

R U C H L I T E R A C K I

DWUMIESIĘCZNIK

Rok LIV

Kraków, marzec–kwiecień 2013

Zeszyt 2 (317)

Polska Akademia Nauk Oddział w Krakowie
i Wydział Polonistyki UJPL ISSN 0035-9602
DOI 10.2478/v10273-012-0060-9ETYKA, HERMENEUTYKA I MYŚL SŁABA.
VATTIMO, ROVATTI, DAL LAGO

ANDRZEJ ZAWADZKI*

Etyczne aspekty interpretacji, czy szerzej – relacje etyki i hermeneutyki zyskują obecnie coraz większe znaczenie, o czym mogą świadczyć choćby wydane niedawno prace Michała Januszkiewicza, Andrzeja Przyłębskiego i Pawła Dybła¹. Niniejszy szkic jest próbą przyjrzenia się temu, jak etyka interpretacji, czy szerzej – etyka hermeneutyczna jest pojmowana na gruncie tzw. myśli słabej, czyli w filozofii głównego promotora *il pensiero debole*, Gianniiego Vattima oraz niektórych jego kontynuatorów, takich jak Pier Aldo Rovatti czy Alessandro Dal Lago, których idee są, jak dotychczas, słabo znane na gruncie polskim.

VATTIMO: ETYKA, NIHILIZM, PRZEKAZ

Jeśli etyka hermeneutyczna jest możliwa, potrzebuje ona ontologii nihilistycznej, na gruncie której argumentacja może przybierać postać tylko interpretacji zdarzeń, lektury „znaków czasu”, nasłuchiwania przekazów. Taką konkluzją kończy się wstęp do wydanej w roku 1989 książki Gianniiego Vattima *Etica*

* Andrzej Zawadzki – dr hab., Wydział Polonistyki UJ.

¹ Zob. M. Januszkiewicz, *W-kołohermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007 (zwłaszcza rozdz. 5 *Hermeneutyka I: etyka*); Kim jestem ja, kim jesteś ty? *Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012; A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, 2010; P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012 (zwłaszcza cz. II: *Hermeneutyka i etyka*).

*dell'interpretazione*². Zdanie to można, jak sądzę, uznać za najkrótsze i najlepsze streszczenie hermeneutycznej etyki Vattima, gdyż nietrudno jest w nim odnaleźć właściwie wszystkie najważniejsze jej tematy i kluczowe pojęcia, których zresztą większość – jak na przykład przekaz (*Geschick*) czy wydarzenie (*Ereignis*) – pochodzi ze słownika późnego Heideggera. Zatem, przede wszystkim, wskazuje ono na ścisłe powiązanie etyki, nihilizmu i interpretacji; można by nawet powiedzieć, że etyka hermeneutyczna jest „ufundowana” na ontologii nihilistycznej czy też post-metafizycznej, oczywiście pod warunkiem, że ufundowanie to będzie się rozumieć w sposób słaby, czyli nie taki, który odnosi się do ugruntowania czy szukania transcendentálnych warunków możliwości, lecz jako szeroko pojęte umieszczenie w pewnym kontekście czy też horyzoncie rozumienia.

Etyka hermeneutyczna, przynajmniej w wersji proponowanej przez włoskiego filozofa, możliwa jest właśnie na gruncie nihilizmu rozumianego jako nowa ontologia, zdolna do przekroczenia metafizyki jako, używając terminologii Heideggerowskiej, myślenia utożsamiającego bycie z bytami, a te ostatnie – z podległą naukowo-technicznej manipulacji sferą przedmiotowości, zaś mówiąc bardziej potocznie: jako filozofii szukającej stabilnych struktur i niezmiennych fundamentów ludzkiej egzystencji. Ontologia nihilistyczna, ujmując rzecz w największym skrócie, polega więc na „rozszczelnieniu”, rozmyciu czy też „osłabieniu” „mocnych”, fundamentalnych kategorii ontologicznych, takich jak istota, substancja, *archè* czy *telos*, które zastępuje pojęcie nieskończonej, produktywnej interpretacji, traktowanej, co ważne, jako właściwość czy „istota” samego bytu, przejawiającego się wyłącznie w dziejowych wykładniach, horyzontach, „otwarciach”, zapośredniczeniach. Etyka hermeneutyczna nie tylko jednak wyrasta z ontologii nihilistycznej, lecz także jest jej punktem dojścia, gdyż akcentowanie wymiaru etycznego jest konsekwencją „myśli słabej”, świadomie rezygnującej z fundamentalizmu i przemocy, które, jak wiemy od Lévinasa i Derridy, grożą tradycyjnej metafizyce, oraz podkreślającej swoją własną względność, kondycyjność i ograniczenie.

Samą formułę – etyka interpretacji – można więc rozumieć dwojako, a dwuznaczność ta, niewątpliwie zamierzona, pokazuje kolistość relacji etyki i hermeneutyki: z jednej strony bowiem wspomniana formuła odnosi się do wymiaru etycznego, który tkwi immanentnie w każdym akcie interpretacji świadomej swej „słabości”, czyli przygodności, historyczności, względności – tak, jak wtedy, gdy potocznie mówimy: to tylko interpretacja, tym samym odbierając naszym stwierdzeniom charakter autorytatywny i dogmatyczny – a z drugiej sugeruje, że relacja etyczna jest oparta na rozumieniu i interpretacji. Skoro bowiem etyka interpretacji, czy też etyka hermeneutyczna nie jest ufundowana na żadnym „mocnym” imperatywie kategorycznym ani systemie moralnych nakazów, na żadnej uniwersalnej wizji porządku świata, społeczeństwa, natury ludzkiej, musi wspierać

² Zob. G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Torino 1989, s. 9.

się na hermeneutycznej wizji dialogu, odpowiedzialności jako od-powiedzi na głos innego. W etyce tej miejsce owych zasad i imperatywów zajmuje etyczny czy, żeby tak powiedzieć, „pietystyczny” akt nieskończonej wykładni przekazów – świadectw doświadczenia: „Te przekazy dotyczą bycia, tworzą jego sens – sens terminu bycie, terminu rzeczywistość, tak, jak są one nam dane, w naszym konkretnym doświadczeniu teraźniejszości. Przekazy te, które są tematem post-metafizycznej ontologii, nie kryją w sobie żadnej istoty, żadnej głębokiej struktury bądź koniecznego prawa; przejawiają się w nich natomiast wartości historyczne, konfiguracje doświadczenia, formy symboliczne, które są śladami życia, konkretnymi postaciami bycia i których słucha się z *pietas*, z pobożną uwagą, na jaką zasługują właśnie jako ślady życia naszych bliźnich”³.

Wydaje się, że tak zarysowaną etykę można by potraktować jako nawiązanie do tradycji naśladowania w znaczeniu greckiego *akoloutho* i łacińskiego *sequor*, czyli postępowania za kimś, kroczenia czyimiś śladami. Arystoteles używał tego pojęcia w traktacie *O niebie* w odniesieniu do postępowania zgodnego z naturą jako wzorcem; w tradycji chrześcijańskiej mówi się, w podobnym kontekście, o naśladowaniu Chrystusa, a w późnoantycznej i renesansowej tradycji humanistycznej (Dionizjusz z Halikarnasu, Stacjusz, Pico della Mirandola) – o naśladowaniu wzorców literackich. U Vattima miejsce porządku przyrody, boskiego Logosu czy literackiego kanonu zajmują szeroko pojęci inni – kultury różnych grup, specjalistyczne języki, kultury nie zachodnie oraz sub-kultury samego Zachodu, które zaczynają dochodzić do głosu⁴. Vattimowska etyka interpretacji będzie więc, przede wszystkim słuchaniem – prymat słuchu, zaznaczony tu nieprzypadkowo, podkreśla bierność podmiotu, jego otwartość na innego i dominującą pozycję tego ostatniego, a następnie także czytaniem i wykładaniem śladów innych⁵.

Od razu trzeba wskazać w tym miejscu na podobieństwa i różnice zachodzące pomiędzy hermeneutyczną etyką Vattima a koncepcjami Lévinasa i Derridy. Wszyscy trzej traktują ślad jako sposób przejawiania się inności; u autora *Boga, który nawiedza myśl*, ślad wskazuje na radykalną transcendencję zawsze już przeszłego i nigdy obecnego Innego, który dany jest w sposób niezapośredniczony, niezależny i uprzedni w stosunku do inności przejawiającej się w konkretnych kulturowych kontekstach⁶; u Derridy ślad, pozostawiony przez niemieszczącą się w horyzoncie obecności inność, jest tym, co umożliwia pisanie i interpretację⁷;

³ Tamże, s. 8.

⁴ Tamże, s. 8.

⁵ Formułę „czytanie śladów” (łac. *legere vestigia*) zacytowałem ze *Słownika polszczyzny XVI wieku*, red. S. Bąk i inni, Wrocław 1966–2004, t. XVI (1985, red. tomu L. Woronczakowa), s. 295–307.

⁶ Zob. E. Lévinas, *Ślad innego*, tłum. B. Baran [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 220.

⁷ Zob. J. Derrida, *Comment ne pas parler* [w:] *Psyche. Invention de l'autre*, Paris 1987, s. 560.

u Vattima zaś inni – pisani z małej litery i w liczbie mnogiej – są już zawsze dani w aktach wykładni i tylko poprzez kulturowe mediacje podlegające nigdy niekończącej się interpretacji. Autor *Etica dell' interpretazione* ujmuje więc Lévinasowsko-Derridiańskiej inności wiele z jej monolityczności i transcendencji, spluralizuje ją i przenosi na płaszczyznę antropologiczną; inność przejawiająca się w śladach i przekazach to inność skontaminowana i „osłabiona”⁸.

Warto poświęcić trochę więcej uwagi tak istotnemu dla etyki interpretacji pojęciu przekazu, które wraz z pojęciami takimi, jak dar czy ślad, Vattimo wykorzystuje często w celu scharakteryzowania „słabego” bycia, postaci, jaką przyjmuje ono w doświadczeniu ukształtowanym przez późną, czyli spełnioną nowoczesność. „Słabego”, bo przekaz nie jest bytem (w Heideggerowskim znaczeniu *Seiende*), czymś co myśl może jednoznacznie przed-stawić i zawłaszczyć. Bycie jako przekaz staje się niejako tradycją w znaczeniu etymologicznym, czyli tym, co przekazane, powierzone, pozostawione w spuściźnie. Jest pamiątką, monumentem, jednakże nie tym trwalszym od spizu, lecz przeciwnie – nietrwałym, który – niczym dzieło sztuki w interpretacji Vattimo, „stworzony jest po to, by trwać, jednakże nie jako pełnia obecności tego, co upamiętnia”⁹, lecz jako kruchy ślad, wspomnienie: „O byciu możemy powiedzieć w tym miejscu tylko tyle, że jest przekazem, prze-słaniem, *Über-lieferung*, *Geschick*. Świat jest doświadczany w horyzontach, 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 umożliwia nasze doświadczenie świata to *Geschick*, przeznaczenie-przesłanie, czy też *Überlieferung*, przekaz. Bycie nie jest, lecz się przekazuje (wyrusza w drogę i wysyła siebie), prze-syła się”¹⁰.

Vattimo zapożyczył pojęcie przesłania – *Geschick* – od Heideggera i rozwinął jego znaczeniowy potencjał – jak próbowałem pokazać wyżej – zarówno w kie-

⁸ Zob. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2004, s. 135–152. W książce *Credere di credere* (Milano 1996) Vattimo polemizował z pojęciem radykalnej inności Boga w ujęciu Lévinasa czy Derridy i przeciwstawiał mu chrześcijańskie Wcielenie jako uniżenie i „osłabienie” absolutnej transcendencji *sacrum*.

⁹ Zob. *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 79.

¹⁰ Zob. G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tłum. M. Surma-Gawłowska i A. Zawadzki [w:] „Teksty Drugie” 2003, nr 5, s. 129–130. Na koncepcji przesłania w podanym tu znaczeniu jest też oparta koncepcja racjonalności hermeneutycznej naszkicowana również w książce *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Bari 1994, s. 135: „Przeznaczenie bycia, oczywiście, przejawia się tylko w interpretacji, nie ma mocy przedmiotowo-deterministycznej; jest to *Geschick* w znaczeniu *Schickung*, przekazu. Możemy tak to przetłumaczyć: dostępna nam racjonalność polega na tym, że uwikłani w proces (już – zawsze jesteśmy weń «wrzuceni»), zawsze – już wiemy, przynajmniej w pewnej mierze, dokąd się kierujemy i dokąd powinniśmy się kierować. By zdobyć orientację musimy jednak rekonstruować i interpretować ten proces w sposób pełniejszy i bardziej przekonujący. Błędem byłoby wierzyć, że możemy usytuować się na zewnątrz owego procesu i uchwycić jakoś *arché*, rację, istotę czy ostateczną strukturę. Racjonalność jest tylko nicią przewodnią, którą można zrozumieć dzięki uważnemu wsłuchiowaniu się w przekazy *Schickung*”.

runku ontologicznym: przesłanie jako forma, w której bycie „daje się” pomyśleć i doświadczyć w świecie późnonowoczesnym, jak i etycznym: przesłanie jako głos Innego domagający się od-powiedzi i wykładni. Interpretacje Vattimo rozwijały się niejako równoległe do interpretacji Derridy, w którego myśleniu Heideggerowskie przesłanie – *Geschick* – funkcjonuje przede wszystkim w opozycji do pojęcia reprezentacji.

Pojęcie przesłania (*Geschick*) pojawia się u Heideggera kilkakrotnie i w różnych kontekstach, najczęściej wraz z spokrewnionymi etymologicznie słowami: przesyłka (*Schickung*), a także dzieje (*Geschichte*) i los (*Schicksal*). Związek tych pojęć ukazany jest już w *Byciu i czasie* (w polskim tłumaczeniu słowo *Geschick* występuje jako dola), zwłaszcza w rozdziale piątym części drugiej, zatytułowanym *Czasowość i dziejowość*. Heidegger pisze tam, że czasowość i śmiertelność egzystencji ludzkiej wyrywa ją z chaosu różnych możliwości bycia, beztroski, wygody, samozadowolenia i sprowadza do niej samej, „wprowadza jestestwo w prostotę jego losu”, jego pierwotne dzianie się, w którym jestestwo to „przekazuje się» samemu sobie na podłożu odziedziczonej, ale i wybranej możliwości”¹¹. O doli natomiast można mówić wtedy, gdy jestestwo w swoim losie decyduje się na istotne współbycie z innymi. Przekaz, odniesiony do autentyczności bycia jestestwa, jest więc zarówno przestrzenią wolnego wyboru, jak też zawiera w sobie uwarunkowanie tym, co pochodzi z przeszłości¹²; do myśli tej, z tym że w odniesieniu już nie do jestestwa, lecz samego bycia, Heidegger powróci zresztą w swych późniejszych dziełach.

Pojęcie przesłania można też znaleźć w dość bliskich sobie i myślowo, i czasowo, pracach filozofa, takich jak esej *Pytanie o technikę* (1954), oraz zwłaszcza książka *Zasada racji* (1957), w których zdaje się ono służyć Heideggerowi do budowania ontologii innej niż ta oparta na pojętej metafizycznie, trwałej i niezmiennej istocie. W *Zasadzie racji* Heidegger określił bycie jako przesłanie (*Geschick*), które jednak nigdy nie jest dane jako coś po prostu obecnego, lecz wręcz przeciwnie – nieustannie się wymyka, przy czym to wymykanie się należy do istoty przesłania, a nie jest jakąś jego skazą czy „negatywem”. „Dzieje bycia są przesłaniem bycia, które przesyła nam się, wycofując swoją istotę”. „Przesyłanie się i wymykanie się są jednym i tym samym, a nie czymś różnym”; „bycie przesyła się nam, zarazem wymykając się ze swoją istotą, skrywając ją w uniku”¹³.

W Heideggerowskim pojęciu przesłania dochodzi więc do głosu taka intuicja bycia, w której przybiera ono postać podania, tradycji (tak, jak mówimy o przekazie tradycji, zarówno w sensie tego, co przekazane, udzielone, powierzone, podane, jak tego, co jest opowieścią, podaniem), której pewne wątki są jasne

¹¹ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 482.

¹² Dlatego też jako przekaz zostaje też określone powtórzenie jakiejś byłej możliwości bycia, które „otwiera jestestwu jego własne dzieje” (tamże, s. 484–485). O pojęciu powtórzenia u Heideggera zob. m.in. A. Melberg, *Teorie mimesis*.

¹³ Zob. M. Heidegger, *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001, s. 86–87.

i zachowane, a inne zagubione i niezrozumiałe, i która wskutek tego wymaga interpretacji. Tradycji, którą nie w pełni dysponujemy, gdyż to raczej ona przychodząc do nas, określa nasze położenie i do której musimy się jakoś odnieść, odczytać ją, odnaleźć się jakoś w niej, a nie doskonale opanować niczym niezmienny i zastygły kanon. Tradycji, do której należymy, ale z którą także się jakoś mijamy. Innymi słowy: bycie jako przesłanie nie jest przedmiotem, który mógłby być przedstawiony przez podmiot, lecz domaga się zupełnie innego, niż przedstawiający, stosunku ze strony człowieka; będzie to raczej od-powiedź, myślenie nie jako poznawanie, obliczanie bytu, lecz jako pomnienie, czy też rozpamiętywanie (w znaczeniu *Andenken*) bycia, jego wykładnia.

Niektóre wątki tej charakterystyki przesłania można odnaleźć w Gadamerowskim pojęciu przekazu, które w *Prawdzie i metodzie* ściśle powiązane z kategorią rozumienia oraz z tak zwaną zasadą dziejów efektywnych, odniesione zostało przede wszystkim do tradycji i jej funkcjonowania. O ile według Heideggera to samo Bycie, jako różne od bytów istniało na sposób przesłania, to zdaniem Gadamera przekaz jest sposobem bycia tradycji. Ujęcie tradycji jako przekazu pozwala uniknąć zarówno subiektywizmu hermeneutyki romantycznej, która zapoznawała historyczny wymiar doświadczenia oraz traktowała rozumienie jako dokonujące się niejako ponad historią spotkanie autora i interpretatora, jak i podejścia cechującego przyrodoznawczo zorientowaną humanistykę, która dąży do uczynienia z przeszłości obiektywnego przedmiotu poznania, badanego z neutralnej, odpodmiotowionej perspektywy. Jesteśmy częścią własnej tradycji i czynnie uczestniczymy w jej przekazywaniu, co wyklucza możliwość spojrzenia na nią z jakiegoś neutralnego punktu widzenia; z drugiej jednak strony dzieli nas od niej pewien dystans czasowy, który wyklucza pełną przynależność do tradycji, będącej zawsze częścią przeszłości. Przekaz jest, jak pisze sam Gadamer, usytuowany w sferze „pomiędzy”: pomiędzy obcością i zażyłością¹⁴, pomiędzy przynależnością a dystansem, pomiędzy „byciem w” i „byciem poza”, pomiędzy ciągłością a nieciągłością, i to właśnie ta sfera, „uskok”, „szczelina” jest tym, co umożliwia samo rozumienie jako „wejście w proces przekazu tradycji”¹⁵. Nie ma ona przy tym, co warto podkreślić, charakteru jakiegoś poznawczego fundamentu, na którym można oprzeć gmach wiedzy pewnej, jednoznacznej i dobrze ugruntowanej, lecz wydaje się bliższa Heideggerowskiej czy Derridiańskiej różnicy, która „otwiera” i umożliwia nieskończony proces wykładania bycia, czy też nieskończony ruch generowania i krążenia znaczeń. Mówiąc jeszcze inaczej – jesteśmy zdolni do rozumienia przeszłości i tradycji właśnie dlatego, że jest ona przekazem, a nie jakimś martwym, obojętnym dla nas obiektem wiedzy czysto teoretycznej, *episteme* pozyskiwanej za cenę utraty osobistego z nim kontaktu, bądź też, z drugiej strony, nieuświadomianą przez nas, bezwładną sferą *doksa*,

¹⁴ Zob. H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, s. 406.

¹⁵ Tamże, s. 400.

zbiorem bezrefleksyjnie przyjmowanych poglądów, stereotypów, reakcji, które oplątują nas, całkowicie nas determinują i określają.

Tradycja pojęta jako przekaz nie jest zatem zamkniętą, skończoną strukturą, lecz otwartym i ruchomym horyzontem¹⁶; nie jest jednorodna ani jednoznaczna, lecz ze swej istoty złożona i wieloraka: „Naszą świadomość historyczną wypełnia zawsze pewna wielość głosów, którymi przeszłość rozbrzmiewa. Istnieje ona tylko w mnogości takich głosów: stanowi to istotę przekazu historycznego, w którym bierzemy i chcemy brać udział”¹⁷.

Heideggerowski wątek bycia jako przekazu, w sposób bardziej radykalny niż Gadamer, podjął Derrida w pracach z lat 80., między innymi w *La carte postale* i szkicu *Envoi* z tomu *Psyche*, który często uważany jest za przełomowy dla zwrotu etycznego w dekonstrukcji. W *La carte postale* Derrida mówi o przekazie (*envoi*), który nie przekazuje „czegoś”, jakiejś konkretnej rzeczy czy bytu, nie jest wysłany z konkretnego źródła ani też nie odsyła do konkretnego miejsca, nie jest skierowany, przesłany do konkretnego adresata. Wykorzystując wieloznaczność pojęć: przeznaczenie (*destin*), miejsce przeznaczenia, na przykład listu czy przesyłki (*destination*) i adresat (*destinataire*), francuski filozof pisze: „Kiedy byt jest myślany *począwszy* od daru *es gibt* (przepraszam za upraszczającą stenografię, to tylko litera), sam dar daje się *począwszy* od «jakiejś rzeczy», która nie jest niczym; to byłoby, hm, jak jakiś «przekaz», przeznaczenie, przeznaczeniowość, przepraszam, przekazu, który, oczywiście, nie przesyła tego lub tamtego, który nie przesyła niczego, co by było, niczego, co by było «będącym» («*étant*»), «obecnym» («*présent*» znaczy także podarek)”¹⁸.

Z kolei w szkicu *Envoi* z tomu *Psyché. Inventions de l'autre* Derrida wyraźnie akcentuje przeciwieństwo przekazu, a także dziejowości i przedstawienia: „*Geschick*, *Schicken* i *Geschichte*, o których mówi Heidegger, nie są przekazami typu przedstawiającego (*representatif*). Historyczność, którą konstytuują nie jest procesem przedstawiającym albo przedstawialnym (*representative ou représentable*) i, aby go myśleć, potrzebna jest historia bycia, „przekazu” bycia, który nie byłby więcej wzorowany ani skoncentrowany na przedstawieniu”¹⁹. Przekaz jednak nie jest też tożsamy z czystą obecnością, istotą jako *Anwesenheit*, która poprzedzałaby go i była jego źródłem. Jest on nieskończonym odsyłaniem, śladem pozbawionym początku, mnogim, możliwym dzięki różnicy i inności: „Wszystko zaczyna się od przekazu, to znaczy nie zaczyna się. Skoro rozłam czy podział dzieli od początku wszelki przekaz, nie ma jednego przekazu lecz od razu, zawsze, wielość przekazów, tyle różnych śladów odsyłających do innych śladów i do śladów innych. Ta podzielność przekazu nie ma charakteru negatywnego, nie jest brakiem, jest czymś zupełnie innym niż brak podmiotu, znaczącego, czy też ten list, który, jak powiada

¹⁶ Tamże, s. 417.

¹⁷ Tamże, s. 391–392.

¹⁸ Zob. J. Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, 1980, s. 71.

¹⁹ Zob. J. Derrida, *Psyche. Inventions de l'autre*, Paris 1987, s. 124.

Lacan, nie znosi podziału i zawsze dociera na miejsce przeznaczenia. Ta podzielnosc, ta różnica jest warunkiem zaistnienia przekazu, w tym przypadku przekazu bycia, rozdawania czy daru bycia i czasu, obecności i przedstawienia²⁰.

Z Heideggerem łączy Vattima przeciwstawienie przekazu – metafizycznie pojętej sferze bytów, przedmiotów; z Gadamerem – od którego hermeneutyki, jako zbyt konserwatywnej, zwykł się zresztą dystansować²¹ – wiąże go przekonanie o „przekazowym” charakterze kulturowej tradycji, w którym wyraża się podwójny gest przynależności i dystansowania; do Derridy zbliża go traktowanie przekazu jako śladu pochodzącego od innych oraz do innych prowadzącego. Filozof z Turynu najsilniej natomiast akcentuje interpretacyjny charakter śladu jako podstawę swej hermeneutycznej etyki.

ROVATTI, DAL LAGO: ETYKA, WSTYD, JĘZYK

Etyczne wątki myśli słabej rozwijają także, częściowo idąc tropem Vattima, a częściowo proponując własne rozwiązania, Pier Aldo Rovatti oraz Alessandro Dal Lago. W ich pracach myśl słaba zyskuje mocniejszy jeszcze niż u Vattima (zainteresowanego głównie budowaniem słabej ontologii oraz diagnozującego za pomocą metafory słabości kondycję współczesnej kultury, a zwłaszcza estetyki i sztuki), rys etyczny, a niekiedy jest wręcz z etyką utożsamiana; Rovatti i Dal Lago dopracowują też nieco zaniedbaną u Vattima koncepcję słabego podmiotu, wreszcie – dużo uwagi poświęcają kwestiom metajęzykowym, czyli statusowi samego dyskursu filozoficznego.

W szkicu *L'etica della debolezza. Simone Weil e il nichilismo*, zamieszczonym w antologii *Il pensiero debole* – swoistym manifeście włoskich „debolistów” z roku 1983 – Dal Lago wprost utożsamia słabość z etyką rozumianą jako umiarkowanie, pasywność, samoograniczenie podmiotu oraz uznał ją za horyzont egzystencjalny współczesnego człowieka, wyraz jego kondycji w pozbawionym fundamentów świecie postmetafizycznym. Słabość jest formą, jaką przyjmuje dziś odpowiedzialność traktowana jako odpowiedź na podstawowe wyzwanie współczesności, czyli na nihilizm i „osłabienie” „mocnej” wersji bycia, zaś etyka myślana w kategoriach słabych to etyka minimalna, czysto operacyjna, będąca elementarnym punktem odniesienia dla ludzkich działań²².

Wymiar etyczny myśli słabej zyskał pozycję dominującą w książce autorstwa Rovattiego i Dal Lago, zatytułowanej *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*²³, choć, w odróżnieniu od Vattima, w mniejszym stopniu akcentują oni zwią-

²⁰ Tamże, s. 141–142.

²¹ Zob. *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2005 (zwłaszcza rozdz. VIII, *Prawda i retoryka w ontologii hermeneutycznej*).

²² Zob. *Il pensiero debole*, red. G. Vattimo i P. A. Rovatti, Milano 1998, s. 119.

²³ Wydanej w Mediolanie w roku 1989. Cytaty z tej książki lokalizowane są za pomocą skrótu EP z podaniem numeru strony.

zek etyki i hermeneutyki, a źródło swoich inspiracji widzą nie tylko w pewnych wątkach myśli Heideggera, lecz także w autokrytyce fenomenologii oraz w krytyce filozofii analitycznej (EP 11). Tytułową pochwałą wstydu lepiej byłoby, jak sądzę, przełożyć jako pochwałę powściągliwości, gdyż autorom nie chodzi o zawstydzenie jako jakiś stan psychicznego zahamowania, lęklivosti czy stłumienia, lecz raczej o świadomy gest uznania ograniczeń, czy też, innymi słowy, podważenia zwłaszcza tradycyjnej filozoficznej podmiotowości oraz tradycyjnego filozoficznego języka i jego uprzywilejowanego kulturowo statusu, o akt rezygnacji z woli panowania nad sobą i światem, z roszczeń do pełnej racjonalności i przejrzystości „ja” oraz tworzonych przez nie dyskursów. Ten podwójny gest „osłabienia” filozofii, równoznaczny w swych podstawowych rysach z powściągliwością, traktowany jest jako akt etyczny w pełnym tego słowa znaczeniu.

Oslabienie tradycyjnej filozoficznej podmiotowości charakteryzowane jest przez autorów na kilka sposobów i najczęściej za pomocą przenośni. Polega ono, między innymi, na szukaniu wewnątrz „ja” dystansu, paradoksów, sprzeczności, napięć, wielogłosowości, na wystawianiu się na ryzyko i niepewność oraz na akceptacji tej kondycji. Podmiot „słaby” to także podmiot spluralizowany, który grę różnic akceptuje nie tylko na poziomie międzypodmiotowym, gdzie mogą być one traktowane jako momenty jakiejś większej, nadrzędnej jedności, lecz traktuje ją o wiele bardziej radykalnie, czyli interioryzuje ją i w geście gościnności niejako zaprasza do środka, osadza w samym swoim centrum (EP 33). Charakterystykę „słabego” podmiotu podkreślają też określenia takie, jak dezorientacja (*spaesamento*) (EP 27); wstrząśnięcie (*sconvolgimento*) (EP 30); rozziw (*scarto*) polegający na oddaleniu się od siebie (EP 126–127) i naznaczeniu brakiem, „wybrakowaniem”; huśtawka świadomości (EP 132–136) czy wreszcie wzmacniająca niepewną kondycję „ja” nieustanna oscylacja (EP 114) pomiędzy uznaniem własnego osłabienia a „stygiem źródłowej mocy”, „ślądem totalitarnych uroszczeń”, którymi podmiot jest nieuchronnie naznaczony i od których nie może się całkowicie uwolnić.

Podmiotowość „słaba” ujęta jest też w opozycjach centrum i peryferie, pełnia i pustka, światło i cień, przy czym pozytywnie wartościowany jest, w każdym przypadku, drugi człon opozycji; ruch centryfugalny to osłabienie dążenia podmiotowości do nadmiernej mocy i dominacji, pustka, opróżnienie ma zabezpieczać przed hipertrofią i nadmierną inflacją „ja” (EP 26–34). Odwołując się z kolei do Jungowskiej metafory cienia, Rovatti w tytułowym i bodaj najciekawszym szkicu książki opisuje podmiot jako wysepkę, otoczoną wielkim archipelagiem tego, co nieświadome, nieprzedstawialne i wymykające się kontroli świadomego „ja”. Gest powściągliwości, inaczej mówiąc – akt etyczny, polega na powstrzymaniu kanibalizmu podmiotu, jego zaborczości, skłonności do pochłaniania tego, co inne wewnątrz niego samego oraz na utrzymywaniu „ja” w jego statusie względnym i cząstkowym (EP 35–37).

Rovatti podejmuje też Vattimowską przenośnię o zamieszkiwaniu, którą autor *Oltre L'interpretazione* traktował jako wyraz ponowoczesnego doświadczenia

prawdy i tradycji, pozbawionego charakteru stabilnego zakorzenienia czy zadowolenia i polegającego na funkcjonowaniu w tradycji wielorakiej, niejednorodnej, jak również na rezygnacji z ideału wiedzy pełnej i adekwatnej. Jest to zamieszkiwanie w bibliotece, a nie w świecie stabilnych struktur, i rozumiane jako przynależność interpretacyjna do horyzontu hermeneutycznego²⁴. Według Rovattiego, metafora zamieszkiwania w wersji Vattima jest zbyt łagodna i „oswojona” (*urbanizzata* EP 27). Osłabienie jest wykrzywieniem (tak Rovatti tłumaczy Heideggerowski termin *Verwindung*, który zreinterpretowany następnie przez Vattima, stał się jednym z najważniejszych pojęć myśli słabej) stosunku poznawczego w zamieszkiwanie, w którym współautor *Elogio del pudore* silniej jeszcze niż Vattimo akcentuje dezorientację, przygodność, prowizoryczność, czyli, paradoksalnie, nieprzynależność: „O «ja» zamieszkującym jakieś miejsce nie można powiedzieć, że jest jego «panem», że je zna, umie się w nim odnaleźć, że jest to jego miejsce” (EP 27). W tak ujętym zamieszkiwaniu podmiot doznaje wyobcowania oraz dystansu w stosunku do siebie samego, a przynależność interpretacyjna jest, w zasadzie, tożsama z wygnaniem – to kolejna metafora podmiotu „słabego” – bez nadziei powrotu, które jest samo w sobie gestem etycznym jako rezygnacją z ugruntowania, pewności, trwałej tożsamości: „Wygnanie, wśród wielu metafor, może wyrazić słabość myśli. Jest to jednak wygnanie, w którym pamięć ojczyzny nie niesie w sobie – i to jest wybór podstawowy, etyczny – żadnej pokusy powrotu” (EP 116).

I wreszcie sprawa ostatnia, czyli kwestia statusu filozofii i jej języka. Myśl słaba nie tylko wskazuje na doświadczenie oscylujące, niestabilne, płynne, sprzeczne, paradoksalne, nieczyste (EP 136), ale sama jest uwikłana w oscylację (płynność), produkuje wiedzę nieostrą, o charakterze raczej narracyjnym niż definicyjnym (EP 127). Autorzy *Elogio del pudore* dostrzegają również metaforyczność tkwiącą w określeniu myśli słaba, lecz traktują ją jako metaforę wciąż nieużytą i wyrastającą z rozczarowania co do obowiązujących kryteriów racjonalności, tradycyjnej problematyki filozoficznej, jak też z doświadczenia codziennego, z niepewności, jak określić dzisiejszą kulturą tożsamość Zachodu. Jest to też metaforyczność i konieczna (EP 19), i etyczna; konieczna dlatego, że myśl słaba, traktowana dosłownie, nie mogłaby być w ogóle myślą i funkcjonować może jedynie w płodnym napięciu z myślą mocną, utożsamianą z głównym nurtem metafizyki nowożytnej, rozumianej po Heideggerowsku jako dążenie myśli do pełnej dominacji nad światem. Wymiar etyczny metafory słabości wynika natomiast z tego, że wyraża ona, po pierwsze, „wstydlivość/powściągliwość języka” filozofii (EP 20), to znaczy skromność dyskursu filozoficznego, pożegnanie z jego mitami założycielskimi, takimi jak pełna przejrzystość, racjonalność, czyistość metodologiczna, wiara w zdolność dotarcia do prawdy, jak również z pre-

²⁴ Zob. G. Vattimo, *Oltre L'interpretazione*, dz. cyt., s. 137.

stieżem społecznym oraz prymatem nad dyscyplinami szczegółowymi; po drugie, zwrot ku metaforyczności języka filozoficznego jako jego „osłabienie” podważa dominację jednego sensu (EP 38), a język korzystający z wieloznaczności charakterystycznej dla symbolu czy przerośni okazuje się narzędziem lepiej dostosowanym do badania i nazywania sfery niepewności, oscylacji, przygodności niż klasyczny dyskurs filozoficzny.

Etyka jest więc, ostatecznie, „osłabieniem filozofii” – ten tytuł jednego z podrzdziałów szkicu *Elogio del pudore*, często już tu przywoływanego, można uznać zarówno za konkluzję książki Rovattiego i Dal Laga, jak i za punkt dojścia włoskiej *pensiero debole*.

Wspomnianą wyżej metaforykę zamieszkiwania, zaczerpniętą od Heideggera *via Vattimo*, Rovatti stosuje też w książce *Abitare la distanza. Per un’etica dell’linguaggio (Zamieszkiwanie dystansu. O etykę języka)*²⁵. Pojawia się w niej wiele wątków znanych już z pisanych przez Rovattiego paragrafów *Elogio del pudore*: przede wszystkim tytułowe pojęcie pisanej wspólnie z Dal Lago książki, czyli wstyd czy też powściągliwość, potraktowana jako podstawa etyki. Wstyd ten nie ma nic wspólnego z apatią, obojętnością, wycofaniem się w siebie; „tonacja patyczna” (AD 21) wstydu otwiera nam natomiast oczy na sprzeczności, którymi jesteśmy, podważa nasze dążenie do dosłowności, tożsamości, spójności, obecności w sobie. Etyka to wstyd wyrażający się akceptacją gry znaczeń, a nie słuchaniem źródłowego, ukrytego przekazu (AD 13–15). Nie jest ona nabywaniem mądrości, lecz wycofaniem się na niepewny obszar, od którego wszelkie teorie wiedzy starały się odgradzić. Wstyd w interpretacji Rovattiego jest więc bliski takim pojęciom, jak wzięcie w nawias, cudzystów, ślad, czy tytułowy dystans; włoski filozof akcentuje jego dwa, ściśle ze sobą powiązane wymiary: językowy i podmiotowy.

W tym pierwszym kontekście wzięcie w nawias, cudzystów jest zawieszeniem prawdy, tak jak według Ricoeura – filozofa ważnego dla Rovattiego – metafora jest zawieszeniem literalnego sensu (AD 23); dystansowanie się od „przemocy” znaczenia (przejrzystości, dosłowności języka) jest więc sposobem, w jaki myśl może zamieszkiwać w języku, a także w myśli – będzie to zawsze zamieszkiwanie niepewne, tymczasowe, kruche. W kontekście drugim wstyd to tyle, co dystans wobec swego „ja”, a zwłaszcza wobec różnych „mocnych” wersji podmiotowości. Podmiot jest podmiotem o tyle tylko, o ile jest podmiotem, czyli jest poddanym czemuś innemu, swoje centrum ma poza sobą. Dystans to też przekonanie, że niemożliwa jest idealna jedność z sobą samym, ponieważ żyjemy w systemie języka, produkującym różne obrazy „ja”. Podmiot określający więc takie pojęcia jak dystans, oderwanie się od siebie, różnica, a nie trwałość, tożsamość, jedność (AD 18–20).

²⁵ Została ona wydana w Mediolanie w roku 1994. W dalszej części tekstu odwołania do tej książki lokalizowane są za pomocą skrótu AD z podaniem strony.

W podobnym duchu Rovatti reinterpretuje Husserlowskie pojęcie *epochè*; traktuje je nie jako narzędzie transcendentального podmiotu, służące czystej kontemplacji świata, lecz jako praktykę życiową, bliską etyce i polegającą na odkrywaniu w sobie inności (AD 70–71). *Epochè* to w istocie rozbiórka „ja”, bliższa Vattimowskiemu pojęciu *sfondamento* (bezgrunt) niż *fondamento* (ufundowanie). Jak się zdaje, interpretacja Rovattiego niedaleka jest od sposobu, w jaki Lévinas rozumiał inne kluczowe pojęcie fenomenologii, czyli redukcję: „Przeciwko zwykłej abstrakcji, która wychodząc od świadomości jednostkowej, wznosi się aż do «świadomości w ogóle» dzięki ekstatycznemu, anhelicznemu pominięciu jej ziemskiego ciężaru, na skutek upojenia albo za sprawą magicznej sublimacji – Husserlowska teoria redukcji intersubiektywnej opisuje zadziwiającą możliwość otrzeźwienia, które polega na tym, że Ja wyzwala się z siebie, budzi się z dogmatycznego snu. Redukcja, jako wybuch Innego w Tym Samym prowadzący do absolutnej bezsenności, jest kategorią, przy której podmiot traci atomiczną zawartość transcendentальной apercpepcji”²⁶.

Pod koniec wstępu do swej książki Rovatti wyjaśnia znaczenie tytułowej formuły *Abitare la distanza* (zamieszkiwanie dystansu, zamieszkiwanie w dystansie); literalnie nie znaczy ono nic, gdyż odnosi się do sytuacji paradoksalnej: „Jeśli udaje się nam zamieszkać w dystansie, jesteśmy blisko i daleko” (AD 119), zaś zarówno dystans, jak i zamieszkiwanie nie mają charakteru specjalnego czy geometrycznego i nie są konkretnie, fizycznie mierzalne. Metaforyczność wspomnianego wyrażenia nie jest jednak przypadkowa, lecz głęboko uzasadniona, jest, jak się wyraża Rovatti, „operatorem myślowym” (AD 23). Jego funkcją jest „językowe zawieszenie” i „wzięcie w nawias literalności”. Co interesujące, Rovatti zaznacza w tym miejscu dystans wobec Heideggera i jego koncepcji źródłowości języka poetyckiego, w którym dochodzi do głosu istota bycia i wyraża się głębokie doświadczenie filozoficzne, a zbliża się do Derridiańskiej koncepcji języka. Ta postawa świadczy o tym, że dekonstrukcja i myśl słaba to dwie bodaj najbardziej wyraziste oraz radykalne „spadkobierczynie” Nietzscheańsko-Heideggerowskiego dziedzictwa, prowadzące ze sobą bądź spór (tak jest w przypadku Vattima, który kilkakrotnie krytykował poglądy Derridy), bądź dialog (o czym świadczy przypadek Rovattiego, inspirującego się pomysłami francuskiego dekonstrukcjonisty). Nietrudno zauważyć, że Rovatti interpretuje metaforę o zamieszkiwaniu w dystansie w sposób mający w sobie wiele z ducha dekonstrukcyjnej aporetyczności; formuła ta, jego zdaniem, w sposób najbardziej dobitny podkreśla fakt, iż nie możemy się ostatecznie umiejscowić w żadnym słowie, które nazywałoby naszą kondycję, a jednocześnie nie możemy całkowicie uciec od takiego umiejscowienia i myśleć o naszym losie jako nieustannym, nomadycznym błądzeniu. Słowa takie jak zamieszkiwanie czy dystans mają bowiem

²⁶ Zob. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2008, s. 87–88.

oznaczać odcięcie się od postawy poznawczej (czyli różnych filozofii świadomości) oraz od mocnego, tożsamego ze sobą podmiotu, lecz jednocześnie w jakiś, choćby prowizoryczny, czy też „słaby” sposób określają status podmiotu i jego położenie w świecie. „Efekt metaforyczny” jest więc „pokusą posłuszeństwa wobec dwóch głosów jednocześnie” (AD 24), akceptacją sytuacji, polegającej na oscylovaniu między nieustannym wygnaniem a nieustannym powracaniem do domu, byciem blisko, gdzieś, w jakimś miejscu, i pozbawieniem takiej bliskości, obecnością i nieobecnością.

Książka jest podzielona na trzy części, które noszą, kolejno, tytuły: widzieć, słuchać, pisać. Rovatti podejmuje w nich dialog z najważniejszymi przedstawicielami współczesnej myśli humanistycznej, między innymi z Heideggerem, Merleau-Pontym, Ricoeurem, a także z Lacanem i Derridą – którym przypada w *Abitare la distanza* miejsce wyróżnione – czytany z perspektywy interesujących włoskiego filozofa wątków, takich zwłaszcza jak etyczny wymiar myślenia, „osłabienie” kategorii podmiotu oraz przebudowa języka filozoficznego idąca w kierunku podważenia jego dążeń do pełnej wiedzy, racjonalności i konceptualizacji. W podstawowym wymiarze swej refleksji Rovatti kontynuuje więc zasadniczo problemowe pole myśli słabej, rozszerza je jednak o nowe konteksty, proponuje nowe ujęcia i nowych „partnerów” filozoficznego dialogu.

Nie ma tu miejsca na to, by dokładnie streszczać interpretacje, którym Rovatti poddaje interesujące go teksty filozoficzne, warto jednak wskazać na kilka podstawowych kwestii. W jego rozważaniach o widzeniu dominuje próba odejścia od sensów związanych z przedstawieniem i jego „szywnością”, dominacją podmiotu nad rzeczami, które ogląda, abstrakcyjnym charakterem widzącego „ja” jako „czyste”, transcendentalnej podmiotowości. W eseju o późnych seminariach Heideggera²⁷ Rovatti koncentruje się na nowym typie widzenia fenomenologicznego, który jest daleki od związanego z myśleniem przedstawiającym i paradygmatem podmiotowo-przedmiotowym wzrokocentryzmu, przypisywanego filozofii świadomości i który polega na „możliwości widzenia jako otwartości bycia wychodzącej od widzialności (*Lichtung*)” oraz, w konsekwencji, na budowaniu nowej orientacji czasoprzestrzennej, pochodzącej od ciała a nie od „ja”. Takie nowe widzenie, postrzeganie staje się rodzajem języka, mówienia jako tego, co umożliwia zjawianie się rzeczy samej, nie poddanej władzy podmiotu. Heideggerowskie ‘widzenie’ fenomenologiczne wymaga zatem oddalenia się siebie i od siebie, dystansu wobec uroszczeń bycia zbyt blisko rzeczy (AD 52–53). Wątek antykartezjański jest dobrze widoczny w szkicu Rovattiego poświęconym Merleau-Ponty’emu. Jego konkluzja tak brzmi: gdy oglądamy rzeczy, zapominamy o tym, że czynimy to z pewnego miejsca, nie widzimy

²⁷ Niemiecki filozof prowadził je w latach 1959–1969 w domu zaprzyjaźnionego szwajcarskiego psychiatry Medarda Bossa; zostały one wydane w roku 1987, a na włoski przetłumaczone w roku 1991 jako *Seminari di Zollikon*.

siebie i naszego usytuowania, ale rzeczy niejako zwracają nam ku nam nasz wzrok i pokazują nam nasze zamieszkiwanie (czyli osadzenie w konkretnym miejscu), rozbijają ogląd czysty, kartezyjański i tworzą dystans w nas do nas samych. Podobny wątek pojawia się w komentarzach Rovattiego do *Memoires d'un aveugle* Derridy, książce, w której wątek ślepoty i ślepeca w malarskich autoportretach staje się pretekstem do rozważań o widzeniu i jego granicach. Malarz, szukając obrazu siebie samego, ujawnia swą własną ślepotę, nie może się odmalować, gdyż portret jest z konieczności aktem zawieszenia podmiotu, jego wycofania się (włoskie *ritratto* znaczy zarówno „wycofany”, jak i „portret”. Derrida podobnie wygrywa znaczenia słów *trait*, znaczącego rysa, linia oraz *retrait*, wycofanie). Zdaniem Rovattiego, malarz, nie mogący się odmalować (*ritrarsi*) ukazuje uniwersalną i paradoksalną jednocześnie kondycję podmiotu, który w akcie widzenia nie może nigdy zobaczyć siebie, jest więc naznaczony pewną elementarną skazą; ta „ślepa plamka” w podmiocie ma jednak pozytywny wymiar, uwalnia nas bowiem od zbyt jednolitej, monumentalnej, „mocnej” koncepcji podmiotu, wskazuje, że tylko jeśli uznamy, iż jesteśmy niewidzialni dla siebie samych możemy wyzwolić nasz wzrok dla rzeczy i zobaczyć, że to one na nas patrzą (AD 92).

Słuch nie jest przez Rovattiego traktowany jako jakiś bardziej czuły i „autentyczny”, „prawdziwszy” zmysł, dający pełniejszy, źródłowy kontakt z rzeczywistością. Wszelki głos jako obecność i źródło rozpuszcza się w śladzie (AD 89), a słuchanie, jak podkreśla włoski filozof, nie powinno być rozumiane w sensie potocznym (jako nadstawianie ucha), lecz jako zamknięcie się, dystans do siebie, obcość, pasywność, dekompresja „ja”, osłabienie podmiotu redefiniowanego poprzez jego własną inność (AD 102–103). „Dostęp do symbolicznego jako języka dokonuje się poprzez słuchanie” (AD 107) pisze Rovatti, zaraz jednak dodaje, że „słuchanie to nie ma wiele wspólnego z doświadczeniem ekstatycznym, w którym ujawnić miałyby się jakaś prawda i pełnia bycia”; znaczące, a także to, co się spoza niego „wychyla”, czyli realne nigdy nie jest nam w pełni dane, jest „tym, co się wymyka” (*cio, ce sfugge*) – jak brzmi tytuł jednego z dwóch szkiców z *Abitare la distanza*, poświęconych Lacanowi – i dane jest tylko jako ślad, echo, piana, ułomek (AD 105–106). To doświadczenie Lacan nie tylko próbuje wyrazić, opisać, lecz także daje mu wyraz w samym tekście, w swoim stylu pisania, który nieustannie sam siebie „osłabia” (*si indebolisce*), nie pozwala się traktować całkowicie serio, „filozoficznie”, stosuje inscenizację, autoironię, dystansuje się od własnej „prawdy” (AD 113). Interesującym i ważnym wątkiem książki Rovattiego jest próba zarysowania dwóch tradycji we współczesnej, szeroko pojętej myśli hermeneutycznej, które można by określić jako umiarkowaną oraz radykalną. Tej pierwszej patronuje Heidegger, którego Rovatti, przeciwnie niż na przykład Vattimo, traktuje jako myśliciela nostalgii za nieosiągalnym byciem; ta druga ma swój początek u Lacana, zaś rozwinięcie u Derridy. Heidegger, dowodzi Rovatti, chce od środka rozbić spetryfikowany dyskurs filozoficzny i stworzyć nowe

nazywanie filozoficzne, wsłuchując się w poezję jako „mowę bycia”, lecz jej nie ufa do końca, traktując ją jako przedmiot opisu; Lacan jest bardziej radykalny i bliższy językowi literackiemu, buduje bowiem dyskurs wynajdujący się w każdej chwili od nowa, zostawiający miejsce na grę sztuczności i symulacji, ryzyko, dyskurs w pełni świadomy tego, że jest tylko nieuniknionym i nieustannym wymienianiem metafor (AD 114–115).

Umiarkowaną tradycję hermeneutyczną kontynuuje Ricoeur, którego Rovatti przeciwstawia niekiedy Derridzie, tak jak Heideggerowi przeciwstawiał Lacana. Podejmując dyskusję z autorem *O sobie samym jako innym*, zarzuca mu to, że swą koncepcję tożsamości narracyjnej uczynił zbyt spójną i dialektyczną, nie dostrzegł – nie chciał dostrzec – tkwiących w niej pęknięć „słabości”, cofnął się w swym myśleniu o podmiotowości przed paradoksem i aporią, które wyraził do brze Derrida jako autor *Memoirs d'un aveugle*. Etyczny wymiar tożsamości typu *ipse*, tworzącej się przez poświęcenie, miał być remedium na to „rozszczelnienie” konstytuującego się w opowieści „ja”, ów krok etyczny grozi jednak, zdaniem Rovattiego, powrotem do jakiejś odmiany etyki normatywnej. Z koncepcji Ricoeura, czytanej niekiedy wbrew jawnym intencjom jej autora, Rovatti wydobywa zwłaszcza dwa elementy: przeciwstawienie wiedzy dyskursywnej (zamkniętej, spójnej, w pełni racjonalnej i skonceptualizowanej) i wiedzy narracyjnej (swobodniejszej, bliższej literaturze, niezamkniętej) oraz to wszystko, co jest pozytywnym „osłabieniem” zbyt spójnych form narracyjnej tożsamości. Tożsamość narracyjna wymaga inności, autonarracja jest zawsze do pewnego stopnia narracją tworzoną przez innych (AD 134–135), zaś to, co umożliwia tożsamość narracyjną to otwarcie na przyszłość jako to, co nie-do-opowiedzenia (nie znamy bowiem końca naszych opowieści tożsamościowych), tak, jak u Heideggera bycie-ku-śmierci było możliwością egzystencji autentycznej. Zależność od innego (któremu opowiadamy i któremu od-powiadamy) oraz od przyszłości jako nie-opowiedzianego powoduje kruchość narracyjnej tożsamości (w tym znaczeniu, że nie pozwala jej zastygnąć w solipsystycznym akcie dowolnego opowiadania o sobie, bawienia się narracjami). Ta kruchość (*fragilità*) narracji wyraża z kolei słabość podmiotów, którymi jesteśmy.

Owa zależność Tego samego od Innego nie znaczy jednak, że jest dana jakaś Inność czysta, sama w sobie. *Abitare la distanza* kończy się rozważaniami o inności, którym patronuje znów Derrida, zwłaszcza jako autor rozważań o gościnności, a w których dominują dwa ściśle z sobą powiązane wątki: retoryka inności, czyli pytanie o to, jak mówić i pisać o inności/pisać inność, gdyż „kwestia inności może być potraktowana tylko jako kwestia słowa” (AD 139) oraz paradoksalny status inności. Potrzebujemy inności i to takiej, która zamieszka wewnątrz nas, po to, by wymknąć się zbyt opresywnym, zamkniętym i ograniczającym formom tożsamości; powstaje jednak pytanie: jak o tej radykalnej inności mówić? Jak ją nazywać? I czy w ogóle można znaleźć językowe, dyskursywne środki pozwalające ją wyrazić bez zawłaszczania i bez wprowadzania jej na nowo w krąg tego

samego? Rovatti nie chce tego problemu rozwiązywać. Jego zdaniem nie istnieje żaden prawdziwy, autentyczny dyskurs inności.

Kwestia inności i jej retoryczno-dyskursywnych uwarunkowań chyba w najpełniejszy sposób ukazuje spłot trzech pojęć i trzech problemowych kręgów, którymi Rovatti, na różne sposoby, z różnych perspektyw, zajmuje się w *Abitare la distanza*: myśli słabej, etyki i języka. Jeśli chcemy uczynić nasz język, dyskurs, którym się posługujemy, bardziej etycznym, czyli gościnnym, musimy zdać sobie sprawę z tego, że sami, jako podmioty mówiące i piszące, zamieszkujemy w języku niczym goście, czyli w sposób paradoksalny, kruchy, naznaczony słabością.

Andrzej Zawadzki

ETHICS, HERMENEUTICS, AND 'WEAK THOUGHT':
GIANNI VATTIMO, PIER ALDO ROVATTI, ALESSANDRO DAL LAGO

Summary

As ethics has acquired an increasingly prominent place in modern hermeneutics, this article attempts to show how ethical aspects of a broadly conceived process of interpretation function in the area of 'weak thought' (*pensiero debole*), which is one of the main developments – not just in Italy – in contemporary hermeneutics. A discussion of the concept of communication (crucial in the hermeneutic ethics of the founder of the 'weak thought' Gianni Vattimo, but no less significant in the work of Heidegger, Derrida and Gadamer) is followed by an examination of the contributions of Pier Aldo Rovatti and Alessandro Dal Lago. The latter have developed a distinctly ethical strand of 'weak thought' by concentrating on the issues of subjectivity ('weakening' of the subject as an ethical gesture) and language (ethical relinquishment of the quest for an absolutely clear and unequivocal manner of expression in favour of eg. metaphors, especially in philosophical discourse).