

Grażyna OSIKA

MILCZENIE JAKO UCIELEŚNIONA PRAKTYKA TOŻSAMOŚCIOWA

Zamknięcie pomaga nastroić się odbiorczo, przyjąć postawę otwartości, zasłuchać się – ale nie w to, co językowe, w milczeniu bowiem przestrzeń jest wolna od mowy, także tej wewnętrznej. Istotne w praktykach skupienia jest wyciszenie dialogu, który prowadzimy sami ze sobą. Uzyskana w ten sposób przestrzeń, oczyszczona z wszelkiej artykulacji, pozwala wydobyć te aspekty „ja”, które w codziennych okolicznościach pozostają dla człowieka transparentne – i dostrzec własne ciało.

W potocznym doświadczeniu w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o to, kim jesteśmy, wpisane są momenty refleksyjnej ciszy, odosobnienia, spowolnienia – tego wszystkiego, co stwarza szansę dostarczenia przestrzeni budującemu sens rozumieniu siebie. Zakorzeniona intuicyjnie świadomość istnienia tej niewątpliwej zależności między milczeniem a odkrywaniem siebie jest obecna w większości religijnych praktyk duchowych – na co wskazuje Papież Benedykt XVI¹ – a także w „filozofii” współczesnych ruchów sekularnych, jak na przykład „Slow Life”. Można zatem powiedzieć, że człowiek o tej zależności wie, lecz czasami – z obawy przed spotkaniem z samym sobą – przewrotnie nie milknie. Wyczuwać intuicyjnie, że „jest coś na rzeczy”, nie znaczy jednak pojmować, na czym się ta korelacja opiera, rozumieć, jaki udział ma milczenie w formułowaniu możliwych odpowiedzi na pytanie o samego siebie. Niniejsze rozważania są próbą poszukiwania uprawnionego sposobu konceptualizowania tej zależności, zgłębienia powodów, dla których milczenie zawiera w sobie moc odsłaniania istoty ludzkiego bycia, własnego bycia. Jeżeli zdołamy rozpoznać źródła tego potencjału, być może uda się także odnieść się do tej kwestii bardziej metodycznie – wskazać, dlaczego milczenia nie wolno wyłączać z życiowych praktyk mających pomóc w definiowaniu siebie.

Realizacja tego zadania wymaga zarysowania kontekstów pozwalających zakotwiczyć analizę. Po pierwsze, sama kategoria milczenia sytuuje namysł w horyzoncie komunikacyjnym. Jak wskazuje Krzysztof Stachewicz, milczenie należy odróżnić od ciszy, „co słownikowo jest możliwe w języku polskim, w przeciwieństwie do np. angielskiego (*silence* – jako brak dźwięków obejmujący

¹ Zob. B e n e d y k t XVI, *Milczenie i słowo drogą ewangelizacji* (Orędzie na 46. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan, 24 I 2012), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 33(2012) nr 3(341), s. 7-9.

tak mowę, jak i inne dźwięki), francuskiego (*silence*), hiszpańskiego (*silencio*) czy włoskiego (*silenzio*), posiadających jedno słowo na oznaczenie milczenia i ciszy, a wywodzące się z łacińskiego słówka *silentium* (milczenie, cichość, cisza)². „Milczenie rozumiemy zatem jako brak słów, mowy, a ciszę jako brak dźwięków”³. W tym kontekście milczenie można zdefiniować jako bezsłowną ciszę, która będąc antonimem mowy⁴, zabarwia komunikacyjnie możliwe konotacje pojęcia „milczenie”. Milczenie nie jest brakiem dźwięków w ogóle, lecz brakiem dźwięków wyartykułowanych – i w takim znaczeniu zarówno milczenie, jak i mowa są formami przekazu. Właśnie to komunikacyjne ujęcie milczenia wyznacza perspektywę badawczą przyjętą w niniejszych rozważaniach.

Druga kwestia wymagająca uściślenia dotyczy kategorii tożsamości i odnoszących się do niej praktyk tożsamościowych. Z pojęciem tożsamości – szczególnie od czasu ukazania się prac Erika H. Eriksona poświęconych tej problematyce – związany jest pogłębiający się zamęt znaczeniowy. Zwraca na to uwagę Vincent Descombes w *Rozterkach tożsamości*, próbując uchwycić ewolucję, jaką przeszedł termin „tożsamość”, poszerzając swoją denotację. Początkowo „rzecz tożsama” oznaczała tę samą rzecz, następnie rzecz posiadającą właściwość bycia samą sobą, i wreszcie – rzecz podobną do innych⁵. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, kim jestem, kryje w sobie chęć rozumienia siebie jako kogoś jednostkowego, próbującego uchwycić podstawy własnej ciągłości, spójności i wyjątkowości, ale także jako kogoś będącego „wobec innych”, czyli zrozumienia, kim jestem w różnych relacjach społecznych⁶. Dlatego też, jeśli chcemy dzisiaj adekwatnie posługiwać się pojęciem tożsamości osobowej, musimy uwzględniać te trzy wskazywane przez Descombesa aspekty. Dopiero bowiem traktowane łącznie, mogą one – jak stwierdza Charles Taylor – dostarczyć wiedzy, kim jestem, wiedzy będącej w istocie „całą wiązką wiadomości o tym, jaką zajmuję pozycję”⁷. Właśnie ta wiedza stanowi „ramę lub horyzont, wewnątrz których mogę w każdym konkretnym przypadku próbować ustalić, co jest dobre czy wartościowe, co powinienem zrobić, lub co popieram, a czemu się przeciwstawiam. Innymi słowy, tylko wewnątrz tego horyzontu potrafię zająć jakiegokolwiek stanowisko”⁸. Ten – jak mówi Erikson –

² K. S t a c h e w i c z, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2012, s. 31.

³ Tamże.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. V. D e s c o m b e s, *Rozterki tożsamości*, tłum. M. Krzykowski, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 20-30.

⁶ Zob. G. O s i k a, *Tożsamość – jedno pojęcie, wiele desygnatów*, w: *Tożsamość Europejczyków*, red. E. Borkowska, B. Wojewoda, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2014, s. 13-23.

⁷ Ch. T a y l o r, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 53.

⁸ Tamże.

strategiczny wymiar tożsamości osobowej⁹ (strategiczny, bo definiujący zadowolenie się w świecie, pozwalające odnosić się do świata, a mówiąc wprost, żyć w świecie), wymaga znalezienia sposobów wypracowywania tej wiedzy, podejmowania pewnych działań, które będą w stanie jej dostarczyć. W takim duchu należy rozumieć zaproponowane tu pojęcie praktyk tożsamościowych, które zostało zainspirowane badaniami Michaela Foucaulta, określanymi przez niego mianem genealogii podmiotu. Praktyki te Foucault zdefiniował jako „procedury, które [...] zostają zaoferowane lub zaordynowane jednostkom, by utrwalić ich tożsamość, podtrzymać ją bądź przekształcić odpowiednio do pewnej liczby celów, a to dzięki relacjom takim, jak panowanie nad sobą lub poznawanie samego siebie”¹⁰. Za praktyki tożsamościowe należy uznać wszystkie działania pomocne w budowaniu więzi z samym sobą – więzi będących źródłem wiedzy na swój temat. Do praktyk takich Foucault zalicza zarówno ćwiczenia, „które wykonuje się w jakiejś rzeczywistej sytuacji i które zasadniczo służą wyrabianiu wytrzymałości i wstrzemięźliwości”¹¹, jak i takie, „które wykonuje się w myśli i za pomocą myśli”¹². W praktykach tożsamościowych chodzi o świadome „wystawianie się” na określony rodzaj doświadczeń, w trakcie których człowiek ma możliwość gromadzenia samowiedzy. Ten typ empirii może mieć charakter cielesny, jak w przypadku postów czy uprawiania sportów ekstremalnych, lub też mentalny, jak medytacja, prowadzenie dialogu wewnętrznego czy refleksyjne odnoszenie się do siebie. W niniejszych rozważaniach zakres omawianych praktyk zostanie ograniczony do milczenia.

Biorąc pod uwagę powyższe uściślenia, przyjmuje się tutaj, że świadomie podejmowane milczenie stwarza przestrzeń, w której możliwe jest dokonanie zwrotu ku rozumieniu siebie wydobywanemu z doświadczania swoich relacji ze światem, z innymi i z samym sobą. W tym niemym doznawaniu siebie, niejako oczyszczonym z werbalności, jak trafnie ujmuje Lucien Chenevière – „bez hałasu słów”¹³, mają szansę odsłonić się sensory zagłuszone przez język, wcześniej wyparte przez jego konwencjonalne ograniczenia i przez to zamykające się na „wartość dodaną”, która może ujawnić się tylko w poszukującym znaczenia milczeniu.

Prześledzenie tak zarysowanego wątku wymaga krótkiego odniesienia się do kwestii samego milczenia, konieczne jest także rozwinięcie problematyki tożsamościowej, żeby ostatecznie przebadać miejsca styku tych obszarów,

⁹ Por. E.H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Dom Wydawniczy Rebis, Warszawa 1997, s. 293-297.

¹⁰ F. Gros, *Umiejscowienie wykładów*, w: M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 570.

¹¹ Foucault, dz. cyt., s. 556.

¹² Tamże.

¹³ L. Chenevière OCR, *Rozmowy o milczeniu*, tłum. T. Gogolewski, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2009, s. 20.

czyli odsłonić rolę milczenia jako świadomie podejmowanej praktyki życiowej w kształtowaniu osobowej tożsamości.

MILCZENIE JAKO KOMUNIKOWANIE

Krzysztof Stachewicz, nawiązując do rozważań Izydory Dąbskiej, przypomina, że „milczenie można rozumieć w sensie szerokim jako wszelkiego typu niemówienie lub w sensie wąskim jako wynik świadomego, intencjonalnego powstrzymywania się od wypowiedzi werbalnych, od wypowiadania słów”¹⁴. Z komunikacyjnego punktu widzenia milczenie stanowi akt paradoksalny – na co zwraca uwagę również Dąbska¹⁵ – w którym dokonywanie się komunikacji zależy od zaniechania tego, co najczęściej jest z nią kojarzone, czyli mowy, znaczenie komunikatu odsłania się bowiem właśnie w tym zaniechaniu. Jednocześnie komunikowane znaczenie milczenia ujawnia się tylko w relacji do słów (zachodzi także zależność odwrotna)¹⁶: „w przestrzeni milczenia konstytuują się znaczenia przekazów odbieranych, ale i tych, którymi chcemy się dzielić, ich pełne wybrzmienie wymaga ram, których milczenie jest nieodzownym elementem”¹⁷. Do uzyskania pełnego sensu komunikowanych treści konieczny jest zatem „moment charakterystycznego powściągu”¹⁸ – jak określa go Dąbska – który ostatecznie przesądza o tym, że milczenie, podobnie jak mowa, niesie określone znaczenia.

Niezależnie od złożoności i wieloznaczności fenomenu milczenia, którego aspekty funkcjonalne niejednokrotnie poddawane były badaniu, w tym względzie warto odnieść się do analiz wspomnianych już Dąbskiej¹⁹ i Stachewicza²⁰, a także do refleksji Michała Ephratta²¹, językowych rozważań Jolanty Rokoszowej²² i rozpoznań dokonywanych w odniesieniu do komunikacji niewerbalnej przez

¹⁴ Stachewicz, dz. cyt., s. 24.

¹⁵ Por. I. Dąbska, *O funkcjach semiotycznych milczenia*, w: *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, PWN, Warszawa–Poznań–Toruń 1975, s. 93.

¹⁶ Por. D. Tannen, M. Saville-Troike, *Perspective on Silence*, Ablex Publishing Corporation, New Jersey 1985, s. 3.

¹⁷ G. Ośka, „Milczenie interpersonalne” jako warunek kształtowania holistycznych tożsamości osobowych, w: *Milczenie. Antropologia – hermeneutyka*, red. A. Regiewicz, A. Żywiołek, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Długosza, Częstochowa 2014, s. 451.

¹⁸ Dąbska, dz. cyt., s. 93.

¹⁹ Por. tamże, s. 93-99.

²⁰ Por. Stachewicz, dz. cyt., s. 131-133.

²¹ Zob. M. Ephratt, *The Functions of Silence*, „Journal of Pragmatics” 40(2008) nr 11, s. 1909-1938.

²² Por. J. Rokoszowa, *Język a milczenie*, w: *Język, czas, milczenie*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk w Krakowie, Kraków 1999, s. 231n.

Marka L. Knappa i Judith A. Hall²³ oraz Dale'a G. Leathersa²⁴. W proponowanym spojrzeniu perspektywa oglądu zostanie zawężona do „momentu powściągu”, kiedy milczenie staje się wyborem. Będzie chodziło o odsłonięcie komunikacyjnych walorów tego, co Dąmbska – znów paradoksalnie – nazywa „zamknięciem w milczeniu”²⁵, czyli przyjęciem postawy duchowej, która manifestuje się wyciszeniem.

Z komunikacyjnego punktu widzenia – jak się wydaje – przyjęcie tej postawy wydobywa dwa istotne momenty. Po pierwsze, ukierunkowuje aktywność komunikacyjną w stronę odbierania, nie zaś nadawania: wsłuchujemy się raczej w znaczenia, niż je tworzymy. Jak stwierdza Beata Wojewoda, „milczenie to gotowość słuchania”²⁶, a słuchanie to, parafrazując Martina Heideggera, egzystencjalne bycie otwartym na doświadczenie świata, siebie i innych, odsłaniające moment drugi, będący najczęściej drugoplanowym aspektem komunikacji, wcześniej zagłuszonym przez mowę²⁷. W nim właśnie dochodzi do uchwycenia sensów, które dopiero muszą zostać wyartykułowane – niekiedy jednak nigdy nie „dochodzą do głosu”.

Żeby mowa miała znaczenie, musi się do czegoś odnosić, a owo „coś” wydobywamy z oczyszczonego ze słów doznawania. Akty poznania celowo określane są tutaj za pomocą pojęcia doznania wykorzystywanego przez Maurice'a Merleau-Ponty'ego w celu uwypuklenia, że jest ono „tą żywą komunikacją ze światem, która uobecnia go nam jako swojskie środowisko naszego życia”²⁸; użycie terminu „poznanie” sytuuje natomiast ludzkie doświadczenie siebie i świata w upraszczającym odbiorze martwych, artykułowanych jakości. Jedynie doznanie rozumiane jako jednoczesne bycie pobudzonym i doświadczenie pewnego stanu samego siebie pozwala przywrócić ufundowaną cielesnie relację ze sobą i ze światem. Jak stwierdza Iwona Lorenc, „załączki mowy tkwią w naszych cielesnych relacjach ze światem”²⁹ i to właśnie milczenie pozwala dotrzeć do aktywnych własności budujących sens, jaki odsłania

²³ Por. M.L. Knapp, J.A. Hall, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Astrum, Wrocław 2000, s. 525.

²⁴ Por. D.G. Leathers, *Komunikacja niewerbalna. Zasady i zastosowania*, tłum. M. Trzcinka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 196.

²⁵ Dąmbska, dz. cyt., s. 99.

²⁶ B. Wojewoda, *Milczenie apofatyczne*, w: *Milczenie. Antropologia – Hermeneutyka*, s. 101n.

²⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 222.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 72.

²⁹ I. Lorenc, *Milczenie języka w koncepcjach Merleau-Ponty'ego i Lyotarda*, w: *Fenomen słowa*, red. A. Grzegorzczak, M. Grzywacz, R. Koschany, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009, s. 101.

się w naszym zmysłowym kontakcie ze światem³⁰ i ze sobą, zanim sens ten zostanie ubrany w słowa.

Proponowane spojrzenie na fenomen milczenia skupia się zatem na dwóch wątkach: milczenia jako aktu wyboru wyrażającego się w przyjęciu postawy otwartości, wsłuchania się w „przestrzeń” doświadczenia, które cofa nas do źródła; Merleau-Ponty określa je mianem „pierwotnego milczenia”³¹, czyli do tego, co w nas ukryte pod szumem słów. Jest to – jak pisze Karl Jaspers – „milczenie wypełnione, w którym w istocie rzeczy dokonuje się najbardziej niezawodna komunikacja”³². Opiera się ona na żywej – bo ucieleśnionej – relacji, jaką nawiązujemy ze światem i ze sobą, kiedy odsłania się nam nasze przeżywanie świata, w tym nas samych jako jego części. To ucieleśnienie doznań towarzyszących „wchodzeniu w świat” stanowi drugi wątek, do którego kategoria milczenia zostanie odniesiona.

TOŻSAMOŚĆ OSOBOWA

Pytanie o tożsamość osobową wyrasta z nieredukowalnego dla człowieka doświadczenia, że jest. Ta oczywista dla każdego konstatacja własnego istnienia domaga się rozwijającego ją dookreślenia, kim jest. To z pozoru proste pytanie odsłania całą złożoność perspektyw, które składają się na bycie jednostki.

Jean-Claude Kaufmann podkreśla, że kategoria tożsamości – powstająca w odpowiedzi na pytanie „kim jestem?” – zaczęła się pojawiać, kiedy kolejne etapy procesu indywidualizacji społecznej doprowadziły do ukonstytuowania się głęboko osobistego sposobu doświadczania siebie w świecie, którego skutkiem są niekończące się pytania o tożsamość³³. „Tożsamość” stała się kluczowym, wręcz podstawowym terminem, za pomocą którego jednostki zaczęły definiować same siebie w różnych aspektach swojego bycia. Termin ten ogarnia całą gamę znaczeń dotyczących sposobów, w jaki człowiek odkrywa czy też konstruuje siebie, przeżywa siebie i odnosi się do siebie.

W rozważaniach wokół kategorii tożsamości można dopatrywać się takich samych nadziei na uchwycenie istoty ludzkiego bycia, jakie towarzyszyły w poprzednich epokach filozofii opartej na „cogito”, filozofii podmiotu, filozofii egzystencji czy filozofii personalistycznej, sięgających do najbardziej oczywistego doświadczenia istnienia. Dlaczego to, kim jesteśmy, a także sposób,

³⁰ Por. tamże, s. 100.

³¹ Merleau-Ponty, dz. cyt., s. 205.

³² K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 140.

³³ Por. J.C. Kaufmann, *Kiedy Ja jest innym. Dlaczego i jak coś się w nas zmienia*, tłum. A. Kapciak, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013, s. 30.

w jaki sobie na to pytanie odpowiadamy, ma znaczenie? Wydaje się, że jest to jedno z pytań kluczowych, stanowiące wyznacznik podejmowanych przez jednostki działań. „W każde ludzkie działanie jest wpisana odpowiedź na to pytanie”³⁴, ponieważ „zasadnicza struktura wyobrażenia, jakie mamy o sobie [...], jest podstawą naszej zdolności radzenia sobie z innymi ludźmi i komunikowania się z nimi”³⁵. Można dodać, że odpowiedź ta stanowi podstawę zadomawiania się w świecie. Działanie w świecie wymaga usytuowania się wobec niego. Oczywiście usytuowanie to, wbrew nowożytnej tradycji filozoficznej, nie zawsze musi mieć charakter refleksyjny.

Jedną z najbardziej spornych kwestii dotyczących kategorii tożsamości jest jej status ontologiczny. Z jednej strony przyjmuje się, że bycie kimś musi wiązać się z istnieniem istoty, która funduje spójność, poczucie ciągłości, indywidualności i określony zestaw typowych cech, odsłaniany w toku ludzkiego życia – w ten sposób człowiek dochodzi do zrozumienia, kim jest. W całkowitej opozycji do tego podejścia znajdują się nurty opowiadające się za konstruktywistyczną naturą tożsamości osobowej, głoszące, że nie tyle jesteśmy kimś, ile raczej dokonujemy ciągłej pracy konstrukcyjnej, projektujemy siebie. W takim sensie Anthony Giddens określa tożsamość jako coś, „co musi być rutynowo wytwarzane i podtrzymywane przez refleksyjnie działającą jednostkę”³⁶. Wydaje się, że obecnie spór ten pozostaje nierozstrzygnięty, „sobość” bowiem – jak twierdzi Barbara Skarga – „nie ujawnia jakiegoś trwałego eidos, nie jest zdolna przybrać pełniejszego kształtu, mimo prób jego poszukiwania”³⁷. Z drugiej strony trudno zaufać skrajnemu konstruktywizmowi, bo jednak niektóre własne projekty tożsamościowe jesteśmy w stanie ocenić jako nieautentyczne – „ja” w pełni konstruowanemu ten typ dysonansu wydawałby się niemożliwy.

W niniejszych rozważaniach proponuje się zawieszenie konieczności dokonywania tego typu rozstrzygnięć i pójście inną drogą, przyjmując – za Margaret S. Archer – że wyłanianie się osobowości jako ciągłego poczucia jaźni dokonuje się poprzez ucieleśnione praktyki życiowe. „To ciało – pisze Archer – stanowi zakotwiczenie naszych percepcyjnych ograniczeń i możliwości”³⁸. Myśl tę można rozwinąć, odwołując się do słów Merleau-Ponty’ego: „jestem

³⁴ O s i k a, *Tożsamość – jedno pojęcie, wiele desygnatów*, s. 14.

³⁵ N. E l i a s, *Spółczesność i tożsamość*, tłum. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 111.

³⁶ A. G i d d e n s, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późniejszej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 74.

³⁷ B. S k a r g a, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2009, s. 380.

³⁸ M. A r c h e r, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013, s. 129.

dany samemu sobie tylko jako pewne chwytnie światu³⁹, którego znaczenie pojawia się „poprzez praktyczne zaangażowanie w świecie”⁴⁰. Jeżeli chcemy „szukać człowieka”, pytać o jego tożsamość, nie popadając w nierozstrzygalne spory, powinniśmy się skupić na odnajdywaniu sposobów, w jakie człowiek „praktykuje siebie” – jednym z takich sposobów jest milczenie. „Ujmując to krótko, jesteśmy tym, kim jesteśmy ze względu na to, na czym nam zależy: hierarchizując i uzgadniając nasze troski, jednocześnie definiujemy samych siebie”⁴¹.

MILCZENIE JAKO PRAKTYKA TOŻSAMOŚCIOWA

Zrozumienie roli milczenia w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: „kim jestem?”, wymusza konieczność postawienia kolejnego pytania: „co dzieje się w człowieku, kiedy milknie, co pozwala mu głębiej zajrzeć w siebie?”.

Jak wskazywano wcześniej, zamknięcie pomaga nastroić się odbiorczo, przyjąć postawę otwartości, zasłuchać się – ale nie w to, co językowe, w milczeniu bowiem przestrzeń jest wolna od mowy, także tej wewnętrznej. Chenevière zwraca uwagę, jak istotne w praktykach skupienia jest wyciszenie dialogu, który prowadzimy sami ze sobą⁴². Uzyskana w ten sposób przestrzeń, oczyszczona z wszelkiej artykulacji, pozwala wydobyć te aspekty „ja”, które w codziennych okolicznościach pozostają dla człowieka transparentne, i – wobec braku innych, zazwyczaj silniejszych bodźców – dostrzec własne ciało. „Chociaż nie jest ono jasno i świadomie przez podmiot tematyzowane, ciało stanowi ramy, w których doświadczenie świadome może przebiegać”⁴³.

Jak pisze Shaun Gallagher: „Osoba ludzka w jakiś oczywisty sposób zawiera się w swoim ciele. Ciało, organizując sposób ludzkiego doświadczenia, wpływa także na kształt doświadczenia siebie i prawdopodobnie w ogóle tworzy podstawę rozwijania poczucia jaźni”⁴⁴. Merleau-Ponty ujmuje to bardziej radykalnie – jego zdaniem człowiek „realizuje [...] swoją tożsamość, jedynie będąc faktycznie ciałem i wkraczając dzięki niemu w świat”⁴⁵. „Jeżeli zastanawiając się nad istotą podmiotowości, odkrywam jej związek z istotą ciała

³⁹ Merleau-Ponty, dz. cyt., s. 376.

⁴⁰ Archer, dz. cyt., s. 53.

⁴¹ Tamże, s. 14.

⁴² Chenevière, dz. cyt., s. 24.

⁴³ J. Trópek, *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem podmiotowości*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013, s. 261.

⁴⁴ S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford–New York 2005, s. 3 (tłum. fragm. – G.O.)

⁴⁵ Merleau-Ponty, dz. cyt., s. 429.

i istotą świata, znaczy to, że moje istnienie jako podmiotowość stanowi jedno z moim istnieniem jako ciałem i istnieniem świata, i że ostatecznie konkretny podmiot, którym jestem, jest nieodłączny od tego ciała i od tego świata. Świat i ciało jako byty ontologiczne, które odnajdujemy w centrum podmiotu nie są ideą świata czy ideą ciała. Jest to sam świat skondensowany w globalnym ujęciu, jest to samo ciało rozumiane jako ciało poznające⁴⁶. Za pointę wypowiedzi Merleau-Ponty'ego można uznać stwierdzenie François Chirpaza: „Moje ciało, nie będąc ani rzeczą, ani narzędziem, jest to moje Ja w świecie”⁴⁷.

Skoro poznanie świata i siebie ufundowane jest cielesnie, „niezbędne jest zdanie sobie sprawy z procesów zachodzących w nas wówczas, gdy wchodzimy w relacje ze światem”⁴⁸. Cieleśną relację nawiązywaną ze światem dzięki propriocepcji należy rozumieć jako wewnętrzny zmysł ciała skierowany na samo siebie⁴⁹. „[Relacja ta] staje się źródłem pierwotnego, niewerbalnego poczucia, że pojawiające się wrażenia należą do organizmu. Poczucie to pozwala powiedzieć, że coś jest przezeń słyszane, dotykane, widziane, wraz ze strumieniem doznań i uczuć, które temu towarzyszą. Jest to «poczucie, że się wie»”⁵⁰. Wiedza ta ma charakter najbardziej podstawowy, budowany na reakcji własnego ciała na relacje, w które wchodzi ono ze światem. Należy jednak pamiętać, że ten rodzaj doznań ma charakter głębszy, na co zwraca uwagę Chirpaz: „Ciało własne nie jest ani jedynie prawdziwym ciałem, ani nie jest całokształtem wrażeń – jest ono żyjącym mną samym”⁵¹. Dlatego też może być dla mnie źródłem niczym niezapśredniczonej wiedzy o sobie samym.

Przyjęcie postawy bycia egzystencjalnie otwartym, czyli „zasłuchania się” w siebie, wymaga usunięcia bodźców zakłócających dostęp do wiedzy o sobie – mówiąc wprost, wymaga milczenia, bo w milczeniu to, co pozostaje transparentne, ma szansę „dojść do głosu”. Siłę działania propriocepcji i bogactwo doznań, jakie ona przynosi, doskonale oddają momenty fizycznego wysiłku – zaczynamy wówczas czuć, że mamy serce, że w naszych żyłach płynie krew, że mamy mięśnie. Są to chwile, w których cielesność, skupiając na sobie uwagę, niweczy wszelkie formy artykulacji. Wskutek utraty oddechu lub koncentrowania się na wykonaniu kolejnych czynności, ale też wraz z odchodzeniem zmęczenia, pojawia się propriocepcyjne zrozumienie siebie jako kogoś, kto coś przeżył, kto wie o sobie, że jest na przykład kimś, kto do-

⁴⁶ Tamże, s. 429n.

⁴⁷ F. Chirpaz, *Ciało*, tłum J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 34.

⁴⁸ Trzópek, dz. cyt., s. 261.

⁴⁹ Por. D. de Kerckhove, *Umysł dotyku. Obraz, ciało, taktylność, fotografia*, w: *Kody McLuhana. Topografia nowych mediów*, red. A. Maj, M. Derda-Nowakowski, Wydawnictwo Naukowe ExMachina, Katowice 2009, s. 45.

⁵⁰ Trzópek, dz. cyt., s. 262.

⁵¹ Chirpaz, dz. cyt., s. 88.

świadczył wejścia na górę, czy też kimś, kto zapanował nad swoimi emocjami. John Naisbitt, Nana Naisbitt i Douglas Philips nazywają takie doświadczenie stanem szczególnej wrażliwości (ang. high touch), w którym rozumienie dokonuje się bez słów, na podstawie cielesnie doznawanych reakcji na świat⁵². Prowadzą one do jego odsłonięcia – a wtedy odkrywa się przed nami również własne „ja”, zaczynamy rozumieć, że jesteśmy kimś, kto w określony sposób odnosi się do pewnego aspektu świata.

To właśnie milczenie jako praktyka pozwala nam zwrócić się ku własnej cielesności, „zasłuchać się” w nią i dzięki propriocepcji rozpoznać, na co reagujemy, co nas pozytywnie lub negatywnie porusza, co wybieramy, co nas angażuje. Być może ten rodzaj doznań pozwala oddzielić naszą autentyczność od społecznych gier, w których uczestniczymy, określić, kiedy jesteśmy sobą, a kiedy manipulujemy wrażeniem, jakie sprawiamy. Doznania te stanowią warunek szczerości wobec siebie i wobec innych – mamy wiedzę o sobie, bo pozostajemy w opartym na propriocepcji kontakcie ze sobą.

Kwestie te współcześnie wydają się szczególnie znaczące ze względu na technologicznie wzmacniane tendencje do kontrolowania autoprezentacji lub – mówiąc kolokwialnie – „podrasowywania” swojego wizerunku, z którym z czasem zaczynamy się identyfikować. Wymóg takiej kontroli, czy wręcz nakazująca ją norma społeczna, kryje lęk przed ujawnieniem siebie, lecz nade wszystko przed poznaniem siebie. Ze względu na swoją doniosłość problematyka ta jednak wymaga odrębnego omówienia.

Ludwig Wittgenstein kończy *Tractatus logico-philosophicus* tezą, która stała się jednym z najbardziej znanych filozoficznych cytatów: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”⁵³. Być może jednak jest również tak, że aby mówić, trzeba milczeć, bo to właśnie milczenie pozwala odsłonić te obszary doświadczenia, doznawania świata i siebie, w których – jak stwierdza Martin Heidegger – zwracamy uwagę „na to, co daje do myślenia”⁵⁴, dopiero wtórnie ubierając to w słowa. Ucieleśnione doświadczenie siebie odsłaniające się w praktyce milczenia jest zatem początkiem pewnego kontinuum, które następnie może się przerodzić w refleksyjne, artykułowane odnoszenie się do siebie. Właśnie jako kontinuum postrzega proces rozumienia Bartosz Brożek⁵⁵, jeżeli chcemy wiedzieć, kim jesteśmy, zgodnie z jego podejściem, musimy

⁵² Por. J. Naisbitt, N. Naisbitt, D. Philips, *High tech, high touch*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 37n.

⁵³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 83.

⁵⁴ M. Heidegger, *Co zwié się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 11.

⁵⁵ Por. B. Brożek, *Granice interpretacji*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, e-book, format MOBI, loc. 1587.

„wsluchiwać się” w pełne spektrum doświadczania siebie. W tym subtelnym odsłanianiu się „ja” milczenie niewątpliwie może okazać się pomocne.

*

W rozważaniach tych przyjęto, że milczenie jako praktyka tożsamościowa pozwala człowiekowi otworzyć się na te aspekty relacji ze światem i z innymi, które wydobywają najbardziej podstawowy dla człowieka, ucieleśniony rodzaj doznawania, umożliwiający odnoszenie się do samego siebie i rozpoznawanie – dzięki propriocepcji – obszarów własnej autentyczności, niejako cielesne „wypóbowywanie”, kim jesteśmy. Wydaje się, że bez tej otwartej przestrzeni, jaką oferuje milczenie, taki rodzaj zwrotu ku „sobie ucieleśnionemu” nie może się dokonać, zazwyczaj bowiem doświadczenie własnej cielesności pozostaje przezroczyste, nie na ten rodzaj bodźców jest ukierunkowana nasza uwaga, chyba że przykuwa ją ból lub niewygodność – a to właśnie cielesność stanowi nieusuwalny fundament „ja”.

Foucault w *Hermeneutyce podmiotu* dokonuje analizy pism starożytnych autorów, w których opisuje praktyki „troski o siebie”⁵⁶, których ostatecznym celem było zbudowanie „czujności siebie”⁵⁷ umożliwiającej osiągnięcie mądrości, rozumianej nie tyle jako poznanie prawdy, ile jako nabywanie wiedzy o właściwym działaniu – wiedzy, pozwalającej nam usytuować się w świecie. Wydaje się, że nie milknąc, pozbawiamy się najbardziej podstawowego doświadczenia warunkującego naszą mądrość. Sugestywnie doświadczenie to opisuje Merleau-Ponty: „Zagadką zasadza się na tym, iż moje ciało jest widzące i widzialne równocześnie. Spogląda ono na wszystkie rzeczy i może także spojrzeć na siebie, a w tym co widzi, rozpoznać wówczas «drugą stronę» swojej mocy. Widzi ono siebie, widząc, dotyka siebie, dotykając, jest dla siebie samego widzialne i wyczuwalne. Jest sobą nie przez przejrzystość jak myślenie, które cokolwiek myśląc, zaraz to asymiluje, konstytuuje, transformuje w myśl, lecz sobą przez [...] przynależność tego, kto widzi, do tego, co widzi, tego, kto dotyka, do tego, co dotyka, czującego do odczuwanego – a więc sobą ujętym wśród rzeczy”⁵⁸.

To właśnie praktyka milczenia może stać się przepustką do tych momentów, w których poznajemy siebie w świecie w sposób niczym niezapośredniczony, a zatem najbardziej adekwatny, u źródła uzyskując odpowiedzi, kim jesteśmy i jak żyć.

⁵⁶ Foucault, dz. cyt., s. 31n.

⁵⁷ Tamże, s. 188; por. Gros, dz. cyt., s. 596.

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Oko, ciało, byt*, tłum. J. Migasiński, w: J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 174.