

*Może to największe
wypowiada się milczeniem?*

Ryszard Kapuściński

*Jak wiele musimy powiedzieć,
by nas słyszano w chwili, gdy milczymy.*

Elias Canetti

Kilka uwag o milczeniu w moralności i etyce

Na semiotyczne funkcje milczenia w życiu człowieka i w tworzonej przez niego kulturze zwróciła uwagę na gruncie polskiej filozofii Izydora Dąbska, w dwóch studiach¹. Za szczególnie interesującą formę, z semiotycznego punktu widzenia, uznała milczenie będące efektem powstrzymywania się od mówienia, nie-mówienie w sytuacji przewidującej, a wręcz domagającej się mówienia. Wtedy sygnifikatywność milczenia przybiera pełny kształt. O roli milczenia w myśli europejskiej: Kierkegaarda, Nietzschego, Heideggera i Wittgensteina pisał Günter Wohlfart oraz Józef Bremer². Wohlfart: *Europejska filozofia jest logocentryczna. Lecz pomimo tego zawsze istniała świadomość, że „milczenie” jest często najmądrzejszym pojęciem, jakie człowiek potrafi pojąć*³. Nasze tytułowe zainteresowanie dotyczy wyłącznie funkcji i roli milczenia – w jego różnorodnych formach – w przestrzeniach moralności i etyki. Przedstawione poniżej uwagi mają charakter wstępnego namysłu, roboczych intuicji i ledwie zarysowanych tropów.

¹ I. Dąbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne” 11, 1963, s. 73–79; też: *O funkcjach semiotycznych milczenia*, w: też: *Znaki i myśli*, Warszawa–Toruń 1975, s. 93–105.

² G. Wohlfart, *Das Schweigen. Philosophische Bemerkungen zum Begriff des Schweigens bei Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger und Wittgenstein*, „Reports on Philosophy” 15, 1995, s. 131–145; tenże, *O milczeniu – Nietzsche i Kierkegaard. Filozoficzne uwagi o pojęciu milczenia w pracach Nietzschego i Kierkegaarda*, tłum. A. Boncela, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 4, 1998, s. 215–222; J. Bremer, *Martin Heidegger i Ludwig Wittgenstein o milczeniu*, „Forum Philosophicum” 7, 2002, s. 123–152.

³ G. Wohlfart, *O milczeniu...*, s. 215.

1. W sytuacjach moralnie doniosłych milczenie objawia swą skrajnie ambiwalentną naturę. Powoduje zaistnienie moralnego dobra, ale czasem i zła. Milczenie tam, gdzie mówienie narusza, bez wyraźnych ku temu przesłanek moralnych, cudze dobro, jest moralnym dobrem. Dobrem jest milczenie w przypadku obrony sekretu w sytuacji, w której ktoś dąży do wydobycia informacji sekretnej. Jako zło jawi się milczenie płynące z lojalności wobec członków grupy przestępczej w sytuacji, w której uniemożliwia ono uratowanie czyjegoś życia. Złem jest milczenie, jeżeli mówienie może przynieść komuś dobro lub zaradzić perspektywie wyrządzenia komuś zła. Złem jest milczenie, jeżeli słowo może drugiemu przynieść pociechę, dać nadzieję, umocnić psychicznie i duchowo, zadośćuczynić za wyrządzoną krzywdę. Milczenie jawi się jako moralnie powinne wobec cierpienia drugiego człowieka – słowa, szczególnie te zabarwione czczym moralizatorstwem, nie tylko nie trafiają w istotę sytuacji, ale wręcz profanują cierpienie poprzez jego banalizację (przyjaciele Hioba są tu dobrym przykładem). Milczenie może też być ucieczką przed sytuacją, która wymaga mówienia, dania świadectwa, a tym samym może być milczenie zdradą siebie, własnych poglądów i przekonań. Bywają sytuacje, w których jednoznaczna ocena moralna milczenia nie jest możliwa (np. milczenie o zdradzie w miłości czy milczenie lekarza w obliczu śmiertelnej choroby pacjenta). Milczenie można też rozumieć jako swoiste ćwiczenie duchowe wyrabiające w człowieku siłę woli i hart ducha – cnoty niebagatelne w życiu moralnym. Ogromną rolę przywiązywali do milczenia jako środka ascetycznego mnisi w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, widząc w nim swoisty sposób życia. Również w taoizmie czy buddyzmie milczenie jest postrzegane jako droga do zdobycia prawdy, swoista technika poznawcza, *conditio sine qua non* dotarcia do prawdy i wejścia na drogę właściwego życia. Trzeba też zwrócić uwagę na fakt, że w sferze moralnej fundamentalną kategorią jest działanie, postępowanie, czyn człowieka – słowa (i milczenie w jego semiotycznie rozumianych funkcjach) liczy się o tyle, o ile wpisuje się w te kategorie na zasadzie szeroko rozumianej performatywności.

2. Odrębną kwestią jest milczenie wobec skomplikowanej materii sytuacji moralnej, wobec której trzeba zająć jakieś stanowisko. Istnieją zachowania ludzkie, wobec których postawy oburzenia, dezaprobaty, potępienia narzucają się mocą powszechnych intuicji moralnych. Analogicznie nie ulega wątpliwości zasadność podziwu, którym reagujemy na postępowanie kogoś, kto realizuje moralne dobro za cenę

heroicznego wyrzeczenia. Pomędzy tymi ekstremalnymi biegunami istnieje cała sekwencja sytuacji, wobec których reagujemy pozytywnie lub negatywnie, przypisując im analogiczne oceny moralne. Istnieją wreszcie sytuacje, wobec których stajemy w naszej działalności ocennej bezradni. Przykładem mogą służyć, najpełniej chyba w literaturze etycznej opisane przez Nicolaia Hartmanna, sytuacje konfliktu wartości moralnych. Jak ocenić postępowanie kogoś, kto znalazł się w takiej sytuacji i biorąc na siebie winę, wybrał wartość „A” kosztem wartości „B”? Jak ocenić postępowanie kogoś, kto uwikłany w zły czas dziejów partycypował w działaniach społeczno-politycznych, które dopiero z czasem ukazały przed nim swe prawdziwe oblicze? Ocena pozytywna będzie gubiła istotę moralnego dobra. Jednoznacznie negatywna ocena, biorąc pod uwagę wartości moralne, zagubi warunki podmiotowe realizacji tych wartości i często samą osobę jako podmiot moralności. Milczenie zdaje się być optymalną postawą – unikającą tak aprobaty, jak i (zbyt) łatwego potępienia określonego działania. Etyczne spory wokół ostatniego polskiego półwiecza dziejów grzeszą ekstremalną polaryzacją stanowisk, z których żaden biegun nie wnosi nic twórczego do dyskusji. Optymalne jest tu często milczenie będące wyrazem niewiedzy, wahania, a motywowane lękiem przed wypowiedzaniem sądów i ocen moralnych w sytuacjach wielkiego skomplikowania materii aksjologicznej, w jakiej przyszło działać drugiemu człowiekowi⁴.

3. A może jakiegokolwiek wartościowanie moralne jest niemożliwe? Może przestrzeń moralna przynależy ze swej istoty do porządku transcendentnego, o którym nie da się mówić? Pozytywnie na powyższe pytania zdaje się odpowiadać jeden z najbardziej wpływowych myślicieli współczesności, Ludwig **Wittgenstein**. Język – tak, jak jest rozumiany w *Traktacie logiczno-filozoficznym* – jest w stanie wyrażać wyłącznie fakty – jako stany rzeczy – zachodzące w świecie (teoria odwzorowania logicznego przyporządkowuje zdaniom fakty; fakty atomowe homomorficznie odwzorowują się w zdaniach elementarnych). Wartości nie należą do świata zdarzeń, nie są faktami, istniejącymi stanami rzeczy: *Jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość, to musi leżeć poza wszystkim, co się dzieje i zachodzi. Albowiem wszystko, co*

⁴ Por. M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu*, Warszawa 2005. Na s. 20 Jan Garewicz mówi o swym lęku przed ferowaniem ocen moralnych w ogóle. Książka pokazuje silne pokomplikowanie materii moralnej sytuacji, w jakich przyszło działać ludziom w Polsce po II wojnie światowej.

*dzieje się i zachodzi, jest przypadkowe*⁵. Przejawowość faktów nie da się pogodzić z absolutnością wartości etycznych, stąd *żadne stwierdzenie faktu nie może być sądem o wartości absolutnej, ani taki sąd nie może zeń wynikać*⁶. Język zatem nie jest w stanie wyrazić niczego, co dotyczy aksjologii i etyki. A o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć, jak głosi słynna teza nr 7 *Traktatu*⁷. Moralne dobro i zło, świat wartości moralnych należą do przestrzeni mistycznych, wobec których język jest całkowicie bezradny. *Nie ma żadnych tez etycznych. Zdania nie mogą wyrazić nic wyższego. Dlatego jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć* – jak głosi teza 6.421 *Traktatu*⁸. Preskrypcja jest niemożliwa do wyrażenia przez język z istoty dokonujący wyłącznie deskrypcji, bowiem tylko zdania opisowe są w stanie sprostać dwuwartościowości, jako kryterium zrozumiałości zdań. Etyka z istoty jest skazana na szturmowanie granic języka, a więc na zajęcie bezpłodne i absolutnie beznadziejne, aczkolwiek poniekąd konieczne ze względu na „etyczną” skłonność rozumu ludzkiego. Wittgenstein jest świadomy, że to, co najważniejsze dla człowieka, jest poza światem rozumianym jako zbiór faktów przedstawialnych w zdaniach języka. W *Wykładzie o etyce* o „etycznej” skłonności ludzkiego umysłu powie z pietyzmem, iż nie potrafi jej głęboko nie poważać i nigdy w życiu by jej nie lekceważył⁹. Etyka zjawia się dopiero wraz z podmiotem: *dobrze i źle jest w istocie tylko ja, nie świat*¹⁰. Ja jest zatem nosicielem etyki, lecz ono samo nie należy do świata, stanowi granicę świata. Emotywizm bierze pod uwagę wyłącznie pierwszą część tego twierdzenia. Dopowiada natomiast to, wobec czego Wittgenstein zachowuje pełne pietyzmu milczenie. Radykalna transcendentalność, ponad-naturalność etyki wyklucza bowiem mówienie o moralności. Można ją jedynie wskazać (*zeigen*), ujawnić i... umilknąć. To bowiem, co można pokazać, tego nie da się powiedzieć. Milczeniem więc Wittgenstein „mówi” o etyce. Milczenie wszak – z perspektywy *Dociekań filozoficznych* – jawi się jako swoista gra językowa. To, co mistyczne, a więc także etyczność, uobecnia się jedynie w sztuce, a szczególnie, dla Wittgensteina, w poezji i muzyce.

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 80.

⁶ L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995, s. 78.

⁷ *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*.

⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus...*, s. 78.

⁹ L. Wittgenstein, *Uwagi...*, s. 85.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1999, s. 131.

4. Martin **Heidegger** był niechętny klasycznie rozumianej etyce głównie ze względu na jej genezę. Jego zdaniem, etyka pojawiła się wraz z logiką i fizyką w szkole Platona, a zatem w czasie, w którym myślenie przekształciło się w filozofię – to czas zapominania bycia. Wtedy to – jak sarkastycznie wyraził to Heidegger w *Liście o „humanizmie” – powstaje nauka, ale odchodzi myślenie*¹¹. Czy dość późne powstanie etyki oznacza – sarkazm nie opuszcza Heideggera – że wcześniejsi mędracy greccy myśleli niemoralnie? Etyka zatem to efekt zapomnienia bycia – największego według Heideggera grzechu europejskiej myśli filozoficznej. Myślenie etyczne wywodzi niemiecki myśliciel od greckiego słowa *ἦθος*, oznaczającego miejsce zamieszkania, zadomowienia: *Słowo to jest nazwaniem otwartego obszaru, gdzie mieszka człowiek*¹². Etyka zatem reflektować ma nad pobytom człowieka, nad prawdą bycia jako źródłowym żywiołem egzystencji ludzkiej. Myślenie prawdy bycia jawi się więc jako przestrzeń jednoznaczą perspektywę ontologiczną i etyczną, jest pre-ontologiczne i pre-etyczne. Przekształcenie tego fundamentalnego myślenia w system naukowych twierdzeń gubi to, co dla moralności najbardziej istotne, bo źródłowe. Pisał Heidegger: *Myślenie pracuje przy budowie domu bycia. Dom ten to mieszkanie w prawdzie bycia każdorazowo przekazywane istocie człowieka przez spojenie bycia. Zamieszkiwanie w prawdzie bycia stanowi istotę „bycia-w-świecie”*¹³. Człowiek egzystujący w prawdzie bycia wie, co ma czynić, przestrzeń moralności jest przed nim całkowicie otwarta. Etyka rozumiana jako analityczne budowanie systemu norm i reguł postępowania jest niepotrzebna, ale i niemożliwa. Skupia bowiem na tym, co drugorzędne i nie-istotne. Mówiąc o wartościach etyka dokonuje profanacji tego, co pre-etyczne, prawdy bycia, wciska wymiar moralny w schemat metafizyki przed-stawienia. Wartości są „zimne”, nie potrafią człowieka motywować do działania. *Wszak nikt nie umiera dla czystych wartości*¹⁴. Milcząca mowa bycia jest źródłem moralności i etyka jako refleksja nad moralnym wymiarem ludzkiej egzystencji musi respektować ten rys. Myślenie istoty człowieka jest myśleniem jego *ethosu*, jest odpowiedzią na pytanie o jego powinność – człowiek powinien reali-

¹¹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 304.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 307.

¹⁴ M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, opr. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 155.

zować swe własne przesłanie – dlatego właśnie *Sein und Zeit* można uznać za traktat etyczny, swoisty program etyki autentyczności. Pisał w nim Heidegger o sumieniu: *Sumienie przemawia wyłącznie i ciągle w modus milczenia*¹⁵. Sumienie przyzywające *Dasein* do niego samego, próbujące wyrwać je z dyktatury *das Man* ujawnia się wyłącznie w *modi* milczenia. Późny Heidegger zwraca się w swym myśleniu ku słowu poezji, widząc w nim słowo *pobrzmiwające w ciszy* (Hölderlin) – słowo Bycia. Poezja nie narusza milczenia, raczej się w nie wpisując i pozwalając milczącej prawdzie bycia trafić do człowieka poszukującego swego *ethosu*. Trwanie w milczeniu, zamknięcie wobec tego, co najbardziej źródłowe Heidegger opatruje terminem *sygetyka*. Milczenie *szuka prawdy istoczenia Bycia, a prawda ta jest wskazująco-rozbrzmiewającą skrytością (tajemnicą) wydarzania (wahające się odmawianie)*¹⁶. Milczenie wypływa, zdaniem Heideggera, z tego samego istoczącego źródła, co sam język. Milczenie też komunikuje, wskazuje, ujawnia. Etyczność w swej źródłowości może być uchwycona (powiadana – w sensie *sagan*) wyłącznie w *modi* milczenia. Nieskrytość prawdy wszak oparta jest na swoistej dialektyce: jest/nie-jest – uniemożliwia zatem wszelkie próby nazwania, określenia, wyrażenia. Natomiast etyka normatywna, próbująca zamknąć fenomen ludzkiej moralności w systemie językowo domkniętych norm, reguł i zasad moralnego postępowania, przysłania tę źródłowość i prowadzi człowieka w stronę myślenia według wartości. A ono stanowi bezdroża tak myślenia, jak i życia. Człowiek powinien być sobą (akcentował to wczesny Heidegger), powinien zamieszkiwać w pobliżu wydarzającej się prawdy bycia (na to akcent kładł późny Heidegger). Jako swoisty komentarz przywołajmy tu słowa poety: *milczenie/może być czymś więcej/nież mowa//możesz/z niego/zrobić wszystko/w miarę/jak jesteś*¹⁷.

5. Emmanuel **Lévinas** mówiąc o Dobru, idzie tropem Platona, Plotyna i Pseudo-Dionizego Areopagity. Tradycja ta lokuje Dobro poza istotą i istnieniem, poza porządkiem bytów. Pseudo-Dionizy pisał: *dobro, niewyraźalne żadnym słowem, przekracza każde słowo*¹⁸. Istotowa nie-wyraźalność Dobra uniemożliwia jakikolwiek pozytyw-

¹⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 385.

¹⁶ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z Wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 80.

¹⁷ J. Pasierb, *Butelka lejdejska*, Pelplin 2003, s. 39.

¹⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, tłum. M. Dzielska, „Znak” 4, 1996, s. 21.

ny dyskurs o Nim. A jednak Dobro, zdaniem Lévinasa, zostawiło ślad w rzeczywistości przez człowieka doświadczanej. Tym śladem jest Twarz Innego, wzywająca mnie do bezwarunkowej odpowiedzialności. Tym śladem jest także naznaczenie mnie powołaniem do Dobra, swoista stygmatyzacja Dobrem. Etyka zatem otwarta zostaje spotkaniem z Drugim, spotkaniem mającym z istoty charakter etyczny, gdyż nakładającym na mnie obowiązek odpowiedzialności za bliźniego. Pisał Lévinas: *Dostęp do Twarzy jest od razu etyczny*¹⁹. Drugi – jako całkowicie transcendentny wobec mojego ja Inny przeciwstawiony *Toż-samemu* – staje się kluczem do etyczności, otwiera jej źródłowy sens. Nerwem etyki – szczególnie podkreślał to późny Lévinas – jest wybranie do dobra przez Dobro w czasie an-archicznym, w diachronii relacji z transcendencją. Relacja do Innego staje się etyczna, jeżeli go w żaden sposób nie tematyzuję, tzn. nie próbuję go poznać i szukać dlań totalizującego z istoty pojęciowego korelatu. Etyka rodzi się z milczącej obecności Twarzy Innego, wzywającej do – milcząco przyjętej – odpowiedzialności. W Twarzy „czytam” imperatyw kategoryczny – ty nie możesz móc mnie zabić! – stanowiący fundament etycznej odpowiedzialności za drugiego. Etyka wartości czy etyka norm jest wtórna – a poniekąd i życiowo niepotrzebna w bezpośrednich relacjach z drugim człowiekiem – wobec tego pierwotnego fenomenu, jakim jest milczenie. Jej potrzeba pojawia się dopiero wraz z nieuczestniczącym w spotkaniu Trzecim – teraz sprawiedliwość społeczno-polityczna staje się naczelną zasadą etyki jako teoretycznego namysłu nad moralnością. Intymne twarzą w twarz rodzi relację etyczną rozumianą w wymiarach praktycznych, pojawienie się Trzeciego domaga się ujęcia teoretycznego i tu rodzi się etyka normatywna. Wielość ludzi domaga się oparcia porządku społeczno-etycznego na instytucjach państwa i prawa urzeczywistniających ideę sprawiedliwości, ale – podkreślmy – źródłowo ugruntowaną w spotkaniu z Innym. Dlatego u Lévinasa *moralność pojawia się, zanim skryształizują się wartości: jako sfera faktów przed sferą praw*²⁰. Fundament moralności jest ufundowany w rzeczywistości pra-fenomenalnej, niedającej się opisać, wyrazić w języku, zamknąć w ścisłych twierdzeniach i sądach. Stanięcie wobec Twarzy Innego jest źródłem sensu i początkiem wszelkiej inteligibilności. Ta milcząca – używając sformuło-

¹⁹ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 49.

²⁰ B. Tyboń, *Klucz do filozofii Lévinasa: sprawiedliwość*, „Midrasz” 11, 2005, s. 25.

wania Ingmara Bergmana – *liturgia międzyludzka* jest niewyraźna w dyskursie filozofii moralności z istoty uwikłanym w konteksty ontologiczne. Lévinas odróżniał mówienie, mowę żywą (*dire*) oraz to, co wypowiedziane (*dit*). Mówienie odgrywa w relacji etycznej rolę bardzo ważną, służąc komunikacji z Drugim i poniekąd zastępując destrukcyjną dla tej relacji postawę poznawczą. Wypowiedziane ma charakter totalizujący i służy kulturze immanencji, tworząc językowe obrazy. Pisze Barbara Skarga: *W płaszczyźnie etycznej (...) dire jest porywem ku innemu, dit zespołem moralnych reguł, a więc porządkiem społecznym*²¹. Prawda etyczna wy-darza się w spotkaniu, poza nim jest niekomunikowalna. Tak rozumiany punkt wyjścia etyczności jawi się jako nieuzasadnialny. Czy to dyskwalifikująca wadliwość? Z ironią pisze o uzasadnianiu fundamentów moralności współczesny filozof: *Obsesja uzasadniania opanowała też współczesną etykę, która uznawszy, iż dobro, ludzkie bycie dobrym, dopóty pozostać musi czymś problematycznym, dopóki „naukowa etyka” nie dostarczy zadowolających uzasadnień, wytworzyła w publiczności wrażenie, iż dobro ciągle pozostaje czymś bezpodstawnym, bo nadal nie znaleziono jeszcze dowodów*²². Czy dobro wymaga uzasadnienia i pojęciowego opisanie? Czy też fundament moralności leży poza granicami językowej deskrypcji, a doświadczenie moralne jest jedynym „wglądem” w jego zobowiązującą rzeczywistość?

6. Można polemizować z Wittgensteinowską koncepcją języka, uważając ją za dogmatyczną i nieuzasadnioną. Można gorszyć się perswazyjnością jego ujęcia etyki i ubolewać nad brakiem przekonujących argumentów przemawiających za tą koncepcją. Zresztą wiele prób podjętych w etyce analitycznej przewyciężenia dychotomii wartości-fakty podważa ostrość Wittgensteinowskiej aporii. Jawi się też pytanie, czy problem z etyką, na który zwraca uwagę Wittgenstein, nie dotyczy przede wszystkim mocnej wersji etycznego naturalizmu? Czy w paradygmacie intuicjonistycznym bezpośredni dostęp do moralnego dobra i swoista przed-predykatywna wspólnota intuicji moralnych nie stawia tego problemu w innym świetle? Zresztą, póź-

²¹ B. Skarga, *Wstęp*, w: E. Lévinas, *Calość i nieskończoność*, s. XXIII. Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 14–19, 66nn.

²² J. Filek, *Tajna wielkość twego życia i inne małości*, Kraków 2005, s. 11. O „angażującym” charakterze myślenia pisał Lévinas: *Penser, ce n'est plus contempler, mais s'engager; être englobé dans ce qu'on pense, être embarqué – événement dramatique de l'être-dans-le-monde*, cyt. za: E. Kovac, *L'intrigue éthique*, w: *L'éthique comme philosophie première*, Paris 1993, s. 181.

niejsza myśl Wittgensteina o grach językowych i formach życia zdaje się jakoś wpisywać w to przypuszczenie. Można odrzucać etykę fundamentalną Heideggera w imię precyzacji językowych i nie-konkretności konkluzji etycznych. Pre-etyka Heideggera nie poddaje się jakimkolwiek testom pragmatycznym, a tym samym popełnia grzech ciężki w czasach nastawionych na konkret i jego zastosowanie praktyczne. Można nie dostrzegać racji Lévinasa, widzącego w Dobru absolutny transcendens, niemożliwy do uchwycenia w tematyzujących i uprzedmiotowiających aktach poznawczych. Można nie zgadzać się z jego apologią kultury transcendencji przeciwstawionej kulturze immanencji oraz odrzucać radykalizm jego etyki, prowadzący wszak do zniszczenia wszelkich miar etycznych. A jednak myśliciele ci mają nam w kwestii etyki coś istotnego do powiedzenia. Tysiące prac filozofów zajmujących się moralnością nawiązuje do ich intuicji i twierdzeń. Już to każe wziąć ich – często rażące ekstremalnym radykalizmem – propozycje poważnie i nie odrzucać ich w młodzieńczo-naïwnym zapale. Warto także ich intuicje przyznające milczeniu ważną, a wręcz fundamentalną rolę w etyce uczynić jednym (nie jedynym!) z tropów myślenia o moralności.

7. Nie-wyrażalność moralności, dobra moralnego, silnie podkreślana w myśli Wittgensteina, Heideggera i Lévinasa, wskazuje na to, że wartości moralne, przestrzeń moralnego dobra jest przede wszystkim przestrzenią wyborów, postępowania, intuicji, a nie językowo wyrażalnego poznania czy szeroko pojętej refleksji intelektualnej. W jakimś sensie można by w tym kontekście zinterpretować słowa Platona z jego *Listu VII*: *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*²³. Moralnością trzeba żyć, a nie prowadzić o niej *quasi-uczone* dyskusje. Na poziomie języka najbardziej właściwą postawą wobec moralności jest milczenie. Słowa Hegla: *W momencie, kiedy zacząłem dociekać i sprawdzać, wstąpiłem już na drogę nieetyczną* zdają się doskonale współbrzmieć z powyższymi konkluzjami. Późny Wittgenstein wiązał ściśle – zresztą w myśl swej teorii gier językowych

²³ Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 50.

– etykę z formą życia. Aby zrozumieć twierdzenia etyczne, trzeba łączyć je ze sposobem życia, a nie próbować analizować je w ich immanentnym sensie (są go bowiem pozbawione!)²⁴. Wszak reguły gier językowych przynależą do sposobu życia. Etyka jawi się zatem jako przestrzeń osobistych wyborów, preferencji, decyzji. Życie duchem u Wittgensteina, bycie sobą, zakorzenienie w prawdzie Bycia samego u Heideggera, spotkanie z Twarzą Innego u Lévinasa – oto sytuacje źródłowo moralne i właściwy *topos* etyczności z istoty niewyraźalny przez jednoznaczne, dwuwartościowe zdania języka. Systemy etyki normatywnej w pewnym sensie niszczą tę źródłowość i gwałcą niewyraźność. Dostrzeżenie w moralności obszaru tego, co nie-wyraźalne może uczulić na ostrożność w uznawaniu konkretnych teorii etycznych za ostateczne. Może uczyć na gruncie etyki *podejrzliwości wobec słów/że stawiają fałszywe drogowskazy/prowadzą w ślepe zaułki/wodzą na pokuszenie*²⁵. Nie-wyraźalny wymiar etyki każe zachować dystans w stosunku do wiary, że teoria etyczna jest w stanie ujaśnić wszystkie problemy związane z życiem moralnym, a w sytuacjach konfliktu wartości zdjąć z nas ciężar odpowiedzialności za konkretne decyzje i wybory.

8. W ten nurt myślenia o moralności z właściwym sobie radykalizmem wpisuje się Jacques **Derrida**, postulujący dekonstrukcję wszystkich fundamentalnych pojęć etycznych jako skażonych logocentryzmem. Pojęcia te poddane dekonstrukcji ulegają rozplenianiu się (*dissémination*) znaczeń i ujawniają skrajną polisemię semiotyczną. Dla Derridy oznacza to postęp, gdyż przerywa totalizację pisma. W jednym z wywiadów mówił: *Uwaga skupiona na polisemii lub polisemantyzmie, uwaga zaniepokojona, że zostanie związana z sensem opiekuńczym, z głównym signifié tekstu, a nawet z jego wyższym odesłaniem, to bez wątplenia postęp w stosunku do linearności pisma lub czytania monosemicznego*²⁶. Dekonstrukcja pojęć to przede wszystkim dekonstrukcja ich opozycyjności, a to pociąga za sobą obalenie hie-

²⁴ *Nieustannie zagraża nam pragnienie, by znaleźć znaczenie poprzez kontemplowanie wyrażenia i nastroju, w jakim używa się go, zamiast myśleć wciąż o praktyce. Dlatego tak często powtarzamy sobie samym to wyrażenie, tak jakbyśmy w wyrażeniu i w doznawanym uczuciu musieli dojrzeć to, czego szukamy*: L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. M. i W. Sady, Warszawa 1993, s. 114.

²⁵ R. Kapuściński, *Może to największe*, „Topos” 1–2, 2006, s. 34.

²⁶ J. Derrida, *Pozycje*, tłum. A. Dziadek, Bytom 1997, s. 44. *Nigdy nie wierzyłem w istnienie pojęć metafizycznych samych w sobie. Zresztą, żadne pojęcie nie jest wyłącznie samym sobą, a w konsekwencji nie jest samo w sobie, metafizyczne – nie znajduje się poza całą pracą tekstową, w jaką się wpisuje* (s. 55).

rarchii – a więc czegoś dla etyki fundamentalnego. Derrida próbował jednak dokonać legitymizacji sprawiedliwości jako fundamentu moralnego porządku społeczno-politycznego. W perspektywach dekonstrukcjonizmu idea sprawiedliwości wywodzić się musi z jakos rozumianego objawienia, musi pochodzić spoza porządku doświadczenia, a tym samym idea sprawiedliwości staje się nieartykułowalna i jako taka nie może zostać zdekonstruowana. Pisał Derrida: *Jeśli istnieje dekonstrukcja wszystkich założeń określających aktualną sprawiedliwość, to jej punktem wyjścia jest nieskończona „idea sprawiedliwości”, nieskończenie nieredukowalna. Jest nieredukowalna, ponieważ za sprawą Innego – za sprawą Innego poprzedzającego każdą umowę – ta idea nadeszła, za sprawą nadejścia Innego jako zawsze innej jednostkowości*²⁷. Nietrudno dostrzec tu wpływy myśli Lévinasa. Źródło moralności – i tylko ono – jest absolutną ideą doświadczaną na sposób *quasi-mistyczny* i ze swej istoty stanowi ideę niewyraźną. Dzięki temu nie podlega dekonstrukcji. Z kolei wszystkie „wcielenia” idei sprawiedliwości w konkretne porządki moralno-polityczne jako niedoskonałe zasługują na dekonstrukcję, która pełni poniekąd rolę oczyszczania pola dla absolutnej idei sprawiedliwości (czyli przygotowuje na mesjańskie objawienie). Wszelkie systemy norm i reguł etycznych zasługują w tej perspektywie na zdekonstruowanie, *porywające każde pojęcie w niekończący się łańcuch różnic*²⁸. Jediną strategią ratującą istotę etyczności jest afirmatywne milczenie, które chroni samą ideę etyczności przed zniszczeniem.

9. Analogicznie do paradygmatu teologii apofatycznej, można by zatem mówić o etyce apofatycznej. Greckie słowo *ἀποφατικός* znaczy tyle, co negatywny, przeczący, a *ἀποφάσκο* – ani twierdzić, ani zaprzeczać. Teologia negatywna stoi na stanowisku, że istota Boga, będąc niewyraźna, nie daje się ująć w formie twierdzeń, lecz zaprzeczeń. O Bogu wiemy tylko, kim nie jest, a nie kim jest, wymyka się On bowiem wszelkim nazwom. Etyka apofatyczna coś analogicznego orzekałaby o dobru i wartościach moralnych jako fundamentach moralności. Nie-wyraźność przestrzeni moralności skazuje nas na twierdzenia i zaprzeczenia tym twierdzeniom – koniec końców na

²⁷ J. Derrida, *Force de loi*, Paris 1994, cyt. za: M. Lilla, *Lekkomysłny umysł. Intelktualiści w polityce*, tłum. J. Margański, Warszawa 2006, s. 150.

²⁸ J. Derrida, *Pozycje*, s. 17. Na s. 27 czytamy: *Nic – ani w elementach, ani w systemie – nie jest nigdzie i nigdy po prostu obecne lub nieobecne. Istnieją, na wskroś, wyłącznie różnice i ślady śladów.*

milczenie w obliczu źródeł moralności. Czy jednak – to także pytanie do teologii negatywnej – negatywność nie zakłada jakiejś pozytywności? Czy mówiąc, kim Bóg (i Dobro) nie jest, nie dysponujemy już jakąś, choćby mglistą i intuicyjną, wiedzą na temat tego, kim jest? Czy umieszczając wartości poza światem faktów, poza porządkiem bytowym, nie zakładamy jakiejś wiedzy na temat wartości? Apofatyczna etyki wskazuje na intuicyjną, życiową „wiedzę” o moralności. Wiedzę powstałą z platońskiego zżycia się z nią, zrośnięcia. Pisał Heidegger: *Aby móc milczeć, Dasein musi mieć coś do powiedzenia, tzn. musi dysponować właściwą i bogatą otwartością samego siebie*²⁹. W dziedzinie moralności więcej wiemy, niż jesteśmy w stanie wyrazić – być może termin „milcząca wiedza”, wprowadzony do filozofii nauki przez M. Polanyiego, byłby tu zasadny.

10. Milczenie uwrażliwia na słowa, uczy ostrożności, wskazuje na przestrzenie tego, co nie-wypowiadalne. Milczenie jest swoistym remedium na gadanię, a tej zdaje się we współczesnej etyce – a nie jest ona w dzisiejszej kulturze wyjątkiem! – nie brakować. Milczenie posiada swoją rolę tak w żywej moralności, jak i w dyskursie o moralności zwanym w klasycznym paradygmacie etyką. Wprowadzona przez Isaiaha Berlina kategoria *zmysłu rzeczywistości* postuluje postawę dystansu w stosunku do rozwiązań na poziomie teorii spójnych i jawiących się jako jedynie słuszne. W płaszczyźnie filozoficznych analiz moralności *zmysł rzeczywistości* powinien być szczególnie wyostrzony, a etyka apofatyczna może być nieodzownym jego ćwiczeniem.

²⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 234.