

Dziennik z Păltinișu, Pajdeja jako model w kulturze humanistycznej - fragmenty

Autor tekstu: **Gabriel Liiceanu**

Tłumaczenie: **Ireneusz Kania**

Wczesną jesienią 1983 opublikowano w Rumunii książkę, która na ponad dekadę miała zmienić wszystkie prowadzone w tym kraju rozmowy o kulturze, polityce i sensie życia. Książka ta, nosząca tytuł „Dziennik z Păltinișu. Pajdeja jako model w kulturze humanistycznej”, momentalnie stała się bestsellerem, dobrem bardzo upragnionym w czarnorynkowym handlu wymiennym, ikoną wyższej kultury, kultowym Bildungsroman. Była dla młodego pokolenia intelektualistów-humanistów wydarzeniem epokowym. Bohater tej książki, filozof [Constantin Noica](#) (1909-1987), był równolatką i przyjacielem Eliadego, Ciorana i Ioneski, ale w odróżnieniu od nich pozostał po wojnie w Rumunii. Tylko dlatego nie jest dziś tak znany jak wymieniona trójka. Po przejściu na emeryturę, w 1975 roku Noica przeniósł się do górskiej miejscowości Păltiniș, uczniowie zaś pielgrzymowali tam na kilkudniowe seminaria z oddalonego o ponad 300 kilometrów Bukaresztu. S. Antohi porównuje Păltiniș do Kastalii, utopijnej „prowincji pedagogicznej” z „Gry szklanych paciorków” Hessego. Noica postanowił stworzyć swoją Kastalię. Królestwo pajdei, nieskrępowanej, wolnej, humanistycznej myśli. Oazę wysokiej kultury, której miarą jest słowo. Wszyscy tam uświadamiali sobie, że również w dziedzinie duchowej, nie tylko cielesnej, istnieje rodzaj „niedomycia”. Kultura jest tutaj czymś, co ma kształtować i przemieniać od wewnątrz — pajdeją, Bildung, formowaniem indywidualności, autonomicznej myśli wyrrywającej się ze świata przymusowego i zaplanowanego ogłupienia.

Gabriel Liiceanu: Dziennik z Păltinișu. Pajdeja jako model w kulturze humanistycznej, Fundacja Pogranicze, Sejny 2001, 296 s.

Wybór: Jerzy Kolarzowski

*

11 grudnia — 28 grudnia 1978

Wtorek, 19 grudnia 1978

S. 91-93

Dziś był dzień Plotynowski. Każdy z nas omawiał kolejno swój ulubiony wątek z *Ennead*. Ja mówiłem o *Żywocie* Plotyna napisanym przez Porfiriusza, następnie o tekście *O pięknie* (I, 6). Victor omówił motywy Plotyńskie w sztuce bizantyjskiej, Andrei zaś — z patosem i niebywałą precyzją — zreferował teksty *O Dobru i Jedni* (VI, 9).

Na zakończenie Noica skomentował *O dajmonie* (III, 4). "W *Obronie* mowa jest nie tylko o dajmonie Sokratesa, lecz także o 'dajmoniczności' (*daimónion*) rozumianej ogólnie jako instancja powstrzymująca („nie rób tego a tego"). Drugą hipostazą dajmona greckiego, pojawiającą się również u Goethego, jest dajmon z *Uczty*, gdzie ma on postać aktywnej siły czynnej między ludźmi a bogami, a więc jestestwa wypełniającego *metaxy*, 'przestrzeń pośrednią'. Wraz z Plotynem pojawia się trzecia hipostaza dajmoniczności w formie nieoczekiwanej unifikacji. Dajmon jest tutaj nową wersją (tzn. różną od Arystotelesowskiego 'pierwszego Poruszyciela') ilustracji paradoksu źródła ruchu w bezruchu, gdyż dajmon jest niewzruszonym prawem nadrzędnym nad prawem, które rządzi dwiema działaniami i wyborami; a przy tym wszystkim jest on czynny w tym drugim prawie i w ogóle je umożliwia. 'Wybieramy własnego dajmona, wybierając życie' — mówi Plotyn. Kiedy więc wybierasz rodzaj własnego życia, wybierasz też jednocześnie instancję bezpośrednio dla niego nadrzędną. Tą instancją jest dajmon. Toteż gdy zbliżamy się do bardzo nawet dalekiego Boga, staje się on naszym dajmonem. Z sytuacji dajmoniczności wyrrywamy się tylko wówczas, gdy wchodzimy w wyższy porządek. Chciałem wam powiedzieć właśnie o tej trzeciej formie dajmoniczności jako

związanej z imieniem Plotyna.

Teraz wam powiem, dlaczego jego filozofia nigdy nie była mi zbyt bliska. Otóż zarzucam mu dwie rzeczy. Po pierwsze, zawsze złościły mnie jego kaznodziejskie ciągoty — skłonność do napomnień, moralizowania itd., nie godząca się z postulatem swobody spekulacji filozoficznej. Na przykład Platon do niczego nas nie przymusza, w odróżnieniu od mentorskiego Ksenofonta, który wypada poza obszar czystej spekulacji. Także Plotyn jest *erbaulich*, 'budująco-pocieszający', a więc zdradzający dociekania spraw ostatecznych. Drugi zarzut, związany z pierwszym, polega na tym, że wieńczy on swoją spekulację budowlą o charakterze hieratycznym. Wszystko u niego zakotwiczone jest w niebie, jego horyzonty są ciasne, a tym, do czego w końcu dochodzi, jest uwięzienie myśli, nie zaś — jak u Platona i Hegla — jej otwarcie na dociekania.

Mówiąc ogólnie, można stwierdzić, że na Plotynie kończy się pewien nurt greckiej filozofii, którego rozwój rysuje się jasno: przyroda jako przedmiot spekulacji presokratyków, człowiek — u Sokratesa, wreszcie Bóg — u Plotyna. Na nim wszystko musiało się zatrzymać; po nim musiał w filozofii otworzyć się nowy cykl".

17 lutego — 25 lutego 1979

Niedziela, 18 lutego 1979

S. 99-100

Następnie Noica opowiada nam o małym tournée, jakie odbył przed tygodniem w Timișoarze na zaproszenie dr. Lăzărescu. "Wystąpiłem przed audytorium złożonym z kilkunastu psychiatrów. Posługując się przykładem Jaspersa, usiłowałem im uprzytomnić, że do filozofii nie można dojść, wspinając się systematycznie po szczeblach psychiatrii, psychologii itd., aby wreszcie dotrzeć do filozofii. Filozofia to dyscyplina dziwna, szalona, wymagająca zawrócenia z drogi, *periagogé*, jak na gościńcu do Damaszku. Do uprawiania filozofii nie wystarczy mieć dostęp do określonej sfery ogólności, do idei generalnych. Filozofii nie uprawia się na marginesie jakiegóż innej wiedzy, bo nie jest ona jej prostym przedłużeniem w wyższą sferę myśli. Filozofii nie uprawiamy za pomocą psychologii, lecz tylko za pomocą filozofii, tzn. jej warunkiem jest uprzednie oślepienie, ta droga do Damaszku zakładająca nawrócenie, zerwanie, przejście na inny język, który Hegel określił jako język rozumu, odróżniając go od języka intelektu. Wchodząc do filozofii, zmieniasz sobie imię, nie możesz już nazywać się Szawłem ani Kefasem, lecz Pawłem albo Piotrem. Oczywiście, nie jest łatwo wytłumaczyć, co to znaczy, że dysponujesz organem filozoficznym. Możesz powiedzieć, że z pewnością mają go Platon, Hegel i Heidegger, ludzie tacy zaś jak Kartezjusz czy Leibniz z pewnością go nie mają. Przez całe życie zastanawiałem się, czy Artystoteles miał ten organ, czy też nie miał, i teraz raczej sądzę, że go nie miał, choć przyznaję, że nie można się prześlizgiwać nad jego problematyką. W każdym razie jest jasne, że filozofii nieraz zadaje się pytania językiem niefilozoficznym, jak to prawdopodobnie robili w czasach Hegla radcowie dworu czy też uczone wykwintnisze pragnące się dowiedzieć, w którym właściwie miejscu Dziejów bytuje Heglowski Duch. Źle więc robił Hegel, godząc się na udzielanie odpowiedzi w języku nie-filozofii, toteż w końcu zaczął gadać o państwie pruskim, choć jest przecież jasne, że w języku filozoficznym ani owo pytanie, ani odpowiedź nie mają żadnego sensu. Za to dobrze robi Eliade, unikając pułapki języka nie-filozofii i odmawiając (właśnie dlatego, że tak świetnie wszedł w ducha wszystkich religii) deklaracji co do własnych przekonań religijnych".

27 września — 5 października 1979

Wtorek, 3 października 1979

S. 125-126

(...) Idea musi być myślą poddaną refleksji, inaczej zostanie zwykłym spostrzeżeniem. Więc żebyś zaczął ją modulować, rzucam ci prowokację w postaci listy składającej się z dwóch kolumn: w pierwszej umieściłem przykłady granicy, w drugiej - ograniczenia (ograniczającego albo nie), jakie stosuję w *Traktacie ontologicznym*. To ci uświadomi, jak wielka jest różnica

między twoją peratologią a moim ograniczeniem. Po pierwsze, twoja granica operuje wyłącznie na płaszczyźnie ducha subiektywnego, związana jest z wolą, a więc uczestniczy w porządku dynamicznym; moje ograniczenie wiąże się z duchem obiektywnym i jest poniekąd leniwe, nie mówiąc już o tym, że ma charakter ontologiczny, toteż odnajduję je wszędzie, od świata nieorganicznego do człowieka. Następna różnica, granica jest stała bądź ruchoma, ale przekraczalna, natomiast ograniczenia się nie przekracza: gdy coś się powiększa, niesie z sobą ograniczenie. W ostatecznym rachunku granicę można zostawić za sobą, ograniczenie towarzyszy ci zawsze, nawet w nieograniczeniu. Dam ci kilka przykładów: Bukareszt jest granicą, Păltiniș — ograniczeniem; koło to granica, horyzont — ograniczenie; religia (*religo*) to granica, wierzenie — ograniczenie; drugi człowiek (*l'enfer c'est l'autre*) — granica, inny — ograniczenie; kasta — granica, klasa — ograniczenie; rzeczownik — granica, rzeczownik odślowny — ograniczenie; stan — granica, sytuacja — ograniczenie; prawda jako ścisłość — granica, prawda ścisła — ograniczenie; „być w” - granica, „być w i ku” — ograniczenie; mieszkanie — granica, dom - ograniczenie; donżuanizm — granica, prawdziwa miłość do człowieka - ograniczenie. I tak dalej.

21 stycznia — 26 stycznia 1980

Wtorek, 22 stycznia 1980

S. 138-139

(...) Najpierw więc rozważasz grecki model człowieka, następnie relację człowieka ze zwierzęcością, z zabawą, z symbolem, z tradycją, na końcu zaś zagadnienie uwikłania go między ścisłością a prawdą. W części drugiej roztrząsasz rozmaite hipostazy człowieczeństwa w ujęciu poszczególnych myślicieli. Dlatego chciałbym ci zaproponować tytuł „Eseje o politropii człowieka i kultury”. Jako symbol tej politropii możesz wziąć człowieka „odyseicznego”, a więc człowieka o tysiącu twarzy, który stał się paradygmataczny dla kultury nowoczesnej, zwłaszcza w zestawieniu z prostotą człowieka „achillejskiego”, swoistego raczej dla starożytności i kultur bardziej jednolitych, mniej wyrafinowanych. Tak pomyślana i uzasadniona twoja książka skonfiguruje się w sylogizm (to jest druga rzecz, o której chciałem wam powiedzieć) zarówno z *Tragicznością*, jak i z *Symboliką granicy*. Jak wiecie, w logice myślenie rozpatruje się na trzech poziomach: pojęcia, sądu, rozumowania. Otóż także kultura stoi pod znakiem tych trzech modalności, tyle że narastają one w innym porządku — sądu, rozumowania, pojęcia. W kulturze najtrudniej jest osiągnąć poziom pojęcia; udało się to tylko niewielu największym twórcom. Natomiast poziom sądu jest dostępny każdemu. W kulturze rodzi on to wszystko, co jest krytyką, ma ducha krytycznego. Niekiedy sąd może osiągać formy najwyższe, jak na przykład u Călinescu, ale i tak zawsze pozostaje sądem. W filozofii moralistów francuscy, Nietzsche, Cioran, wszyscy pozostają na poziomie sądu, nawet jeśli jest to sąd o potężnym zakroju. Ale w kulturze chodzi o to, by nie zatrzymywać się na poziomie sądu, by uczynić skok w *syn-logismos*, w sąd uporządkowany w postaci ciągu dyskursywnego i konstruktywnego. W swoich celniejszych formach kultura jest sylogizmem, rozumowaniem; w formach najbardziej udanych — sylogizmem podniesionym do rangi jedynej idei, pojęcia. Na przykład Heidegger nie doszedł do poziomu pojęcia, ale jakże wspaniały sylogizm u niego znajdujemy!

Środa, 23 stycznia 1980

S. 141-142

Wieczorem Andrei pod wrażeniem wczorajszej dyskusji ponownie podniósł problematykę sądu, rozumowania i pojęcia. "Znów zaczynam tę sprawę — powiedział — bo bezpośrednio mnie dotyczy; to cały czas mój problem. Zacznę od kilku uwag ogólnych, potem przejdę do mojego przypadku.

Przede wszystkim, jakie władze odpowiadają tym trzem płaszczyznom? Uważam, że sądowi odpowiada intelekt, rozumowaniu (albo sylogizmowi) — rozum, a pojęciu — objawienie. Ale jeśli przejście od intelektu do rozumu jest kwestią stopnia, to przejście od rozumu do objawienia dokonuje się drogą przełamania poziomów. W tym sensie można być winnym tego,

że pozostawszy wewnątrz horyzontu sądu, nie uzyskało się rozumowania, ale nie możemy odpowiadać za nieuzyskanie pojęcia. Odpowiedzialność ponosimy tylko na poziomie sądu i rozumowania. Przede wszystkim szczebel sądu właściwy jest ludziom ufającym we własne siły i rozsądek, natomiast szczebel pojęcia — tym, którzy poddają się władzy instancji ponadjednostkowej, „olbrzyma”, jak by powiedział pan Noica. Sąd afirmujemy, pojęciu dajemy się zagarniać, to ono nas afirmuje.

Istnieją poza tym okresy życia, temperamenty, profesje, epoki jako wyróżnik, mające sąd; i tak samo w odniesieniu do pojęcia — są właściwe mu okresy, epoki, profesje itd. Etycyzm, estetycyzm, krytycyzm w sposób nierozdzielny wiążą się z sądem. Z racji samej swojej istoty nie mogą one ciążyć ku sylogizmowi. Albo weźmy aspekt zawodowy: jak historyk czy krytyk sztuki mógłby wyjść poza sferę sądu? Epoką sądu jest młodość, podobnie jak Francja i Anglia są, w sensie stylistycznym, krajami sądu.

Co do mnie, wyznaję, że nigdy nie troszczyłem się o legato w mojej twórczości, o sylogizm moich książek. Moją obsesją było — i jest nadal — legato między twórczością i samym życiem. Zresztą wydaje mi się, że z sukcesem jest tu związane potworne ryzyko: można w twórczości urzeczywistnić rozumowanie, a nawet pojęcia, na poziomie egzystencjalnym zaś tkwić nadal poniżej sądu. Problem polega więc nie na tym, byś „domyślał swoją myśl”, ale byś swoją myśl „przeżył”. To właśnie było poniekąd „tematem” mojej pierwszej książki. Nie widzę wielkiej przepaści między kulturą sądu i kulturą pojęcia; widzę ją między egzystencją i kulturą. Z troską stwierdzam, że niezależnie od przebytej drogi i naszych sukcesów w dziedzinie kultury my obaj, ja i Gabriel, tkwimy w najzwyczajniejszym analfabetyzmie egzystencjalnym. Nie dorobiliśmy się porządnej higieny duchowej, nie panujemy w pełni nad naszymi instynktami, nasza zależność od „przyzwoitych warunków życiowych” graniczy z maniactwem. Ja muszę walczyć z moim łakomstwem, gadulstwem, kabotyństwem, impulsywnością. Takie przełamywanie poziomów, taka dysharmonia to rzeczy dla pana nieznanne. Nieznane dlatego, że w pańskiej naturze nic nie stawiało oporu doświadczeniu pojęcia albo też był to opór niezbyt silny. Gabrielowi wyznał pan, że nie ma pan biografii, gdyż pańskie życie jest tożsame z pańskimi książkami. Ale my o wszystko musimy walczyć wbrew sobie samym — wbrew naszemu dziedzicznemu obciążeniu, wbrew naszemu metabolizmowi itd.

S. 143-144

"Wychodzę od dystynkcji logicznej. Rozróżniam między powszechnością i ogólnością. Powszechność jest rozciągliwa, obejmuje wszystkie możliwe przypadki, ogólność zaś ma charakter gatunkowy; o ile ogólność dotyczy wszystkich w tym samym czasie i ma być bez substancji, jak na przykład język albo duch obiektywny, o tyle powszechność nie zawsze zawiera ogólność, bo nie zawsze ma na względzie wszystkich jednocześnie, lecz tylko wszystkich pomyślanych jako każdy z osobna i w określonym momencie. Na przykład śmierć jest powszechnikiem, dotyczy każdego, lecz nie wszystkich w tym samym czasie. Twierdzę, że wizerunek śmierci z kosą w ręce jest fałszywy. Śmierć należałoby raczej wyobrazić sobie ze sztyletem; to śmierć z baśni *Młodość bez starości*, czekająca na Junaka jako jego własna śmierć, czekająca tak długo (bo on ociąga się z przyjściem), że omal sama nie umiera.

Twierdzę też, że podobnie jak śmierć, mądrość jest własnością każdego z osobna, nie zaś rzeczywistością o charakterze powszechnym. I właśnie dlatego nie można jej przekazywać, lecz tylko rozbudzać. Oto przykład — cztery cnoty wyliczone przez Platona w *Państwie*: męstwo (*andreia*), mądrość praktyczna (*sofrosyne*), mądrość teoretyczna (*sofia*) i duch sprawiedliwości (*dikaioyne*). Czy męstwa można nauczać? Nie, ale można je rozbudzać. Tylko Wschód próbował nauczać mądrości, zamykając adepta w tej lub innej szkole mądrości. Natomiast Zachód usiłuje ją rozbudzać. Rozbudza ją poprzez kulturę. Kultura, jako byt dyskretny, niedookreślony, rozbudza, nie naucza. Teraz zwracam się do Andreia: w aspekcie twego problemu, jaki przedstawiłeś wczoraj, znalazłeś się w jakimś zasadniczym pomieszaniu pojęć. On chce, żeby nauczyć go mądrości.

S. 145

Pośród dziewięciu muz u starożytnych najważniejsza była Mnemosyne, Pamięć. W odróżnieniu od pamięci psychoanalitycznej, Pamięć starożytnych otwiera przypomnienie rzeczy, których nigdy nie znałeś. Mnemosyne jest samym rdzeniem kultury, lecz nas ona właśnie dobrym zapomnieniem, zapomnieniem o jednostkowym „ja” i przypomnieniem jaźni

poszerzonej. I tylko ona przywraca nam ład, gdyż pełni funkcję zbawczą bez uroszczeń zbawczych. Kultura nie przemienia nas w żołnierzy „Armii Zbawienia”, zresztą nawet chrystianizm w swoim lepszym wariacie umiał uniknąć pułapki techniki zbawienia natychmiastowego. Nie uległ pokusie pychy rozwiązania natychmiastowego i techniki recept.

Piątek, 25 stycznia 1980

S. 147

(...) każda wielka filozofia kończy się banałem. Na przykład Platon kończy banałem „prawda-dobro-piękno”; Kant kończy banałem streszczającym władze duszy — „inteligencja-wola-uczucie”. Wokół każdego z tych członów kręci się jedna z jego *Krytyk*: inteligencji dotyczy *Krytyka czystego rozumu*, woli — *Krytyka rozumu praktycznego*, uczucia — *Krytyka władzy sądenia*. Hegel kończy banałem „Bóg-natura-człowiek”. Zastanawiałem się, jakim komunałem skończę ja. Otóż i on, okropny: na końcu *Ontologii* mówię o trójcy „ciało-dusza-duch”. Ciało jest bytem w wersji rzeczowej, dusza — w wersji „żywiolowej”, elementarnej, duch zaś jest bytową wersją bytu. Wstyd mi się zrobiło tego banału i usiłowałem go usprawiedliwić. Uciekłem się do spekulatywnie zinterpretowanego stwierdzenia, że „człowiek został stworzony na wzór i podobieństwo Boga”, co w aspekcie spekulatywnym znaczy, że byt pełni trzy funkcje względem tego, co rzeczywiste: wciela je, ożywia i transcenduje.

23 marca — 25 marca 1980

Niedziela, 23 marca 1980

S. 152

(...) cała filozofia pokantowska idzie po linii niszczenia mitu tożsamości, dowartościowania sprzeczności jako czegoś płodnego. Chwałą rozumu jest właśnie antynomia. Kant mówił o czterech antynomiach rozumu, Hegel zaś wręcz stwierdził, że jest ich nie cztery, lecz liczba nieskończona, i że nie są one ułomnością rozumu, ale jego siłą. W naszym stuleciu nauka zakwestionowała logiczną zasadę niesprzeczności. Zrobiła to jednak filozofia — albo drogą integracji pierwiastka irracjonalnego, nieświadomości, intuicji, albo też, jak Lupaścu, czyniąc właśnie z tożsamości element biegunowy. Sam, z moją sprzecznością jednokierunkową, czuję się w zgodzie z duchem tego stulecia. Poddaję ci pod rozważenie kwestię, czy z twoją problematyką granicy również nie przykładasz się do nadwerężania pozycji, jaką przez tyle stuleci miała w filozofii tożsamość.

S. 152-153

(...) o co właściwie chodzi Noice, na czym polega jego filozofia. I ze zdumieniem stwierdziłem, że nie potrafię zaprezentować mu żadnej spójnej idei, lecz tylko zespół pięciu koncepcji, których nie umiem wzajem powiązać: „ja zewnętrzne” i „ja wsobne”, „stawanie się procesualne” i „stawanie się bytujące”, „ograniczenie, które ogranicza” i „ograniczenie nieograniczające”, „być w i być ku” - krótko mówiąc, model ontologiczny z ostatniego *Traktatu*. „Niezmiernie mnie interesuje zarysowany przez ciebie problem, żywotnie ważny, by tak powiedzieć, i naprawdę jestem zdumiony, że dotychczas sam go sobie nie przedstawiłem. Jeszcze raz zrozumiesz, dlaczego powiadam, że nigdy nie wiadomo, kto daje, a kto otrzymuje.

S. 153-154

(...) Chciałem obejmować tego, kto mnie obejmuje, zawrzeć w sobie zawieranie mnie zawierające. Gdyś spytał mnie kiedyś, dlaczego tak niewielką wagę przywiązuję do śmierci, nie bardzo wiedziałem, co odpowiedzieć, choć w głębi duszy czułem, o co ci chodzi. Śmierć to tylko jedna z granic, okaleczeń, jakim podlega każdy. Świadomie, czy też nie, cierpimy razem ze wszystkimi, że nie możemy być wszystkim, a śmierć daje nam tylko jedną z okazji do tego cierpienia. Podobna tęsknota za całościowością przejawia się jako dążność do zawładania środowiskiem, wchłaniania go w siebie; nazywam to przechodzeniem środowiska zewnętrznego

w wewnętrzne. Jest ona właściwa całej sferze realnego, ale tylko człowiek — i to nie zawsze — przeżywa ją w pełni. Na poziomie organicznym przybiera ona postać prymitywniejszą — „podboju” środowiska, pożerania go, poddawania go despotycznej władzy. Skądinąd w każdym despotie jest ta ułomność, ta niemożność przekształcenia zbiorowości, której jest członkiem, w swoje środowisko wewnętrzne, koniec końców niemożność bycia. Jest w despotyzmie coś jakby śmieszne miotanie się kłębka piany usiłującej zawładnąć oceanem z zewnątrz bez zlewania się z nim; despota nie wchłania w siebie wspólnoty, która dała mu władzę, lecz bierze ją w przymusowy uścisk.

Zdaje się, że przechodzenie środowiska zewnętrznego w wewnętrzne jest istotą „bycia”. W gruncie rzeczy chciałem więc nadać pełny sens „byciu”. W porządku biologicznym pierwszą próbą wejścia w sytuację „bycia” jest głód: próbą chybioną, ponieważ przejście środowiska zewnętrznego w wewnętrzne przybiera tu formę zwykłego trawienia. Oddychanie, które Evola wystawia jako indyjską drogę do bycia, także pozostaje na poziomie przyswajania. W porządku biologicznym jedyną ilustracją „bycia” wydaje się eros, gdyż w momencie najwyższego urzeczywistnienia eros jest krwią, przekazywaną bądź przejmowaną, a więc zinterioryzowanym gatunkiem (środowiskiem zewnętrznym) jako takim. Jak w każdej udanej próbie „bycia”, mamy tu możliwość splecenia się z transcendencją. Bo krew, jak każde środowisko wewnętrzne, jest czymś więcej niż jej nosicielem. Środowisko wewnętrzne jest czymś przekraczającym nosiciela, pozostaje transcendentne w jego immanencji.

To przejście, będące pełnią urzeczywistnienia w sferze „bycia”, jest samą istotą cudu człowieka i kultury. Nie możesz być poetą, nie pragnąc być samą poezją, ani filozofem, nie pragnąc — jak Hegel — stać się samemu filozofią. W każdej wielkiej formie kultury (lecz nie w zwykłym pragnieniu uczestnictwa w kulturze, bycia w niej) jest droga do uzyskania pełni, kompletności (...).

S. 155

(...) Sądę też, że to przekształcenie środowiska zewnętrznego w wewnętrzne jest prawdziwym sensem nieskończoności, nieskończonego w skończonym. Dlaczego Jezus nazywany jest „Synem Człowieczym”, a nie „Synem Bożym”? — właśnie dlatego, że z ludzkości, z całej ludzkości, uczynił swoje środowisko wewnętrzne. A boskość jest prawdziwym sensem tej całościowości przekształconej w wymiar wewnętrzny.

Poniedziałek, 24 marca 1980

S. 155

(...) Sukcesu człowiek powinien zaznać w młodym wieku, żeby jak najszybciej uwolnić się spod jego uroku i uświadomić sobie, że zawsze jest on jakimś fałszem, „aureolką”, czymś powierzchownym, koniec końców wykrzyknikiem identyfikacyjnym: „Ach, to pan tak wygląda!” itd. Szybko zdajesz sobie sprawę, że ludzi interesuje tylko twoja zewnętrzność, że nieraz jedynie chcą tylko zbliżyć się do ciebie, i to w śmieszny sposób.

S. 156

Wokół nowego dzieła ludzie tłoczą się jak muchy wokół świeżego mleka — mawiał Hegel. I zaczyna się balet. Z jednej strony artysta ukrywa się w swoim dziele, utożsamia się z nim i oznajmia, że ono mówi wszystko o nim; później jednak odczuwa potrzebę wyjaśnienia, gadania i obwieszcza, że dzieło nie wypowiada wszystkiego, nie wyczerpuje do końca jego ideału. Z drugiej strony przychodzi krytyk i własny utwór nakłada na dzieło artysty, oznajmiając jednak, że wyjaśnia to ostatnie. To „oszukaństwo” jest dla Hegla porażką ducha wcielonego w sztukę; tej porażki Hegel potrzebuje, żeby postąpić dalej, zarówno w religii, jak i w filozofii.

Wtorek, 25 marca 1980

S. 157-158

(...) przez tysiąc pięćset lat kultura Europy była kulturą religijną, przez trzysta lat — naukową. Być może wiek XXI będzie stał pod znakiem teologii rozumianej zresztą jako

problematyka duchowości, która zasymilowała już stulecia kultury naukowej. Pomyślcie, jaką mamy przewagę nad Hindusami, którzy od razu wkroczyli w mądrość, a choć uzyskali wiedzę o stanach medytacyjnych i dysponowali technikami wchodzenia w nie, nie wiedzieli, jaką treścią je wypełnić. Duch, który nie zaznał tego dwojakiego doświadczenia kulturalnego, którym Europa syciła się aż ponad miarę, może poznać jedynie smak czczego odrętwienia, ospałości, zeszytnienia. Tak więc wiek XXI będzie może stuleciem spłynięcia się obu Nilów w delcie Ducha; (...)

19 listopada — 22 listopada 1980

Środa, 19 listopada 1980

S. 160

(...) listopad to najpiękniejszy miesiąc w roku, „czas czysty”, jedyny, jakiego człowiek jeszcze nie zbrukał swoimi świętami i rocznicami; to czas zawieszony między porami roku, gdy nic się nie zaczyna ani nie kończy, gdy nie ma żadnych „dożynek” ani uroczystej inauguracji roku akademickiego, ani ważnego święta kościelnego. Jest to poniekąd czas nieoznaczony, jedyny, który wzywa nas do życia w nieokreśloności.

S. 160

(...) samym Niemcom zaczyna nie wystarczać li tylko dobrobyt. Czują się zwykłym dodatkiem do planu Marshalla, który postawił przed nimi zadanie *Wiederaufbau*, odbudowy, jedynie na płaszczyźnie materialnej. Zbrodnia Hitlera polegała na tym, że podczas wojny zniszczył on całą warstwę inteligencką w Niemczech - zwierzył mi się pewien rozmówca. I właśnie na tę pustynię, spowodowaną przez katastrofę wojenną, wdarła się „amerykanizacja”.

S. 160-161

(...) W 1948 Adenauer mógł ich zapytać: „Chcecie masła czy kultury?”. Wolę sobie wyobrazić, że wybraliby kulturę. Ale on zaproponował im tylko dobrobyt. Teraz masła mają po uszy, ale w kulturze czują się niepewnie. I dzieje się to w kraju, który w wiek XIX wchodził jako republika geniuszów. Kiedy w 1808, dwa lata po Jenie, cała niemiecka kultura skupiła się w Berlinie, rektorem uniwersytetu był von Humboldt, katedrą filozofii kierował Fichte, teologii — Schleiermacher, prawa — von Ihering. Możecie sobie wyobrazić, jak wyglądał taki uniwersytet? W drugiej połowie XIX wieku Niemcy nie mieli już geniuszy takiego formatu, ale nadal zadziwiali Europę — na przykład Renana czy Taine'a - potężnymi szkołami historyków, językoznawców, filologów.

S. 164

(...) Noica wiele Heideggerowi zawdzięcza: od niego przecież nauczył się pozwalać mówić językowi i słuchać ukrytej w nim filozofii; od niego wzięt tę umiejętność wrywania każdego problemu ze zwykłych dla niego kolein; od niego się nauczył, że uprawiając filozofię, zawsze jesteśmy w drodze do jakiejś idei bądź szukamy tej drogi; od niego wie, że każda prawdziwa odpowiedź otwiera perspektywę nowego pytania. Wreszcie od niego przejął pogląd, iż godność filozofii zasadza się na jej obowiązku i możliwości myślenia Bytu.

Czwartek, 20 listopada 1980

S. 168-169

(...) Jak to możliwe, żeśmy przez siedem tysięcy lat nie dostrzegli pozytywnych stron śmierci? Język, zawsze od nas mądrzejszy, zna wyrażenia takie jak „dokołał żywota”, które znaczy, że ktoś „całkowicie wypełnił swoje życie”, „ureczywistnił się”. Dobra śmierć jest formą wypełnienia, dokonania mającego początek, środek i koniec. Pytać kogoś, co sądzi o śmierci, to tak, jakby pytać o milczenie zapadające po symfonii, która jest wypełnieniem. Ze swej strony wiecznością obdarzyłbym tych, którzy nic w życiu nie zrobili i nie wiedzą, jak z niego

odejść, skoro niczego jeszcze ani nie zaczęli, ani nie skończyli. "Warto żyć — mawiał pewien mój znajomy, już nieżyjący — choćby po to, by codziennie czytać gazetę 'Universul'". Takim właśnie zwyczajnym widzom na niemającym kresu spektaklu świata, czytelnikom gazet i oglądaczom telewizji należałoby podarować wieczność jako rekompensatę za to, że nie potrafili niczego dokonać, a więc zrealizować się.

S. 169-170

(...) „Sześciokąt”, o którym mówiłem Gabiemu kilka miesięcy temu, nie jest moim „systemem”, lecz strukturą rozumiejącą (moim modelem ontologicznym) wyposażoną w narzędzia operacyjne do dekodowania wszelkiego rodzaju relacji — etycznych, historycznych, artystycznych, filozoficznych itd. — i stanowiące wraz z nim treść tej *scientia universalis*. Tak więc z jednej strony jest model ontologiczny „jednostkowość-określniki-ogólność (J-O-OG) odzwierciedlający idealną strukturę bytu oraz, poprzez jego luki, również jego ułomności; z drugiej strony mamy pary biegunowe działające wszędzie i nadające tej „nauce” charakter funkcjonalny — „ja” otwarte i „ja” ukryte, stawanie się procesualne i stawanie się bytujące, bycie „w” i bycie „ku”, ograniczanie ograniczające i ograniczenie nieograniczające, wreszcie zaś sprzeczność jednokierunkową. Wszystkie te pojęcia mogą przykładać do każdego miejsca rzeczywistości, wyjaśniając ją w ten sposób na poziomie „nauki”, która jest wiedzą konkretną i żywą, nie abstrakcyjną, w rodzaju „nauki o proporcjach” Kartezjusza czy „języka uniwersalnego” Leibniza, albo tej, którą obecnie próbują sformułować matematyka i logika. Ważne w tej *scientia* jest, że mając zawsze oparcie w tym, co jednostkowe, ocalam je i dowartościowuję, w odróżnieniu od wszelkiej innej *mathesis*, która mając na uwadze powszechność, w końcu wyzuwa ze znaczenia albo nawet zatracą jednostkowość. Jednostkowość więc, od której wychodzi moja „nauka”, nie zatracając jej, nie zostaje odrzucona w imię ogólności (bo nie jest elementem wchłoniętym przez mnogość ani częścią całości), ale nie jest też romantyczną jednostkowością z XIX wieku, nie niosącą w sobie ogólności ani pełnomocnictwa do niej. Tę *mathesis universalis*, którą na sposób liryczny głosiłem w młodości, odnajduję teraz, u kresu drogi, dobrze wyartykułowaną i dopełnioną za sprawą modelu ontologicznego i pięciu idei-operatorów”.

Piątek, 21 listopada 1980

S. 171-172

(...) Uprawiać hermeneutykę to mieć dostęp do formy jednostki; każda jednostka nosi w sobie własną formę, a ta forma jest jej koniecznością. Schiller powiedział coś niezwykłego, stwierdzając, że koniecznością jakiejś rzeczy jest jej forma. Heidegger ma wycucie tej ukrytej formy, jaką nosi w sobie każda jednostka, ale nie ma teorii formy jednostkowej. Mówiąc inaczej, nie ma wypracowanej logiki jako teorii formy jednostkowej. Tutaj sam muszę się pochwalić: bodaj właśnie pod tym względem lepsza jest moja hermeneutyka, gdyż opiera się na logice właściwej naukom typu hermeneutycznego, dotyczącym ducha, a więc naukom, które nie zatraciły jednostkowości i jej formy. Logika ta, nadająca prawomocność mojej hermeneutyce, jest właśnie teorią formy jednostkowej, „logiką Hermesa”, jak ją nazwałem, logiką, która nie zagubiła konkretności i której z tego właśnie powodu nie mogą przejąć matematyka i maszyny”.

S. 173-174

W istocie wielu artystów dysponuje niebywale subtelnymi sondami i intuicjami, niemożliwymi do uzyskania na drodze zwyczajnego rozumu. Wychodząc zatem od potrzeby umożliwienia takiego dialogu, szukam rozwiązania problemu na płaszczyźnie książkowej, kulturalnej. Nie zamierzam oczywiście kreślić historii całej problematyki, chcę tylko wybrać kilka typów wzorcowych jako punkty wyjścia, aby dojść do typologicznej charakterystyki myślenia typu artystycznego. I wykoncypowałem sobie, że zatrzymam się przy trzech postaciach: Goethem, najbardziej mi tutaj pasującym, Leonardzie i w naszym stuleciu — Kleem. Otóż ta trójka wciąga mnie jednak w problematykę poznania natchnionego jako różnego od poznania dyskursywnego. Następnie wchodzę w zagadnienie poznania realizującego się w akcie: dowiaduję się czegoś, robiąc coś, nie zaś rozmyślając. Poprzez fakt robienia ustala się tajemniczy stosunek z samą prawdą; eksplikację zastępuje tu ekspresja.

W obecnej fazie, będącej jak dotychczas zwykłym błędzeniem po omacku, mam na uwadze trzy cechy dyskursu artystycznego: 1) kosmogoniczną, jako artystyczny wariant ontologicznej. Chodzi tu o ontologię przenikającą naturę, tzn. o ten wymiar ontologii, który filozofia zagubiła już po presokratykach, a odnalazła dopiero poprzez romantyków, jak Schelling, Passavant, Goerres, Oken czy Carus; 2) profetyczną i wyroczną, nadającą myśleniu artystycznemu ton dogmatyczny, na płaszczyźnie wyrazowej zaś — aforystyczny. Myślę tu także o specjalnym uwrażliwieniu artystów na wymiar przyszłości; widzimy je w każdym ruchu awangardowym, na przykład w awangardzie rosyjskiej — u Tatlina, Gabo, Pevznera, Malewicza; wreszcie 3) globalność, wychylenie ku zespołom, całościom, relacjom, kontekstom. Skłonność do monumentalności, do „widzenia szerokiego”, do wizji wspañiałomyślnej.

Poza tymi trzema charakterystykami myślenie artystyczne w swoisty sposób stawia problem stosunków z materią. Według mnie artyści są najbardziej kompetentnymi myślicielami, co się tyczy materii. Nie mam jednak na myśli techniki po prostu, lecz kompetencję obejmującą nawet zdolność do wywracania materii na nitce, przekraczania jej ułomności. Myślenie artystyczne ma więc także komponentę alchemiczną, którą można studiować od dołu, od strony problemów pracowni, tajemnic zawodowych itd.

S. 175

(...) trzy szczeble: kosmogoniczny, profetyczny i globalny. Co do kosmogonicznego, chętnie przyznaję się do ignorancji. Świadomie eliminuję ten problem, bo wydaje mi się, że grzebie on z kretesem wszystko, co duchowe. W wymiarze kosmogonii duch jest razem z człowiekiem tylko jednym z wielu elementów; zepchnięty na ten szczebel, staje się nieistotny. Mnie tak czy owak wystarcza ontologia, gdyż implikuje kosmogonię jako przypadek szczegółowy. W plastyce o wiele więcej mówi mi profetyczność.

S. 175-177

(...) moją obsesją jest rehabilitacja jednostkowości, ale nie tej pojedynczej, lecz wyposażonej w potęgę ogólności. Porzucam więc niebiosą (ogólność), żeby oglądać je odbite w ziemskich wodach. Jeśli zatriumfują natury muzyczne, na drodze artystycznej zrehabilitują ogólność, anielskość, a nie jednostkowość typu ludzkiego. Natomiast plastyka, pochylająca się zawsze nad poszczególnością, mogłaby pohamować (zresztą czyni to zawsze) obsesję poszukiwania praw, gonienia jedynie za rzeczywistościami porządku ogólnego. Skądinąd najwięksi zawsze służą jednostkowości, nawet gdy szukają praw. Co w końcu Arystoteles chciał objąć swymi dziesięcioma kategoriami, jeśli nie jednostkowość, bytową istotę *ti*, „czegoś określonego”? Nawet matematyzm neokantysty Cohena ostatecznie wprzega kantyzm w służbę doświadczenia, określonego konkretności: rachunek nieskończonościowy to u niego sposób na osadzenie nieskończoności w skończoności. Dziś nauki o duchu osiągnęły taki poziom, że chcą zdominować nauki o naturze, odzyskując to, co swoiste, jednostkowe, „ulotne”.

Dlatego pytam: czy dysponujesz, jak artysta plastyk, organem do wyczuwania jutrzejszego konkretności? Bo muzyka, jeśli w ogóle pozwala nam odczuć przyszłość, czyni to, dematerializując ją. Natomiast ciało, jednostkowość to przecież nie tylko „brat-wieprzek”, ale również pomocnik duszy, jak w tej rumuńskiej baśni, w której dusza w chwili śmierci wychodzi z ciała i przypada do niego, aby obcałować je od stóp do głów i podziękować za to, że tak długo jej pomagało.

Wreszcie globalność. Powiem wam, co myślę o niej i jednocześnie o panteizmie, wychodząc również od jednostkowości i idiomatyczności. Otóż nie sądzę, aby między epistemologią czy też logiką z jednej strony a hermeneutyką z drugiej istniał rozdział. Idiomatyczność, gdy objawić jej formę, staje się przekazywalna. Każda rzecz „siedzi” we własnej formie i może zawsze za mało doceniamy trud krytyki i hermeneutyki usiłujących przekazywać formę jednostkowości. Tak więc na dole istnieje sobie republika form wraz z hermeneutyką, w górze zaś druga - z logiką. Jeśli jednak stopniowo podliczymy i scalimy wszystkie formy będące punktem wyjścia dla hermeneutyki, otrzymamy w końcu teorię, która pozostawia gdzieś daleko formę w jej aspekcie jednostkowym i wyzwala ogólność. Jest to powolne przechodzenie od hermeneutyki do logiki i odwrotnie — wędrówka w obie strony. W sferze ducha wszystko jest drogą z dołu w górę i z góry na dół; to nie tylko drabina Jakubowa.

(...) Część uzyskuje swą godność od całości, ale nie może się wznieść do poziomu całości. Słabością panteizmu jest to, że nobilituje, ale zarazem degraduje część. Czy jesteś skłonny

przystać na monstrialną wizję Goethego, w której tylko cała ludzkość w pełni wyraża człowieka? Jaki w tej wizji sens miałby Jezus? A więc boję się, byś z tą swoją globalnością nie popadł w panteizm.

Sobota, 22 listopada 1980

S. 179

(...) jak można się przestraszyć widokiem ludzi na Księżycu? Wyobrażam sobie, że coś podobnego nastąpiło też w chwili wynalezienia ognia. Kto wie, czy jakiś ponury staruch nie zaczął wówczas labiedzić: „Ludzie, nie zdajecie sobie sprawy, jakie nieszczęścia nas czekają. Ogień dostanie się do rąk jakiegoś dzieciaka, las się spali i co wtedy poczniemy? Ajajajajaj!!!”. Mdło mi się robi od wszystkich tych katastroficznych wizji; prawdę mówiąc, zupełnie nie wierzę w Wielką Katastrofę i mam po temu argumenty. Ludzkość to wielkie zwierzę, wielka zbiorowa osoba musiałaby poczuć, że stoi na progu zagłady albo że właśnie ją przeżywa. Tonący człowiek w momencie iluminacji, tym ostatnim, widzi całe swoje życie. Gdybyśmy właśnie tonęli, jak sądzi wielu, gdyby było prawdą, że „tylko jakiś bóg może nas uratować”, jak oznajmia Heidegger, to nie jest możliwe, byśmy tego nie czuli, byśmy nie doznawali ostatnich konwulsji, nie oglądali w skrócie całej naszej historii. Zresztą można to ująć inaczej. Powiedzmy, że w roku 2000 staniemy na progu zagłady. Jeśli tak, to też powinniśmy się cieszyć. Czy to błahostka być ostatnim pokoleniem ludzkości?”.

Październik — grudzień 1980

3 października 1980

s. 181

(...) zaczynam rozmyślać o wielkich niespełnieniach w naszej Kulturze. Od jakich one okoliczności zależą? Pozostawiając na boku problem warunków, potężnych zewnętrznych czynników hamujących, i biorąc pod rozwagę tylko wymiar wewnętrzny, tj. charakter jednostki stojącej przed określonym zadaniem kulturalnym (jakie bierze ona na siebie, zbadawszy dokładnie wszystkie wektory i szlaki kultury, do której należy), wyróżnimy dwa różne rodzaje niespełnienia: pierwsze, mimo wszystko pełne chwały i nie nazbyt często u nas spotykane, wiąże się z nadmiernie rozbudzoną świadomością własnego przeznaczenia. Występuje ona pod postacią trywialnej woli budowania dzieła, w filozofii zaś — woli systemu. Przykładem typowym u Niemców jest Hartmann (przypomnijmy, że Heidegger porównał go z tramwajem jadącym od przystanku do przystanku) (...).

S. 182

Druga forma niespełnienia (u nas jest ona regułą) wynika z braku wyrazistej świadomości własnego przeznaczenia, tzn. z niezdolności do pomyślenia wszelkiego gestu w kulturze jako elementu spójnej całości. Błąd polega tu właśnie na braku zmysłu „konstrukcyjnego”: nasze życie staje się sceną zdarzeń i przypadków. Pozwalamy sobą kierować siłom zewnętrznym, nie dokonując selekcji spośród różnych ofert wyłącznie ze względu na własne plany. To „rozmiękanie się na drobne”, na dorywcze zajęcia (recenzje, artykułiki, wystąpienia w radio, przedmowy, propozycje przekładowe; wszystko to są formy włączania się w „wydarzenia” zachodzące w sferze kultury), jest najczęstszą, codzienną formą naszych niespełnień.

5 października 1980

S. 183-185

Geniusz jako ktoś „upadły” w nowoczesnych, niewielkich społecznościach (temat-obsesja w *Dzienniku Kierkegaarda*), a więc we wspólnotach nienawykłych do obcowania z tym, co niezwykłe — chyba że występuje w przybraniu władzy lub — lepiej — zdarzenia. W takiej sytuacji niezwykłością najtrudniejszą do zniesienia, a więc wypieraną, jest geniusz, ponieważ nie ma on przywileju nietykalności, jakim cieszy się władza, ani nie otacza go aura

normalności, pochodna tradycji.

Z chwilą jednak, gdy zaistnieje tradycja geniusza — jak istniała ona w Niemczech czasów Goethego bądź w niektórych miastach greckich („inne narody miały świątyni bądź mędrców, Grecy zaś mieli geniuszy" — powiedział Nietzsche) — także geniusz staje się „niezwyczajnością naturalną", potrzebną współczesnym jako pośredniczka między nimi a porządkiem wyższym. Mieć „kulturę geniusza" znaczy umieć z radością uznać coś wyższego od nas, niedostępnego i zaakceptować to jako możliwość własnego dźwignięcia się w górę; a więc nie ma tu ani śladu niechęci wobec tamtego, że wspiął się tak wysoko, lecz przeciwnie, radość, że samemu można znaleźć się obok niego. Jeśli taka kultura geniusza zaistnieje, tzn. gdy geniusz bytuje sobie nie jako męczennik, lecz triumfator, na kształt udomowionego boga, wówczas jego współcześni mogą spokojnie przekraczać samych siebie. Cóż może być wtedy bardziej „uwznioślającego" - w ścisłym sensie tego słowa — niż postępowanie w orszaku prowadzonym przez Empedoklesa bądź udział w bankiecie opisanym przez Manna w *Lotcie w Weimarze*, kiedy to Goethe opowiada o bycie mineralnym?

Niezwykłe jest to opowiadanie Marqueza o uskrzydłym aniele (symbolizującym niezwykłe), który podczas burzy spada na podwórko jakiegoś wieśniaka. Z początku cała wieś adoruje go, potem staje się on dziwadłem (gospodarz zaczyna pobierać opłaty za oglądanie go), w końcu zaś, wyczerpany z wszelkiej treści, dogorywa gdzieś w kurniku, rzucony tam przez chłopca jako przedstawiciel rodzaju ptasiego.

S. 185-186

W świecie ducha milczenie może mieć przynajmniej następujące sensy:

1. Dialog, jako forma dynamiki ducha, jest naprzemiennością mówienia i milczenia. W tych warunkach nieumiejętność milczenia oznacza unieruchomienie ducha, głupi monolog, kręcenie się w ciasnym kręgu własnego ducha. Jest to więc słowotok, logorrea.

2. W innym sensie milczenie jest zasadą samouctwa, etapem nieodzownym wszelkiej *pajdei*, *Bildung*. To ów czas „przyjmowania towaru", duchowej regeneracji, ładowania akumulatorów itd. W każdej biografii kulturalnej muszą być momenty, gdy nie produkujesz, lecz tylko konsumujesz kulturę, gdy zatem powinieneś milczeć. Odmowa milczenia oznacza tu powtarzanie w kółko tego samego, dreptanie w miejscu, obumieranie na skutek nieodnawiania własnej substancji.

3. Milczenie może być formą przyznania się do niemożności wyrażenia jakiegoś istotnego sensu lub też wyznania, że nie mamy nic istotnego do powiedzenia. Heidegger pisze: „Człowiek, nim zacznie mówić, powinien na powrót wsłuchać się w głos Bytu, nie obawiając się, że słuchając tego imperatywnego wezwania, sam niewiele bądź rzadko będzie miał coś do powiedzenia. Tylko w ten sposób można słowu przywrócić jego bezcenną, istotną wartość, człowiekowi zaś udostępnić schronienie w wielkim pałacu prawdy bytu". W tym aspekcie odmowa milczenia oznacza pozostanie na powierzchni rzeczy, ślizganie się po niej, wprowadzanie inflacji w przestrzeń słowa.

4. Milczenie może być formą godności ducha, protestu. Zamykasz się w milczeniu, gdy wokół ciebie gada się zbyt dużo i nikczemnie. Odmowa milczenia oznacza tu więc współudział w niemoralnym spisku słowa.

5. Wreszcie „nauczenie się milczenia" można rozumieć jako korektę w postępowaniu, opartą na doświadczeniu negatywnych skutków mówienia. Tym sposobem milczenie staje się wyrazem roztropności, a więc mądrości uzyskanej kosztem wysiłku.

S. 187-189

Tak więc w warunkach patologii kulturalnej dobry redaktor musi zawodowo uprawiać podejrzliwość. Musi on utrzymywać się w ciągłej czujności i widzieć w każdym autorze małego diabła, który na każdym kroku próbuje go wykołować za pomocą słów. Śmieszność jest w tę sytuację wkalkulowana; każdy wartownik kreuje sobie własne upiory, a ten tutaj chory biedak upodabnia się straszliwie do ludzi mających zawsze jedno oko zamknięte (paradoks oka wartownika) w świecie podejrzanych, stworzonych przez jego własny obłąd.

Schorzenia kultury można wyjaśnić odebraniem jej względnej autonomii, niezbędnie potrzebnej każdej kulturze do zdrowia. Patologia kultury jest szczegółowym przypadkiem heteronomii: społeczeństwo zaczyna się odnosić do kultury dokładnie tak, jak ludzie zwykle

odnoszą się do natury — dokonując w niej interwencji, które definitywnie rozregulują autonomiczne układy sprzężeń zwrotnych. Dla każdej formy istnienia działającej podług wzorców organicznych samoregulacja jest zasadą nadrzędną; interwencje z zewnątrz są dla niej śmiertelne.

Kultura traci swój charakter organiczny, gdy nie może się już rozwijać na podstawie „doboru naturalnego”, co tutaj oznacza przede wszystkim niewymuszone poszanowanie dla immanentnych kulturze wartości. Podobnie jak przyroda choruje, gdy nie może samodzielnie uporać się z padliną, tak też w świecie kultury patologia wybucha wskutek zahamowania z zewnątrz funkcji usuwania bądź resorbowania „padliny” kulturalnej, tj. pseudowartości. Taka kultura staje się czymś w rodzaju zarażonego organizmu, w którym to, co chore i zgniłe, eliminuje to, co jest autentyczną wartością. Zatrzymanie naturalnej selekcji zaczyna się w świecie kultury z chwilą zablokowania procesu, który ten świat po prostu konstytuuje — „doboru kadr”. Jest to coś w rodzaju choroby nabytej przy urodzeniu, w wyniku czego powstaje fantom życia kulturalnego. Przykładowo, gdy w pewnym momencie dała o sobie znać potrzeba oczyszczenia mechanizmu rekrutacji (co z punktu widzenia immanencji wartości było absolutnie konieczne), selekcji niemal bez wyjątku dokonywano dokładnie wbrew zasadzie immanencji, według innych kryteriów. W ten sposób medium patogeniczne zostaje uświęcone jako medium kulturalne. Wszystko zatem, co będzie jego emanacją, nosić będzie piętno choroby: jego książki, jego pisma itd. są produktami chorymi. Rodzi to również patologię w przemyśle kulturalnym: od *Kulturbetriebu* oczekuje się, że będzie rentowny w warunkach, w których jego produkty są niestrawne, a więc niechodliwe. Następnie chorobą dotknięta zostaje krytyka, ta samoświadomość każdej kultury i najwyższa forma jej sprzężenia zwrotnego, toteż spokojnie można ją wpisać do rubryki (jeśli mamy trzymać się nadal naszej chorobowej metafory) o nagłówku „choroby systemu nerwowego”; uległszy schizofrenii, chwali ona to, co powinna krytykować, i *vice versa*.

Cały ten obraz jest oczywiście przerysowany, poniekąd „wyidealizowany”, bo gdyby wszystkie te elementy organizmu kultury zostały całkowicie i definitywnie porażone chorobą, zło stałoby się krystalicznie przejrzyste jak w świecie baśni. Wszystko zaś, co jeszcze jest życiem, zdrowiem, wartością, formuje się zawsze w konwulsjach, gorączkowo, niekiedy chaotycznie, kiedy indziej czyniąc zbyt dużo uników i manewrów bądź też — całkiem po prostu — ocierając się o szaleństwo, szaleństwo tego co naturalne.

10 października 1980

Każda książka, gdy już się narodzi, nosi w sobie własną receptę. Z chwilą, gdyś się tego dowiedział, możesz zostać autorem, tzn. możesz wytrwale i pilnie powielać własny schemat mentalny, przykładając go, mniej lub bardziej arbitralnie, do tego bądź innego materiału. Na przykład ja sam wnet po napisaniu *Tragiczności* odczuwałem pokusę wykorzystania tej „sztuczki” i napisania książki o symbolu. W ten sposób można by nizać książki jak paciorki na sznurek; mógłbym nawet żyć sobie z błogim poczuciem, że jestem pracowity. Za ciekawsze uznałem jednak dokopywanie się korzenia, początku myśli, i nadawanie w ten sposób moim zajęciom sensu konieczności. Takie czerpanie, *Schöpfen*, jest tym bardziej oczyszczające i płodne, im bardziej maniackalne. Większość autorów nigdy nie zstępuje w mroczne podziemia myśli.

S. 189

Historycy literatury czy sztuki w istocie nigdy nie kontynuują, zawsze tylko zaczynają, a więc poniekąd godzą się na życie pod komendą przypadku.

17 października 1980

S. 191-192

(...) wszystko, co posiadamy, to tylko pewien zasób niebytu. A przecież w niejednym jego geście przebłyskuje coś diabelskiego. Jest destruktozem zamroczonym i wysterlizowanym przez Dobro" [1].

22 grudnia 1980

S. 193

(...) *nostos*, co znaczy „powracać do siebie”. (...) „Ozdrowieńcem” jest ten, kto zbiera się do powrotu, tzn. do ponownego wejścia we własny los. Ozdrowieniec wędruje ku sobie samemu, toteż może o sobie powiedzieć: jestem”.

Przypisy:

[1] E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1996, str. 148-149 (przyp. tłum.).

(Publikacja: 28-04-2006 Ostatnia zmiana: 28-04-2006)

Oryginał. (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4732>)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz
Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.
Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl