

Ewelina Suszek

Milczeń na wiele sposobów
Milczenie w filozofii i nie tylko

Abstract: The article *Keeping Silent in Many Ways. Being Silent in Philosophy and Not Only There* is an attempt to look at a problem of being silent in a multi aspectual way, that is why philosophic, linguistic, literature and culture theories are interweaved in it. It is opened with the thought about the condition of the contemporary human's word, the reason of frequent criticism of language as a communication means and the accompanying turn towards being silent. The category of keeping silent is analyzed in context of non-verbal communication means and even philosophizing. The role of silence in meeting God and a human is also investigated – its importance in strengthening and destroying of human relations. Simultaneously positive and negative valorization of silence makes it escape obvious evaluation and is the reason for debates (but also fascination) of philosophers and scientists.

Key words: keeping silent, language, non-verbal communication means

(Bez)władza języka

Pytanie o to, czy słowo jest darem, czy przekleństwem, trapiące człowieka, odkąd zaczął wydawać artykułowane dźwięki, dziś być może brzmi nieco trywialnie. A mimo to zadają je wciąż najwybitniejsi myśliciele. I tak, na przykład Hans-George Gadamer wyznaje: „Pytam, [...] czym jest w ostateczności język: mostem czy granicą. Mostem, przez który komunikujemy się nawzajem i który nad przepływającym nurtem inności nabudowuje tożsamości, czy też granicą, która wyznacza nasze samo wyrzeczenie się i odbiera możliwość wyrażenia i oddania w pełni siebie”¹. Naiwną byłaby próba przekonania, że język stanowi najniebezpieczniejsze lub – co najmniej: zbyt – odkrycie ludzkości. Sądzę, że gdyby tak było, nie głowiliby się nad nim już starożytni, a tym, co między innymi przekazali współczesnym, z pewnością nie

¹ H.-G. G a d a m e r: *Tekst i interpretacja*. Tłum. P. D e h n e l. W: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*. Red. A. B u r z y ń s k a, M.P. M a r k o w s k i. Kraków 2006, s. 219.

byłyby podstawy gramatyki. Jeżeli autorytet Arystotelesa czy Paniniego jest dla nas niewystarczający, możemy z nutką pychy przypuszczać, że współcześni nie popełniliby błędu starożytnych olbrzymów.

Okazuje się jednak, że zainteresowanie językiem przedstawicieli rozmaitych dyscyplin naukowych (lingwistyki, filozofii, logiki, socjologii, literaturoznawstwa, kulturoznawstwa, etnologii, historii, politologii, psychologii, medycyny...) nadal nie maleje, a pluralizm metodologiczny zapewnia wieloaspektowe spojrzenie na kwestię języka.

Zauważmy, że wśród gąszczy różnorodnych koncepcji jedno twierdzenie wydaje się odgrywać rolę pierwszorzędną, wskazuje bowiem na funkcję prymarną języka: język jest narzędziem komunikowania. Należy jednak dodać, że – jak każde narzędzie – nie jest ono uniwersalne. Zawiedzeni językiem w pewnych sytuacjach, uruchamiamy całą gamę innych, pozawerbalnych sposobów komunikowania, wśród których naczelne miejsce przypada milczeniu. Doskonale uchwyciła to Ewa Wąchocka, wskazując, że z jednej strony język jest ludzkim sposobem oswojenia i uporządkowania świata, z drugiej zaś – przyczynia się do usztywnienia relacji interpersonalnych. Chcąc temu zapobiec, wybieramy nierzadko milczenie: „[...] ów sprecyzowany i znaczący język [...] determinuje mechanizmy manipulacji, podczas gdy milczenie, nieograniczone ani niedzielone na fragmenty przez czas jest dwuznaczne i niejasne. Pojęciowa z natury mowa jest schematyczna i zbyt ogólna, by pomóc wyrazić indywidualne doświadczenie; [...] utrwalona w bezosobowych, sztywnych kliszach dowodzi swojej niedokładności, okazuje się więc raczej przeszkodą niż pomocą w prawdziwej komunikacji, bardziej zniekształceniem niż objawieniem złożoności naszej osobowości. Zamiast przełamywać mury izolacji, zamiast łączyć człowieka w powszechnym rozumieniu, język często służy do utrwalania i pogłębiania barier niezrozumienia, ponieważ nasze najgłębsze emocje – obawy, niepokoje, samotność, rozczarowania – giną zakopane pod warstwami powtarzalnych, pospolitych, zrutynizowanych i w istocie pustych frazesów”².

² E. Wąchocka: *Milczenie w dwudziestowiecznym dramacie*. Kraków 2005, s. 27.

Podsumowując: język względnie sprawdza się przy referencji stanów intersubiektywnych, lecz zawodzi przy próbie ekspresji indywidualnych doświadczeń, i to zazwyczaj w sposób proporcjonalny do ich wartości, przypisywanych przez jednostkę³. Oczywiście, należałoby przy tym uwzględnić dodatkowy czynnik, czyli indywidualne predyspozycje, na przykład umiejętności lingwistyczne. Jak wiadomo jednak, na nie skarżą się nawet poeci. Jedną z najlepszych współczesnych polskich poetek lingwistycznych – K. Miłobędzka – tak ocenia swoje wiersze:

[...]

Niegotowe, niecałe, pełno w nich dziur (gdyby chociaż świeciły pustkami).

Nie potrafię zagadać tych dziur. Moja wina,
nie umiem. I nawet tego, czego nie umiem, nie umiem powiedzieć⁴.

[...]

Z pewnością nie jest w tym osamotniona. Badacz literatury Ireneusz Opacki przypuszcza, że gdybyśmy poszukiwali lirycznych śladów zakłopotania kruchością słowa, stworzylibyśmy potężnych rozmiarów (osobiście przekonana jestem, że co najmniej kilkutomową) antologię, która potwierdziłaby paradoks poezji: „[...] o tym jak słowo, źródło jej siły, staje się równocześnie źródłem jej słabości”⁵.

Paradoks to dość stary – wszak dostrzegamy go nie od dziś. Zastanawiające jest natomiast zintensyfikowanie zjawiska do tego stopnia, że Ryszard Nycz upatruje w

³ Odmiennego zdania jest E. Cassirer, który wskazuje, że główną funkcją języka nie jest wyrażanie pojęć, ale właśnie uczuć i emocji, por. E. Cassirer: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Tłum. A. Stanięwska. Warszawa 1971, s. 70.

⁴ K. Miłobędzka: *Te zapisy*. W: Eadem: *Zbierane 1960–2005*. Wrocław 2006, s. 226.

⁵ I. Opacki: *Juliusz Słowacki, W sztambuchu Marii Wodzińskiej*. W: *Liryka polska: interpretacje*. Red. J. Prokop, J. Sławiński. Kraków 1966, s. 132.

„brakującym słowie” cechy dystynktywnej dla całego europejskiego modernizmu⁶, natomiast fenomenolog Wolfgang Iser pisze wręcz o ekspansji niedookreśloności tekstów artystycznych⁷. Jak powszechnie wiadomo, literatura w mniejszym bądź większym stopniu odzwierciedla rzeczywistość, dlatego najbardziej frapujące jest pytanie: dlaczego coraz częściej zniechęceni do relatywnie precyzyjnej siatki pojęć, wolimy milczenie również w życiu?

Owszem, na „ciemne strony” języka zwracali uwagę już w starożytności sofści (jednocześnie zręcznie umieli przekształcić je w zalety), a w renesansie – Franciszek Bacon (*idola fori* oraz *idola theatri*). Sądzę jednak, że źródeł szczególnie intensywnego powiększenia rodziny „nieufnych językowo”⁸ należy dopatrywać się w przełomie antypozytywistycznym. Jak zauważa Henri Bergson, pojęcia na służbie intelektu nie są w stanie ująć bez zniekształceń rzeczywistości *élan vital* – zawsze bowiem powodują uschematyzowanie, ustatycznienie tego, co żywe i dynamiczne. Aby wyrazić niewystarczalność pojęć w filozofii, H. Bergson wykorzystuje (zdaniem Gastona Bachelarda: zbyt często, co grozi również mechanicyzmem⁹) metaforę szuflady – pojęcia są szufladami, używanymi do klasyfikacji poznania. Jednakże w ten sposób uśmiercają myśl, a rzeczom odbierają ich indywidualność.

Niebezpieczeństwo zrównania nierównego tłumaczy także inny filozof życia – Friedrich Nietzsche: „[...] każde słowo staje się od razu pojęciem wskutek tego, że właśnie nie ma ono służyć jako przypomnienie jednorazowemu i całkowicie jednostkowemu praprzężyciu, któremu zawdzięcza swe powstanie, lecz musi też

⁶ Por. R. N y c z: *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*. Wrocław 2002, s. 57. Do podobnych spostrzeżeń dochodzi również G. S t e i n: *Po wieży Babel. Problem języka i przekładu*. Tłum. O. i W. K u b i Ń s c y. Kraków 2001, s. 123.

⁷ Por. W. I s e r: *Apelacyjna struktura tekstów. Niedookreślenie jako warunek oddziaływania prozy literackiej*. Tłum. W. B a l i k. W: *Teorie literatury...*, s. 75.

⁸ Twórcą tego sformułowania jest T. Karpowicz, por. I d e m: *Metafora otwarta. O poezji Krystyny Miłobędzkiej*, tekst dostępny na stronie:

http://www.biuroliterackie.pl/przystań/czytaj.php?site=100&co=txt_0941 [dostęp dnia: 10.10.2009].

⁹ Por. G. B a c h e l a r d: *Poetyka przestrzeni: szuflada, kufry i szafy*. Tłum. W. K r z e m i e Ń. „Pamiętnik Literacki” 1976, z. 1, s. 233–235.

nadawać się do niezliczonych, mniej lub więcej podobnych, to znaczy ściśle biorąc nigdy nie jednakowych, a więc do czysto niejednakowych przypadków”¹⁰.

Warto przypomnieć podobne stanowisko Georga Simmla¹¹, który wskazuje, że niemoc satysfakcjonującego zrealizowania pragnienia logicznego zdefiniowania życia wynika z niewyraźnego pierwiastka, tkwiącego w (prze)życiu. Zatem ilekroć mamy wrażenie, iż znaleźliśmy odpowiednią formę wyrazu (z natury statyczną), tylekroć (dynamiczne) życie ją transcenduje, przekracza, łamie. Filozof dochodzi więc do wniosku: „[...] logiczne trudności zmuszają do zamknięcia [...]”¹². Wydaje się, że szczególnie dziś słowa nie nadążają za zaskakująco szybko zmieniającą się rzeczywistością¹³. Wobec wzrastającej dynamiki życia coraz bardziej grzeszą niepunktualnością.

Do milczenia zmusza współczesnego człowieka jeszcze coś innego: tragiczne wydarzenia XX wieku. Ponieważ wyliczenie ich wszystkich nie jest możliwe, ograniczam się do etykietek-symboli: dwie wojny światowe, Holocaust, rozwój systemów totalitarnych... To właśnie w nich E. Wąchocka dopatruje się destrukcyjnego oddziaływania na kulturę europejską, w tym na dewaluację języka¹⁴.

Brak wiary w potencjał języka wynika tutaj z dwóch przyczyn. Po pierwsze, problem stanowi zarówno mówienie, jak i słuchanie o ubiegłowiecznych wydarzeniach, niespotykanych wcześniej na tak ogromną skalę. Przekraczają one bowiem „[...] granicę języka, ponieważ jako nieludzkie opierają się werbalnemu wypowiedzeniu”¹⁵. Po drugie, propaganda wielokrotnie udawiała, że zakłamanie,

¹⁰ F. N i e t z s c h e: *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*. Tłum. K. K r z e m i e n i o w a. W: Z. K u d e r o w i c z: *Nietzsche*. Warszawa 2004, s. 182.

¹¹ Por. G. S i m m e l: *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*. Tłum. M. T o k a r z e w s k a. Warszawa 2007, s. 32–33.

¹² Ibidem, s. 35.

¹³ Ciekawą analizą narastającego przymusu szybkości w życiu współczesnego człowieka jest książka *Szybko i szybciej. Eseje o pośpiechu w kulturze*. Red. M. B i e Ń c z y k, A. N a w a r e c k i, D. S i w i c k a. Warszawa 1996.

¹⁴ Por. E. W ą c h o c k a: *Milczenie...*, s. 122.

¹⁵ Ibidem.

nadużywane słowa stają się upośledzone znaczeniowo, a znakomitym studium ich choroby jest książka Michała Głowińskiego *Nowomowa po polsku*¹⁶.

Pozwolę sobie w tym miejscu jedynie zasygnalizować, że dziś możemy odczuć nowe objawy lingwistycznej choroby, dostarczane przez świat mediów i reklam. Ograniczam się zatem do jednej, ale za to dość reprezentatywnej wypowiedzi na temat współczesnej Wieży Babel: „Postmodernistyczna kultura mediów, nakładających się na siebie obrazów, simulakrów i płynnych znaczeń, nie tylko zrównała „wysokie” z „niskim”, ale doprowadziła do chaosu języków, kulturowych kodów i ideologii. Znalazło to odbicie w schizoidalnym rozproszeniu podmiotów, bez jakiegokolwiek szansy na społeczną czy indywidualną tożsamość [...]”¹⁷.

Zwróćmy jednak uwagę, że zwątpienie w język nie musi oznaczać jego absolutnego porzucenia (właściwie byłoby to nawet trudne do wyobrażenia). Co więcej, kryzys wartości, jaki przeżywamy, nie jest w stanie zniechęcić wszystkich do mowy i pisma. Jean-Paul Sartre odczuł dogłębnie załamanie kultury niepotrafiącej przeciwstawić się złu – w erze gorącej powojennej krytyki „cywilizacji gutenbergowskiej” paradoksalnie składa literacki hołd właśnie słowom¹⁸. Ale czy jest to aż „hołd”, jak entuzjastycznie określa dzieło Sartre’a Waśław Sadkowski¹⁹? Tego już taka pewna nie jestem... Tytułowe słowa filozof bada, śledzi, analizuje, próbując dopatrzeć się w nich śladów formułowania własnej osobowości. Sam w jednym z wywiadów wyznaje: „W *Słowach* wyjaśniam początki mojego schorzenia, mojej neurozy. Ta analiza może pomóc młodym, którzy marzą o pisaniu... [...] Zmieniłem się. Powoli nauczyłem się poznawać rzeczywistość. Widziałem dzieci umierające z głodu... Za czym ma się opowiadać literatura w głodującym świecie?”²⁰ *Słowa* można różnorodnie interpretować – jako jednocześnie „wspaniały akt samopoznania”, ale też „ostry samosąd” oraz „przestrożę przed igraniem słowami”²¹.

¹⁶ Por. M. G ł o w i ń s k i: *Nowomowa po polsku*. Warszawa 1991.

¹⁷ M. S u g i e r a: *Niewypowiedziane i niewypowiadalne we współczesnym dramacie*. „Teksty Drugie” 1997, nr 6, s. 145.

¹⁸ Por. J.-P. S a r t r e: *Słowa*. Tłum. J. R o g o z i ń s k i. Oprac. W. S a d k o w s k i. Warszawa 1997.

¹⁹ W. S a d k o w s k i: *Posłowie*. W: *Ibidem*, s. 164.

²⁰ J.-P. S a r t r e. Cyt. za: *ibidem* s. 165.

²¹ *Ibidem*.

Jednakże „igranie słowami” ma niezaprzeczalny urok. Niesforny i przewrotny patriarcha dekonstrukcji – Jacques Derrida, występując przeciw grze metafizycznych idei²², zapoczątkował inną: grę języka, a tym samym całkiem nowatorski model lektury dzieł filozoficznych, a później również literackich. Sięgając po kanoniczne teksty (Platona, Kanta, Hegla, Nietzschego, Heideggera), odkrywał „[...] podskórne warstwy tekstu – głęboko ukryte poziomy danego systemu pojęciowego stanowiące myślowe zaplecze tekstu [...]”²³.

W konsekwencji, wskazywał ich aporetyczny charakter z nie lada fantazją. Nawet Emmanuel Lévinas, polemizujący z J. Derridą, doceniał jego niesamowite połączenie ścisłości (którą wywiódł ze szkoły fenomenologicznej) z talentem artystycznym (zapewne wrodzonym). Taka równie niebezpieczna, co intrygująca mieszanka musi dawać niezwykle efekty: „[...] Derrida odwraca „pojęcie graniczne” we wstępną, brak w źródło, otchłań w warunek, dyskurs w miejsce, nawet to odwrócenie odwraca w przeznaczenie, oczyszczając pojęcia z ich ontycznego pogłosu, uwalniając je od alternatywy prawdy i fałszu. Na początku wszystko jest na swoim miejscu, ale po paru stronach, paru fragmentach będących niebezpiecznym zakwestionowaniem wszystkiego nic nie jest dostępne dla myśli. Jest to, poza doniosłością zdań, także efekt czysto literacki, jakiś nieznaną dreszcz. Jest to poezja Derridy”²⁴. Metoda rzeczywiście imponująca, ale nasuwają się podstawowe pytania: czemu ona służy? jaki jest cel tak krętej drogi? Chodzi o złamanie gestu logocentrycznego – typowego dla myśli Zachodu prostego przypisania predykatu podmiotowi, odbywającego się w ramach dyktatury Logosu. Derrida dowodzi, że „[...] nic nigdy nie jest obecne całkowicie ani wobec samego siebie, ani wobec tego, kto to poznaje, **wszystko zaś podlega prawu różni** (*différance*) [podkr. – E.S.]: grze czasowego odwleknięcia i antycypacji”²⁵. Można być sobą o tyle, o ile jest się różnym od Innego, sama zaś różnica nie jest zewnętrzna, a immanentna. Derrida wysuwa z

²² Por. S. C i c h o w i c z: *Bez złudzeń*. „Teksty” 1975, nr 3, s. 69.

²³ A. B u r z y ń s k a: *Poststrukturalizm*. W: A. B u r z y ń s k a, M. P. M a r k o w s k i: *Teorie literatury XX wieku*. Kraków 2007, s. 315.

²⁴ E. L é v i n a s: *Zupełnie inaczej*. Tłum. J. S k o c z y l a s. „Teksty” 1975, nr 3, s. 94.

²⁵ M. P. M a r k o w s k i: *Dekonstrukcja*. W: M. P. M a r k o w s k i, A. B u r z y ń s k a: *Teorie...*, s. 364.

tego wnioski o charakterze etycznym, zbliżając w ten sposób swoje refleksje do filozofii Lévinasa. Autor *Całości i nieskończoności* w zakończeniu artykułu o jakże wymownym tytule *Zupełnie inaczej* tak oto pisze o zetknięciu się ich myśli: „Śmieszna ambicja „poprawiania” prawdziwego filozofa nie jest oczywiście naszym zamiarem. Wystarczy, że jego droga przecina się z naszą, i jest to chyba jedyny sposób spotkania się na terenie filozofii. Podkreślając zasadniczą doniosłość zagadnień postawionych przez Derridę, chcieliśmy po prostu wyrazić przyjemność, jaką sprawiło nam to spotkanie w samym sercu *chiazmy*”²⁶.

Okazuje się, że spotkanie dwóch filozofów kroczących *de facto* odmiennymi drogami jest możliwe, a nawet przyjemne. Równie przyjemne może być spotkanie całkiem zwykłych (niezawodowo filozofujących) osób, które w trakcie jego trwania wchodzi w dialog lub milczą. Ich milczenie wcale nie musi być spowodowane zwątpieniem w język o zabarwieniu filozoficznym. Wszak może być ono zwiastunem prawdziwej rozmowy lub dowodem na autentyczne zrozumienie.

Milczenie, które zbliża

Zanim którakolwiek z osób, uczestniczących w prawdziwym spotkaniu, wypowie pierwsze słowo, są one już połączone więzią zbudowaną przez wspólne milczenie (w takim ujęciu milczenie wyprzedza i warunkuje wyłaniające się z niego słowo). W pewnym sensie samo milczenie realizuje się tylko dzięki obecności innego człowieka. Zdaniem H.-G. Gadamera to właśnie obecność Drugiego, który jeszcze nie otworzył ust, „[...] pomaga odkryć i pokonać własną stronniczość i zamkniętość”²⁷. Zatem na wstępnym etapie spotkania milczeniu towarzyszyć powinna otwartość podmiotu na odmienność Innego. Konstantin Bogdanov traktuje nawet te dwa „stany” jako nierozłączne: „Mając do czynienia z Innością, człowiek tak czy inaczej zderza się

²⁶ E. L é v i n a s: *Zupełnie...*, s. 101.

²⁷ H. G. G a d a m e r: *Tekst...*, s. 218.

z milczeniem, i na odwrót: w doświadczeniu milczenia rozpoznajemy rzeczywistość Inności”²⁸.

Spotkanie z Innym może okazać się fundamentalnym, absolutnie przełomowym w życiu człowieka wydarzeniem. Jak wiadomo, jego znaczenie (zarówno dla jednostki, jak i dla całej skażonej kultury Zachodu) akcentują szczególnie filozofowie dialogu. Doprawdy trudno byłoby nie przywołać w tym miejscu nazwiska Lévinasa, według którego urzeczywistnienie się jednostki jako bytu moralnego da się zrealizować właśnie dzięki spotkaniu.

O gotowości do jego przeżycia świadczy zaś szczerze pragnienie usłyszenia głosu, który znajduje się w obrazie Twarzy, a więc wyraża się w sposób zdecydowanie niewerbalny: „Twarz Innego jest **milczącym** [podkr. – E.S.] (dokonanym w „modus” milczenia) wezwaniem do porzucenia siebie, do bycia pomocnym, do uznania i uszanowania najbardziej innej niż moja własna możliwości bycia sobą”²⁹. Przejście od horyzontu egologicznego do postawy dialogu³⁰ staje się warunkiem moralnego postępowania. Chodzi zatem o zwalczanie egoizmu, rezygnację z siebie na rzecz Innego, „uwolnienie się od własnego bytu” – po prostu o bez-inter-esse-owność³¹. Autentyczna rozmowa umożliwiająca poznanie prawdy wymaga, podkreślmy raz jeszcze, otwarcia się na Drugiego i Jego tajemnicę oraz chęci wsłuchania się w Twarz.

W Twarz, która z jednej strony zobowiązuje; z drugiej – zdaje się już całkiem pokornie wołać: „Nie zabijaj!”. Rzadko jednak towarzyszy temu słyszalny uchem krzyk; zazwyczaj nie zdąży paść ani jedno słowo. Oczy mówią znacznie szybciej i sprawniej niż otwierające się usta³². Widok Twarzy otwiera dopiero mowę³³. Najpierw zatem czytamy z tej nagiej i bezbronnej Twarzy. Zauważmy, jak szczególna jest jej

²⁸ K. B o g d a n o v: *Očerki po antropologii molčanja. Homo Tacens*. Sankt-Petersburg 1998, s. 256. Cyt. za: O. S ł y w i ń s k i: *Milczenie jako Inność*. „Przegląd Humanistyczny” 2004, nr 2, s. 53.

²⁹ K. W i e c z o r e k: *Levinas a problem metafizyki*. Katowice 1992, s. 69.

³⁰ Por. ibidem, s. 113–126.

³¹ Por. M. M u r a w s k a: *Problem innego. Analiza porównawcza koncepcji intersubiektywności Maurice’a Merleau-Ponty’ego i Emmanuela Lévinasa*. Warszawa 2005, s. 41.

³² Por. M. J ę d r a s z e w s k i: *Dwa spojrzenia*. „W Drodze” 1990, nr 6, s. 47.

³³ Por. E. L é v i n a s: *Całość i nieskończoność*. Tłum. M. K o w a l s k a. Warszawa 1998, s. 236. Nieco dalej filozof pisze: „Mowa jako wymiana poglądów na temat świata, język, który zawiera myśli ukryte i który porusza się między szczerością a kłamstwem, zakłada źródłowość twarzy”. Ibidem, s. 237.

nagość i bezbronność: „Istnieje przede wszystkim sama szczerść twarzy, jej szczerza ekspozycja, bez ochrony. Skóra twarzy pozostaje w najwyższym stopniu naga, w najwyższym stopniu obnażona. Najbardziej naga, jakkolwiek nagością dostojną. Także najbardziej obnażona: w twarzy zawarte jest istotne ubóstwo. Dowodem na to jest fakt, że usiłuje się zamaskować to ubóstwo, przyjmując pozy, postawę pewności siebie. Twarz jest wystawiona, zagrożona, jakby zapraszała do aktu przemocy. Jednocześnie jest tym, co zabrania nam zabijać”³⁴.

Stając wobec Drugiego, stajemy zawsze wobec wyjątkowości Jego Twarzy. Twarz nigdy nie jest kopią, zawsze oryginałem. „Kaźda Twarz jest jedna i niepowtarzalna, kaźda wzywa do odpowiedzialności [...]”³⁵. Jesteśmy świadkami swoistej (bezślowej lub przedślowej) epifanii, która ostatecznie prowadzi do ujżenia Boga w Twarzy Drugiego. Głębokie spojrzenie w Twarz uwzniośla...

J.-P. Sartre nigdy by się na to nie zgodził. Jego zdaniem, ludzkie spojrzenie nie zbliża do niebios, ono otwiera bramy piekieł – i czyni to również bezgłośnie. Dla autora *Diabła i Pana Boga* piekłem są Inni, nie ma więc bezinteresownej miłości, a nawet obojętności. Sprzeciwiając się nie tylko Lévinasowi, ale także Marcelowi, Buberowi, Merleau-Ponty’emu, Lujipenowi..., widzi tylko jedną możliwość: konflikt³⁶.

Relacje interpersonalne pojmuje według prostej opozycji: uprzedmiotowiam – jestem uprzedmiotowiony³⁷ lub inaczej: obserwuję – jestem obserwowany. Zachowania ludzkie sprowadzają się, według niego, do mniej lub bardziej wyrafinowanej rozgrywki: kto na kogo rzuci nienawistne, mroźące spojrzenie (nie trzeba nic mówić, można milczeń – wystarczy samo spojrzenie). W złowrogiej zabawie reguły są jasne: chodzi o to, aby sprytnie podejrzeć Innego przez dziurkę od

³⁴ E. L é v i n a s: *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Phillipem Nemo*. Tłum. B. O p o l s k a-K o k o s z k a. Kraków 1991, s. 49.

³⁵ E. P i e s z a k: *Trzy dyskursy o spotkaniu z Innym. Gombrowicza, Schelera i Lévinasa ścieżki spotkania w pobliżu wielkich dróg*. Poznań 2003, s. 148.

³⁶ Por. J. B u k o w s k i: *Problem Innego u Sartre’a*. „Teksty” 1981, nr 3, s. 144–145.

³⁷ Por. ibidem.

klucza i, co istotne, nie dać się przyłapać na gorącym uczynku. Stawka jest zbyt wysoka!

W przypadku demaskacji „Ja” zjawia się jako „Ja” zawstydzone, upokorzone, tracące kontrolę nad sytuacją. Wydano już na nim osąd – określono je, zobiektywizowano i wyalienowano. Paraliżując możliwości jego swobodnego działania, ograniczono jego wolność w ogóle³⁸. Uprzedmiotowiające spojrzenie zdołało zdegradować „ja” do poziomu rzeczy. „Jestem bowiem tym, czym (a nie kim!) widzi mnie drugi”³⁹. Zdaje się, że cały paradoks polega na tym, że chociaż jestem podmiotem, w oczach innego podmiotu jawię się zawsze tylko jako jego przedmiot. I odwrotnie. Ważną wskazówką interpretacyjną może być dla nas uwaga Józefa Tischnera, zgodnie z którą J.-P. Sartre, akcentując moment zdzierania maski, nie opisuje spotkania, lecz rozstanie⁴⁰. To tłumaczy wzajemną wrogość.

Dwa tak skrajnie odmienne zapatrywania na kwestię spojrzenia mają, moim zdaniem, jeden wspólny element. Zarówno koncepcja Sartre’a, jak i Lévinasa potwierdza tezę, że najważniejsze efekty poznawcze dotyczące Drugiego osiągnane są w pierwszej fazie tak zwanego „metabolizmu informacyjnego”, w której to kontakt ma charakter pozasłowny⁴¹. Tak więc poznajemy w sposób bardzo niepozorny: stojąc naprzeciw sobie i milcząc. Nie używając języka werbalnego, możemy – jak wiadomo – komunikować także mimiką, gestem, postawą, wyglądem... Bez ani jednego wypowiedzianego słowa jesteśmy w stanie fascynująco snuć narrację.

Do perfekcji umiejętność tę opanowały taniec i pantomima. Nawet człowiek słowa – modernistyczny dramaturg Jan August Kisielewski – wyznaje: „Nie znam piękniejszej poezji, jak milcząca, a tak wymowna poezja tańca”⁴². Przeto tym ciekawszym zjawiskiem jest filozof tańczący. Nietzsche zaznacza, że znakomitym sposobem myślenia jest właśnie taniec – a za wodzireja „tańca głową” można z całą

³⁸ Por. M. Jędraszewski: *Dwa...*, s. 42–45.

³⁹ Ibidem, s. 43.

⁴⁰ Por. J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Kraków 2006, s. 54.

⁴¹ Por. J. Bukowski: *Zarys filozofii spotkania*. Kraków 1987, s. 160.

⁴² J. A. Kisielewski: *O sztuce mimicznej*. Cyt. za: M. Podraza-Kwiatkowska: *Somnambulicy, dekadenci i herosi*. Wrocław 1985, s. 465–466.

pewnością uznać postać powiewającego skrzydłami Zaratustry. Prorok wykorzystuje taniec nie tylko do wyrażenia emocji, uczuć, ale również światopoglądu: „W tańcu tylko potrafię wypowiadać przenośnie najwyższych rzeczy: – i oto moja najwyższa nadzieja utkwiała niewypowiedziana w członkach moich”⁴³.

Cytowany fragment pochodzi z *Pieśni grobowej*. W oryginale rozdział zatytułowany jest *Das Grablied – das Lied* oznacza oczywiście pieśń, piosenkę; natomiast *das Grab* – grób. Rzeczownik ten w języku niemieckim wchodzi w skład związku frazeologicznego *schweigen wie ein Grab*, a jego odpowiednikiem w języku polskim jest popularne „milczeń jak grób”. Zwróćmy uwagę na paralelę grób – milczenie. Bowiem Nietzsche wykorzystuje ją już w pierwszych wersach pieśni: „Tam wyspa grobów leży milcząca; na niej są też i groby młodości mej. Niewiedzący wieniec życia zaniosę ja tam”⁴⁴. Zdaje się, że „niewiedzącym wieńcem życia” ma być muzyka, taniec. Jednakże, zauważmy za Marią Podrazą-Kwiatkowską, że w kulturze europejskiej taniec ma symbolikę dwubiegunową: oznacza życie, ale znacznie częściej: śmierć – by wspomnieć choćby motyw *dance macabre*, współtworzący katastroficzną wizję ludzkości. Jednocześnie sama badaczka podkreśla, że Nietzsche realizuje jedynie biegun życia, dlatego postrzega filozofa jako jednego z pionierów, przyczyniających się do rehabilitacji tańca na przełomie XIX i XX wieku⁴⁵.

Do podobnych wniosków dochodzi Zbigniew Kaźmierczak w studium poświęconym myślicielowi⁴⁶. Analizuje on całą paletę semantyki tańca, wiążąc go między innymi z umysłowością pierwotną, obłędem, nieokrzesaną biologicznością. Zatem, również dla niego ekstatyczny taniec nietzscheański jest przejawem życia, żywiołu dionizyjskiego, za którym opowiadał się filozof. Nic więc dziwnego, że Nietzsche wymagał od nadczłowieka przeskoków w tańcu. Zwłaszcza, że taniec bywa także czarujący i uwznioślający: „Śpiewając i tańcząc objawia się człowiek jako

⁴³ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Tłum. W. Berent. Warszawa 2002, s. 113.

⁴⁴ Ibidem, s. 111.

⁴⁵ Por. M. Podraza-Kwiatkowska: *Somnambulicy...*, s. 455–467.

⁴⁶ Por. Z. Kaźmierczak: *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii religii Gerardusa van der Leeuwa*. Kraków 2000, s. 337–429.

członek wyższej społeczności; **zapomniał chodzić i mówić** [podkr. – E.S.] i jest gotów tańcząc wzbić się w powietrze. Z ruchów jego przemawia oczarowanie. Jak zwierzęta teraz mówią, a ziemia darzy miodem i mlekiem, tak samo z jego głębi dźwięczy coś nadprzyrodzonego: bogiem się czuje, on sam kroczy teraz tak zachwycony i wyniosły, jak we śnie bogów widział kroczących⁴⁷. Tancerz nie stąpa, on leci. Inaczej mim. Jednakże, chociaż „tancerz płąsa lekko, mim mocno stoi na ziemi”, „tancerzem rządzi rytm, mim ma rytm w sobie⁴⁸”, wydaje się, że obydwóch można uznać za artystów tego samego rodzaju sztuki – sztuki mówienia bez słów. Nieprawda. Mistrz pantomimy Stefan Niedziałkowski podkreśla: „Panuje błędne przekonanie, że mim jest to aktor grający **bez** słów. Mim gra **poza** słowami [podkr. – E.S.] – Podczas gdy ludzie są w większości uzależnieni od słów, którymi nie są w stanie wyrazić wielu uczuć, jakimi są przepełnieni, mim uzależniony jest od milczenia, w celu obrazowania tych samych uczuć⁴⁹”.

Niewątpliwie, wymaga to szczególnej taktyki. Znany artysta – Étienne Decroux – zdradza, że w milczącym świecie ruch mima ma swoje źródło przede wszystkim w tułowi, a nie – jak mogłoby się wydawać niewtajemniczonym – w kończynach. Zupełnie inaczej niż Lévinas, aktor uznaje, że zarówno ręce, jak i twarz (!) – ogarnięte fanatyzmem kłamstwa i gadania – stanowią „narzędzie” fałszywych obietnic i grózb⁵⁰. Pantomima staje się zatem alternatywą dla „przegadanego” świata łatwej rozrywki. Kto wie, czy w tym właśnie nie tkwi sekret jej wzrastającej popularności. W czym zaś tkwi urok? Być może najtrafniejszej odpowiedzi udzielił poeta, który po wojennej zawierusze szukał mistrza, uczącego na powrót utraconej mowy. Tadeusz Różewicz w utworze *W gościnie u Henryka Tomaszewskiego w Muzeum Zabawek*⁵¹ pisze:

⁴⁷ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii czyli hellenizm i pesymizm*. Tłum. L. Staff. Warszawa 1990, s. 26.

⁴⁸ K. Kirsz: *Pantomima. Jak cicho jest spotkać mima*. Artykuł dostępny na stronie internetowej: <http://www.teatry.art.pl/inne/pantomima/jcjs.htm>, [dostęp dnia: 05. 03. 2010].

⁴⁹ S. Niedziałkowski: *Milczenie*. Cyt. za: A. M. Kielbawska: *O milczeniu w sztuce pantomimy*. Artykuł dostępny na: <http://www.dalej.ifp.uni.wroc.pl/teksty/Amelia%20Kielbawska,%20O%20milczeniu%20w%20sztuce%20pantomimy.pdf>, [dostęp dnia: 01. 02. 2010].

⁵⁰ Por. K. Kirsz: *Pantomima...*

⁵¹ T. Różewicz: *W gościnie u Henryka Tomaszewskiego w Muzeum Zabawek*. W: I d e m: *Zawsze fragment*. Wrocław 1996, s. 41.

Jak cicho jest spotkać mima
jak dobrze że Pan nie mnoży słów
odbyła się taka piękna pantomima
wyjęta ze snów dzieciństwa
Starych artystów dwóch – aktor i poeta –
spotkało się pod koniec wieku
i mówią o zabawkach
milczą o Człowieku
[...]

Poetycki zapis „pięknej pantominy”, która odbyła się między dwojgiem ludzi jest przecież zapisem prawdziwego spotkania, szczerzej „rozmowy”, bez jakiegokolwiek słowa kłamstwa w sprawach naprawdę istotnych („milczą o Człowieku”). Milczenie stało się w ten sposób podstawą głębszej relacji. Ale przecież buduje więzi międzyludzkie także z innych powodów.

Niemalże wszyscy, podejmujący refleksję na temat milczenia, wyraźnie wskazują, że prowokuje ono do podjęcia rozmowy, nakłania do zadawania pytań o przyczynę milczenia Drugiego, zachęca do poznania potrzeb i problemów Innego. Wilhelm Dilthey tłumaczy, że stanowi ono, z jednej strony: pancerz ochronny przeciwko obcemu, niezaufanemu, z drugiej natomiast – daje możliwość przejścia od „[...] elementarnych form rozumienia do jego form wyższych”⁵². Aby bowiem zrozumieć milczenie Partnera i wyjaśnić, czego jest ono wyrazem, do jakiego aspektu jego świata duchowego odsyła, należy „[...] przywołać inne uzewnętrznienia danego człowieka [...]”⁵³, a nawet „[...] nawrócić do całego układu jego życia [...]”⁵⁴.

⁵² W. D i l t h e y: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*. Wybór i tłum. G. S o w i Ń s k i. Kraków 1993, s. 44.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

Wymaga to niewątpliwie wysiłku. Milczenie jest więc próbą, wyzwaniem, zagadką – i chyba dlatego jest aż tak intrygujące.

Bywa też konieczne. Takim jest na przykład milczenie między wypowiedziami Partnerów. I nie chodzi mi jedynie o „językoznawczy” aspekt pauz, niezbędnych do zrozumienia usłyszanych słów. Zależy mi przede wszystkim na zaakcentowaniu, jak ważną rolę odgrywa ów rodzaj milczenia w relacji międzyludzkiej. Pytający zazwyczaj oczekuje odpowiedzi. W tym momencie najczęściej nie interesuje go, czy zostanie ona udzielona w sposób werbalny, czy nie. Liczy się sama chwila ciszy – chwila wyczekiwania. Odczuwana z całą mocą, lubi się przeciągać. Niekiedy jej trwanie wydaje się dłuższe tylko dla jednego z Partnerów – zazwyczaj bardziej zaangażowanego. Mogą jej wtedy towarzyszyć silne emocje. Tischner określa ów wyjątkowy czas ciszy mianem „czasu dialogicznego”⁵⁵, w którym zanurzona jest terażniejszość. W niej zaś obecny jest Pytający. Autor *Filozofii dramatu* podkreśla: „Inny jest tak długo obecny przy mnie, jak długo trwa cisza między pytaniem a odpowiedzią”.⁵⁶ Mamy tu zatem do czynienia z odmiennym sposobem pojmowania czasu niż w przypadku wewnętrznej świadomości czasu Edmunda Husserla, dla którego nieistotne jest pytanie ani odpowiedź Innego. Tymczasem posługujący się metaforą teatralną Tischner zaznacza: „Czas dialogiczny jest czasem napięcia dramatycznego”⁵⁷.

Za Lévinasem dodajmy, że z drugiej strony ciężar milczenia może świadczyć nie tylko o obecności, ale także o wymykaniu się Innego. Co więcej, zdaniem filozofa, również w rozmowie Drugi „[...] wymyka się z obejmującego go tematu i nieuchronnie wyłania się poza tym, co powiedziane”⁵⁸. Inny jest transcendentny – „[...] przemawia jakby z wysokości, nakazuje mi wznieść się ponad siebie [...]”⁵⁹.

Jednocześnie zauważmy, że milczeniu, które nie jest niecierpliwym stanem oczekiwania, nie musi wcale towarzyszyć napięcie. Wręcz przeciwnie, może być

⁵⁵ J. Tischner: *Filozofia...*, s. 74.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ E. Lévinas: *Całość...*, s. 229.

⁵⁹ B. S k a r g a: *Przedmowa*. W: ibidem, s. 20.

oznaką głębokiego spokoju, zadowolenia, odprężenia. Osoby, które łączy szczerą więź sympatii, wcale nie czują się skrepowane milczeniem i nie wysilają się na sztuczne podtrzymywanie rozmowy. Co więcej, banalne frazesy (rodem z *Lysej śpiewaczki* Eugéne'a Ionesco) mogłyby tylko zaburzyć ich bliskie relacje – zniszczyć „rozumienie bez słów”. Znakomicie uchwycił te niebezpieczeństwo Jerzy Bukowski, który przyznaje, że chociaż intymność nie wyklucza mowy... „Często partner prosi: „Nie mów nic, rozumiem cię, wiem, o co ci chodzi”. Niekiedy nieodpowiednio dobrane słowo może zranić osobę, a nawet zniszczyć rodzącą się partnerską więź. Milczenie, gest, wyraz twarzy, czyn mogą [...] dobrze wyrażać istotne treści (choć każde z nich narażone jest w równym stopniu na niebezpieczeństwo nieadekwatności, to szczególnie razi ona właśnie w słowie)”⁶⁰. Chyba łatwiej jest jednak określić czynniki zagrażające rozumieniu bez słów niż zdefiniować ten cudowny stan. Z pewnością cechuje ono prawdziwe spotkanie, które za rzadko (?) zdarza się między ludźmi. Kiedy natomiast już do niego dochodzi, pojawiają się niewiarygodne trudności z nazwaniem niezwykłych przeżyć, jemu towarzyszących. J. Bukowski przekonuje, że zawsze muszą pozostać miejsca niedookreślone, a ich istnienie dowodzi niedyskursywności spotkania⁶¹.

Milczenie, które oddala

Bywa jednak, że miejsca niedookreślone są bardziej niż uciążliwe – bywa, że milczenie jest złem. Co ważne, sam ciężar złem wcale być nie musi. Zdaniem Lévinasa, to właśnie dzięki ciężarowi bytu urzeczywistnia się wolność człowieka, dlatego nie można go odrzucić. Przy czym, nieuchronność „[...] nie jest tu już nieludzkim fatum, lecz surową powagą dobroci”⁶².

Dobroć zaś wymaga odpowiedzialności. Jakkolwiek idea odpowiedzialności nieraz „zabłysnęła” w historii myśli filozoficznej (by przywołać chociażby tak znane

⁶⁰ J. B u k o w s k i: *Zarys...*, s. 161.

⁶¹ *Ibidem*, s. 153.

⁶² E. L é v i n a s: *Całość...*, s. 236.

XX-wieczne nazwiska, jak: Husserl, Heidegger czy Ingarden), zdaje się, że nigdy jednak tak silnie i wyraźnie jak w filozofii spotkania. Dla filozofów dialogu odpowiedzialność jest „cudem cudów”, „podstawową tajemnicą filozofii”⁶³. Szczególne znaczenie ma dla autora *Całości i nieskończoności*. Lévinas pojmuje ją bardzo szeroko: „Odpowiedzialność rozumiem jako odpowiedzialność za drugiego, a więc jako odpowiedzialność za to, co nie jest moją sprawą lub nawet mnie nie dotyczy; lub za tego, który patrzy na mnie (mnie tyczy), jest osiągnięty przeze mnie jako twarz”⁶⁴. Co istotne, nie jest ona teoretyczną możliwością, ale moralną koniecznością, bo zagadnienie dobra i zła „[...] nie jest pytaniem ze sfery abstrakcji, lecz pytaniem z samego środka współczesnej tragedii człowieka”⁶⁵. Wobec zła można przyjąć trzy postawy – kata, ofiary lub obserwatora. Ten ostatni może zachować się trojako: zareagować – obronić ofiarę (poczuć się do odpowiedzialności) lub opowiedzieć się po stronie kata (wtedy sam się nim stanie); może też występować w roli obserwatora, bezpiecznie stać z boku, tchórzliwie – acz wygodnie – umywać ręce, obojętnie milczeć. W niektórych sytuacjach godne milczenie na przykład wobec (głównie własnego) cierpienia uchodzi za heroiczne, ale nie w tej. Niemy obserwator bohaterem nie będzie. Nie tylko Emanuel Lévinas, ale także Karl Jaspers oraz wielu innych zajmujących się tematyką etyczną stoi na stanowisku, że milczenie wobec zła, czyli ciche przyzwolenie na nie, jest również złem.

Złem nie jest zresztą tylko nieudzielenie pomocy potrzebującemu – jest nim również nieudzielenie jakiegokolwiek odpowiedzi na wezwanie Drugiego. Z wartością odpowiedzialności wiąże się silnie ekspresja werbalna – na tym właśnie polega, zdaniem Lévinasa, etyczna istota mowy. Filozof pisze: „Przed mową, jaką otwiera epifania twarzy, nie mogę wykręcić się milczeniem [...]”⁶⁶, a jako przykład nieudanej próby ucieczki podaje rozgniewanego Trazymacha z *Państwa* Platona⁶⁷. Nasuwa mi

⁶³ J. T i s c h n e r: *Filozofia dramatu...*, s. 35.

⁶⁴ E. L é v i n a s: *Etyka i nieskończony...*, s. 54.

⁶⁵ J. T i s c h n e r: *Spotkanie z myślą Lévinasa*. W: ibidem, s. 6. Zwróćmy uwagę, że tragedia ta bezpośrednio dotknęła również samego myśliciela (dramat II wojny światowej, a zwłaszcza Holocaust).

⁶⁶ E. L é v i n a s: *Całość...*, s. 236.

⁶⁷ Por. ibidem.

się jednak wątpliwość: na ile Trazymach faktycznie chciał uciec w milczenie? Wszak Platon pisze wyraźnie: „Widać było, że Trazymach ma ochotę przemawiać, aby sobie zyskać poklask; uważał widać, że ma odpowiedź bardzo piękną. Udawał tylko, że się upiera przy tym, abym ja dawał odpowiedzi. W końcu zgodził się [...]”⁶⁸. Nawet jeśli przykład Lévinasa nie był zbyt fortunny, nie umniejsza to wcale wartości jego myśli. Problem ten rozwija Tischner. Przypomnijmy: relacja, która łączy dwie osoby, ma charakter dialogiczny. Pytający oczekuje odpowiedzi, lecz osoba, do której zwraca się on z pytaniem, nie ma żadnego przymusu zewnętrznego udzielenia nań odpowiedzi. „Pytanie – odpowiedź” nie opiera się na związku przyczynowym, logicznej konieczności⁶⁹. Odpowiedź jest wynikiem woli osoby jej udzielającej. Oczywiście, jesteśmy w stanie wyobrazić sobie sytuacje, w których rozmowie towarzyszy nacisk zewnętrzny (choćby przesłuchanie z użyciem przemocy), ale nawet wtedy niektórzy wybierają milczenie. Jednakże, tak skrajne przypadki nie są teraz przedmiotem mojego zainteresowania – koncentruję się na zwykłej sytuacji człowieka zapytanego. Cóż on może? Zdaniem Tischnera – całkiem wiele: „Mogę odpowiedzieć lub nie odpowiedzieć, mogę odpowiedzieć bez sensu, wymijająco, fałszywie. Pewne jest to, że odpowiadać nie muszę – mogę zamienić się w głaz, który nie słyszy”⁷⁰. W cytowanej wypowiedzi zwróćmy uwagę na pewien subtelny, lecz wyczuwalny ton wartościujący. Fałszywa i wymijająca odpowiedź bywa maską. W *Filozofii dramatu* tak o niej czytamy: „Intencjonalność maski jest intencjonalnością pokretną: maska stara się stworzyć ułudę będącą przeciwieństwem tego, jak coś naprawdę jest”⁷¹. Nałożywszy ją, wada wydaje się zaletą, ponieważ między nią a maskowaną prawdą wykształca się przeciwieństwo aksjologiczne⁷². Nie każda więc rozmowa jest aktem szczerego otwarcia się na Drugiego. Jednocześnie nie można zaprzeczyć, że nie jest nim także zamiana w głuchy głaz. Niewątpliwie, w leksyce Tischnera „głaz” ma wydźwięk negatywny. Wszak kilka stron wcześniej myśliciel pisał: „Kto jest bez

⁶⁸ P l a t o n: *Państwo*. Tłum. i oprac. W. W i t w i c k i. Warszawa 2003, s. 40.

⁶⁹ Por. J. T i s c h n e r: *Filozofia...*, s. 67.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem, s. 57.

⁷² Por. ibidem.

twarży, jest głazem”⁷³. Wydaje się, że w filozofii dialogu trudno o bardziej gorzkie słowa, a jednak padają jeszcze surowsze: „Odpowiadam, aby nie zabić. Gdybym milczał, mógłbym dokonać zbrodni na twarzy pytającego. Moje milczenie byłoby aktem pogardy – metafizycznej pogardy, przeciwko której nie może argumentować żadna metafizyka, żadna ontologia. Trzeba dać odpowiedź”⁷⁴.

W ujęciu Tischnerowskiej filozofii milczenie jest zbrodnią, etycznym morderstwem. Stanowi bowiem odmowę na wyzwanie Drugiego, jest więc niepodważalnym dowodem odsunięcia się od odpowiedzialności za Innego. Zatem, mimo że żadna siła zewnętrzna nie jest w stanie zmusić zapytanego do odpowiedzi, odczuwa on (a przynajmniej powinien odczuwać) własny przymus moralny, zobowiązanie. A chociaż faktu udzielenia odpowiedzi przez rozmówcę nie da się eksplikować w kategoriach logicznych czy epistemologicznych, Tischner (podobnie jak jego inspirator Lévinas) próbuje go tłumaczyć na płaszczyźnie etycznej – jako etyczne wydarzenie rozgrywające się między ludźmi.

Nie tylko z perspektywy etyki, ale również pragmatyki komunikacyjnej łatwo zaobserwować, że o ile obecność Drugiego po pewnym czasie niejako autonomicznie uruchamia mechanizmy konwencji komunikacyjnej, o tyle przedłużający się brak odpowiedzi przestaje intrygować Pytającego, lecz zaczyna irytować, wprowadza dyskomfort ambiwalencji, aż w końcu blokuje komunikację⁷⁵.

Ponadto, milczeniu nierzadko towarzyszy uczucie osamotnienia. Pojmować je można dwojako: jako wyraz świadomego wypowiedzenia się po stronie indywidualizmu z wszystkimi tego konsekwencjami⁷⁶ lub – częściej – jako oznaka męczącej alienacji, wykluczenia. Staje się wtedy „korelatem marginalizacji społecznej”⁷⁷ – podczas gdy prawo zabierania głosu (zwłaszcza przed szerszą publicznością), traktowane jako przywilej, oznacza władzę, pewność siebie, autorytet.

⁷³ Ibidem, s. 61.

⁷⁴ Ibidem, s. 76.

⁷⁵ Por. O. S ł y w i ń s k i: *Milczenie...*, s. 55.

⁷⁶ Ten aspekt szczególnie akcentowała kultura romantyczna, por. M. K a l i n o w s k a: *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*. Warszawa 1989.

⁷⁷ Por. O. S ł y w i ń s k i: *Milczenie...*, s. 57.

Mówiący w starciu z milczącym zwycięża prawie zawsze. A wykrzywane: „milczeć!”, adresowane do uchodzących (często niesłusznie) za słabych, wykorzystywane jest jako narzędzie dominacji. W ten sposób nakreśla się „spirala milczenia”⁷⁸: milczenie zdominowanych i zastraszonych izoluje ich od reszty społeczeństwa, wskutek czego nie są oni w stanie zjednoczyć się, kształtować opinii publicznej i walczyć o polepszenie sytuacji. Zatem także w tym przypadku źródła milczenia należy poszukiwać w braku wystarczającej odwagi. Bywają jednak i takie spotkania, w których i najdzielniejsi milkną...

Milczenie wobec Absolutu

Już na wstępie tej części zaznaczam, że moje ambicje nie są zbyt wygórowane – pragnę w nim jedynie zasygnalizować pewien szczególny problem. Problem, który niewątpliwie zasługuje na odrębne omówienie oraz poświęcenie mu czasochłonnych i specjalistycznych badań. Ze względu na ekonomię wywodu – nie jest to możliwe. Niemniej jednak, jestem przekonana, że podejmując zagadnienie milczenia wobec Innego, nie powinno się ominąć kwestii milczenia wobec spotkania z Bogiem.

Zdaniem wielu ten typ spotkania jest najwyższym i najdoskonalszym spośród wszystkich możliwych. Przypomnijmy, według Lévinasa każde spotkanie z człowiekiem ma prowadzić właśnie ku niemu – jest zatem głównym celem ludzkiej egzystencji. Bukowski tak o nim pisze: „Spotkanie z Bogiem jest najpełniejszym zespoleniem, jakie może być udziałem człowieka: zespała się on bowiem z osobą, która przewyższa go zarówno pod metafizycznym, epistemologicznym, jak i aksjologicznym względem i mistyczne olśnienie, nie tracąc poznawczego charakteru, przenosi człowieka w zupełnie inny wymiar bytu – wkraczamy na teren „mistyki”. Czy jesteśmy jeszcze na gruncie nauki?”⁷⁹ Mimo że udzielenie jakakolwiek odpowiedzi (pozytywnej lub negatywnej) na pytanie Bukowskiego nie zmieni postawy

⁷⁸ Por. K. P i s a r k o w a: *Z pragmatycznej stylistyki, semantyki i historii języka: Wybór zagadnień*. Kraków 1994, s. 27.

⁷⁹ J. B u k o w s k i: *Zarys...*, s. 221.

wierzących, zadane pytanie jest co najmniej frapujące. Naukowość zakłada nie tylko przedmiot badań, metodę, ale również dyskursywność. A na ile komunikatywne jest doświadczenie mistyczne? Jak o Bogu ma mówić ten, kto Go nigdy nie poznał? I jak o Bogu ma mówić ten, kto Go zdołał poznać? Jak opowiadać o spotkaniu z Bogiem? I jak zachować się wobec cudzych relacji? Przecież bez trudu jesteśmy w stanie wyobrazić sobie sytuację, naszkicowaną przez Carla Gustawa Junga, według którego przeżycie religijne jest absolutne i bezdyskusyjne: „Można tylko powiedzieć, że nigdy się nie miało takiego przeżycia, na co oponent powie: «Bardzo mi przykro, ale ja je miałem». I na tym dyskusja się skończy. Jest obojętne, co świat myśli o przeżyciu religijnym: ten, kto je miał, posiada wielki skarb, który jest dla niego źródłem życia, sensu i piękna i który przyda nowego blasku światu i ludzkości”⁸⁰.

We wspomnieniach osób, które przeżyły doświadczenie religijne, wciąż powtarza się wyznanie o cudowności, niezwykłości oraz nieporównywalności zdarzenia, często diametralnie odmieniającego ludzkie życie i światopogląd. Tym bardziej wzmacnia ono zainteresowanie słuchaczy, tym bardziej chcemy poznać owo przeżycie, tym bardziej pragniemy ująć je pojęciowo.

Jest to istotne, ponieważ jeżeli doświadczenie umyka uchwyceniu pojęciowemu, jest niekomunikowalne – w ogóle nie można o nim skutecznie mówić. Toteż za każdym razem, kiedy staramy się wyrazić je w sposób systemowy, napotykamy na problem granicy poznania. Pierwszą i podstawową granicą w opisie przeżycia mistycznego jest zatem granica epistemiczna⁸¹. Selekcjonuje ona przeżycia i sprawia, że te, które pozbawione są momentu epistemicznego, których nie można wyjaśnić sobie i drugiemu pojęciowo, skazujemy na przemilczenie. Do identycznych wniosków dochodzi również Karl Albert: „Czegoś takiego nie zwykliśmy już nazywać poznawaniem, ponieważ pozostaje już tylko oglądanie, wobec którego język i pojęcia oparte na odróżnianiu podmiotu i przedmiotu odmawiają posłuszeństwa i wobec

⁸⁰ C.G. Jung: *Psychologia a religia*. Tłum. J. Prokopik. Warszawa 1970, s. 191.

⁸¹ Za tę inspirację dziękuję dr A.R. Bańce, który 10. 03. 2010 w ramach seminarium interdyscyplinarnego Instytutu Filozofii i Instytutu Fizyki *Problem granic w filozofii i nauce* wygłosił wykład *Granice poznania w teorii doświadczenia mistycznego*.

którego stosowne jest tylko milczenie”⁸². Jakkolwiek wydaje się, że doświadczenia mistyczne tego typu pozbawione są wartości poznawczej dla osoby z zewnątrz, nikt nie jest w stanie umniejszyć ich doniosłości, zwłaszcza w oczach człowieka, który doświadczył prawdziwego spotkania z Bogiem – a więc posiadał „wielki skarb”.

Zauważmy za Bukowskim, że nawet św. Jan od Krzyża – mistrz pióra wśród mistyków, opisujący własne przeżycia w zachwycającym, metaforycznym, a przy tym klarownym stylu, dociera do etapu, w którym żadne słowa nie są w stanie wyrazić przeżywanej prawdy, wszystkie są niewystarczające, a nawet maskujące. Świadomie rezygnuje z mowy, a wybierając milczenie, tłumaczy: „Lecz o tym tchnieniu, pełnym dóbr i chwały i najczulszej miłości Boga dla duszy, nie chciałbym i nie chcę mówić, bo widzę jasno, że nie potrafię tego wypowiedzieć; a mogłoby się zdawać, że przedstawia się to tylko tak, jak ja to wyrażę”⁸³. W takim razie nie chodzi już tylko o niewyraźność wyjątkowych przeżyć, ale również o niezgłębioną i niewysłowioną Tajemnicę Boga. Zestawmy przytoczoną wypowiedź z fragmentem *Rozmów o milczeniu*, skierowanych do osób duchownych, a wydanych przez Karmelitów Bosych: „Słowa, które Go objawiają, zasłaniają Go. Wszelka naukowa ciekawość, nawet święta, powiększa nieprzenikalność „zasłony” i przeszkadza duszy w spotkaniu Umilowanego. Powoli, w wewnętrznym milczeniu, możliwie najgłębszym, przyciągaj Go do siebie gwałtownością pragnienia. [...] Przyjdzie nie w nazwach, schematach czy dowodach; przyjdzie w gorejącym świetle, nieobrazowym, bez kontur, lecz promieniejącym”⁸⁴.

Wielokrotnie na kartach *Cherubinowego wędrowca* podobne rady formułuje mistyk Angelus Silesius, zdaniem którego mędrzec mówi mało, a wierzący najlepiej modli się w milczeniu, gdyż Bóg – będący ponad wszystkim – nie potrzebuje żadnych

⁸² K. A l b e r t: *O platońskim pojęciu filozofii*. Tłum. J. D r e w n o w s k i. Warszawa 1991, s. 40. Autor przyznaje jednak, że filozofujący, chcąc uczynić mistyczne zjednoczenie zrozumiałym, „[...] musi posłużyć się językiem, tj. zawartą w nim logiką pojęć, sądów i wniosków.” Ibidem. Niełatwo zrealizować marzenie K. Alberta...

⁸³ Ś w. J a n o d K r z y ż a: *Dziela*. T. 2, s. 343. Cyt. za: J. B u k o w s k i: *Zarys...*, s. 231.

⁸⁴ L. C h e n e v i é r e (o. Maria Szczepan OCR): *Rozmowy o milczeniu*. Tłum. Siostry Wizytki Warszawskie. Wstęp T. G o g o l e w s k i. Kraków 1982, s. 33–34.

słów⁸⁵. Milczenie jest cierpliwym i pokornym oczekiwaniem na spotkanie z Bogiem, drogą do Jego przyjścia, świadectwem gotowości słuchania. Tischner, powołując się na Stephana Mosésa, interpretuje biblijną symbolikę ust – organu mowy i milczenia – jako „najwyższego spotkania człowieka z Bogiem”, osiąganego na drodze śmierci i doświadczenia mistycznego⁸⁶. Również Plotyn wspomina o mistycznym połączeniu duszy z Bogiem „obecnym w milczeniu”⁸⁷. Podobnie w starożytnych misteriach egipskich, neopitagorejskich oraz obrzędach Wschodu milczenie było faworyzowaną formą modlitwy. Waloryzacja milczenia ma zatem nadzwyczaj długą tradycję filozoficzno-religijną⁸⁸. Skąd ta pozytywna konotacja?

Prostota milczenia, sprzyjająca kontemplacji, wymaga odizolowania od hałasu zewnętrznego a także przewyciężenia niepokojów i wyciszenia szumów wewnętrznych⁸⁹. Milczenie oznacza harmonię, spokój, akceptację, poczucie bezpieczeństwa. A czyż nie tego od wieków poszukuje człowiek?

⁸⁵ Por. A n g e l u s S i l e s i u s (Anioł Ślązak): *Cherubinowy wędrowiec, czyli epigramatyczne rymy duchowe wprowadzające do kontemplacji Boga*. Tłum. i oprac. Konwersatorium Josepha von Eichendorffa. Warszawa 2003.

⁸⁶ Por. J. T i s c h n e r: *Wydarzenie spotkania...*, s. 23.

⁸⁷ Por. I. D a m b s k a: *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*. Warszawa 1975, s. 94.

⁸⁸ Por. E. W a c h o c k a: *Milczenie...*, s. 46.

⁸⁹ Por. L. C h e n e v i é r e (o. Maria Szczepan OCR): *Rozmowy...*