

Jaromir BREJDAK

LOGOS KOMUNIKUJĄCEGO MILCZENIA

Prawdziwy dialog nie przekazuje konkretnych treści, lecz dużo bardziej nowy sposób egzystencji zrodzony z doświadczenia obecności. Ten rodzaj przekazu egzystencji sprawia, że komunikacja staje się komunią. Podłożem milczącej komunikacji są różnorodne formy sympatii, za których sprawą emocjonalność staje się także podłożem komunikacyjnego milczenia. Dzięki emocjonalnie zakorzenionemu milczeniu doświadczamy konkretnej obecności drugiego człowieka.

Pomiędzy ludźmi, którzy zostają pochwyteni i otwarci w swej głębi przez dynamizm żywiołowego bycia razem, słowo za każdym razem nabiera substancji. Międzyludzkie otwiera to, co kiedy indziej pozostaje zamknięte.

M. Buber, *Między osobą a osobą*¹

Niniejszy tekst stanowi próbę opisu fenomenu milczenia i odpowiedzi na pytanie, czym jest milczenie oraz jaki związek łączy je z komunikacją. Pytanie to doprowadzi nas do „milczenia komunikacyjnego” jako kategorii szczególnie cennej w opisie pozawerbalnych rodzajów komunikacji, takich jak komunikacja między człowiekiem a zwierzęciem czy człowiekiem a Bogiem². Do natury milczenia spróbujmy wstępnie zbliżyć się na podstawie języka i jego związków frazeologicznych, które mówią nam już sporo na ten temat. Przyjrzyjmy się zatem wieloznacznym odcieniom milczenia. Fraza „milczenie jest złotem” wskazuje na cnotę dyskrecji i sztukę utajniania wiedzy dla dobra jakiejś sprawy, „przerwać milczenie” natomiast ukazuje aspekt ujawniania czegoś utajnionego, przerywania milczenia, które w innej sytuacji mogło „być złotem”. Z kolei „zmusić do milczenia” kieruje uwagę na zniewolenie czyjejś wolności wypowiedzi. „Milczeć jak grób” ukazuje dobrowolny lub przymusowy aspekt utajniania czegoś, a „pomijać milczeniem” odsłania aspekt znieważenia czyjejś obecności poprzez milczenie – nie jest to milczenie budujące, lecz wrogie. „Reszta jest milczeniem” w końcu prezentuje aspekt bezradności w obliczu tajemnicy niewyraźnego.

¹ M. B u b e r, *Między osobą a osobą*, w: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór i tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992, s. 153.

² W tym miejscu chciałbym podziękować redakcji „Etosu” za ciekawą propozycję tematu oraz recenzentom za ich cenne uwagi, które starałem się w miarę możliwości uwzględnić. Dzięki tym uwagom dotarłem między innymi do interesującej monografii na temat milczenia autorstwa Krzysztofa Stachewicza (zob. K. S t a c h e w i c z, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2012).

Analiza frazeologiczna zwrotów, w których zawarte jest pojęcie milczenia, przekonuje nas, że milczenie to aktywny, choć pozawerbalny sposób komunikowania czegoś lub wskazywania na obszar poza możliwą werbalizacją. Milczenie jest cieniem słowa i jako takie stanowi dopełnienie mowy. Gadamerowska charakterystyka mowy jako pomostu i granicy dotyczyć będzie zatem także samego milczenia³. Milczenie, podobnie jak mowa, wydaje się otwierać lub zamykać komunikację. Jest ono sensotwórczym i ożywiającym oddechem dla tego, co uległo petryfikacji w wyniku uprzedmiotowienia i werbalizacji. Jest zatem nieustanną oscylacją między otwarciem a zamknięciem, między powierzaniem a wzbranianiem. Wpisując się w różnoraki horyzont ontologiczny, jest transgresją jawności oraz tajności. Prawdę tę starał się nam przekazać już Heraklit, nawołując do słuchania logosu, a nie słów mówiącego.

Milczenie można problematyzować w różnych horyzontach ontologicznych. W tym artykule interesować nas będzie szczególnie horyzont dialogiczny, który kulminując w relacji osobowej, otworzy kolejny horyzont – horyzont religijny. Dla kompletności rozważań pozostałe horyzonty zostaną przywołane w końcowej części artykułu.

MILCZĄCE ŹRÓDŁO SŁOWA

Stefan George w wierszu *Das Wort* opisuje wędrowca udającego się do źródła rodzącego się słowa, by tam wyczekiwać na słowo, które uprzedza nasze widzenie świata. Źródło strzeżone jest przez mitologiczną Nornę, boginię przeznaczenia. Wędrowiec (poeta), wyzna, dotarłszy do źródła: „Wyrzeczeń prawdę zgłębiłem surową: / Nie ma tam rzeczy, gdzie paść musi słowo”⁴.

Wyrzeczenia poprzedzające narodziny słowa to nie tylko trud wędrowki, ale i milczące, cierpliwe wyczekiwanie u jego źródła. Poszukujący istoty słowa Martin Heidegger powie: „Gdzie brakuje słowa, nie ma rzeczy. Będące do dyspozycji słowo użycza dopiero rzeczy bycia”⁵. Słowo staje się Hermesem bycia ukazującym odcienie jego obecności.

Martin Buber odniósł się krytycznie nie tyle do rezultatu Heideggerowskich analiz, ile do ich punktu wyjścia oraz do drogi prowadzącej do owego

³ Por. H.G. G a d a m e r, *Tekst i interpretacja*, tłum. P. Dehnel, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Znak, Kraków 2006, s. 219. Zob. też: E. S u s z e k, *Milczeń na wiele sposobów. Milczenie w filozofii i nie tylko*, „Czasopismo Filozoficzne” 2011, nr 7, http://www.czasopismofilozoficzne.us.edu.pl/pliki/nr_7/czasfilo7_suszek.pdf.

⁴ S. G e o r g e, *Słowo*, tłum. L. Lewin, w: tenże, *Poezje*, wybór K. Kamińska, PIW, Warszawa 1979, s. 232.

⁵ M. H e i d e g g e r, *Słowo*, w: tenże, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 199.

źródła. Źródłem tym, powie Buber, nie jest Dasein, nie jest człowiek z perspektywy konkretnego bycia, człowiek jako inkarnacja bycia, lecz Dusein, czyli bycie Ty dla drugiego człowieka, bycie przejawem obecności domagającej się słowa. To w tym przejawie czy emanacji istnienia płynącego z drugiej osoby, ale także z dzieła sztuki czy z natury, człowiek dociera do pełnego wymiaru istnienia – swojego, świata czy drugiej osoby⁶. W swoim wykładzie *Das Wort, das gesprochen wird* Buber wyróżnia trzy wymiary mowy: żywą mowę (niem. *präsenster Bestand*), mowę dziejową jako rezerwuar wypowiedzianych myśli, które mogą zostać odzyskane i pozyskane z perspektywy żywej mowy (niem. *potentieller Besitz*), oraz mowę jako wolę wypowiedzenia słowa w obliczu drugiego człowieka⁷. To ten trzeci wymiar sprawia, że stajemy się akuszerami przejawiającego się w rozmowie słowa, wymiar „pomiędzy” stanowi prawdziwe źródło jego narodzin. „Pomiędzy” obejmuje i konfrontuje zarówno wieloznaczność słowa, jak i różnice tożsamości uczestników rozmowy. Warunkiem ontologicznym prawdziwej rozmowy jest według Bubera inność Drugiego. Rozmowa z samym sobą, którą można by nazwać myśleniem, pozostaje w dalszym ciągu rozmową z bezimiennym czy nieobecnym, a zatem jest nieźródłowym doświadczaniem rodzącego się Logosu⁸. Egologiczny paradygmat myśli nie sięga źródła. W paradygmacie dialogicznym słowo rodzi się zatem z różnicy – tak w znaczeniu różnicy między partnerami rozmowy, jak i różnicy wynikającej z wieloznaczności używanych słów – i zmusza do wspólnego wysiłku scalania tych różnic, które nie jest ich znoszeniem, lecz wytrzymaniem napięcia pomiędzy nimi⁹. Słowo ujawniające bycie nie tylko wprowadza je w wymiar jawności i nieskrytości, lecz także domaga się wierności wobec tego, co konkretnemu człowiekowi zostało ujawnione. W odniesieniu do przywołanego tu wiersza Stefana Georgego Buber stwierdzi, że prawda to nie tylko nieskrytość, grecka *aletheia*, ale i hebrajska *emuna*, wierność wobec tego, co ujawnione¹⁰. Ta fundamentalna różnica między człowiekiem jako Dasein a człowiekiem jako Dusein dotyka samego fenomenu milczenia. Milczące zawołanie sumienia, zakreślające horyzonty możliwości człowieka, zdaniem Heideggera wydobywa się z wnętrza egzystencji, podczas gdy komunikujące milczenie w koncepcji Bubera, jak zobaczymy, wydobywa się z wnętrza relacji Ja–Ty, ze wspomnianej sfery „pomiędzy”. Przejdę teraz do omówienia milczenia w horyzoncie dialogicznym, koncentrując się na relacji z Ty Boga, co wprowadzi nas w horyzont religijny.

⁶ Zob. J. B r e j d a k, *Buberowski projekt religii jako obecności*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 24(2015) nr 4(96), s. 131-148.

⁷ Zob. M. B u b e r, *Das Wort, das gesprochen wird*, w: *Logos. Zwei Reden*, Lambert Schneider, Heidelberg 1961, s. 7-29.

⁸ Por. tamże, s. 13.

⁹ Tamże, s. 16n.

¹⁰ Por. tamże, s. 27-29.

„KOMUNIKUJĄCE MILCZENIE”¹¹

MILCZENIE ZWIERZĘCIA

Czy zwierzęta faktycznie milczą? Czy możliwy jest inny, pozawerbalny rodzaj komunikacji właściwy istotom żywym, w tym człowiekowi? Spróbujemy zrozumieć naturę takiej pozawerbalnej komunikacji.

Pisze Buber: „Oczy zwierzęcia mają wielką siłę wyrazu. Samodzielnie, nie potrzebując głosek i gestów, a przecież najwymowniej, całkowicie zatopione w swym spojrzeniu, wypowiadają tajemnicę w jej naturalnym zarygowaniu, czyli w trwodze stawania się. Ten stan tajemnicy zna tylko zwierzę, tylko ono może go otworzyć przed nami – bo daje się on tylko otworzyć, nie objawić. Język, w którym to się dzieje, jest tym, o czym mówi: trwogą, szamotaniem się stworzenia między królestwami roślinnej pewności i duchowego ryzyka. Język ten jest jękanie się natury pochwyconej po raz pierwszy przez ducha, zanim podda się mu dla jego kosmicznego ryzyka, które nazywamy człowiekiem. Ale żadne słowa nie powtórzą nigdy tego, co potrafi przekazać to jękanie”¹². „Jękanie” niemej z pozoru natury odnajdujemy w Maxa Schelera, gdy pisze o czuciu witalnym, ogarniającym i stanowiącym więź wszystkich organizmów żywych, w tym także więź pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem¹³.

„Czyżby na czas spojrzenia rzeczywiście zdjęto ze zwierzęcia i ze mnie brzemień świata Ono? W każdym razie ja mogłem jeszcze myśleć o tym, podczas gdy zwierzę z jękania się swego spojrzenia pograżyło się ponownie w niemej, pozbawionej niemal pamięci trwodze”¹⁴ – zauważa dalej Buber.

Zwierzę, pozbawione trwałych zrębów tożsamości, których podstawą jest pamięć, cierpi, będąc wydane na nieustanną zmianę i przemijanie. Niema, witalna jedność pomiędzy żywymi istotami umożliwia ich milczącą komunikację, odkrywającą przed człowiekiem na przykład ból zwierzęcia, jego radość czy bezwarunkowe oddanie. To emocjonalnie ufundowane poczucie witalnej jedności stanowi rodzaj pozawerbalnego, „milczącego” przekazu, do którego odwołują się ludzie i z którego czerpią bardziej kompleksowe formy bycia wspólnotowego, takie jak rodzina, społeczeństwo, kultura, naród czy Kościół.

Według Schelera doświadczenie człowieka obejmuje wszystkie sfery egzystencji i rozpoczyna się od pojawiającego się automatycznie odczucia jedności. .automatycznie zachodzącym odczuciem jedności, które jest podstawą two-

¹¹ „Komunikujące milczenie” („Das mitteilende Schweigen”) to tytuł podrozdziału Buberowskiego *Dialogu (Zwiesprache)*. T e n ż e, *Dialog*, w: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 209.

¹² T e n ż e, *Ja i Ty*, w: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 100.

¹³ Zob. M. S c h e l e r, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986.

¹⁴ B u b e r, *Ja i Ty*, s. 101.

rzenia się wyższych form sympatii, odczuwania (następczego), stanowiącego z kolei fundament, na którym powstaje współodczucie. Współodczucie jest podstawą, na której powstaje miłość do człowieka, umożliwiającą akosmiczną miłość do osoby i Boga. Doświadczenie drugiego człowieka, ale także istot żywych, uwarunkowane jest pełnią wszystkich form sympatii, poczynając od odczucia jedności. Oznacza to, że „minimum niewyspecyfikowanego odczucia jedności jest właśnie konstytutywne dla uchwycenia k a ż d e j istoty żywej – już najprostszego ruchu organicznego w odróżnieniu od ruchu materii nieożywionej – jako istoty żywej, że na tym najbardziej pierwotnym fundamencie p r e z e n t o w a n i a s i ę innych istot (Fremdgegebenheit) buduje się najprostsze «odczuwanie», a tym bardziej najprostsze «współodczucie», zaś na nich wszelkie duchowe «rozumienie»”¹⁵.

MILCZENIA CZŁOWIEKA

Medium prawdziwej rozmowy nie stanowią dla Bubera wypowiedane słowa, stanowi je milczenie, które pozwala doświadczyć wspólnej obecności konkretnych osób, złączonych bezimiennym jej przeżywaniem. Medium języka petryfikuje to doświadczenie, unieruchamia je i uprzedmiotawia, dlatego nie można przekazać go za pomocą pojęć, a jedynie na przykładach z własnego życia, płynącego – mówiąc językiem Henri Bergsona – w porządku czasu, a nie w porządku przestrzeni, w porządku „Ty”, a nie w porządku „Ono”. Zanim jednak do takiego przykładu przejdziemy, przyjrzyjmy się opisowi spotkania dwóch mężczyzn, podczas którego w zachowaniu jednego z nich „kryje się nieprzenikniona niemożność zakomunikowania siebie”¹⁶. Jest to egzemplifikacja milczącej komunikacji, komunikacji polegającej na byciu dotkniętym, a może porażonym obecnością drugiego człowieka: „I nagle – wyobraźmy sobie, że jest to jedna z owych chwil, którym udaje się rozerwać siedem żelaznych obręczy, opasujących serce – urok niespodziewanie znika. Ale i teraz mężczyzna nie mówi ani słowa, nie rusza nawet palcem. Jednak coś czyni. Uwolnienie dosięgło go bez jego udziału i nieważne, skąd przyszło. Teraz jednak przełamuje on w sobie opór, nad którym sam tylko ma władzę [następuje majeutyczne uruchomienie – J.B.]. Bez oporu płynie z niego komunikacja, a milczenie niesie ją ku sąsiadowi, dla którego była przecież przeznaczona i który przyjmuje ją, jak każde prawdziwe przeznaczenie, które go spotyka, bez zastrzeżeń. Nikomu, nawet samemu sobie, nie będzie umiał powiedzieć, czego

¹⁵ S c h e l e r, dz. cyt., s. 56n. Por. J. B r e j d a k, *Hermeneutyka uczyć. Schelerowskie podstawy rozumienia człowieka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 32(2004) nr 3, s. 65n.

¹⁶ B u b e r, *Dialog*, s. 210.

doświadczył. Co «wie» on teraz o drugim? Wiedza okazuje się już zbędna. Tam bowiem, gdzie ludzie, choćby bez słów, wyzbyli się wzajemnych zastrzeżeń, wydarzyło się w sposób sakramentalny dialogiczne słowo¹⁷.

Jak widzimy, prawdziwy dialog nie przekazuje konkretnych treści, lecz dużo bardziej nowy sposób egzystencji zrodzony z doświadczenia obecności¹⁸. Ten rodzaj przekazu egzystencji sprawia, że komunikacja staje się komunią¹⁹. To, co się wydarza pomiędzy uczestnikami rozmowy, określa Buber jako „żywą wzajemność”²⁰ (niem. *Por*) lub „osobowe uobecnienie”²¹ (niem. *personale Vergegenwärtigung*). Osobowe uobecnienie zastępuje klasyczne postrzeganie, które w odniesieniu do osoby jako rzeczywistości zmysłowo niedostępnej ma raczej ograniczone znaczenie. Ta obecność musi opuścić ochronną sferę milczenia i stać się kiedyś rzeczywistością językowo uprzedmiotowioną, musi ona przejść zatem w sferę Ono. Niesie to odpowiedzialność za jakość i precyzję języka, które muszą oddać sprawiedliwość czystości i pełni milczącego słowa zrodzonego z prawdziwej rozmowy: „Tam, gdzie naprawdę istnieje dialogiczne słowo, trzeba mu oddać sprawiedliwość przez otwartość. Otwartość jednak jest dokładnym przeciwieństwem gadaniny. [...] Oczywiście muszę uważać i na to, by to, co mam do powiedzenia, lecz czego nie posiadam jeszcze w formie językowej, zawrzeć w słowie wewnętrznym, a później w słowie fonetycznym. Mówienie jest naturą i dziełem, tworem i wytworem zarazem, i tam gdzie zjawia się dialogicznie, w sferze oddechu wielkiej wierności, ma spełniać wciąż na nowo jedność ich dwojga”²².

Im mocniejsza odpowiedź, tym mocniej wiąże ona Ty, czyniąc z niego przedmiot. Tylko milczenie wobec Ty, milczenie w s z y s t k i c h języków, to milczące wyczekiwanie, w tym, co nieuformowane i nierozdzielone, w przedjęzykowym słowie, pozwala Ty być wolnym, w nastawieniu, w którym duch już nie oznajmia niczego, lecz j e s t – jak powie Buber w kluczowym dla kwestii milczenia pasażu.

„Właściwie jednak mogę przedstawić, co mam na myśli – stwierdza Martin Buber – jedynie na przykładzie zdarzeń, które prowadzą do prawdziwej przemiany komunikacji w komunię, a więc do ucieleśnienia dialogicznego słowa”²³. Trzeba być świadkiem przemiany, aby móc ją wiernie opisać i prze-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Szerzej na ten temat zob. J. B r e j d a k, *Doświadczenie obecności*, „Kwartalnik Filozoficzny” 35(2007) nr 1, s. 5-22. Zob. też: t e n ż e, *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2007.

¹⁹ *Por*, B u b e r, *Dialog*, s. 211.

²⁰ T e n ż e, *Ja i Ty*, s. 66n.

²¹ T e n ż e, *Między osobą a osobą*, s. 145.

²² Tamże, s. 152.

²³ T e n ż e, *Dialog*, s. 211.

kazać. Takim przykładem komunikacji, która stała się komunią, było dla Buber wielkanocne spotkanie z chrześcijańskim duchownym w roku 1914: „Omawianie sytuacji istniejącej między Żydami i chrześcijanami przerodziło się w przymierze chrześcijanina i Żyda. W przemianie tej spełniła się dialogika. Opinie «zapadły się», naprawdę dokonały się fakty”²⁴. Słowo zrodzone z wymiaru „pomiędzy” stało się ciałem, przemieniając dotychczasowe życia Żyda i chrześcijanina.

Emocjonalne podłoże komunikacyjnego milczenia

Co dzieje się zatem z nami, gdy komunikując milczymy? Buber zwrócił uwagę na trzy aspekty tego doświadczenia: doświadczenie jedności i złączenia, doświadczenie sensu oraz doświadczenie wypływającej z niego normatywności²⁵. Trwanie w milczeniu w pozawerbalnej sferze pozaintencjonalnej i pozaprzedmiotowej przeradza się w „powołanie i posłanie”²⁶, ukazujące w świecie sens. „W twoim posłannictwie – powie Buber – Bóg pozostaje dla ciebie obecnością. [...] Natomiast ponowny zwrot ku Bogu czyni z Niego przedmiot”²⁷.

Pewną pomoc w zrozumieniu gęstej tkanki relacji międzyludzkiego milczenia proponuje nam przywołany już wcześniej Max Scheler w *Istocie i formach sympatii*, charakteryzując formy tego, co międzyludzkie, czyli formy wspólnotowości ludzkiej, na czterech zasadniczych poziomach ludzkiej emocjonalności: czucia zmysłowego, czucia witalnego, czucia psycho-duchowego i czucia osobowego. Na poziomie czucia zmysłowego występuje zarażenie uczuciowe, fundujące najbardziej prymitywną formę życia wspólnotowego, określaną jako masa. Na poziomie czucia witalnego zaś – bezpośrednie współodczuwanie (niem. unmittelbares Fühlen), fundujące formę na przykład rodziny. Na poziomie czucia psycho-duchowego powstaje współczucie (niem. Mitgefühl), fundujące formę na przykład społeczeństwa. Wreszcie na poziomie czucia osobowego występuje współodpowiedzialność, fundująca takie wspólnoty osobowe, jak kultura, państwo czy ekklesia, będące przykładami osoby zbiorowej (niem. Gesamtperson), charakteryzującej się jednoczesnym byciem w różnych centrach osobowych. Te formy czucia są najbardziej źródłowymi, a zarazem przedwerbalnymi, „milczącymi” sposobami dostępu do drugiego człowieka czy innych istot żywych, jak ma to miejsce w przypadku

²⁴ Tamże, s. 212.

²⁵ T e n ż e, *Ja i Ty*, s. 112n. Por. J. B r e j d a k, *Buberowski projekt religii jako obecności*, s. 138.

²⁶ B u b e r, *Ja i Ty*, s. 112.

²⁷ Tamże, s. 113.

czucia witalnego, stanowiąc podstawę pozawerbalnej komunikacji. Czucie to uprzedza i zarazem umożliwia zarówno racjonalność, jak i językowość spotkania z drugim człowiekiem (zgodnie z Schelerowską zasadą, według której człowiek jest *ens amans*, zanim stanie się *ens volens* czy *ens cogitans*). Scheler egzemplifikuje te formy milczącej więzi na przykładzie rodziców stojących nad zwłokami ukochanego dziecka. Ich milczenie jest najgłębsze, obejmuje ono bowiem zarówno spełnianie tego samego aktu czucia na poziomie witalnym i osobowym, jak i doznanie tego samego stanu uczuciowego. Inna więź łączy przyjaciela rodziny z rodzicami, który wprowadzie intencjonalnie kieruje się na to samo cierpienie, lecz nie uczestniczy w nim bezpośrednio. Pewne ślady więzi z rodzicami możemy dostrzec nawet u osoby przypadkowo przechodzącej nieopodal, której z racji zarażenia uczuciowego udziela się smutek²⁸. Wszystkie wymienione rodzaje czucia stanowią formę milczącej komunikacji, za sprawą której mamy do czynienia z różnymi formami prezentowania się wspólnoty z drugim człowiekiem. Ta prezentacja czy obecność drugiego w nas osiąga swoje apogeum w przypadku majeutycznego zdwojenia aktów drugiej istoty, tak zwanej „reduplikacji”²⁹, by posłużyć się określeniem Sorena Kierkegaarda. O ile wspólnotowa jedność na poziomie czucia witalnego zachodzi niejako samoczynnie, o tyle jedność w ramach osobowego, aktowego zjednoczenia wymaga naszej uwagi³⁰.

Uważność milczenia

Milczenie, jak widzieliśmy, staje się sposobem rozmowy – rozmowy w znaczeniu komunikacji pozawerbalnej. Podłożem milczącej komunikacji są różnorodne formy sympatii, za których sprawą emocjonalność staje się także podłożem komunikacyjnego milczenia. Dzięki emocjonalnie zakorzenionemu milczeniu doświadczamy konkretnej obecności drugiego człowieka. Gdyby chcieć uzupełnić Buberowskie doświadczenie obecności o rodzaj emocjonalnego aktu skorelowanego z obecnością, to aktem tym niewątpliwie byłby akt oddawani czci³¹. Obecności można jednak nie zauważyć, pozbawiając się tym

²⁸ Por. Scheler, dz. cyt., s. 28-66. Zob. J. Brejda, *Hermeneutyka uczyć. Schelerowskie podstawy rozumienia człowieka*, s. 57-73.

²⁹ S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, tłum. i oprac. A. Szwed, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 123n. Zob. też: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 137 (szczególnie przyp. 56).

³⁰ Pisząc o Schelerowskiej mistyce aktowego zjednoczenia, wyróżniłem dwa poziomy jedności: jedność w ramach wspólnego odczuwania (niem. *unmittelbares Mitfühlen*) oraz jedność w ramach aktowego (osobowego) zjednoczenia.

³¹ Por. tenże, *Odcienie obecności*, s. 124n.

samym jedynej i być może niepowtarzalnej okazji spotkania drugiego człowieka w jego pełnym wymiarze. Pisał o tym Max Scheler w odniesieniu do spotkania z konstytutywnym dla nas autorytetem, czy wzorcem osobowym. W „noc zatraty” pogrążają się wówczas „zarodki” nowej rzeczywistości, która przechodzi obok nas niezauważona³². Milczenie komunikujące może zostać niezauważone i pominięte w głośnym potoku słów i myśli. Gdy jednak doświadczymy „mowy milczenia”, rzeczywistość zmienia dla nas swoje oblicze, stajemy w prawdzie i bliżej prawdy. Przykład takiego krzyczącego milczenia w potoku mało znaczących słów odnajdujemy między innymi w opowiadaniu Henry’ego Jamesa *Wychowanek*³³. Kurtuazyjna rozmowa Morgana Moreena z jego nauczycielem Pembertonem, prowadzona po długim spacerze w Nicei, przerodziła się nagle w rozmowę na serio, w rozmowę bez masek: „Nauczyciel poczerwieniał jak burak. Nie uszło to uwadze chłopca, który też oblał się purpurą; wymienili p r z e c i ą g ł ę s p o j r z e n i a [wyróżnienie – J.B.], a w nich kryła się świadomość spraw, do jakich nie zwykli nawiązywać, nawet po cichu. Wprawiło to Pembertona w konfuzję i nasunęło pytanie – pierwszy jego zarys – które, jak to sobie w tych niecodziennych warunkach wyobrażał, miało odegrać szczególną, wręcz niesłychaną rolę w stosunkach z młodym wychowankiem. Później, kiedy toczył z chłopcem rozmowę, [...] przypominał sobie tę niezręczną chwilę na ławce w Nicei, u zarania paktu, który odąd z każdą chwilą nabierał mocy”³⁴. „Przeciągłe spojrzenia” stanowią formę pozawerbalnej, milczącej komunikacji, która zdziera maski i otwiera nowe drogi uczestnikom rozmowy tych masek pozbawionym. Nieuważność wobec komunikującego milczenia, wobec „przeciągłego spojrzenia”, może sprawić, że „noc zatraty” spowije niepowtarzalną szansę doświadczenia obecności drugiego człowieka czy też obecności zwykłego, mogłoby się wydawać, pejzażu³⁵. Milczenie i uważność wydaje się łączyć nierozdzielna więź.

Karl Löwith w *Speech and Silence* powie, że prawdziwie otwarty na Drugiego nie jest ten, kto słucha tylko jego słów (jest to proste słuchanie), ani ten, kto przysłuchuje się z intencją odpowiedzi, lecz właśnie ten, kto przysłuchuje się Drugiemu poza koniecznością odpowiedzi³⁶. Z kolei Simone Weil stan uważności opisała jako widzenie ponad i poza tym, co widzialne: „Uwaga

³² Zob. t e n ż e, *Tożsamość a realizm wartości. Materialna etyka wartości w ujęciu Charlesa Taylora i Maxa Schelera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 36(2008) nr 3, s. 111-131.

³³ Zob. H. J a m e s, *Wychowanek*, w: tenże, *Daisy Miller i inne opowiadania*, tłum. M. Moltzan-Małkowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2013, s. 235-300.

³⁴ Tamże, s. 249.

³⁵ Por. B r e j d a k, *Doświadczenie obecności*, s. 5-22.

³⁶ Por. E.M. H e i n z e, *(An)Rufen–(Ver)Antworten–(Ent)Sprechen. Zum Schweigen aus der Perspektive Dialogischer Philosophie*, w: *Jenseits des beredeten Schweigens. Neue Perspektiven auf den sprachlosen Augenblick*, red. S. Markewitz, Aisthesis Verlag, Bielefeld 2013, s. 177.

polega na wyłączeniu myślenia, na gotowości ducha, na byciu ogołoconym i otwartym dla rzeczy. [Uwaga] polega na przetrzymywaniu wiadomości, które się z konieczności zdobywa, blisko ducha, w dostępności, lecz przetrzymaniu ich w głębszych warstwach, tak aby wcale go nie dotykały. Duch przypomina, ze względu na szczególne i już uformowane myśli, człowieka na górze, który patrzy przed siebie w dal i jednocześnie w dół, ale ponad lasami i dolinami, nie zauważając ich wcale. A przede wszystkim duch powinien być pusty, czekający, niczego nieszukający, jednocześnie gotowy na przyjęcie rzeczy w jej nagiej prawdzie, która pragnie weń wnikać. Błąd wynika stąd, że pełen pośpiechu duch dopada czegoś, napelniając się przed czasem, uniemożliwiając prawdzie dostęp do siebie. Przyczyną jest zawsze chęć bycia aktywnym³⁷.

Milczenie zbliżające – milczenie oddalające³⁸

Józef Tischner w *Filozofii dramatu* mówił o „czasie dialogicznym”³⁹. W analogii do tego określenia możemy mówić o dialogicznym milczeniu, które – jak widzieliśmy – ma wiele wymiarów. „Inny jest tak długo obecny przy mnie, jak długo trwa cisza między pytaniem a odpowiedzią”⁴⁰. Nie każde milczenie komunikujące jest jednak komunią. Oprócz milczenia zbliżającego autor *Filozofii dialogu* wyróżnia formy milczenia oddalającego, milczenia, które jest zaniechaniem wejścia w relacje. Moje milczenie wobec wzywającej obecności drugiego człowieka może być postrzegane jako akt zbrodni. „Odpowiadam, aby nie zabić. Gdybym milczał, mógłbym dokonać zbrodni na twarzy pytającego”⁴¹. Próbą takiej zbrodni, uśmiercenia Boga, było milczenie Adama, który na pytanie Boga: „Gdzie jesteś?”, odpowiedzi nie daje, milczy⁴². Za pewną formę uśmiercenia Boga obecnego w Ty może zostać uznana także próba uprzedmiotowienia Ty i jego przemiany w Ono.

Tego typu milczenia wobec Boga nie należy mylić z innym typem milczenia – już nie wobec Boskiego zawołania, lecz wobec Boskiego milczenia.

³⁷ S. Weil, *Cahiers*, t. 2, Hanser, München 1993, s. 62 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – J.B.). Por. J. Brejda, *Cierń w ciele. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 158.

³⁸ Rozróżnienie to możemy znaleźć w artykule Eweliny Suszek *Milczeń na wiele sposobów* (zob. E. Suszek, dz. cyt.).

³⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 1999, s. 99.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 103.

⁴² Por. tamże, s. 97n.

MILCZENIE BOGA

Bóg ukryty (Deus absconditus)

Milcząca i mistyczna strona aktu religijnego wpisana jest w samą dialogiczną naturę bóstwa, będącego zarówno bóstwem objawiającym (łac. *deus revelatus*), jak skrywającym i milczącym (łac. *deus absconditus*). Richard Schaeffler zwraca naszą uwagę na napięcie związane z ową dialogiczną naturą bóstwa. Napięcie to ujawnia się w dwóch formach religii: w religii Objawienia oraz w mistyce. Píše Schaeffler: „Noetyczna jedność przeciwieństw wzywającego słowa i mistycznego milczenia, podobnie jak noematyczna jedność przeciwieństw wzywanej obecności i bezimiennej niedostępności Boga, jest więc doskonałym przykładem, z którego można odczytać dialektykę hierofanii”⁴³.

Bezimienna niedostępność zmusza nas do zamilknięcia w obliczu tego, co wymyka się naszej racjonalności, do zamilknięcia wobec boskości. Aklamacja świętości i milczenie przed Bezimiennym stanowią według Rudolfa Otto komplementarne strony aktu religijnego⁴⁴. Oba aspekty boskiej rzeczywistości – objawianie i przemilczanie – wymagają milczącej uważności ze strony człowieka. Uważność polega na byciu wyzwolonym z wszelkiej aktywności i opróżnionym z jej treściowych korelatów, zarówno zmysłowych, jak i psychiczno-duchowych, opisywanych sugestywnie przez św. Jana od Krzyża jako różnorakie formy nocy⁴⁵.

Majeutyczny wymiar boskiego milczenia

Milczenie Boga ma także swój aspekt majeutyczny, co można zobrazować słowami rabina z Sasowa. Otóż Rabbi Mosche Lejb z Sasowa, zapytany o to, dlaczego Bóg stworzył ateizm, odpowiedział: „Abyś nie musiał biedaka

⁴³ R. S c h a e f f l e r, *Filozofia religii*, tłum. E Kowalska, Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne Regina Poloniae, Częstochowa 1989, s. 107.

⁴⁴ Otto dokonuje zarówno noetycznej, jak i noematycznej analizy prafenomenu świętości, dochodząc do ciekawej charakterystyki aktu religijnego. Od strony noetycznej stanowi on potrójną syntezę przeciwieństw: irracjonalności (emocjonalności) oraz racjonalności (analizy pojęć); fascynacji i trwogi (*fascinum*–*tremendum*) oraz aklamacji świętości i milczenia przed Bezimiennym. Po stronie noematycznej odnajduje Otto korespondującą strukturę noematyczną: świętość jako stale umykająca obecność, bezimienność (świętość, jak powie Schaeffler, domaga się odpowiedzi poprzez aklamację imienną, wycofując się w sferę bezimienności), i świętość jako niespełniony wymóg (por. Iz. 6,5). Por. R. O t t o, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 79-90.

⁴⁵ Zob. św. J a n o d K r z y ż a, *Droga na górę Karmel*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004, s. 87-459; t e n ż e, *Noc ciemna*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, s. 463-631.

pocieszać Bogiem, który mógłby mu pomóc, lecz żebyś natychmiast dał mu to, co konieczne. Powinieneś pomagać, jak gdyby nie było Boga; powinieneś modlić się, wiedząc, że wszystko od niego zależy. I obie – pomoc i modlitwę – wykonuj jednocześnie⁴⁶.

Ateizm jest tu pewnym *contractio* Boga, wyrazem Boskiej wspaniałomyślności. Milczenie, w którym Bóg pozostawia człowieka, musi zostać wypełnione jego działaniem. Milczenie to, ukazujące zarazem śmierć i milczenie Boga w ich majeutycznym, to znaczy domagającym się świadectwa i czynu wymiarze, jest warunkiem wolności człowieka⁴⁷. „Pożyteczne jest dla was moje odejście” (J 16,7) mówi Chrystus w Ewangelii według św. Jana, a Nietzsche ustami Zaratusztry dopowie: „Teraz każę wam, byście utracili mnie, a znaleźli siebie; i dopiero, gdy się mnie wszyscy wyprzecie, wrócę do was⁴⁸”. Brak boskiej aktywności jest czasem aktywności człowieka, czasem narodzin nowego Adama i jego boskiej odpowiedzialności, czasem deifikacji człowieka.

ONTOLOGICZNE HORYZONTY MILCZENIA

W powyższych rozważaniach naszkicowaliśmy dwa horyzonty milczenia: horyzont religijny oraz horyzont dialogiczny (antropologiczny). Spróbujmy teraz dokonać charakterystyki milczenia z perspektywy pozostałych, równie istotnych horyzontów.

HORYZONT HERMENEUTYCZNY⁴⁹

Jeden z twórców hermeneutyki, Friedrich Schleiermacher, wprowadził pojęcie „stylu” jako niewidzialnego i indywidualnego tła znaczeniowego nadającego temu, co wypowiedziane, określone znaczenie. Rozumienie stylu odbywa się dzięki „profetyzowaniu⁵⁰” czy – jak powiada – jego „diwinacji⁵¹”, będącej

⁴⁶ P. L a p i d e, *Umgang mit Schuld im Alten Testament*, w: *Schuld und Schuldbewältigung. Keine Zukunft ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit*, red. G. Haefner, Patmos Verlag, Düsseldorf 1993, s. 122.

⁴⁷ Szerzej na temat majeutycznego aspektu śmierci Boga zob. J. B r e j d a k, *Ewangelia Zaratusztry*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 127n.

⁴⁸ F. N i e t z s c h e, *Tak mówił Zaratusztra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 78.

⁴⁹ Zob. J. B r e j d a k, *Słowo i czas. Problem rozumienia Innego w hermeneutyce i teorii systemu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2004.

⁵⁰ Por. F.D.E. S c h l e i e r m a c h e r, *Hermeneutik und Kritik*, red. M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, s. 167-185.

⁵¹ Tamże, s. 115.

próbą rekonstrukcji niewidzialnego tła. Mamy tu do czynienia z odgadywaniem i milczącym wsłuchiowaniem się w to, co niewypowiedziane, ale konstytutywne dla tego, co werbalnie wyartkułowane. Stylem jest zatem niepowtarzalny, właściwy dla danego twórcy sposób korzystania z języka, wyrażający się w niepowtarzalnym rytmie ujawniającego milczenia. Styl wyprowadza nas poza system znaków, wskazując na podmiot, czyli ich użytkownika, nie jest więc rzeczywistością lingwistyczną, lecz egzystencjalną, wymyka się analizom gramatycznym oraz pojęciowym. Jak pisze Schleiermacher: „Indywidualności nie można uchwycić na płaszczyźnie gramatycznej [...]. Stylu nie da się zamknąć w pojęciu”⁵².

O stylu w tym rozumieniu można milczeć. Nie może on być przedmiotem nauki pozytywnej, zatracającej pojedynczość faktów w ogólności języka. Styl – jak powie Sartre – może zostać przeżyty, a nie zrozumiany⁵³.

Styl jest tutaj milczącym rdzeniem mowy, który „nie da się nigdy ująć do końca opisowi, dlatego może zostać nazwany harmonią”⁵⁴. Harmonia ta nie jest dla Schleiermachera harmonią znaków, „lecz pewną syntetyczną jednością ich niewidzialnego skandowania”⁵⁵. Jest ona efektem konstytutywnej pustki pomiędzy sygnifikantami. Doświadczenie potoczne mówi tu o czytaniu czegoś między wierszami. Sartre nazywa to konstytutywnym milczeniem, a Jacques Derrida milczeniem operatywnym⁵⁶. Chodzi tu o pustkę czy swoistą nicość harmonii, oddzielającą jednoznaczny znak od wieloznacznego symbolu, czy jak w wypadku opisywanego przez Sartre’a Gustave Flaubert’a „niemego uczucia”. „Nieme uczucie” stanowi podstawę najpierw wirtualnego, a później rzeczywistego wysłowienia. Upoważnia to Sartre’a do wprowadzenia terminu „hermeneutyka milczenia”⁵⁷, ukazującego milczenie, czyli to, co niewypowiedziane, jako podstawę wszelkiej wypowiedzi. Można by ten fenomen opisać – za Lao Tse – w następujący sposób: Trzydzieści dziewięć szprych tworzy koło, ale istotą koła jest pustka pomiędzy nimi⁵⁸.

HORYZONT FENOMENOLOGICZNY

Obecność sensotwórczego horyzontu już nie za fasadą znaków języka, lecz za fasadą tego, co zmysłowo dostępne, stanowi punkt odniesienia fenomeno-

⁵² Tamże.

⁵³ Por. M. Frank, *Das individuelle Allgemeine, Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, s. 317.

⁵⁴ Schleiermacher, dz. cyt., s. 120.

⁵⁵ Tamże. Por. Frank, dz. cyt., s. 317.

⁵⁶ Por. tamże, s. 318.

⁵⁷ Cyt. za: tamże, s. 302. Por. J. Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, t. 3, Gallimard, Paris 1972, s. 29.

⁵⁸ Lao Tse, *Drogi i Cnoty Księga*, tłum. z języka rosyjskiego L. Zawadzki, <http://comma.dt.pl/e-books/TaoTeKing/Html/TaoTeKing-3.html>. Por. Brejda, *Słowo i czas*, s. 34n.

logii i jej metody. Intencjonalna świadomość skierowana na określone treści zakorzeniona jest w horyzoncie potencjalnych, to znaczy niewypełnionych intencji (noez). Ta fenomenalna źródłowość spowita jest milczeniem, które fenomenologia usiłuje przerwać, artykułując ukryty horyzont fenomenów (Husserlowska ideacja–formalizacja–generalizacja⁵⁹). Przerwanie milczenia poprzez wysłownienie umożliwia opis fenomenowi. Finezją tego opisu polega na jednoczesnym zachowaniu milczenia i przerywaniu go. Mamy tu do czynienia z ciągłą oscylacją między konstytucją pasywną (milczącą) a aktywną (werbalizującą, począwszy od poziomu słowa wewnętrznego). Transgresja przerywania i zachowania milczenia stanowi sedno tej metody. Aby określić jej niewidoczną, „tajemniczą” współobecność, Husserl posłużył się pojęciem aprezentacji⁶⁰. Tę intuicję niewidzialnego horyzontu, w obrębie którego poruszają się nasze akty intencjonalne, podjął Derrida, który za pomocą pojęć nie-obecności (franc. *de-presence*) oraz suplementu podkreśla konstytutywną rolę, jaką wobec tego, co wyartykułowane, pełni to, co niewyrażone i spowite milczeniem⁶¹.

HORYZONT DZIEJOWY

Kontekst dziejowy daje się zobrazować Heideggerowskim pojęciem prawdy jako nieskrytości (gr. *aletheia*, niem. *Unverborgenheit*). Prawda w znaczeniu Heideggerowskim nie jest pojęciem epistemologicznym związanym z prawdziwością sądów o świecie czy adekwatnością rzeczy i umysłu (łac. *adequatio rei ad intellectum*). Prawda w znaczeniu nieskrytości jest dziejowym przejawem bycia (niem. *sein*), które to bycie tyleż ujawnia, co i skrywa. Ujawniając jeden jego aspekt, skrywa kolejny. Trudno tu mówić o prawdziwości absolutnej jakiegoś przejawu, wszystkie one stanowią nową odsłonę rzeczywistości, nowy horyzont rozumienia świata. Proces skrywania i odkrywania wpisany jest tu w naturę samego bycia, które ujawnia się człowiekowi,

⁵⁹ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. i oprac. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, s. 18-23, 45-48.

⁶⁰ Por. tenże, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 159n.; tenże, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. i oprac. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974, s. 229n.

⁶¹ Por. J. Derrida, *Ousia i gramme*, w: tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 57n. W pracy *Odcienie obecności* w następujący sposób omawiam relację między skrytością a jawnością określaną przez Husserla jako odcień (niem. *Schattierung*): „Odcień jest czymś pośrednim pomiędzy cieniem a jawnością, jest stanem pomiędzy całkowitą skrytością a bezpośrednią dostępnością i naoczną obecnością rzeczy. Rzecz nigdy nie jest dana w sposób całkowity, widzimy jej fragmenty, na których nasze doświadczenie się nie kończy, lecz od którego dopiero się zaczyna” (B r e j d a k, *Odcienie obecności*, s. 7).

będącemu jego otwartością (niem. Dasein)⁶². Wyczekujące milczenie wobec wydarzającego się bycia (Heideggerowski adwentyzm) jest właściwą postawą jestestwa w dziejowym świecie⁶³. Adwentyzm wiąże się tu z pewnym imperatywem milczenia, nakazującym milczącą uważność wobec indywidualnego sposobu przejawiania się bycia w egzystencji człowieka, zarówno w jego⁶⁴ n a s t r o j u (niem. Stimmung) jak i r o z u m i e n i u (niem. Verstehen).

*

Obraz milczenia, jaki wyłonił się z naszego opisu, ukazuje milczenie jako źródłowy sposób komunikowania. Jest ono zapodmiotowane w wielowymiarowej emocjonalności człowieka zwłaszcza w akcie oddawania czci i we wspólnym odczuwaniu. W milczeniu mówią emocje, którym filozofia spod znaku Maxa Schelera nadaje status ontologiczny, czyniąc je podstawowym sposobem dostępu do rzeczywistości. Ta odczuwana obecność świata w człowieku zmusza go do ciągłej artykulacji, pozostając jednak zaledwie niewielkim fragmentem wobec niewysłowionego bogactwa przejawiającego się świata, niewielkim fragmentem Hamletowskiej „reszty”⁶⁵.

⁶² Omawianej wcześniej strukturze deus absconditus–deus revelatus odpowiada u Heideggera struktura skrywającego i wydarzającego się bycia. Zob. M. H e i d e g g e r, *Zeit und Sein*, w: tenże, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1988, s. 1-25.

⁶³ Przed Heideggerem na kłopoty z niewyraźnością tego, co najważniejsze, zwracał uwagę między innymi Tomasz z Akwinu, dla którego esse, jako Boski akt istnienia, stanowiło fundament pozwalający się nazwać tylko w sposób pośredni, poprzez pojęcie bytu czy istoty (por. T o m a s z z A k w i n u, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, tłum. i oprac. M.A. Krąpiec, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1981, s. 9-46). I tak, dla Akwinaty to, co najważniejsze, pozostaje nie-nazwane, obecne w sposób milczący jako pustka czy nicłość w porządku substancji oraz jako akt kreacji w porządku istnienia. (Szerzej na ten temat por. É. G i l s o n, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2006, s. 188-235).

⁶⁴ Zaimek dzierżawczy „jego” odnosi się tu do „bycia” zarówno w jego podmiotowym (łac. genitivus subiectivus), jak i przedmiotowym (łac. genitivus obiectivus) charakterze. Milczące wyczekiwanie najbardziej wiąże się z wydarzeniowym, dziejowym sposobem przejawiania nieskrytości, leżącym poza granicami ludzkiego sprawstwa. Inspiracją dla Heideggera, gdy pisał o milczącej uważności wobec własnego doświadczenia, był Pierwszy list do Tesaloniczan (por. Tes 5,1-5) apostoła Pawła. Heideggerowską odpowiedzią na kłopoty z niewyraźnością tego, co absolutne, była swoista „filozofia krzyża” (łac. philosophia crucis), opierająca się na majeutycznej formie przekazu (niem. Vollzugssinn). Por. M. H e i d e g g e r, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, w: tenże, *Gesamtausgabe*, t. 59, red. C. Strube, Klostermann, Frankfurt 1993, s. 74-86. Por. też: J. B r e j d a k, *Majeutyczny zwrot fenomenologii*, w: „Fenomenologia” 9(2011), s. 82-88; t e n ż e, *Cierń w ciele*, s. 100n.

⁶⁵ W. S z e k s p i r, *Hamlet, król-wicz duński*, tłum. J. Paszkowski, w: tenże, *Dziela dramatyczne*, t. 6, *Tragedie*, oprac. S. Helsztyński i in., PIW, Warszawa 1973, s. 157. „Reszta” w obliczu której nie znajdujemy słów jest jednym z ważniejszych pojęć filozofii Giorgia Agambena (por. G. A g a m b e n, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, Sic!, Warszawa 2009; por. też: B r e j d a k, *Cierń w ciele*, s. 215-222).