

# **Dialektyka a myśl słaba**

Maciej Sosnowski

# Roztrząsania i rozbiory

## Dialektyka a myśl słaba

I.

Aby zrozumieć, na czym polega specyfika „myśli słabej” zgodnie z heideggerowską – a w kręgu jego filozofii będziemy się wszak tutaj nieustannie poruszać – wykładnią „rozumienia”, konieczny jest otwierający nas na zagadnienie *Stimmung*.

Jak zatem odpowiednio nastroić się przed lekturą książki Andrzeja Zawadzkiego *Literatura a myśl słaba*<sup>1</sup>?

Dobrym, niezwykle prostym i nierzadko bardzo satysfakcjonującym estetycznie ćwiczeniem będzie oglądanie filmów, w których gra komediowy aktor amerykański – Bill Murray. Fenomen tego artysty, jego *licentia poetica* czy raczej *modus operandi*, powielany w każdym filmie, prosto uchwycić. Otóż swoim scenicznym zachowaniem, dykcją, spojrzeniem sugeruje tylko jedno – dużo ważniejsze niż psychologiczne niuanse kreowanej postaci – że on, Bill Murray, jest bardzo zmęczonym, apatycznym, acz niepodupadającym na zdrowiu i ataraktycznie zadowolonym, kompletnie wyluzowanym „gościem”, który z olbrzymim dystansem, czasem wręcz irytującą nonszalancją, traktuje swe aktorskie obowiązki. Ciężko niekiedy odróżnić, czy Murray jeszcze gra zblazowaną postać, czy też gra siebie jako zblazowanego aktora grającego jakąś tam postać, czy też nic nie gra, bo po prostu mu się już nie chce. Owo „wyluzowanie”, jak *notabene* tłumaczy się niekiedy przewodni u późnego Heideggera termin *Gelassenheit*, wytwarza nakładające się dystanse, nadgryzające sztywne określoności podmiotu grającego i granego, niwelując tym samym w ogóle możliwość referencyjnego odniesienia znaczącego do znaczonego. I, co ważne, nie ma w tym żadnej lżawej „biograficzności” czy pom-

<sup>1</sup> A. Zawadzki *Literatura a myśl słaba*, Universitas, Kraków 2009.

patycznej walki z materią artystyczną, żadnych tanich chwytów w stylu: „bo on ma problemy w życiu osobistym” czy silenia się i przemaganie, aby ukazać prawdę sztuki jako „naśladowania”; wręcz przeciwnie – jest jakby przygaszone, choć jednak nieodwołalne schodzenie z drogi przytaczającej masie imperatywów aktorskiego warsztatu. Tak więc zarówno subtelna dialektyka, jak i czarująca finezja takiego podejścia polega na tym, że ostatecznie to, co percypuje widz, jest przedziwną, paradoksalnie jednorodną mieszaniną totalnego, „nicościującego” luzu aktora, który gra o d n i e c h c e n i a, i tym wyraźniej rysującego się na tym tle konceptu, zawartego w scenariuszu, a dotyczącego „esencji” granej postaci. Za jednym zamachem bezpośrednio doświadczamy dwóch sprzecznych komunikatów – kreacji aktorskiej i kreacji aktora. Innymi słowy – każda grana przez Murraya postać (a, co akurat w tym kontekście istotne, bardzo często są to postacie archetypicznie ojcowskie) jest o raz u „osłabiana” w sensie ściśle filozoficznym. Staje się ona rozlatującym się, luźnym strzępkiem pomysłu na postać, która w „wyluzowującej” maestrii „Melancholika z Wilmette (Illinois)” zatracą swą sztywność, wyrazistość i jędrność na rzecz płynności, niemalże eteryczności, aż do kompletnego rozluźnienia i zaniku. A jednak nawet wtedy, kiedy owa postać staje się dla nas jedynie transparentnym pretekstem dla niemrawych, autoironicznych popisów Murraya, on wciąż ją nekromantycznymi prawie mocami ożywia i widzimy oto widmowy, osłabiony, tragikomiczny półprodukt aktorski, który jednak potrafi na tyle się jeszcze skupić, aby prowadzić – co prawda, lekko halucynacyjną – narrację o własnym życiu, przekazując smutną prawdę o człowieku późnej nowoczesności.

Jednym słowem – komediant Bill Murray to mistrz „słabego” aktorstwa, artysta kresu metafizyki. Ciężko jednak sobie wyobrazić, aby mógł zagrać główną rolę w filmowej biografii – gdyby się ktoś o taką pokusił – Heideggera, z tej prostej przyczyny, że w dziełach niemieckiego filozofa, w przeciwieństwie do filmów Murraya, brakuje tego, co zabawne, ironiczne, tak bardzo są one oczyszczone z wszelkiej „niepowagi”.

Za tą „nieśmiesznością” kryje się być może pewien zasadniczy problem z „myślą słabą”, odwołującą się do heideggeryzmu jako do źródłowej matrycy. Wydaje się bowiem, że owa deklaratywna słabość jedynie maskuje – i to niezbyt szczernie – powagę czystej przemocy, zdradzającą powinowactwo z tendencjami tzw. teorii metafizycznych, owe, jak pisała Agata Bielik-Robson, „jałowe wygasanie: pozorne afirmatywna *Gelassenheit*, w której ukrywa się bierno-agresywne Nie”<sup>2</sup>?

## 2.

Specyfiką książki *Literatura a myśl słaba* jest to, że bez problemu daje asumpt do postawienia tego typu pytań. By bliżej je rozważyć, przyjrzymy się rekonstrukcji „myśli słabej”, jakiej dokonuje Andrzej Zawadzki w pierwszej z czterech części

<sup>2</sup> A. Bielik-Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008, s. 416.

swojej książki, części najbardziej „filozoficznej”, i – czego nie ukrywam, w związku z tym najbardziej interesującej.

Wedle Zawadzkiego, który podaje tutaj wiernie za uwagami Vattimo (choćby z eseju *Dialektyka, różnica, myśl słaba*<sup>3</sup>), kluczowym pojęciem myśli słabej jest *Verwindung*. Możliwość zrozumienia jego bogatej treści oparta jest na polemicznym kontekście, w jakim słowo to się pojawia u autora *Końca nowoczesności* – chodzi o rzekomo definiujące myśl dialektyczną pojęcie *Überverwindung*. Zatem „myśl słaba” kształtuje się poprzez pewien *agon*, na który wstępuje, aby „przeboleć” spekulację.

Jednak Zawadzki zaczyna swą rekonstrukcję od skrótowego omówienia myśli rumuńskiego filozofa Constantina Noiki i dopiero później zajmuje się samym Vattimo i *Verwindung*. Jak się wszakże okazuje, w ujęciu badacza, sam Noika ma również pewien fundamentalny problem z dialektyką. Zasadniczo „Koncepcje Noiki oraz Vattimo wyrastają z tych samych źródeł: dialektyki i filozofii Heideggera” (s. 51). Wpływ Heideggera sam w sobie jest już wpływem „myśli słabej”. Natomiast przed popadnięciem w „silne” kategorie dialektyczne ontologię bytu osłabionego – subtelnie rozpisaną na sześć modalności – chroni przede wszystkim

koliste rozumienie dialektyki, poszerzające ją o zdobycze hermeneutyki, dalej, autonomiczne traktowanie słabości i wybrakowania bytu, które nie jest tylko etapem na drodze do jakiegoś ostatecznego spełnienia, a także wydobywanie myślowego potencjału *întru*, ukazującego bogatą ontologiczną sytuację, która mieści w sobie statykę i dynamikę bytu, zamknięcie i otwarcie, jasną i mroczną stronę jako jego integralne składniki. (s. 56)

Zatem trzy strategie – koło hermeneutyczne, spostonowanie „ostatecznego spełnienia” oraz kategoria *întru* – ratują filozofię Noiki, niczym siatka bezpieczeństwa, przed stoczeniem się w dialektyczność. Problem polega na tym, że wszystkie je można interpretować jako przynależne do mechanizmów samej myśli dialektycznej. O „kolistości” rozumienia pisał już Fichte, autonomię fragmentaryczności postulował Kierkegaard, wieloznaczność *întru* jako „w bycie” i „ku bytowi” łatwo oddać heglowskimi terminami „w sobie” i „dla siebie”, organizującymi wywód *Fenomenologii ducha*. Czyżby zatem myśl słaba była wobec dialektyczności bezbronna?

Sens takiego podejścia uwidacznia się jednak pełniej, kiedy przejdziemy na grunt koncepcji Vattimo i zajmiemy się wspomnianą już kluczową kategorią. Zresztą, sam Zawadzki poświęca temu ostatniemu znacznie więcej uwagi niż rumuńskiemu heideggeryście.

Czym jest zatem *Verwindung*? Omawiając kryzys humanizmu w *Końcu nowoczesności*<sup>4</sup>, Vattimo powołuje się na zbiór fragmentów z lat 1936-1946, które Heidegger zebrał w rozprawce *Przewycięzenie metafizyki* i opublikował w zbiorze

<sup>3</sup> G. Vattimo *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, przeł. A. Zawadzki, M. Surma, „Teksty Drugie” 2003 nr 5.

<sup>4</sup> Por. G. Vattimo *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków 2006, s. 35.

*Odczyty i rozprawy*<sup>5</sup> w 1954 roku. Pisze tam: „metafizyka wydarza się z samego bycia, a jej przewyciężenie [*Überverwindung*] wydarza się jako zwinięcie [*Verwindung*] bycia”<sup>6</sup>. „Słaba” interpretacja tego fragmentu odchodzi od oryginalnego sensu na rzecz nieco innego, mniej, jak się zdaje, konfrontacyjnego myślenia o „przewyciężaniu” czegokolwiek. Również intencja polskiego tłumacza, oddającego *Verwindung* przez „zwinięcie”, nie pokrywa się z intuicjami Vattimo. Jak pisze w związku z tym Zawadzki:

Myślenie w kategoriach *Verwindung* pozostaje więc z przeszłością, tradycją filozoficzną i kulturową w dwuznacznych relacjach przynależności i nieprzynależności, ciągłości i zerwania czy też, jak mówi sam Vattimo, podjęcia i zniekształcenia. Zakłada pewien specyficzny stosunek do tego, co zastane, polegający na nieuchronnym uwikłaniu w to, co pozostawia się za sobą, i na godzeniu się z tą kondycją. (s. 99)<sup>7</sup>

Tak rozumiane *Verwindung* to „przebolenie” tego, co dane w tym sensie, że nie ma w nim uwolnienia, a raczej, jak pisze Zawadzki, „pogłębienie” go, ze świadomością, że nic innego nie mamy<sup>8</sup>. Oczywiście, na poziomie deklaracji *Verwindung* jest według badacza silnie przeciwstawione rzekomo dialektycznemu mechanizmowi *Überverwindung*<sup>9</sup>. W tym drugim mamy do czynienia z „formą dialektyki, nawołującą do przekroczenia zdegenerowanej kondycji w imię mającego się dokonać w przyszłości zniesienia alienacji” (s. 106-107), tzn. z anihilacją tego, co dane, na rzecz wypracowania nowej, autonomicznej formuły, w ramach której stopnie poprzednie są odrzucane jako martwe i „nie-istotne”. Takie odczytanie myśli dialektycznej (inspirowane – jak sugeruje Zawadzki – *quasi*-marksistowskimi poprawkami Sartre’a), które zawęża ją do przywoływanego rozumienia *Überverwindung*, niewiele ma jednak wspólnego z rzeczywistym *ruchem* dialektycznym. Przede wszystkim w dialektyce kluczowym pojęciem nie jest pojęcie *Überverwindung*, tylko oczywiście *Aufhebung*. I w tej sytuacji nie trzeba powoływać

<sup>5</sup> Por. M. Heidegger *Przewyciężenie metafizyki*, w: *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 65-93.

<sup>6</sup> Tamże, s. 66.

<sup>7</sup> Jak dodaje dalej, „ta gra przynależności i nieprzynależności, tożsamości i różnicy znamieną dla *Verwindung* jest dobrze widoczna w dwuznacznym statusie współczesnego dzieła sztuki, który, jak pisze Vattimo, polega na nieustannym, autoironicznym kwestionowaniu własnych reguł i problematyzowaniu własnego statusu, na cytowaniu, parodiowaniu, pastiszowaniu, prze-pisywaniu tradycji”. Warto wciąż mieć z tyłu głowy stwierdzenie, że „autoironia, parodia i pastisz” to cechy charakterystyczne dla myśli, wywodzącej się z namysłu Heideggera nad metafizyką...

<sup>8</sup> Por. też. G. Vattimo *Koniec nowoczesności*, s. 160-161, gdzie włoski filozof odnosi się już do *Identyczności i różnicy* Heideggera, ale wciąż podkreśla pośredni charakter *Verwindung*.

<sup>9</sup> Widzieliśmy, że u samego Heideggera ich stosunek nie był tak klarownie antagonistyczny.

się na Adorno czy choćby Kierkegaarda, wystarczy sam Hegel, kiedy w *Nauce logiki* pisze wyraźnie, że:

Zniesienie ma w języku niemieckim podwójne znaczenie; znaczy ono tyle co zachować, utrzymać, ale zarazem także tyle, co kazać czemuś przestać być, położyć czemuś kres. [...] Myślenie spekulatywne z radością znajduje w języku słowa, które w sobie samych mają spekulatywne znaczenie.<sup>10</sup>

Zniesienie, znosząc, neguje bezpośredniość, czyli silną, bezałożeniową obecność tego, co negowane, wtlaczając to coś, czymkolwiek by było, w kontekst licznych, głównie dziejowych, zapośredniczeń *Bildung*. W tym sensie nawet heglowska dialektyka, jak pisał Nancy, „rozwiązuje wszelką substancjalność”<sup>11</sup>, tzn. wszelki, mocno metafizycznie pojmowany *hypokeimenon* (rozwiązuje, czyli osłabia, a nie niszczy). W zniesieniu nie ma śladów „przewyciężenia” – samo zniesienie jest zapracowaną, tzn. negatywnie określoną afirmacją tego, co skończone. Oczywiście, u samego Hegla (a jak wspominaliśmy, także u Heideggera – stąd brak u niego „autoironii, parodii i pastiszu”) metafizyczne *Überverwindung* również funkcjonuje, jako moment mechaniki pojednania (*Versöhnung*)<sup>12</sup>, ale trzeba naprawdę niezwykłej, siłnej interpretacji, aby całą dialektykę – niezwykle dwuznaczną i problematyczną, tzn. „osłabioną” – zredukować właśnie do jej puryfikacyjno-pojednawczych aspektów.

Wniosek zatem nasuwa się sam. Jak pisze Zawadzki, „myśl słaba jawi się tu jako swoista *via media*, łagodząca «mocną» opozycję pomiędzy dyskursem nowoczesności i ponowoczesności” (s. 100). Tak rozumiana myśl słaba jest ściśle dialektycznym zapośredniczeniem, w którym opalizuje przeszłość i aktualność jako nierozzerwalny spłot, chiazem wyznaczający „rzuceniową”, skończoną, śmiertelną, nieabsolutną w bezpośrednim sensie, kondycję ludzką. *Verwindung*, pomimo całej otaczającej go elegijno-nostalgicznej retoryki zmierzchu metafizyki nie jest terminem, który pozwalałby „wyzwolić się” od struktur myślenia dialektycznego, raczej – a jak pokazuje Zawadzki, w ujęciu Vattimo zupełnie świadomie – utwierdzałby zależność przez swą nawet zbyt prostą synonimiczność z pojęciem *Aufhebung*.

Cała metaforyka heglowska nastawiona jest na „zmiękczenie” klasycznych pojęć metafizyki, na ich „rozbujaanie”, „rozpłynięcie”, „rozruszanie”. Dlatego też epięńska myśl słaba musi nieustannie się z nią konfrontować. Tak jest w przypadku

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel *Nauka logiki*, t. 1, przekł. A. Landman, PWN, Warszawa 1967, s. 135.

<sup>11</sup> J.-L. Nancy *Hegel. The restlessness of the Negative*, trans. J. Smith, S. Miller, University of Minnesota Press, Minneapolis–London, 2002, s. 5.

<sup>12</sup> Por. na przykład sens zanikania tego, co jednostkowe, w *Przedmowie* do „wczesnej” *Fenomenologii ducha* (G.W.F. Hegel *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 40) i we wstępie do „późnych” *Wykładów z filozofii dziejów* (tegoż *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Grabowski, A. Landman, wstęp T. Kroński, Warszawa 1958, s. 50).

nie tylko *Verwindung*, ale i jej dwóch pozostałych, kluczowych – wedle Zawadzkiego, referującego poglądy Vattimo – terminów: *Andenken* i *pietas*.

*Andenken* jest kolejnym pojęciem ze słownika Heideggera. To, jak pisze autor, myślenie jako „rozpamiętywanie”, „przekonanie, że skoro wszelkie wartości i systemy sensu są tworem ludzkim, to są nam bliskie i drogie jako pamiątka, ślad z przeszłości, nie należy ich więc odrzucać jako błędnych i niepotrzebnych już dłużej «przeżytków», lecz dbać o nie, pamiętać o nich, zachowywać je, traktować z troską i pieczołowitością” (s. 108-109). Takie podejście do jedynego dostępnego jednostce „materiału” myślenia – do tradycji, przeszłości – które nie unieważnia w niej niczego w imię doskonalszej terażniejszości czy triumfującej przyszłości, traktując ją jako rozległą sferę równoważnych sensów, z których każdy zasługuje na uwagę, na swą małą, perspektywiczną „prawdę”. Oczywiście, tutaj znowu pojawia się negatywne odwołanie do heglowskiego pojęcia *Errinerung*: „To ostatnie ma charakter metafizyczny, ponieważ jego istotą jest uwewnętrznianie, czyli zawłaszczanie tego, co zewnętrzne wobec podmiotu w procesie dochodzenia przez ducha do absolutnej samowiedzy” (s. 112). Jasne jest, że taka interpretacja myśli dialektycznej pozwala na przeciwstawienie *Andenken* i *Errinerung*. Problem polega na tym, że znowu jest to interpretacja powierzchowna i tendencyjna. Jak pisze dalej Zawadzki, jej istotą jest traktowanie heglizmu (*via* marksizm) jako „porenesansowego nurtu klasycyzującego, dążącego do ideału ludzkości pogodzonej ze sobą totalności, pełni, i wyrażający się najpełniej w Heglowskim ideale sztuki klasycznej, godzącej całkowicie treść i formę, to, co wewnętrzne i to co zewnętrzne” (tamże). Jeśli jednak rozpamiętujemy heglowską estetykę, to powinno nam przyjść na myśl przeciwstawienie utraconej utopii sztuki starożytnej i tego, co nam dane tu i teraz – sztuki romantycznej, której spełnieniem jest dramatyczne niepokodzenie formy i treści jako wyraz kondycji człowieka już nowoczesnego<sup>13</sup>. Heglowska totalność nie jest zniesieniem alienacji człowieka, lecz jedynie przystaniem na nią na warunkach dyktowanych przez rozum (innymi słowy – Hegel to jednak nie Marks). Wspominanie tej zasadniczej alienacji, *Entfremdung* tożsamej z samą przedmiotowością, *Enttäusserung*<sup>14</sup>, wyznacza słabo dialektyczną kategorię *Andenken*, która, wedle Zawadzkiego, jest, podobnie jak *Verwindung*, „płaszczyzną porozumienia i mediacji” (s. 109). Pośredniość zarówno *Verwindung*, jak i *Andenken*, ich kontekstowe osadzenie w horyzoncie *Aufhebung* i *Errinerung*, sprawia, że niejasna staje się treściowa kateksja formuły „myśl mocna” (por. s. 234). Co „osłabia” myśl słaba? Jeśli strukturalnie przynależy ona do dialektyki – nawet jeśli akcentuje w niej monet negatywności – to gdzie szukać tego, co mocne, tzn. zupełnie niedialektyczne? Paradoksem samej spekulatywności jest właśnie to, że własnego wroga ma

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel *Wykłady z estetyki*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1964, s. 132-137.

<sup>14</sup> Por. M.J. Siemek *Marksizm jako filozofia*, wstęp do: G. Lukács *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przekł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1988, s. XXXV.

ona jedynie w sobie samej, zatem, jeśli nasze sugestie są słuszne, myśl słaba może osłabiać jedynie samą siebie, nie przyzwalając na ukryte w niej „mocne”, „nieironiczne” tendencje (co samemu na przykład Heideggerowi przychodziło – jeśli w ogóle się ziszczało – z trudem). Będziemy jeszcze wracać do tej problematyki poniżej.

Ostatnim pojęciem, już nie Heideggerowskim, jest *pietas* (której, co znamienne, zarówno Vattimo, jak i Zawadzki poświęcają najmniej miejsca). „Jest ono miłością do wszystkiego, co żyje, i do jego śladów, pozostawionych i odziedziczonych z przeszłości” (s. 115). Ale jest ona nie tylko pełnym czułości stosunkiem do śladów życia, lecz także jedyną płaszczyzną, na której ślady jako ślady w swej „wszystkości” mogą się uobecniać i być podtrzymywane w trwaniu – jest to więc płaszczyzna słaba, zależna od naszego nastawienia, ale też słaba w tym sensie, że jest miejscem ukazywania się tego, co słabe. Jest więc całością splecioną z tego, co znikome, resztkowe, połowiczne, niedokończone. I zgodnie z zaproponowanym schematem odczytania pierwszego rozdziału książki Zawadzkiego, pojęcie to ma swój odpowiednik w tradycji dialektycznej. Tym czymś jest – jak pisał Gadamer, „dialektyczny hermeneuta”<sup>15</sup> – „to, co spekulatywne” jako „czysta struktura samego przechodzenia”<sup>16</sup>, jako „przestrzeń [...] tak jak język, w sposób aktywny obecna we wszystkim, co istnieje”<sup>17</sup>. Struktura przechodzenia poszczególnych skończoności w siebie, czyli wzajemność, wyznaczająca „śladowość” wszystkich elementów świata, to nic innego jak miłość, czyli żywy stosunek owych śladów do nas i do siebie nawzajem, ich względem siebie afirmatywne przepadanie i utwierdzanie się przez to w skończoności. To właśnie tak rozumianej *pietas* bliżej do heglowskiej koncepcji ducha obiektywnego niż, jak sugeruje za Vattimo i Gadamerem Zawadzki, pojęciu *Andenken* (s. 109). A tym, co, jak się zdaje, przesłania „obiektywno-duchowy” aspekt miłości wzajemnej, *pietas*, jest umieszczenie jej w przez autora w kontekście religijnego zwrotu Vattimo (na przykład s. 115).

W powyższej, dialektycznej rekonstrukcji myśli słabej, opartej na reinterpretacji trzech jej kluczowych terminów, nie chodziło o to, aby pokazać, jak za sprawą kilku, niekiedy marginalnych terminów<sup>18</sup>, da się wyzyskać spekulatywność filozofii końca nowoczesności. Z dużo lepszym skutkiem i w sposób zdecydowanie bardziej dogłębny problematykę tę ujmuje w swojej książce na przykład Małgorzata Kowalska<sup>19</sup>. Tym, co nam leżało na sercu, była raczej taka próba odczytania

---

<sup>15</sup> H.-G. Gadamer *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, w: tegoż *Język i rozumienie*, wyb., przekł. i posł. P. Dehnel i B. Sierocka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 153.

<sup>16</sup> H.-G. Gadamer *Idea logiki Heglowskiej*, w: tamże, s. 60

<sup>17</sup> Tamże, s. 70.

<sup>18</sup> Por. G. Vattimo *Koniec nowoczesności*, s. 153.

<sup>19</sup> M. Kowalska *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.



niektórych wywodów Andrzeja Zawadzkiego, aby uchwycić samą atmosferę – umiejętnie, choć może nie do końca świadomie przez autora podsycaną – tego, co dialektyczne (tego, co słabo-mocne), a co pozwoli nam z nieco większą samoświadomością odnieść się do kolejnych rozdziałów jego książki.

### 3.

Tym, co myśl słaba ma szczególnie na uwadze i co za pomocą swych struktur percypuje, jest nihilizm. Nihilizm zaś to „«obecność niczego», to, że byt już więcej nie jest. Dzieje bycia, metafizyki i nowoczesności to właśnie – tak jak u niemieckich mistrzów Vattimo – historia nihilizmu jako osłabienia, «rozpuszczenia się» mocnej wersji bycia i mocnych kategorii metafizycznych” (s. 120-121). Nihilizm jest więc po prostu inną nazwą dla ontologicznej słabości, która w epoce późnej nowoczesności stała się ewidentna. Warto w tym miejscu przywołać pewną uwagę cytowanej już autorki. Komentując problematykę nihilizmu, Bielik-Robson przywołuje słynną dyskusję między Derridą a Foucaultem dotyczącą historycznego osadzenia pojęcia „szaleństwa”<sup>20</sup>. Komentuje ją zaś w następujący sposób:

Nietzsche mówi, że Bóg umarł, ale wydaje się wątpliwe, by ta karykatura boskości, jaką ma na myśli, mogła być kiedykolwiek zaistnieć: Bóg absolutnie pewny swego, który nie zna wątpliwości Szatana, okrutnie władczy *noboddady* z wizji Blake’a. Podobnie jak i wszystko, co sobą zbiorczo symbolizuje: niewzruszone *Cogito*, doskonały Rozum, w pełni samoobmyślany Podmiot. Tu przypomina mi się esej Derridy na temat książki Michela Foucaulta, „*Cogito*” i *historia szaleństwa*, gdzie Derrida podaje w wątpliwość krytyczną wartość idei „nowożytnego gestu wykluczenia”, pokazując, że bliskość szaleństwa towarzyszy każdemu *Cogito* od zawsze i że każde wykluczenie jest w istocie tylko aktem potwierdzenia tego kłopotliwego sąsiedztwa. Nihilizm nie byłby wówczas tylko historyczną kondycją pysznego człowieka po upadku jego śmiałych ideałów, ale wiecznym zagrożeniem, które kryje się w cieniu każdej konstrukcji: groźbą rozsyпки wpisanej w sam projekt Wieży Babel.<sup>21</sup>

Co wynika z tego ujęcia? Tak, jak ciężko dostrzec demarkację między myślą słabą a myślą dialektyczną, jeśli za kryterium weźmiemy rzeczzone pojęcia (*Verwindung*, *Andenken*, *pietas*) tak też biorąc za kryterium nihilizm, ciężko dostrzec granicę między nowoczesnością a późną nowoczesnością, a nawet między tą ostatnią a czasami, w których powstały pierwsze projekty metafizyczne. Metafizyka jako nihilizm, co skądinąd przyznaje sam Zawadzki, nie jest „siłą destrukcyjną, zagrażającą

<sup>20</sup> Por. J. Derrida *Cogito* i „*Historia szaleństwa*”, przeł. K. Kłosiński, w: tegoż *Pismo i różnica*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004 oraz M. Foucault *Moje ciało, ten papier, ten ogień*, w: tegoż *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przekł. i wstęp D. Leszczyński i L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000.

<sup>21</sup> A. Bielik-Robson *Nasza mała destabilizacja. O nietzscheanizmie nieustraszonym, na marginesie książki Michała Pawła Markowskiego „Nietzsche, filozofia interpretacji”*, w: tejże: *Romantyzm, niedokończony projekt. Eseje*, Universitas, Kraków 2008, s. 143.

z zewnątrz porządkowi europejskiej kultury”, lecz przeciwnie „cechą immanentną, która przejawia się w jej dziejach i rządzi jej rozwojem” (s. 123). Ale jeśli nihilizm przynależy z istoty wszystkim silnym kategoriom myślowym Zachodu, to są one już zrazu przezeń „osłabione”, tzn. metafizyka zawsze była już słaba (dialektycznie słaba).

Pomijając liczne konsekwencje takiego ujęcia, warto podkreślić jedną, wynikającą z samej lektury książki Zawadzkiego. Na pierwszy rzut oka dziwić może bowiem, że rozdział drugi, dotyczący pojęcia „śladu” – pojęcia, które autor chce wykorzystać jako punkt przecięcia dla wielu tendencji obecnych w myśli słabej – ogranicza się głównie do Platona. Dlaczego to ojciec założyciel metafizyki, ten, od którego, wedle Heideggera, w ogóle rozpoczynają się dzieje zapomnienia bycia i triumfu „przed-stawienia”, jest u Zawadzkiego patronem „śladowości”? I jak w ogóle ta słabo ontologiczna kategoria może odgrywać jakąkolwiek rolę u jednego z najsilniejszych metafizyków? Odpowiedź teraz jest prosta – każda metafizyka jest już wyrazem własnego kryzysu, schyłkowość jest jej przynależna jako główna cecha. Nihilizm to nie fenomen nowoczesny, to fenomen charakterystyczny dla samego myślenia, które od zawsze miało charakter „negatywności” (potwierdza to w pewnym sensie sam Zawadzki pisząc o zawsze-już-obecnym „kryzysie podmiotowości” – s. 228; por. niżej). Platon jest w tym samym stopniu myślicielem „osłabionym” przez samą negatywność myślenia, co Kartezjusz, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Vattimo, Foucault etc. Podważa to oczywiście prostą dziejowość zapomnienia bycia – ale czy jest to idea, na której myśli słabej mogłoby „mocno” zależeć?

Wracając do samego Platona – w *Literaturze a myśli słabej* mamy do czynienia z ciekawą, podkreślającą złożoność i wieloznaczność interpretacją występującego u niego pojęcia *mimesis*. I nie powinno już dziwić, że interpretacja ta rozgrywa się w triadach.

U Platona pierwsze znaczenie *mimesis* wiąże się z jego koncepcją naśladowania, przedstawioną w *Państwie*. Zawadzki nazywa je „mimesis partycypacji” (s. 173). Jak pisze dalej „mimesis to tworzenie czy też wytwarzanie rzeczy nie-naturalnych [...], które podszywając się pod *fysis*, zakrywają jej obecność, uniemożliwiają jej pełną manifestację” (s. 179). Takie postawienie sprawy – naśladowanie jako podstawianie kopii pod oryginał, przesłanianie bytu przez iluzyjne, podstępne imitacje, jest podstawą platońskiej krytyki *mimesis* i jej całkowitego odrzucenia na gruncie ontologii tego, co obecne i prawdziwe. Ale obok owej „mimesis partycypacji” Zawadzki dostrzega jeszcze inne rozumienie tego terminu. W *Sofiście* bowiem stanowisko Platona nie jest tak jednoznaczne. Zmienia się przede wszystkim perspektywa – z metafizycznej na epistemologiczną. Nie chodzi już o ontyczny status wytworów naśladownictwa, ale o nasz poznawczy stosunek do nich. I z tego punktu widzenia naśladowanie zostaje w jakiejś mierze docenione. *Mimesis* skutkuje ostatecznie powstaniem tworu, który określony jest mianem *symploke* – splot, połączenie. W *symploke* na zasadzie *agonu* zjednoczone są dwa aspekty naśladownictwa – element zarówno podmieniania rzeczywistości, charakterystyczny dla *mimesis* partycypacji, jak i odwzorowywania jej na sposób asymptotycznego zbliżania się do

prawdy, tzn. tworzenie wiernych podobizn (w horyzoncie możliwości tworzenia podobizn zakłamanych, iluzyjnych, fantastycznych). Uwidacznia się tutaj pojęcie „*mimesis* jako *eikastike techné*” (s. 190) czyli „rzetelnego naśladowania, odtwarzania pierwowzoru” (tamże). W ten sposób inne rozumienie *mimesis* – jako *mimesis* podobieństwa – staje się antynomicznym splotem, w którym obecne są zarówno tendencje wrogie platońskiej wizji świata, jak i takie, które Platon akceptuje. Dwuznaczność *eikastike techné* każe Zawadzkiemu poszukiwać u Platona takiej formuły *mimesis*, w której nie byłoby już niejasnej oscylacji między odrzuceniem a afirmacją, a jednocześnie dałoby się uniknąć dogmatycznej metafizyki, charakterystycznej dla *mimesis* partycypacji. Znajduje ją w *Teajtecie*, w kontekście opisu mechanizmu zapamiętywania. Obecna tam wedle Zawadzkiego koncepcja *mimesis* śladu – trzecia, najbardziej problematyczna forma platońskiej mimetyczności – ma już w pełni niemetafizyczny wydźwięk. W niej bowiem nacisk położony jest na zerwanie w śladowości samego śladu z możliwością bezpośredniego uobecnienia tego, co prawdziwe, absolutne itp. Ślad jest tą resztką, która pozostaje, a jednocześnie – dla nas, jako odbiorców – jest czymś uprzednim wobec tego, co ślad pozostawia (por. s. 195), a wręcz to coś warunkuje (przynajmniej w płaszczyźnie poznawczej). W ten sposób w śladzie uwidacznia się jego niesamoistość (por. s. 194), ale jednocześnie s k o ń c z o n a autonomia. Ma on więc typowo pośredni, mediacyjny (dialektyczny) charakter (obecny również, choć w innych znaczeniach, w poprzednich koncepcjach *mimesis*): „Tkwi to niejako w samej ontologii procesu naśladowania, w który *de iure* wpisana jest sytuacja zapośredniczenia i mediacji, wynikająca z niemożliwej do pokonania bytowej różnicy między naśladowanym a naśladowującym” (s. 203). Ślad jest więc obecnością nieobecności i jako taki jest właśnie tym, co dialektycznie wiąże jałową antynomię „obecność-nieobecność” w produktywny, autonomiczny, idiomatyczny, z n a c z ą c y fenomen (tego „pozytywnego” momentu brakowało w *mimesis* podobieństwa).

*Mimesis* śladu, wyraźna antycypacja myślenia słabego, rozgrywana jest na trzech poziomach – odcisku (*typos*), resztki (*ichnos*) i znaku (*semeion*). W nich wszystkich, choć w nieco odmienny sposób, manifestuje się to, co dla samego Zawadzkiego jest stawką jego, w dużej mierze spekulatywnej, propozycji teoretycznej:

Po pierwsze, w samą strukturę naśladowania wpisana jest interpretacja. Po śladach nie tylko się kroczy czy następuje w sensie fizycznym i literalnym, lecz także odczytuje się je [...]. Po drugie, naśladowanie ma charakter otwarty i nieskończony, jest nieustannym szukaniem i dążeniem. Wydaje się więc, że tak pojęta koncepcja naśladowania pozwala wykroczyć poza opozycję (pełnej) obecności i (całkowitej) nieobecności, bowiem ten, kogo naśladowujemy czy też to, co naśladowujemy, zawsze jest jakoś nam dane, stanowi horyzont naszych pragnień, lecz horyzont zawsze wymykający się i skrywający, niemożliwy do całkowitego ogarnięcia, uobecnienia, przedstawienia, zastąpienia. (s. 204)

Tak koncepcja naśladowania pozwala Zawadzkiemu z wypracowanej właśnie perspektywy „*mimesis* śladu” jako *typos*, *ichnos* i *semeion* opisać podstawowe świadectwo osłabienia metafizyki w myśli postnowoczesnej, czyli kryzys pojęcia „podmiotu”. To gwałtowne przejście od Platona do filozofii XIX i XX wieku nie prze-

szkadza właśnie o tyle, o ile zgodzimy się z wcześniejszymi ustaleniami co do natury samej metafizyki jako zawsze uwiklanej we własne zniesienie (*Aufhebung/Verwindung*). Podmiotowość bowiem, niejako od momentu własnego wypowiedzenia (s. 228), nie tylko konfrontuje się z rzeczywistością o charakterze śladu, przez co, pozbawiając się trwałego oparcia w obecności przed-stawienia, musi nieustannie afirmować płynność, zanikanie, fragmentaryzację, rozbitcie itp. świata. To sam podmiot jest niczym innym jak śladem, pozostawionym przez nie wiadomo kogo i nie wiadomo kiedy – jak u Lévinasa, do którego zresztą Zawadzki się często odwołuje (por. na przykład s. 207). Egoistyczne, wsobne Ja musi w końcu doświadczyć desubstancjalizującej traumy, związanej z an-archiczną i dia-chroniczną Innością, ukazującą się ostatecznie jedynie w śladach, w relacji twarzą-w-twarz.

Ślad zatem, od zawsze (tzn. od Platona) obecny w myśli zachodniej, jest punktem jej załamania, wyrwą, która nigdy nie pozwoliła żadnej metafizyce bezpiecznie spocząć, deregulując ją i domagając się ponownego przemyślenia samej tej myśli.

#### 4.

Ale opis „świata jako śladu” i „podmiotu jako śladu” ma, oprócz walorów czysto filozoficznych, służyć za hermeneutyczny paradygmat przy interpretacji literatury na sposób „słaby”.

W trzecim rozdziale książki poszukiwanie „śladowości” bądź jako metafory, bądź jako generalnej strategii pisarskiej, Zawadzki ogranicza w zasadzie do twórczości trzech polskich artystów – Bolesława Leśmiana, Witolda Gombrowicza i Tadeusza Różewicz. Trochę żal, że o innych (Olga Tokarczuk, Andrzej Stasiuk etc.) wspomina jedynie na marginesie, a na przykład o książkach Doroty Masłowskiej – prawdziwe późnonowoczesnej autorki – w których śladowość znaku (*semeion*) staje się w ogóle głównym bohaterem narracji, nie mówi nic. Nie należy jednak czynić z tego jakiegoś fundamentalnego zarzutu – cały ten rozdział ma ewidentnie charakter ilustracyjny, pokazując na kilku przykładach, jak prezentuje się „myśl słaba” w działaniu (choć kryterium doboru tych przykładów można uważać za dość powierzchowne). Warto więc zatrzymać się przy nim tylko przez chwilę, koncentrując się jedynie na momencie, w którym pojawia się jakiś interesujący aspekt „słabości”.

Sam Zawadzki pisze, że świadomy jest zarzutów, iż „osadzanie myśli Gombrowicza w kolejnym kontekście filozoficznym czy też kulturowym [...] jest zabiegiem jałowym, o wątpliwej wartości poznawczej” (s. 286), a w twórczości Różewicza śladowość, rozumiana przede wszystkim jako resztki i odciski (s. 307) odgrywa tak wielką rolę i to na różnych poziomach (s. 295-296), że pełny jej opis, w którym uchwycić by można wszystkie jego niuanse, wydaje się, z racji rozproszenia problemu, wręcz niemożliwy. Pozostaje zatem najbardziej syntetyczne ujęcie – wykładnia wiersza *Śnieg* Bolesława Leśmiana. I znowuż, nie chcąc się wikłać w interpretacyjne subtelnosci, chcemy zwrócić uwagę na jedną tylko rzecz.

Wiersz Leśmiana, jak pisze Zawadzki, jest „kolejnym wariantem motywu powrotu do dzieciństwa czy młodości, utworem opowiadającym o [...] próbie odzyskania siebie samego sprzed wielu lat” (s. 272), jednakże „pod tą pierwszą i niewątpliwie istotną dla lektury warstwą narracyjną tkwią znaczenia inne, odnoszące się przede wszystkim do kwestii śladu” (tamże). Ślad ten jest interpretowany przez autora „jako sposób przejawiania się nieobecnej Rzeczy na powierzchni przedmiotów i zjawisk” (s. 279). Owa Rzecz, Lacanowskie *das Ding*, jest czymś, co skrywa się w tajemniczym domu, do którego, przez pokryty śniegiem świat, doszedł we wspomnieniach podmiot liryczny wiersza. Oczywiście, kiedy Zawadzki chce określić stosunek pomiędzy śladem, jaki Rzecz pozostawiła na oknie domu, a samym *das Ding*, wciąż posługuje się metaforą pośredniości, mediacji, oscylacji – ślad to obecność nieobecności Rzeczy:

oto podwójny paradoks śladu: nie jest on Rzeczą, lecz tym, co postaje po zawsze nieobecnej Rzeczy; nie jest przedstawieniem, lecz tym, co wszelkie przedstawienie umożliwia i co jest uprzednie wobec jakiegokolwiek porządku przedstawienia. Jest on czymś pośrednim między bytem a niebytem, rzeczą a jej reprezentacją, czystą tożsamością a czystą różnicą, tym, co podmiotowe, a tym, co wobec podmiotu inne. (s. 280)

Istnieje jednak tutaj wyczuwalne ryzyko, ryzyko tkwiące w wewnętrznych napięciach „myśli słabej”, o których autor milczy, a przez to milczenie wcale nie neutralizuje, a wręcz eskaluje owe napięcia. Chodzi o ryzyko substancjalizacji Rzeczy, substancjalizacji nieobecności. Przywołanie w tym kontekście Lacana jest znamienne. Oczywiście, wiele interpretacji francuskiego psychoanalityka sugeruje wyraźnie, że „Realne nie jest transcendentnym pozytywnym bytem, trwającym gdzieś ponad symbolicznym porządkiem niczym niedostępne, twarde jądro [...] samo w sobie jest ono niczym, jedynie próżnią pustką w symbolicznej strukturze wyrażająca zasadniczą niemożność”<sup>22</sup>. Ale możliwość traktowania Rzeczy właśnie jako mistycznego, niewyróżnicowanego, homogenicznego jądra, nicości, istniejącej samej przez się pustki, poza śladowością śladu, tzn. możliwość jednostronnej totalizacji jest horyzontem, w którym słabość jako słabość się rozgrywa. Pragnienie powrotu, powtórzenia, realne doświadczenia tego, co pozostało w owym domu, tzn. przedarcie się na stronę *das Ding* i pozostawienie skończonych i przez to „niesatysfakcjonujących” śladów samym sobie – wszystko to, o czym r ó w n i e ż pisze Leśmian, nie jest marginesem, tylko może nawet samą rozedrganą istotą tego wiersza. Nie wolno więc lekceważyć owego rezydium „metafizycznej” przemocy, o którym wspominaliśmy na samym początku, a które tkwi jako nieusuwalny element w myśleniu w ogóle, w tym, rzecz jasna, w „myśleniu słabym”. Deklaratywne odcięcie się na przykład od dialektyki, na zawsze uwikłanej w możliwość totalizacji, niczego tutaj nie rozwiązuje, co więcej, zamazuje problem. Myśl słaba (jako późnonowoczesna forma myślenia dialektycznego) sama również produkuje swoje demony, ciemną stronę – ideologię bezpośredniości.

<sup>22</sup> S. Žižek *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo UW, Wrocław 2001, s. 205.

*Das Ding*, bycie bez bytu, an-archiczna Inność, negatywna abstrakcja, kontinuum, różnia, nieobecność – wszystkie te twory, wyrosłe na gruncie walki z totalizującą dialektyką, same nie są niczym innym, jak *przynajmniej* możliwością równie silnej, homogenizującej totalności. Tak jak pamiętne „I Would prefer not to” kopyisty Bartleby’ego, choć jest w nim bezbronność i słabość, to widać również tępy upór i absolutna niewrażliwość, sprowadzająca ostatecznie śmierć (a jak pisał Deleuze, w powyższej formule chodzi o „negatywizm wykraczający poza wszelką negację”<sup>23</sup>, czyli wolność od dialektyki jako takiej; bezkrytyczna krytyka „silnej” kategorii negacji skutkuje ostatecznie apoteozą absolutnej siły – pozadialektycznej, bezpośredniej „nad-negacji”).

W wywodach *Literatury a myśli słabej*, skoro podkreśla się w niej zależność filozofii Vattimo od myśli heglowskiej (szczególnie w jej prze-pisaniu przez Adorna), brakuje właśnie podkreślenia napięcia w obrębie owej myśli – że pomimo słabości jest ona w stanie nieustannego *agonu* z sobą samą, z własnymi, totalizującymi skłonnościami.

Słabość skrywa więc siłę, siłę negacji, która samej sobie nie pozwala na rozpostarcie i zaprezentowanie światu pełni swych możliwości – absolutnej anihilacji.

## 5.

Ostatni rozdział książki jest, niestety, najmniej ciekawy. Nie chodzi o oczywiście o jakieś merytoryczne nadużycia. Pod tym względem omawiana pozycja jest niezwykle rzetelna. Problem tkwi w czymś innym. Oto tok wyводу z filozoficznego i hermeneutycznego przemienienia się nagle w komparatystykę – w „badanie metaforycznych związków zachodzących między tekstami” (s. 371). Samo w sobie takie podejście jest usprawiedliwione, co więcej, jego obecność w książce Zawadzkiego to z pewnością zabieg nieprzypadkowy, rozbijający solipsyzm i „arogancję” narracji filozoficznych, pokazując, że obok nich, czy też wśród nich, istnieją inne, wcale nie gorsze, sposoby uprawiania humanistyki. Niemniej jednak brak pewnej „transcendentalnej nici przewodniej” skutkuje tym, że ostateczny kształt tego rozdziału wydaje się zarządzany przez asocjacyjną przypadkowość, tzn. że zarzut, który przeczuwa sam Zawadzki – iż jest to jedynie „erudycyjna igraszka intelektu” (s. 370) – jest zasadny.

Całość dotyczy metafory tańca, mimicznosci i ornamentyki w kontekście myśli słabej i pojęcia „śladu”. Zasypany jesteśmy więc informacjami, kto przy opisywaniu „taneczności” nawiązywał do osłabienia metafizyki, kto jak rozumiał „naśladownictwo”, zawarte w sztuce mimicznej *etc.* Wszystko zaś składa się na kolaż uwag i wiadomości, w którym brak jednak podskórnej spójności. Co więcej, nieostre kryteria doboru przykładów (problem występujący już w poprzednim rozdziale) sprawia, że czytelnik może, obok poczucia „nawałnicy” materiału (tak wiele

<sup>23</sup> G. Deleuze *Bartleby albo formuła*, w: H. Melville *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*, przeł. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009, s. 70.

tytułów i wątków, aby zilustrować wcześniej już opisaną opozycję „tendencji totalistycznej” i „tendencji destabilizującej” – s. 369), paradoksalnie mieć poczucie nieco powierzchownego, w płaszczyźnie porównawczej, muśnięcia problemu (wszak jednocześnie tyle ważnych książek pominięto).

Kontynuując wątek krytyczny, można jeszcze, w ramach podsumowania, dodać jedną rzecz. Wspomniałem wyżej, że książka Zawadzkiego jest ze wszech miar rzetelna. Ale w osłabionym świecie późnej nowoczesności wcale nie musi to od razu oznaczać jakiejś pozytywnej waloryzacji, wręcz przeciwnie. Rzetelność ta przejawia się przede wszystkim od strony formalnej – książka Zawadzkiego aspiruje, z powodzeniem, do naukowości. Ale właśnie jako „naukowa” stawia na sołenność wykładu, na monotonną „jasność i wyraźność”. W tym też rozmija się niestety z treścią. Jeśli, komentując uwagi Nietzschego o tańcu, Zawadzki pisze:

Taneczność stanowiłaby więc strategię tekstu filozoficznego, w którym określony sposób myślenia (niesystemowy, nomadyczny) znajdowałby wykładnię w odpowiednim sposobie pisania (fragmentaryczność, aforyzm, sentencja). Tekst taki łączyłby cechy dyskursu filozoficznego z cechami dyskursu literackiego, *logos* i *mythos*, to, co poważne, z tym, co ludyczne” (s. 331)

– to niestety jego książka nie tańczy i tańczyć nie uczy. Czytając ją, nie mamy poczucia płasania, zabawy, lekkości. Nie jest to więc lektura „słaba”, choć o słabości traktuje. Hegel czy Kierkegaard z jednej strony, z drugiej Nietzsche, a nawet „natchniony” Heidegger – wszyscy oni dbali jeszcze o to, aby w samej „poetyce” swych książek dawała o sobie znać „roztańczona”, rozplywająca się, ruchoma, odpowiednio nastrojona treść. Zawadzki, idąc tutaj – co trzeba mu sprawiedliwie oddać – tropem Vattimo, nie sili się już na tego typu „eksperymenty”. Dzięki temu wzrasta oczywiście komunikatywność jego rozważań, niestety, ceną za to jest obniżenie ich wiarygodności – bo przecież, jak mawiał klasyk, „Uwierzyłbym tylko w takiego boga, który potrafi tańczyć”<sup>24</sup>.

**Maciej SOSNOWSKI**

## Abstract

**Maciej SOSNOWSKI**

**The Institute of Philosophy of the Polish Academy of Sciences (Warszawa)**

### **Dialectics versus a weak thought**

Review: Andrzej Zawadzki *Literatura a myśl słaba* ["Literature and the weak thought"], Universitas, Kraków 2009.

This review attempts at grasping the specificity of the "weak thought" concept in the context of dialectics. Zawadzki refers the Gianni Vattimo work to the speculations of the German idealism, which has set the leading thread for considerations on mutual dependencies between the two formations. The notions of *Verwindung*, "trace" or "nihilism", being of key importance to Zawadzki, appear to be not so much of "inventions" of the 20th-century philosophy as categories derived from an age-old philosophical tradition. Their attempted application in interpretation of literary texts is, therefore, the weak thought being harnessed in the service of literary science as much as the latter being opened to dialectic thinking.