

JAKUB GÓRSKI

(Kraków)

**TEOLOGIA NEGATYWNA
THEODORA W. ADORNO – WPROWADZENIE**

Theodor W. Adorno (1903–1969) popularność zyskał dzięki napisanej wspólnie z Maksem Horkheimerem pracy zatytułowanej *Dialektyka Oświecenia* (1947), w której krytycznej analizie poddane są wartości zachodniego *Ratio*. Dla Adorna Oświecenie to historiozoficzny proces rozwoju cywilizacji, celem którego jest wyzwolenie człowieka spod władzy natury przejawiającej się w niesprawiedliwych stosunkach społecznych. Legitymizowana przez mity i wierzenia symboliczna i realna przemoc panujących powinna zostać przełamana. Jednak, twierdzi Adorno, emancypacyjny charakter oświeceniowych idei w końcu zajmuje miejsce poddawanego krytyce przeciwieństwa. Zniewolenie jest tylko bardziej wyrafinowane, bowiem utożsamione z narzędziem emancypacji, Rozumem, umyka krytycznej analizie. Nowy „mit Rozumu” opiera się na pragmatycznej, pozytywistycznej interpretacji rzeczywistości oraz pojmowaniu wartości człowieka w zależności od jego bezrefleksyjnej, choć dobrze uzasadnionej przez ekonomiczne dogmaty, produktywności i konsumpcji. Tworzona zgodnie z kapitalistycznym schematem rozwoju ekonomicznego „kultura masowa”, zdaniem autorów, jest przyczyną oraz odzwierciedleniem zaniku twórczych i emancypacyjnych dążeń jednostki. Idąca za tym marginalizacja i wykluczenie wszystkiego, co kulturowo odmienne, również przez wpisanie w schemat produkcji i wymiany, jest potwierdzeniem projektu homogenicznego społeczeństwa. Tymczasem:

Rozum musi odkryć co w nim samym jest z natury. Motyw ten nie jest obcy wielkim religiom: on właśnie potrzebuje dziś jednak „sekularyzacji”, jeśli

wyzolowany i wyolbrzymiony, nie ma wzmóc zaćmienia świata, które mógłby zażegnać”¹.

Adorno, przeciwstawiając się efektom społecznego zaślepienia, prostej receptywności dóbr kulturowych uwikłanej w ideologiczną grę jednostki, tworzy teorię estetyczną trudnej sztuki awangardowej. Skrajnie nominalistyczna koncepcja języka dzieła sztuki jako prezentacji nie hierarchicznej struktury podmiotowo-przedmiotowej ma być wypowiedzeniem buntu przeciwko zdiagnozowanym w *Dialektyce Oświecenia* społeczno-kulturowym efektom metafizycznej relacji Rozum-rzeczywistość.

Zarówno społeczne analizy Adorna, jak i ich późne echa obecne w teorii estetycznej, znajdują metodologiczną podstawę w *Dialektyce negatywnej* (1970). Co ważne, wypowiedziana tam koncepcja demityzacji Rozumu genezę ma w kategoriach i pojęciach teologicznych. Praca redefiniowania języka metafizyki (m.in. w krytyce pojęcia podmiotu u Kanta, czy heglowskiej Totalności Rozumu) dokonuje się w kontekście szczególnej wykładni objawienia. Celem eseju jest przypomnienie zapoznanego kontekstu dialektycznej metody Adorna i prezentacja argumentów za tezą, mówiącą że pojęcia, kategorie i koncepcje organizujące teorię i obecne za jej pośrednictwem w pracach krytyczno-społecznych i estetycznych filozofa, posiadają także drugie źródło: obok zachodniej metafizyki wraz z jej antymetafizyczną kontynuacją (m.in. Freud, Marx) na równych prawach funkcjonuje tam żydowska tradycja myślowa.

Pisząc o zapoznanym źródle inspiracji najważniejszej pracy filozofa, mam na myśli koncepcję kabały żydowskiej oraz jej późną wykładnię zaproponowaną przez żyjącego w XVI wieku, Izaaka Lurię. Pokażę, w jaki sposób teoria kabalistycznego objawienia w „czystym języku imion”, czy tradycja jako komentarz determinują charakter dialektycznej pracy pojęć. Przedstawię sposób, w jaki doktryna Lurii z zawartą w niej koncepcją katastrofy i upadku wpisanymi w dzieje zbawienia, określa paradoksalny stan obecności transcendencji w kategoriach z porządku immanentnego i determinuje anty-teleologiczną, dialektyczną relację podmiotowo-przedmiotową. Naszkicuję również koncepcje czerpiące z żydowskiej tradycji, z którymi Adorno spotkał się na początku pracy filozoficznej. Idee w nich zawarte pozwolą zrozumieć negatywny i utopijny charakter metody dialektycznej Adorna, wskazując źródła nietożsamości dialektycznego splotu podmiotowo-przedmiotowego.

¹ T. Adorno, *Rozum i Objawienie*, przeł. A. Lipszyc, „Kronos” 2007, nr 1, s. 30.

Kluczową rolę odgrywa tu dzieło Waltera Benjamina i jemu poświęcę najwięcej uwagi: mimetyczno-semiotyczna teoria języka, oparta na rozważaniach kabalistycznych, znajduje swe odzwierciedlenie w rozumieniu dialektycznej prezentacji idei: czysty język imion w jego funkcji mimetycznej wpisany jest w semiotyczną strukturę, natomiast koncepcja konstelacji zjawiskowych jako anty-idealistyczna prezentacja idei, determinuje szczególnie charakter relacji: immanencja-transcendencja. Adorno inspirował się również pracą Franza Rosenzweiga. Autor *Gwiazdy Zbawienia* twierdząc, że rzeczywistość skomponowana jest z nieredukowalnych zjawisk-fenomenów, określa wiedzę jako doświadczenie pozwalające odtworzyć indywidualną istotę tych elementów – nie wpisuje ich w dedukcyjny schemat rozumowania i nie podporządkowuje abstrakcyjnemu, systemowemu pojęciu prawdy. Adorno sekunduje temu, co jednostkowe i indywidualne w zmaganiach z prawem redukcji do pojęciowych abstrakcji. Rosenzweigowi zawdzięcza pojęcie prawdy jako doświadczenia, z tegoż koncepcji zbawienia pochodzi krytyka Heglowskiego pojęcia totalności. Kolejnym z myślicieli, których pracą inspirował się Adorno jest Ernst Bloch. Koncepcję „śladu” – paradoksalnej obecności objawienia w mikrologicznych elementach rzeczywistości i quasi-mistycznego wglądu w nie-obecny porządek zbawienia, Adorno wykorzystał we własnej narracji o śladach utopijnej nadziei w niezbawionej rzeczywistości. Adorno dzięki wymienionym koncepcjom tworzy teoretyczną strukturę: łączy tradycję myślową, czyli stanowiącą krytyczne odniesienie metafizykę oraz interpretację kabały, z aktualną wykładnią filozoficznego doświadczenia w perspektywie utopijnego celu, pojednania teorii z praktyką.

Na wstępie zaznaczę, że niniejsza praca znalazła szerokie podbudowanie teoretyczne w rozważaniach Agaty Bielik-Robson poświęconych obecności żydowskiej myśli w dwudziestowiecznej filozofii zachodniej i ma ambicję stanowić rozwinięcie zarysowanych wątków dotyczących filozofii Adorna.

KABAŁA – TRADYCJA JAKO KOMENTARZ

Adorno nie studiował tekstów źródłowych, korzystał z efektów filologicznych badań prowadzonych przez Gershoma Scholema, dlatego prezentując założenia myśli kabalistycznej będą opierał się na interpretacji autorytetu².

² Scholem traktował swoją pracę jako „czytanie metafizyki” kabały: jego filologiczny komentarz do tradycji, pisany był z perspektywy człowieka, który posiadał

Przekazywanie tradycji stanowi o jej przetrwaniu. Komentarze, w które przez wieki była uzupełniana Tora pozwoliły zachować judaizmowi charakter doktryny żywej i wrażliwej na zmienne losy wspólnoty:

Pojęcie boskiego objawienia dotyczy pierwotnie w religiach konkretnego oznajmienia pozytywnej rzeczowej i dającej się wyrazić treści. Nosicielom takiego objawienia nigdy nie przychodziło na myśl, by kwestionować lub zacieśniać określony charakter i ściśle zarysowaną treść otrzymanej wieści. [...] Ale w miarę tego, jak się utrwała autorytet takiego objawienia i jego wyrazu w świętych księgach, następuje pewna istotna zmiana. Po pierwsze, sytuacja historyczna ewoluje i wymaga, aby uznane za autorytatywne oznajmienie było stosowane do ciągle zmieniających się warunków. Po wtóre jednak, spontaniczny element ludzkiej produktywności, który przywłaszcza sobie to oznajmienie, poszerza jego pierwotne granice. W ten sposób powstaje „tradycja” w sensie rozumienia skuteczności słowa w każdej konkretnej sytuacji, w której tak ukonstytuowana społeczność się znajduje³.

Traktowanie Pisma jako niewyczerpanego źródła komentarza zapewnia Torze status niegasnącego autorytetu. Ta legitymizacja objawienia również uwidoczniła dialektyczny efekt asymilacji objawienia w obręb tradycji i tradycji w ramy prawdy objawionej – do istotnej treści ich przekazu włączona została funkcja wiązania objawienia z czasem obecnym. Proces ten, sięgając w głąb historii, kulminuje w poglądzie mówiącym, że „cała treść ustnej Tory wypracowana przez tradycję uczonych w Piśmie, ma to samo źródło, co Tora pisemna, że zatem właściwie była znana zawsze [...]. Jest to konkretny pogląd, według którego objawienie zawiera w sobie komentarz jak święty przekaz o jego sensie”⁴. Immanentyzacja komentarza skłania do formułowania tez mistycznych dotyczących istoty tego związku, nadając pojęciu objawienia szczególne znaczenie – nie jest jednorazowym aktem z określoną historycznie treścią, ale zawiera również to, co za objawione zostanie uznane. „Absolutyzacja tradycji” w radykalnym dowartościowaniu komentarza wyraża się szczególnym stosunkiem do metafizycznych tez ujętych w systemową formułę doktryny. Prawda jako całość przekazu ma cechy istnienia paradoksalnego, mesjanicznego: charakter nieukończony, dynamiczny, a zarazem nadany z góry. Problem wartości dwu

głębokie przekonanie o źródłowości i uniwersalizmie doświadczenia rzeczywistości, ukrywającym się za symboliką kabały. Por.: G. Scholem, *Otwarte wyznanie na temat rzeczywistych intencji mojego studium kabały* [w]: „Kronos” nr 1, 2013, s. 185–187.

³ G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, wyd. Papieaska Akademia Teologiczna, Kraków 1989, s. 88–89.

⁴ Tamże, s. 95.

sprzecznych wykładni Pisma nie istnieje – oba mogą być uznane za kanoniczne. W obrębie tradycji sprzeczności nie wygasają, lecz koegzystują na równych prawach: „Możliwości interpretacji Tory było wiele, a tradycja miała właśnie ambicję wyczerpania wszystkich”⁵. Wybór jednego z nich jako paradygmatu postępowania i rozumienia nie jest ostateczny. Tradycja, stojąca pomiędzy objawieniem i odbiorcą, stanowi zapośredniczenie prawdy danej przez Boga. Nie doświadczamy obecności absolutu, lecz słuchamy Jego głosu. Tu gdzie Talmud zawiera refleksję nad problematycznością tej relacji – choćby ze względu na antropomorfizację boskiego podmiotu – podejmują ją kabaliści.

Pierwszy problem, jaki w związku z tym stanął przed kabalistami, dotyczył pytania o naturę Tory uważanej za „Torę pisemną”. Co właściwie Bóg może objawić i na czym polega tak zwane słowo Boże, które otrzymują odbiorcy objawienia? Ich odpowiedź brzmi: nic innego jak siebie samego, gdzie staje się on mową i głosem. Ale tym punktem, w którym moc Boża znajduje wyraz, choćby najbardziej wewnętrzny i ukryty, jest imię Boga. To ono jest tym, o czym jest mowa w Piśmie i objawieniu”⁶.

Tradycja dla kabalistów to próba odczytania ukrytego imienia Boga w każdym zdarzeniu, każdej pojedynczej rzeczy: „Owe tajemne sygnatury [*riszumim*], które Bóg umieścił w rzeczach są co prawda w takiej samej mierze zasłonami jego objawienia, co objawieniem Jego zasłony. A pismo tych sygnatur różni się od tego, co uważamy za Torę, za pismo objawione jedynie absolutną i skupioną koncentracją, z jaką sygnatury te są w Torze zebrane”⁷. Głos Boga, wyraz Jego mocy, jest obecny w rzeczach, które stworzył, jako zasada ich istnienia, natomiast w Torze oddana jest mistyczna konfiguracja owych stwórczych słów, wzór wedle którego należy odczytywać istotę wzajemnego związku rzeczy, zwierząt, ludzi, aniołów i Boga. „Gramatyką” boskiej mocy naznaczone jest wszystko, co stworzone. Zadaniem człowieka jest ów związek rozumieć i afirmować pobożnym postępowaniem. Bezpośrednio zrozumiała treść Tory ma niejako wartość drugorzędną wobec mistycznego Imienia Boga, które objawia. Więc rzeczywistość jako pismo podstawowe znaczenie zyskuje jako magiczne odwzorowanie Imienia. Pojedyncza rzecz w swoim imiennym charakterze nabiera znaczenia jako część tej sygnatury, zatem partykularny, „imienny” charakter elementów rzeczywistości determinowany jest przez dynamiczną konfigurację, którą współtworzą afirmując Boskie Imię w jego nieskończoności:

⁵ Tamże, s. 98.

⁶ Tamże, s. 101.

⁷ Tamże, s. 102.

Objawienie, które nie ma żadnej specyficznej treści jest tutaj czymś, co przekazuje nieskończenie bogatą treść w słowie. Samo pozbawione znaczenia zawiera w sobie wręcz nieskończone możliwości interpretacji. [...] można właśnie o nim powiedzieć, że dopiero w ciągłym odniesieniu do czasu, w tradycji, tłumaczy się ono i przejawia swój nieskończony sens, którego nie sposób ogarnąć w jednorazowym akcie objawienia. Teologowie mówili o słowie Boga jako „absolutnym konkrezie”. Ale to, co absolutnie konkretne – i właśnie w dialektyce tego stanu rzeczy ma swoje źródło kabalistyczna idea tradycji – jest całkowicie niespełnialne, a ów absolutny charakter powoduje jego nieskończone odbicia w możliwościach spełnienia. Dopiero w tych odbiciach staje się ono możliwe do zastosowania a tym samym uchwytnie dla ludzkiego działania jako coś konkretnego”⁸.

Dialektyczny charakter absolutności Słowa rozumiem jako wyraz potrzeby ukonstytuowania związku między doskonałością Boskiej prawdy a niekończącym się szeregiem interpretacji w zmiennym kontekście społecznym. Ta cecha determinująca niepełność i sprzeczność treści objawienia w niezbadanym czasie historycznym zachowuje potencjał mesjański judaizmu.

Scholem uznał kabałę za najważniejszy czynnik odnowy judaizmu w diasporze dzięki mistycznemu odczytaniu Halachy, interpretacji, w której akty rytualne zyskują znaczenie kosmiczne. Uważał, że pod tym względem kabała zaczęła wywierać znaczący wpływ od czasu pojawienia się w XIV wieku nauk Izaaka Lurii.

KABAŁA LURIAŃSKA – KOMENTARZ DO KATASTROFY

Wiekі XIII–XVI to dramatyczny okres w dziejach europejskiej diaspory. Żydzi zostali wypędzeni z Anglii, Francji, Hiszpanii i Portugalii. Traumatyczne doświadczenie, poczucie obcości i ogólna wrogość znajdują oddźwięk w wypracowanych ideach. Racjonalizacja niewytłumaczalnego zła, którego doznali, najpełniejszy wyraz zyskała w powstałej kilkadziesiąt lat po ostatniej wielkiej i przymusowej migracji, doktrynie Lurii. Jej istotę stanowi koncepcja *cimcum* – bardziej złożona niż prostoliniowy, emanacyjny schemat procesu kosmogenicznego obecny w *Zoharze*. Termin, który Scholem tłumaczy jako „wycofanie się” określa charakter pierwszych działań Boga, który nie koncentruje mocy w jednym miejscu, by następnie w procesie kreacyjnym ją wypromieniować, lecz wycofuje się. Dopiero w pustce dokonuje się proces stwórczy – negatywny wymiar boskości jest pierwszym

⁸ Tamże, s. 105.

warunkiem kreacji⁹. Co więcej, „odczuwamy pokusę zinterpretowania tego wycofania się Boga w głąb Samego Siebie jako „wygnania” bądź „wypędzenia” Boga z jego wszechmocy w jeszcze większą izolację. W takim ujęciu idea *cimcum* byłaby najgłębszym, jaki dałby się pomyśleć, symbolem wygnania [...]”¹⁰. Autonegacja w akcie *cimcum*, związana z mocą sądu jako sprawiedliwości (*Din*), realizuje się w odgraniczaniu i wyznaczaniu odrębności. Pierwszym z aktów jest więc samoograniczenie się Boga, każda kolejna emanacja boskiej mocy poprzedzana jest kontrakcją, wycofaniem. Pierwotna istota Boga, określana mianem *Ejn-Sof* (Nieskończone), nie posiada żadnych atrybutów: rozwija je w procesie kosmogonicznym. Atrybuty, *sefirot*, są śladem ukrytego istnienia Boga. Wypromieniowujące *sefirot* wiążą się z podziałem Jego stwórczej mocy – *Ejn-Sof*, działając w stwórczej przestrzeni *sefirot*, odtwarza dynamiczną i już nietożsamą Jedność. Co więcej, pierwsza, najwyższa *sefira*, nazywa się ‘Nic’ i zawiera się w każdej zmianie rzeczywistości. To ‘Nic’ jest zdaniem Scholema zarazem boskim ‘Ja’. Boska „podmiotowość” jest naznaczona negatywnością, a najważniejszy akt Stwórcy jest aktem ‘negatywnym’. Ludzkie akty upodmiotowienia czerpią z potencjału boskiej negatywności. Nadto działania, którymi człowiek nabywa własną podmiotowość, akty afirmacji boskiej mocy naznaczone są dramatycznym wydarzeniem mającym miejsce w mistycznej istocie Boga i powtórzonym w Upadku Adama. Bóg w akcie kreacyjnym stworzył naczynia, ‘zasobniki’ dla swej mocy. Jednak intensywność wypromieniowanych światła *sefirot* rozsadziła te naczynia. Boskie iskry rozsypały się, a efektem katastrofy rozbicia boskich naczyń (*szewirat-ha-kelim*) jest wszechświat jako domena oddzielnie istniejących, choć pomieszanych – dobra i zła. Zadaniem człowieka jest iskry te „pobierać” – naprawiając pobożnymi uczynkami (*micwot*) i modlitwą (*kawwana*) świat, przywrócić mu ład sprzed katastrofy, przygotowując przyjsie Mesjasza. Akty restytucji (*tikkun*) łączą się więc z antycypacją końca czasu.

Koncepcja objawienia, którą Scholem łączy z apokaliptycznym mesjanizmem jest powiązaniem podstawowych założeń kabały z ideami obecnymi w jej luriańskiej wykładni. Wedle Scholema, każda z manifestacji *sefirot*, kreując poprzedzającą świat naturalny świętą przestrzeń, otrzymuje jakieś imię, któremu wedle kabalistów odpowiada

⁹ W doktrynie tej, zdaniem A. Bielik-Robson, można dopatrywać się genezy wpisanego w teologiczny kontekst nowoczesnego myślenia dialektycznego.

¹⁰ Tamże, s. 322.

słowo z Tory. Światła *sefirot* posiadają bowiem „wielką gamę od-cieni” – według kabalistów w słowach opisujących dzieje stworzenia i historię narodu żydowskiego ukryta jest wszelka tajemnica boskiej mocy twórczej. Słowo w Torze jest dla nich symbolem: „[...] Tora to w istocie nic innego jak jedno wielkie i święte Imię Boga, jeśli tak, to nie podobna go ‘zrozumieć’, można go tylko w przybliżeniu objaśniać [...]”¹¹. Wedle Lurii, każdy Żyd posiada zgodnie z istotą swej duszy interpretację Pisma, więc studiowanie go jest ‘tworzeniem’ na nowo, w komentarzu-interpretacji. *Sefirot* „[...] to imiona wmówione w świat przez samego Boga, który sam siebie nimi nazwał”¹². Mocą boską rozprzestrzeniającą się w ‘całym stworzeniu’, Pismo zwie językiem. Boska mowa jest mocą stwórczą, a człowiek zanurzony w żywiole językowym, interpretując Słowo objawione, odtwarza porządek stworzenia sprzed rozbicia naczyń i Adamowego grzechu, przywracając Imię Bogu:

Objawienie nie jest zamkniętym zbiorem prawd czy nakazów, lecz czystym językiem, tożsamym z Bożym Imieniem. To czyste objawienie – jako sama językowość – nie ma jednak konkretnego znaczenia, jest niemożliwe do zastosowania, a wręcz niewymawialne. Temu ujęciu objawienia odpowiada paradoksalnie ujęcie tradycji jako ciągu interpretacji i komentarzy do niewymawialnego Imienia. Komentarze te są nieuchronnie fragmentaryczne, splekane, rozbite, ale dzięki temu mogą być wymawialne, ujęte w ludzkim języku”¹³.

Luriańska koncepcja języka, kategoria niewymawialnego imienia i kabalistyczne funkcje komentarza z nią związane, koncepcja rzeczywistości i jej magicznej konfiguracji ujętej w Torę, czy dramatyczny wydzźwięk *szewirat-ha-kelim* oraz dialektyka boskiej kreacji – wszystkie te wątki w sposób pośredni, za sprawą prac Blocha, Rosenzweiga i Benjamina, czy bezpośrednio, dzięki studiom Scholema, znajdują wyraz w metodzie filozoficznej Adorna.

SCHOLEM, BLOCH, ROSENZWEIG, BENJAMIN-ADORNO TEOLOGIA ŻYDOWSKA W DOŚWIADCZENIU FILOZOFICZNYM

Najważniejszym punktem odniesienia żydowskich aspektów teorii Adorna, jest interpretacja kabały luriańskiej G. Scholema (obecna mię-

¹¹ G. Scholem, dz. cyt., s. 262.

¹² Tamże, s. 269.

¹³ A. Lipszyc, dz. cyt., s. 79.

dzy innymi w pracach: *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*¹⁴, *Kabała i jej symbolika*¹⁵, *O głównych pojęciach judaizmu*¹⁶). Wizja objawienia i tradycji, jaką Scholem znalazł u kabalistów, stała się także inspiracją dla oryginalnej koncepcji języka Benjamina. Najważniejszą zasługą Scholema jest transpozycja kabały luriańskiej w dziedzinę językową: wysłowić prawdę objawioną w upadłym świecie można za pomocą niedoskonałego medium, nie ukończonego komentarza:

Wychodząc od swego konkretnego miejsca w upadłym świecie, komentując przypuszcza szturm na prawdę objawienia. Chcąc nie chcąc, czyni to wykorzystując, zawłaszczając i demontując wcześniejsze komentarze. Korzysta ze swobody, jaką daje upadły stan świata, a zarazem jego interpretacja ma być tego świata mesjańską naprawą, jako że od form zastanych czy upadłych zwraca się w niemożliwym geście ku utopijnej pełni prawdy. To zaś, co po sobie pozostawi, będzie językowym zapisem – śladem? – tego wysiłku, pękniętym uobecnieniem niewymawialnego Imienia¹⁷.

Kabała, nastawiona od początku na wzmacnianie więzów między przestrzenią *sacrum* i *profanum*, zapobiega tym samym obróceniu się tradycji halachicznej w czysty rytuał, sama zachowując żywotność. Hermeneutyka kabały (m.in. Scholem, Buber, Rosenzweig, Bloch, Benjamin) sprawia, że potencjał twórczy teorii jest odpowiedni do treści, którą przekazuje.

Adorno jest dłużnikiem tych odważnych interpretacji tekstów kabalistycznych. Szczególnie cenił oparte na tradycji kabalistycznej koncepty Waltera Benjamina: m.in. rozumienie konstelacyjności tekstu zobrazowane we fragmentarycznej strukturze *Pasaży*, w nawiązującym wprost do myśli kabalistycznej, wczesnym eseju *O języku w ogóle i o języku człowieka*¹⁸, czy w znamienym zbiorze tez historiozoficznych, stanowiącym szczególnie mariaż myśli teologicznej i materialistyczno-historycznej, pod tytułem *O pojęciu historii*¹⁹. Nie można

¹⁴ Przeł. I. Kania, wyd. Czytelnik, Warszawa 1997.

¹⁵ Przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996.

¹⁶ Przeł. J. Zychowicz, wyd. Papieska Akademii Teologiczna, Wydział Filozoficzny, Kraków 1989.

¹⁷ A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, wyd. Fundacja im. Prof. Mojżesza Schorra, Warszawa 2009, s. 79–80.

¹⁸ W. Benjamin, *Konstelacje, wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 1–19.

¹⁹ Tamże, s. 311–325; rewolucyjny potencjał materializmu historycznego w połączeniu z teologiczną ideą zbawienia wyeksplikowane w tezach historiozoficznych to wyraz potrzeby zachowania związku między myśleniem krytycznym, rewolucyjnym a tradycją – żywe doświadczenie historyczne łączy czas obecny z projektem soteriologicznym.

pominąć prac Benjaminą inspirowanych mistycyzmem żydowskim i chrześcijańskim oraz ich modyfikacjami pochodzącymi przede wszystkim z wczesnych teorii niemieckiego romantyzmu: m.in. *Dwa wiersze Friedricha Hölderlina: Dichtermut – Blödigkeit*²⁰ czy *Ursprung des deutschen Trauerspiels*²¹.

W drugim z esejów Benjamin wprowadza pojęcie konstelacji, później obecne w teorii Adorna. Źródłem terminu jest astrologia, jako daleki ślad prymitywnej magii. Twierdzi, że magia stanowi węzłowy punkt w rozwoju zdolności mimetycznej, obecnej w dojrzałej formie w języku. Konstelacja stanowi centralną kategorię w teorii poznania, zarysowaną w otwierającym rozdziale wspomnianego studium. Benjamin próbuje ukazać relację religii – której mistyczną istotę widział przez pryzmat prac Scholema – i filozofii na przykładzie systemu kantowskiego. Esej zawiera rozróżnienie pomiędzy Kanta teorią doświadczenia jako naukowego poznania (*Erkenntnis*) a filozoficznym doświadczeniem (*Ehrfahrung*) związanym z odsłanianiem-objawianiem prawdy. W pierwszym przypadku to podmiot konstruuje rzeczywistość zgodnie z własną strukturą pojęciową, w drugim „ustawia” idee, których struktura jest obiektywna i określona przez odrębne, partykularne zjawiska, tak jak je rozumiał Rosenzweig. Doświadczenie filozoficzne jest według Benjaminą tożsame z prezentacją idei obecnych w empirycznej rzeczywistości. Podmiot zapewnia jedynie językowe medium, poprzez które konfiguracje elementów zjawiskowych są prezentowane jako idee możliwe do intelektualnej percepcji. Jeśli myślenie abstrakcyjne zapoznające to, co jednostkowe, jest domeną poznania naukowego, to doświadczenie filozoficzne jest przed-stawianiem prawdy, w którym to, co partykularne, staje się ideą poprzez pojęciową konfigurację swych elementów. Rolą podmiotu jest wydobywanie związków elementów zjawiskowych, pokrewne zajęciu astrologa, który dostrzega na niebie rozmaite figury. Idee i zjawiska są ze sobą w relacji takiej jak gwiazdy i konstelacje. Jeśli idee to absolutne, transcendentne formy, których postać jawi się za pośrednictwem przedmiotów empirycznych jako ich wieczna i niezmienna prawda, mocny symbol harmonii panowania, to Benjamin konstruuje sferę transcendentną z samych nietrwałych, „upadłych” alegorycznych elementów empirycznej rzeczywistości rozbijając mityczny porządek i zachowując mesjańską

²⁰ Tamże, s. 37–60.

²¹ Tekst nietłumaczony, dostępny w niemieckim wydaniu dzieł Benjaminą: *Abhandlungen*, red. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974.

nadzieję. Najmniejsza, efemerycznie istniejąca jednostkowość jest materią i zarazem istotą idei. Zjawiska stanowią prawdę idei, a dzięki alegorycznym konstelacjom ich wartość zostaje zachowana w oczekiwaniu na pojednanie, zbawienie fenomenów świata materialnego²². Scholem pisze, że Benjamin „teologiczne kontury potrafił dostrzec nawet tam, gdzie z pozoru całkowicie rozplynęły się w świeckości”²³. Zarysowana koncepcja potwierdza słuszność tego twierdzenia. Fenomen żydostwa był dla Benjamina najważniejszym filozoficznym doświadczeniem, azymutem poszukiwań: „dwie przede wszystkim kategorie raz po raz pojawiające się w centrum jego dzieła, występują w nim w ujęciu żydowskim: po pierwsze objawienie, idea Tory, pojęcie świętych tekstów w ogóle, po drugie mesjanizm i zbawienie”²⁴. Kategoria nadziei (na zbawienie), którą zawdzięczał Rosenzweigowi, pojawia się także w tekście *‘Goethego „Powinowactwa z wyboru”*”²⁵. Nieocenionym źródłem komentarza do tego tekstu są analizy A. Bielik-Robson poczynione w ramach pracy poświęconej mesjańskiemu witalizmowi, zatytułowanej *Erros*. Jak pisze autorka, Benjamin przeciwstawia dwa porządki relacji: miłość Edwarda i Otylii oraz Kapitana i Szarloty z jednej strony i dziki związek osobliwych dzieci sąsiadów z drugiej. Piękny pozór pojednania w wygaszeniu życia przywraca zaburzony mityczny porządek prawa w pierwszym przypadku. Druga relacja „to, powiada Benjamin, ‘prawdziwa miłość przed Bogiem’, jedyna, jaka zasługuje na tę nazwę: miłość, która nie żywi się gładkim pozorem [...] lecz miłość, czysta relacja wyosobnionych jednostek, której istotą jest ‘skok przez śmierć’, *todesmutiger Sprung* (GW,119): przeskok, ostra cezura, pojednanie poprzedzone gwałtownym zerwaniem”²⁶. Postać dziewczyny jest prefiguracją podmiotu mesjańskiego. Dwa porządki łączy odniesienie do fenomenu nadziei. W pierwszym przypadku bunt przeciwko naturze jest pozorny: wyrażony tragiczną uległością losowi pozbawia nadziei na rzeczywiste pojednanie. Budzi się jednak sprzeciw czytelnika wobec takiego rozwiązania: „nadzieja, mówi Benjamin, nabiera intensywności tylko jako *rewers* tej rozpacz”²⁷, obecny w drugiej relacji:

²² Zob.: A. Bielik-Robson, *Erros*, wyd. Universitas, Kraków 2012, s. 449.

²³ G. Scholem, *Walter Benjamin*, przeł. J. Balbierz, „Literatura na Świecie” 1995, nr 3, s. 128.

²⁴ Tamże, s. 140.

²⁵ W. Benjamin, *Konstelacje...*, dz. cyt. s. 97–177.

²⁶ A. Bielik-Robson, *Erros*, s. 444.

²⁷ Tamże, s. 447.

[...] jeśli więc bohater tragiczny zwiedziony błędem swej *hybris* może ponieść karę i *upaść* w mit, to jednocześnie dla bohatera mesjańskiego jest to znak, że powinien dążyć tym samym szlakiem, tyle że na wspak: wzmocnić w sobie pychę życia wyosobnionego; przeżyć śmierć, ale nie jako karę za separację, lecz jako ożywczą traumę wyrrywającą go z naturalnych związków – i uparcie piąć się ku obietnicy „większego życia”²⁸.

Próba „odnowy” judaizmu wiąże się także z mistyczną koncepcją języka zgodną z talmudyczną nauką o wielostopniowej hierarchii sensów Tory, niewyczerpanym potencjale mesjanicznym pochodzącym z pełni boskiego Słowa. Odzwierciedleniem problematyczności relacji z Bogiem w procesie historycznym i związanej z tym potrzeby dowartościowania tradycji komentarza, stanowi wypowiedziana w tekstach *Zadanie tłumacza*²⁹, czy *Karl Krauss*³⁰ Benjamin metoda filozofowania – komentarz i krytyka³¹. Tą metodą Adorno posługuje się najpełniej w *Teorii estetycznej*. Sekularyzacja kabalistycznej teorii języka w pochodzącej z magicznych praktyk funkcji mimetycznej, o której wspominałem, i określenie języka jako „najdoskonalszego archiwum niezmysłowego podobieństwa: medium, w które bez reszty przeniosły się dawne moce mimetycznego wytwarzania i ujmowania – posuwając się tak daleko, że w końcu zlikwidowały moce magiczne”³², z tekstu *O zdolności mimetycznej*³³, czy rozważania ujęte w szkicu *Nauka o podobieństwie*³⁴ inspirowały Adorna do analizy kategorii *mimesis*. W *opus magnum* frankfurczyka kategoria ta jest podstawowym elementem definicji zachowania estetycznego. Na kategorii *mimesis* również opiera się krytyka racjonalności jako wyparcia indywidualnego charakteru doświadczenia rzeczywistości i przemocy wobec przedmio-

²⁸ Tamże, s. 448.

²⁹ Tamże, s. 23–36.

³⁰ Tamże, s. 177–215.

³¹ T. Adorno, *Charakterystyka Waltera Benjamin* [w:] *Sztuka i sztuki*, przeł. K. Krzemień-Ojak, Warszawa 1999, s. 335.

³² W. Benjamin, *Kostelacje*, dz. cyt., s. 224; Benjamin o mimetyczno-semiotycznej istocie języka: „Należy przyjąć, że w bardzo dawnych czasach, gdy powstawało pismo, mimetyczny proces, który w ten sposób wyraża się w aktywności piszącego, miał fundamentalne znaczenie dla pisania. Tym samym pismo – obok mowy – stało się archiwum niezmysłowych podobieństw, niezmysłowych korespondencji. Ta strona zarówno mowy, jak i pisma, nie lokuje się jednak obok tej drugiej, semiotycznej, nie pozostając z nią w żadnym związku. Jest raczej tak, że cały mimetyczny aspekt języka, na podobieństwo płomienia, może pojawić się tylko na pewnego rodzaju nośniku. Tym nośnikiem jest aspekt semiotyczny.” [tamże, s. 223].

³³ Tamże, s. 221–224.

³⁴ Tamże, s. 215–221.

towego „języka”, którym komunikuje się człowiekowi materialność pojęcia i pojęciowe uwikłanie danych zmysłowych³⁵. Filozoficzny багаż pierwszych i najważniejszych doświadczeń filozofa należy uzupełnić o problematykę podejmowaną przez wspomnianego już F. Rosenzweiga, oraz E. Blocha. Istota objawienia, koncepcja imienia, obecne w *Gwiazdzie Zbawienia*³⁶ czy Blocha aspekt utopijny nadziei utrzymywanej jako mikrologiczne i rewolucyjne działania człowieka, wreszcie tegoż pojęcie śladu, mają swą genezę w prezentowanej teorii żydowskiego mistycyzmu. Rosenzweig oddziałął pośrednio – Scholem i Benjamin byli zafascynowani odwagą, z jaką wprowadził do przeżywającej głęboki kryzys filozofii zachodniej wątki żydowskie; z twórczością Blocha, Adorno zetknął się już na początku swej filozoficznej drogi.

ROSENZWEIG – ADORNO

Myśl Rosenzweiga kształtuje się w opozycji do metafizyki Hegłowskiej. Autor *Gwiazdy Zbawienia* kwestionuje wartość zamkniętego w system myślenia i rozumienia, tożsamości totalizowanej rzeczywistości i prawdy twierdząc, że całość nie jest wszystkim, lecz abstrakcyjną i negatywną formułą. Krytyka Hegłowskiej totalności jako „pojednania” Rozumu i rzeczywistości zmierza do zrewidowania Hegłowskiego projektu zbawienia, przeciwstawiając conceptowi Hegla, projekt oczekiwanego Zbawienia jako pojednania nie totalizującego. Pomimo ludzkich działań zmierzających do restytucji boskiego porządku, nie odmawiając im wartości jako indywidualnego otwarcia na czas mesjaniczny w immanentnym realizowaniu zamysłu Boga, dopiero powtórne przyjście Mesjasza sprawiedliwie zjedna Rozum i rzeczywistość w ich całości, kończąc dzieje tego świata. W miejsce Hegłowskiej Totalności, Rosenzweig wprowadza myślenie o rzeczywistości skomponowanej z odrębnych fenomenów: „Nie mają wypisanego na czole ‘skąd przychodzą, dokąd idą’; one są. Kiedy są, są pojedyncze, każde dla siebie przeciw wszystkim innym, oddzielone od wszystkich innych, ‘odrębne’, nie-inne”³⁷. Poznanie przedmiotu sprowadza się do „odczytania” jego imiennego, partykularnego charakteru, wskazującego na niemoż-

³⁵ Zob.: T. Adorno, *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1994, s. 597–600.

³⁶ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. i wstępem opatrzył T. Gadacz, Znak, Kraków 1998.

³⁷ Tamże, s. 111.

liwość zewnętrznego podporządkowania kategoriom – jego imię ma stanowić jego własną kategorię:

We własnym imieniu został dokonany wyłom w niezłomnych murach rzeczywistości. To, co posiada imię własne nie może być już rzeczą ani czyjąkolwiek rzeczą. Nie jest zdolne zniknąć bez reszty w gatunku, ponieważ nie ma gatunku do którego przynależy³⁸.

Poznanie jest „Objawieniem”: czerpiąc z mądrości danej przez Boga, okazuje się zrozumiałe w pryzmacie aktualnych doświadczeń. Wątki mistyki żydowskiej: kategoria imienia, objawienia zawierające się w komentarzu-przekładzie, obecne w *Gwieździe Zbawienia*, znalazły odzwierciedlenie w filozofii Adorna.

BLOCH – ADORNO

W roku, w którym Adorno wstąpił na uniwersytet (1923), zaczął także studiować *Ducha Utopii*³⁹. Zafascynowany sposobem filozofowania Blocha, uznał go za „myśliciela ekspresjonistycznego”, dla którego wiedza pojęciowa i jej ekspresja stanowią jedność. Jak pisze Buck-Morss:

Tak jak Schönberg w muzyce, jak Kandinsky w malarstwie, Bloch odkrywał i rozwijał twórcze możliwości swobodnego układania rozpadających się form. W imię utopijnej przyszłości radykalnie zerwał z formą i treścią tradycyjnej filozofii akademickiej⁴⁰.

Wychodząc poza akademicki scholastyzm, Bloch wyraża możliwość różnorodności filozoficznego doświadczenia, a jak pisał Adorno – tak poważnie traktował teorię dialektycznego zniesienia alienacji między podmiotem i przedmiotem, że gardził sztucznie bezstronnym akademickim tonem, oskarżając o petryfikowanie separacji między tymi dwoma elementami filozoficznego doświadczenia. Inspirowany teoriami mistyków i mesjanizmem apelował, by porzucić bezpieczne filozofowanie w ramach logiki klasycznej. Pomimo fascynacji utopią marksistowską, było mu bliżej do rewolucyjnego myślenia religijnego:

W swoim studium dotyczącym protestanckiego radykała Tomasza Münzera [*Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, wyd. Dunker & Humblot, München 1921]

³⁸ Tamże, s. 310.

³⁹ E. Bloch, *Geist der Utopie*, wyd. Duncker & Humblot, Munich 1918, tłumaczenie ang.: *Man on His Own*, E. B. Ashton, ed. Herder & Herder, New York 1972.

⁴⁰ Por.: S. Buck-Morss, dz. cyt., s. 4.

dowodził, że motorem historycznego rozwoju są zarówno siły podmiotowe, jak i przedmiotowe, a rewolucje były pobudzane przez myślenie religijne: utopia nie może być definiowana jedynie w terminach socjoekonomicznych⁴¹.

Przedmiotowość za pośrednictwem języka niesie prawdę o społecznej i pojęciowej alienacji rzeczy i ludzi, więc aby związek tych porządków przedstawić, nie podporządkowując i nie redukując jednego do drugiego, należy podjąć się tworzenia szczególnej mapy antysystemowych, nie-hierarchicznych językowych konfiguracji czy konstelacji elementów zmysłowego doświadczenia. Tylko w ten sposób można uchronić swą podmiotowość od popadnięcia w ideologiczną sieć Rozumu, a zachowując pamięć o cierpieniu utrzymać nadzieję na „zbawienie”, czyli „pojednanie w poróżnieniu”, o którym pisze w *Dialektyce negatywnej* Adorno.

Rozumienie kategorii śladu w koncepcji Adorna, jest inspirowane zanurzona w mistycznych światach refleksją Blocha:

Odczytywanie znaczenia nietożsamości pojedynczego istnienia jako obietnica utopii – tą ideę Adorno zawdzięcza Blochowi. Kładąc nacisk na uznanie tego, co „jeszcze-nie-istniejące” (*Noch-nicht-seiende*), Bloch opierał swą nadzieję na przyszłość na owych nietożsamych „śladach” (*Spuren*) utopii, doświadczanych już w obrębie teraźniejszości. W swym wykładzie inauguracyjnym Adorno powtórzył tą myśl: „tylko w śladach [*Spuren*] i ruinach” obecna była „nadzieja na to, że kiedykolwiek dotrzemy do autentycznej i sprawiedliwej rzeczywistości” [Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, (1931), *GS* 1, s. 325]. Twierdząc, że miejsce utopijnej nadziei znajdowało się w drobnych rzeczach, w detalach, które wymknęły się z pojęciowej sieci. [...] [Jak pisał:] ‘zmiana następuje tylko w drobnych rzeczach. Tam, gdzie skala jest wielka, rządzi śmierć’ [T. W. Adorno, *Schubert (1928), Moments Musicaux: Neu gedruckte Aufsätze 1928 bis 1962* (Frankfurt am Main: edition Suhrkamp, 1964), s. 26]⁴².

Adorno uwrażliwia czytelnika na historyczność i niebezpośredniość doświadczenia aktualnej rzeczywistości i odtwarza obietnicę mesjańskiej utopii, korzystając z kategorii śladu:

Świadomość nie mogłaby w ogóle cierpieć z powodu szarości, gdyby nie miała pojęcia innej barwy, której rozsypanego śladu nie brakuje w negatywnej całości. Ślad zawsze wywodzi się z tego, co przeszłe, nadzieja z jej przeciwieństwa, z tego co było lub jest potępione⁴³.

Nadzieja w postaci śladów to pamięć o alienującym urzeczowieniu odciśniętym w historii i relacjach człowieka z porządkiem rzeczy, skon-

⁴¹ Por.: tamże.

⁴² Por.: tamże, s. 76 (tłum. – J.G.).

⁴³ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*; s. 531, dz. cyt.

frontowanym z obietnicą wciąż niespełnionego szczęścia. Wyraża się w oporze przeciwko totalnemu zniewoleniu i rozpaczy uczestnictwa w mitycznym, atemporalnym kręgu wymiany, wygaszającym potrzebę i dynamikę wszelkich zmian⁴⁴. Ślad rozumiany jest jako forma nadziei, nadzieja natomiast jest reakcją na brak społecznej sprawiedliwości. Nadzieja jest więc doświadczeniem utopii. „Ślad jest przejawem bliskości, bez względu na to, jak daleko rzecz, która go pozostawiła, może być”⁴⁵ – twierdził Benjamin i dialektycznie łączył go z aurą: aura to „przejaw dali bez względu na to, jak blisko dana rzecz może się znajdować”⁴⁶. Nowoczesny świat gasnącej aury to świat poszukiwania alegorycznych śladów, czyli pierwszy krok w przywracaniu upadłego w materię boskiego światła. Horyzont mesjaniczny jest zatem w kategorię śladu wpisany: ślad jest przejawem bliskości dalekiego Boga, w naznaczonej upadkiem rzeczywistości. W świecie po *Shoah*, teologiczna tradycja może zostać zachowana w postaci śladów. Lecz według Adorna nie są to ślady uchwytny w mistycznym, intuicyjnym wglądzie, lecz zapośredniczone w dialektycznym, negatywnym języku pojęciowej dekonstrukcji schematu myślenia pojęciowego, w językowej pracy kreowania konfiguracji i dialektycznej rekonstrukcji znaków utopii – nieobecnych imion rzeczy i ludzi:

Tym, co dialektyce negatywnej pozwala przenikać swoje skostniałe przedmioty, jest możliwość z której rzeczywistość je ograbiła, a która przecież z każdego z nich przeziera. Ale nawet przy najwyższym wysiłku, by taką zakrzepłą w rzeczach historię wyrazić językowo, zastosowane słowa pozostają pojęciami⁴⁷.

Bloch apeluje do jednostki wierząc, że mistyczne przywrócenie potencjału mesjanicznego jest możliwe, a wizja po-apokaliptycznego porządku na tyle sugestywna, że przemówi do nowoczesnego człowieka wbrew narracji o szczęściu używania, którymi jest otoczony: utopia Blocha chce być dostępna dla podmiotowej woli przeczuwającej własne uwikłanie w materialność, tak jakby ta nie była elementem fałszywego myślenia podmiotu o sobie jako autonomicznym. Adorno jest bardziej ostrożny i zdystansowany wobec możliwości bezpośredniego dostępu do śladów transcendencji. Dialektyka negatywna odkrywając „rzecz-

⁴⁴ Por.: Tamże, s. 567.

⁴⁵ W. Benjamin, *The Arcades Project*, przeł. H. Eliand, K. McLaughlin, Cambridge–London 1999, cyt. za.: B. Frydryczak, *O zacieraniu śladów: Walter Benjamin I Fryderyk Nietzsche*, s. 3; www.nowakrytyka.pl

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, dz. cyt., s. 78.

wość” pojęcia, czyli jego nietożsamy, temporalny charakter, nie pozwala ustanowić stałej relacji pojęcia ze swym przedmiotem – we wniosku z przeprowadzanego rozumowania nie otrzymujemy prawdy jako syntezy rzeczy i pojęcia. „Pojęciowość pojęcia” zawiera rzeczowość pojęcia (podstawy materialne jego społecznego rozwoju). „Język” rzeczowości pojęcia to indywidualny charakter doświadczenia metafizycznego, w którym uczestniczy podmiot. Każde pojęcie jest więc nietożsame, każdy ciąg i system rozumowania nie ukończony. Pojęcie może przybliżyć do wypowiedzania prawdy jako prawdy rzeczy, gdy jego wewnętrzne rozdarcie wynikające ze spekulatywnego dążenia do substancjalności i materialności zakumulowanej społecznej treści, zostanie ukazane w procesie myślenia jako specyficzny mu idiom, język tego procesu. Pojęcie jako rzecz może być więc zakomunikowane jako wyraz negatywności medium, otwarcie na historyczną zmienność i prawdę jako projekt pracy myślowej, utopię poznania i pełnego upodmiotowienia.

MESJANICZNY POTENCJAŁ DZIAŁAŃ JĘZYKOWYCH

Nie umniejszając wpływu, jaki na treść i sposób filozofowania Adorna wywarli Bloch i Rosenzweig, to Benjamin mistyczna koncepcja języka jest dla teorii dialektycznej podstawowym odniesieniem: wyznacza zakres znaczeń dla kluczowych kategorii teologicznych – stworzenia, objawienia i zbawienia, stanowi podstawę odniesienia do Blocha koncepcji śladu, Rosenzweiga koncepcji imienia i konstelacji. Język imion obecny w piśmie dialektyki to najbardziej paradoksalna obecność tradycji w zachodniej myśli XX wieku.

Benjamin teoria języka pochodzi z eseju o języku napisanego w 1916 roku⁴⁸. Inspirowana jest rozważaniami zaczerpniętymi z kabały luriańskiej i mistycznymi tezami o językowym charakterze rzeczywistości J. G. Hamanna.⁴⁹ „Mag Północy”, Hamann, w *Biblische Untersuchungen* przedstawia koncepcję boskiego języka kreacyjnego, według której stwarzanie jest tożsame z boską mową. Jeśli Bóg tworzył mówiąc, to rzeczy posiadają przede wszystkim mistyczne znaczenia,

⁴⁸ Por.: *O języku w ogóle i o języku człowieka* [w:] W. Benjamin, *Konstelacje, wybór tekstów*, red. A. Lipszyc, WUJ Kraków 2012. Koncepcja języka obecna jest także w pracy Benjamin o niemieckim dramacie żałobnym. Zob.: tamże.: *Znaczenie języka w dramacie żałobnym i tragedii*; przedmowa A. Kopackiego do ww. pracy (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*) znajduje się w „Literaturze na Świecie”, 2011, nr 5–6.

⁴⁹ Zob.: K. Gründer, *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns “Biblische Betrachtungen” als Analyse ener Geschichtsphilosophie*, Freiburg–München 1958.

takie jak słowa. Utożsamienie rzeczywistości i języka jest pełne – jak w słowach Pisma, Bóg za pośrednictwem rzeczy coś komunikuje człowiekowi. Tym samym codzienny język człowieka nie komunikuje tylko treści i sensu opisywanej rzeczywistości immanentnej, lecz również zawiera idiomatyczny sens transcendentny. Człowiek nie posiada mocy odtworzenia prawdy „w jej całości”, może się doń za pomocą języka zbliżyć, tworząc projekty, konfiguracje sensów:

„Słowa mają swoją wartość tak, jak liczby w miejscach gdzie stoją, a pojęcia w swych określeniach i odniesieniach, tak jak monety wymienne podług miejsca i czasu” [...]. W takim ujęciu język nigdy nie jest instrumentem do przechowywania i gromadzenia wiecznych prawd, jest zawsze odniesiony do konkretnej sytuacji i w niej ujawnia swój sens⁵⁰.

Benjamin we wspomnianym eseju opisuje dzieje stworzenia z pierwszego rozdziału księgi *Genesis*. Człowiek jest obdarzony mocą nadawania imion:

Albowiem Bóg stworzył rzeczy, a obecne w nich stwórcze słowo jest zarodkiem poznającego imienia, tak jak i Bóg, stworzywszy każdą rzecz, na koniec ją nazywał. Nazywanie to jest jednak tylko wyrazem tożsamości stwórczego słowa i poznającego imienia w Bogu, a nie przedwczesnym ukończeniem zadania, które Bóg otwarcie wyznaczył człowiekowi⁵¹.

Istnieje, co zostaje nazwane, a człowiek powołany jest do podjęcia nieukończonego dzieła, ukazania językowej istoty rzeczy – indywidualnego i niepowtarzalnego charakter tego, co stworzone. Zadanie to wiąże się z możliwością i celem określającymi człowieka: za pośrednictwem języka imion komunikować ma własną istotę duchową Bogu, zgodnie z porządkiem Objawienia, dając świadectwo boskiej natury stworzenia:

Człowiek przyjmuje to zadanie, przyjmując niemy, bezimienny język rzeczy i przekładając go na imiona wyrażone w dźwiękach. Zadanie byłoby nierozwiązywalne gdyby ludzki język imion i bezimienny język rzeczy nie były spokrewnione w Bogu, uwolnione z tego samego stwórczego Słowa, które w rzeczach stało się komunikacją materii w magicznej wspólności, w człowieku zaś – językiem poznawania i imienia w błogim duchu⁵².

Benjamin opisuje także wydarzenie, którego konsekwencje ciążyą nad dalszym losem ludzkich aktów komunikacji. Adam zrywając owoc

⁵⁰ P. Dehnel, *Antynomie rozumu*, wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 136.

⁵¹ W. Benjamin, *O języku w ogóle...* [w:] dz. cyt., s. 12.

⁵² Tamże.

z Drzewa Wiadomości niweczy poznawczostwórczą jedność imiennego języka i komplikując w ten sposób związek ze Stwórcą powoduje powtórna „niemotę” rzeczy. Nadaje po raz pierwszy temu, co złe, charakter osobnego, abstrakcyjnego istnienia, obarcza się poznawczą władzą arbitralnej separacji tego, co dobre i tego, co rzeczywiste, występując przeciw stworzeniu, „które było dobre”. Dysponując mocą sądu, orzekania zaczyna porządkować rzeczywistość, teraz jawiącą się jako chaotyczna i obca. Podwojenie w abstrakcyjnym obrazie jest manipulacją pozwalającą ją okiełznać i zrozumieć. Porzucając objawienie tworzy spójny i nienaruszalny, acz niechybnie naznaczony piętnem tautologiczności czysto teoretyczny, atemporalny, zewnętrzny wobec związku poznawanych fenomenów, system:

Owa bezpośredniość komunikacji tego, co abstrakcyjne, zjawiała się w osądzającej postaci, gdy w wyniku Upadku człowiek utracił bezpośredniość komunikacji tego, co konkretne, imienia i stoczył się w otchłań pośredniej wszelkiej komunikacji, słowa instrumentalnego i błahego, w otchłań gadaniny⁵³.

Wraz z bezprawnym czynem sądu komunikacja zostaje zaburzona, czytelne znaki stają się śladami. Człowiek czuje się w świecie jak na wygnaniu. Dzieje podmiotu komplikują się wraz z ustanowieniem represyjnej przestrzeni prawdy i fałszu, dobra i zła. Pragmatyczne, deterministyczne definiowanie z perspektywy obserwatora, zapoznaje językową istotę rzeczy i przedmiotową istotę języka, komunikowanie istotnych treści rzeczy i języka jako struktury tej treści marginalizuje na rzecz użyteczności dowodowej, która zgodnie z partykularnym celem sprowadza znaczenie i wartość przekazu do pojęciowego momentu niezmiennej prawdy. Jeśli rzeczywistość ma charakter językowy, to jej język powinien korzystać z mowy ludzkiej, wbrew „burżuazyjnej” koncepcji języka, która „[...] zakłada, że środkami komunikacji są: słowo, rzeczywisty przedmiot i adresat w postaci istoty ludzkiej. Ta inna koncepcja języka, dokładnie odwrotnie, nie zna ani środków ani przedmiotów, ani adresatów komunikacji [...]. Imię to nie tylko ostatni krzyk języka, ale także jego prawdziwe powołanie⁵⁴.

Adorno opisując źródło cierpienia nie używa biblijnej narracji o Upadku, lecz marksistowskiej nomenklatury wpisanej w oryginalną teorię języka dzieła (przedmiotu) sztuki. W późno burżuazyjnym spo-

⁵³ Tamże, s. 14–15.

⁵⁴ W. Benjamin, *Angelus Novus*, Ausgewählte Schriften, Band II, Suhrkamp 1966, Frankfurt am Main; fragment przeł. A. Bielik-Robson, zob.: *Kryptoteologie...*, s. 478.

łeczeństwie słowa funkcjonują jak fetysze, obojętne i zaślepienie na przedmioty, które oznaczają. Twierdzi, że jest to efekt idealistycznego, arbitralnego podporządkowywania rzeczy pojęciom, a ludzi – rynkowi. Natomiast prawdziwe nazywanie jest „mimetyczne”, wymaga precyzyjnej referencji: językowa reprezentacja zjawisk, formująca jedyną i niepowtarzalną konfigurację słów ma oddać rzeczom jednostkowość, naśladując ją. Krytyczne w formie i treści konfiguracje służą przełamaniu mowy drugiej natury – systemowej prawdy jako totalności – i likwidacji zreifikowanej świadomości. *Pasaże* Benjamina są egzemplifikacją omawianej metody konstelacyjnej, której zadaniem jest odczytać prawdę ze szczególnego języka rzeczywistości empirycznej. Imię w filozofii Benjamina to prawda każdej pojedynczej rzeczy, zjawiska, ujawniona w językowej konfiguracji innych zjawisk. Za metodę konstelacyjną Adorna należałoby uznać dialektykę negatywną, za jej realizację przedmiot sztuki wraz z krytycznym komentarzem. Tam, gdzie Benjamin lamentuje nad nieadekwatnością ludzkiego upadłego języka, Adorno twierdzi, że nietożsamość wynikająca z tej nieadekwatności jest niezbędna do podtrzymania krytycznego napięcia między podmiotem a przedmiotem, napięcia, dzięki któremu trwa utopijna nadzieja.

Celem poniższych rozważań jest przedstawienie idiomu dialektyki negatywnej – w zamyśle Adorna „imienia” aktualnego doświadczenia filozoficznego.

METODA TEOLOGII NEGATYWNEJ

Judaistyczna wrażliwość Adorna przejawiająca się w formach narracji zachowującej językowe ślady nadziei wewnątrz dialektycznej pracy pojęć, to głos sprzeciwu wobec instrumentalizacji ludzkiego rozumu i dziejowo koniecznej wolności. Pojednanie w tym kontekście najogólniej można określić jako nie hierarchiczny związek podmiotu i fenomenu, przedmiotu:

Pogodzenie byłoby uprzytomnieniem sobie wielości, która by już przestała być czymś wrogim, rodzajem anatemy, jaką niegdyś była dla subiektywnego rozumu. Dialektyka służy temu pogodzeniu. Demontuje ona charakter logicznego przymusu, któremu jest posłuszna⁵⁵.

Dlatego dialektyka negatywna jest prezentacją metody zachowania wartości partykularnego doświadczenia wewnątrz najbardziej wysublimowanej pojęciowej konstrukcji.

⁵⁵ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, wyd. PWN, Warszawa 1986, s. 12.

Dla Adorna proces myślenia jest negatywny: „Myślenie przez wysiłek przełamywania oporu bezpośredniości – w przeciwieństwie do biernego oglądu – jest już negowaniem”⁵⁶. Rozumienie, jedność rzeczy i pojęcia uzyskiwana jako wynik myślenia jest naznaczona nietożsamością przez wspomnianą pracę myśli – negacją tego, co dane i przez nieredukowalną odrębność spekulatywnego pojęcia i rzeczy materialnej. Dając pierwszeństwo logice przedmiotu (*Logik der Sache*), akcentuje nieredukowalny i źródłowy status konkretności rzeczy pojedynczej. Adorno krytycznie odnosząc się do przewrotu kopernikańskiego Kanta twierdzi, że przedmiotowość góruje nad podmiotowością. Przedmiot (pojęcie przedmiotu) jest odzwierciedleniem historycznie rozwijanej struktury społecznej, więc zawiera w sobie również społeczny osad kantowskich kategorii świadomości. Rezygnując z apriorycznych warunków autonomii podmiotowej, Adorno dialektycznie redefiniuje podmiotowo-przedmiotową relację poznawczą, uzupełniając ją o zmienny społeczny kontekst:

Adorno twierdził, że autonomiczny, spontaniczny moment procesu poznania zawarty był w odmowie zgody na obecną fetyszyzację myślenia, z powodu której podmiot był oddzielony od przedmiotu, umysł od materii. Podmiot mógł wydostać się z podmiotowej klatki, oddając się przedmiotowi, wnikając w niego, jak twierdził Benjamin w książce poświęconej niemieckiemu dramatowi żalobnemu. To zgłębianie partykularności, nie prowadziło do ponownego odkrycia samego siebie przez podmiot, ale do odkrycia społecznej struktury partykularnej konfiguracji⁵⁷.

Wzbogacony o „język rzeczy”, dyskurs indywiduum przedstawia strukturę realnego związku rzeczy i ludzi w ich historycznej wspólności losu. W przeciwieństwie do dialektyki heglowskiej, Adorno dekonstruuje związek pojęcia z rzeczywistością materialną również pojęciom przywraca ich społeczną, językową historię a więc jednocześnie uwalnia spod ich abstrakcyjnej władzy, rzeczy, by zredefiniować podmiotową autonomię:

[...] myślenie warunkowane przez rzecz, tzn. wstrzymujące się przed przekształcaniem swojego obiektywnego tworzywa w arbitralny, nadrzędnie określony porządek pojęć, byłoby proponowanym przez Adorna myśleniem mikrologicznym. Reprezentująca realizację tego postulatu dialektyka negatywna, stanowiłaby bierne śledzenie dynamiki momentów myślenia w miejscach, w których jego ruch emituje własne pismo tego tworzywa, czyli niejako nieskażony przekaz tego, ku czemu myśl jest w swym odniesie-

⁵⁶ K. Krzemieniowa, *Wstęp* [w:] T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, dz. cyt., s. XXXIII.

⁵⁷ Por.: S. Buck-Morss, dz. cyt. s. 86–87 (tłum. – J.G.).

niu skierowana. W przekazie tym myśl rejestrowałaby prosty ślad tego, co heterogeniczne⁵⁸.

Nie hierarchiczny związek rzeczy wyrażony jest w konstelacyjnym języku dialektycznym. W tekście o niemieckim dramacie żałobnym Benjamin przedstawia teorię, która konfrontuje metafizyczne pytanie o prawdę z empirycznym wymiarem fenomenów, sugerując, by odpowiedź wyczytać z konfiguracji jednostkowych elementów empirycznego świata – świat zjawiskowy „konstruuje” noumenalną wiedzę. Tym samym teoria Benjaminu zapewnia podstawę dla „nie-metafizycznej metafizyki” Adorna. Autor *Dialektyki negatywnej* cenil fakt, że metoda powoływania konstelacji jest immanentna nie tylko przez zatrzymanie idealistycznego ruchu zapoznającego świat zjawiskowy, ale również dzięki dialektycznemu związkowi z historią filozofii. Swą oryginalność zawdzięcza nie odrzuceniu poprzedzających ją teorii, ale ich odwróceniu: konfiguracja elementów świata zjawiskowego, jako prezentacja idei i prawdy, odwraca teorię platońską, a gdy korzysta z elementów zmysłowej rzeczywistości by tworzyć metafizykę, łącząc dziedziny empiryczną i inteligibilną, radykalnie zbliża bieguny kantowskiej opozycji. Przednaukowa koncepcja konstelacji staje się narzędziem materialistycznego oświecenia i ocalającej krytyki. Filozof używa immanentnego koncepcjom filozoficznym krytycyzmu przeciwko nim samym, przeciwko zapomnieniu tradycji, z której się wywodzą. Dialog z filozoficzną tradycją, który prowadzi, przywraca jej idee do filozoficznego drugiego życia, a alienacja społeczna, którą odzwierciedlają systemy idealistyczne w pseudo-logicznej spójności pojęciowej, przewyciężana jest za pomocą rekonfiguracji pojęć, idei, czyli elementów teoretycznych całości. Ich ponowne konstelacyjne zestawienie wskazuje na materialne, empiryczne podłoże, z którego się wywodzą:

Metafizyka, zgodnie z jej własną definicją, nie jest możliwa jako łańcuch dedukcyjnych sądów o tym, co istniejące. Nie można jej też pojmować na wzór czegoś absolutnie odmiennego, co wyjątkowo urągałoby myśleniu. Byłaby ona możliwa zatem jedynie jako czytelna konstelacja tego, co istniejące. Od niego uzyskalaby tworzywo, bez którego by jej nie mogło być, ale nie transfigurowałaby istnienia swoich elementów, a tylko sprowadziłaby je do konfiguracji w której elementy złożyłyby się na pismo⁵⁹.

Fenomenalne, partykularne i materialne doświadczenie, które niosą w sobie idee, nie pozwala na domknięcie całości, wewnątrz-systemo-

⁵⁸ A. Wawrzynowicz, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2001.

⁵⁹ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, dz. cyt., s. 572–573.

wej prawdy. Prawda, posiadając negatywny, „nieukończony” charakter interpretacji i mimetycznej reprezentacji, ma gwarantować ocalenie doświadczenia nietożsamości w samym jej pojęciu w ruchu (dialektycznym). Dialektyka negatywna, ukazując zapośredniczoną w pojęciach materialną rzeczywistość jako ich historię oraz historię ucisku, który legitymizowały, przywraca historię temu, co jednostkowe i materialne a temu, co pojęciowe nadaje wymiar czasowy. Podążając heterogenicznym śladem poprzez konstelacyjną strukturę, ocalić idiomatyczność przedmiotu doświadczenia i podmiotu w języku, wraz z tym nadzieję na szczęście jednostki i wspólnoty – tak najkrócej przedstawia się zadanie dialektyki negatywnej. Jak pisze Adorno: „Choć wszystkie ślady tego, co inne, są [...] tak kruche; choć wszelkie szczęście wypaczone jest przez swą odwołalność, istnienie, choćby w ułamkach zadających kłam tożsamości, przesycone jest przecież wciąż łamanymi obietnicami owego innego. Wszelkie szczęście jest częstką pełnego szczęścia, które siebie ludziom odmawia i którego ludzie sobie odmawiają”⁶⁰. Filozofia Adorna chce stanowić świadectwo źródłowego i nieredukowalnego charakteru obietnicy szczęścia. Zdaniem Adorna, jeśli objawienie ma być obecne w świecie administrowanej kultury i nie popadać w ideologiczny *constans* to „[...] musi poddać się próbie przejścia w sferę *profanum*, w dziedzinę tego, co świeckie [...]”⁶¹.

Obecność objawienia jest jego radykalną „nieobecnością” – tradycja może istnieć czysto negatywnie, jako szereg kategorii dialektycznej meta-narracji i zapośredniczona w mimetycznym języku sztuki. Głęboko przeświadczony o istotnym znaczeniu *Bilderverbot*, filozof stroni od bezpośrednich analogii między krytycznym namysłem a symboliką mesjanizmu żydowskiego. Kabalistyczne pojęcie objawienia traktuje jak negatywny punkt odniesienia: może być ocalone jedynie wewnątrz krytyki, tworząc ze spekulatywną metafizyką, marksistowską dialektyką i językiem sztuki historiozoficzne kontinuum – ślad społecznych zależności między ideologią, panowaniem, cierpieniem a szczęściem.

Językowa forma determinująca treść komunikatu wyraża prawdę o strukturze myślenia, stanowiąc niejawną konfigurację pojęć odzwierciedlających stan świadomości społecznej określającej prawdziwość relacji podmiotowo-przedmiotowych. Filozofia w żywiole języka nie jest dedukcyjnym wnioskowaniem z rzeczywistości, lecz doświadczeniem:

⁶⁰ Tamże, s. 567.

⁶¹ T. Adorno, *Rozum i Objawienie*, przeł. A. Lipszyc, „Kronos” 2007, nr 1, Warszawa, s. 28.

[...] dla filozofii sposób jej prezentacji nie jest obojętny i zewnętrzny, ale immanentnie łączy się z jej ideą. Jej integralny moment ekspresji, niepojęciowo-mimetyczny, obiektywizuje się tylko w prezentacji językowej. Wolność filozofii to zdolność dopuszczenia do głosu własnego zniewolenia. [...] Ekspresja i ścisłość nie są możliwościami dychotomicznymi. Potrzebują się wzajemnie, nie ma jednej bez drugiej. Ekspresja dzięki myśleniu, nad którym się mozoli, podobnie jak myślenie nad nią, uwalnia się od swej przypadkowości⁶².

Zatem:

[...] usunięcie języka z myślenia nie oznacza demitologizacji myślenia. Wraz z językiem zaślepiona filozofia składa w ofierze to, co pozwala zachować się wobec swojej rzeczy inaczej niż tylko sygnifikatywnie; tylko jako język podobne potrafi rozpoznać podobne [...]⁶³.

Niebezpośredniość myślenia pojęciowego ujętego w formę językową uniemożliwia czysto znakowe potraktowanie różnicy i wpisanie odrębności partykularnego doświadczenia w schematyczną jedność pojęcia i rzeczywistości. Opresyjna natura współczesnego myślenia mitycznego, ubóstwienie Rozumu jako drugiej natury, progresywny determinizm, odmawiający partykularnemu doświadczeniu każdej różnicy prawa do bycia autonomiczną sprowadza indywidualny wymiar rzeczywistości społecznej do wspólnego mianownika abstrakcyjnego pojęcia syntetycznej, tożsamej całości. Adorno, poddając Hegłowską dialektykę *Aufhebung* subwersywnym działaniom parataktycznej negacji⁶⁴, ocala „nie-syntetyczną” relację podmiotowo-przedmiotową:

Tam, gdzie Hegel proponuje zniesienie (*Aufhebung*), czyli zanegowanie, zachowanie i przeniesienie danego elementu na wyższy poziom rozwoju dialektycznego, tam Adorno dostrzega nietożsamość tożsamości i nietożsamości. Innymi słowy, Adorno zachowuje zasadę zniesienia, ale odmawia jej prawa do ostatniego, rozstrzygającego słowa. [...] odkrycie zasady „nietożsamości tożsamości i nietożsamości” to rozpoznanie niesyntetyzującego ruchu, jaki zachodzi między subiektywnością a obiektem: to, co sytuuje się poza nimi, nie tylko pokazuje – w ramach krytycznego wglądu, jaki uruchamia dialektyka – inny wymiar zewnątrz, ale również pozwala rozpoznać ową możliwość „dalszego poza” (pojęciowego dystansowania istnienia w postaci obiektywnego faktu) jako ich własną realność i rzeczywistą obecność. Ostateczne dla podmiotowości nie ma żadnego „naturalnego zewnątrz”. Dla Adorna opisywany ruch logiczny nie znosi się w żadną całość, lecz eksponuje rozdarcie w obrębie samej świadomości⁶⁵.

⁶² Tamże, s. 28–29.

⁶³ Tamże, s. 83.

⁶⁴ Zob.: T. Adorno, *Parataksa. O późnej liryce Hölderlina* [w:] tenże, *O literaturze. Wybór esejów*, wyb. L. Budrecki, przeł. A. Wołkowicz, s. 40–93.

⁶⁵ J. Momro, *Teoria estetyczna jako protodekonstrukcja* [w:] „Kronos”, 2012 nr 3.

Można więc stwierdzić, że inaczej niż dla Adorna, dla Hegla synteza jest odpowiednikiem pozytywnej racjonalności jako „tożsamości nietożsamości i tożsamości”. Adorno krytykuje Heglowską Całość jako rzeczywistą siłę dominacji nad różnicą, stanowioną przez partykularne doświadczenie. Jednak krytyka nie może być kreowaniem spekulatywnej przestrzeni „zewnątrza” – świadczyłoby to o popadaniu w pojęciowy fetyszyzm, o który oskarża Hegla. Adorno szuka innego wyjścia: „proponuje przemyślenie ‘podwójnego wiązania’ – pojmuje negatywność jako całość, a pojęcie jako negatywność całości. Rodząca się w tym miejscu negacja określona dotyczy więc możliwości figuracji tego, co nietożsame”⁶⁶. Całość właśnie dzięki uczasowionej prawdzie, czyli pracy pojęć i ich społecznemu kontekstowi, jest tylko projektowana, jest założeniem stanowiącym „określony horyzont wolności” jednostkowości, a także jej przeciwieństwo. Warunkiem zachowania funkcji nietożsamości jednostkowego doświadczenia jest zatem myślenie całości jako negatywnej – „utopii” pojednania tego, co jednostkowe i całości. Rzeczywistość prawdy jest więc tworzona przez partykularne doświadczenie jej braku, niesprawiedliwości, ludzkiego nieszczęścia: „[...] wszelkie szczęście po dzień dzisiejszy jest obietnicą tego, czego jeszcze nie było, zaś wiara w bezpośredniość szczęścia utrudnia spełnianie się tej obietnicy [...]”⁶⁷. Szczęście jako ludzka prawda „[...] nie jest inwariantem; jest nim tylko nieszczęście, którego istotą jest trzymanie się tego, co niezmiennie jednakie [...]”⁶⁸. Jako medium dialektycznego przekształcenia pojęcia i zapośredniczenia w nim komunikatu, język nie jest neutralnym nośnikiem bezpośrednio dostępnego sensu. Niebezpośredniość doświadczenia zmysłowego, zapośredniczenie w pojęciowej strukturze myślenia dają również wyraz krytycznemu nastawieniu filozofii Adorno: fenomeny percypowane są w zapośredniczeniu, przez pryzmat nie w pełni uświadomionych zależności odpowiadających społecznemu kontekstowi podmiotu, medium pojęć zawartych w języku, oraz poprzez strukturę języka, którym jednostka poznaje tę rzeczywistość: „[...] To wszakże z prawdy, w co pojęcia trafiają poza swym abstrakcyjnym zasięgiem, nie może uwidocznić się inaczej jak tylko jako to, co jest przez pojęcia uciskane, pogardzane i odrzucane. Utopia poznania powinna by więc polegać na chęci dotarcia do jej [do prawdy – J.G.] bezpojęciowości za pomocą

⁶⁶ Tamże, s. 103.

⁶⁷ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, dz. cyt., s. 495.

⁶⁸ Tamże.

pojęć⁶⁹. Zapośredniczenie w pojęciu określa prawdę doświadczenia wyrażoną w językowej konfiguracji: jeśli można ją odczytać, to należy badać podstawowe medium pojęć w ruchu, czyli język jako punkt napięcia i wzajemnego warunkowania formy i treści przekazu oraz ich społeczno-kulturowej alienacji. Stąd bardziej radykalna teza: to dialektyczna struktura myślenia w pojęciach i o pojęciach zapewnia mimetyczny charakter językowi. Dlatego charakter dialektycznego zapośredniczenia ujawniony w medium językowym nie pozwala myśleć funkcji mimesis w opozycjach wnętrza i zewnątrz, komunikatu i treści. Jakub Momro charakteryzuje językową istotę dialektyki Adorno:

Dla Adorna pismo dialektyki nie jest ani uzależnione od komunikacji, ani od niej wolne, to znaczy mówi coś, co nie jest elementem międzyludzkiego porozumienia. (...) dyskursu dialektycznego nie można całkowicie umieścić ani w porządku ekspresji ani w sferze intersubiektywności. Ta aporia wskazuje na centralny element logiki spekulatywnej: język jest samym medium metamorfozy pojęcia, a więc jego zapośredniczeniem: bezpośredniością, która od zawsze już jest zapośredniczona. (...) dzięki temu mediatyzacja ta nie odbywa się pod dyktando syntezy, lecz w postaci destrukcji czystej, pustej i abstrakcyjnej lingwistycznej obiektywności. Język jest więc nie tylko retorycznym odkształceniem tego, co dane, ale również przekształceniem medium z przeźroczystego nośnika sensu w imię własne, artykułujące jednostkową inteligibilność⁷⁰.

Choć przedmiotowość języka czystych imion nie podlega „ekonomii komunikacji” – jednostkowość jest znakiem nieredukowalnej nietożsamości pojęcia i rzeczy – to z drugiej strony, dialektyka „myśląc” mowę i pismo jako „pojęciowe wytwory świadomości” czyni problematycznym definiowanie języka jako czysto imiennego, nie pojęciowego przejawu tej nietożsamości. Inność w postaci imienia własnego nie może być uchwytywana jako czysto zewnętrzna wobec logiki pojęć, jednocześnie nie może być wpasowana w zamkniętą, pojęciową całość. W miejscu tej sprzeczności uwidoczniającej niemożliwość zniesienia procesu zapośredniczenia, konstytuuje się zasada podmiotowości: „podmiotowość stanowi zarazem artykulację samej siebie, jak i czegoś od niej innego – zarazem jest i nie jest własnym głosem (porządek artykulacji) oraz własnym obrazem (porządek ekspozycji). Medium [językowe – J.G.] jest więc pewnym miejscem różnicowania się takiej wersji podmiotowości, która wystawia się na kontakt z tym, co nietożsame”⁷¹.

⁶⁹ Tamże, s. 17.

⁷⁰ J. Momro, *Teoria estetyczna jako protodekonstrukcja* [w:] „Kronos” 2012, nr 3, s. 104.

⁷¹ Tamże, s. 105.

Wykraczanie podmiotu poza samego siebie, jest także podstawową cechą pełnego doświadczenia – doświadczenia obietnicy i nieobecności, czyli negatywności prawdy. Jest dialektycznym doświadczeniem transcendencji w dziedzinie i terminach immanencji: „Żadnego absolutu nie można wyrazić inaczej niż w tworzywach i kategoriach immanencji, ale ani tej nie należy ubóstwiać w jej uwarunkowaniu, ani jej totalnej sumy”⁷². Zatem struktura językowa jako medium negacji określonej, przeciwstawiającej się siłom totalizacyjnym, konstytuuje podstawowy wymiar egzystencjalny podmiotu. Dzięki językowemu porządkowi realności konkretna podmiotowość, wchodząc w relację z przedmiotowością konkretnego życia i potencjalnością własnej śmierci, doświadcza negatywnej obecności absolutnie Innego. Jej własna niemożliwość jest zarazem możliwością transcendencji. Filozofia to po pierwsze pojęciowe wyartykułowanie tego, co partykularne, a po drugie metafizyczne doświadczenie nieobecnego – warunek możliwości przekraczania immanencji w jej kategoriach i zachowania obietnicy szczęścia – sprawiedliwości społecznej, czyli śladów zbawienia. Dialektyka negatywna Adorna jest zaszyfrowanym w językowym charakterze rzeczywistości projektem Objawienia. Prezentacja trudnej obecności teologicznych idei, zastosowanie tej metody i wskazanie konkretnego sposobu istnienia medium, a więc tradycji w historycznym i czasowym wymiarze, to domena koncepcji wypowiedzianych w *Teorii estetycznej*:

Ratunkiem dla podmiotowości nowoczesnej jest zatem ostatecznie sztuka pojmowana jako konstelacja estetycznego nominalizmu, a więc taki układ pojęć, obrazów, dźwięków i językowych figur, dzięki którym możliwe byłoby oddanie – poprzez pismo sztuki – sprawiedliwości każdemu imieniu i każdej egzystencji. [...] To właśnie pismo pojmowane jako sztuka i sztuka traktowana jako pismo otwierają możliwość pomyślenia dialektyki dzieła sztuki jako twórczego napięcia między jednością a różnicą. [...] dzieło nie jest żadną substancją, żadną ideą, lecz ruchem samej negatywności, która wytwarza właściwy sobie idiomatyczny sens mnożący kolejne sensory⁷³.

Adorno rozumiejąc sprawiedliwość jako pojednanie z naturą wypartą i ciemioną w procesie emancypacji nowoczesnego podmiotu, widzi świat z perspektywy wolnej od przemocy i panowania, a pryzmatem, przez który spogląda, jest idea dzieła sztuki jako możliwość zachowania (nie wygaszenia) ruchu negatywności, idea „pojednania w poróżnieniu”. Zbadanie związku, zachodzącego między metodą filozoficzną a jej urzeczywistnieniem postulowanym w ramach teorii

⁷² T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, dz. cyt.

⁷³ J. Momro, dz. cyt., s. 112.

estetycznej, wymaga podjęcia szczegółowych badań nad fundamentem relacji – myślę tu o zeświecczonych kategoriach teologicznych.

Powyższy esej stanowi ogólne wprowadzenie we wspomnianą tematykę a zarazem rękomię, że proponowana przez autora ścieżka interpretacyjna prowadzi do celu wartego wysiłku. Celem tym jest wskazanie nieoczywistej konsekwencji teoretycznej pracy Adorno oraz uzupełnienie kontekstu jego filozofii o dzieje żydowskiej tradycji myślowej.

ADORNO'S NEGATIVE THEOLOGY

Summary

Theodor Wiesengrund Adorno was one of the most original and important philosophers of the 20th century. His pivotal work is *Negative Dialectic* (1966). It presents the methodology of his critical thought and aesthetic analyses, the source of the categories, concepts, and theories through which his philosophical thinking operates and develops. I argue for that his methodology has its roots not only in Western metaphysical thought (Kantian, Hegelian) and an anti-metaphysical materialism (Marx), but that an equally important, but almost forgotten source is traditional Jewish thought: Luria's cabbalah in G. Scholem's interpretation, and its creative assimilation in the theories of W. Benjamin, E. Bloch or R. Rosenzweig. I therefore describe this vanishing context of Adorno's philosophy: Scholem's thesis of cabbalistic revelation as an insignificant "pure language"; Benjamin's theory of language as a phenomenon-constellation and presentation of ideas; Bloch's concept of "traces" as a paradoxical presence of revelation; Rosenzweig's theory of salvation and its immanent critique of Hegelian Reason as Totality. My goal is to show the specificity and creative continuation of above ideas in *Negative Dialectic*. I thus underline the importance of the relationship between Western thought and the Jewish tradition, renewed by Adorno's work.

Jakub Górski