

Beata Szymańska

Milczenie jako przedmiot wypowiedzi

Milczenie¹ staje się przedmiotem rozważań semiotycznych, jeśli jest milczeniem zamierzonym, jeśli w sposób celowy przeciwstawia się mowie. Sam fakt nie-mówienia jest pozbawiony znaczenia. Trafnie ujął ten problem Heidegger pisząc: „Milczenie [...] nie oznacza niemoty. Niemy ma właśnie skłonność do «mówienia». Nie tylko nie dowiódł on, że potrafi milczeć; brak mu nawet jakiegokolwiek możliwości dowiedzenia czegoś takiego. I tak jak on również ktoś z natury małomówny nie pokazuje, że milczy i że milczeć potrafi. Kto nigdy nic nie mówi, ten i w danym momencie nie może zamilknąć. Tylko w rzeczywistym mówieniu możliwe jest właściwe milczenie. Aby móc milczeć, jestestwo musi mieć coś do powiedzenia, tzn. musi dysponować właściwą i bogatą otwartością samego siebie. Wtedy dopiero zamilknięcie ujawnia i utracą «gadanię». Jako *modus* mówienia zamilknięcie artykułuje zrozumiałość jestestwa tak źródłowo, że rodzi się z niego rzeczywista możność słyszenia i przejrzyste wspólne bycie”².

Izydora Dąmbska ujmuje ten problem stwierdzeniem, iż „dla semiotyki szczególnie interesujące jest milczenie jako wyraz świadomego zahamowania mowy tam, gdzie sytuacja mówienia przewiduje lub nawet zdaje się go domagać. Takie milczenie można nazwać znaczącym lub sygnitywnym w znaczeniu ściślejszym”³. Zauważa jednak przy tym, iż mogą powstawać sytuacje, w których także milczenie rozumiane jako niemówienie może mieć charakter znakowy, np. może to być, czytelna dla lekarza, oznaka choroby. Brak wypowiedzi na temat jakichś faktów w źródłach historycznych może znaczyć, iż fakty takie nie miały miejsca itp. W rozprawce *Milczenie jako wyraz i jako wartość* autorka wskazuje na

¹ W Polsce wcześniej zagadnieniem milczenia zajmowała się Izydora Dąmbska w dwóch artykułach *Milczenie jako wyraz i jako wartość* („Roczniki Filozoficzne”, t. XI, z 1) oraz *O funkcjach semiotycznych milczenia* (w: I. Dąmbska, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa 1975). Są to prace dla przedstawionych rozważań szczególnie cenne, bowiem zawarte w nich analizy różnych aspektów milczenia pozwalają na uporządkowanie całego zagadnienia.

² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 233-234.

³ I. Dąmbska, *O funkcjach semiotycznych milczenia*, dz. cyt., s. 95.

sześć aspektów milczenia. Traktuje milczenie jako 1) wyraz i środek komunikowania, 2) środek taktyczny działania, 3) symptom charakterologiczny, 4) kategorię moralną, 5) kategorię estetyczną oraz 6) kategorię mistyczną.

Nie wszystkie wymienione tu znaczenia staną się przedmiotem moich rozważań. Całkowicie pomiję punkty 1, 3 i 5.

Pisząc o milczeniu jako kategorii moralnej, Dąbbska wymienia dochowanie tajemnicy. Tym problemem zamierzam się zająć, ale chodzić mi będzie tylko o takie dochowanie tajemnicy, które ma na celu ukrycie jakiejś wiedzy przed profanami, jest to więc znaczenie bliższe punktowi 2. Milczenie jako element ascezy znajduje się w przytoczonym podziale w punkcie 4 i 6. Dąbbska uznaje ascezę za element doskonalenia się moralnego. Dla mnie istotny jest przede wszystkim ten jej aspekt, w którym poprzez milczenie dochodzi do uzyskania takiego stanu umysłu, który umożliwia osiągnięcie wiedzy na innych drogach niedostępnej. Najważniejszy dla dalszych rozważań jest punkt 6, czyli rozumienie milczenia jako „kategorii mistycznej” i tym właśnie problemem zamierzam się zająć, jednak nadając temu terminowi szersze znaczenie. W moim rozumieniu chodzi bowiem o dwa odmienne rodzaje milczenia: albo dotyczy ono jakiegoś zakresu rzeczywistości, o którym mówić nie wolno (lub też jest to niemożliwe), albo chodzi o powstrzymanie się od mówienia w celu uzyskania takiego stanu umysłu, który umożliwi poznanie tej rzeczywistości. W znaczeniu pierwszym byłoby to „milczenie o czymś”, w znaczeniu drugim — powstrzymanie się od mówienia, aby móc coś poznać. (Nie zawsze więc jest to „mistyczny” aspekt milczenia i być może należałoby tu wprowadzić jakiś inny, bardziej adekwatny termin).

Znane i od dawna cytowane klasyczne wypowiedzi filozoficzne poświęcone milczeniu przeważnie mówią o milczeniu albo w jednym, albo w drugim znaczeniu, choć w gruncie rzeczy ich zakresy nie wykluczają się wzajemnie. Można bowiem postulować milczenie jako metodę poznawczą, przyjmując równocześnie, iż rozpoznany z jej pomocą byt sam nie może stanowić przedmiotu wypowiedzi. Czasami także postulat milczenia ma inny cel, choć pozornie wypowiedź wskazuje na „milczenie mistyczne”. Platon pisze: „Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. 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”⁴. „Dlatego też mąż poważny o rzeczach takiej wagi z całą pewnością pisał nie będzie i nie wyda ich na łup zawiści i nieporadności ludzkiej”⁵.

W przytoczonej wypowiedzi zawarte są dwa aspekty problemu: wskazanie na to, iż istnieje coś, o czym nie da się mówić i stwierdzenie, że pewnych problemów nie ujawnia się wszystkim ludziom. Pierwsza część odnosi się do „milcze-

⁴ Platon, *Listy*, przekł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 50.

⁵ Tamże, s. 55.

nia mistycznego". Druga wskazuje jedynie na to, iż pewien obszar wiedzy nie może być dostępny dla wszystkich ludzi. Jest to więc takie rozumienie milczenia, które wiąże się z „wiedzą dla wtajemniczonych”. Podobny postulat występował u gnostyków wszelkich odmian, w pitagoreizmie, w licznych nurtach filozofii Indii, od starożytności po czasy dzisiejsze.

Milczenie jest tu więc dochowaniem tajemnicy przez mędrców wobec profanów⁶. Przyjrzyjmy się teraz tej drugiej kwestii. O najwyższym bycie pisze Plotyn: „On zaś, jak jest ponad umysłem, tak jest także ponad poznaniem. I jak nie potrzebuje niczego zgoła, tak nie potrzebuje także poznawania, lecz poznawanie jest w drugiej naturze”⁷. „A zatem — konkluduje później Dionizy Areopagita — niech nikt nie waży się cokolwiek twierdzić, ani też oczywiście wyobrażać sobie, o niepojętej i nadsubstancjalnej Boskości”⁸. „Świetlany Dionizy” jest z kolei chętnie przywoływany przez Mistrza Eckharta, który tak pisał o Bogu: „On jest niczym, a równocześnie Czymś. To, co jest Czymś, jest zarazem Niczym. [...] Stąd Świetlany Dionizy, gdy pisze o nim, mówi: jest On Nad-bytem, Nad-życiem, Nad-światłem. Niczego Mu nie przypisuje, dając w ten sposób do zrozumienia, że jest On nie wiadomo czym, wysoko ponad wszystkim [...] nie jest On ani tym, ani tamtym”⁹. Bóg jest więc ponad wszelkimi określeniami i ponad nazwą. „Jedynym miejscem duszy jest Bóstwo, które nie ma nazwy [...] właśnie przez to, że nie zostało nazwane ma ono nazwę [...] Ja twierdzę, że Bóg jest niewysłowny. Otóż św. Augustyn utrzymuje jednak, że nie jest On niewysłowny, bo gdyby był niewysłowny, stanowiłoby to już jakąś wypowiedź, tu zaś milczenie stosowniejsze jest niż mowa”¹⁰. Dlaczego tak właśnie jest, Eckhart obszernie uzasadnia: „O Bogu nie możemy mówić we właściwym tego słowa znaczeniu, dlatego że od Niego nic nie jest wyższe. Nie ma On też żadnej przyczyny. Po drugie, o rzeczach wypowiadamy się przez porównania. Boga nie można z niczym porównać i to jest następny powód, dla którego nie można o nim orzekać we właściwym tego słowa znaczeniu. Po trzecie, o rzeczach mówimy na podstawie ich działania [...] Otóż stworzenia są nazbyt niedoskonałe, by mogły objawić Boga; w porównaniu z Nim wszystkie one są nicością”¹¹.

Znajdujemy tu cały zestaw argumentów wymienianych przez wszystkich przedstawicieli teologii negatywnej, a ponadto problem, który przewija się przez wszystkie epoki i kultury: dlaczego ów nieorzeczalny byt staje się jednak przedmiotem wypowiedzi?

⁶ Oczywiście nie tylko tam: „Bacz jednak na to, by nikomu z niewtajemniczonych nie ujawniać tych rzeczy” przestrzega Pseudo-Dionizy Tymoteusza. (Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, przekł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 162).

⁷ Plotyn, *Enneady*, przekł. A. Krokiewicz, t. II, s. 253.

⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, dz. cyt., s. 47.

⁹ Mistrz Eckhart, *Kazania*, przekł. W. Szymona, Poznań 1986, s. 400.

¹⁰ Tamże, s. 248.

¹¹ Tamże, s. 182.

Pytanie takie już wcześniej postawił sobie Plotyn. „Więc jakim cudem my o Nim mówimy? Otóż głosimy o Nim coś, atoli nie Je Samo i nie posiadamy ani wiedzy, ani myśli o Nim. Więc jakim cudem o nim głosimy, jeżeli Jego Samego nie posiadamy? Otóż wcale nie znaczy, żebyśmy zupełnie nie posiadali, lecz posiadamy Je w taki sposób, iż głosimy o Nim, Jego Samego zaś nie głosimy. Mówimy mianowicie, czym nie jest, czym zaś jest, tego nie mówimy. Mówimy zatem o Nim na podstawie rzeczy późniejszych od Niego”¹².

Teologia negatywna jest w całości próbą mówienia o niewypowiadalnym, wskazując przy tym na jedynie możliwą formę wypowiedzi oraz na sposoby docierania do rzeczywistości, do której na drodze poznania intelektualnego dotrzeć się nie da, ale której istnienie jest bezpośrednio lub pośrednio rozpoznawalne. Argumenty teologii negatywnej prowadzą do istotnego dla nas wniosku: Niewypowiadalne staje się i stawać się powinno przedmiotem wypowiedzi. Najwyższy byt, pojęciowo nieuchwytny, opisywany w kategoriach negacji, jest przecież bytem rozpoznany i nazwany, nawet jeśli ta nazwa jest „Bezimienny”. Cały ten dyskurs o „nienazwanym” miał swój odpowiednik w filozoficznej myśli zarówno starożytnych Indii, jak i Chin, przy czym także i tam pojawiała się *implicite* lub pośrednio wyrażane pytanie o to, dlaczego i w jaki sposób można, a nawet powinno się czynić z Nienazwanego przedmiot wypowiedzi. W najdawniejszych tekstach starożytnych Indii pojawia się przeświadczenie, iż milczenie jest zarówno postulatem każdej drogi duchowego rozwoju, jak i elementem epistemologicznej (i ontologicznej) koncepcji samego bytu — Brahmana. W upaniszadzie Maitri czytamy:

„O dwóch brahmanach winno się zaprawdę rozmyślać,
O tym, który jest słowem i który nie jest słowem,
Lecz tylko dzięki słowu ujawnia się to, co jest poza słowem [...]
Kto dogłębnie rozpoznał brahmana będącego słowem
Zdąży do wyższego brahmana”¹³.

Jak widać, najwyższy brahman jest ze swej istoty nie-słowem, ale przejawia się tylko poprzez to, co może stać się przedmiotem wypowiedzi. Współczesny filozof, Śri Aurobindo, wskazuje, iż dotarcie do owego „milczącego Brahmana” samo prowadzi do wyciszenia. „[...] wszechogarniający spokój i cisza, w którą się zanurzamy, to Atman, to «milczący» Brahman. Celem niemal wszystkich szkół jogi jest osiągnięcie tego stanu i nieustanne w nim trwanie”¹⁴.

Niewypowiadalne nie tylko więc może stawać się przedmiotem poznawania i komunikatu, lecz sam dyskurs jest obowiązkiem wszystkich, którzy wiedzę o nim posiadli, takie bowiem jest zadanie każdego mistrza. Wiedział o tym Platon, który sam przecież był nauczycielem i pisarzem. Pisał o tym w siódmej księdze

¹² Tamże, s. 182.

¹³ *Upaniszada Maitri*, VI, 22, w: *Upaniszady*, przekł. M. Kudelska, Kraków 1998.

¹⁴ Śri Aurobindo, *Światło na drodze jogi*, przekł. W. Dynowska, Sosnowiec 1995, s. 59.

Państwa, kiedy głosił konieczność „ściągnięcia na ziemię” tych, którym dany był ogląd prawdy.

Jednym z najbardziej zadziwiających przykładów takiej rozbieżności pomiędzy głoszeniem postulatu milczenia i równoczesnym rozprawianiem o niewypowiadalnym przedmiocie milczenia był legendarny Laozi, domniemany autor taoistycznego traktatu *Daodejing*. Pierwsze słynne zdanie tego traktatu głosi: „Tao, o którym można coś powiedzieć, nie jest prawdziwym tao”. Druga linijka dodaje: „Nazwa, którą można je określić, nie jest prawdziwą nazwą”.

Trzeba tu przypomnieć, iż problem „nazwy” był zagadnieniem w starożytnych Chinach szeroko dyskutowanym. Autor pierwszej linijki zakazu dopisuje do niej następnie cały traktat, którego przedmiotem jest niewypowiadalne, bezimienne Tao. Chiński poeta Po Zhu zapytywał, dlaczego ten kto postuluje milczenie sam „napisał książkę, pięć tysięcy słów?” To jest pytanie, do którego jeszcze będę wracać.

Niewątpliwie jedna z możliwych odpowiedzi zawiera się w przekonaniu, wyrażanym też przez Pseudo-Dionizego, Eckharta i innych, że wprawdzie istota bytu jest „bezimienna”, jednak w jakiś sposób byt ten się przejawia stanowiąc cel poznania, choć jest to poznanie szczególnego rodzaju i ani zmysły, ani rozum nie są tu pomocne.

„Patrzmy nań, lecz nie dostrzegamy. Przeto zwiemy je niewidzialnym. Nasłuchujemy je, lecz nie słyszymy. Przeto zwiemy je niesłyszalnym [...] Jest ono ciągle, jak nić nieprzerwane. I bezimienne. W końcu przemienia się w nicość. Dlatego nazywamy je nadawaniem kształtu bezkształtnemu, tworzeniem obrazu z niematerialnego. Dlatego mówimy, że jest to coś bardzo niejasnego i nieokreślonego”¹⁵.

Ale, dodaje traktat, „gdy się je stosuje, jest ono wprost niewyczerpane”¹⁶. Spróbujmy to skomentować. Tao (ideogram oznaczający drogę, ruch) jest wyznacznikiem działania. Życie zgodne z Tao jest jedynym właściwym sposobem postępowania i dlatego o Tao nie można także nie mówić. Taoizm, podobnie jak później buddyzm zen, przejawia daleko posunięty brak zaufania do mowy, choć dostrzega jej niezbędność. Paradoks ten jest cechą mówienia. Inny taoista, Zhuangzi, pisał: „Mowa nie jest tylko wydmuchiwanym powietrzem. Mowa ma coś powiedzieć, ale co ma powiedzieć, nie jest jeszcze bliżej ustalone. Czy rzeczywiście, jest coś takiego jak mowa, czy też nie ma niczego podobnego? Czy można ją uważać za różną od szczebiotu ptaków, czy też nie?”¹⁷.

¹⁵ Lao-Tsy, *Tao-Te-King, czyli księga drogi i cnoty*, przekł. T. Żbikowski, „Literatura na Świecie” 1987, nr 1, s. 13. (W tekście, w zapisach terminów chińskich stosuję pisownię pinyin).

¹⁶ Tamże, s. 33.

¹⁷ Czuang-Tsy, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, przekł. W. Jabłoński, J. Chmielewski, O. Wojtasiewicz, Warszawa 1953, s. 59.

Język wyodrębnia indywidualne rzeczy z „wielkiej całości”, która sama jest poza nazwą, jednak także ona musi zostać wskazana. „Kiedy wszystko stanowi jedność, czyż jest miejsce na nazwy? Ale skoro mówimy o jedności, tym samym czyż może nie być nazwy (na jedność)?”¹⁸.

Tenże Zhuangzi pisze o czymś niezwykle charakterystycznym dla wszelkich rozważań o milczeniu zawartych w traktatach mistycznych. Istota bytu sama jest milczeniem i poprzez zachowanie milczenia można ją osiągnąć: „Istota najwyższego tao to tajemnicza dal i głębia. Szczyt najwyższego tao to mrok i cisza. Nie patrzymy na nic, nie przysłuchujemy się niczemu piastując swego ducha w spokoju”¹⁹.

To sformułowanie prowadzi nas do problemu milczenia jako szczególnej postawy czy może nawet techniki dochodzenia do prawdy. Oczywiście, milczenie jako istotny element ascezy znane było od bardzo dawna. Od starożytnych Indii i pierwszych zapisów dotyczących tej kwestii w Wedach, poprzez praktyki szkół orfickich i pitagorejskich, poprzez Ojców Pustyni i pustelników wszelkich religii, po nakazy milczenia w niektórych klasztorach, np. trapistów czy kamedułów, ta praktyka utrzymuje się po czasy dzisiejsze. Milczenie jest sposobem życia.

Podobnie jak wszelkie techniki ascetyczne, milczenie świadome jest stanem nienaturalnym, powstrzymaniem naturalnej skłonności do kontaktu z drugim człowiekiem. Samotny człowiek mówi sam do siebie, samotni żeglarze i wędrowcy, kierowcy ciężarówek na bardzo długich trasach, często rozmawiają z osobami stanowiącymi produkt ich halucynacji. Dlatego milczenie może być karą dla odosobnionego więźnia i dla bliskiego człowieka, do którego postanawiamy „nie odzywać się więcej”. Oczywiście, jak każda ćwiczona umiejętność, milczenie może stać się nawykiem, który potem już trudno przełamać, jednak także i taka sytuacja jest czymś „nienaturalnym”. W literaturze europejskiej nie spotykamy prób wyjaśnienia, dlaczego tego rodzaju wybór miałby prowadzić do osiągnięcia jakiegoś szczególnego celu. (Pewne uwagi na ten temat, ale w postaci bardzo lakonicznej można napotkać jedynie w pismach niektórych mistyków). Natomiast Wschód, zarówno Indie, jak Chiny, a później Japonia, obfitują w rozważania ukazujące rolę milczenia jako drogi do prawdy. Są to bardzo różnorodne koncepcje i można tylko starać się odnaleźć w nich jakąś ogólną myśl wspólną. Tutaj skupię się na wymienionym już taoizmie i na bliskim mu pod wieloma względami chińskim buddyzmie chan oraz na jego japońskiej formie — buddyzmie zen.

Zarówno taoizm, jak i buddyzm wskazują na fakt, iż umysł ludzki (w języku chińskim termin *xin*, — dosłownie „serce” — ma znaczenie szersze, niż „źródło procesów intelektualnych”) nakierowany na codzienną działalność prowadzi do nieustannych błędów poznawczych. Umysł jest „zanieczyszczony”, wypełniony trwającą bez przerwy „gadaniną”, nie milknącą nawet we śnie. Uciszenie tej gadaniny jest zasadniczym warunkiem prawdziwego wglądu, nie da się jednak tego

¹⁸ Tamże, s. 61.

¹⁹ Tamże, s. 136.

osiągnąć przez proste nakazanie sobie wyciszenia. Wymaga to długotrwałych wysiłków i pracy nad sobą, a etapy tej pracy bywają w tekstach taoistycznych opisywane. „Oczyszczanie umysłu” nazwane przez Zhuangzi „postem umysłowym” czy też „zapominaniem”, to proces stopniowej eliminacji całej uprzedniej wiedzy, zarówno wiedzy teoretycznej, jak i codziennych przekonań. Milczenie jest wstępnym warunkiem takiego procesu, ale jest też jego rezultatem, ponieważ stopniowo staje się ono czymś spontanicznym, niewymuszonym. Jest to, zauważmy, (przynajmniej jako postulat, stan idealny) coś więcej niż tylko powstrzymanie się od mówienia. Jest to „milczenie wewnętrzne”, zatrzymanie wewnętrznego dialogu, całkowita kontrola nad własnym procesem myślowym.

Jak widać, cel milczenia wcale nie zawsze jest taki sam. Może ono jedynie być warunkiem społecznej izolacji nastawiającej człowieka wyłącznie na kontakt z Bogiem. Jako stan „przeciwny naturze” może zostać uznane za element umartwienia i pokuty (w chrześcijaństwie, gdyż Wschód nie zna tego pojęcia). Może stanowić istotny element kontroli nad ciałem i umysłem. Może tylko z tego powodu, podobnie jak *asany* w jodze, prowadzić do zmiany stanu umysłu. W niektórych koncepcjach milczenie pełni równocześnie kilka funkcji i, jak się wydaje, tak właśnie przedstawia się sprawa w myśli buddyjskiej.

Zapytany przez uczonych mnichów o istnienie „ja” osobowego i o problem jego nieśmiertelności (czasem dodaje się tu inne problemy, które można uznać za klasyczne pytania metafizyki) Tathagata milczał. Owo milczenie Buddy samo stało się przedmiotem niezliczonych komentarzy, zwłaszcza iż według innych przekazów Budda nie był tu konsekwentny i w analogicznych sytuacjach niekiedy na takie pytania udzielał odpowiedzi.

Ostatecznie można to skomentować słowami legendarnej mniszki buddyjskiej: „Istoty Doskonałego [...] nie da się ująć w liczby stosowane w świecie materialnym; jest on głęboki, niezmierny i nieobjęty jak wielki ocean. Nie jest słuszne mówić, że Doskonały istnieje po śmierci; również nie jest słuszne mówić, że Doskonały po śmierci nie istnieje. Nie jest też słuszne mówić, że Doskonały po śmierci zarazem istnieje i nie istnieje i nie jest słuszne mówić, że doskonały po śmierci ani istnieje, ani nie istnieje”. Tu już znajdujemy się poza teologią negatywną, poza samym „*neti neti*”²⁰.

Najpełniejszy wyraz milczenie 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.

Ale milczenie samo przez się nie jest wartością. Oto jeden ze znanych koanów: Człowiek wisi na gałęzi drzewa trzymając się jej jedynie zębami. Na dole

²⁰ H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, przekł. I. Kania, Kraków 1994, s. 258.

pojawia się ktoś z prośbą o wyjaśnienie mu nauki Buddy. Jeśli człowiek wiszący na drzewie odpowie — spadnie. Jeśli będzie milczał, odmówi ważnej prośbie. Oczywiście, ponieważ jest to koan, nie ma tu jednoznacznej odpowiedzi ani rozwiązania. Daisetz Teitaro Suzuki komentuje: „Jeżeli otworzysz usta z zamiarem potwierdzenia albo zaprzeczenia, jesteś zgubiony. Zen znika. Ale samo milczenie też nie zda się na nic. Kamień milczy, milczy też kwiat za oknem, lecz ani kamień, ani kwiat nie rozumieją zen. Musi istnieć jakiś sposób, dzięki któremu milczenie i dar wymowy utożsamiają się ze sobą, to znaczy przeczenie i twierdzenie jednoczą się w wyższej formie wypowiedzi. Kiedy to osiągamy, poznajemy zen”²¹.

Problem postulatu milczenia i zarazem nieustannego łamania tego nakazu powrócił w czasach nowożytnych.

Kant wskazuje, iż istnieje obszar, o którym mówić nie można, gdyż sądy, jakie się do niego odnoszą, są nieweryfikowalne.

Antynomie metafizyki ukazują — powiada Kant — iż „można w metafizyce bajać w rozmaity sposób bez obawy o to, że się zostanie schwytanym na nieprawdzie”²². Każdy dyskurs doprowadzi do stwierdzeń, których ani udowodnić, ani obalić nie można. „Jeżeli bowiem tylko nie przeczymy sami sobie, co najzupełniej jest możliwe w zdaniach syntetycznych, choć całkowicie zmyślonych, to we wszystkich takich przypadkach, gdzie pojęcia przez nas łączone są samymi tylko ideami, które nie mogą być zupełnie (co do całej swej treści) dane w doświadczeniu, nigdy nie możemy być odparci przez doświadczenie”²³. Jak wiadomo, intencją *Krytyki praktycznego rozumu* było ukazanie, iż idee transcendentalne wyznaczają możliwość działań moralnych i to uzasadniałoby ich sensowność. Jest to jednak, jak znowu zauważa Kant w *Prolegomenach*, tylko częściowe wyjaśnienie „owej naturalnej skłonności”²⁴. Pożytek praktyczny nauki spekulatywnej mieści się poza granicami nauki i zapewne w tym sensie Kant określa go jako *scholion*. Tak więc skłonność naturalna do metafizyki nie może być sama wyjaśniona w dyskursie filozoficznym, stanowi „naddatek” pozbawiony racjonalnego uzasadnienia. Pojawia się jeszcze i drugie *scholion* — byłoby to badanie natury rozumu „poza jego użyciem w metafizyce, jeszcze nawet w ogólnych zasadach mających na celu usystematyzowanie historii naturalnej w ogóle”²⁵. Takie zadanie badawcze zostaje pozostawione przyszłym badaczom, sam autor *Krytyk* — jak stwierdza — nie próbował go rozwiązać. W przypisie do tej niełatwej problematyki dodaje, iż oba *scholia* „wobec swej oschłości niełatwo mogłyby pociągnąć ku sobie amatorów i dlatego też podane zostały tylko dla znawców”²⁶.

²¹ D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, przekł. M. i A. Grabowscy, Poznań 1998, s. 83.

²² I. Kant, *Prolegomena*, przekł. B. Bornstein, Warszawa 1960, s. 137.

²³ Tamże, s. 137.

²⁴ Tamże, s. 174.

²⁵ Tamże, s. 175.

²⁶ Tamże, s. 176.

Ostatecznie więc, nie otrzymujemy zadowalającej odpowiedzi na pytanie o nieustanną skłonność do przekraczania granic mowy, choć, jak widać, znalezienie takiej odpowiedzi Kant uznał za sprawę istotną. Pamiętajmy zresztą, że kantowska krytyka metafizyki miała być jedynie punktem wyjścia do zbudowania metafizyki nowej, która wytyczyłaby nowy obszar dyskursu. Pełny nakaz milczenia nie mógłby się więc tutaj pojawić nawet wtedy, gdyby odrzuciło się teorię „naturalnej skłonności rozumu”. Zresztą owa niemożliwość milczenia jest wielokrotnie potwierdzana i dotyczy wszystkich idei, „których pod względem ich możliwości żaden intelekt nie zgłębi, lecz co do których żadna sofistyka nie wydrze, nawet najpospolitszemu człowiekowi, przekonania, że są one prawdziwymi pojęciami”²⁷.

Dociekania filozoficzne Wittgensteina wprowadzają nas w świat gier językowych i podważają to zaufanie do oczyszczonego przez milczenie języka, a zarazem udzielają odpowiedzi na pytanie: dlaczego nieustannie wpadamy w pułapkę mówienia o niewyraźnym? Odpowiedź wskazuje na winowajcę — jest nim sam język. Wittgenstein nie stosuje się do własnych zaleceń jasności językowej i twierdzi, iż problemy filozoficzne powstają wtedy, „gdy język świętuje”, gdy wciąga nas w pułapki. Postulat milczenia jest u Wittgensteina wyrazem wiary w możliwość zapanowania nad językiem przy właściwym zastosowaniu milczenia. Jednak jeszcze w *Traktacie* Wittgenstein twierdził: „Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie — po nich — wyjdzie ponad nie”²⁸. Ostatecznie Wittgensteinowski „nakaz milczenia” zmierza do „oczyszczenia” dyskursu filozoficznego z nieweryfikowalnych twierdzeń. Milczenie stanowi tu element procedury epistemologicznej i samo nie komunikuje. Nie ma też żadnego efektywnego wpływu na stan umysłu.

Spróbujmy na zakończenie wypunktować poruszone tu problemy: (1) milczenie może oznaczać powstrzymanie się od wypowiadania się na określony temat (milczenie o czymś); (2) milczenie jest cechą Najwyższego Bytu (Tao, Brahmana); (3) milczenie to rezultat nakazu powstrzymania się od mówienia na drodze doskonalenia duchowego; (4) milczenie to uciszenie procesu myślowego, zatrzymanie wewnętrznego dialogu.

Pozostaje pytanie, dlaczego nakaz milczenia nie jest przestrzegany. Odpowiedzi jest kilka: (1) prawda, do jakiej dochodzą niektórzy ludzie na drodze mistycznego wglądu, oświecenia itp. jest nieprzekazywalna, ale stanowi nieocenione doświadczenie i moralnym obowiązkiem nauczyciela, mistrza jest próba głoszenia jej innym ludziom; (2) chociaż o najwyższym bycie nic powiedzieć się nie da, to jednak poprzez jego negatywną charakterystykę coś się o nim orzeka; (3) to, co niewypowiadalne wiąże się ze sferą działania i moralności, więc musi stawać

²⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przekł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 215.

²⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przekł. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, s. 88.

się przedmiotem uzgodnienia (Kant, taoizm); (4) jest to pułapka samego języka (np. Wittgenstein); (5) jest to „naturalna skłonność rozumu” (Kant).

Silence as a Form of Utterance

In philosophy silence has a particular eloquence, as it is often motivated by the decision to refrain from discussing what cannot be discussed. The author goes on to say that silence (1) can be the proof that one refrains from speaking on a specific topic, (2) is the mark of the the supreme being in Hindu religion and philosophy, (3) is the effect of the injunction to reach spiritual perfection. At the same time, what cannot be spoken about can be a subject of a detached reflection expressed in words.