

Teksty Drugie 2003, 6, s. 167-178



Noica, Vattimo: „myśl słaba” i jej konsekwencje.

Andrzej Zawadzki

Andrzej ZAWADZKI

Noica, Vattimo: „myśl słaba” i jej konsekwencje

Dwóch myślicieli, którzy patronują mojemu szkicowi, niewiele na pozór łączy. Pierwszy z nich, Constantin Noica (1909-1987), jest przedstawicielem znakomitej generacji rumuńskich myślicieli i artystów urodzonych na początku XX wieku. Jego twórczość mieści się w szerokim obszarze współczesnej hermeneutyki; wpływ Heideggera, na którego seminaria uczęszczał, jest wyraźnie widoczny w koncepcji koła, wykorzystywanej przez Noikę w rozważaniach ontologicznych, epistemologicznych i estetycznych, zawartych zwłaszcza w głównym dziele rumuńskiego filozofa: obszernym, dwutomowym traktacie *Devenirea întru ființa* (1981). Wpływ ten można także dostrzec w akcentowaniu znaczenia czasowości, stawania się, zdarzeniowości w opisie kondycji człowieka, czy wreszcie w traktowaniu języka jako horyzontu, w którym dane jest rozumienie bytu i poprzez który na byt ten otwiera się podmiot. Z takiej koncepcji języka wyrastają prace Noiki poświęcone filozofii rumuńskiej – czy raczej filozofowaniu w języku rumuńskim – zwłaszcza dwa piękne i oryginalne eseje: *Rostirea filozofică românească* (1970) i *Creaple si frumos in rostirea românească* (1973).

Drugi z wymienionych w tytule niniejszego szkicu myślicieli, Gianni Vattimo (ur. 1936), to jeden z najbardziej znanych obecnie przedstawicieli filozofii hermeneutycznej, wybitny znawca i komentator Nietzschego i Heideggera, którym poświęcił kilka ważnych książek (m.in. *Essere storia e linguaggio in Heidegger* 1963, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* 1974, *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, 2000, a także popularne *Introduzione a Nietzsche* i *Introduzione a Heidegger*, obie prace wydane w 1994 roku). Filozofia Nietzschego i Heideggera jest też głównym źródłem inspiracji dla Vattimo w innych jego dziełach, w których porusza podstawowe problemy wszystkich właściwie obszarów filozofii;

zainteresowania włoskiego myśliciela obejmują bowiem filozofię społeczną (*La società trasparente* 1989), filozofię religii (*Credere di credere* 1996), ontologię i epistemologię, estetykę i etykę. W *La fine della modernità* (1985) czy *Oltre interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia* (1994) Vattimo – wykorzystując w oryginalny sposób „radikalną” hermeneutykę Nietzschego i Heideggera – opisuje nowoczesność i ponowoczesność oraz charakterystyczny dla nich sposób doświadczania bycia, myślenia o podmiotowości a także status, jaki przyznawały nauce oraz sztuce.

Wspólnym rysem refleksji filozoficznej Vattimo i Noici jest próba uchwycenia i opisanie takich sposobów doświadczania bytu, które wymykają się tradycyjnym kategoriom metafizyki, zwłaszcza w jej nowoczesnej postaci. Obaj w swych pracach stawiają sobie wspólne cele, a w diagnozach i analizach dochodzą do podobnych rezultatów: do podważenia i zakwestionowania nowoczesności, czy raczej pewnej jej wersji, uznanej za dominującą, oraz jej podstawowych kategorii. Należą do nich: wyróżniona pozycja podmiotu poznającego, epistemologia jako narzędzie przed-stawiania zapewniającego podmiotowi dominację nad bytem, traktowanym jako w pełni obecny i dostępny operacjom poznawczym, dialektyka jako instrument scalania, totalizacji, służący zniesieniu alienacji jednostki, projekt, czy też projektowość, pojmowana zarówno jako ruch myśli nakładającej na rzeczywistość całościowe, porządkujące kategorie, czy też siatki pojęciowo-interpretacyjne nadające jej sens, jak i zdolność do tworzenia emancypacyjnych, utopijnych projektów społecznych, wreszcie – nowoczesna nauka i technika jako narzędzia panowania człowieka nad światem, dające mu nadzieję na przekroczenie wielu krępujących go ograniczeń, które były uznawane za naturalne w tradycyjnych, przednowoczesnych definicjach człowieczeństwa i jego istoty rozumianej jako stabilna, niezmienna esencja.

Do podobnych pod wieloma względami wniosków na temat natury nowoczesności i jej ograniczeń Vattimo i Noica dochodzą jednak różnymi drogami. Vattimo patrzy na nowoczesność z perspektywy jej końca, schyłku, czyli z perspektywy polub też ultra- nowoczesności, z której możliwa jest już jej krytyka czy też swoista genealogia (mówiąc po nietzscheańsku) bądź archeologia (używając terminu Foucaulta), ujawniająca jej głębokie podstawy i uwarunkowania. Próbuje bezpośrednio mierzyć się z podstawowymi, centralnymi założeniami dyskursu nowoczesności, z głównymi wątkami tej tradycji, w której jednak mocno tkwi, którą ogląda, by tak rzec, od środka. Jego krytyka nowoczesności to, niepozabawiona pewnej elegijnej nuty, kronika immanentnej ewolucji i przekształceń, jakim podlegała, prowadzących nieuchronnie do rozkładu jej twardego rdzenia, zmierzchu jej dominującej, heroicznej wersji. Vattimo krytycznie i jednocześnie nostalgicznie spogląda na dziedzictwo nowoczesności, które przypadło mu w udziale, jest jednak tego dziedzictwa prawowitym spadkobiercą.

Inaczej Noica. W swej krytyce nowoczesności sięga do źródeł i tradycji przednowoczesnych, zwłaszcza rodzimych, takich jak filozoficzne czy raczej mądrościowe traktaty Neagoe Basaraba (początek XVI w.) lub Dimitrie Cantemira (początek

Zawadzki Noica, Vattimo: „myśl słaba” ...

XVIII w.). Ten gest powrotu do źródeł, odzyskiwania ich, przybiera, obok postaci konkretnej, także nieco zmytyzowaną postać rekonstrukcji jakiejś etniczno-archaicznej ontologii i zawartego w niej, specyficznego, uwarunkowanego językowo i kulturowo oglądu rzeczywistości i doświadczenia bytu, czy też, by przywołać tytuł książki współczesnego Noice myśliciela, Mircei Vulcanescu, „rumuńskiego wymiaru egzystencji”¹. Noica patrzy na nowoczesność z perspektywy tego wszystkiego, co wobec niej marginalne i peryferyjne, próbuje uzasadnić odrębność i wartość kultury, która w orbitę nowoczesności weszła późno i która mocno tkwiła jeszcze w przednowoczesnych strukturach myślenia. Oprócz inspiracji heideggerowskiej, widocznej najpełniej w traktowaniu mowy jako horyzontu, w którym bycie „daje się” doświadczeniu, w myśli Noiki zaznacza się też inspiracja romantyczna, widoczna w traktowaniu języka jako wyrazu duchowości narodu i jego charakteru, mentalności.

Zarówno jednak Noica, jak i Vattimo wykorzystują metaforę „słabości” – z takimi pojęciami, jak słaba ontologia, słaba myśl, słaby byt, słabe pojęcie bytu, osłabienie kategorii bycia – by opisać taki typ doświadczenia ontologicznego i epistemologicznego, które pozostaje w wyraźniej opozycji względem jego postaci „mocnej”, utożsamionej z nowoczesnością i wypracowanymi przez nią kategoriami.

Noica: słabość i zmiłowanie

W książkach Noiki refleksje na temat „słabości” bycia nie mają charakteru rozwiniętej, całościowej koncepcji, tak jak u Vattimo, lecz funkcjonują raczej jako pewne intuicje, uwagi, rozrzucone w różnych książkach i nie zawsze ze sobą powiązane, co powoduje pewną trudność w ich rekonstrukcji i interpretacji. Samo zagadnienie jednak – na różne sposoby problematyzowane – interesowało filozofa już od lat 40. (*Pagini despre sufletul românesc* 1944) aż po lata 70. (*Rostirea filozofică românească* 1970).

Ta ostatnia praca jest świadomą i bardzo konsekwentnie przeprowadzoną próbą przemyślenia w świetle filologii podstawowych kategorii filozoficznych, takich jak byt, stawanie się, „ja”, natura etc. – próbą tyleż fascynującą, co praktycznie niemożliwą do oddania w przekładzie. Noica poddając refleksji własny język nie tylko ujawnia jego bogactwo, ale też odsłania wiele zapoznanych wątków semantycznych, ujawniających źródłowe intencje znaczeniowe tkwiące w pewnych terminach – od „wielkich”, uniwersalnych kategorii, takich jak te wymienione wyżej, po pozornie mało znaczący, a bardzo nośny myślowo przysłówek *întru* (w, ku, do), na którym w poważnym stopniu będzie oparta jego ontologia (zwłaszcza pojęcie stawania się w byt, lecz także ku, do-bytowi, *devenirea întru ființa*).

Jak, według Noiki, przejawia się osłabienie czy też słabość (*slăbiciunea*) pojęcia bytu, widoczne w intuicjach znaczeniowych jego rodzimego języka i kultury?

¹ Zob. M. Vulcanescu *Dimensiunea românească a existenței*, Bucuresti 1991.

Przed wszystkim, pojęcie bytu (*ființa*) nie ma charakteru mocnego ontologicznie, nie jest myślane jako trwała, ponadczasowa i niezmienna esencja silnie przeciwstawiona egzystencji, sferze przygodności i zdarzeniowości. „U nas byt nie wyraża wcale esencji [*esența*], czyli zasady bycia, lecz egzystencję, to jest akt bycia; wyraża raczej aktualność niż potencjalność, życie niż prawo, to co naturalne niż to, co być powinno, stawanie się niż trwanie”². To intuicyjne doświadczenie bytu znajduje potwierdzenie w etymologii; słowo „byt” nie wywodzi się bowiem od słowa „być” (*a fi*), od którego derywowana jest np. natura (*fire*), lecz od łacińskiego *fieri*, stawać się, bliższego rumuńskiemu *devenire*³. Pojęcie bytu czy też bycia nie przeciwstawia się (*opune*) takim terminom, jak możliwość, pozór, przejawianie się, egzystencja, przygodność, stawanie się, lecz raczej zestawia, współbrzmi z nimi, komponuje (*compune*)⁴, zbliża się więc do tej sfery, od której tradycyjna myśl metafizyczna oddzielała go wyraźną, nieprzekraczalną granicą. W swoją językową czy nawet gramatyczną strukturę ma także wpisany element dynamiki, stawania się, zmienności, nie sposób więc rozumieć go na podobieństwo np. platońskiego świata czystych idei, zastygłych w beczasowości form.

W *Creaię si frumos* natomiast Noica dowodzi, że ta słabość bytu, wpisana czy też zapisana w doświadczeniu języka rumuńskiego polega na tym, iż byt ten wciąż się ukrywa, wycofuje, nie pozwala w pełni uchwycić. „Bytowość” jest kategorią stopniowaną – jeśli można tak powiedzieć – ma różne poziomy natężenia, wykracza poza proste opozycje bycia i niebycia, obecności i nieobecności: „Byt ma poziomy prawdy, nie zaś prostą prawdę obecności lub nieobecności”⁵. Ta drabina, czy też, jak mówi Noica, „kaskada” bytu znajduje swój wyraz w bogactwie nader trudnych do oddania w przekładzie form warunkowych rumuńszczyzny, sięgających od „prostej” rzeczywistości „jest” aż po różne poziomy możliwości, możliwości możliwości, przygodność etc.⁶

Podobna słabość, czy też miękkość, jest także zmiennym rysem kategorii poznawczych, wypracowanych przez tradycyjną kulturę rumuńską i jej wizję świata. To „nie człowiek myśli świat, lecz świat myśli w człowieku. Człowiek nie jest podmiotem, lecz częścią. Intelkt [*spiritul*, też duch, umysł] nie sytuuje się p r z e d [*in fața*] światem, ten zaś nie chce być zobaczonym czy też zrozumianym, lecz dopełnionym. Istnieje w tej rumuńskiej wizji *l a g o d n a c i a g l o s c m i e d z y n a t u r a d u c h e m*. Istnieje u nas osobliwe i w jakimś sensie niefilozo-

2/ Zob. C. Noica *Cuvant împreună despre rostirea filozofică românească*, Bucuresti 1996, s. 50 (w tym wydaniu, pod wspólnym tytułem umieszczono dwie książki Noiki: *Rostirea filozofică românească* i *Creaię si frumos in rostirea românească*; cytaty lokalizują za tym właśnie wydaniem, przekład fragmentów – A. Z.).

3/ Tamże, s. 49.

4/ Tamże, s. 57.

5/ Tamże, s. 292.

6/ Problemem tym Noica zajmuje się dokładnie w drugim rozdziale swej książki *Sentimentul românesc al ființei*, Bucuresti 1996.

Zawadzki Noica, Vattimo: „myśl słaba” ...

ficzne pragnienie harmonii”, pisze filozof w szkicu *Cum gandește popurul roman*⁷. Człowiek i świat, myśl i rzeczywistość to nie dwie istotowo różne, przeciwstawione sobie substancje, lecz raczej dwie strony tego samego procesu, którym jest istnienie. Nie ma tu miejsca na dualizm podmiotu i przedmiotu ani na relację poznawczą, pojętą jako przed-stawianie rzeczy, jako „konstruowanie i proste nakładanie” na rzeczy ludzkich projektów lub siatek kategorialnych, jako ujmowanie rzeczy w kategoriach sensów, jakie mają dla świadomości. Zastanawiając się nad semantyką takich, niemal synonimicznych, wyrażen jak *sens, tâlc, rost, înțeles, noima* (to wyrażenie ostatnie pochodzi od greckiego *noema*), które znaczą, mniej więcej, sens, pojęcie, wyjaśnienie, Noica konstatuje ich osobliwe „osłabienie”. Terminy te nie odsyłają do wiedzy pełnej ani pewnej bądź do aktu jej uzyskiwania, lecz do zrozumienia częściowego, połowicznego, będącego także niezrozumieniem, a więc takiego, przed którym byt jednocześnie odkrywa się i zakrywa, któremu „daje się” i wymyka. Pojęcia czy znaczenia nie są pojęciami czy znaczeniami rzeczy (*al lucrului*) ani narzuconymi na nie z zewnątrz kategoriami (*despre lucru*), lecz tkwią w rzeczach samych (*in lucru*), myśl zaś schodzi do rzeczy, przesuwając się ku nim (*către lucru*)⁸.

Komentując starorumuński traktat *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiiliul său Theodosie*, Noica wskazuje na brak w nim problematyki epistemicznej, tak ważnej dla „faustycznego” człowieka Zachodu. Świadomość poznająca nie jest narzędziem pozwalającym uzyskać harmonię i pojednanie ze światem – a to jest właśnie celem, który stawia przed sobą autor *Învățăturile*. Nie jest nim jednak także dyskurs etyczny, pojmowany jako akt moralny, rozpatrywany w kategoriach etyki racjonalnej i imperatywnej, które zakładają istnienie podmiotu aktywnego, biorącego świadomą odpowiedzialność, dokonującego ocen i wyborów. Na miejsce epistemologii i zracjonalizowanej etyki Noica proponuje pojęcie *milă* jako wyznacznik postawy człowieka wobec rzeczywistości. Pojęcie to słownikowo znaczy litość, miłosierdzie, sympatię w znaczeniu współodczuwania, ale można też je chyba przetłumaczyć jako zmiłowanie. Zakłada ono, że człowiek jest istotą ułomną, która potrzebuje odniesienia do tego, co od niej większe – o zmiłowanie prosi się Boga – ale też określa charakter relacji człowieka ze światem: „nasze stosunki ze światem nie są oparte na dobru racjonalnym, lecz na zmiłowaniu”⁹. Człowiek nie stara się za wszelką cenę poznać świat i odczarować go, nie buduje na jego temat teorii czy projektów, ani nie poszukuje w nim nadających mu jednolitość pierwszych zasad i fundamentów, nie nakłada nań sensów, nie narzuca mu też własnych norm ani wartości, lecz „schodzi” ku światu, współodczuwa z nim, sam ułomny pochyla się nad jego ułomnością.

Bardzo podobną, w swych rysach zasadniczych, charakterystykę tego doświadczenia bytu, jakie podpowiada język rumuński, można odnaleźć we wspomnianej

^{7/} Zob. C. Noica *Pagini despre sufletul românesc*, București 2000, s. 84.

^{8/} Tamże, s. 80-81.

^{9/} Tamże, s. 64.

wcześniej książce eseisty i znawcy chrześcijańskiej filozofii średniowiecznej, Mircei Vulcanescu (1904-1952), *Dimensiunea românească a existenței*. „Słabe” znaczenie, jakie mają takie pojęcia, jak rzeczywistość czy też egzystencja, wynika stąd, że obecność (*prezența*) jako pojęcie filozoficzne nie ma w rumuńszczyźnie statusu uprzywilejowanego w bycie. Być obecnym nie znaczy być danym w trwałych, uniwersalnych kategoriach, lecz, podobnie jak w przypadku niemieckiego terminu *Dasein*, – być tu i teraz, w konkretnym miejscu i czasie, „być w świecie”, „zdarzać się”¹⁰. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest, po pierwsze, prymat wymiaru czasowego nad przestrzennym, gdyż zdarzać się (*întâmplare*) to tyle co być usytuowanym w czasie, a także podlegać zmianom, przemijać; po drugie, prymat tego, co konkretne nad tym, co powszechne i uniwersalne – ontologia zarysowana w języku rumuńskim ma, zdaniem Vulcanescu, zawsze charakter regionalny, relatywny, zaś istota, esencja to jedynie pewien konkretny rodzaj czy też przypadek szerszego zjawiska istnienia; po trzecie wreszcie, prymat możliwego nad faktycznym, ponieważ to, co zrealizowane, jest jedynie częścią bogatszego, większego obszaru, jakim jest byt jako całość tego, co było, będzie, może być¹¹.

Świat nie jest więc zbiorem przedmiotów, obiektów, rzeczy „obecnych”. Jest natomiast postrzegany w kategoriach religijnych jako obszar, w którym przejawia się świętość. Nie ma ona jednak charakteru transcendentnego, nie zakłada mocnej opozycji świata materialnego, nietrwałego, przygodnego, i świata idealnego, esencjalnego, doskonałego; świętość to immanentny wymiar rzeczywistości, przysługujący jej jako domenie ładu: „Świętość» [*svinjenia*] jawi się więc jako immanentna. Przenika wszystko. Słońce jest święte. Owca jest święta. Dom jest święty. Wszystko, co ma swój czas i miejsce, w zgodzie z porządkiem, sensem, jest święte”¹².

Filozofia Noiki jest daleka od współczesnych dyskusji na temat nowoczesności, ponowoczesności, i miejsca, jakie zajmuje w nich wymiar etyczny. Autor *Creșterea și frumos* posługuje się tradycyjną terminologią filozoficzną, choć z drugiej strony stara się poszukiwać sposobów mówienia o bycie i kondycji człowieka odmiennych niż te, które oferuje wielka tradycja filozoficzna, zwłaszcza nowożytna filozofia świadomości. Jego gest sięgnięcia do źródeł, do przednowoczesnego (przednowożytnego?), a nawet szerzej, niemetafizycznego doświadczenia bytu można uznać za utopię. Uważam jednak, że jest to jedna z najciekawszych XX-wiecznych propozycji „antymetafizycznych”, próba powrotu do miejsca, w którym w europejskiej kulturze zarysowała się pierwsza rysa pomiędzy światem – coraz bardziej milczącym, obcym nam, uprzedmiotowionym – a świadomością, coraz bardziej roszczącą sobie pretensje do bycia jedynym źródłem obrazów świata, a także sensów, wartości i norm.

¹⁰ Zob. M. Vulcanescu *Dimensiunea...*, s. 112, 121.

¹¹ Tamże, s. 120, 125, 129, 132, 133.

¹² Tamże, s. 110.

Zawadzki Noica, Vattimo: „myśl siaba” ...

Vattimo: słabość i *pietas*

Swoją koncepcję słabej myśli (*pensiero debole*) Vattimo wyłożył najpełniej w pochodzącym z roku 1992 szkicu *Dialektyka, różnica, słaba myśl*¹³, gdzie przeciwstawił ją myśli mocnej – w swych rysach najbardziej ogólnych – tożsamej z wielką tradycją metafizyczną, zwłaszcza z filozofią poświęceniovą. Myśl mocna – zawsze charakteryzowana przez autora *La fine della modernità* dość ogólnie – cechuje się tym, że rozpatruje byt, czy raczej byty, w kategoriach obecności, trwałości, stabilności. Jest to myśl zakładająca możliwość bezpośredniego – pozbawionego kulturowych, historycznych, językowych mediacji – dostępu do bytu, niezależnie od tego, czy nacisk położony jest na bezpośredniość czystych danych zmysłowych (jak w wariacie empirystycznym), czy też na transcendentálne warunki możliwego doświadczenia (jak w różnych wariantach racjonalistycznych). Dla myśli mocnej punktem wyjścia będzie zawsze problem początku, fundamentu, ufundowania – czy to w tradycyjnej wersji metafizyki arystotelesowskiej, akcentującej znaczenie pierwszych zasad, *archai*, czy też w wersji historycystycznej, heglowskiej, operującej kategoriami spełnienia, zwieńczenia, finalności.

Myśl mocna pojmuje historię jako ruch linearny, progresywny, jednokierunkowy, jej narzędziem jest pojęcie totalności, utożsamiane z prawdziwością jako dokonaniem, pełnym rozwinięciem wewnętrznej istoty jakiegoś zjawiska (jak mówił Hegel: „Prawda jest całością. Całością zaś jest tylko taka istota, która dzięki swemu rozwojowi dochodzi do swego ostatecznego zakończenia”¹⁴), oraz zawłaszczeniem (*ri-appropriazione*) jako zniesieniem alienacji i odzyskaniem, przywróceniem tego wszystkiego, co w toku historii odrzucone, wykluczone, zatracone. Wydaje się więc, że za wyróżnione postaci myśli mocnej można uznać filozofię dialektyczną, filozofię transcendentálną, szczególnie fenomenologię, operującą pojęciem *epoche* – zawieszenia odniesień do konkretnych horyzontów historyczno-kulturowych, a także różne odmiany filozofii wzorujące się na modelu nauk ścisłych, dedukcyjnych, zakładających referencyjną koncepcję prawdy – choć tym ostatnim Vattimo poświęca stosunkowo najmniej uwagi.

Dla myśli słabej byt nie stanowi esencji, istoty, *ousia*, nie tyle jest, ile wydarza się czy też przydarza. Właśnie kategorie zdarzeniowości, czasowości, rzucenia – zaczerpnięte przez Vattimo z analiz Heideggera – najlepiej charakteryzują tę koncepcję bytu, którą można by określić jako słabą. Wydaje się, że przydatna byłaby w tym miejscu także klasyczna koncepcja przypadłości (grecki *symbebekos*) traktowanej opozycyjnie do bytu (*ousia*). Pojęcie *symbebekos* pochodzi bowiem od czasownika złożonego *ymbainein*, który znaczy m.in. właśnie wydarzać się, zdarzać, przytrafiać – zawiera więc obszernie pole znaczeniowe, odnoszące się z jednej strony do sfery przygodności, z drugiej zaś do czasowości jako rozwinięcia, elementarnego

^{13/} Szkic ów pochodzi z tomu *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Milano 1992. Cytaty lokalizują za polskim przekładem, który ukazał się w „Tekstach Drugich” 2003 nr 5.

^{14/} Zob. G.W.F. Hegel *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 1983, s. 28.

następstwa wydarzeń w czasie, dzięki takim wątkom semantycznym, jak spotykać się, przylegać, następować, wynikać. Rozwijając więc nieco zarówno refleksje Vattimo, jak i intuicje zawarte w języku, można by rzec, że myśl słaba jest bliska kategorii narracji; zarówno dlatego, że traktuje byt w kategoriach przygodności, zdarzeniowości, przypadkowości, wydarzenia się w czasie, jak i dlatego, że sama siebie traktuje wyłącznie jako opowieść o byciu, która znajduje swe uzasadnienie nie w całościowym, uniwersalnym projekcie teoretycznym, lecz w sferze uzasadnień lokalnych, cząstkowych, narracyjnych.

Dla myśli słabej byt jest zawsze dany w różnorodnych zapośredniczeniach, „otwiera się” w kontekstach kultury, historii, mowy. Także prawda nie jest procedurą logiczną, czy też metafizyczną, nie jest rozumiana jako zgodność myśli z rzeczą, lecz jest jedynie procedurą retoryczną i interpretacyjną; jej ustalanie zachodzi zawsze w określonych horyzontach, w zderzeniu różnych dyskursów i gier językowych. Prawda dla słabej myśli jest domeną wolności, otwarcia.

„Słabość” myśli wobec istnienia oznacza też rezygnację z projektu, i to w obu podanych wyżej znaczeniach, choć rozstanie się ze społecznym, emancypacyjno-utopijnym aspektem myśli projektującej przychodzi Vattimo wyraźnie z dużym trudem. Myśl słaba nie tyle tworzy własne projekty, nie tyle buduje całościowe wizje i interpretacje świata, ile korzysta z tego, co zastane. Ten właśnie wątek – swoiście pojętego stosunku do tradycji i poprzedników – wydaje się jednym z najciekawszych i najbardziej oryginalnych w dokonanej przez włoskiego filozofa krytyce metafizyki. Słabą myśl charakteryzuje Vattimo na tle dwóch wielkich nurtów filozoficznych, sygnalizowanych w tytule szkicu: dialektyki, której dwudziestowieczne wersje reprezentują, według włoskiego filozofa, Sartre i Benjamin, oraz filozofii różnicy, której głównym przedstawicielem jest oczywiście Heidegger i wprowadzone przez niego pojęcie różnicy ontyczno-ontologicznej pomiędzy bytami a byciem.

Otóż myślenie słabe pozostaje z tymi dwoma wielkimi tradycjami myślowymi w stosunkach dwuznacznych; odróżnia się od nich, ale nie pozostawia ich po prostu poza sobą, nie znosi ani nie przewyżcza w jakimś *quasi*-dialektycznym ruchu. Podobnie jak filozofia różnicy „zaszczepia się” niejako w łonie projektu dialektycznego, rozwijając i akcentując tkwiący w nim samą negatywność, tego, co wymyka się totalizacji i zawłaszczeniu, tak też myślenie słabe „pasożytuje” na filozofii różnicy i dialektyce, rozwijając tę pierwszą, której zawdzięcza właściwie wszystko, lecz także nieustannie pamiętając czy też rozpamiętując tę drugą, wchłaniając niektóre jej wątki, zwłaszcza te „samorozkładowe”, ale również etyczne, czy też niektóre refleksje na temat historii i jej „rozpuszczenia się w konkretnych tworzących ją ludziach” (Sartre, cyt. w tekście Vattimo). „Przejście różnicy w słabą myśl daje się pomyśleć tylko wtedy, gdy przyjmuje się także dziedzictwo dialektyki”, konkluduje Vattimo¹⁵.

^{15/} Zob. G. Vattimo *Dialektyka...*

Zawadzki Noica, Vattimo: „myśl słaba” ...

Stosunek słabej myśli zarówno do wielkiej tradycji filozoficznej, jak i do tradycji kulturalnej w ogóle, Vattimo określa zaczerpniętym od Heideggera terminem *Verwindung*, który przeciwstawia pojęciu *Ueberwindung* – dialektycznego przekroczenia, zniesienia. *Verwindung* – przebolenie, przyjście do siebie, ozdrowienie, pożegnanie, pozostawienie – to w słowniku filozofii heideggerowskiej kategoria opisująca traktowanie dziedzictwa metafizycznego jako czegoś z jednej strony już nam obcego, pozostającego poza nami, choćby właśnie jako to, co dziedziczymy, otrzymujemy z przeszłości, z drugiej jednak strony – jako czegoś bliskiego, czegoś, w czym wciąż, chcąc nie chcąc, tkwimy i do czego przynależymy, choćby dlatego, że niczym innym nie dysponujemy. Nie jesteśmy już nowoczesni, lecz wciąż jakoś w nowoczesności tkwimy, pojmujemy ograniczenia języka metafizyki, lecz jesteśmy świadomi, że żadnego innego nie posiadamy. Możemy jedynie ten język poddać dekonstrukcji, przemieszczeniu, zniekształceniu, świadomi, że nie daje nam on już pełnego, bezpośredniego dostępu do bytu, istoty, nas samych.

W *Etica della interpretazione* Vattimo tłumaczy termin *Verwindung* jako wyzdrowienie, rekonwalescencję, akceptację, rezygnację, lecz także zniekształcenie. Opozycja *Ueberwindung-Verwindung* zyskuje tam kształt bardziej konkretny, służy opisanu relacji ponowoczesności i nowoczesności w kontekście dyskusji między Lyotardem a Habermasem na temat historyczności i postmodernizmu jako końca historii: „Możemy powiedzieć, że ponowoczesne jest to, co z tym, co nowoczesne wchodzi w relacje typu *Verwindung*: akceptuje je i podejmuje, zachowuje w sobie jego ślady, niczym ślady choroby, z której wciąż jeszcze zdrowiejemy, kontynuuje je, lecz jednocześnie zniekształca”¹⁶.

Słabą myśl cechuje więc nie próba tworzenia nowych – czyli lepszych – języków, projektów, wizji, które miałyby zastąpić stare i zużyte, zdezaktualizowane języki, projekty i wizje, ani nawet nostalgia za tym, co nowe, lecz pewien specyficzny stosunek do tego, co zastane, polegający na nieuchronnym uwikłaniu w to, co pozostawia ona za sobą, i pogodzeniu się z tą kondycją. Ta gra przynależności i nieprzynależności, tożsamości i różnicy zbliża słabą myśl do dwuznacznego statusu współczesnego dzieła sztuki, który, jak pisze Vattimo w *La fine della modernità*, polega na niestannym, autoironicznym kwestionowaniu własnych reguł i problematyzowaniu własnego statusu, na cytowaniu, parodiowaniu, pastiszowaniu, prze-pisywaniu tradycji.

Poświęciłem temu wątkowi myśli Vattimo tak wiele miejsca dlatego, że ma on znaczenie podstawowe dla zrozumienia istoty słabej myśli, a także najpełniej charakteryzuje proces jej „osłabienia” w stosunku do istnienia, sposób, w jaki nie tylko tradycja, lecz także byt jawi się w kategoriach słabych. Pojęty nie jako obecność, lecz jako wydarzenie się, nie jest dany bezpośrednio, lecz tylko w znakach, śladach, kontekstach, kulturowych przekazach, różnorodnych zapośredniczeniach, w prze-słaniach: „O byciu możemy powiedzieć w tym miejscu tylko tyle, że jest przekazem, prze-słaniem, *Ueber-lieferung*, *Geschick*. Świat jest doświadczany w ho-

^{16/} Zob. G. Vattimo *Etica della interpretazione*, s. 19.

ryzontach, które są zbudowane z serii ech, rezonansów językowych, wieści pochodzących z przeszłości, od innych (od innych żyjących obok nas, jako inne kultury). A priori, które umożliwiają nasze doświadczenie świata to *Geschick*, przeznaczenie-przesłanie, czy też *Ueberlieferung*, przekaz. Bycie nie jest, lecz się przekazuje (wyrusza w drogę i wysyła siebie), prze-syła się¹⁷.

Wydaje się, że niezależnie od konkretnych przykładów myśli mocnej podanych, czy raczej rzuconych *en passant* przez Vattimo, można ją interpretować w całości jako przede wszystkim epistemologię, traktowaną jako filozofia przedstawień, którą interesuje przede wszystkim to, jak świat – rzeczy, zjawiska, byty – jawią się ludzkiemu umysłowi: czy to pod postacią kartezjańskich *res extensae* przeciwstawionych substancjom myślącym, czy kantowskich fenomenów, będących produktem narzuconej na rzeczywistość siatki kategorialnej, czy przedstawień klasycznej filozofii idealistycznej, czy też husserlowskich noematów, sensów, będących wynikiem noetycznych aktów podmiotu, czy wreszcie, w wersji strukturalistycznej, znakowych wytworów różnicujących i porządkujących operacji, których dokonują systemy i struktury.

Addio, które Vattimo kieruje pod adresem myśli mocnej jest więc, według mnie, pożegnaniem przede wszystkim z epistemologią i jej różnymi nowożytnymi odmianami. Co jednak po epistemologii? Wydaje się, że w pracach autora *Credere di credere* można odnaleźć trzy podstawowe alternatywy dla poznawczego, „mocnego” stosunku do bycia, trzy drogi, po których kroczyć może myśl słaba, trzy języki, które mogą zastąpić język epistemologii.

Pierwszy z nich to język estetyki, dostarczający takiego modelu uprawiania nauki, myślenia o historii, a także prawdzie, który może rywalizować z modelem scientystycznym, teoretycznym, poznawczym, technologicznym. Prawda więc nie jest już dłużej pojmowana jako zgodność sądu z rzeczywistością, lecz jako otwarcie, istoczenie się Bycia, manifestujące się – tu Vattimo znów podąża tropem Heideggera – w dziele sztuki. Historia, w tym także historia nauki, nie ma charakteru jednokierunkowego, progresywnego i kumulatywnego rozwoju, lecz rządzi się logiką bliską logice rewolucji artystycznych, gwałtownej wymiany jednych kanonów i paradygmatów na inne, która podważa moc takich kategorii, jak postęp czy przezwyciężenie, *Uebewindung*, na rzecz *Verwindung*. Ta „estetyzacja” nauki i doświadczenia, prowadząca do traktowania teorii naukowych jako swoistych dzieł sztuki, zamkniętych w sobie, rządzących się własnymi regułami, które nie wymagają weryfikacji przez odniesienie do świata zewnętrznego, lecz jedynie do immanentnych zasad koherencji, jest wątkiem dość tradycyjnym, częstym w modernistycznym myśleniu o nauce; w tradycji polskiej poglądy takie reprezentował m.in. Jan Łukasiewicz w swym wczesnym szkicu *O twórczości w nauce* (1912). Warto podkreślić także fakt, że sfera doświadczenia estetycznego, służąc jako paradygmat myślenia o historyczności w ogóle, potwierdza swą rolę centralną w nowoczesności. Jest obarczona, jak pisze Vattimo w *La fine della modernità*, swoista

¹⁷/ Tamże, s. 7.

Zawadzki Noica, Vattimo: „myśl słaba” ...

„odpowiedzialnością”, wykracza poza sferę wąsko rozumianej autonomii i zbliża się ku sferze doświadczenia etycznego¹⁸. Nie dziwi więc, że refleksja nad sztuką zajmuje bardzo ważne miejsce w wielu książkach włoskiego filozofa – choćby we wspomnianym *La fine della modernità* czy *Oltre interpretazione*, zaś w omawianym tu przeze mnie szkicu Vattimo skłonny jest nawet uznać ją za model dla myśli słabej, ze względu na to, że dyskursy i oceny krytyczne wyrastają zawsze z określonych historycznie i kontekstowo kanonów smaku, przekonania i gustów artystycznych.

Właśnie sferę doświadczenia etycznego, czy też etyczno-religijnego, można uznać za drugi język słabej myśli. Miejsce „mocnego” stosunku poznawczego zajmuje w niej prze-myśliwanie, rozpamiętywanie, wspomnianie przekazu bycia, zawsze skrywającego się i nigdy w pełni nie uobeczonego, oraz takie kategorie jak *pietas* czy *caritas*, zakładające nie wolę wiedzy i poznania, ale szacunek, życzliwość, troskę, pieczę nad tym, co się przydarza i co naznaczone jest skończonością, śmiertelnością, ułomnością, co przemawia do nas wieloma głosami, godnymi usłyszenia i podjęcia. Podobnie jak u Noiki, ten wymiar etyczny nie ma jednak charakteru imperatywnego, normatywnego, mającego oparcie w sferze racjonalności, lecz przybiera postać „etyki dóbr”.

Co znamienne, a nawet na pozór przynajmniej paradoksalne, Vattimo stara się odnaleźć ten wymiar etyczny – umiaru, *caritas* – w nietzscheańskiej figurze nadczłowieka, którą, wbrew literze tekstu, usiłuje poddać „osłabieniu”¹⁹. Najpełniej jednak swą koncepcję religii wyraził w książce *Credere di credere*, w której fakt wcielenia Boga uznał za wpisany w strukturę religii chrześcijańskiej akt „osłabienia” i nieuchronnej sekularyzacji, podobnej do tej, jaką przechodzą mocne kategorie filozofii czy sztuki. *Sacrum* traci tu swój „mocny” charakter absolutnej inności, radykalnej transcendencji, jak też swój wymiar naturalny, czy może raczej „naturalistyczny”, i oparty na przemocy, jaki ma choćby w przywoływanej dla kontrastu koncepcji Renè Girarda (z książki *Sacrum i przemoc*).

Rolę nadrzędną wobec obu wspomnianych wymiarów słabej myśli – estetycznego i etycznego – pełni jednak metafizyka śladu, czy też znaku, która tu przeciwstawia się szczególnie mocno metafizyce obecności²⁰. „Tym, co stanowi o przedmiotowości przedmiotów nie jest ich oporne trwanie naprzeciw (*gegen-stand*), ale ich wy-darżanie się, czyli ich istnienie wyłącznie na mocy otwarcia”²¹, pisze autor *Oltre interpretazione*. Różnicę między myślą mocną a myślą słabą można by więc, na koniec, opisać za pomocą opozycji przedstawiania i naśladowania, potraktowanych jako dwie przeciwstawne strategie poznawcze, dwa biegunowo odmienne sposoby odnoszenia się myśli do świata. Myśl mocna przed-stawia rzeczy i byty, po

^{18/} Zob. G. Vattimo *La fine della modernità*, Milano 1991, s. 103.

^{19/} G. Vattimo *La saggezza dell' superuomo*, w: *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Milano 2000, s. 192-194.

^{20/} Nawiązuję tu do rozróżnienia wprowadzonego przez Barbarę Skargę w jej książce *Ślad i obecność*, Warszawa 2002.

^{21/} Zob. G. Vattimo *Pensiero debole...*, s. 10.

Dociekania

to, by uczynić je w pełni przejrzystymi i poznawalnymi dla podmiotu, lub też re-prezentuje je, czyli dubluje, powtarza, zastępuje nieobecną rzecz jej substytutem²². Myśl słaba zaś, która otwiera się na przekaz, przesłanie, dziedzictwo, akceptując jego „słaby”, bo zawsze zapośredniczony w konkretnej tradycji i naznaczony ułomnością, przy-padłością i u-padłością, charakter – na-śladuje, kroczy po śladach, tropi je i odczytuje, odpowiada na nie własnym śladem²³.

22/ Zob. I. Lorenz *Świadomość i obraz. Studia z filozofii przedstawienia*, Warszawa 2001, s. 146.

23/ W *Etica della interpretazione...*, s. 20 Vattimo pisze, że „*pietas* jest miłością do tego, co żyje i jego śladów – tych, które pozostawia i które zachowuje jako otrzymane z przeszłości”.