną i niewyrażalną, utożsamioną z Bogiem. Czytamy w *Enneadach* o naturze Dobra: *Jest ona tym, od czego wszystko zawisło i ku czemu zmierzają wszystkie istnienia, ponieważ*

[44] Por. A. Pacewicz, dz. cyt., s. 134.

[45] Plotyn, *Enneady* I, 6,7, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.

[46] D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Warszawa 1995, s. 48.

[47] Pisał Plotyn o utożsamieniu Dobra z Jedni: „ilekroć powiemy Jedno i ilekroć powiemy Dobro, należy sądzić, że mówimy o jednej i tej samej naturze, nie orzekając zresztą o niej niczego, lecz tylko wyjaśniając ją sobie w miarę możności": II, 9, 1.

z niego biorą początek i ponieważ go potrzebują, podczas gdy ono nie ma żadnych braków, wystarcza sobie i niczego nie potrzebuje, jest miarą wszystkich rzeczy i kresem, jest Bogiem, który wydał z siebie umysł i substancję i duszę i życie i działanie poświęcone umysłowi[48]. Absolut-Jednia jest niewyrażalny (*ἄρρητον*, *ού ρητόν*) – nie można go uchwycić jako „tego oto"; ma jedynie tę treść, że „to nie to"[49] – i żaden predykat nie dotyka tej rzeczywistości źródłowej, a przeżyciowo jest ona dana wyłącznie w aktach etyczno-mistycznej ekstazy, które są dla człowieka fundamentalne, bo dają duszy wolność. Sama chęć objęcia natury Dobra-Jedni zamyka już drogę do jakiejkolwiek formy doświadczenia go. Absolut jest u Plotyna charakteryzowany określeniami negatywnymi – przekracza wszystko, jest ponad bytem, istnieniem, ponad życiem, ponad myślą, ponad wszelkimi określeniami, a zatem i ponad dobrem, stąd jest ponad-dobrem, jest nad-dobrem (*ὑπεράγαθον*), czy – mówiąc inaczej – samym Dobrem (*Dobrem ponad innymi dobrami*[50]), będąc bowiem Dobrem dla wszystkich rzeczy mogących w nim uczestniczyć, nie jest nim dla samego siebie[51]. Absolut jest w swej istocie bez-imienny (*ἀνονυμος*), więc nawet nazwy „Jedno" czy „Dobro" nie są nazwami właściwymi, adekwatnymi, lecz zastosowanymi niejako z konieczności, by można było cokolwiek „powiedzieć" o Absolucie. Nazwy dzielą, a Jednia jest jednością, nie-podzielnością. A zatem Dobro jest absolutnie transcendentne, absolutnie „inne" i *nie może mieć żadnego szlaku myślnego*[52], będąc poza bytem i stanowiąc to, co pierwsze, absolutnie proste i niezłożone, jest ono całkowicie

[48] Tamże, I, 8, 2.
[49] Por. tamże, V, 5,6.
[50] Tamże, VI, 9,6.
[51] Por. tamże.
[52] Tamże, V, 6, 6.

niedostępne ludzkiemu poznaniu zmysłowemu i rozumowemu. Dyskurs byłby w optyce Plotyna tym pełniejszy, im mniejsza doskonałość rzeczywistości, o której mówi. Dobro stanowiłoby najdoskonalszą, a tym samym tworzącą najpełniejszą jedność rzeczywistość, o której nie daje się w ogóle rozwinąć pozytywnego dyskursu filozoficznego, a dostępnego jedynie na drodze intuicji duchowej. O ile u Platona intuicja miała jednak charakter intelektualny, to u Plotyna staje się ona nerwem ekstazy mistycznej, radykalnie ponad-racjonalnej, opartej na wierze i miłości, a nie na zasadach myślenia. Ta ekstaza, mająca za cel zjednoczenie duszy z Absolutem, oparta jest nie na wiedzy, sile intelektu, lecz na kondycji moralnej człowieka, osiąganej dzięki ćwiczeniom duchowym, oczyszczeniu, ogołoceniu duszy. Związek rzeczywistości epistemicznej i aretycznej jawi się u Plotyna jako organiczny i nienaruszalny. Milczenie, w konsekwencji, jest niezbywalnym składnikiem przygotowywania swego ducha do otwarcia na Jednię, ale i stanowi postawę wobec przeżyć mistycznych. Metafizyka Dobra przechodzi zatem u Plotyna w mistykę Dobra – tylko w przeżyciu ekstatycznym o charakterze mistycznym, ale i z nieusuwalną komponentą etyczną, możliwe jest „dotknięcie" Dobra w jego „istocie" i „naturze". Dusza poprzez ekstazę zanurza się w rzeczywistości Dobra i w stanie uniesienia pozostaje w nieustannym ruchu, zmierzającym poza wszystkie osiągnięte cele i dobra. Pisał Pierre Hadot: *W swym niekończącym się poszukiwaniu, gdyby mogła, przekroczyłaby Dobro. Jeśli zatrzymuje się na Dobru, to nie dlatego, że jest to punkt końcowy, ale że jest to absolut. Od samego początku przedmiotem miłości było Dobro. Pozostanie nim – w doświadczeniu jedności*[53]. „Obecność" Dobra staje się zatem podstawową kategorią plotyńskiej agatologii.

[53] P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobowska, Kęty 2004, s. 46.

Umysł miłujący, kochający jest w stanie „wessać" w siebie tę obecność Dobra, natomiast umysł myślący będzie podejmował próby poznania Dobra na drodze dyskursywnej, w optyce dualizmu podmiot-przedmiot, w wielości form i tym samym będzie sprowadzał swoje poznanie rzeczywistości agatycznej na manowce. Doświadczenie, widzenie – jako będące w stanie dotknąć Obecności – leżą w optyce Plotyna zdecydowanie ponad dyskursywnymi formami poznania filozoficznego. Budowanie dyskursów metafizycznych o Dobru jest niemożliwe, gdyż podmiot ekstazy mistycznej, który chciałby wypowiedzieć je, znajduje się na diametralnie innym poziomie psychiki niż w trakcie doznania[54]. Różnica ta powoduje niemożność jakiegokolwiek opisu. Apofaza staje się niejako osią metafizyki Dobra, a pojęcia, słowa nawet na poziomie nazwy „Jedni-Dobra" zawodzą. Absolutna jedność, nie-podzielność są niedostępne dyskursowi, z natury analizującemu i dzielącemu, a tym samym posługującemu się pojęciami wywodzącymi się ze świata bytów, rzeczy, istnień. Zresztą człowiek, który doświadczył ekstatycznie Dobra, nie ma potrzeby dzielenia się tym doświadczeniem z innymi ludźmi. System Plotyna jawi się jako ukoronowanie i swoista ekstremizacja apofatycznych tropów agatologicznych zarysowanych u samego Platona i w całej tradycji medioplatońskiej i neoplatońskiej.

Można oczywiście w świetle powyższych konstatacji postawić pytanie o sens spisania swych nauk przez samego Plotyna. Niewątpliwie jego „dyskurs" metafizyczny miał charakter pokazujący, a nie opisujący, wyrażający. Wszak w ekstazie etyczno-mistycznej Plotyna znika podział na podmiot poznający i przedmiot poznania (ekstaza mistyczna jest u Plotyna doświadczeniem totalnie unitywnym), a więc znika fundament i warunek jakiegokolwiek poznania dyskursywnego.

[54] Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 225.

Chodzi o przeżycie Obecności i tym samym odnalezienie źródła i fundamentu wszelkiej rzeczywistości, a także całokształtu działania człowieka, jego aktów i postępowania. Obecność Dobra nie daje się w żaden sposób przełożyć na dyskurs filozoficzny, a milczenie jawi się jako najbardziej adekwatny „opis" Dobra, wyraz „treści" doświadczenia ekstatycznego. Teksty Plotyna można przyrównać w ich funkcji do tekstów dwudziestowiecznego fenomenologa, który chce nie tyle dokonać deskrypcji swych doświadczeń, co naprowadzić czytelnika poprzez opisy na analogiczne do swoich doświadczenia. Wielokrotnie taki cel przyświecający opisowi fenomenologicznemu podkreślał Roman Ingarden.

Tropy platońskie często w wersji neoplatońskiej, wprost i nie wprost, obecne są w metafizycznych dociekaniach tak Heideggera (głos Bycia), jak i przede wszystkim Levinasa (filozofia Dobra). Dla Levinasa, jak już była o tym mowa, czysta komunikacja to bezsłowna mowa twarzy; mowa twarzy bez słów – jest to etycznie (i filozoficznie) najbardziej fundamentalne i źródłowe. Inny jawi się jako Transcendens – niejako analogat Boga w teologii apofatycznej. Levinas widział w Platonie myśliciela, który jako pierwszy wyraził w pełni transcendencję Dobra wobec bytu, a przecież transcendencja ma sens wyłącznie wtedy, gdy przechodzi od bycia ku czemuś absolutnie innemu. Dobro dla Levinasa jest lepsze niż bycie, bardziej pierwotne, archeiczne. Porządek etyczny jawi się zatem jako radykalnie odmienny od porządku ontologicznego i stanowiący namysł filozofii jako jej „pierwszy" przedmiot. Dobro jest inne niż bycie: *Sprowadzić dobro do bycia – do jego rachunków i historii – to przekreślać dobroć*[55]. Ontologia nie jest zatem kluczem do agatologii, a raczej w duchu platońsko-plotyńskim rzecz trzeba rozumieć

[55] E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 36.

odwrotnie, pamiętając jednak o radykalnym dualizmie byt-Dobro, nieprzezwyciężalnym w imię wierności samemu Dobru. Dobro jako rzeczywistość spoza bytu, spoza istoty, wpisująca się w levinasowski idiom „inaczej niż być", jest niepoznawalne i niewyrażalne na drodze dyskursu filozoficznego, niejako z natury swej ontologicznego. Dobro jest „przedmiotem" pragnienia metafizycznego, natomiast nie jest ujmowalne żadną myślą czy intuicją, nie da się też zamknąć go w słowa i pojęcia. Jedynie relacja źródłowo etyczna, odpowiedzialności za Innego, jest ruchem ku Dobru, a poniekąd skutkiem zostawienia w świecie śladów przez samo Dobro. Levinas wręcz określa transcendencję jako to, czego nie można objąć, co wymyka się rozumieniu[56]. Późny Levinas, autor *Autrement qu'etre* zerwał nawet z językiem, którym posługiwał się w *Totalité et Infini*, jako zbyt ontologicznym (a był takim ze względu na chęć uniknięcia psychologizmu) i *eo ipso* niezdolnym do wyrażenia rzeczywistości agatycznej. Trzeba zatem szukać jakiegoś radykalnie innego języka, który będzie w stanie ukazać Dobro, otworzyć horyzont agatyczny. Czy jest to jednak możliwe?

Dobro, należące do rzeczywistości „inaczej niż być", *zostaje zdradzone w tym, co powiedziane, dominującym nad mówieniem, które je wypowiada*[57]. Powiedziane (*dit*) to martwa forma, która nie jest w stanie wy-razić Dobra, w jakikolwiek sposób go opisać. Tylko w swej praźródłowości – nazywanej też bez-źródłowością czy an-archicznością – mówienie „sprzed języka" może ukazywać Transcendecnję-Dobro. Pisał Levinas: *Niewysłowione (lub an-archiczne), z chwilą gdy zostaje wypowiedziane w postaci zdań, przybiera formy właściwe logice formalnej; to, co ponad byciem,*

[56] Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 351.

[57] E. Levinas, *Inaczej niż być...*, s. 17.

ukazuje się w tezach toksycznych, błyszczy w dwuznaczności bycia i bytu – dwuznaczności, w której byt miałby przesłaniać bycie. Inaczej niż być wypowiada się w mówieniu, które musi się także od-mówić [se de-dire], aby w ten sposób wyrwać inaczej niż być temu, co powiedziane, w którym inaczej niż być zaczyna już znaczyć tylko być inaczej. Czy owo ponad byciem, które wypowiada filozofia – i które wypowiada ona z mocy samej transcendencji tego, co ponad – wikła się w formy wypowiedzi służebnej bez szans na pozbycie się tego brzemienia?[58] Powiedziane zastyga niczym wyrocznia, a świat ontologii, bycie przejmuje nad nim władzę. Tak więc między *dire* a *dit* istnieje swoista nieprzezwyciężalna dialektyka. Levinas stawiał problem, czy mówienie o Dobru jest w stanie uniknąć zasadzki powiedzianego, ze wszystkimi zgubnymi konsekwencjami tematyzacji i uprzedmiotowienia, będącymi *de facto* zdradą Transcendencji/Dobra. Ścisła korelacja mówienie/powiedziane zdaje się uniemożliwiać jakiekolwiek rozerwanie tej więzi, ale jest to cena, którą trzeba zapłacić za pokazanie, ukazanie agatyczności, wskazanie na nią. „Apofatycznej perypetii mówienia" nie można wszak wynosić do rangi absolutu. Mówienie w interesującym nas kontekście „traci i wstrzymuje oddech", jest na granicy milczenia, próbuje uniknąć tematyzacji, choć jest to finalnie nieuchronne. Trzeba mieć jednak świadomość, że w dyskursie filozoficznym także to, co niewypowiadalne staje się elementem „powiedzianego", ukazuje się, ale za cenę zdrady jego natury, spowodowanej heterogenizującą redukcją. Metafizyka Dobra poprzez swe mówienie skazana na zastygnięcie w jakiejś strukturze tego, co powiedziane, musi być równoważona milczeniem, przypominającym, że każda forma poznawczo-dyskursywna w przestrzeniach agatycznych jest zdradą Dobra i jego nieuprawnionym redukowaniem

[58] Tamże, s. 18.

do porządku tego, co wypowiadalne, a koniec końców redukowaniem najczęściej do szeroko rozumianego porządku ontologicznego. Metafizyka Dobra uobecnia się nie tyle w „powiedzianym", w jakiejkolwiek teorii czy dyskursie filozoficznym, lecz w odpowiedzialności za drugiego człowieka, w działaniu. *Umrzeć za Niewidzialne – oto metafizyka*[59]. Niewidzialne w powyższym zdaniu to tyle, co Niepoznawalne, Niewyrażalne.

Maurice Merleau-Ponty podkreślał fakt zanurzenia człowieka w przed-językowej rzeczywistości. Według niego Byt jest niewidzialny, jest nie-ukazującą się podstawą rzeczywistości danej w percepcji zmysłowej i jako taki stanowi pole struktur percepcyjnych. Tylko w strukturach cielesnej percepcji Byt jest dany, ale w niektórych tylko aspektach, wszak *Byt to dla niego niewidzialny wymiar tego, co widzialne*[60]. Rzeczywistość metafizyczna jest zatem ukryta, a odkrywa się jako tło w tym, co widzialne.

Tradycja arystotelesowska

Dla Arystotelesa nie istnieje, jak to miało miejsce w tradycji platońskiej, Dobro samo w sobie, samo Dobro, a każdy byt ma właściwe sobie dobro[61]. Dobro ma równie dużo znaczeń co byt[62]. Arystoteles bardziej interesuje się konkretnym, dostępnym człowiekowi i realizowalnym w życiu dobrem niż

[59] E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, s. 20.

[60] F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991, s. 396.

[61] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094 a 22.

[62] Tamże, 1096 a.

Dobrem jako naczelną zasadą rzeczywistości, jako metafizycznym pryncypium. Próbę zdefiniowania dobra podjął Stagiryta w *Retoryce*, gdzie czytamy, że dobrem jest *to, co samo przez się jest godne wyboru i ze względu na co wybieramy coś innego, a również to, co jest przedmiotem pożądania przez wszystkie istoty*[63]. Mamy zatem dynamiczną i finalistyczną koncepcję dobra, tłumaczącą działanie i dążenie bytów, organicznie wiążącą dobro z działaniem. Dobro jest obecne w działaniu, stanowiąc jego rację i jednocześnie cel. Analiza dobra w kategoriach przyczyny i celu będzie charakteryzowała całą Arystotelesowską agatologię. *Dobro Arystoteles utożsamia z celem i jako takie umieszcza w „ziemskim" porządku bytowania, gdzie jest ono wielością, ponieważ wiele bytów zmierza do Dobra, ale każde do swojego*[64]. Natomiast idea Dobra, występująca u Platona, jest przez Stagirytę krytykowana jako błąd, polegający na dodaniu do pojęcia ogólnego wyrażenia „samo" (*άύτο*), które miało wyrażać wieczność i oddzielność dobra. Idea Dobra nie jest, zdaniem Arystotelesa wyrażonym w *Etyce eudemejskiej*, potrzebna do dobrego życia czy dobrego działania[65]. Pytanie, czy nie jest potrzebna do pełnego zrozumienia dobrego życia Stagiryta nie stawiał.

Najpełniej i najpowszechniej pożądania wzbudza Dobro i Piękno absolutne, a zatem Pierwszy Poruszyciel (Nieruchomy Poruszyciel – *άκινέτος κινετες*), który jest bytem koniecznym, a jego sposobem istnienia jest właśnie Dobro[66]. Jawi się on jako cel wszystkiego, całej natury. Można powiedzieć, że Nieruchomy Poruszyciel stanowi u Arystotelesa fundamentalne pryncypium metafizyczne porównywalne w pełni z ideą

[63] Arystoteles, *Retoryka*, w: tenże, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, 1362 a 21-23.

[64] A. Pacewicz, dz. cyt., s. 160.

[65] Por. tamże.

[66] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, I, XII, 7, 1072b.

Dobra u Platona. Natomiast dla poszczególnych bytów dobro-cel jest obecne w formach gatunkowych. W sensie etycznym, faktycznym, Arystoteles dzielił dobra na wewnętrzne i zewnętrzne lub duchowe, cielesne i zewnętrzne, a w *Etyce wielkiej* na dobra godne uwielbienia (o bezwzględnej wartości), dobra godne pochwały (o wartości względnej) i dobra potencjalne (stają się dobrami, jeśli są właściwie używane). Tomaszowa kategoria *bonum honestum* odpowiada zatem pierwszej kategorii dóbr jakościowych u Arystotelesa (*τίμια*). Tak więc między porządkiem metafizycznym dobra a faktyczną agatologią Arystotelesa zachodzi pełna odpowiedniość. Pierwszy Poruszyciel jako byt pierwszy, pozostający jednak w ramach uniwersum bytowego jest dostępny poznaniu dyskursywnemu i nie wymaga – jak to miało miejsce w perspektywie platońskiej – żadnych ponad-racjonalnych środków w dotarciu do niego. Apofaza i sygetyka, którą wyśledziliśmy na poziomie fenomenologii moralności w arystotelizmie będzie siłą rzeczy pojawiała się także w przestrzeniach metafizyki dobra. Ta ostatnia zostaje wchłonięta przez filozofię pierwszą, rozumianą jako badanie bytu jako bytu w świetle jego pierwszych i ostatecznych przyczyn oraz powszechnych właściwości transcendentalnych, bo wszak *ens et bonum convertuntur* (jak pisał Akwinata w STh I, q. 5, a 1, c: *unde manifestum est quo bonum et ens sunt idem secundum rem*).

Św. Tomasz powiadał, że byt jest niemożliwy do pojęcia bez dobra (*ens non potest intelligi sine bono*), a zatem dobro w sensie realnym nie dodaje niczego do bytu. Istnienie rzeczy jednostkowej jest dobrem. Każdy byt jest dobrem, bo pochodzi od Dobra, a nic nie może być dobre, jeśli nie istnieje, czyli nie jest bytem[67]. Byt-dobro to urealniona wola – pochodna woli Boga jako Stwórcy, jest on też odniesiony do

[67] W *De bono* czytamy: „omne ens tendit in bonum, ut Boëtius dicit in lib. De hebd. Ergo omne ens Est bonum; nec potest aliquid esse bonu mnisi

woli człowieka (*inter duos voluntates constitutae*), do pożądania. Dobro to następstwo istnienia rzeczy (*bonum sequitur esse rei*), ale dobrem jest też sam fakt istnienia tej rzeczy. Dotyczy to wszystkich istniejących rzeczy. Zatem dobro i byt są zamienne. Chodzi oczywiście o sens transcendentalny dobra, bo w sensie kategorialnym dobro jest własnością, dodanym odniesieniem (*ex sua proprietate, vel habitudine superaddita*). Człowieka nazywa się dobrym ze względu na jego sprawiedliwość, wierność, uczciwość i w tym sensie oczywiście nie zachodzi zamienność dobra z bytem, co Tomasz wyraźnie podkreślał. Dobro bytu swe zakorzenienie posiada w Dobru Boga, jako źródle bytowym całego stworzenia. Czytamy: *Bogu i wszystkim stworzeniom wspólne jest istnienie doskonałe w sensie bezwzględnym, nie jednak istnienie doskonałe w taki lub inny sposób – tak Bogu przysługuje bycie dobrym i podobnie wszystkim stworzeniom*[68]. Wszystko jest dobre w takiej mierze w jakiej jest bytem, dzięki uczestnictwu w dobru, dzięki permanentnemu aktowi stworzenia. Stworzenie jest dobre dobrocią stworzoną (*bonitate creata*), a stworzenia są dobre nie przez istotę, lecz przez uczestnictwo. Bóg jest zatem pierwszą przyczyną sprawczą, wzorczą i celową wszelkiego dobra. Wyrażalność dobra na poziomie transcendentalnym – stanowiącym wszak u Tomasza porządek *stricte* metafizyczny – sprowadza się zatem do utożsamienia dobra z bytem, a raczej z istnieniem bytu. Jednak samo istnienie jest niepojęciowalne, w żadnym wszak pojęciu nie mieści się istnienie rzeczy[69]. W sądach egzystencjalnych wyrażamy wyłącznie istnienie danej rzeczy, a nie samego istnienia. Pojęcie

---

aliquo modo sit. Ergo bonum et ens convertuntur": q. 21, a. 2; św. Tomasz z Akwinu, *De bono. O dobru*, tłum. A. Białek, Lublin 2003, s. 25.

[68] Tamże, s. 30. „Deo et creaturis omnibus commune est esse perfectum absolute, non autem esse perfectum hoc vel illo modo; ita Deo convenit esse bonum, et omnibus creaturis".

[69] Por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 563.

urabiamy nie o istnieniu, lecz o treści czegoś istniejącego, np. o istniejącym człowieku, kocie, roślinie, a nie o istnieniu jako takim[70]. Istnienie jest pozbawione treści, a zatem jego pojęciowanie jest z istoty niemożliwe. Tak więc Dobro u swych metafizycznych źródeł ujawnia apofazę także w „bytowej" tradycji agatologii arystotelesowskiej.

Na powyższym fundamencie Tomasz budował swą koncepcję prawa naturalnego, będącą uszczegółowieniem metafizyki moralności. Prawo naturalne jest odbiciem w naturze człowieka prawa wiecznego. Działa ono poprzez *inclinationes naturales*, które wskazują człowiekowi na właściwe mu dobro, które powinno być wybierane, zgodnie z zasadą synerezy: *bonum est faciendum*. Inklinacje te stanowią zatem naturalny wskaźnik dobra, który człowiek powinien respektować w swych decyzjach moralnych. Zachowanie własnego bytu, przedłużenie istnienia gatunku i życie we wspólnocie i prawdzie, dbanie o dobro wspólne to te trzy inklinacyjne wskazania moralne, płynące z Tomaszowej metafizyki moralności. Kłopoty z ich operacjonalizacją, wyprowadzeniem z nich konkretnych norm i szczegółowych reguł moralnych wyraźnie wskazuje na zasadność respektowania dualizmu w etyce fundamentalnej i słabego wiązania fenomenologii moralności z metafizyką.

Czasy nowożytne, począwszy od Kartezjusza, zdecydowanie zrywają z myśleniem o dobru w kategoriach powszechnych właściwości bytu. Zepchnięcie w cień perspektywy patrzenia na dobro jako na jedno z transcendentaliów zapoczątkowało nowy typ myślenia o dobru – budowanie podmiotowej, subiektywnej agatologii, opartej na gruncie epistemologicznym, a nie metafizycznym. Na tym

[70] Por. K. Jóźwiak, *Metafizyczny „fenomen" istnienia*, w: *Prawda istnienia. Ku rozumieniu metafizyki M.A. Krąpca OP*, red. J. Tupikowski, Warszawa 2009, s. 123.

też teoriopoznawczym fundamencie narodziła się na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku ogólna teoria wartości, czyli aksjologia. Dobro moralne stało się dobrem autonomicznym, a jego sprowadzenie do powinności, obowiązku, moralnego prawa było już prostą konsekwencją tej logiki myślenia. Filozofia nowożytna poszukiwała nowego paradygmatu metafizyki Dobra, czego przykładem są choćby systemy Spinozy (dla którego wszak nie istnieje Dobro czy Zło, lecz tylko dobre i złe przedmioty, konkrety) czy Leibniza, generalnie jednak oddano agatologię pod władanie epistemologii i sprowadzono ją do przeżyć i ocen podmiotowych. Sygetyka w zakresie metafizyki Dobra rodziła się w wielu nurtach filozoficznych nie z poczucia niewyrażalności, lecz raczej nieistnienia przedmiotu namysłu – samego Dobra, które spartykularyzowane i rozbite na wiele dziedzin było analizowane jako korelat potrzeb człowieka, treść dążeń, wyborów *etc*. Powstanie aksjologii było ukoronowaniem tych obcych duchowi filozofii starożytnej czy średniowiecznej procesów.

Trzeba też zauważyć w interesującym nas polu problemowym, zapoczątkowaną chyba przede wszystkim przez Kanta, tradycję niepytania o dobro w perspektywie etycznej – tradycję milczenia wobec zagadnień związanych z dobrem i to konsekwentnie na poziomie tak faktycznym, jak i metafizycznym. Kategorie takie, jak „słuszność", „powinność", „obowiązek", „zasadność" wypierają w tego typu myśleniu etycznym jakiekolwiek agatologiczne pojęcia. Jakkolwiek sam Kant stawiał problem Dobra najwyższego (to pojęcie ma wyraźny rodowód platoński – *τό άριστον; μέγιστον άγαθόν*), to jednak radykalnie zmienił współrzędne teoretyczne zapytywania o tę kwestię. Dobro najwyższe pełni w jego systemie etycznym pewne funkcje uzasadniające, ale – trzeba to mocno podkreślić – nie w przestrzeniach dyskursywno-teoretycznych, lecz wyłącznie egzystencjalno-moralnych, praktycznych. Bóg i nieśmiertelna dusza jako postulaty praktycznego rozumu, a nie element

wiedzy teoretycznej, stanowią warunek konieczny istnienia Dobra najwyższego. Dzięki Dobru najwyższemu zostają spięte dwie nieprzystające do siebie w systemie myślowym Kanta rzeczywistości: cnota jako bezwarunkowa realizacja obowiązku oraz szczęście jako cel ludzkiego życia. Stąd istnienie Boga jawi się Kantowi jako „moralnie konieczne”[71]. Na poziomie czystego rozumu istnienie Boga jest wszak niedowodliwe i trzeba w tej kwestii zachować konsekwentne agnostyczne milczenie. Zagadnienie ostatecznego fundamentu moralności jest zatem w optyce Kanta oddane sferze praktycznej, rozstrzygnięć pozadyskursywnych. Teoria etyczna generalnie obywa się bez rozstrzygania kwestii istnienia czy nieistnienia Boga i najwyższego Dobra, choć życie moralne człowieka już bez tego się nie obywa, wyraźnie postulując istnienie tych rzeczywistości.

Zło z perspektywy metafizycznej

Zło istniejące w świecie i w człowieku stanowi swoiste wyzwanie dla ludzkiego intelektu. Niepokoi, wdziera się w różnorakie doświadczenia egzystencjalne, boli. Zło w całym swoim zróżnicowaniu, począwszy od cierpienia spowodowanego przez prawa przyrody aż po zło moralne przeżywane w poczuciu winy czy oburzenia, stanowi swoisty skandal ludzkiego bytowania-w-świecie. Od początku cywilizacji trwają zmagania się ducha ludzkiego z faktem zła, próby okiełznania intelektualnego tej rzeczywistości. Zmagania te odbywają się na płaszczyźnie religii, sztuki, literatury,

[71] Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałecki, Warszawa 1984, s. 202.

filozofii. Trudno zresztą odpowiedzialnie poprowadzić między nimi linię demarkacyjną. Stanowią one wspólny wysiłek zrozumienia zróżnicowanego, a przecież dającego się, jak się wydaje, sprowadzić do jakiegoś wspólnego mianownika zła. Czym jest zło? Realną istnością czy może marą, czymś nierzeczywistym? Istnieniem czy brakiem istnienia? Bytem czy nie-bytem? Zjawą? Realnością czy ułudą naszego doświadczenia? To tylko niektóre pytania towarzyszące człowiekowi zmagającemu się ze złem na drodze intelektualnej. Problemy te są adresowane przede wszystkim do filozofii, która niejako programowo jest nastawiona na rozświetlanie najtrudniejszych pytań stawianych przez człowieka. W kwestii problemu zła, stanowiska filozofów są bardzo zróżnicowane (tym sposobem zło dzieli los wszystkich wielkich zagadnień filozoficznych) i wzajemnie się wykluczające. Wydaje się, że w filozofii zła można wyróżnić trzy fundamentalne podejścia, do których da się sprowadzić wszystkie pomniejsze stanowiska. Jedno to poziom etyki normatywnej i deskryptywnej, rozpatrujący zło w kategorii czynienia zła przez człowieka, rozumie się tu zło jako kategorię etyczną oraz związane z tym fenomeny moralne typu wina, reakcja sumienia *etc*. Drugie podejście to analiza epistemologiczna, wychodzenie od doświadczenia zła jako swoistego fenomenu danego żyjącemu w świecie człowiekowi. A podejście trzecie to strategia metafizycznego wyjaśniania, ceniącego wyżej niż faktualne doświadczenie system idei i pojęć, w świetle których interpretuje się wszystko, co człowiek napotyka, tudzież wpisuje się w to dane doświadczenia. Na tym poziomie następuje uniesprzecznienie zła, często dokonywane przed dokładnym jego poznaniem, jako fenomenu jawiącego się w doświadczeniu człowieka. Nie interesuje nas tu, na ile te podejścia do problemu zła się dopełniają i wzajemnie potrzebują dla pełnego rozpoznania i wyjaśnienia jego istoty. Historycznie rzecz ujmując najczęściej funkcjonowały one w dziejach filozofii

jako względnie niezależne drogi badań, często oskarżające się o poważne wypaczenia i brak wierności rzeczywistości. Czy tak jest rzeczywiście? Czy na przykład Augustyńska koncepcja zła jako braku, formułowana z płaszczyzny metafizycznej, przeczy realizmowi aksjologicznemu, stojącemu na stanowisku realności zła uchwytywanego w doświadczeniu człowieka? Wydaje się, że nie i to właśnie ukazuje względną niezależność wniosków uzyskanych na poziomie fenomenologicznym i na poziomie *stricte* metafizycznym. Wszak tezę o realnym istnieniu zła fenomenalnego da się pogodzić ze stanowiskiem metafizycznym przyznającym bytowość złu, jak i stanowisku tej bytowości złu odmawiającemu. Potwierdza to wielokrotnie już wyrażaną tu tezę, że metafizyka moralności ma charakter interpretacyjny i nie jest organicznie na zasadzie jednoznacznego przyporządkowania związana z fenomenologią moralności.

W tradycji klasycznej, badania metafizyczne nad złem zmierzały do ostatecznego wytłumaczenia lub też stwierdzenia niewytłumaczalności problemu zła przez pierwsze zasady, prawa bytu, racje bytu[72]. Z metafizycznego punktu widzenia możliwe są dwie drogi ostatecznego wyjaśnienia zła, jego naświetlenia i uniesprzecznienia, przy czym obie posiadają jeszcze dwa różne warianty: radykalny i umiarkowany. Droga pierwsza (I) generalnie idzie za tezą opowiadającą się za negacją bytowego charakteru zła i ujmuje je jako brak, jako *privatio boni*. Zło nie istnieje, istnieje tylko dobro, którego zło jest jakimś zepsuciem, brakiem w częściach integrujących i doskonałościowych dobrego bytu. W dobru jako bycie, zło stanowi brak, jakąś bytową niedoskonałość, usterkę, *corruptio* (Ia). Radykalny wariant (Ib) teorii odmawiającej złu pozytywnej natury to teza, że zło nie istnieje,

[72] Por. M.A. Krąpiec, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin 1995, s. 5.

jawi się tylko w niższym poznaniu, a na poziomie poznania wyższego, dokonującego się przez pryzmat całości i pokazującego jedność bytu; zło okazuje się ułudą, pozorem, czymś nierzeczywistym. To stanowisko zajmowane w starożytności choćby przez Heraklita czy Parmenidesa, u których zło rozpatrywane na poziomie metafizycznym (henologicznym) znika. Druga droga (II) uznaje naturę pozytywną zła, widzi w złu istność, substancję. Występuje często w postaci dualizmu (IIa), który obok zasady dobra (Jedno u ezoterycznego Platona czy u Plotyna, monada pitagorejczyków) przyjmuje symetryczne istnienie niezależnej zasady zła (dyada u pitagorejczyków, Platona i Plotyna). To przestrzeń różnej maści dualizmów rozwijanych nie tylko w filozofii, ale i przede wszystkim w religiach Wschodu czy w manicheizmie (dla Maniego zło miało charakter pierwotny, realny i substancjalny, a jego fundamentem był Bóg zła – Demiurg; zło zwycięży, a dobro to tylko przerwa, szczelina w działaniu i władaniu zła). Bardziej zradykalizowany wariant tej drogi (IIb), to stanowisko stawiające na bytową pierwotność zła. Dobro jawi się jako kategoria pochodna, wtórna, jako prywacja dobra. Człowiek, wyrywając oceanowi zła strzępy dobra jest jego jedynym twórcą, twórcą poniekąd tragicznym, bo świadomym efemeryczności dobra w porównaniu ze złem jako immanentną cechą wszelkiego istnienia, wszelkiego bytu, całej istniejącej rzeczywistości. Dobro zatem – odwracając prywacyjną formułę św. Augustyna i św. Tomasza – to brak zła. Takie stanowisko zajmował w swym pesymizmie metafizycznym Artur Schopenhauer. Współcześnie za taką ideą „prywacyjnego dobra" opowiada się wielu filozofów, w Polsce przykładem jest stanowisko Jana Woleńskiego[73]. Tradycja

[73] Por. J. Woleński, *Ontologia zła*, „Ruch Filozoficzny" 2, 1992, s. 172-173; 179-182. Autor ten opowiada się za stanowiskiem, że „zło jest ontologicznie pozytywne, a dobro jest brakiem zła" (s. 173).

istnościowa, przyznająca złu realną naturę pozytywną, obok wariantów dualistycznych posiada zatem również wyraźny wariant monistyczny.

Problem niewyrażalności na poziomie metafizyki zła będzie przybierał różne kształty w zależności od rozumienia charakteru zła. W tradycji negatywnej (zło nie posiada pozytywnej natury) apofaza będzie albo związana z brakiem bytowości zła, który powoduje niemożność metafizycznego wyjaśnienia zła, gdyż nie posiada ono ani przyczyny sprawczej, ani celu, ani natury, ani istnienia i istoty (Ia), albo będzie wynikała z uznania problemu metafizyki zła za problem pozorny, gdyż zło jest ułudą, efektem „niższego" poznania i znika w momencie uzyskania poznania „wyższego" (Ib) – jest zatem *de facto* problemem poznawczym. W tradycji pozytywnej (zło jest istnością, posiadającą pozytywną naturę) źródło nie-poznawalności i nie-wyrażalności zła na poziomie metafizycznym będzie analogiczne jak w przypadku metafizyki Dobra, pokrywając się z ograniczeniami dyskursu metafizycznego w ogóle. Czym jest ostateczna zasada zła (IIa i b), jak ją wyrazić w dyskursie filozoficznym? Wydaje się, że generalnie stanowisko pierwsze jest pogrążone w apofazie dużo bardziej niż stanowisko drugie, choć, jak zobaczymy, w obu jest nieusuwalne miejsce dla apofatyczno-sygetycznych przestrzeni. Poniższe analizy są próbą dokładniejszego przyjrzenia się temu zagadnieniu.

Można też stawiać problem, czy filozofia powinna zajmować się złem jako pozytywnym przedmiotem swoich analiz i przedsięwzięć badawczych. Czy nie grozi to z jednej strony skażeniem czystości badań metafizycznych, nastawionych wszakże na badanie najgłębszych zasad rzeczywistości, a z drugiej zrodzeniem w samym filozofie fascynacji złem jako takim, wprowadzeniem w jego świadomość niebezpiecznych treści związanych z poznawaniem zła? Czy milczenie o złu nie powinno zatem wynikać z powołania filozofii, jej

wewnętrznego etosu? Może niezależnie od możliwości poznania zła, od wysławialności jego natury i istoty powinno się zachować milczenie, „zadowalając się" uchwytywaniem konkretnych przejawów zła i nie pytając o nie samo? Wydaje się, że stawianie filozofii jakichkolwiek granic poznawczych jest zabiegiem niczym nieuzasadnionej manipulacji ideologicznej. Pytanie o zło jawi się jako swoista konieczność dla filozofii, także na poziomie metafizycznym. Warto wszak pamiętać o słowach św. Tomasza, że elementy przeciwstawne poznaje się przez siebie wzajemnie – ciemność przez światło, zło przez dobro[74]. Zatem *lepsze poznanie dobra dokona się przez pogłębienie poznania natury, przejawów, przyczyn i działania zła*[75]. Niemniej należy odnotować milczenie o złu spowodowane powyższą racją, często podnoszoną do rangi moralnego zobowiązania. Podobnie należy ocenić zamykanie się w ramach jednego, najczęściej prywacyjnego, paradygmatu mówienia o złu, z lęku przed konsekwencjami natury światopoglądowej. Te typy milczenia o złu to nie wierność, lecz zdrada etosu filozofii.

Tradycja negatywna (prywacyjna)

Warto tu nieco bliżej przyjrzeć się koncepcji prywacyjnej, odmawiającej złu realnego, przede wszystkim w sensie ontologicznym, bytowania. To ona, jak się wydaje, najbardziej zaciążyła nad europejską filozofią zła, spychając w wielowiekowy niebyt teorie dualistyczne i tworząc swoisty punkt

[74] Por. *Summa Teologii* I, 48, 1c: „Jedną ze stron przeciwstawnych poznajemy poprzez drugą; np. ciemność poprzez światło".

[75] M.A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, s. 5.

odniesienia dla innych poszukiwań. Każda filozoficzna refleksja nad złem musi jakoś zmierzyć się z teorią prywacyjną i to niezależnie od rozstrzygnięć problemu w kwestii faktycznego i ontologicznego istnienia zła. Pojawia się pytanie, co właściwie ta koncepcja wyjaśnia i czy posiada przejścia do stanowiska realistycznego na płaszczyźnie epistemologicznej. Co to znaczy, że zło jest brakiem? Czy to tylko jakaś gra słów, mająca na celu apologetyczną obronę Boga przed zarzutem odpowiedzialności za zło, a więc rozstrzyganiem tego, co od Leibniza nazywa się problemem teodycei? Czy takie postawienie sprawy pociąga za sobą non-realistyczne rozstrzygnięcie w kwestii zachodzenia w świecie fenomenu zła? Tych pytań nie chcemy tu wprost podejmować, stawiając sobie zadanie dużo bardziej skromne i minimalistyczne, a ześrodkowane na zagadnieniu apofazy i sygetyki w prywacyjnym ujmowaniu zła.

Początki wielkich idei filozoficznych zazwyczaj giną w mrokach, generując wiele sporów historycznych o pierwszeństwo czy filiację poszczególnych idei. Analogicznie sprawa przedstawia się w przypadku ujęcia zła jako braku, jako korupcji dobra. Wydaje się, że myśl jakoby zło było swoistym metafizycznym pozorem po raz pierwszy pojawiła się w intelektualizmie etycznym Sokratesa. Zgodnie z myślą ateńskiego mędrca, człowiek świadomy dobra zawsze je wybiera, nigdy nie kierując swego działania na zło jako takie. Zło zatem to brak świadomości dobra, nie-poznanie dobra, czysta nieznajomość dobra[76]. Zło Sokrates lokuje więc w sferze rozumu, intelektu, a nie woli. Nikt dobrowolnie nie chce zła, a jedynie ulega błędowi co do jego konkretnej postaci. Wynika to z niewiedzy, głupoty, ignorancji poznawczej. Z drugiej strony, w etyce Sokratesa ważną rolę odgrywały intuicje zła, stanowiące najbardziej fundamentalny i pewny element świadomości moralnej. *Daimonion*, często przywoływany przez niego

[76] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, s. 434.

jako opiekuńczy duch, ostrzegający przed złem, nigdy nie doradzał (dobra), lecz zawsze odradzał (zło). Formułował zakazy, przed nabraniem przez człowieka kompetencji moralnych, a zatem były to swoiste intuicje zła, niezapośredniczone w żadnej wiedzy czy systemie pojęć[77]. A więc na płaszczyźnie doświadczalnej zło pojawia się jako istność, jako fenomen. Idea zła jako braku pojawiła się przeto u Sokratesa wyłącznie na płaszczyźnie doświadczalnej, epistemologicznej i to w sposób niezbyt konsekwentny. Jej rozciągnięcie na charakterystyczną dla teorii prywacyjnych przestrzeń metafizyczną to dzieło Euklidesa z Megary, twórcy jednej ze szkół sokratejskich. Starożytny historyk filozofii Diogenes Laertios tak pisał: *Euklides uczył, że dobro jest jedno, a tylko bywa nazywane wieloma imionami; raz więc nazywa się mądrością, raz bogiem, raz rozumem, i inne tym podobne otrzymuje imiona. Natomiast odrzucał to, co przeciwne dobru, twierdząc, że coś takiego nie istnieje*[78]. Zło zatem w szkole megarejskiej było pojmowane jako niebyt, jako coś, co nie istnieje[79], co nie posiada realnego bytowania w rzeczywistości. Wniosek taki płynął z monizującego ujęcia dobra jako jedności. Wyraźnie nawiązywał tu Euklides do pism Parmenidesa, które gruntownie zresztą studiował. Poza swoistą jednią, jaką stanowi dobro, różnicujące się na wiele form nic więcej nie istnieje. Pierwsze kroki ku sformułowaniu teorii prywatywnej zostały w ten sposób postawione. W etyce Sokratesa zło jawiło się jako fundamentalny brak w świadomości aksjologicznej. Człowiek niewłaściwie percypujący dobro popada w zło, ale nie jest ono elementem jego wyboru, jego aksjologicznej opcji,

[77] W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i etyki*, Toruń 1997, s. 47.

[78] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, II, 106, tłum. I. Krońska i in., Warszawa 1984.

[79] Por. W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, dz. cyt., s. 53; G. Reale, dz. cyt., t. 1, s. 432.

stanowiąc w swej istocie błąd poznawczy. Duch opiekuńczy, czuwający nad prawidłowym życiem człowieka, dysponuje jednak źródłową intuicją zła, udzielając jej człowiekowi. W etyce megarejczyków zło to brak bytowy, nie-byt, coś zapośredniczonego, wtórnego. Precyzacje i twórcze rozwinięcie tych idei to dzieło późniejszych myślicieli, których uznaje się za właściwych twórców prywacyjnej koncepcji zła. Trop zła jako braku dobra uzyskał swe wcielenie przede wszystkim w myśli Plotyna – im dana rzecz jest bardziej oddalona od jedni-Dobra, co wiąże się z emanacją jako degradacją istnienia, słabnięciem bytu, jako swego źródła, tym bardziej są pozbawione dobra. Czytamy w *Enneadach*: *skoro nie tylko jest Dobro, to owo promieniowanie z niego, lub jeśli ktoś woli tak mówić, owo ustawiczne zestępowanie i odstępowanie musi mieć swój ostatek, po którym nic już nie może nastać, musi być złem: to, co jest Pierwsze jest z konieczności, a więc i ostatek, nim zaś jest materia, nie posiadająca już nic z dobra. Tak wygląda konieczność zła*[80]. Zło to granicznie całkowity brak dobra, związany z materią jako ostatnim ogniwem emanacji, od którego nic nie pochodzi, które nie posiada już najmniejszych sił emanacyjnych. Pisze Dobrochna Dembińska-Siury: *Złu przeto, podobnie jak materii, nie przysługuje realność, nie przysługuje substancjalność istnienia. Nie jest ono w żadnym stopniu bytem. Jednakże istnieje jako logiczna konieczność*[81]. Materia, jawiąca się Plotynowi jako niezmienna, pozbawiona jakiejkolwiek jakościowości, jako nic, to właśnie granica dobra, zło w sobie. Zło jest zatem niepoznawalne, gdyż nie jest ani ideą, ani jakością materii (z natury wszak bezjakościową), zło jest też niewytlumaczalne. Zło jawi się jedynie ludzkiemu poznaniu jako uchwycenie częściowego braku dobra. Tradycja prywacyjna została w duchu chrześcijańskim zinterpretowana

[80] Plotyn, *Enneady*, I, VIII, 7.
[81] D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, s. 56.

przez św. Augustyna, a później w średniowieczu doprowadzona do swej klasycznej postaci przez św. Tomasza z Akwinu. Augustyn, polemizując z manichejczykami odnośnie do dwóch zasad metafizycznych: dobra-światłości i ciemności-zła stanął na stanowisku, że zło jest brakiem dobra (*malum est privatio boni*), stanowi naruszenie (*corruptio*) miary immanentnie przynależnej danej rzeczy. Zło nie jest bytem, a zatem nie należy pytać o przyczyny zła, a jedynie o racje zła jako prywacji. Pozytywna praprzyczyna zła nie istnieje; pierwotne, substancjalne, samoistne zło to fundamentalny błąd manichejczyków, który dla Augustyna jest bluźnierczym sprzeniewierzeniem się prawdzie, mającej ugruntowanie tak rozumowe, jak i biblijne. Metafizyczną racją zła jest stworzenie z nicości i *eo ipso* zmienność bytów stworzonych, która może prowadzić do utraty doskonałości. Mówiąc językiem tomistycznym, racją jest przygodność bytów, powodująca niedoskonałość świata. Natomiast cierpienie, zło moralne jest spowodowane grzechem pierworodnym oraz rozumnością i wolną wolą człowieka, jako faktycznymi warunkami grzeszności. Przy czym złem jest dla Augustyna złe używanie dobra. Zło w perspektywie metafizycznej zatem jest *„zepsuciem" naturalnej miary, postaci czy porządku*[82]. Generalnie więc, zauważmy, Augustyn przenosi problem tłumaczenia zła z perspektywy czysto metafizycznej na płaszczyznę *stricte* moralną, a pytanie *unde malum?* zmienia postać na *unde malum faciamus?*[83] W wyraźnie prywacyjnym duchu o złu pisał Akwinata: *dobro i zło przeciwstawiają się sobie na sposób prywacji i posiadania*[84].

[82] Św. Augustyn, *O naturze dobra*, s. 171.

[83] Por. E. Podrez, *Problem zła z perspektywy metafizycznego optymizmu i pesymizmu (Rozważania o złu św. Augustyna i Artura Schopenhauera)*, w: *Studia z dziejów filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, Toruń 1999, s. 62.

[84] Św. Tomasz z Akwinu, *De bono. O dobru*, s. 27: „bonum et malum opponuntur per modum privationis et habitus". Por. J. Maritain, *De Bergson a Thomas d'Aquin. Essais de la Metaphysique et de Morale*, Paris

Złem jest brak określonej formy w jakimś podmiocie, który jest zdolny posiadać tę formę (*carentia formae in subiecto capaci*). Poznanie zła zakłada zatem poznanie natury danej rzeczy, określonego bytu, bowiem tylko wtedy jesteśmy w stanie określić, jakie formy dany podmiot może posiadać, a faktycznie nie posiada. Sam w sobie ten warunek rodzi już rozliczne kłopoty i problemy natury metafizycznej i epistemologicznej. Tomistyczny sposób wyjaśniania zła odwołuje się do teorii relacji odnoszonej do zgodności bytowego konkretu z ideą Bożą – brak tej zgodności to właśnie zło[85]. Zła samego w sobie nie da się poznać, gdyż nie jest ono samoistne, jest akcydentalne a nie substancjalne, trzeba zatem szukać drogi poznania pośredniego – poprzez poznanie dobra.

Niepoznawalność i sygetyka w tej tradycji stanowią niezaprzeczalny element dyskursu metafizycznego o Złu. Brak bytowości zła generalnie uniemożliwia znalezienie jakichkolwiek wyjaśnień typu metafizycznego, jeśli poprzez metafizykę rozumieć ogólną teorię bytu. Pisał Mieczysław A. Krąpiec: *Zło jako brak nie jest bytem, zatem nie ma natury, zatem nie jest samo przez się poznawalne*[86]. Zło jest irracjonalne i nie posiada w sobie żadnych podstaw wyjaśniania, tłumaczenia, jest „skandalem bytu" – do jego natury i istoty nie dotrzemy, bo zło ich nie posiada, jedynie możemy poznawać przejawy zła, jak zło kosmiczne, doświadczenie cierpienia i bólu czy zło moralne. Zło staje się zatem w takiej perspektywie czymś niewyjaśnialnym w metafizycznym tego słowa znaczeniu – można jedynie je uniesprzeczniać poprzez wskazywanie na jego prywacyjny charakter, w świetle którego pewne pytania charakterystyczne dla metafizyki tracą zasadność i sens.

1944, s. 269-301 (*Saint Thomas d'Aquin et le Probleme du Mal*) – to jedno z najlepszych syntetycznych opracowań problemu zła u Akwinaty.

[85] Por. M.A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, s. 73 nn.

[86] Tamże, s. 76.

Tradycja pozytywna (istnościowa)

Wątki myślenia o złu jako naturze pozytywnej znajdujemy już u Filona z Aleksandrii, a w czasach nowożytnych u Leibniza. Jednak najbardziej radykalne, ale i jasne stanowisko w sprawie pozytywnej natury zła zajął w myśli europejskiej Artur Schopenhauer, dla którego właśnie zło stanowi najgłębszą osnowę rzeczywistości. Zdecydowanie przeciwstawiał się on poglądowi o prywacyjnym charakterze zła. Pisał: *Nie znam [...] większego absurdu niż ten, jaki głoszą niemal wszystkie systemy metafizyczne, które uznają zło za czynnik negatywny, podczas gdy jest ono właśnie czymś pozytywnym, czymś, co samo daje się odczuć. [...]. Natomiast dobro, tj. wszelkie szczęście i wszelkie zadowolenie jest czystą negacją, mianowicie zwykłym spełnieniem jakiegoś życzenia i końcem jakiejś męki*[87]. Zło jawi się w jego systemie metafizycznym jako immanentny element bytu, będący przejawem nieposkromionej woli życia, jako najgłębsze jądro rzeczywistości. Zło może być przełamane wyłącznie na poziomie ludzkiej świadomości moralnej, która rozpoznawszy zło może poprzez przemianę swej osobowości lokalnie tworzyć dobro, swoiste wysepki na powszechnym oceanie zła metafizycznego. Zło metafizyczne może zatem być przełamywane wyłącznie na poziomie faktycznym, aksjomoralnym, poprzez swoiste zaprzeczanie naturze świata. Fenomenologia dobra byłaby więc związana nie z metafizyką Dobra, lecz byłaby negatywnie przypisana do metafizyki Zła. Rola dyskursu filozoficznego jest tu zasadniczo ograniczona na rzecz subiektywnego rozpoznania człowieka i jego decyzji odnośnie do bycia dobrym lub złym.

[87] A. Schopenhauer, *Pesymizm*, w: J. Garewicz, *Schopenhauer*, Warszawa 1988, s. 188.

Pisał Schopenhauer: *W rzeczywistości każdy z nas może być kompletnym i doskonałym moralnym prawodawcą, może poznać dobro i zło, być świętym w dobru albo zatopionym w złu*[88]. Przezwyciężenie zła związanego z wszechpanującą wolą dokonuje się na drodze negacji świata materialnego, potrzeb i popędów, wpisanych w naturę człowieka, z popędem seksualnym na czele. Wzorem jest dla Schopenhauera asceta, odwracający się od świata, a tym samym od zła immanentnie wpisanego w świat bytów. Przy czym ów agatyczny akt negacji woli, chcenia będącego źródłem zła odbywa się pozapojęciowo, pozadyskursywnie jako *intuicyjne ujmowanie, bezpośrednie poznanie świata i jego istoty*[89]. Filozofia jest tylko prostą repetycją w pojęciach tej istoty świata uchwyconej na drodze pre-poznawczej. Pisze znawca myśli Schopenhauera: *To wyraźne ograniczenie roli filozofii skłania do refleksji: jaki jest jej sens, skoro prawdziwe poznanie, czyli zbawienie osiąga się na drodze pozafilozoficznej, pozapojęciowej?*[90] Mądrość teoretyczna zostaje tu zdetronizowana na rzecz mądrości praktycznej, mądrości moralnej. Pisał o tym Schopenhauer w *Grundlage der Moral*: *doskonałość moralna stoi wyżej od wszelkiej mądrości teoretycznej; ta ostatnia bowiem zawsze pozostaje niezupełna i dopiero powolną drogą wnioskowania dochodzi do celu, która tamta osiąga od razu. Człowiek szlachetny, jakiekolwiek byłyby jego braki pod względem intelektualnym, dowodzi swymi czynami najgłębszej wiedzy i najwyższej mądrości i zawstydza człowieka genialnego i uczonego, który by swym postępowaniem zdradzał,*

---

[88] A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, t. 1, s. 89, cyt. za: L. Miodoński, *Zło jako metafizyczna natura świata. Artur Schopenhauer wobec problem zła*, w: *Studia z dziejów filozofii zła*, s. 78.

[89] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, Warszawa 1994, s. 453.

[90] L. Miodoński, *Zło jako metafizyczna natura świata*, w: *Studia z dziejów filozofii zła*, s. 79.

że owa wielka prawda pozostała obcą jego sercu[91]. Wiedza teoretyczna jest niezupełna, na drodze żmudnych wnioskowań dochodzi do celu, danego wprost mądrości praktycznej. Tak więc w przestrzeniach moralnych Schopenhauer wyraźnie stawia ogląd intuicyjny ponad dyskursywne poznanie filozoficzne i metafizyczne.

Przejawem woli jest w człowieku bezbrzeżny egoizm wszczepiony w jego naturę. *Egoizm jest z natury swej bezgraniczny, człowiek chce bezwarunkowo zachować swe istnienie, chce bezwarunkowo uchronić je od cierpień, do których zalicza się także wszelki brak i niedostatek, chce doznać wszelkich przyjemności, które jest w stanie odczuwać, a nawet stara się, o ile możności, rozwinąć w sobie nowe zdolności używania. [...]. Egoizm nie zna granic, przerasta świat* – pisał Schopenhauer[92]. I dalej: *Egoizm zatem jest pierwszą i najważniejszą, choć nie jedyną potęgą, którą pobudka moralna ma do zwalczenia*[93]. Opowiedzenie się za dobrem polega zatem na przełamywaniu tego krańcowego egoizmu, czyli jest to postawa otwarcia na dobro i pożytek innych, postawa współczucia (chce cudzego dobra, dochodząc do szczytów szlachetności i wspaniałomyślności), miłości, uczestnictwa w cierpieniu innych, moralnej doskonałości. Tylko taka postawa potrafi kreować dobro faktyczne, które poprzez zaprzeczenie woli jest przeciwne metafizycznej zasadzie świata – złu. Drogą do

---

[91] A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bossakówna, Warszawa 1994, s. 169-170.

[92] Tamże, s. 96. Schopenhauer sarkastycznie zauważa: „niejeden człowiek byłby w stanie zabić bliźniego w tym celu, aby jego tłuszczem wysmarować sobie buty" (s. 98).

[93] Tamże, s. 98. Pisał dalej: „wykrycie jakiejkolwiek pobudki samolubnej, jeśli była wyłączną przy działaniu, znosi zupełnie wartość moralną postępku, jeśli zaś była uboczną – zmniejsza ją. Z tego wynika, że sprawdzianem wartości moralnej danego czynu jest nieobecność motywacji egoistycznej" (s. 104).

tego jest kontemplacja, pozadyskursywne i pozakonceptualne poznawanie, pewna bezpośredniość doświadczenia rzeczywistości, intuicyjność jako rzeczywistość pierwotna wobec myślenia. Te akty kontemplacji umożliwia w dużej mierze sztuka, a przede wszystkim najdoskonalsza z nich, czyli muzyka. Zaprzeczenie woli powoduje zaistnienie w duszy „morskiej ciszy", milczenia, w którym świat jawi się jako *Nichts*, będące poza wszelkim poznaniem[94]. Schopenhauerowska metafizyka Zła ma zatem uwyraźnione elementy tak apofazy, jak i sygetyki, pełniące w niej pierwszoplanowe role.

Podsumowanie

W zależności od typu wiązania fenomenologii z metafizyką moralności przyjmowanego w określonej etyce fundamentalnej, zmianie ulega też waga milczenia i niewyrażalności. Jeśli przyjmiemy, przykładowo, schemat tomistyczny, w którym etyka jawi się jako metafizyka szczegółowa, niewyrażalność na poziomie metafizycznym pociągałaby za sobą z konieczności niewyrażalność na poziomie faktualnie rozumianej moralności (jak sobie radzi z tą trudnością tego typu etyka to osobny problem). Jeśli przyjmiemy wyraźnie tu faworyzowany model metafizyki interpretacyjnej, to wtedy niewypowiadalność moralnych fundamentów i źródeł nie pociąga za sobą niewypowiadalności faktycznej moralności. Są to rejony względnie niezależne. Trzeba jednak zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Otóż fundament metafizyczny zdaje się – przynajmniej w niektórych ujęciach metafizyki – zacierać różnicę aksjologiczną między dobrem i złem – widać to

[94] Por. A. Schopenhauer, *Świat jako*..., t. 1, s. 620-621.

choćby w perspektywie heglowskiej tożsamości Bytu i Nicości czy w myśli Heideggera, gdzie Bycie nie przejawia dyferencjacji na dobro i zło. Zresztą i w agatologii Platona Dobro można zasadnie interpretować jako ideę doskonałości, a więc idealna niesprawiedliwość byłaby równie dobra, co idealna sprawiedliwość[95]. Jest to zresztą zgodne z zamysłem samego Platona, który w *Państwie* zalicza do świata idei wartości negatywne[96]. Tak rozumiany fundament metafizyczny moralności nie stanowi właściwej przesłanki dla dedukcji faktycznego kształtu *ethosu* moralnego człowieka. Fundament metafizyczny służy zrozumieniu fenomenu moralności, uchwyceniu jego najbardziej źródłowego sensu i znaczenia, a nie działalności moralizatorskiej czy stanowieniu normatywnych systemów aksjomoralnych.

W powyższych analizach zarysowała nam się wyraźna analogia z doświadczeniem Absolutu jako Dobra, a więc metafizyka moralności ma ścisły – choćby właśnie na zasadzie analogii – związek także z teologią. Bóg-Dobro jawi się jako dyskursywnie niewypowiadana rzeczywistość, co teologia apofatyczna i negatywna doskonale pokazały, a o czym była mowa w drugim rozdziale tej książki, a zatem nie ma potrzeby wracać tu do poruszonych tam kwestii. Wiązanie istoty Boga z Dobrem w woluntaryzmie zapoczątkowanym przez Jana Dunsa Szkota, a rozwiniętym przez Wilhelma Ockhama dokonywało się na fundamencie woli – coś jest dobre, gdyż Bóg to wybrał, Bóg tak postanowił. Nie istnieje przeto Dobro samo w sobie, lecz jedynie wola jako prazasada Dobra, jego metafizyczne pryncypium. Takie podejście krytykował Leibniz, wskazując na fakt, że w takim ujęciu znika podstawa

[95] Por. M. Przełęcki, *Platon o niewyrażalności...*, s. 98-99.
[96] Platon, *Państwo*, 475E.

szacunku do Boga, miłość ku Niemu[97]. Relatywizacja Dobra na wolę, choćby i boską usuwa zatem fundament, twarde kryterium dobra konkretnego, czyniąc przestrzeń agatyczną całkowicie nieracjonalną i pozbawioną racji. Nurt racjonalistyczny, z kolei, wskazywał na tożsamość Dobra i Boga na zasadzie ich natury, a w Bogu, według niego, czynnikiem pierwotnie agatycznym jest rozum, a nie wola. Dobro to tyle, co istnienie – na tę prawdę wskazywał cząstkowo Augustyn, a wprost Tomasz czy Leibniz. Dobro podziela też los istnienia, będąc niepoznawalnym, nieanalizowalnym i niewyrażalnym w języku dyskursu filozoficznego. Apofaza *esse* staje się apofazą *bonum*.

Przytoczmy słowa Heideggera: *Gdzie jednak sam język dochodzi do słowa jako język? Dziwnym sposobem tam, gdzie nie znajdujemy właściwego słowa na to, co nas obchodzi, na czym nam zależy, co nas dręczy lub rozpala. Pozostawiamy wtedy w niepowiedzianym wszystko, co mniemamy, i przeżywamy przy tym chwile, w których z daleka i przelotnie muska nas sam język wraz ze swą istotą*[98]. Człowiek stający przed chęcią wysłowienia czegoś, co jeszcze nie zostało powiedziane stoi przed alternatywą: albo język obdarzy go właściwym słowem, albo go odmówi. Powiadanie może przybierać formę milczenia, co poniekąd wyrażał już Owidiusz w słowach: *Saepe tacens vocem verbaque vultus habet*. Milczenie jawi się dla Heideggera jako swoisty prześwit, odsłaniający istotę rzeczywistości, bycie jako jedyną rzecz myślenia. Oczywiście w innych perspektywach Bycie może być zastąpione Dobrem.

---

[97] Por. G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. zb., Warszawa 1969, s. 97 nn.

[98] M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000, s. 115.

Apofaza Dobra, niezależnie od tego, czy w wersji mocnej, czy słabej, jest jednym z powodów niemożności budowania modelu dedukcyjnego, w którym etykę tworzy się na zasadzie wyprowadzania jej z metafizyki Dobra. Podejmowane próby wskazują na jej nieefektywność, choćby w kwestii stanowienia norm szczegółowych i uzasadniania faktualnych postaw moralnych. Fundament metafizyczny może być interpretacyjnym dopełnieniem faktualnie lub normatywnie rozumianej moralności, wpisaniem jej w jakąś całość, nadanie jej sensu. W tej funkcji jego nieokreśloność poznawcza czy niewyrażalność nie stanowi jakiegoś istotnego braku.

Zło ujawnia w perspektywie metafizycznej jeszcze szerszą przestrzeń niewyrażalności niż Dobro. Wszak nawet w nurcie klasycznym, „bytowym" wyjaśnianie zatrzymuje się przed ostatecznym tłumaczeniem, gdyż zło nie będąc bytem, nie znajduje pełnych uzasadnień metafizycznych. Zło jako brak dobra zdaje się godzić tradycję platońską i arystotelesowską. U Platona stojąca za złem nieokreślona diada (*ἀόριστος δυάς*) jest niewyrażalna. Zresztą teza o niepoznawalności zła daje się odnaleźć w różnych nurtach neoplatonizmu, by przywołać choćby stanowisko Eriugeny, według którego człowiek jest w stanie poznawać wyłącznie natury i idee, podczas gdy zło jest pozbawione realności, istnienia. Tischner widział w złu zjawę, coś, co jest poza istnieniem, poza bytem i niebytem, co uniemożliwia ontologiczne mówienie o złu z wszystkimi tego apofatycznymi konsekwencjami[99]. Leszek Kołakowski zwracał uwagę na fakt, że metafizyka rozumiana jako ogólna teoria rzeczywistości jest niemożliwa, głównie ze względu

[99] Por. K. Stachewicz, *Józefa Tischnera myślenie zła*, w: tenże, *Człowiek i jego ethos. Studia-szkice-polemiki z antropologii filozoficznej i etyki*, Poznań 2011, s. 224-240.

na niepojmowalność zła. Zło rozsadza wszelkie syntetyczne próby ujęcia rzeczywistości[100].

Do rzadkości należą metafizyki uznające Zło za osnowę bytu i rzeczywistości (np. Schopenhauer), choć i one zatrzymują się przed pewną granicą poznawalności i wyrażalności, uznając często Zło za rzeczywistość numenalną. Pamiętać należy o wprowadzonej przez Levinasa radykalnej asymetrii między Dobrem, które wybrało człowieka w czasie an-archicznym, które ukształtowało w nim podmiotowość, zostawiło ślad w twarzy Innego i które pochodzi z absolutnie innego świata niż byt a złem, generalnie podporządkowanym logice bytowej z *conatus essendi* jako naczelnym prawem bytowania, istnienia na czele. W takiej perspektywie Zło jawi się jako poznawalne w przeciwieństwie do niepoznawalnego poprzez swą radykalną transcendencję Dobra. W zasadzie można potraktować Dobro i Zło jako kategorie powiązane ze sobą na zasadzie naczyń połączonych – poznawalność jednego bieguna określa niepoznawalność drugiego. Schemat ten sprawdza się w różnych ujęciach metafizycznych Dobra i Zła.

Niewyrażalność metafizyki Dobra i Zła jawi się jako pewna stała różnych paradygmatów myślenia o rzeczywistości archeicznej. Zarówno tradycja platońska, jak i arystotelesowska uwyraźniają twardy rdzeń apofatyczny, pojawiający się w związku z wątkami agatycznymi i kakonicznymi. Tradycja nominalistyczna całkowicie zrezygnowała z mówienia o dobru i złu samych w sobie i uznając je za hipostazy, ograniczając się do tego, co dobre i złe *in concreto*, pytając o dobro i zło w przestrzeniach jednostkowych urzeczywistnień dobra i zła. Milczenie osiągnęło tu apogeum, ale zmieniło też swą funkcję – stało się milczeniem o czymś, co nie istnieje, milczeniem pustym.

---

[100] Por. Z. Dymarski, *Filozofia diabła Leszka Kołakowskiego*, w: *Studia z dziejów filozofii zła*, s. 195.

Pierre Hadot słusznie podkreślał, że w wielu sytuacjach – etyki dotyczy to w sposób szczególny – *tok filozoficzny nie ustaje, chociaż dyskurs nie jest go już w stanie wyrazić*[101]. Dyskurs i sposób życia filozofów starożytnych był wzajemnie powiązany i sprzężony. Nie da się oddzielić dyskursu Sokratesa od jego sposobu życia i śmierci, tak jak nie da się oddzielić dyskursu i modelu życia Epikura. Z drugiej strony dyskurs uzasadnia i motywuje sposób życia filozofa, co szczególnie uwyraźnia się u stoików. Można wręcz przyjąć tezę, że dla starożytnych myślicieli dyskurs o tyle był filozoficzny, o ile wpływał na zmianę sposobu życia, postępowania. Dyskurs i życie z jednej strony są nierozdzielne, a z drugiej niewspółmierne. Filozof potrzebuje dyskursu, by uzasadnić racjonalnie swój życiowy wybór, oddziaływać na siebie i innych oraz ćwiczyć swego ducha, dialogować z samym sobą i innymi ludźmi[102]. Ćwiczenia duchowe – stanowiące według Hadota istotę filozofowania w starożytności – polegały w dużej mierze, a stoicyzm jest tego najlepszym przykładem, na próbie uzgodnienia indywidualnego człowieka, jego rozumu z szeroko pojętą naturą, z jakąś Całością, na partycypacji w tej Całości[103]. Ograniczona wiara w moc dyskursów metafizycznych kazała szukać jakiejś innej formy docierania do fundamentów Dobra moralnego, do zrozumienia, że życie duchowe i moralne jest wpisane w jakąś Całość. Ta metafizyka „eksperymentalna" o charakterze przeżyciowym, doświadczeniowym to właśnie propozycja i odpowiedź wielu starożytnych myślicieli na niemoce teorii i dyskursów. Ale trop ten powraca w filozofii wielokrotnie, a propozycja Levinasa jest tego najlepszym współczesnym przykładem, które wszak można by mnożyć. Metafizyka jawi się generalnie jako pró-

[101] P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 27.
[102] Por. tamże, s. 225 nn.
[103] Por. tamże, s. 269.

ba dyskursywnego wyrażania niewyrażalnego, z pełną świadomością, że w najlepszym wypadku może się to powieść tylko częściowo. Miał tę świadomość Kant, który *Uzasadnienie metafizyki moralności* kończy następującymi słowami: *A zatem wprawdzie nie pojmujemy praktycznej bezwarunkowej konieczności imperatywu moralnego, pojmujemy jednak jego niepojętność, co stanowi wszystko, czego słusznie można żądać od filozofii, która w zasadach stara się dotrzeć aż do granicy ludzkiego rozumu*[104]. Rozum najwyraźniej nie potrafi, zdaniem królewieckiego myśliciela, wyjaśnić absolutnej konieczności i bezwarunkowości prawa moralnego, a zatem nie potrafi do końca zrealizować najważniejszego zadania metafizyki moralności. Niezależnie od dość zasadniczych różnic w rozumieniu samej metafizyki moralności, występujących między koncepcją Kanta i tą przyjętą w niniejszej książce, słowa powyższe można w pełni odnieść i powtórzyć jako konkluzję zaprezentowanych w tym rozdziale analiz.

---

[104] I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, s. 86.

Zakończenie

Boć to nie zawsze dla prawdy/
najkorzystniej – twarz całkiem odsłonić/
I częstokroć człowieka mądrością/
najpiękniejszą jest – milczenie
Pindar

Czysta prawda, istniejąca
poza wszelkim słowem
Arthur Miller

Chyba czas już odejść w milczeniu
i stwierdziwszy niepokonaną
trudność nie pytać już o nic
Plotyn

Wszystko zostało już powiedziane/
i tylko głos milczenia ma jeszcze prawo/
brzmieć doniośle w nie nawykłych uszach/
i tylko cisza może przeciąć skorupę hałasu
Bolesław Taborski

Książka niniejsza, jak już wielokrotnie wspominano, ma charakter *anagnozy*, wstępnych rozpoznań, wstępnego zarysowania problematyki – niejako z lotu ptaka. Te anagnostyczne rozpoznania potwierdzają, jak można sądzić, zasadność podjętej problematyki i realizowanego programu badawczego. Problematyka milczenia badana na gruncie moralnym i etycznym ujawniła swą wielowątkowość i multiproblemowość, a także doniosłość. Świadomie przyjętą w książce postawą – nie bez wpływu zasad fenomenologicznych – było otwarcie na zróżnicowany świat sensów związanych z milczeniem. Pozwolić ujawniać się prawdzie o milczeniu w jego

całym zróżnicowaniu, wielości kontekstów i znaczeń bez próby wciskania jawiących się i opisywanych fenomenów w sztywne gorsety systematyki, typologii, porządkujących schematów. Zarysowane powyżej tropy, wskazane intuicje, postawione hipotezy i twierdzenia zasługują na dalsze rozwinięcia, na szczegółowe opracowanie skupionych wokół poszczególnych problemów zagadnień etyki apofatycznej i sygetycznej. Niewątpliwie tropem zasługującym na osobne monograficzne opracowanie jest problem samej etyki milczenia, czyli wypracowanie norm moralnych, odnoszących się do milczenia człowieka w określonych typach relacji międzyludzkich czy sytuacji moralnych i moralnie doniosłych. Etyka taka poszukiwałaby adekwatnego systemu normatywnego rządzącego milczeniem z moralnego punktu widzenia oraz uzasadnienia tejże normatywności. Trzeba jednak pamiętać, że dokonywać się to ma na płaszczyźnie moralistycznej i normatywnej, a nie etyki fundamentalnej. Niemniej świadomość apofazy i sygetyki etycznej powinna towarzyszyć także budowaniu normatywnej etyki milczenia. Kolejnym zagadnieniem domagającym się szczegółowego namysłu jest problem hermeneutyki milczenia, podejmującej pytania dotyczące możliwości rozumienia milczenia w różnych kontekstach i sytuacjach. Następny problem do szerokiego rozwinięcia to rozpoznanie złożoności relacji zachodzących pomiędzy etyką sygetyczną a apofatyczną. Ta druga zawsze zakłada jakieś minimum kognitywne, a pierwsza nie musi tego czynić, choć i ona nie jest w stanie uwolnić się od jakiegoś minimum rozumienia – nietożsamego wszak z wiedzą (oczywiście: rozumienie ≠ wyrażenie) – sfery, wobec której należy/trzeba milczeć. W przeciwnym razie milczenie będzie puste. Nasza perspektywa podporządkowująca apofatyzm sygetyzmowi wydobyła wyłącznie niektóre relacje zachodzące pomiędzy tymi przestrzeniami, gubiąc inne. Warto też zwrócić uwagę na fakt, że wiele przeprowadzonych powyżej analiz wskazuje

na faktyczne zbliżanie się sfery milczenia i ciszy, co zdaje się potwierdzać intuicje zawarte w wielu językach starożytnych i współczesnych. Stąd zasadność podciągania pod milczenie, rozumiane *sensu largo*, pewnych fenomenów, występujących w sferach pozawerbalnych (jak sztuka czy muzyka).

Charakterystyczne jest, że w świadomości ludzi, także tych parających się nauką czy filozofią, tworzących dzieła sztuki czy piszących utwory literackie, pewnym niezmiennikiem dziejowym i kulturowym jest świadomość, że istnieją sprawy nierozpoznawalne do końca, niedające się wyrazić czy jednoznacznie wyjaśnić. Do tych spraw zdaje się należeć sfera moralności, dobra i zła. Świadomość, że nie wszystko można ściśle i dokładnie poznać oraz jednoznacznie wyrazić, nie wszystko da się zamknąć w jasnych pojęciach i twierdzeniach spełniających choćby tylko słabą zasadę racjonalności, jawi się jako transdziejowy element nastawień filozofii i teologii, ale i innych przestrzeni kultury. Z faktu, że ludzka zdolność poznawcza jest ograniczona, zdawali sobie sprawę już starożytni filozofowie, by wskazać na Sokratesa i Platona z jednej strony, a na sceptyków z drugiej. Budowało to świadomość, że istnieją sfery życia człowieka, których nie da się do końca zgłębić, adekwatnie i ściśle nazwać i wyrazić. Ten wątek nieustannie powracał w dziejach myśli filozoficznej aż po współczesność, by wspomnieć Heideggera i Wittgensteina. Milczenie jawi się zatem w tej perspektywie jako graniczny wyraz naszego poznania, a w etyce jako niezwykle ważna sprawa, ciągle aktualna i wiążąca się z niemożnością adekwatnej i pełnej konceptualizacji doświadczenia moralnego, z niedostępnością poznawczą wewnętrznych decyzji podmiotu, jego motywacji, sfery postaw i zachowań. Przedstawione w książce analizy, postawione hipotezy i tezy odnoszą się przede wszystkim do szeroko pojętego intuicjonizmu etycznego. Paradygmat intuicjonistyczny stanowi naturalne środowisko dla funkcjonowania postawionych powyżej

twierdzeń. Naturalizm będzie również napotykał granice, ale w dużej mierze będą one odmienne, charakterystyczne właśnie dla naturalistycznego podejścia do moralności. Przykładem jest choćby problem przewidywalności skutków podejmowanych czynów – kwestia niejako kluczowa dla klasycznego utylitaryzmu.

Pisał Marian Zawada: *Milczenie pozwala odkryć fragmentaryczność słowa, jego niepełność, częściowość. Uświadamia, że wiele wielkich ludzkich problemów leży poza sferą języka i ono musi być wkomponowane w przekazywanie treści o sobie*[1]. Cytat ten dobrze podsumowuje nasze analizy. W przestrzeniach moralnych i etycznych słowa mają zawsze charakter fragmentaryczny, domagają się niejako milczenia, a ono samo uświadamia, że rzeczywistość D(d)obra i Z(z)ła wykracza poza możliwości pełnego i adekwatnego wysłowienia. Milczenie pozwala przebijać się poza często retoryczne moralizatorskie chwyty, poza pozory, stwarzane przez narracje, powierzchniowe piękno słów, przykrywające często sprawy istotniejsze i bardziej doniosłe.

Wypracowane w teologii strategie negatywne zdają się mieć też swoje miejsce na gruncie etyki. Wskazywał na to Elzenberg, a wielu etyków stosuje dość powszechnie. Przykładowo zwróćmy uwagę na negatywny charakter choćby ataraksji, gdzie człowiek wyzbywając się wszystkiego, zbliża się do tego idealnego według stoików, a jednocześnie granicznego stanu psycho-duchowego.

Milczenie na poziomie teorii etycznej jest generalnie związane z niewyrażalnością, stoi za nim swoista bezradność

[1] M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością. Znaczenie milczenia, samotności i ukrycia na drodze do Boga*, Kraków 1999, s. 24. I dalej: „słowo może być powłoką, kokonem, milczenie zaś obcowaniem z istotą rzeczy. Milczenie staje się źródłem jasności, zwłaszcza jasności widzenia i rozumienia. Milcząc, można dotrzeć do swych źródeł człowieczych, można osadzić swe myślenie w perspektywie końca, a także lepiej zrozumieć sens słowa".

poznawcza, a czasem poczucie, że należy chronić tajemnicę, bo próby mówienia o niej mają charakter profanacji, heideggerowskiego bluźnierstwa (*Blesphamie*). Nie należy mówić wobec osób nieprzygotowanych do odbioru pewnych treści, nie należy w odniesieniu do takich odbiorców konceptualizować, tworzyć dyskursów etycznych. Czasem powodem milczenia teorii jest zakaz, wyłączenie, poprzez które społeczeństwo czy jakieś grupy nacisku, interesu, reglamentują tematy nadające się do dyskursu publicznego. Tak więc sygetyka na poziomie teorii z zakresu przede wszystkim fenomenologii, ale i w jakimś zakresie metafizyki moralności oscyluje pomiędzy biegunem niemocy konceptualnej, zakazami, tabuizacją a chronieniem tajemnicy, świadomym powstrzymywaniem się przed dyskursyzacją pewnego obszaru problemowego czy określonych zagadnień. Patrząc na problem od strony semiotycznej, nietrudno dostrzec, że milczenie w etyce posiada sens głęboko pragmatyczny, chce nie tylko wskazywać i „nazywać" obszary niewyrażalności, ale i wpływać na kształt ludzkich decyzji, wyborów, życia.

Przyjmując schemat płaszczyzn i piętrowości myśli etycznej zaproponowany przez Ryszarda Wiśniewskiego, a dzielący refleksję moralną na moralistykę, etykę normatywną, etykę opisową, etykę filozoficzną (filozofia moralna) i teologiczną (teologia moralna)[2] zauważamy, że momenty sygetyczne i apofatyczne pojawiają się w pełnej proporcjonalności do tej „drabiny". O ile na poziomie moralistyki i etyki normatywnej są one prawie nieobecne, gdyż poziomy te próbują „domykać" wszystkie problemy i jednoznacznie odpowiadać na wszystkie szczegółowe pytania, to na „wyższych" piętrach refleksji i badań nad moralnością pojawiają się i przybierają coraz bogatsze sensy i znaczenia. Poziom sygetyczny i apofatyczny

[2] Por. R. Wiśniewski, *Probabilizm etyczny*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1, 1999, s. 129-136.

ujawniający się głównie na poziomie etyki filozoficznej zaszczepia świadomość, jak się wydaje, probabilizmu etycznego, który każe inaczej postrzegać moralność jawiącą się na „niższych" piętrach myśli etycznej. Probabilizm, trzeba pamiętać, niosąc ze sobą niepewność, świadomość nie-absolutności uzasadnień etycznych, nie jest wszak relatywizmem. Na jego zalety zwraca w wielu swych publikacjach uwagę Ryszard Wiśniewski: *Probabilizm jest uczciwszy, samokrytyczny, rzetelny wobec faktów i metodologii poznania oraz wartościowania. Żąda od nas akceptacji i zaangażowania stosownego do stopnia uzasadnialności, uświadamia ryzyko błędu, stawia wobec odpowiedzialności za to ryzyko, szanuje naszą wolność wobec ryzyka*[3]. Wydaje się, że etyka sygetyczna i apofatyczna jest bliska etyce probabilizmu, choć analiza tych związków i powinowactw tak w planie ogólnym, jak i szczegółowym (przykładowo milczenie w perspektywie probabilistycznej teorii decyzji moralnej) zasługuje na osobne opracowanie i wykracza poza ramy tematyczne przyjęte w tej książce.

Pisał A. J. Heschel: *Człowieka charakteryzuje nie tylko umiejętność tworzenia słów i symboli, ale również i to, że musi odróżniać to, co da się wypowiedzieć, od tego, czego wypowiedzieć się nie da, że ulega olśnieniu tym, co jest, a co nie może być ukazane w słowach*[4]. Nie tylko zatem umiejętność odróżniania wyrażalnego od niewyrażalnego, ale także zdolność zachwycenia się tym, co niewyrażalne, cechuje człowieka. Im jest on bardziej wrażliwy, tym ma pełniejsze poczucie, że to, co najistotniejsze jest poza możliwościami wyrazu, stanowi Niewysłowione. Spotykamy się z tym w milczącym dialogu z rzeczywistością. Pisała Hannah

[3] R. Wiśniewski, *Probabilizm etyczny*, s. 143.

[4] A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001, s. 13-14.

Arendt: *wielcy filozofowie, w przeciwieństwie do zadufkowatości swych mniejszych braci, prawie zawsze podkreślali, że poza napisanymi słowami pozostaje jeszcze coś „niewyrażalnego", coś, czego są świadomi, gdy myślą, a nie piszą, co jednak nie daje się uchwycić i przekazać innym*[5]. Bez świadomości tego, co Niewysłowione nie może istnieć, jak się wydaje, żadna postać świadomości metafizycznej, świadomości bytu jako takiego, bycia, istnienia, sensu, całości. A *żyć tylko tym, co da się powiedzieć, to tarzać się w pyle zamiast przekopywać grunt*[6]. Milczenie jawi się jako składowa towarzysząca wszystkim doświadczeniom tego, co głębsze, egzystencjalnie istotne. Nie znaczy to oczywiście, że słowa nie mogą otwierać przestrzeni metafizycznych, że nie mogą mieć charakteru epifanijnego, że nie mogą umożliwiać bezpośredniego dotknięcia prawdy. Tak milczenie, jak i słowa mogą to czynić i nierzadko czynią.

Niewyrażalne skłania najczęściej filozofów do poszukiwania takiego języka, który będzie w stanie odsłonić przynajmniej częściowo prawdę niewyrażalną na poziomie klasycznego języka metafizycznego czy etycznego. Współczesnym przykładem takiego szturmowania niewyrażalności, chęci uczynienia z niej wyłącznie niewyrażalności względnej, są poszukiwania języka przez Heideggera czy Levinasa. Ten drugi podjął w swym późnym dziele zatytułowanym *Inaczej niż być* próbę zerwania z dotychczasowym językiem, używanym również w *Całości i nieskończoności*, jako zbyt ontologicznym, niezdolnym do wyrażenia poziomu przed-ontologicznego. Poszukiwania nowego języka późnego Heideggera miały pozwolić mu na wyrażenie prawdy bycia w tradycji radykalnie innej niż dotychczasowy dyskurs

[5] H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 167.

[6] A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 23.

filozoficzny, funkcjonujący w przestrzeniach zapomnienia bycia. Myślenie prawdy bycia, w perspektywach Heideggera, to także myślenie dobra, reintegracja bytu i powinności, ich jedności rozerwanej wszak w tradycji myślenia europejskiego na skutek zapomnienia bycia. Poszukiwania nowego języka u obu myślicieli to radykalna próba przekroczenia granic mówienia zakreślonych przez paradygmat klasycznie rozumianej etyki fundamentalnej. Obszar milczenia w obu tych językach, jak widzieliśmy, stanowił nieusuwalną przestrzeń wypowiedzi i dyskursu.

Kłopot z definiowaniem wartości moralnych, jak zresztą wszystkich wartości wyższych, generuje problem (nie)wyrażalności intuicji aksjomoralnych. Według Tadeusza Czeżowskiego, wartości nie można w sposób klasyczny zdefiniować, gdyż ich transcendentalny charakter uniemożliwia jakąkolwiek przedstawialność, natomiast zawsze można je pokazać, zastosować strategię deiktyczną (definicje deiktyczne są pierwotne, o czym warto pamiętać w kontekście naszych analiz); można, jak się wydaje, tę konstatację rozszerzyć na sferę moralnego dobra i zła, a może i Dobra i Zła w sensie metafizycznym. Określenie poprzez wskazanie, naprowadzenie na analogiczne doświadczenia i przeżycia, stanowią jakąś namiastkę dyskursu, operującego ścisłymi i jednoznacznymi pojęciami. W tle tych procedur i technik tkwi zawsze milczenie, często przechodzące na plan pierwszy, kiedy okazuje się, że strategie deiktyczne czy fenomenologiczne generalnie zawodzą. Wtedy zostaje właśnie próba, by nienazwane nazywać milczeniem, pozostaje sygetyka etyczna.

Na poziomie przeżyciowym, faktycznym, milczenie z jednej strony ukazuje swe pozytywne znaczenie i zabarwienie aksjologiczne (ochrona sekretu, publiczne niemówienie o cudzych wadach i słabościach, ochrona intymności własnych przeżyć i doświadczeń *etc*.), a z drugiej ujawnia negatywny biegun aksjomoralny (milczenie wobec zbrodni, wobec zła,

milczenie o cudzym bohaterstwie spowodowane lękiem, strachem *etc*.). Na poziomie moralno-etycznym zatem milczenie nabiera charakterystycznego nacechowania ocennego w kategoriach aksjomoralnych – jawi się to jako podstawowa specyfikacja tegoż milczenia, wyróżniająca je spośród innych typów. Podsumowując, można powiedzieć, że milczenie w etyce ma dwa zasadnicze źródła: (1) płynie z kłopotów z wyrażeniem, z nieuchwytności pojęciowej (metafizyka, fenomenologia, teoria) oraz (2) płynie z innych powodów i motywów, np. delikatności, ochrony sekretu, cudzego dobra *etc*. – na poziomie faktycznych sytuacji moralnych. Przy czym źródło drugie ma najczęściej mniej lub bardziej wyraźny związek z pierwszym.

Adekwatność języka w poszczególnych obszarach problemowych podejmowanych przez szeroko rozumianą naukę jest stopniowalna. Moce języka w pewnych przestrzeniach, które możemy określić przez pryzmat przedmiotu badań nauk przyrodniczych (*science*), gdzie w miarę jednoznacznie rozstrzyga się pomiędzy różnymi hipotezami, gdzie jasne wyrażanie pytań i tworzenie problemów jest normą są diametralnie różne od nie-mocy języka w innych obszarach. Te drugie stanowią przedmiot nauk humanistycznych i filozoficznych, w których wieloznaczność, brak jasności, niewystarczające odpowiedzi, często budzące sprzeciw i krytykę, są integralnym elementem praktyki badawczej[7]. Do tej drugiej grupy niewątpliwie należy etyka filozoficzna na interesującym nas tu poziomie fundamentalnym. Granice teoretyczne etyki, o których była powyżej niejednokrotnie mowa, generują „twardą" niewyrażalność, którą można osłabiać albo na drodze przeformułowań paradygmatycznych samej filozofii

[7] Por. M. Oziębłowski, *Pomiędzy milczeniem a niedorzecznością. Wittgensteinowskie próby wyrażenia tego, co niewyrażalne*, w: *Dylematy filozofii*, red. D. Probucka, Kraków 1999, s. 111.

moralności albo na drodze metaforyzacji i szukania języka pozadyskursywnego dla przybliżenia granicznych kwestii i zagadnień. Przykładem pierwszej strategii jest szukanie takiego typu myślenia etycznego, który nie pozostawia miejsca na milczenie, na jakikolwiek niewyrażalny moment. Być może dobrym przykładem jest tu utylitaryzm, przynajmniej w swych niektórych wariantach czy myślenie o moralności na bazie paradygmatu socjobiologicznego, psychologii ewolucyjnej. W takich tradycjach tendencja do „domykania" problemów, udzielania odpowiedzi na wszystkie pytania poprzez strategie zakładające zawsze jakiś redukcjonizm, eliminuje wszelką niewyrażalność, niepoznawalność, a tym samym nie znajduje miejsca dla milczenia rozumianego pozytywnie, jako wyrazu czegoś, jako niezastępowalnej części mowy (Norwid) w etyce. Zajmowane w niniejszej książce stanowisko zakłada raczej, że dany model etyczny uchwytuje jedynie cząstkę prawdy o dobru i Dobru, co rodzi naturalne niejako otwarcie na pluralizm oraz probabilizm normatywności moralnej. Naturalne kwestionowanie zastanych poglądów i teorii w moralności i etyce generuje poszukiwania nowych rozwiązań, nowych pytań i odpowiedzi, tworząc proces etykotwórczy i konstytuując poniekąd dzieje etyki. Absolutyzm w etyce jawi się jako model nieadekwatny do rzeczywistości moralnego D(d)obra. Istnieją wszak pytania, które stawiamy, nie oczekując odpowiedzi. Samo postawienie tych pytań jest zaspokojeniem jakiegoś wewnętrznego pragnienia, w przypadku obecności Z(z)ła może być to wyrazem skargi, „lamentu" (Ricoeur). Zresztą rodowód tego typu pytań, jak wyżej pisano, jest archaiczny i wpisuje się w pierwotne formy cywilizacji. Milczenie zdaje się być właściwą „odpowiedzią" na tego typu pytania, a raczej postawą wobec nich.

Dialektyka: żywa obecność, bezpośredniość przeżycia moralnego a dystans i pośredniość dyskursu etycznego wskazuje na pewną immanentną tej przestrzeni ambiwalencję.

Człon pierwszy sprzyja faktycznej moralności, a drugi myśleniu o moralności z pewnego dystansu poznawczego, a zatem budowaniu filozoficznej teorii moralności. Mowa opisuje, przedstawia, milczenie u-obecnia, wskazuje na uczestnictwo, bezpośredniość. Warto w tym kontekście przywołać zamiłowanie do wartości dekoracyjnych, ozdobnych, fasadowych u Polaków, co wykazywał Florian Znaniecki, a co jest ściśle powiązane z zamiłowaniem do słów, deklaracji moralnych, często bez dbania o ich implikacje praktyczne, przełożenie na żywą tkankę postępowania i działania. Wskazuje to na możliwy negatywny wpływ słów na kształtowanie się etosu moralnego społeczeństwa czy narodu. Używając sformułowań Jeana-Luc Mariona można powiedzieć, że myślenie idolatryczne rodzi moralizm, fałszywą moralność, a myślenie ikoniczne moralność autentyczną. W przestrzeniach faktycznej moralności działamy zarówno przez to, o czym mówimy, ale i przede wszystkim przez to, o czym milczymy. Tak strategia werbalna, jak i sygetyczna przynależą zatem do aktów moralnych, towarzysząc jakimś działaniom lub stanowiąc autonomiczną ich treść i naturę. Oczywistość i jednoznaczność bezpośredniego doświadczenia nie wymagają słów, czynią je wręcz zbędnymi. Mowy wymagają sytuacje niejasne, niezrozumiałe – one z natury są otwarte na zewnętrzny wobec nich komentarz, a często się go niejako domagając.

Oczywiście milczenie nie zastępuje myślenia, ani tym bardziej go nie unieważnia. Domaga się go, a w wielu obszarach problemowych milczenie próbuje wyrazić owoce myślenia, nieprzekładalne, jak się wydaje (a co ma zawsze wartość relatywną), na język konceptualny, dyskursywny. Język porządkuje wszak świat moralności, wprowadza weń pewien ład klasyfikacyjny; milczenie grozi bałaganem, chaosem, dezintegracją, która nie zawsze (choć tak bywa) ma charakter dezintegracji pozytywnej. Myślenie staje się świadome i jasne poprzez i w języku, w przeciwnym razie człowiek czuje

„gnuśnienie w nieokreśloności" (Jaspers). Słusznie zauważał Elzenberg: *Myśl, w czasie procesu myślowego, łatwo się rozwiewa lub schodzi ze swej drogi. Mowa służy jej pewnemu „przygwożdżeniu", „materializacji", stanowi jej uchwytne wcielenie i jednocześnie barierę chroniącą przed zejściem na boki*[8]. W przestrzeniach moralnych, w myśleniu etycznym ta uwaga nabiera szczególnego znaczenia. Nie chodziło zatem w naszej książce o apologię milczenia *en bloc*. Ono ma, jak wielokrotnie się to ujawniało wyżej, charakter głęboko ambiwalentny tak w przestrzeniach faktycznej moralności, jak i w teoretycznych namysłach i badaniach etycznych. Milczenie może być puste – obiecując coś, może kryć w sobie wyłącznie pustkę. Może być tak, jak wyraża to powiedzenie angielskie: *Silence is the most powerful scream*. Milczenie etyki na skutek oddania swego przedmiotu metaetyce to kolejny przejaw „złego" milczenia, choć i ono ma swe dobre strony – dla przykładu otwiera na klasyczne przesłania etyki, na głos dobiegający z minionych czasów, w których namysł nad dobrem i złem wydobywał się z sapiencjalnych pokładów filozofii.

W książce chodziło nam zatem nie o pokazanie, że dyskurs etyczny jest niemożliwy, a milczenie to wypełnienie moralności, lecz raczej o przyznanie sygetyce i apofazie nieusuwalnego miejsca w rozważaniach nad podstawami moralności podejmowanych w ramach etyki fundamentalnej. Nasuwa to wiele pytań i każe sformułować kilka zasadniczych hipotez. Czy obszary niewyrażalności w etyce fundamentalnej wpływają na problem probabilizmu w etyce szczegółowej, praktycznej? Co wynika dla praktyki moralnej z apofazy na poziomie fenomenologii moralności? Czy milczenie posiada własne reguły moralne i etyczne? Otwiera to nowe obszary badań i analiz wykraczających jednakże poza ramy

[8] H. Elzenberg, *Mowa i myśl*, s. 465.

tematyczne przyjęte w tej książce. Uznając niezaprzeczalną rangę mówienia w moralności i etyce oraz przynależną do niego postawę milczenia, trzeba zmierzać ku równowadze mówienia i milczenia w moralności i etyce. Etyk staje wobec dwóch pokus: zamilknięcia wobec badanej rzeczywistości lub próby poznania i powiedzenia wszystkiego, co wiąże się z dobrem i złem. Pierwsza pokusa generuje samolikwidację etyki, a druga różnego typu redukcjonizmy. Pomiędzy tymi pokusami mamy przestrzeń dla autentycznego myślenia etycznego.

Pisał Zbigniew Herbert w jednym z listów do Jerzego Zawieyskiego: *Sam wiesz, bo tego mnie uczyłeś, co to za sztuka milczenie. Zwłaszcza, że jest o czym milczeć*[9]. Słowa te w sposób szczególny odnoszą się do etyki. W niej doprawdy jest o czym milczeć. Stąd *homo moralis* i *homo ethicus* często staje się *homo silens*.

Niezależnie od oceny przedstawionych powyżej analiz autor książki ma jednak pełną świadomość, że nie sprostał Heideggerowskiemu postulatowi zamilknięcia o milczeniu, posiadając niemniej nadzieję, że nie popadł w „szkodliwą gadaninę", która ośmiesza mówienie o milczeniu. To ostatnie zasługuje wszak na głęboki szacunek. A reszta – by dokonać delikatnej trawestacji słów Szekspira z *Hamleta* – niech pozostanie milczeniem.

---

[9] Z. Herbert, J. Zawieyski, *Korespondencja 1949-1967*, Warszawa 2002, s. 136.

Bibliografia

Literatura źródłowa

Al-Gazali, *Nisza świateł*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1990.

Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1987.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.

Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992.

Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1980.

Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988.

Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989.

Augustyn, *O naturze dobra*, tłum. M. Maykowska, w: Św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954.

Augustyn, *O Nauczycielu*, tłum. J. Modrzejewski, w: *Dialogi filozoficzne*, red. W. Seńko, Kraków 2001.

Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.

Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.

Barthes R., *Journal de deuil. 26 octobre 1977 – 15 septembre 1979*, Paris 2009.

Benedykt z Nursji, *Reguła. Żywot. Tekst łacińsko-polski*, Tyniec 1985.

Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993.

Bergson H., *Introduction á la métaphysique*, w: *La Pensée et le mouvants*, Paris 1970.

Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktór, Warszawa 1992.

Derrida J., *Donner le mort*, Paris 1992; J. Derrida, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York 1992.

Derrida J., *Force de loi*, Paris 1994.

Derrida J., *Le morts de Roland Barthes*, w: tenże, *Psyche: l'inventions de l'autre*, Paris 1987.

Derrida J., *Pozycje*, tłum. A. Dziadek, Bytom 1997.

Derrida J., *Wykład Jacquesa Derridy (wygłoszony 11 grudnia 1997 roku na Uniwersytecie Śląskim z okazji przyznania mu doktoratu honoris causa)*, tłum. K. Jarosz, „Literatura na świecie" 11-12, 1998.

Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, t. I, Warszawa 1958.

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska i in., Warszawa 1984.

Ebner F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006.

Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986.

Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987.

Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.

Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970.

Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.

Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963, Toruń 2002.

Elzenberg H., *Mistycyzm: negatywność i pierwiastki afirmatywne*, w: *Henryk Elzenberg i mistyka*, Znak-Idee 3.

Elzenberg H., *Myśl i mowa. Dyskusja z Ayerem*, w: tenże, *Z historii filozofii*, Kraków 1995.

Elzenberg H., *O różnicy między „pięknem" a „dobrem"*, w: tenże, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966.

Elzenberg H., *Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłosławski*, w: tenże, *Pisma aksjologiczne*, red. L. Hostyński, A. Lorczyk, A. Nogal, Lublin 2002.

Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, Kraków 1980.

Filozofia, sprawiedliwość i miłość. Z Emmanuelem Levinasem rozmawiają R. Fornet i A. Gomez, „Midrasz" 11, 2005.

Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii, red. J. Legowicz, Warszawa 1968.

Foucault M., *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000.

Foucault M., *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, Gdańsk 2002.

Gadamer H.-G., *Człowiek i język*, tłum. K. Michalski, w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, red. K. Michalski, Warszawa 1979.

Gadamer H.-G., *Historia pojęć jako filozofia*, tłum. K. Michalski, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, red. K. Michalski, Warszawa 1979.

Gadamer H.-G., *O zamilknięciu obrazu*, tłum. J. Margański, w: *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1986.

Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.

Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. zb., Warszawa 1967.

Hartmann N., *Ethik*, Berlin 1962.

Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

Heidegger M., *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, w: *Znaki drogi*, Warszawa 1999.

Heidegger M., *Hegel i Grecy*, tłum. J. Mizera, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa1999.

Heidegger M., *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999.

Heidegger M., *O źródle dzieła sztuki*, tłum. L. Falkiewicz, „Sztuka i Filozofia" 5, 1992.

Heidegger M., *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.

Heidegger M., *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809]*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2004.

Heidegger M., *Seminare*, Frankfurt a. Main 1977.

Heidegger M., *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000.

Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000.

Heidegger M., *Źródła dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, w: *Drogi lasu*, Warszawa 1997.

Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz, tłum. i opr. K. Mrówka, Warszawa 2004.

Hildebrand D. v., *Die Idee der sitlichen Handlung*, Darmstadt 1969.

Hildebrand D. v., *Ethik*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975.

Husserl E., *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, tłum. G. Sowinski, Warszawa 2011.

Ingarden R., *Dążenia fenomenologów*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.

Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.

Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1988.

Ingarden R., *O poznawaniu dzieła literackiego*, Warszawa 1976.

Ingarden R., *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966.

Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 1. *Ontologia egzystencjalna*, Warszawa 1987.

Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

Jaspers K., *Język*, tłum. D. Lachowska, w: tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, Warszawa 1990.

Jaspers K., *Philosophie*, t. 2, Berlin 1932, Berlin 1956.

Jaspers K., *Philosophie*, t. 3, Berlin-Heidelberg-New York 1973.

Jaspers K., *Problem winy*, [brak tłum.], „Więź" 9, 1974.

Jaspers K., *Problem winy*, tłum. J. Garewicz, „Etyka" 17, 1979.

Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, tłum. M. Skwieciński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978.

Jaspers K., *Szyfry Transcendencji*, tłum. Cz. Piecuch, Toruń 1995.

Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999.

Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 1995.

Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałecki, Warszawa 1984.

Kant I., *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. P. Zarychta, Kraków 2005.

Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1995.

Kierkegaard S., *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Lublin 2000.

Kierkegaard S., *Pojęcie lęku*, tłum. A. Djakowska, Warszawa 1996.

Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.

Lakatos I., *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa 1995.

Lavelle L., *Panorama des doctrines philosophiques*, Paris 1967.

Leibniz G.W., *Rozprawa metafizyczna*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. zb., Warszawa 1969.

Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.

Levinas E., *O uciekaniu*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2007.

Levinas E., *Znaczenie a sens*, tłum. S. Cichowicz, „Literatura na świecie" 11-12, 1986.

Lukian, *Pisma wybrane*, tłum. W. Madyda, Warszawa 1957.

Marcel G., *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 1998.

Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984.

Marcel G., *Mądrość i poczucie sacrum*, tłum. K. Chodacki, P. Chołda, Kraków 2011.

Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965.

Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.

Marcel G., *Testament filozoficzny*, tłum. S. Grygiel, „Znak" 7-8, 1974.

Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.

Maritain J., *Intuicja bytu*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988.

Merleau-Ponty M., *Le Visible et L'Invisible*, Paris 1964.

Merleau-Ponty M., *Proza świata: eseje o mowie*, tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Warszawa 1976.

Merleau-Ponty M., *Wątpienie Cezanne'a*, w: J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995.

Mikołaj z Kuzy, *O Bogu ukrytym. Rozmowa dwóch, z których jeden jest poganinem, drugi zaś chrześcijaninem*, tłum. I. Kania, „Znak" 4, 1996.

Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 1977.

Mill J.S., *System logiki indukcyjnej i dedukcyjnej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1962.

Moore G.E., *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2003.

Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1990.

Nietzsche F., *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Warszawa 1999.

Nietzsche F., *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2003.

Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2005. *Zmierzch bożyszcz*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1991.

Orygenes, *Duch i ogień*, red. H. U. v. Balthasar, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1995.

Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1983.

Platon, *Biesiada*, tłum. E. Zwolski, Kraków 1993.
Platon, *Eutydem*, w: tenże, *Hippiasz Mniejszy, Hippiasz Większy, Eutydem*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
Platon, *Faidros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.
Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984.
Platon, *Gorgias*, w: Platon, *Gorgias, Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991.
Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.
Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990.
Platon, *Parmenides*, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002.
Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1997.
Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984.
Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
Plutarchus, *De Iside et Osiride*. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, tłum. A. Pawlaczyk, Poznań 2003.
Prichard H. A., *Obowiązek i nieznajomość faktów*, tłum. H. Elzenberg, „Etyka" 5, 1969.
Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002.
Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005.
Pseudo-Hipokrates, *O śmiechu Demokryta. Listy 10-23*, tłum. K. Bartol, Gdańsk 2007.
Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998.
Rousseau J.J., *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. M. Gniewiewska, Warszawa 1967.
Russell B., *Introduction*, w: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. C.K. Odgen, D.F. Pears, London 1922.
Sartre J.-P., Levy B., *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, tłum. H. Puszko, Warszawa 1996.
Sartre J.-P., *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974, Kraków 2005.
Scheler M., *Metafizyka i sztuka*, tłum. S. Czerniak, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.

Schopenhauer A., *Der handschriftliche Nachlaß*, t. 1, Frankfurt am Main 1966.

Schopenhauer A., *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bossakówna, Warszawa 1994.

Schopenhauer A., *Pesymizm*, w: J. Garewicz, *Schopenhauer*, Warszawa 1988.

Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994, t. II, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995.

Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993.

Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, tłum. J.A. Prokopski, Warszawa 2009.

Szestow L., *Tylko wiara. Antologia tekstów Lwa Szestowa*, red. P. Wyligała, Kraków 2004.

Teresa z Avila, *Twierdza wewnętrzna*, w: *Dzieła*, t. 2, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1962.

Teresa z Avila, *Życie*, tłum. H. P. Kossowski, Kraków 1939.

Tomasz z Akwinu, *De bono. O dobru*, tłum. A. Białek, Lublin 2003.

Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*, tłum. P. Bełch i in., t. 1-35, Londyn 1964-1998.

Witkiewicz S.I., *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, red. J. Degler, L. Sokół, Warszawa 2002.

Witkacy S.I., *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*, Kraków 2011.

Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.

Wittgenstein L., *Dzienniki 1914-1916*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1999.

Wittgenstein L., *Etyka*, tłum. J. Güntner, „Zdanie" 1-2, 2010.

Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.

Wittgenstein L., *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995.

Wittgenstein L., *Uwagi różne 1933-1937*, w: tenże, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995.

Opracowania

Ajdukiewicz K., *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, w: *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1985.

Albert K., *Die ontologische Erfahrung*, Ratingen 1974.

Albert K., *Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie Religion*, Hamburg 1982.

Arendt H., *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991.

Gut A., *O relacji między myślą a językiem. Studium krytyczne stanowisk utożsamiających myśl z językiem*, Lublin 2009.

Balcerzan E., *Niewyrażalne czy niewyrażone?*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa 1998.

Barcik J., *Nienazywalne ma wiele imion, Filozofia religii Henry Duméry'ego*, Kraków 2007.

Bartoszyński K., *Między niewyrażalnością a niepoznawalnością*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław 1991.

Berger R., *Milczenie*, w: tenże, *Mały słownik liturgiczny*, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1990.

Bermúdez J.L., *Language and Thinking about Thoughts*, w: *Philosophy of Psychology. Contemporary Readings*, red. J. L. Bermúdez, New York-London 2006.

Bermúdez J.L., *Philosophy of Psychology. A Contemporary Introduction*, New York-London 2005.

Bobilewicz G., *Malarze ciszy i milczenia*, w: *Semantyka milczenia*, t. 1, red. K. Handke, Warszawa 1999.

Bremer J., *Izydora Dąmbska i Ludwig Wittgenstein o milczeniu*, w: *Rozum-serce-smak. Pamięci Profesor Izydory Dąmbskiej (1904-1983)*, red. J. Perzanowski, Kraków 2009.

Bremer J., *Ludwig Wittgenstein a religia. Wprowadzenie*, Kraków 2000.

Buczyńska-Garewicz H., *Milczenie i mowa filozofii*, Warszawa 2003.

Buksiński T., *Przemiany doświadczenia*, w: *Doświadczenie*, red. T. Buksiński, Poznań 2001.

Bułhakow S., *Mistyka w prawosławiu*, tłum. T. Wyszomirski, „W drodze" 8, 1988.

Bunge M., Ardila R., *Philosophie der Psychologie*, Tübingen 1990.

Burzyńska A., *Granice wyrażalności: dekonstrukcja i problem interpretacji*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław 1991.

Cage J., *Silence*, Middletown 1973.

Carruthers R., *The Cognitive Functions of Language*, „Behavioral and Brain Sciences" 25, 2002.

Casel O., *Vom heiligen Schweigen*, „Benediktische Monatschrift" nr 3, 1921.

Chłopecki A., *Brzmienie ciszy*, „Tygodnik Powszechny" z 17 lutego 2008.

Chmura niewiedzy, tłum. P. Rostworowski, Kraków 1985.

Chomsky N., *Język i natura ludzka. Rozmowa z prof. Noamem Chomskym*, w: W. Osiatyński, *Zrozumieć świat*, Warszawa 1980.

Chudy W., *Kłamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie i kłamstwie – 2*, Warszawa 2007.

Chudy W., *Społeczeństwo zakłamane. Esej o społeczeństwie i kłamstwie – 1*, Warszawa 2007.

Cichowicz S., *Poezja świata*, w: M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1976.

Danek Z., *Dialog Platona „Teajtet" a platońska „krytyka pisma"*, „Ruch Filozoficzny" 1, 2000.

Danek Z., *Platońska koncepcja poznania immanentnego czyli epistemologia pozytywna Listu VII*, „Collectanea Philologica" IX, 2006.

Dankowska J., *Milczenie i cisza w muzyce*, w: *Semantyka milczenia*, red. K. Handke, Warszawa 1999.

Dąbek T.M., *W ciszy i ufności leży wasza siła. Nauka Biblii o milczeniu i powściągliwości w mowie*, Kraków 2006.

Dąmbska I., *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne" t. 11, z. 1, 1963.

Dąmbska I., *O funkcjach semiotycznych milczenia*, w: taż, *Znaki i myśli*, Warszawa-Poznań-Toruń 1975.

Delaperriére M., S*ubiektywizm i niewyrażalność w poezji awangardy*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław 1991.

Dembińska-Siury D., *Plotyn*, Warszawa 1995.

Dębska-Trębacz M., *Cisza i rytm w muzyce*, w: *Semantyka milczenia*, red. K. Handke, Warszawa 1999.

Evdokimov P., *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996.

Fiuk E., *Słodycz milczenia, gorycz oczekiwania – o elokwencji obrazów w filmie Miód Semiha Kaplanoğlu w kontekście Heideggerowskiej refleksji nad językiem*, w: *W stronę kina filozoficznego. Antologia*, red. U. Tes, Kraków 2011.

Flaszen L., *Grotowski i milczenie*, „Odra" 10, 2007.

Galewicz W., *O Arystotelesowskiej teorii poznania praktycznego*, „Roczniki Filozoficzne" 1, 2002.

Gleń A., *Zaangażowanie i niewiara. Różewicz i/a Kornhauser*, „Odra" 10, 2010.

Gogacz M., *Bóg i mowa serca*, „Studia Philosophiae Christianae" 2, 1988.

Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.

Greene A.B., *The Philosophy of Silence*, New York 1940.

Gwiazdecka J., *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Kęty 2003.

Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000.

Hadot P., *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobowska, Kęty 2004.

Hanika B.T., *Milczenie*, Warszawa 2010.

Hart N.Ch.L., *Rhetorik des Schweigens*, Frankfurt am Main 1981.

Hassan I., *The Literature of Silence: Henry Miller and Samuel Beckett*, New York 1967.

Hochstaffl J., *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patrischen Begriffs*, München 1976.

Holenstein E., *Phänomenologie der Assoziation: zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passive Genesis bei Edmund Husserl*, Den Haag 1972.

Holenstein E., *Von der Hintergehbarkeit der Sprache. Kognitive Unterlangen der Sprache*, Frankfurt 1980.

Humbrecht T.-D., *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa-Kęty 2005.

Jadacki J.J., *O milczeniu i przemilczaniu*, w: tenże, *Aksjologia i semiotyka*, Warszawa 2003.

Jagiełło J., *Ferdynand Ebner: Bóg jako jedyne Ty mojego Ja. Problematyka Boga w kontekście dialogicznego doświadczenia bycia*, w: *Demitologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2008.

Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, tłum. J. Gajda-Krynicka, w: Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, Wrocław 1993.

Jayne E., *Negative Poetics*, Iova 1992.

John Cage: the Silence of Music, pr. zb., Silvana 2003.

Kalinowska M., *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Warszawa 1989.

Karwala M., *O niektórych sposobach wyrażania niewyrażalnego*, w: *Teologia – kultura – współczesność*, red. Z. Adamek, Tarnów 1995.

Kiełbawska A.M., *O milczeniu w sztuce pantomimy*, http://www.dalej.ifp.uni.wroc.pl/teksty/Amelia

Kobierzycki T., *Cisza-i-milczenie (sige) u Platona*, w: *Semantyka milczenia*, t. 1, red. K. Handke, Warszawa 1999.

Kołakowski L., *Bergson*, Warszawa 1997.

Kołakowski L., *O wypowiadaniu niewypowiadanego: język i sacrum*, w: *Język a kultura*, t. IV, red. W. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław 1991.

Kołakowski L., *Tabu i moralność*, tłum. B. S., „W Drodze" 1, 1988.
Krajewska A., *Sfera niewyrażalnego w dramacie*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław 1991.
Krąpiec M.A., *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin 1995.
Krąpiec M.A., *Metafizyka*, Lublin 1985.
Krąpiec M.A., *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, w: M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, P. Jaroszyński, Lublin 1992.
Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki (Od Pirrona do Kerneadesa)*, Warszawa 1964.
Krokiewicz A., *Sokrates*, Warszawa 1958.
Kunz T., *Tadeusza Różewicza poetyka negatywna*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław 1991.
Dąbrowski T., Dobry wiersz to pęknięta skorupka, „Gazeta Wyborcza" 16.07, 2010.
Kuźma E., *O poetyce negatywnej. Od poetyki do poetologii, od poetologii do poetyki*, w: *Poetyka bez granic*, red. W. Bolecki, W. Tomasik, Warszawa 1995.
Language and Thought, red. P. Carruthers, J. Boucher, Cambridge 1998.
Lash N., *Pytanie o Boga. Świętość, mowa i milczenie*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 2009.
Linowska S., *O milczeniu w teatrze*, „Listy z Teatru" nr 3, 1949.
Lissa Z., *O roli ciszy i pauzy w muzyce*, „Muzyka" nr 4, 1960.
Lissa Z., *O słuchaniu i rozumieniu utworów muzycznych*, w: taż, *Wybór pism estetycznych*, red. Z. Skowron, Kraków 2008.
Lorenc I., *Logos i mit estetyczności*, Warszawa 1993.
Lorenc I., *Milczenie języka w koncepcjach Merleau-Ponty'ego i Lyotarda*, w: *Fenomen słowa*, red. A. Grzegorczyk, M. Grzywacz, R. Koschany, Poznań 2009.
Łosiew, A., *Filozofia rosyjska*, tłum. L. Kiejzik, Zielona Góra 2007.
Łosski W., *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.

Maciejczak M., *Myślenie i język*, „Studia Philosophiae Christianae" 2, 2006.

Manikowski M., *Pseudo Dionizy Areopagita: myślenie symboliczne*, „Kwartalnik Filozoficzny" t. XXVII, z. 3, 1999.

Manikowski M., *Synteza myśli bizantyjskiej: Grzegorz Palamas*, „Principia" XVI-XVII, 1996-1997.

Mayendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007.

Mazur T., *Kapryśni bogowie Sokratesa. Człowiek i świat wartości w tradycji filozofii zachodniej*, Kęty 2008.

Mazur Z., *Wymowa milczenia*, „W drodze" 9, 1993.

Migasiński J., *De l'Acte*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga t. 1, Warszawa 1994.

Migasiński J., *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995.

Migasiński J., *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997.

Miller A., *Mury milczenia. Cena wyparcia urazów dzieciństwa*, tłum. J. Hockuba, Warszawa 1991.

Miodoński L., *Zło jako metafizyczna natura świata*, w: *Studia z dziejów filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, Toruń 1999.

Murdoch I., *Metaphysics as a Guide to Morals*, London 1992.

Najprostsza historia prawdy. Rozmowa z J. Derridą, „Rzeczpospolita" 27-28 XII 1997.

Nibbrig H., *Rhetorik des Schweigens*, Frankfurt am Main 1981.

Niedziałkowski S., *Świat mimu*, tłum. E. Pastecka, Warszawa 1998.

Nieli R., *Wittgenstein: From Misticism to Ordinary Language*, New York 1987.

Noelle-Neumann E., *Spirala milczenia. Opinia publiczna – nasza skóra społeczna*, tłum. J. Gilewicz, Poznań 2004.

Norwid C., *Białe kwiaty*, w: tenże, *Pisma wybrane*, red. J.W. Gomulicki, t. VI, *Proza*, Warszawa 1971.

Norwid C., *Milczenie*, w: tenże, *Pisma wybrane*, red. J.W. Gomulicki, t. IV, *Proza*, Warszawa 1968.

Norwid C., *Promethidion*, Warszawa 1989.

Olearczyk T., *Pedagogia ciszy*, Kraków 2010.

Pacewicz A., Mi*ędzy Dobrem a Jednością. Związek Dobra i Jedna w filozofii Platona, Starej Akademii i Arystotelesa*, Wrocław 2004.

Pawlak J., *Intuicja i rzeczywistość. Poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łosskiego*, Toruń 1996.

Piecuch Cz., *Człowiek metafizyczny*, Warszawa-Kraków 2001.

Piecuch Cz., *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Kraków 2011.

Pieper J., *Prawda i niepoznawalność. Element negatywny w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Bortnowska, „Znak" 11, 1961.

Pieper J., *Über das Schweigen Goethes*, w: tenże, *Kulturphilosophische Schriften*, red. B. Wald, Hamburg 1999.

Podrez E., *Problem zła z perspektywy metafizycznego optymizmu i pesymizmu (Rozważania o złu św. Augustyna i Artura Schopenhauera)*, w: *Studia z dziejów filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, Toruń 1999.

Polanyi M., *Personal Knowledge*, London 1958 i 1973.

Polanyi M., *Tacit Knowing. Its Bearing on Some Problem of Philosophy*, „Rev. of Mod. Phys." 10, 1962.

Popiel M., *Monolog i milczenie. Glosa do estetyki modernizmu*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław 1991.

Przełęcki M., *Czy istnieją niewyrażalne treści poznawcze? Propozycje i morały*, w: tenże, *O rozumności i dobroci*, Warszawa 2002.

Przełęcki M., *O metafizyce teistycznej*, w: tenże, *Horyzonty metafizyki*, Warszawa 2007.

Przełęcki M., *O przeżyciach metafizycznych*, w: tenże, *O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*, Warszawa 2002.

Przełęcki M., *Platon o niewyrażalności poznania filozoficznego*, w: tenże, *Lektury Platońskie*, Warszawa 2000.

Przełęcki M., *„Sprawy dla człowieka najważniejsze – to sprawy serca, a nie rozumu"*, „Ruch Filozoficzny" 2, 2005.

Przełęcki M., *„Wstęp do metafizyki"*, w: tenże, *Horyzonty metafizyki*, Warszawa 2007.

Przybylski R., *Drabina do otchłani. Esej o milczeniu*, „Znak" 10, 1992.

Puzynina J., *Milczenie Norwida*, w: *Semantyka milczenia*, red. K. Handke, t. 2, Warszawa 2002.

Quispel G., *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. I, Lublin 1993, t. V, Lublin 2002.

Reale G., *Platon a człowiek współczesny*, tłum. I.E. Zieliński, w: *Platon. Nowa interpretacja*, red. A. Kijewska, E.I. Zieliński, Lublin 1993.

Reale G., *Platońska krytyka pisma*, tłum. I. E. Zieliński, w: *Platon. Nowa interpretacja*, red. A. Kijewska, E.I. Zieliński, Lublin 1993.

Rokoszowa J., *Język a milczenie*, w: taż, *Język – czas – milczenie*, Kraków 1999.

Rozmowa Christiana Descampesa z Jacquesem Derridą, w: *Derridiana*, red. B. Banasiak, Kraków 1994.

Rudziński R., *Człowiek w obliczu nieskończoności: metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980.

Sandauer A., *Samobójstwo Mitrydatesa*, w: tenże, *Zebrane pisma krytyczne*, t. 2, *Studia historyczne i teoretyczne*, Warszawa 1981.

Sapir E., *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, tłum. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa 1978.

Schneider J., *Über das Schweigen der Philosophie zu den Lebensproblem*, Konstanz 1979.

Siejkowski P., *Bóg i wiara w filozofii Henry Duméry'ego*, w: H. Duméry, *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, Kraków 1994.

Silence of Music, Oxford 2007.

Skwarczyńska S., *Przemilczenie jako element strukturalny dzieła literackiego*, w: taż, *Z teorii literatury cztery rozprawy*, Łódź 1947.

Sontag S., *The Aesthetics of Silence*, New York 1985.

Stachewicz K., *Doświadczenie językowe? Hansa-Georga Gadamera koncepcja związku języka z rozumieniem*, w: *Hermeneutyczna tradycja filozofii*, red. H.T. Mikołaczyk, M. Rembierz, Słupsk 2009.

Stachewicz K., *Język a poznanie. Wokół koncepcji Romana Ingardena*, w: *Studia z filozofii polskiej*, t. 2, red. M. Rembierz, K. Śleziński, Bielsko-Biała-Kraków 2007.

Stachewicz K., *Podmiot moralny między samotnością a wspólnotowością*, w: *Dialektyka samotności i wspólnotowości*, red. P. Domeracki, K. Stachewicz, Poznań 2012.

Stachewicz K., *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006.

Steiner G., *Language and Silence*, New York 1967.

Steiner G., *Rzeczywiste obecności*, tłum. O. Kubińska, Gdańsk 1997.

Stępień M., *Obrazy milczenia – milczenie obrazów. O mowie i milczeniu w sztuce dawnej i współczesnej*, w: *Semantyka milczenia*, red. K. Handke, t. 1, Warszawa 1999.

Straszewska M., *O milczeniu i ciszy u Norwida (Szkic)*, „Przegląd Humanistyczny" nr 4, 1964.

Stryjkowski J., *Milczenie*, Kraków 1993.

Szawarski Z., *Etyka George'a Edwarda Moore'a*, w: *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, Warszawa 1980.

Torrell J.-P., *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog: wybór studiów*, red. M. Romanek, Kęty 2005.

Tyboń B., *Klucz do filozofii Levinasa: sprawiedliwość*, „Midrasz" 11, 2005.

Valéry P., *Estetyka słowa. Szkice*, tłum. D. Eska, A. Frybesowa, Warszawa 1971.

Weisgerber L., *Językowy determinizm*, w: B. Andrzejewski, *Poznanie i komunikacja*: *szkice z nowożytnej i współczesnej filozofii języka*, Koszalin 2005.

Whorf B.L., *Język, myśl i rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1982.

Winniczuk L., *Milczenie jako element teatralny w dramacie starożytnym*, w: taż, *Od starożytności do współczesności*, Warszawa 1981

Wohlfart G., *Das Schweigen Philosophische Bemerkungen zum Begriff des Schweigens bei Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger und Wittgenstein*, „Reports on Philosophy" 15, 1995.

Wohlfart G., *O milczeniu – Nietzsche i Kierkegaard. Filozoficzne uwagi o pojęciu milczenia w pracach Nietzschego i Kierkegaarda*, tłum. A. Boncela, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 4, 1998.

Wojda D., *„Spisane na wodzie Babel". Przemilczenie a strategie retoryczne Wisławy Szymborskie*j, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław 1991.

Wojda D., *Milczenie słowa. O poezji Wisławy Szymborskiej*, Kraków 1996.

Woolf V., *Chwile istnienia. Eseje autobiograficzne*, tłum. M. Lavergne, Warszawa 2005.

Wszołek S., *Milczenie wiary*, „W drodze" 7, 1995.

Zagajewski A., *Lekka przesada*, Kraków 2011.

Zaleski Z. L., *Norwidowska poetyka i dialektyka milczenia*, w: *Norwid żywy*, red. W. Günther, Londyn 1962.

Zawada M., *Zaślubiny z samotnością. Znaczenie milczenia, samotności i ukrycia na drodze do Boga*, Kraków 1999.

Literatura pomocniczo – uzupełniająca

Abriszewski K., *Sytuacje graniczne jako sytuacje logicznie pierwotne w kontekście etyki dalekiego zasięgu*, w: *Etyka wobec sytuacji granicznych*, red. D. Probucka, Kraków 2007.

Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.

Andrzejewski B., *Wilhelm von Humboldt*, Warszawa 1989.

Andrzejewski B., *Poznanie i komunikacja. Szkice z nowożytnej i współczesnej filozofii języka*, Koszalin 2005.

A Selected Bibliography on Values, Ethics and Aesthetics in Behavioural Sciences and Philosophy: 1920-1858, red. E.M. Albert, C. Kluckhohn, Illinois 1959.

Bachmann I., P. Celan, *Czas serca. Listy*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2010.

Baier A.C., *Reflections on How We Live*, Oxford 2009.

Balbus S., *Przedmowa*, w: D. Wojda, *Milczenie słowa. O poezji Wisławy Szymborskiej*, Kraków 1996.

Bandura A., *Figury aisthesis*, „Ruch Filozoficzny" 4, 2008.

Barthwal P.D., *Tradition of Indian Mysticism Based upon Nirguna School of Poetry*, New Delhi 1978.

Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

Bauman Z., *Moralność w niestabilnym świecie*, Poznań 2005.

Bauman Z., *Zindywidualizowane społeczeństwo*, tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 2008.

Bonjour L., *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge 1985.

Beaufret J., *Heidegger et la theologie*, w: *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980.

Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini*, Kraków 2010.

Bienek H., *Czas po temu. Wiersze wybrane*, tłum. A. Pańta, Bydgoszcz 1987.

Blandzi S., *Co znaczy „miłować mądrość"?*, w: *Spotkania Platońskie. W dobie rozumu rozproszonego wracamy do korzeni*, red. A. Motycka, Warszawa 2004.

Blaustein L., *Wybór pism estetycznych*, opr. Z. Rosińska, Kraków 2005.

Boggs A., *Commentary on Cho: Long – Term Effects of Selective Mutism Need Not Be Determinal*, 2007.

Bolewski J., *Nic jak Bóg. Postaci iluminacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 1993.

Broyard A., *Upojony chorobą: zapiski o życiu i śmierci*, red. A. Broyard, tłum. A. Nowakowska, Wołowiec 2010.

Buczyńska-Garewicz H., *Chaos wokół pojęcia wartości*, „Etyka" 10, 1972.

Burkert W., *Starożytne kulty misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001.

Cazelles H., *Imię. Stary Testament*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990.

Chalmers A., *Czym jest to, co zwiemy nauką?*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 1993.

Cichowicz S., *Merleau-Ponty i myśl malarska*, „Res Facta" 2, 1968.

Cichowicz S., *Moje ucho a księżyc. Dywagacje, diagnozy*, Gdańsk 1996.

Colli G., *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa-Kraków 1991.

Copleston F., *Historia filozofii*, t. IX, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991.

Corbalán F., *Złota proporcja. Matematyczny język piękna*, tłum. W. Bartol, Warszawa 2012.

Czarnecka E. (pseud.), *Podróżny świata*, New York 1983.

Czerni K., *Podziękowanie*, „Zeszyty Literackie" 118, 2012.

Czeżowski T., *O metodzie opisu analitycznego*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu" 1953 [1956]; tenże, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958.

Delfieux P.M., *Źródło na pustyni miast*, tłum. K. Strzelecka, Warszawa 1991.

Dennet D., *Consciousness Explained*, London 1991.

Derrrida/Adirred, red. D. Ulicka, Ł. Wróbel, Pułtusk 2006.

Dicta. Zbiór łacińskich sentencji, przysłów, zwrotów i powiedzeń, red. Cz. Michalunio, Kraków 2004, 2010.

Drakulić S., *Ciało z jej ciała. O banalności dobra*, tłum. D. Kozińska, Warszawa 2008.

Duméry H., *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, Kraków 1994.

Dummett M., *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. M. Iwanicki, T. Szubka, Warszawa 2010.

Dymarski Z., *Filozofia diabła Leszka Kołakowskiego*, w: *Studia z dziejów filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, Toruń 1999.

Dziadek A., *Apologia twórczej swobody. Eseje Zbigniewa Herberta: opis – uobecnianie – interpretacja*, w: *Zmysł wzroku, zmysł sztuki. Prywatna historia sztuki Zbigniewa Herberta*, cz. II, red. J. M. Ruszar, Lublin 2006.

Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I. *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokorski, Warszawa 1988.

Elliott W., *Guilt and Overguilt: Some Reflections on Moral Stimuls and Paralysis*, „Ethics", 78, 1968.

Filek J., *Dowód dobra*, w: tenże, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2010.

Fragmenty jednej spowiedzi. Z Julianem Stryjkowskim rozmawia Krzysztof Masłoń, „Rzeczpospolita" 231, 1993.

Frank D.H., Leaman O., *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.

Frankl V.E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2009.

Frankl V.E., *Der Wille der Sinne. Ausgewälte Vorträge über Logoterapie*, Bern-Stuttgart-Wien 1982

Friedrich H., *Struktura nowoczesnej liryki*, tłum. E. Feliksiak, Warszawa 1978.

Gablankowska-Kukucz J., *Czy rzeczywistość można przedstawić za pomocą słów? Nauki buddyjskie trzech obrotów kołem Dharmy*, w: *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001.

Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*, t. 1, Kraków 2009.

Gadacz T., *Logos dialogu*, „Mêglée" 1, 2011.

Gawroński A., *Kształcenie filozoficznej wizji*, w: tenże, *Wizja i argumentacja w filozofii. Od lektury Homera do teorii metatekstu*, Kraków 2011.

Gierowski S., *Nie ma sztuki bez osobowości*, w: E. Dzikowska, *Artyści mówią. Wywiady z mistrzami malarstwa*, Warszawa 2011.

Górnicka J., *Podmiot moralny, tożsamość psychiczna*, w: *Podmiotowość i tożsamość*, red. J. Migasiński, Warszawa 2001.

Górnicka J., *Idea czasu w filozofii moralnej*, w: *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Warszawa 2006.

Grądziel J., *Miron Białoszewski: „Prawo smaku rzeczy nieobecnych"*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław 1991.

Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007.

Grzegorski G., *Przerwane milczenie o męskiej przyjaźni*, „Przegląd Powszechny" 12, 1994.

Habela J., *Słowniczek muzyczny*, Kraków 1972.

Havelock E. A., *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2006.

Heisenberg W., *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987.

Heisenberg W., *Ponad granicami*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1979.

Heller M., *Usprawiedliwienie Wszechświata*, Kraków 1984.

Hera J., *Z dziejów pantomimy, czyli pałac zaczarowany*, Warszawa 1975.

Herman W., *Fenomenologia a problem języka*, „Sztuka i Filozofia" 5, 1992.

Hersch J., *Wielcy myśliciele Zachodu. Dzieje filozoficznego zdziwienia*, tłum. K. Wakar, Warszawa 2001.

Heschel A.J., *God in Search of Man*, New York 1955; tłum. polskie: *Bóg szukający człowieka*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007.

Homerika, czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie, tłum. W. Appel, Warszawa 2007.

Hostyński L., *Wartości w świecie konsumpcji*, Lublin 2006.

Howarth D., *Dyskurs*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Warszawa 2008.

Hymn homerycki Do Demeter, tłum. J. Danielewicz, „Meander" nr 54, 1999.

Iwaszkiewicz J., *Dzienniki 1911-1955*, red. A. i R. Papiescy, Warszawa 2007.

Jachtoma A., *Chcę robić wszystko na zawsze*, w: *Artyści mówią. Wywiady z mistrzami malarstwa*, Warszawa 2011.

Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, Rzym 1989.

Jan Paweł II, *Vita consecrata*, Apostolicum 1996.

Janion M., *Świadek i sędzia egzystencji*, „Kino" 3, 1980.

Jaworski S., *Mówić o sobie i milczeć*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław 1991.

Jeleński K.A., *Listy z Korsyki do Józefa Czapskiego*, Warszawa 2003.

Jóźwiak K., *Metafizyczny „fenomen" istnienia*, w: *Prawda istnienia. Ku rozumieniu metafizyki M.A. Krąpca OP*, red. J. Tupikowski, Warszawa 2009.

Juszczak W., *„Nic wątlejszego nad krzemień i diament..."*, w: *Twarzą w twarz z obrazem*, red. M. Poprzęcka, Warszawa 2003.

Jüngel E., *Trójjedyny Bóg jako tajemnica świata*, tłum. J. Zychowicz, „Znak" 2, 1992.

Kamieńska A., *Na progu słowa*, Poznań 1985.

Kanert M., *Doktryna hongaku shisō („inherentnego oświecenia") jako językowy paradygmat buddyzmu japońskiego*, w: *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001.

Kerényi K., *Misteria Kabirów. Prometeusz*, tłum. I. Kania, Warszawa 2000.

Kessler A.S., Schöpf A., Wild Ch., *Erfahrung*, w: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, t. I, red. H. Krings, H.M. Baumgarten, Ch. Wild, München 1973.

Kłodkowski P., *Homo mysticus (1). Filozoficzna interpretacja doświadczenia mistycznego*, „W drodze" 3, 1994, *Homo mysticus (2). Filozoficzna interpretacja doświadczenia mistycznego*, „W drodze" 4, 1994.

Kłosiński K., *Nie przekraczać tekstu (Derrida czytelnik)*, w: *Derrrida/Adirred*, red. D. Ulicka, Ł. Wróbel, Pułtusk 2006.

Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma...*, *O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988.

Körner S., *Erfahrung und Theorie*, Frankfurt am Main 1969.

Kowalska M., *ABC historii muzyki*, Kraków 2001.

Kowalski A.P., *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Poznań 2001.

Kozielecki J., *Koncepcja transgresyjna człowieka: analiza psychologiczna*, Warszawa 1987.

Kozielecki J., *Psychotransgresjonizm: nowy kierunek psychologii*, Warszawa 2007.

Kozielecki J., *Społeczeństwo transgresyjne: szansa i ryzyko*, Warszawa 2004.

Kozielecki J., *Transgresja i kultura*, Warszawa 2002.

Kożuchowski J., *Człowiek – kultura – społeczeństwo. Stanowisko Josefa Piepera w kontekście współczesnej filozofii niemieckiej*, Toruń 2010.

Krąpiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.

Król A., *Przesłony rzeczywistości*, w: A. Okińczyc, *Przesłony*, Poznań 2005.

Krynicki R., *Magnetyczny punkt. Wybrane wiersze i przekłady*, Warszawa 1996.

Lacombe O., *Co to jest mistyka*, tłum. M. Tarnowska, „Znak" 12, 1994.

Lalak M., *Proza lat 1914-1939 wobec wojny i sposobów jej wyrażania*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa 1998.

Lazari-Pawłowska I., *Etyka Gandhiego*, Warszawa 1965.

Leew G. van der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978.

Leksykon mistyki, red. P. Dinzelbacher, tłum. B. Widła, Warszawa 2002.

Leonciak J., *Doświadczenia graniczne. Studia o dwudziestowiecznych formach reprezentacji*, Warszawa 2009.

Leśmian B., *Utwory rozproszone. Listy*, red. J. Trznadel, Warszawa 1962.

Lilla M., *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*, tłum. J. Margański, Warszawa 2006.

Mache F.-B., *Muzyka a język*, tłum. Z. Jaremko-Pytowska, Kraków 1968.

Lotz J.B. *Transzendentale Erfahrung*, Freiburg 1978.

Maciejczak M., *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji" M. Merleau-Ponty'ego*, Toruń 1995.

Majewski T., *Sekretny głos – utajone misterium odpowiedzialności: Derrida, Patocka i dług Heideggera*, w: *Derrida/Arrided*, red. D. Ulicka, Ł. Wróbel, Pułtusk 2006.

Maloney G.A., *Tchnienie mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1984.

Marceau M., Przedmowa, w: S. Niedziałkowski, *Świat mimu*, tłum. E. Pastecka, Warszawa 1998.

Marciniak J., *Okińczyc. Szkice o twórczości Andrzeja Okińczyca i rozmowa z artystą*, Poznań 2002.

Markiewicz H., *Problem miejsc niedookreślenia w dziele literackim*, w: tenże, *Przekroje i zbliżenia dawne i nowe. Rozprawy i szkice z wiedzy o literaturze*, Warszawa 1976.

Markowski P., *Jacques Derrida: mowa żałoby*, w: *Derrida / Adirred*, red. D. Ulicka, Ł. Wróbel, Pułtusk 2006.

Maslow A.H., *Motywacja i osobowość*, tłum. P. Sawicka, Warszawa 1990.

Maslow A.H., *W stronę psychologii istnienia*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986.

Mello A. de, *Przebudzenie*, tłum. B. Moderska, T. Zysk, Poznań 1992.

Merton T., *Mistycy i mistrzowie Zen*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2003.

Merton T., *Modlitwa kontemplacyjna*, tłum. M. Dybowski, Poznań 1986.

Merton T., *Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M. Morstin-Górska, Kraków 1983.

Michalski K., *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988.

Mierzejewski J., *Maluję niewidzialne*, w: E. Dzikowska, *Artyści mówią. Wywiady z mistrzami malarstwa*, Warszawa 2011.

Miller J.J., *Children Who Suffer in Silence*, 2004.

Miłosz Cz., *Esse*, *Natrafiłem na to, Świat (Poema naiwne). Słońce*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011.

Moulin L., *Życie codzienne zakonników w średniowieczu*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1997.

Muszę wiedzieć, kiedy powiedzieć prawdę. Rozmowa z pediatrą prof. Anną Dobrzańską o ratowaniu noworodków, sile matek i cienkiej granicy między szczęściem a tragedią, „Polityka" nr 22 (2809), 25.05-31.05. 2011.

Nadolski B., *Liturgika*, t. I. *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989.

Nycz R., *„Wyrażanie niewyrażalnego" w literaturze nowoczesnej (wybrane zagadnienia)*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa 1998.

O bogach w białych kitlach, czyli medycyna jak sen. Rozmowa z prof. Andrzejem Szczeklikiem, „Wprost" 4-11 kwietnia 2010.

Okońska E., Stachewicz K., *O wartościach i ich ambiwalencji – uwagi wprowadzające*, w: *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. E. Okońska, K. Stachewicz, Poznań 2009.

Ong W., *Osoba, świadomość, komunikacja. Antologia*, tłum. J. Japola, Warszawa 2009.

Ossowski S., *Co to są przeżycia estetyczne?*, w: tenże, *Wybór pism estetycznych*, red. B. Dziemidok, Kraków 2004.

Otto R., *Świętość*. *Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993.

Pasierb J.S., *Butelka lejdejska*, Pelplin 2003.

Patterson D.W., *John Cage: Music, Phiosophy and Intention*, New York 2001.

Pawłowski K., *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*, Lublin 2007.

Pawłowski T., *Definicje perswazyjne*, w: tenże, *Wybór pism estetycznych*, red. G. Sztabiński, Kraków 2010.

Pleşu A., *O aniołach*, tłum. T. Klimkowski, Kraków 2010.

Pociej B., *Muzyka a egzystencja. Próba interpretacji muzyki romantyzmu w kategoriach filozofii Martina Heideggera*, „Kronos" 1, 2011.

Pociej B., *Z perspektywy muzyki. Wybór szkiców*, Warszawa 2005.

Pollakówna J., *Glina i światło*, Wrocław 1999.

Porębski M., *Z obrazem trzeba zamieszkać*, w: *Twarzą w twarz z obrazem*, red. M. Poprzęcka, Warszawa 2003.

Przełęcki M., *Antyirracjonalizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, w: tenże, *Horyzonty metafizyki*, Warszawa 2007.

Rahner K., *Doświadczenia katolickiego teologa*, tłum. T. Węcławski, „Znak" 2, 1992.

Rahner K., *Doświadczenia teologa (fragmenty)*, tłum. H. Bortnowska, „Znak" 8-9, 1984.

Ravasi G., *Tajemnica Boga*, tłum. Z. Morawiec, Kraków 2005.

Regamey K., *Treść i forma w muzyce*, w: tenże, *Wybór pism estetycznych*, red. K. Naliwajek-Mazurek, Kraków 2010.

Reichenbach H., *Experience and Prediction*, Chicago 1938.

Reid L.A., *Ways of Knowledge and Experience*, London 1961.

Richardson W.J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963.

Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006.

Ross S., *Co to jest mistyka?*, „Zeszyty Karmelitańskie" 1, 2007.

Saussure F. de, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Warszawa 1961.

Rożdżeński R., *Teoria poznania*, Kraków 1995.

Różewicz T., Nowosielscy Z. i J., *Korespondencja*, opr. K. Czerni, Kraków 2009.

Ruffie J., *De la biologie a la culture*, Paris 1976.

Runciman S., *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1982.

Sady W., *Spór o racjonalność naukową od Poincarégo do Laudana*, Wrocław 2000.

Sady W., *Wprowadzenie*, w: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, Kraków 1995.

Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.

Schnädelbach H., *Metafizyka i religia w dzisiejszej dobie*, w: tenże, *Próba rehabilitacji animal rationale. Odczyty i rozprawy 2*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.

Schulte J., *Wittgenstein*, Stuttgart 1989.

Schulz B., *Mityzacja rzeczywistości*, w: tenże, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Wrocław-Kraków 1998.

Sein und Nichts in der abendndländischen Mystik, red. W. Strolz, Freiburg 1984.

Siemianowski A., *Człowiek i świat wartości*, Gniezno 1993.

Siemianowski A., *Szkice z etyki wartości*, Gniezno 2006.

Skarga B., *Granice historyczności*, Warszawa 1989.

Skarga B., *Ślad i obecność*, Warszawa 2002.

Sławek T., *(Nie)wyrażalność codzienności. Derrida i etyka przyjaźni*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa 1998.

Słownik terminów literackich S. Sierotwińskiego, Wrocław 1986.

Solewski R., *O odzyskiwaniu mowy obrazu. Fenomenologia i hermeneutyka wobec współczesnej sztuki wizualnej*, „Kwartalnik Filozoficzny" XXXVI, z. 1, 2008.

Spotkanie ponad popiołami. Z Jackiem Leonciakiem rozmawia Agnieszka Papieska, „Nowe Książki" 9, 2010.

Squire A., *Pytając Ojców*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1981.

Stachewicz K., *Ikona a ontologia*, w: *Wokół teologii ikony*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2011.

Stachewicz K., *Józefa Tischnera myślenie zła*, w: tenże, *Człowiek i jego ethos. Studia-szkice-polemiki z antropologii filozoficznej i etyki*, Poznań 2011.

Strauss L., *Nihilizm niemiecki*, tłum. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny" 107, 2011.

Stróżewski W., *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002.

Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.

Stróżewski W., *Racjonalizm i meta racjonalizm*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 1994.

Swieżawski S., *O roli, jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii*, „Znak" 7-8, 1990.

Chrześcijaństwo, filozofia i kontemplacja. Z Profesorem Stefanem Swieżawskim rozmawiają Karol Tarnowski i Henryk Woźniakowski, „Znak" 12, 1988.

Swieżawski S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999.

Swieżawski S., *Owoce kontemplacji przekazywać innym*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996.

Szarmach M., *Jak Maksymos z Tyru rozumie filozofię*, „Meander" 6, 1983.

Ślęczka K., *Feminizm: ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999.

Tański M., *Niezawłaszczone królestwo. Mistyka mistrzów nadreńskich Jana Eckharta i Jana Taulera z perspektywy egzystencjalnej*, Kraków 2008.

Tarnowski K., *Człowiek i Transcendencja*, Kraków 1995.

Tarnowski K., *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.

Thomas E.J., *The History of Buddhist Thought*, London 1953.

Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 1, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004.

Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.

Tischner J., *Uprawiam filozofię Dobra*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996.

Tłokiński W., *Mowa. Przegląd problematyki dla psychologów i pedagogów*, Warszawa 1982.

Tokarczuk O., *Prowadź swój pług przez kości umarłych*, Kraków 2009.

Tranströmer T.G., *Z marca 1979*, „Gazeta Wyborcza", 7.10. 2011.

Trochimska-Kubacka B., *Neokantyzm*, Wrocław 1997.

Twardowski K., *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965.

Tyburski W., Wachowiak A., Wiśniewski R., *Historia filozofii i etyki*, Toruń 1997.

Velasco J.M., *Fenomen mistyczny*, tłum. A. Rachmajda, „Zeszyty Karmelitańskie" 1, 2009.

Wagner H., *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007.

Waldenfels B., *Levinas and the Face of the Other*, w: *The Cambridge Companion to Levinas*, red. S. Critchley, R. Bernasconi, Cambridge 2002.

Wallis M., *Wybór pism estetycznych*, red. T. Pękala, Kraków 2004.

Walther I.F., *Van Gogh. Wizja i rzeczywistość*, tłum. E. Wojciechowska, Köln 2005.

Ward K., *Bóg. Przewodnik błądzących*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2006.

Wasilewski J.S., *Tabu*, Warszawa 2010.

Weil, *Dzieła*, XXX

Weil S., *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986.

Weisheipl J.A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985.

Welte B., *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996.

Werner J., *Ascetyczny żywot Ludwiga Wittgensteina*, tłum. A. Rogalski, „Życie i Myśl" 4, 1984.

Węgrzecki A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992.

Widzę świat codziennie od nowa. Ze Stasysem Eidrigevičiusem rozmawia Klaudia Iwanicka, „Przegląd Powszechny" 7-8, 2011.

Wilber K., *Krótka historia wszystkiego*, tłum. H. Smagacz, Warszawa 2007.

Wiśniewski R., *Bełkot aksjologiczny w komunikacji międzyludzkiej*, w: *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. E. Okońska, K. Stachewicz, Poznań 2009.

Wiśniewski R., *Jakiej etyki potrzebujemy? W sprawie uproszczeń postmodernistycznej krytyki etyki*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.

Wiśniewski R., *Probabilizm etyczny*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1, 1999.

Witkiewicz S.I., *Narkotyki – niemyte dusze*, Warszawa 1979.

Witkiewicz S.I., *Nienasycenie*, Warszawa 1982.

Witkiewicz S.I., *Pożegnanie jesieni*, Warszawa 1983.

Włodek Z., *Życie brata Tomasza z Akwinu*, w: *Dominikanie. Szkice z dziejów zakonu*, red. M.A. Babraj, Poznań 1986.

Wodziński C., *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu. Celan – Heidegger*, Gdańsk 2010.

Wodziński C., *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, Gdańsk 2009.

Wojnar I., *Bergson*, Warszawa 1985.

Woleński J., *Jak opisać nieopisywalne? O granicach języka religijnego*, „Więź" 2-3, 2011.

Woleński J., *Kotarbiński*, Warszawa 1990.

Woleński J., *Ontologia zła*, „Ruch Filozoficzny" 2, 1992.

Wróblewski W., *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Toruń 1992.

Wskazania dotyczące formacji w Instytutach Zakonnych, Warszawa 1990.

Zasada S., *Wyznania księży alkoholików*, Kraków 2011.

Zaworska H., *Dobrze, że żyłem. Rozmowy z pisarzami*, Warszawa 2002.

Ziemiński I., *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Kraków 2006.

Ziemiński I., *Widzący Boga. Filozoficzne aspekty doświadczeń mistycznych*, „Znak" 12, 1994.

Zimmer R., *Moraliści europejscy. Przewodnik*, tłum. P. Graczyk, Warszawa 2008.

Żelazny M., *Estetyka*, Toruń 2009.

Życiński J., *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993.

Indeks osobowy

Summary

Silence in the Face of the Good and Evil. Toward Sigetic and Apophatic Ethics

The analyses introduced in the book refer to the forgotten though never widely developed, as it seems, apophatic tradition (which perceives elements of unknowability and inexpressibility) and sigetic tradition (which stresses the role of silence in ethics). Both traditions admit to partial cognitive and theoretical failure present in any ethical paradigm regardless of awareness of this. The book reveals human effort to reach the limits of moral and ethical knowledge. Sigetics in morality and ethics also arises from questions which essentially do not expect answers, from questions we should endure, from questions-complaints. Hiob's questions are typical examples of such a situation. Apophatic and sigetic tradition – platonic by its nature, rooted in the famous *Seventh Letter* and in *The Republic*, where the Good is understood as *ἐπεκεινα της οὔσιας*, with epoptics *etc*. – evolved over centuries in European philosophy and culture but it rarely preoccupies the minds of contemporary ethicists. The currently prevailing trend to strictly disambiguate normative area and to provide clear and unambiguous answers to pressing questions the world generates *hic et nunc* rises fear of indefiniteness, probabilism, inexpressibility of any ethical issues. In such circumstances the tradition referring to uncertainty, inexpressibility and silence has little chance to raise public awareness and even theoretical awareness of researchers of morality understood normatively.

The subject of our analyses is silence, also silence – clearly favoured in the book – resulting from inexpressibility although it can also be dealt with using other strategies (seeking metaphorical language, allegoresis, poetry *etc*.). We are interested in silence resulting from the sense of epistemic or conceptual helplessness as well as in silence conditioned by awareness that in numerous situations sigetic attitudes are able to communicate and express disproportionately more than all discourses and verbal narrations. Therefore in the book we weave together two threads: the problem of inexpressibility and silence at the level of factual morality and ethical theory. The same question concerning the inexpressible in morality and ethics and the question about what must not be expressed for some reasons is constantly posed in different coordinates of the problem. A separate question, though integrally related to the above, is the role and functions of silence in the fields of the very factual morality.

Silence is analyzed at the level of fundamental ethics the model of which was proposed in the author's previous book entitled "The Problem of the Foundation of Morality" (Warsaw 2006). The structure of the fundamental ethics constructed there assumed two levels of reflection. The first, phenomenological level was an analysis of widely comprehended experience of morality, its real shapes, what is called *datum morale*. The second level is metaphysics of morality, interpretatively understood theory of final foundation of moral good and evil, of the content of moral experience. Both levels determined the structure of discussions in this book which reflects upon the role and the function of silence at the level of fundamental ethics.

The book consists of three parts. The first constructs preliminaries for sigetic ethics by the analysis of the role and functions of silence in various fields of human culture such as philosophy, religion and theology, literature and music.

This part develops notional and research instruments and it initially penetrates the title problem. The second part contains analyses of silence in moral experience and in ethical discourse – examined at the level of phenomenology of morality. The third part analyzes the presence of sigetic moments at the level of metaphysics of morality, in questions about ultimate source of the good and evil. Such structural approach made it possible to outline all the problems in fundamental ethics.

The book is a preliminary reconnaissance. It launches and begins research on silence and unknowability in morality and ethics. Most of hypotheses sketched here, formulated intuitions, require separate studies. We aimed at sketching research area and indicating rudiments of what we called apophatic and sigetic ethics. The map of problems, questions, formulation of key questions, notional systematization, arrangement of subject matter, showing directions for analysis and formulation of many propositions and research theses – that is the author's main purpose in this study. It is not an apology for sigetic attitudes, but it attempts to adequately situate silence at moral and ethical levels.