

ANDRZEJ ZAWADZKI

LITERATURA A MYŚL SŁABA



UNIVERSITAS

LITERATURA A MYŚL SŁABA



Komitet redakcyjny:

Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz (przewodniczący) ,
Małgorzata Sugiera

Seria TAIWPN Universitas *Horyzonty nowoczesności: teoria – literatura – kultura* poświęcona jest prezentacji studiów nad tymi nurtami w literaturze, teorii, filozofii i historii kultury, których specyfikę określają horyzonty nowoczesności. W monografiach oraz zbiorach prac polskich i tłumaczonych, składających się na kolejne tomy tej serii, problematyka nowoczesności stanowi punkt dojścia, obszar centralny bądź przedmiot krytycznych odniesień i przewartościowań – pozostając niezmiennie w kręgu zasadniczych badawczych zainteresowań.

W przygotowaniu:

Tom 72: Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne.*

Wprowadzenie do teorii aktora-sieci

Tom 75: Bożena Shallcross, *Rzeczy i zagłada*

Tom 77: Jakub Momro, *Literatura świadomości.*

Samuel Beckett – podmiot – negatywność

ANDRZEJ ZAWADZKI

LITERATURA A MYŚL SŁABA

KRAKÓW

Publikacja dofinansowana przez Wydział Polonistyki
Uniwersytetu Jagiellońskiego

© Copyright by Andrzej Zawadzki and Towarzystwo Autorów i Wydawców
Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2009

ISBN 97883-242-1506-5
TAiWPN UNIVERSITAS

Redaktor naukowy
Ryszard Nycz

Opracowanie redakcyjne
Katarzyna Kościuszko-Dobosz

Projekt okładki i stron tytułowych
Katarzyna Nalepa

www.universitas.com.pl

Przedmowa

Książka *Literatura a myśl słaba* składa się z czterech części. W pierwszej z nich rekonstruuje podstawowe założenia filozoficzne tak zwanej myśli słabej, ukształtowanej zwłaszcza przez dwóch myślicieli: Constantina Noikę i Gianniego Vattimo – wciąż raczej słabo w Polsce znanych i rzadko dyskutowanych. Pomimo wszelkich różnic w sposobie filozofowania, historycznych doświadczeniach, poglądach politycznych, obu łączy cecha, którą można także, moim zdaniem, uznać za istotny rys współczesnej wrażliwości filozoficznej, artystycznej i literackiej. Jest nią zwrócenie szczególnej uwagi na to wszystko, co bytowo kruche, ułomne, kalekie, wybrakowane i uczynienie z tych obszarów doświadczenia punktu wyjścia refleksji filozoficznej oraz kulturowej. Z myśli słabej przejmuję też pomysł, że sposób manifestowania się bytu słabego, czy też „osłabionego”, można wyrazić najlepiej za pomocą pojęcia śladu (tak jak w języku potocznym mówi się o „śladowych” ilościach na przykład pewnych substancji).

W części drugiej, teoretycznoliterackiej, proponuję zastosowanie pewnych wątków myśli słabej – a szczególnie właśnie pojęcia śladu – do próby reinterpretacji podstawowych pojęć *poetyki*: pojęcia mimesis, tu traktowanego jako naśladowanie, ze szczególnym akcentem położonym właśnie na śladowość, oraz pojęcia podmiotu tekstowego jako śladu-rysy, we wszystkich znaczeniach, które tkwią w tym słowie, a odnoszą między inny-

mi do podstawowych cech, służących do identyfikacji, odróżnienia kogoś (rysy twarzy), tworzenia na przykład portretu, obrazu (rysowanie, zarys), a także do uszkodzenia, ułomności, wybrakowania (zarysowanie). Poetykę śladu – bo taką nazwą chciałbym się tu posłużyć – proponuję uznać za istotną tradycję w nurcie nowoczesnej i zwłaszcza późnonowoczesnej refleksji o statusie dzieła literackiego, jego formie, języku poetyckim oraz podstawowych kategoriach służących do ich opisu.

Część trzecia książki ma charakter historycznoliteracki. Próbuję w niej zrekonstruować i opisać, nie pretendując do perspektywy pełnej i spójnej, te tendencje w literaturze nowoczesnej, w których najpełniej doszła do głosu – wyrażana na bardzo różne sposoby i odmiennymi środkami artystycznymi – intuicja „słabego” bytu, rzeczywistości, która – mówiąc najogólniej – utraciła swą substancjalność i esencjalność. Intuicja ta jest wyrażona najczęściej za pomocą motywu śladu, w różnych jego znaczeniach: jako odcisku, resztki, znaku-przekazu. Stanowi on istotny, choć nie zawsze łatwy do wytropienia i zanalizowania, wątek myślowy twórczości między innymi Jaworskiego, Leśmiana, Gombrowicza, Różewicza, Kantora – by pozostać przy nazwiskach najważniejszych „bohaterów” tej części mojej rozprawy. Wydaje się też, że „słaba rzeczywistość” i jej śladowy sposób istnienia zyskuje na znaczeniu w literaturze polskiej po 1989, by wspomnieć choćby twórczość Magdaleny Tulli, Andrzeja Stasiuka, Stefana Chwina, a także na przykład Olgi Tokarczuk i Jacka Podsiadły¹ (o których nie piszę), co pozwala sformułować wstępną tezę o istnieniu wyraźnego (i niejako paralelnego do „słabej poetyki” pojętej jako immanentna refleksja poetologiczna w obrębie nowoczesnej estetyki) nurtu w literaturze nowoczesnej, skoncentrowanego wokół problematyki śladu w różnych jej kontekstach: ontologicznym, egzystencjalnym, kulturowym.

¹ O problematyce śladu u Podsiadły pisała G. Koziółek w niepublikowanej pracy licencjackiej *Ślady transcendencji w poezji Jacka Podsiadły*, obronionej na UJ w 2009 r.

Część ostatnia ma charakter aneksu; analizuję w niej trzy metafory mimesis, które można odnaleźć w nowoczesnej literaturze, a także filozofii: przenośnię tańca, mimiki i ornamentu; stanowią one, moim zdaniem, ważny kontekst interpretacyjny dla problematyki śladu i naśladowania. Nowoczesny kryzys mimetyczności jako imitacji, kopiowania, spowodował, że nowocześni pisarze próbowali sięgać po starsze, przednowoczesne modele mimetyczności i odwoływać się do źródłowych sensów mimesis, które zostały zapoznane czy zmarginalizowane wskutek dominacji modelu imitacyjnego. Wśród tych modeli są dwa, bardzo częste w nowoczesnej literaturze: taniec i mim, które odnoszą do mimesis partycypacyjnej, pojętej nie jako kopiowanie, odtwarzanie czy przedstawienie, ale jako żywe, dynamiczne uczestnictwo w ruchu świata (taniec) lub też jego bezpośrednie, „naturalne” uobecnianie (mim). Obie przenośnie zyskują jednak na gruncie nowoczesnym dwuznaczny charakter: wyrażają tęsknotę za choreicznym ładem oraz jednością świata i człowieka, ale też podkreślają ich rozpad i utopijność; kuszą nadzieją stwarzania żywej obecności, ale też pokazują jego „kuglarski” – sztuczny, konwencjonalny – charakter. Trzecia z wyróżnionych tu metafor, ornament, obrazuje miejsca splotu, przenikania się różnych porządków mimetyczności i wskazuje w ten sposób na paradoksalne czy nawet aporetyczne jej aspekty.

CZĘŚĆ PIERWSZA

MYŚL SŁABA – PODSTAWY
FILOZOFICZNE

Wstęp

Podstawowym celem niniejszej książki jest: 1) uchwycenie i opisanie podstawowych cech tak zwanej myśli słabej w filozofii współczesnej; 2) w miarę wszechstronne i wyczerpujące ukazanie jej związków z literaturą nowoczesną oraz 3) wskazanie na możliwe zastosowania jej podstawowych założeń w badaniach literaturoznawczych. Jak nietrudno zauważyć, trzy wyróżnione tu kręgi problemowe stanowią w znacznej mierze odrębne, niezależne od siebie obszary dociekań: filozoficzny, historycznoliteracki i teoretycznoliteracki. Uchwycenie tytułowej „słabości” w każdym z nich wymaga więc, rzecz jasna, przyjęcia nieco odmiennej perspektywy i stosowania nieco odmiennego języka opisu i odmiennych narzędzi analitycznych. Mimo to uważam, że łączne potraktowanie zjawisk należących tradycyjnie do domeny filozofii i literaturoznawstwa – zarówno w jego odmianie historyczno-, jak i teoretycznoliterackiej – jest możliwe i uzasadnione, z trzech podstawowych powodów.

Po pierwsze dlatego, że sama myśl słaba przyznaje doświadczeniu estetycznemu – a w jego obrębie także literackiemu – istotną, nawet podstawową, uprzywilejowaną w stosunku do innych dyskursów i praktyk rolę w interpretacji doświadczenia bytu, podmiotowości, kultury, znamienych dla późnej zwłaszcza nowoczesności. To właśnie literatura i sztuka nowoczesna uchwyciły i ukazały, w artystycznej intuicji, wiele tych zjawisk i problemów, które myśl słaba opisuje językiem dyskursu filozo-

ficznego, nieraz zresztą odważnie sięgającego po bliższe literaturze środki wyrazu czy formy ekspresji, takie jak metafora bądź gatunkowa forma eseju. Po drugie dlatego, że nowoczesność i ponowoczesność przyniosły zdecydowane zmiany w rozumieniu relacji filozofii i literatury, zbliżając je znacznie do siebie zarówno pod względem tematycznym, jak i pod względem stosowanych środków wyrazu oraz sposobów budowania i kształtowania wypowiedzi, i osłabiając w ten sposób – czy nawet w niektórych wypadkach zacierając – tradycyjnie przyjmowane i utrwalone kulturowo różnice pomiędzy nimi. Po trzecie wreszcie dlatego, że koncepcja myśli słabej, choć wywodzi się źródłowo z filozofii i stosowana jest przede wszystkim do analizy problemów filozoficznych, ma jednak znaczenie szersze i może z powodzeniem być odnoszona do badania i interpretowania wielu innych zjawisk kultury nowoczesnej i późnonowoczesnej. Niektóre z podstawowych pojęć i kategorii, którymi posługuje się ta koncepcja, a szczególnie pojęcie śladu, chcę więc potraktować podwójnie: zarówno wydobyć i podkreślić ich filozoficzny potencjał, jak też posłużyć się nimi do próby zbudowania poetyki, która byłaby zdolna do uchwycenia i opisanie pewnych istotnych, według mnie, cech literatury nowoczesnej. Zabieg taki może, jak sądzę, przynieść podwójną korzyść, bo pozwala zarówno osadzić literaturę w istotnych dla modernizmu kontekstach myślowych, jak i zachować, przynajmniej w pewnych granicach, jej specyfikę i autonomię, gwarantowaną przez ramy poetologii, nawet jeśli ma ona, zgodnie z duchem prezentowanej tu koncepcji, charakter nieco „osłabiony” (co tu znaczy – bardziej otwarty na inspiracje pochodzące spoza literaturoznawstwa i na inne języki humanistyczne) w porównaniu z głównymi nowoczesnymi dyskursami teoretycznoliterackimi.

Samo określenie „myśl słaba” ma – przynajmniej dotychczas – charakter raczej luźnej metafory niż precyzyjnie i jednoznacznie określonego pojęcia; na tym zresztą polega zarówno jego słabość, jak i siła. Słabość, gdyż brak ściśle zarysowanych granic konceptualnych sprawia, że niełatwo jest określić istotę, charakter, zakres problemowy, status *etc.* myśli słabej we współczesnej panoramie intelektualnej. Czy mamy tu do czynienia z w mia-

rę przynajmniej określonym kierunkiem, czy nurtem filozoficznym, stylem myślenia bądź metodą analizy kultury, w przybliżeniu choćby porównywalną z na przykład strukturalizmem, hermeneutyką, dekonstrukcją czy neopragmatyzmem? Czy też raczej z pewną ogólną tendencją myślową, której nie sposób zredukować do żadnej konkretnej „szkoły” i która raczej próbuje nazywać i wyrażać ogólny intelektualny i duchowy klimat epoki późnej nowoczesności, opisywać znamieny dla niej sposób doświadczania bytu, wykorzystując i zbierając czy nawet niejako syntetyzując osiągnięcia i rozpoznania myśli humanistycznej drugiej połowy XX wieku? Ta druga charakterystyka wydaje się wprawdzie lepiej opisywać charakter myśli słabej, która pretenduje raczej – by odwołać się do tytułu znanego szkicu Vattimo o hermeneutyce – do roli swoistej *koine* współczesnej myśli, lecz na postawione tu pytanie niełatwo jest dać jednoznaczną i pełną odpowiedź. Sami przedstawiciele myśli słabej zresztą często podkreślają jej charakter tymczasowy, niedookreślony, pozbawiony wyrazistego statusu teoretycznego i pojęciowego, jak też pewności co do własnych podstaw i założeń, który ma wyrażać niepewność poznawczą współczesnej myśli i kondycję współczesnej filozofii:

Jest więc coś przejściowego i tymczasowego w wyrażeniu „myśl słaba”. Sytuuje się ona prowizorycznie pomiędzy mocnym rozumem tego, kto mówi prawdę a symetryczną niemożnością tego, kto kontempluje własną nicość. Dzięki tej pośredniości może służyć nam jako wskaźnik¹;

Pojęcie słabości wskazuje na kruchą konstytucję dzisiejszego dyskursu filozoficznego, na jego oscylowanie pomiędzy rozpoznaniem i akceptacją procesu spełnienia metafizyki jako Dziejów Bycia – rzecz normalna w przypadku nihilizmu – a przekroczeniem tej kondycji, z konieczności dwuznacznym, pełnym trudności i potknięć².

¹ Zob. P.A. Rovatti, *Transformazioni nel corso dell'esperienza*, w: *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Milano 1998, s. 51. Książkę tę można uznać za manifest myśli słabej.

² A. Dal Lago, *L'etica della debolezza. Simone Weil e il nihilismo*, w: *Il pensiero debole*, dz. cyt., s. 117–118.

Myśl słaba nie jawi się więc jako fenomen jednoznaczny, usytuowany w pełni i bez reszty po stronie nihilistycznych tendencji myśli współczesnej, odrzucających wszelkie postaci fundamentalizmu, esencjalizmu, filozofii obecności. „Pośredniość”, akcentowana w obu przytoczonych wyżej cytatach, wskazuje na biegun przeciwny, na możliwość wykroczenia poza własną słabość, niepewną kondycję, na próbę zagospodarowania tych rejonów myślenia, które mieszczą się pomiędzy dychotomicznymi porządkami i wymykają się myśleniu w kategoriach mocnych opozycji. Ten „antydualistyczny” aspekt myśli słabej, choć nie zawsze wydobywany i rozwijany przez jej reprezentantów czy komentatorów, wydaje się istotny i obiecujący.

Siłą płynącą z owej metaforyczności jest natomiast z całą pewnością duża elastyczność i – co za tym idzie – nośność określenia myśl słaba. Efektowna przenośnia słabości, celowo, jak można sądzić, nie do końca określona ani nieskrępowana rygiem precyzyjnej i „mocnej” definicji, właśnie dzięki swej stosunkowo dużej wieloznaczności pozwala się stosować w wielu różnych dziedzinach i kontekstach i dość swobodnie rozszerzać na różne obszary poznania i doświadczenia.

„Słabość”, o której tu mowa, można interpretować na kilka sposobów. Rozważana na płaszczyźnie ontologicznej odnosiłaby się ona do samego bytu czy też bycia i jego podstawowych charakterystyk, byłaby wydarzeniem, które „przydarza się” samemu bytowi. Byt słaby więc to byt, który utracił swoją esencjalność, substancjalność, „powagę”, „sztywność”, funkcję podstawy, fundamentu, tego, co pierwsze, co istnieje prawdziwie i w sposób właściwy, istotny, jako różne – i odróżnialne – od tego, co nie w pełni istniejące, pozorne, przypadłościowe, przygodne, ufundowane i mające poza sobą istotę swej bytowości. Ontologiczną interpretację słabości można odnaleźć przede wszystkim u Constantina Noika, który konsekwentnie mówi o bycie słabym czy też osłabionym (*ființa slabă*, *ființa slabită*), przy czym to osłabienie ma u niego wymiar zasadniczo pozytywny, oznacza uwolnienie od nadmiernego „ciężaru” tradycyjnej, metafizycznej koncepcji bytu jako absolutu, radykalnie transcendentnego w stosunku do świata empirycznego czy rzeczywistości ludzkiej, historycznej,

kulturowej. Wątek słabości bytu pojawia się też, okazjonalnie, u Lévinasa oraz, w nieco bardziej rozwiniętej postaci, u najbardziej znanego przedstawiciela myśli słabej, Gianniego Vattimo, zwłaszcza w jego interpretacji Nietzscheańskiego i Heideggerowskiego pojęcia nihilizmu oraz koncepcji śladu jako tego, co z bytu – i po bycie – pozostaje. U Vattimo jednak, przeciwnie niż u Noiki, rozstanie z „mocną” postacią bytu, zwłaszcza w książkach z lat 80. i 90., odbywa się w nastroju melancholijno-nostalgicznym; możliwość rozumienia słabości bytu jako „ułżenia”, dosłownego i metaforycznego wyzwolenia od materialnego ciężaru rzeczy zarysuje się wyraźniej dopiero w ostatnich książkach filozofa, poświęconych religii. Ta ontologiczna interpretacja pojęcia słabości, czy też, innymi słowy, ontologia słaba, wydaje się szczególnie istotna, gdyż świadczy o ważnej zmianie wrażliwości filozoficznej, charakterystycznej, jak się wydaje, dla późnej nowoczesności. Odwróceniu ulega tu tradycyjna perspektywa metafizyczna, w której uprzywilejowana rola przypadała temu, co trwałe, niezmiennie, doskonałe, a do rangi tego, co pierwsze, podstawowe, tego, co stanowi punkt wyjścia i wyróżniony obszar filozoficznej refleksji urastają te obszary istnienia i te typy doświadczenia, które charakteryzuje słabość, ułomność, kruchość. Mówiąc najkrócej, rangę filozofii pierwszej zyskują ontologia słaba i ontologia słabości, przy czym to pierwsze określenie (ontologia słaba) charakteryzuje sam status myśli i dyskursu filozoficznego, jego metod i narzędzi, to drugie zaś (ontologia słabości) wskazuje na jego przedmiot, obszar zainteresowań.

Ukute i spopularyzowane przez Vattimo pojęcie myśli słabej (*pensiero debole*) pozwala też jednak na inną nieco, epistemologiczną wykładnię omawianego tu pojęcia słabości, które, co należy przyznać, stosunkowo najrzadziej pojawia się u przedstawicieli szeroko pojętego nurtu słabej myśli. Słabość dotyczyłaby, z tej perspektywy patrząc, już nie samego bytu, lecz ludzkiego poznania i jego podstawowych narzędzi conceptualnych, odnosiłaby się do sytuacji niepewności poznawczej, wskazywałaby na niezdolność myśli i języka do pełnego uchwycenia bytu, utratę przez myśl jej mocy przedstawieniowej jako zdolności do kontroli, panowania, zawłaszczenia bytu, czy też, w wersji

mniej radykalnej, jako możliwości dania wyczerpującego opisu rzeczywistości. Epistemologiczny wymiar myśli słabej podkreśla najmocniej Pier Aldo Rovatti w artykule *Transformazioni nel corso dell'esperienza*:

W sensie ścisłym „myśl słaba” to pewna postawa poznawcza. W grę wchodzi sposoby czy też kategorie poznania, pewien typ wiedzy. [...] „Myśl słaba” rości sobie prawo do tego, by całkowicie podważyć akt poznania, zarówno od strony tego, kto poznaje, jak i tego, co jest poznawane. Oczywiście, podmiot i przedmiot to już teraz pojęcia zużyte, ale czy dysponujemy lepszymi? „Myśl słaba” domaga się zmiany zarówno przedmiotu poznania, jak i podmiotu procesu poznawczego. Do podjęcia tego zadania skłania nas nihilistyczna destrukuryzacja kategorii fundamentalnych, próba podważenia władzy czy też, innymi słowy, „mocy” jedności³.

Myśl słabą można też potraktować jako próbę opisu czy diagnozy współczesnej kultury, i byłby to trzeci, obok ontologicznego i epistemologicznego – obszar zastosowania tego pojęcia. Opisowałyby ono więc nowoczesne i ponowoczesne doświadczenie, a zwłaszcza znamioną dla niego przygodność, rozpad trwałych struktur, na których oparta była egzystencja w społeczeństwach tradycyjnych, i wypieranie ich przez pozbawione stabilności i zakorzenienia w niezmiennych wartościach formy życia, zanik różnicy pomiędzy realnym a wyobrażonym, rzeczą a jej obrazem, zapośredniczenie poznania i doświadczenia siebie i świata przez „ja” i kres „mocnej” podmiotowości. Ten właśnie dziejowy i kulturowy wymiar osłabienia najdobitniej akcentuje Vattimo.

Często podejmowany jest też aspekt etyczny myśli słabej. U Vattimo został on rozwinięty zwłaszcza w *Etica dell'interpretazione* oraz w *Oltre l'interpretazione* i jest związany bardzo silnie z problematyką nihilizmu oraz interpretacji, dlatego zostanie omówiony w rozdziale poświęconym tym właśnie zagadnieniom. W tym miejscu wspomnę tylko o koncepcji Alessandro

³ Zob. P.A. Rovatti, *Transformazioni nel corso dell'esperienza*, w: *Il pensiero debole*, dz. cyt., s. 42.

Dal Lago zawartej w cytowanym już szkicu *L'etica della debolezza. Simone Weil e il nihilismo*. Podstawowymi pojęciami słabej etyki są, w interpretacji Dal Lago, takie pojęcia jak umiarkowanie, samoograniczenie, bierność, poddanie się konieczności. Te tradycyjne wyznaczniki klasycznej postawy mądrościowej, które włoski filozof, za Weil, znajduje zwłaszcza w myśli greckiej i hinduskiej, są zestawione z kondycją podmiotu ponowoczesnego, z dążeniem do przewyciężenia racjonalności instrumentalnej, osłabienia podmiotu, jego dekonstrukcji i poddania go rytmowi realnego⁴. Drugim, obok myśli Simone Weil i przywoływanych przez nią tradycji – których język i terminologia są, jak wyznaje sam Dal Lago, nieco już obce współczesnej kulturze filozoficznej – źródłem inspiracji dla etyki słabej jest filozofia Heideggera, stanowiąca zresztą wspólne, nawet jeśli różnie rozumiane i interpretowane, dziedzictwo filozofów rozwijających myśl słabą w różnych jej aspektach i wariantach. Tym, co łączy obie te, na pierwszy rzut oka trudne do pogodzenia, inspiracje: filozofię religii Weil i współczesny nihilizm, jest krytyka nowożytności, „mocnego” podmiotu jako podstawy i metafizyki pojętej jako przemoc. Etyka słaba nie polega na odrzuceniu tradycyjnych wartości czy też prostym zanegowaniu etyki deontycznej, normatywnej. Jest ona raczej pewną postawą egzystencjalną, dla której najważniejszym pojęciem jest odpowiedzialność jako odpowiedź na podstawowe dla późnej nowoczesności wydarzenie nihilizmu rozumianego w znaczeniu zmierzchu bycia i jego „mocnych” postaci. Etyka słaba jest więc pochodną słabej ontologii, faktu zapomnienia o byciu i różnicy ontyczno-ontologicznej oraz spełnienia się metafizyki w świecie racjonalności naukowo-technicznej, które wymagają od podmiotu

⁴ Zob. A. Dal Lago, *L'etica della debolezza. Simone Weil e il nihilismo*, w: *Il pensiero debole*, dz. cyt., s. 109. Jest rzeczą charakterystyczną, że zarówno Dal Lago (dz. cyt., s. 98), jak i Rovatti (dz. cyt., s. 30) oraz Vattimo (*Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961–2000*, Milano 2000, s. 190) powołują się w swych rozważaniach etycznych na wydany pośmiertnie fragment Nietzschego, mówiący, że najsilniejsi są ci, którzy są najbardziej umiarkowani i nie potrzebują skrajnych zasad.

postawy rezygnacji, pasywności, słabości. Ten etyczny wymiar słabości jest, w interpretacji Dal Lago, ważniejszy od wymiaru poznawczego:

Każda etyka, o tyle, o ile jest myślana w kategoriach słabych, zwyczajnie operacyjnych, jako minimalny punkt orientacyjny dla ludzkich działań, kształtuje się w reakcji na utratę fundamentu, choćby nawet działało się to w kondycji zapomnienia, które każe drwić z fundamentu źródłowego, metafizycznego.

Lecz pojęcie słabości może być na różne sposoby łączone z etyką, *może być etyką*. Może przywoływać, analogicznie, Heideggerowskie pojęcie różnicy ontologicznej, refleksję, która sytuuje się w warunkach nierozstrzygalności (*indecidibilità*), która ogranicza się do bycia obecną w procesie narzucania, nie udając, że likwiduje jego przyczynę. Słabość jawi się tu nie tylko jako warunek logiczny, określone ukształtowanie myśli, lecz także odsyła do sytuacji, którą można określić jako *patologiczną*, do słabości jako horyzontu egzystencjalnego. Opisuje ona zresztą, nawet jeśli czyni to tylko w perspektywie empirycznej, istotę kondycji ludzkiej w świecie techniki (nie tylko jako imaginarium natury, lecz także człowieka i społeczeństwa). Słaba jest więc, tak jak w enigmatycznej refleksji późnego Heideggera, kondycja człowieka, który uznaje, że poddany jest konieczności. Akceptuje on, jak u Weil, własny zmierzch razem ze zmierzchem świata, ograniczając, na tyle, na ile leży to w ludzkich możliwościach, swój udział w czynieniu niesprawiedliwości. Ograniczenie, słabość, *jako etyka*, może być formą, którą dziś przybiera odpowiedzialność. Czy ów zmierzch znajdzie swój odpowiednik w jakimś stanie ponownej równowagi, sprawiedliwości – tego myśl dzisiejsza nie może rozstrzygnąć⁵.

Oslabienie jako wydarzenie bytu, myśli i kultury to, jak się wydaje, trzy podstawowe wymiary słabości jako filozoficznego pojęcia, czy może raczej metafory. Ich wydzielenie nie oznacza, że stanowią one różne i niezależne od siebie obszary, wręcz przeciwnie – najczęściej przenikają się one i łączą w próbie zbudowania – na różne sposoby i różnymi środkami, językami – swoistej ontologii aktualności; w dążeniu do rozpoznania kształtu nowoczesnego, a zwłaszcza późnonowoczesnego doświadczenia bytu, egzystencji, kultury, i nazwania tego, co je charakteryzuje

⁵ A. Dal Lago, dz. cyt., s. 119.

i wyróżnia, nawet tam, gdzie, jak u Noiki, historyczno-kulturowy kontekst akcentowany jest najsłabiej.

Impulsem dla ukształtowania się słabej ontologii była bez wątpienia filozofia Nietzschego i Heideggera, zwłaszcza koncepcja nihilizmu ontologicznego i koncepcja ontologicznej hermeneutyki, z jej głównym założeniem o interpretacyjnym charakterze bytu. Ten patronat sprawia, że myśl słabą w jej rozumieniu najszerszym można zaliczyć do anty- czy też postmetafizycznych tendencji we współczesnej filozofii czy humanistyce w ogóle, a nawet wręcz z nimi utożsamić, jako próbę skonstruowania takich najogólniejszych pojęć (kategorii, metafor, narracji, języka) służących do opisu bytu i sposobów jego doświadczania, które miałyby inny charakter niż tradycyjne narzędzia dyskursu filozoficznego.

W takim właśnie, antymetafizycznym kontekście: krytyki transcendentalizmu jako filozofii przedstawienia, doświadczenia jako źródła sensu, prymatu Tego Samego (*Même*) oraz bytu pojętego istotowo (w scholastycznym sensie bycia *in actu*), metafory słabości – bodaj jako pierwszy – użył Lévinas w *Humanisme de l'autre homme*:

Jakby jakaś osobiwa słabość [*faiblesse*] niczym drgawki wstrząsnęła i zachwiała *obecnością* czy też bytem aktualnym [*en acte*]. Bierność bardziej bierna niż ta, która jest związana z aktem, która dąży jeszcze do tego, co aktualne ze wszystkich sił [...]⁶

Częściej i bardziej konsekwentnie stosują metaforykę słabości Constantin Noica (1909–1987) i Gianni Vattimo (ur. 1936).

Pierwszy z nich jest przedstawicielem znakomitej generacji rumuńskich myślicieli i artystów urodzonych na początku XX wieku. Jego twórczość można umieścić w szerokim obszarze współczesnej hermeneutyki, mimo że Noica na tę orientację filozoficzną bezpośrednio się nie powoływał. Wpływ Heideggera, na którego seminarium rumuński filozof uczęszczał w latach czterdziestych, pracując w Rumuńskim Instytucie Kulturalnym

⁶ Zob. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris 1977, s. 11.

w Berlinie, jest wyraźnie widoczny między innymi w koncepcji koła, wykorzystywanej przez Noikę w rozważaniach ontologicznych, epistemologicznych i estetycznych, zawartych zwłaszcza w głównym dziele rumuńskiego filozofa, obszernym, dwutomowym traktacie *Devenirea întru ființă* (1981), czy w przyjęciu prymatu pytania nad odpowiedzią w rozważaniach ontologicznych. Wpływ ten można także dostrzec w akcentowaniu znaczenia czasowości, stawania się, zdarzeniowości w opisie kondycji człowieka, czy wreszcie, może najwyraźniej, 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 rumuńskim języku – zwłaszcza dwa piękne i oryginalne eseje: *Rostirea filozofică românească* (1970) i *Creație si frumos in rostirea românească* (1973).

Filozofowanie Noiki i jego recepcja myśli Heideggera zajmuje osobne miejsce na mapie poheideggerowskiej ontologii hermeneutycznej i szeroko pojętej myśli postmetafizycznej; stanowi jej oryginalny, wschodnioeuropejski – patrząc na rzecz „geograficznie” – wariant, posiadający swoją specyfikę, zakorzeniony w lokalnej kulturze i duchowości, lecz pod pewnymi względami bliski głównemu, zachodniemu nurtowi tej tradycji – tak przynajmniej ja chciałbym jego myśl interpretować. Wydaje się ona niekiedy zamkniętym uniwersum intelektualnym, trudnym do przeniknięcia i niełatwym do zestawienia z innymi koncepcjami, choćby właśnie ze względu na mocno akcentowaną rumuńskość, uniwersum, w którym jednak pobrzmiewają myśli i intuicje niekiedy zdumiewająco – zwłaszcza biorąc pod uwagę czas i warunki, w jakich Noice przyszło żyć i tworzyć – przenikliwe, uniwersalne i bliskie współczesnej problematyce filozoficznej, a nieraz ją wyprzedzające, nawet jeśli język pism filozofa wydaje się czasem odległy od żargonu współczesnej kultury. Można pewnie czytać Noikę albo jako filozofa rumuńskiego, albo też filozofa uniwersalnego, nie akcentując rumuńskich korzeni jego myśli; mnie najbliższa jest interpretacja łącząca obie te perspektywy i pokazująca, że nie ma konieczności przyjmowania takiej alternatywy, a uniwersalność myśli Noiki wyrasta wła-

śnie z jego lokalności, dogłębnie przemyślanej i twórczo wykorzystanej.

Pomimo niewątpliwego wpływu Heideggera na Noikę, rozwój filozoficzny autora *Devenirea întru ființă* przebiegał jednak niejako odwrotnie niż myślowa droga autora *Bycia i czasu*, mianowicie od prac swobodniejszych, w których problematyka filozoficzna łączyła się często z refleksją nad językiem, kulturą, sztuką, literaturą, folklorem, i bliskich niekiedy formie eseju czy innym gatunkom z pogranicza filozofii i literatury (wymienić tu można zwłaszcza dwa dzienniki filozoficzne: *Jurnal filosofic* i *Jurnal de idei* oraz tom esejów *Eseuri de dumenica*), aż po swoistą summę poglądów rumuńskiego filozofa i zwięźczenie jego myślowej drogi, czyli obszerny traktat *Devenirea întru ființă*, który ma charakter systemowego wykładu z zakresu ontologii i stanowi ostatnie chyba, zakrojone na tak szeroką skalę, całościowe przedsięwzięcie z zakresu filozofii pierwszej w XX wieku.

Drugi z wymienionych myślicieli, Gianni Vattimo, to jeden z najbardziej znanych obecnie przedstawicieli filozofii hermeneutycznej, wybitny znawca i komentator Nietzschego i Heideggera, którym poświęcił kilka ważnych książek (między innymi *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 r.). Filozofia Nietzschego i Heideggera – a także, w nieco mniejszym stopniu, również Gadamera – 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, przekład polski, dokonany przez Magdalenę Kamińską, ukazał się w roku 1996 we Wrocławiu), filozofię religii (*Credere di credere* 1996; *Dopo la cristianità* 2002), ontologię i epistemologię, estetykę antyczną i awangardową (*Il concetto di fare in Aristotele* 1961; *Poesia e ontologia* 1967), etykę, historię filozofii, zwłaszcza jej nurtu hermeneutycznego (*Schleiermacher, filoso-*

fo dell'interpretazione 1968). W *Końcu nowoczesności* (1985) czy *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia* (1994) Vattimo – wykorzystując w oryginalny sposób „radykalną” hermeneutykę Nietzschego i Heideggera – opisuje nowoczesność, a także ponowoczesność, i charakteryzujący je sposób doświadczania bycia, myślenia o podmiotowości, status, jaki przyznawała nauce oraz sztuce. Tym dwóm patronom Vattimo pozostaje wierny od początku swej drogi myślowej aż do jej najnowszych etapów, choć wierność ta miała, by tak rzec, dość burzliwą historię, różne oblicza i różne etapy.

Trudno jest, oczywiście, spojrzeć już w chwili obecnej na filozofię Vattimo jako na całość zamkniętą i skończoną. Można już chyba jednak wyróżnić w niej pewne wątki podstawowe, a także zasadnicze etapy jej ewolucji. Z tego punktu widzenia *Koniec nowoczesności* (*La fine della modernità*) – książka wydana w roku 1985 i przetłumaczona na wiele języków, między innymi angielski, niemiecki, francuski, rumuński, portugalski – ma znaczenie przełomowe w rozwoju filozoficznym Vattimo. Jeszcze w pochodzących z roku 1980 *Le avventure della differenza* Vattimo dość wyraźnie wahał się między – by przywołać tytuł jednego z rozdziałów tej książki – rozumem dialektycznym (*ragione dialettica*) a rozumem hermeneutycznym (*ragione ermeneutica*), zaznaczając swój dystans wobec współczesnej, czyli poheideggerowskiej myśli hermeneutycznej, a także poststrukturalizmu, i próbując łączyć inspiracje pochodzące z filozofii Nietzschego i Heideggera – z wątkami przejętymi między innymi z filozofii Sartre’a.

Już w *Al di là del soggetto* (1981) można zauważyć przejawy „zwrotu hermeneutycznego” w myśli Vattimo, czego wyrazem jest wyraźne przeniesienie się ciężaru zainteresowań filozofa ku nihilistycznej ontologii Nietzschego i Heideggera, która będzie odtąd stanowić główne źródło jego inspiracji. W *Końcu nowoczesności* i w książkach późniejszych inspiracja egzystencjalizmem, czy szerzej, myślą dialektyczną, wyraźnie słabnie, a przynajmniej ulega znacznym przewartościowaniom i przekształceniom, choć pewne pozostałości myślenia dialektycznego wciąż, jak się zdaje, można u Vattimo zauważyć. W *Końcu no-*

woczesności filozof porzuca jednak lub przynajmniej marginalizuje te wątki myśli Nietzschego i Heideggera, które mogłyby zbliżać ich do filozofii egzystencjalnej i dialektycznej, akcentuje natomiast te, które pozwalają zobaczyć w nich myślicieli końca nowoczesności i początku ponowoczesności, te więc, których potrzebował do własnej interpretacji kultury zwanej przez niego późnonowoczesną.

Koncepcje zawarte w *Końcu nowoczesności* są jednym z najważniejszych głosów w szerokiej dyskusji na temat nowoczesności i ponowoczesności, która ze szczególną intensywnością toczyła się w latach 70. i 80. ubiegłego wieku w filozofii, naukach społecznych, literaturoznawstwie, a w której uczestniczyli między innymi Habermas, Lyotard i Rorty. W poglądach Vattimo można z pewnością znaleźć wiele *loci communes* tych dyskusji, ale też wiele rozwiązań własnych i oryginalnych interpretacji.

Książka ta nie ma charakteru całościowego, systematycznego wykładu, lecz raczej zbioru szkiców i esejów, które powstawały na przestrzeni kilku lat i były w większości publikowane osobno, w różnych czasopismach i książkach zbiorowych. Stąd też wynika ta jej cecha, która może utrudniać nieco lekturę, a także pełną, dokładną rekonstrukcję poglądów filozofa: Vattimo często powtarza wiele wątków, wraca do tych samych czy też podobnych problemów, traktując je jednak za każdym razem trochę inaczej, patrząc na nie z nieco odmiennej perspektywy. Nie znajdziemy też w *Końcu nowoczesności* jakiejś całościowej, systematycznej, szczegółowej teorii nowoczesności jako formacji filozoficznej, społecznej czy kulturowej, ani też rozważań dotyczących jej początku, powstania, rozwoju. Zamiast tego Vattimo daje raczej szereg „wglądów”, „przybliżeń”, „rzutów myślowych”, poprzez które naświetla i przybliża różne aspekty nowoczesności i ponowoczesności. Ten sposób prowadzenia wywodu jest zresztą charakterystyczny dla całej filozoficznej twórczości autora *Spoleczeństwa przejrystego*.

Książki opublikowane przez Vattimo po *Końcu nowoczesności* natomiast – między innymi *Etica dell'interpretazione*, *Oltre l'interpretazione*, a także głośny szkic *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, przedstawiający ogólne założenia tak zwanego sł-

bego myślenia, koncepcji najmocniej bodaj kojarzonej obecnie z nazwiskiem włoskiego filozofa – w znacznym stopniu rozwijają, dopełniają i pogłębiają poruszone w niej zagadnienia. Dopiero koniec lat 90. XX wieku przynosi pewne *novum* w zainteresowaniach Vattimo, czego wyrazem są dwie znane i szeroko dziś dyskutowane książki poświęcone religii: *Credere di credere* (1996) i *Dopo la cristianità* (2002). Trudno jednak w przypadku Vattimo mówić o tym „zwrocie religijnym” jako o jakimś radykalnym przełomie, gdyż także w refleksji nad zjawiskiem wiary podstawową rolę odgrywają problemy, którymi zajmował się wcześniej, takie jak nowoczesność czy interpretacja. Myśl Vattimo rozwija się raczej w trybie ewolucji niż rewolucji, w trybie, który może najlepiej opisać, bliska też myśleniu Noiki, metafora spirali: krąży ona wciąż wokół pewnych zagadnień centralnych, podstawowych, lecz pogłębia je, reinterpretuje, rekontekstualizuje, zataczając coraz to nowe i szersze kręgi, zahaczając o coraz to nowe obszary problemowe.

Wspólnym rysem refleksji filozoficznej Vattimo i Noiki jest próba uchwycenia i opisanego takich sposobów doświadczania bytu, które wymykają się tradycyjnym kategoriom metafizyki, zwłaszcza w jej wersji nowoczesnej. Obaj w swych pracach stawiają sobie wspólne cele, a w swych 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 przedstawiania, 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, nadając 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 uznawa-

ne 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 po- lub też ultranowoczesności, 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 mierzyć się bezpośrednio 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 niepozbawiona 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. Dla włoskiego myśliciela koncepcja myśli słabej to przede wszystkim próba diagnozy stanu współczesnej kultury zachodnioeuropejskiej, określonego, historycznego momentu, w którym znalazła się ta kultura i wytworzone przez nią struktury. Opozycja myśli mocnej i myśli słabej ma u Vattimo charakter przede wszystkim temporalny jako opozycja pomiędzy filozoficznym projektem nowoczesności a nowoczesnością późną, a samo osłabienie (bytu, myśli) jest dziejowym zdarzeniem (w znaczeniu Heideggerowskiego terminu *Ereignis*).

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 XVIII w.). Ten gest powrotu do źródeł, odzyskiwania ich, przybiera, obok postaci konkretnej, także nieco zmityzowaną postać rekonstrukcji jakiejś etniczno-archaicznej ontologii i zawartego w niej specyficznego, uwarunkowanego językowo i kulturowo oglądu rze-

czywistości i doświadczenia bytu, czy też, by przywołać tytuł książki współczesnego Noice myśliciela, Mircei Vulcănescu, „rumuńskiego wymiaru egzystencji”⁷. 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 więc, 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. Z tego punktu widzenia myślenie Noiki można zestawzić z różnymi projektami zdefiniowania istoty rumuńskości i właściwej jej wizji świata, człowieka, kultury, takimi jak „przestrzeń pasterska” Luciana Błagi czy koncepcja *etnicul românesc* (etniczności rumuńskiej) Constantina Rădulescu-Motru⁸. U Noiki więc opozycja myśli mocnej i myśli słabej przybiera raczej postać „przestrzenną”, jako opozycja zachodniej i rumuńskiej wizji bytu. Wymiar dziejowy myślenia, tak istotny u Vattimo, jest słabiej u Noiki akcentowany, jednak krytyka nowoczesności i jej podstawowych założeń jest ukrytym wymiarem jego filozofii.

Zarówno jednak Noica, jak i Vattimo wykorzystują, choć na różne sposoby, w różnych znaczeniach i różnych celach, 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, który pozostaje w wyraźnej opozycji względem jego postaci „mocnej”, utożsamionej z nowoczesnością i wypracowanymi przez nią kategoriami. „Etniczna” ontologia Noiki, odczytana w kontekście Vattimowskiej myśli słabej, ukazuje więc nieco

⁷ Zob. M. Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, București 1991.

⁸ Zob. L. Błaga, *Przestrzeń pasterska*, tłum. I. Kania, „Literatura na Świecie” 1998, nr 9; C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc*, București 1996.

inne oblicze i może być interpretowana jako istotny i w znacznym stopniu antycypujący wiele współczesnych kierunków myślenia etap dwudziestowiecznej refleksji ontologicznej. Z tego punktu widzenia dwie sprawy zasługują na szczególne podkreślenie. Po pierwsze, pojęcie słabości służy u Noiki krytyce metafizycznej koncepcji bytu jako obecności, o charakterze absolutnym i solennym. Po drugie, jest ono nie tylko punktem wyjścia refleksji filozoficznej, lecz także prawdziwą *philosophia prima*, w której jednak miejsce bytu jako podstawy, gruntu, ufundowania zajmuje byt kruchy, wybrakowany, osłabiony: „Tylko wychodząc od bytu osłabionego można pojąć, czym jest byt”⁹.

⁹ C. Noica, *Devenirea întru ființă. Încercare asupra filozofiei tradiționale. Tratat de ontologie. Scrisori despre logica lui Hermes*, București 1998, s. 276.

Noica: rumuńska kruchość bytu

Filozofia Noiki zasługuje z pewnością na całościową analizę i gruntowne, głębokie omówienie wszystkich jej wątków, na które jednak nie ma tu miejsca¹. Z konieczności więc tematem tego szkicu czynię jedynie pojęcie słabości, czy osłabienia, w tych znaczeniach i kontekstach, w których występuje ono w pismach rumuńskiego filozofa. O innych zagadnieniach wspominać będę tylko o tyle, o ile związane są one z problemem ontologii słabej, nawet jeśli są to sprawy o znaczeniu podstawowym dla całej koncepcji autora *Devenirea întru ființă*. W książkach Noiki re-

¹ W moim omówieniu filozofii Noiki korzystałem z następujących prac: I. Dur, *Noica – între dandism și mitul școlii*, București 1994; M. Grădineanu, *Noica. Modelul ontologic*, Iași 1994; E. Guliciuc, *Constantin Noica sau revolta întru spirit*, București 1999 (zwłaszcza rozdz. *Structura spiritului românesc*, s. 104–116); L. Pamfil, *Noica neconoscute. De la uitarea ființei la reamintirea ei*, București 2003. Polityczne konteksty ontologii Noiki omawia książka A. Laignel-Lavastine, *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, trad. E. Marcu, București 1998 oraz S. Lavric, *Noica și mișcarea legionară*, București 2007. Polska recepcja Noiki: I. Kania, wstęp w: C. Noica, *Sześć chorób ducha współczesnego*, tłum. I. Kania, Kraków 1997; P. Nowak, *Zespół Noiki*, „Literatura na Świecie” 2004, nr 9/10 (rec. *Sześciu chorób ducha współczesnego*); D. Sieroń-Gałusek, *Dar ciągłości: idee i instytucje w Europie Środkowo-Wschodniej z perspektywy długiego trwania*, „Edukacja Humanistyczna” 2007, nr 2; B. Błesznowski, *Źródła paidei Constantina Noiki*, „Po lekcjach” 2009, z. 34.

fleksje na temat „słabości” bycia nie mają charakteru rozwiniętej, całościowej koncepcji, tak jak będzie to 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) i 80. (*Devenirea întru ființă*).

Inaczej niż Vattimo, Noica używał sformułowania słabość i osłabienie niemal wyłącznie w kontekście ontologicznym, w celu opisanego pewnych właściwości bytu. Proponuję wyróżnić trzy podstawowe etapy w rozwoju koncepcji słabej ontologii u Noiki. W pierwszym z nich dominuje ton religijnej medytacji nad światem i człowiekiem, charakterystyczny między innymi dla wczesnych esejów z tomu *Pagini despre sufletul românesc*. Słabość, czy też miękkość, jest w nich ukazana jako znamienny rys 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. Intelakt [*spiritul*, też duch, umysł] nie sytuuje się *przed* [*în fața*] światem, ten zaś nie chce być zobaczony czy też zrozumiany, lecz dopełniony. Istnieje w tej rumuńskiej wizji *łagodna ciągłość między naturą a duchem*. Istnieje u nas osobliwe i w jakimś sensie niefilozoficzne pragnienie harmonii,

pisze filozof w szkicu *Cum gândește poporul român*². Człowiek i świat, myśl i rzeczywistość więc to nie dwie istotowo różne, przeciwstawione sobie substancje, lecz raczej dwie strony tego samego procesu, jakim jest istnienie. Nie ma tu miejsca na dualizm podmiotu i przedmiotu ani na relację poznawczą, pojętą jako przedstawianie rzeczy, jako konstruowanie i proste nakładanie na rzeczy ludzkich projektów lub siatek kategorialnych, jako ujmowanie rzeczy w kategoriach sensów, jakie mają dla

² Zob. C. Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, București 2000, s. 84.

świadomości. Zastanawiając się nad semantyką takich, mniej więcej synonimicznych, wyrażen jak *sens*, *tâlc*, *rost*, *înțeleș*, *no-ima* (to ostatnie wyrażenie 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 (*în lucru*), myśl zaś schodzi do rzeczy, przesuwając się ku nim (*către lucru*)³.

Komentując starorumuński traktat *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiulul 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, pojęty 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 zrationalizowanej etyki Noica proponuje pojęcie *milă* jako wyznacznik postawy człowieka wobec rzeczywistości. Pojęcie to słownikowo oznacza litość, miłosierdzie, sympatia w znaczeniu współodczuwania, ale można też je chyba przetłumaczyć jako zmiłowanie. Zakłada ono, że człowiek jest istotą ułonną, 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”⁴. Człowiek nie stara się za wszelką cenę poznać świata i odczarować go,

³ Tamże, s. 80–81.

⁴ Tamże, s. 64.

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.

Drugą fazę w rozwoju słabej ontologii Noiki ulokowałbym na początku lat siedemdziesiątych, gdy filozof zaczął rozwijać pojęcie słabości bytowej w sposób bardziej złożony i całościowy, a religijna medytacja nad światem i człowiekiem ustąpiła miejsca rozważaniom nad językiem rumuńskim i wpisaną weń wizją rzeczywistości, przypominającym nieco refleksje późnego Heideggera nad wielkimi pojęciami metafizyki. Reprezentatywne dla tej fazy myślenia Noiki o ontologicznej słabości są zwłaszcza książki *Rostirea filozofică românească* oraz *Sentimentul românesc al ființei*.

Ta przedostatnia z wymienionych tu prac jest świadomą i bardzo konsekwentnie przeprowadzoną próbą przemyślenia podstawowych kategorii filozoficznych, takich jak byt, stawanie się, „ja”, natura *etc.* w świetle filologii – próbą tyleż fascynującą, co nader trudną do oddania w przekładzie. Noica poddaje refleksji własny język, nie tylko ukazuje 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* (znaczący „w”, ale też „ku”, „do”), na którym w poważnym stopniu będzie oparta jego ontologia (zwłaszcza pojęcie stawania się „w” byt, lecz także „ku”, „do” bytowi, *devenirea întru ființă*). Filozoficzne sensy tkwiące w tym przysłówku Noica omawiał w kilku swych książkach, za każdym razem wzbogacając i pogłębiając ich charakterystykę, a wreszcie awansował słówko *întru* do roli podstawowej kategorii ontologicznej w *Devenirea întru ființă*⁵.

⁵ Przysłówek *întru* (dalej tłumaczę go jako „w”/„ku”, by wydobyć jego znaczeniowy potencjał, który Noica wykorzystuje filozoficznie) ma podsta-

wowe znaczenie w całej filozofii autora *Devenirea întru ființă* i jego charakterystyka wymagałaby odrębnego, obszernego omówienia. Tu mogę ograniczyć się tylko do najbardziej podstawowych informacji. Wspomniany przysłówek, pochodzący od łacińskiego czasownika *intrare*, wchodzić, wkraczać, znaczy zarówno „w”, jak i „ku”, obrazuje więc sytuację zarówno statyczną (bycie w czymś, w jakimś stanie lub sytuacji), jak i dynamiczną (stawanie się, wkraczanie w jakiś stan bądź wykraczanie ku niemu). Jako jedyny więc wskazuje nie na wyłącznie przestrzenne, lecz także na czasowe relacje między rzeczami (typu część: całość a nie podmiot: przedmiot) i związany jest bardziej ze zmysłem dotyku niż wzroku. Pozostałe rumuńskie przysłówki, zdaniem Noiki, zawierają się w *întru* lub stanowią jego momenty. Podstawowa różnica zachodzi pomiędzy sytuacją „bycia w” (*a fi în*) oraz „bycia w/ku” (*a fi întru*). Ta pierwsza wyraża sytuację zamknięcia, ograniczenia, ta druga też odnosi do pewnego osadzenia w jakimś stanie, takiego jednak, które ma potencjał rozwoju, wykraczania poza siebie, otwarcia na nowe horyzonty bycia. „Bycie w” jest więc związane z typem prawdy jako pewności, dokładności, właściwym nowoczesnej myśli scjentystycznej, podczas gdy „bycie w/ku” funduje typ prawdziwości właściwy naukom humanistycznym (bliższy więc, jak można sądzić, rozumieniu, interpretacji, choć sam Noica nie używa owych sformułowań w tym kontekście), zajmującym się sprawami ducha, które są w/ku wartościom, a nie po prostu w nich. Sytuacja „bycia w” ukazuje rzeczy jako w pełni tożsame ze sobą, bez żadnej, jak powiada Noica, resztki; tymczasem „bycie w/ku” to sytuacja, w której rzeczy są sobą, lecz i poza siebie wykraczają, pozostawiając więc pewną ontologiczną resztkę (niewykluczone, że można byłoby ją określić też jako różnicę, co pozwoliłoby jeszcze mocniej powiązać Noikę z nurtem antydialektycznym we współczesnej filozofii), niedającą się w pełni wyczerpać i wyjaśnić w ramach jakiegoś statycznego porządku czy modelu, który „bycie w/ku” wprawia w ruch. Innymi słowy, jakaś rzecz, „będąc w” jakiejś sytuacji, traci swą jednostkowość, jest całkowicie podporządkowana całości, natomiast „będąc w/ku” stanowi jej organiczną część, nieredukowalną i zachowującą indywidualny charakter.

Przysłówek *întru* posłużył też Noice do rozróżnienia dwóch typów stawania się (*devenire*): stawania się w/ku stawaniu się (*devenire întru devenire*) i stawanie się w/ku bytowi (*devenire întru ființă*), jako dwóch podstawowych aspektów bytowania świata i człowieka. W największym skrócie: to pierwsze to stawanie się „czyste”, przeciwstawione idei bytu i, w przypadku człowieka, odnoszące do animalnego, biologicznego wymiaru egzystencji, nieprzerwanego, wciąż powtarzającego się łańcucha życia i rytmu natury. Stawanie się w/ku bytowi to sytuacja, która pozwala wyjść z opozycji sta-

Jak, według Noiki, przejawia się osłabienie (*slăbirea*) czy też słabość (*slăbiciunea*) pojęcia bytu, widoczne w intuicjach znaczeniowych jego rodzimego języka i kultury? Przede wszystkim, pojęcie bytu (*ființă*) 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 [*esență*], 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”⁶. To intuicyjne doświadczenie bytu znajduje potwierdzenie w etymologii; słowo byt nie wywodzi się bowiem od słowa być (*a fi*), od którego derywowana jest na przykład natura (*fire*), lecz od łacińskiego *fieri*, stawać się, bliższego rumuńskiemu *devenire*⁷. 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*)⁸, 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 na przykład platońskiego świata czystych idei, zastygłych w beczasowości form.

tycznego, esencjalistycznego bytu i prostego stawania się. Stawanie się nie wyczerpuje się tu w samym sobie, lecz zyskuje sens jako wykraczanie ku nowym, szerszym (lecz także nieskończonym, zawsze otwartym) horyzontom bycia, które jest jednak możliwe dzięki „byciu w”, osadzeniu w bycie, jego materialności i nawet „ciężarze”, jak pokazuje to Noica na przykładzie *Nieskończonej kolumny Brâncușiego* (*Sentimentul românesc al ființei*, București 1996, s. 178–183). Wydaje się, że byłoby rzeczą interesującą porównać te dwie sytuacje ontologiczne i dwa typy stawania się z Heideggerowskim rozróżnieniem na to, co w dziele sztuki ziemskie i światowe.

⁶ Zob. C. Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea filozofică românească*, București 1996, s. 50 (w tym wydaniu, pod wspólnym tytułem umieszczono dwie książki Noiki, *Rostirea filozofică românească* i *Creație si frumos in rostirea românească*; cytaty lokalizuję za tym właśnie wydaniem).

⁷ Tamże, s. 49.

⁸ Tamże, s. 57.

W *Creație si frumos* natomiast Noica dowodzi, że ta słabość bytu, wpisana czy też zapisana w doświadczeniu języka rumuńskiego, polega na tym, że byt ten wciąż się ukrywa, wycofuje, nie pozwala w pełni uchwycić. „Bytowość” jest kategorią stopniowalną, 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”⁹. 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.*¹⁰

Kolejnym ważnym krokiem Noiki na drodze budowania ontologii słabej jest książka *Sentimentul românesc al ființei*, wprowadzająca istotne nowe wątki do wcześniejszych koncepcji rumuńskiego filozofa, ale też rozwijająca te, które akcydentalnie pojawiły się w *Creație si frumos*, takie jak koncepcja sześciu ontologicznych sytuacji, oparta na sześciu modalnościach rumuńskiego czasownika „być” (*a fi*) oraz utożsamienie osłabienia bycia z jego ukryciem się czy też wycofaniem (*retragere, ascundere*). *Sentimentul românesc al ființei* można określić jako prawdziwy traktat o słabym bycie w kontekście ontologicznego doświadczenia wpisanego w język rumuński, gdyż problematyka ontologicznej słabości jest w tej książce potraktowana chyba najobszerniej ze wszystkich prac Noiki, a pole semantyczne związane z interesującym nas tu pojęciem jest bardzo bogate i obejmuje takie terminy jak *seninitatea ființei*, *ușuratatea ființei*, *ființa neîmplinită*, *ființa plurală*, *ființa multiplicată*, *ființa coruptă* (łagodność bytu, zniszczalność bytu, byt niespełniony, byt mnogi,

⁹ Tamże, s. 292.

¹⁰ Noica więc próbuje stworzyć język, który opisywałby „stopniowalność” rzeczywistości, jakby odpowiadając na stwierdzenie narratora *Ulicy Krokodyli* Schulza, iż „Język nasz nie posiada określeń, które by dozwalały niejako stopień realności, definiowały jej gęstość”, zob. B. Schulz, *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod Klepsydrą*, Kraków 1985, s. 97.

był pomnożony, był zepsuty)¹¹. W sposobach, w jakich Noica charakteryzuje osłabienie bytu, można wyróżnić dwa podstawowe kierunki interpretacji, nieco od siebie odmienne, choć jednocześnie blisko ze sobą związane. W pierwszym z nich osłabienie znaczy uwolnienie od ciężaru i powagi bytu absolutnego, zamkniętego, pełnego w imię większej swobody, otwarcia ku takim możliwościom bytowania, które nie są ograniczone do czystej obecności i do „jest”. Choć Noikę interesował poziom ontologiczny, nie egzystencjalny, jego myślenie wydaje się tu dość bliskie Heideggerowskiej koncepcji projektu jako otwarcia na możliwości bycia, dzięki czemu jestestwo (u Noiki byłoby to być) jest czymś więcej niż tym, czym jest faktycznie, czyli prostą obecnością¹².

Autor *Sentimentul românesc al ființei* wyróżnia sześć ontologicznych funkcji pytania i sześć trudnych do wiernego oddania w całym ich zniuansowaniu modalności rumuńskiego czasownika „być” (*a fi*), którym odpowiada sześć podstawowych sytuacji ontologicznych. Przemyślenie bytu w kategoriach pytania, a nie odpowiedzi pełni w myśli Noiki doniosłą funkcję ontologiczną, a nie tylko poznawczą, gdyż, choć pytanie objawia coś istotnego w porządku zdań czy twierdzeń, to przede wszystkim prowadzi do otwarcia horyzontu dla rzeczy, do ich „rozświetlenia”, dzięki czemu same rzeczy mogą się pojawić, uobecnić, choć niekoniecznie w pełni swej obecności i przejrystości¹³. Dzięki pytaniom i ich właściwościom można uzyskać wgląd w istotne aspekty rzeczy, w bogactwo ich różnorodnych stanów i niuansów. Przeciwnie, odpowiedź jest zamknięciem horyzontu dla rzeczy i potwierdzeniem dominacji człowieka nad bytem, ponieważ udzielenie odpowiedzi powoduje, że to nie same rzeczy się

¹¹ *Sentimentul românesc al ființei*, dz. cyt., cytaty ze stron 30, 39, 66, 72.

¹² Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 187.

¹³ W *Devenirea întru ființă* (s. 198) Noica, idąc śladem Heideggera, stwierdza, że język, jako rzeczywistość bardziej ekspresyjna ontologicznie niż człowiek, sam w sobie jest pytaniem o bycie.

rozjaśniają, lecz człowiek się „oświeca”, czyli uzyskuje wiedzę, poznanie, ale też zamyka sobie drogę dalszego, bardziej subtelno-
nego kontaktu z rzeczami¹⁴. Koncepcja ta zasługuje na bliższą i bardziej szczegółową charakterystykę.

Sześć wspomnianych funkcji pytania to, kolejno, zawieszenie, odwrócenie, negacja, niezdeterminowanie, organizowanie i pomnożenie. Byt zawieszony w pytaniu (czego wyrazem jest wznosząca się intonacja zdania pytajnego) to byt, który ani nie jest (w sensie nie codziennym, lecz „mocnym”, filozoficznym), ani jednak nie przestaje istnieć, jest więc poruszony, „wstrząśnięty” w samych swych podstawach, podana zostaje w wątpliwość jego możliwość, pewność, tożsamość, czyli, innymi słowy, prawo do istnienia. Odwrócenie – widoczne w inwersyjnym szyku zdania pytajnego – funkcjonuje niczym odbicie w lustrze, które daje podwojony obraz rzeczy i w ten sposób podaje je w wątpliwość (rumuńskie słowo *îndoire*, pisane przez Noikę jako *în-doire*, znaczy zarówno podwajać, jak i kwestionować). Gdy to „podwojenie-kwestionowanie” przybiera postać najbardziej radykalną, może prowadzić do negacji, która poprzez postać zdania pytajnego w formie przeczącej wyraża całkowite odrzucenie i zaprzeczenie bytu, określone przez Noikę mianem demonizmu. Gdy owo zanegowanie nie ma charakteru radykalnego, absolutnego, lecz neutralny, można mówić o niezdeterminowaniu czy też nieokreśleniu ontologicznym rzeczy, które, w języku rumuńskim, znajduje swój wyraz zwłaszcza w zaimkach nieokreślonych i różnych partykułach przydających określeniom czasu, miejsca itd. charakter nieokreślenia. Owo niezdeterminowanie, które wydaje się skądinąd bliskie pojęciu nierozstrzygalności czy aporetyczności, ma w interpretacji Noiki charakter najbardziej „wyzwoli-
cielski” spośród wszystkich wymienionych przez filozofa funkcji pytania, gdyż otwiera zbyt mocno dookreślony byt ku nowym horyzontom, ku temu, co może nadejść, ku nowym postaciom i sposobom realizowania się. W funkcji organizującej, czy też, jak mówi Noica, tetycznej, a nie tylko hipotetycznej, wyrażającej

¹⁴ Zob. *Sentimentul românesc al ființei*, s. 13.

zwątpienie, zdziwienie, niewiedzę, występuje pytanie pośrednie, mające formę zdania twierdzącego („pytanie, czy...”; „chcę wiedzieć, czy...”). Ta funkcja pytania zawiera w sobie funkcje poprzednie, lecz jednocześnie ma charakter pozytywny, w tym znaczeniu, że zakłada, ustanawia jakiś obszar czy domenę bytu i jest jednocześnie pierwszym krokiem w kierunku potencjalnej – ale tylko takiej – odpowiedzi, twierdzenia. Ostatnią z wyróżnionych funkcji pytania jest pomnożenie obszaru bytu. Pytanie prawdziwe jest zawsze „mądrzejsze” od odpowiedzi, zawiera w sobie więcej treści i nie może zostać wyczerpane przez odpowiedź, gdyż w jego istocie tkwi nieusuwalna resztką, „nadwyżką”, której odpowiedź nie może wchłonąć ani znieść w swej treści. W ten sposób pytanie otwiera obszar możliwości, potencjalności wokół każdej odpowiedzi, który zostaje zachowany niejako pomimo, czy nawet wbrew, jej pozytywności, afirmatywności, dążenia do ostatecznego rozstrzygnięcia¹⁵.

Noice wyraźnie zależało na tym, by utrzymać koncepcję pytań i modalności w obszarze ontologii i traktować je jako właściwości samego bytu, stąd też, pomimo iż zauważa pewne podobieństwa między swymi koncepcjami a na przykład logiką modalną, wzbogaca i wzmacnia swój wykaz sześciu funkcji pytania o tyleż samo sytuacji ontologicznych, tak by nie pozostawić wątpliwości co do tego, że jego celem jest opisanie nie stosunku człowieka do bytu czy właściwości ludzkiego poznania, lecz cech bytu samego. Owe sześć sytuacji ontologicznych tworzy swoistą konstelację czy też, jak pisze sam Noica, aureę wokół bytu obecnego, tego, co „jest” i, pozornie pozbawione jego ontycznej mocy, w istocie wzbogaca go o dodatkowe wymiary. Sama koncepcja sytuacyjności bytu oznacza przyjęcie perspektywy historycznej, przygodnej, konkretnej, *sub specie temporis*, a nie *aeternitatis*, i zakłada, że zrozumienie bytu możliwe jest tylko w konkretnych warunkach i okolicznościach¹⁶.

¹⁵ Tamże, s. 21–22.

¹⁶ W *Devenirea întru ființă* (s. 284) Noica nazywa ontologią regionalną „różnorodność sytuacji ontologicznych, w których przejawia się to, co realne”.

Byt zaczyna się od tego, co próbowało być. Pierwsza i wyjściowa sytuacja ontologiczna jest więc sytuacją nieobecności bytu, która jednak nie jest jednoznaczna z czystą nicością, niebytem, lecz raczej z nieudanym dążeniem do tego, by być, z niemożliwością zaistnienia. W interpretacji Noiki to, co nieobecne to to, czemu pomimo próby nie udało się przyjąć bytu, wejść w obszar tego, co istniejące. Jednak owo dążenie, mimo że niezrealizowane, jest pewną formą bytu, tego, co realne i domaga się ontologii zdolnej do jego opisania. Co więcej, jest to obszar istnienia szczególnie płodny i interesujący, z wielu punktów widzenia. Koncepcja Noiki jest tu, jak się zdaje, o wiele bliższa myśli greckiej, według której niebyt (*me on*) jest tym, co chaotyczne, nieuporządkowane i bezforemne, niż myśli biblijnej ukazującej niebyt jako absolutną pustkę czy nicość, z tym że rumuński filozof akcentuje nie chaos, lecz byt niespełniony, niezobiektywizowany, niezrealizowany, którego, co więcej, nie traktuje jako gorszy poziom ontologiczny, lecz przeciwnie, jako tę sferę, bez której nie sposób jest zrozumieć życia duchowego człowieka i jego wytworów: historii czy też kultury. Noica zdaje się tu rysować projekt nie tylko alternatywnej ontologii tego, co nieistniejące, lub nie w pełni zaistniałe, lecz także bardziej konkretny projekt alternatywnej historii pisanej od strony tego, co rozbiło się o próg możliwości istnienia, nie otrzymało własnego głosu, pozostało – niczym niezrealizowane dzieło sztuki – w stadium szkicu, planu, zamiaru, słowem – tego wszystkiego, co wyrażone zostało za pomocą modalności „to, co miało nie być” (*n-a fost să fie*). Projekt ten więc, nieoczekiwanie, wydaje się nieodległy od Waltera Benjamina koncepcji historii przez to, że akcentuje to, co odrzucone, zniszczone, „przebrane” i zrujnowane w bycie i historii. Dla Noiki jednak ta przegrana leżała w samej naturze rzeczy, była z góry zaprogramowana.

Druga sytuacja ontologiczna i druga odpowiadająca jej modalność wyrażona jest sformułowaniem „to, co miało być” (*era să fie*). O ile pierwsza sytuacja ontologiczna opisywała to, co z góry skazane było na porażkę i niespełnienie w wyniku braku pewnych warunków ogólnych, normatywnych, niezbędnych do zaistnienia pewnego bytu, o tyle sytuacja druga wyraża byt

zawieszony i zablokowany, taki, który pozostał niejako czystą możliwością i nie przyjął postaci konkretnej, zindywidualizowanej. Noica odwołuje się tu do schematu opozycji dialektycznych, a konkretnie do Heglowskiej pary pana i niewolnika, pokazując, że to, co przebrane (bytowo, historycznie), zdolne jest przetrwać, w postaci szczątkowej, fragmentarycznej, ułomnej w zwycięskim członie opozycji.

Byt ewentualny, „to, co by było” (*va fi fiind*), jest trzecią sytuacją ontologiczną, która nie nosi już w sobie śladów wybrakowania, w postaci porażki czy zablokowania, lecz obietnicę bytu, zaistnienia czegoś. Pomijając specjalistyczne rozważania gramatyczne Noiki i porównania trybów warunkowych, form optatiwów i koniunktiwów rumuńskiego i innych języków, powiedzieć można, że istotą tej ontologicznej sytuacji jest wyrażanie wątpliwości, niepewności odnoszącej się do bytu jako takiego, a nie ludzkiej intencji czy nawet jakichś stanów faktycznych. Na tym poziomie ontologicznym można by zapewne umieścić byty intencjonalne czy też wyobrażone oraz – jak podaje sam Noica – alternatywne wersje rzeczywistości, tworzone przez człowieka i istotne dla jego moralnego i emocjonalnego doświadczenia. Najistotniejszą i najbardziej radykalną konsekwencją tej ontologicznej sytuacji jest jednak krytyka, której Noica, przywołując przykład izotopów, poddaje zasadę identyczności, zwłaszcza w jej wersji wypracowanej przez logikę formalną, zastępując ją bytem zwielokrotnionym, pomnożonym o różne swoje wersje, zbudowanym ze swej własnej różnorodności.

Trzy pierwsze sytuacje tworzyły swoistą przeszłość czy prehistorię bytu realnego, „przed-byt” (*prefiinta*), jak się wyraża Noica, ukazując kolejno to, co najsilniej naznaczone negatywnością („to, co nie miało być”), to, co się z niej wydobywa, ale wciąż od nowa w nią wpada („to, co miało być”) oraz wątpliwą możliwość („to, co by było”). Modalność typu „mogło być” (*ar fi să fie*) opisuje możliwość pewniejszą niż ewentualność i zarazem początek ugruntowania bytu, oparcia go na jakimś fundamencie. W odróżnieniu od możliwości czystych, potencji w rozumieniu scholastycznym czy logicznym, które są pozbawione wszelkiej mocy, „leniwe”, pasywne i tworzą ontologiczną rezer-

wę w stosunku do tego, co aktualne i co zaistniało faktycznie, opisana przez Noikę sytuacja ontologiczna dotyczy bytu dążącego ku zaistnieniu, zorientowanego na bytowość, takiego, który jeszcze nie zaistniał z przyczyny jakiejś własnej niemocy, a nie takiego, który zaistnieć nie mógł z powodu nieprzychylnych mu warunków zewnętrznych. Owa możliwość wyrażana przez język rumuński odznacza się niezależnością, autonomią bytową, której była pozbawiona tradycyjna kategoria potencji jako tego, co jest jedynie niesprzeczne wewnętrznie, stanowi rodzaj uprawomocnienia dla tego, co jest, oraz jest kolejnym szczeblem, czy kręgiem, na drabinie bytów, bliższym już temu, co rzeczywiste, niż szczeble i kręgi poprzednie.

W modalności wyrażanej sformułowaniem „to, co ma być” (*este să fie*) dochodzi do głosu konieczność, ale „słaba”, której imperatywność łączy się z przypuszczalnością, warunkowością. Jest to sytuacja wkraczania w byt, przyjmowania go, sytuacja, w której „peryferia” bytu rozprzestrzeniają się wszędzie i rozpraszają, a jego centrum jest nigdzie, ulega zanikowi. Taki byt Noica charakteryzuje jako „miękki”, bardziej dostępny i racjonalny niż ten, opisany przez tradycyjne koncepcje metafizyczne. Racjonalne znaczy tu to, co pozbawione charakteru absolutnego, to, co nie jest dane samo przez się, w jakimś akcie poznania bezpośredniego czy intuicji, uchwytyjacej pierwsze zasady w sposób niepodlegający dyskusji, jako podstawę czy ugruntowanie dla innych bytów. Modelem dla takiego doświadczenia bytu jako czegoś absolutnego, wzniosłego, niewypowiadalnego i przeciwstawionego bytowi uchwytnemu, skrojonemu na ludzką miarę, słabemu, jest, zdaniem rumuńskiego myśliciela, boskość jako pierwsza zasada oraz jej zeświecczone wersje, takie jak substancja Spinozy czy Hegłowski duch absolutny.

Wreszcie ostatnia sytuacja ontologiczna, odnosząca się do „tego, co miało być” (*a fost să fie*). Noica interpretuje to sformułowanie w interesujący sposób, odwołując się do potocznego sformułowania „to, co było pisane” (komuś lub czemuś), które jednak nie ma wyrażać fatalizmu (szczególnie w jego rumuńskiej, „mioritycznej” wersji), przekonania, że bieg rzeczy jest z góry zapisany i zdeterminowany, lecz traktuje byt jako tekst

do przeczytania. I choć rumuński filozof sięga tu po przenośnię kodu bytu jako jednoznacznego zapisu, który może zostać zrealizowany lub też nie, i wyraża uprawomocnienie bytu, jego prawo do istnienia, to jednak zdanie: „kto powiada: [byt] pisany, mówi też: czytany”¹⁷, można uzupełnić o „interpretowany”, czyli dany w aktach wykładni i „prze-pisać” – nie tylko w znaczeniu „przepisu” jako jednej i uprzednio danej wersji, kodu, formuły, lecz także wielości, różnorodności i „interpretacyjności” samego bytu. Takie odczytanie zbliżałoby Noikę do hermeneutycznej ontologii Vattimo, w której – o czym będzie mowa później – interpretacja jest formą, w jakiej dany jest byt osłabiony, pozbawiony „mocnej” istoty.

Tak opisany w swych modalnościach i sytuacjach byt to zbytek (*exuberantą*), coś naddanego, nadmiernego w znaczeniu: wykraczającego poza miarę konieczności i dającego wyraz wolności od ciężaru, totalności i „masywności” bytu jako tego, co tylko i wyłącznie „jest” (w znaczeniu: jest obecne) i dąży do zagarnięcia całego obszaru tego, co bytujące, i posiadania wyłącznego prawa do definiowania jego prawomocności.

W drugim kierunku, w którym podąża Noiki charakterystyka słabości ontologicznej, osłabienie nie jest już traktowane jako uwolnienie od mocnej wersji bytu, a raczej jako konsekwencja wycofania się oraz skrywania bycia, mocniej też akcentowany jest tu wybrakowany charakter bytu, to wszystko, co znajduje się niejako „poniżej” bytu ukształtowanego i spełnionego, takiego, który przybrał określoną postać i formę. Jest to, jak powiada Noica, „bardziej mroczna” strona bytu, charakteryzowana w terminach bardzo bliskich Heideggerowskiemu pojęciu zapomnienia bycia, jego skrytości czy też „ziemskości” z eseju *Źródło dzieła sztuki*, nieodległych też od rozwijanego przez Heideggera, a potem Vattimo pojęcia nihilizmu, choć sam Noica pojęcia tego nie używał. Owo zapomnienie ma u Noiki dwa podstawowe wymiary. Pierwszy z nich to zapomnienie człowieka o byciu, które dokonało się w głównych nurtach nowożytnej myśli zachodniej za

¹⁷ Tamże, s. 50.

cenę dominacji bytu, tego, co obecne i pewne, nad samym byciem. Wymiar drugi to zapomnienie jako zdarzenie samego bycia polegające na jego wycofaniu się, a w konsekwencji – „osłabieniu”, które powoduje, że bycie już więcej nie „jest”:

logik mógłby się doskonale bez niego [bycia] obyć w swej zorganizowanej grze znakami, które nie chcą już niczego znaczyć w planie rzeczywistości, a wręcz nawet w planie myśli. W opozycji do punktowości bycia w logice znajduje się jego rozprzestrzeniona totalność z innych współczesnych koncepcji. Odczucie bytu byłoby tu, niczym w jakimś nowym panteizmie czy spinozyzmie, odczuciem jakiejś obecności totalnej, bez żadnych warunkowań. Lecz taka nieuwarunkowana obecność staje się nierozróżnialna i jest, równie dobrze, całkowitą nieobecnością, jak się rzekło. Nie tylko my „zapominamy” o byciu, zarówno na płaszczyźnie spekulatywnej, jak i w doświadczeniu duchowym – mówi się nam, jakby tytułem reprimendy – lecz samo bycie wycofuje się w całości przed aktem poznania, tak, że możemy raczej powiedzieć, czym bycie nie jest, niż czym jest. Tak logik, jak i metafizyk zachodni pragnie więc *zabezpieczenia*: ten pierwszy, w porządku dokładności; ten drugi, w porządku pewności absolutnej¹⁸.

Ten słaby obszar bytu, zapomniany także w sensie historycznym, lekceważony, traktowany jako wtórny, pozorny i mniej doskonały, wegetujący na marginesach wielkich, klasycznych koncepcji ontologicznych, zasługuje na swą odrębną ontologię:

o tym bycie rosnącym od dołu [*de jos*], próbującym się sklecić z niepewności i małości rzeczy, szukającym modelu dla siebie i spełniającym się niekiedy, pod znakiem zasad organizacji, które Eminescu nazwał „*arhei*” – zazwyczaj milczała nauka o bycie. Europejscy myśliciele z przeszłości, którzy poświęcali się nauce o bycie, nie interesowali się światem niskim, tak jak to czyniła myśl rumuńska. Przywoływali oni zasadniczo byt z góry, pewien siebie i niesplamiony powstawaniem i ginieciem, byt całkowicie przeniknięty jasnością, taki jednak, który mógł jedynie pogrążyć w ciemności, a nawet niebycie to wszystko, co było pod nim¹⁹.

¹⁸ Tamże, s. 58.

¹⁹ *Sentimentul românesc al ființei*, s. 152. Na temat koncepcji *arhei* u Noiki zob. E. Guliciuc, dz. cyt., s. 112–116.

Takiej koncepcji bytu „odgórnego” Noica przeciwstawia byt, który można określić jako zsekularyzowany, gdyż jest on wcielony i w czas, i w przestrzeń, pozbawiony niedostępności i abstrakcyjności.

Tematem ontologii słabej jest więc to wszystko, co można by określić mianem bytowej resztki, a co sam Noica określił jako „kruchą naturę” (*frageda fire*), jako to, co zostało odrzucone z obszaru bytu, to, co bytu nie przyjęło, co przejawia się jako chaos i nieporządek. Tę sferę ontyczną rumuński filozof uznał za bardziej „rewelatorską” i intensywną niż sferę ładu i bytu pełnego²⁰; nie jest to „klasyczny” obszar bytu, lecz ten, którego intuicję poddają raczej ruiny niż wielkie budowle²¹. Owa kruchosc czy może raczej ułomność (rumuńskie słowo *fraged* pochodzi od łacińskiego *frango*, łamać) ma dwa podstawowe, pozornie sprzeczne znaczenia. Pierwsze z nich odsyła do „łamliwości”, rozbicia (*frângerea*) tego, co twarde, zastygłe, nieorganiczne, czyli do wyzwolenia tego, co żywe i stające się. Znaczenie drugie wskazuje na wartość i niezbywalną ontologiczną godność tego, co kruche, słabe, miękkie (*frăgezimea*), czyli ciała, tego, co organiczne, a więc nietrwałe, poddane zepsuciu oraz zniszczeniu²².

Przywołane tu dwa znaczenia ułomności wskazują, że oba wspomniane wyżej kierunki myślenia Noiki o bycie osłabionym są zbieżne w kilku podstawowych punktach. Słaba ontologia Noiki jest, mówiąc dzisiejszym językiem, krytyką metafizyki obecności, jest bowiem oparta na założeniu, że „Byt nie tylko ‘jest’”, a „obecność bytu lub byt obecny nie stanowi jedynego gruntu dla bytowania”²³, czyli nie wyczerpuje całego pola istnienia, które domaga się uwzględnienia. Noica stawia zawsze pytania ontologiczne, czyli pytania o to, czym jest i jak istnieje ów byt osłabiony, nie podpowiada natomiast, jak można go poznawać i opisywać.

²⁰ Zob. C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, s. 69–70.

²¹ Tamże, s. 33.

²² Tamże, s. 27.

²³ Tamże, s. 69, 51.

Krytyce zostaje też poddane samo pojęcie gruntu, zasady, „ostatecznych instancji” bytu. Nie polega ona na całkowitym odrzuceniu jakiegokolwiek ontologicznego ufundowania, na jakiejś wersji Heideggerowskiego skoku w *Abgrund*, lecz na dopuszczeniu mnogości fundujących zasad oraz na przyjęciu ich „osłabionych” wersji, tak jak to czyni Noica w przypadku kategorii takich jak natura oraz logos, które utraciły już status fundamentu, podstawy bytu i myślenia: „Lecz, skoro najwyższe instancje już nas więcej nie satysfakcjonują, co teraz wyjaśnia byt? Wciąż one – natura i rozum – lecz w rozumieniu żywszym, łagodniejszym, tak jak zdaje się je pojmować rumuńska wrażliwość filozoficzna”²⁴. Rozstanie z bytem poważnym, absolutnym, solennym, statycznym, masywnym (tak Noica najczęściej określa byt „mocny”) nie oznacza jednak akceptacji jego przeciwieństwa, czyli nicości i absurdu. Słaba ontologia Noiki ma charakter antydualistyczny, zakłada pewne kontinuum bytowości o różnych stopniach intensywności, tyle że heterogeniczne, pozbawione stabilnego osadzenia czy ugruntowania i porównywalne nie do trwałej struktury, lecz do migotliwego i będącego w nieustannym ruchu pola lub, jak już wspominałem, tekstu²⁵. Jest ona próbą wyjścia z mocnej opozycji bytu i niebytu poprzez wskazanie na mgliste, niedookreślone obszary bytowania, jako na tę sferę, która mówi o bycie więcej niż prosta obecność lub też nieobecność i dlatego jest, w istocie, bardziej interesująca i znacząca dla zrozumienia pełnego spektrum tego, co istnieje, nawet jeśli jest to istnienie wątpliwe, pozbawione pewnych podstaw, istnienie „jakoś”.

Podobny, szóstkowy schemat ontologiczny zastosował Noica w wydanej w tym samym roku, co *Sentimentul românesc al ființei*, książce *Sześć chorób ducha współczesnego*, która bardziej niż inne dzieła Noiki stanowi próbę diagnozy kultury współczesnej i jej bolączek. Owe tytułowe choroby, pod pewnymi względami odpowiadające sześciu sytuacjom i modalnościom bytu z *Sentimentul românesc al ființei*, to kolejno: katholitis, todeti-

²⁴ Tamże, s. 140.

²⁵ Tamże, s. 78–79.