

JAKUB GÓRSKI

(Kraków)

**WCIELENIE ZAKAZU PRZEDSTAWIANIA
WEDŁUG THEODORA W. ADORNA.
WPROWADZENIE**

Zwrot ku transcendencji to przykrywka maskująca społeczną beznadzieję. Wiąże się on ściśle z gotowością do tego, by pozostawić świat takim, jakim jest, ponieważ – jako świat – innym być nie może¹.

Esej zatytułowany *Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology* ukazał się na łamach „Harvard Theological Review” (Cambridge University Press) w lipcu 2002 roku. Autorką pracy jest Elisabeth A. Pritchard (Bowdoin College). Zakres jej badań naukowych obejmuje szeroko pojętą zachodnią współczesną myśl religijną i filozofię polityczną, a konkretnie relacje zachodzące między teologią feministyczną a polityką, strategiami demokratycznej krytyki politycznej a religią. W obszarze zainteresowań autorki znajduje się też kwestia teologicznych aspektów obecnych filozofii Theodora W. Adorna. Temu zagadnieniu ogólnie poświęcony jest wspomniany esej. Dodatkowo, na tak ustanowionej podstawie, autorka podejmuje próbę określenia pola możliwości politycznego oddziaływania kategorii teologicznych ujętych w filozofię krytyczną autora *Minima moralia*².

Osią rozważań Pritchard jest relacja między metafizyką i myślą społeczną współtwórcy szkoły frankfurckiej a zakazem czynienia wizerun-

¹ T.W. Adorno, *Rozum i objawienie*, przeł. A. Lipszyc, „Kronos” 2007, nr 1, s. 31.

² T.W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.

ków Boga – tytułowym *Bilderverbot*. Te dwa wzajemnie przenikające się u Adorna porządki refleksji, metafizyka i myśl społeczna, stosują się do zakazu wizerunków, z którego Adorno czyni miarę ich wrażliwości na materialną niesprawiedliwość, cierpienie i wykluczenie społeczne i kulturowe. Autorka jednocześnie dąży do wyraźnego odgraniczenia metateoretycznej teologii Adorna od teorii teologii pozytywnej i negatywnej. Konsekwentnie, proponuje określić dialektyczny modus „nieobecności”, czy też obecności immanentnej Innego, mianem „teologii odwróconej”. Definiowanie inwersyjnego porządku transcendentnego w opozycji do jego pozytywnych i negatywnych wyrazów jest determinowane i korygowane przez tytułową relację między *Bilderverbot* a ciałem. Nieprzedstawialna cielesność czy tzw. reszta z myślenia, po pierwsze, rozbija pojęciowy porządek i jego systemową prawdę jako totalność, a po drugie, nie pozwala zrezygnować z dążenia do krytycznie podbudowanej, rozumnej zmiany społecznej, ocalając tę rozbitą prawdę w dialektycznym kodzie immanencji. Najwięcej o tytułowej relacji pisze sam Adorno:

Świadomość, która by między siebie i to, co ona myśli, wsunęła coś trzeciego, obrazy, niepostrzeżenie reprodukowałaby idealizm; *corpus* wyobrażeń substytuowałby przedmiot poznania [...]. Materialistyczna tęsknota, by pojąć rzecz, chce czegoś przeciwstawnego: może ona pomyśleć pełny przedmiot tylko bez obrazów. Taka absencja obrazów konverguje z teologicznym zakazem obrazów³.

Związek *Bilderverbot* i cielesności, w kontekście społecznych relacji podmiotowo-przedmiotowych i ich materialnej podstawy, określa kształt podmiotowej relacji do Innego, a zarazem stanowi podstawowy aspekt doświadczenia metafizycznego. Związek ten odnawia kategorię jednostkowości przedmiotowej i podmiotowej, odwracając ich zależność: drugi element odzyskuje właściwe sobie miejsce w historii dzięki rehabilitacji cielesności jako nieprzedstawialnego residuum tego, co inne, oraz kategorii „Innego”.

W niniejszym *Wprowadzeniu* postaram się odtworzyć teologiczną drogę do cielesności w Adorna reinterpretacji *Bilderverbot*, wzbogacając wykładnię autorki o refleksje dotyczące charakteru tego, co cielesne/materialne w filozoficznym języku autora *Dialektyki negatywnej*.

Już na początku eseju Pritchard ustanawia swój sposób rozumienia zakazu wizerunków w opozycji do krytycznych wobec Adorna spadkobierców teorii krytycznej. O ile Habermas, Wellmer i Ben-

³ T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986, s. 289–290.

habib⁴ uznają ruch Adorna w kierunku dekonstrukcji postoświeceniowego Rozumu⁵ przy pomocy teologii odwróconej za jawną destrukcją tego porządku, o tyle autorka sekunduje Adornowi. Wyżej wymienieni twierdzą, że Adorno rezygnuje z możliwości opisanie figury Absolutu jako Rozumu, przenosząc tym ruchem dążenie do pojednania rzeczywistości społecznej i rozumności poza możliwość pomyślenia go, w rejony transcendentne. W konsekwencji, ich zdaniem, rezygnuje on ze stworzenia teorii emancypacyjnej *praxis*. Autorka pisze:

Dla wymienionych krytyków wierność Adorna wobec *Bilderverbot* pociąga za sobą wyrzeczenie się jedyne narzędzia, za pomocą którego można by tworzyć alternatywną sferę *praxis* – chodzi o rozum dyskursywny. Zdają się mówić: „Jeśli Adorno przeskodzi nam w kreśleniu konturów stanu pojednania, to pozostawi nas bez wyjścia z «poharatanego życia»⁶, co w istocie będzie tragiczne”. Rzeczywiście, Habermas twierdzi w imieniu pozostałych filozofów ze szkoły teorii krytycznej, że konsekwencją pragnienia Adorna, by utrzymać stan pojednania nie „splamiony” deskrypcją, jest „nie uznawanie spornych dyskursów wiedzy” w obrębie jego filozofii⁷.

Stosunek Adorna do teorii emancypacyjnej praktyki *via Bilderverbot* jest o wiele bardziej złożony, niż chcieliby tego Habermas i spółka. Relacja zakazu tworzenia wizerunków i cielesności tworzy rozdział w pojęciowym systemie samouzasadniającym. Tym samym akcentuje ona niemożliwość nakreślenia teorii stanu pojednania jako „obrazu” nieadekwatnego do aktualnego stanu rzeczywistości społecznej, uznając za prymarną wartość transformację przestrzeni materialnej i transfigurację cielesności, którą ten obraz zapoznaje. Innymi słowy, Adorno, w opozycji do swoich krytyków, rezygnuje z opisu stanu pojednania, nie pozwalając na niepojęciowe uobecnienie Absolutu jako warunku prawdziwości systemów wiedzy. Teologia odwrócona Adorna ma być przede wszystkim strategią krytyczną, metodologią transformacji, czyli

⁴ Por. E.A. Pritchard, *Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology*, „Harvard Theological Review” 95, 2002, s. 291–318. Cytowane za polskim przekładem, który znajduje się w tym numerze „Kwartalnika”, s. 145–180.

⁵ Por. esej *Pojęcie oświecenia* [w:] T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.

⁶ Określenie ogółu stosunków społecznych i ekonomicznych, a także sfery kultury, mianem „życia poharatanego” wskazuje na krytyczne nastawienie Adorna do tych elementów „antroposfery”; rozbite na kawałki, poharatane życie podmiotu obrazuje stan odseparowanych od siebie sfer aktywności ludzkiej oraz potencjalną trudność w procesie upodmiotowienia, które sfery te warunkują.

⁷ E.A. Pritchard, dz. cyt., s. 148–149.

nieukończoną narracją o pojednaniu aktualnie zantagonizowanych stosunków społecznych. Wierność Adorna wobec *Bilderverbot* służy podkreśleniu obecności stanu niepojednania, materialnego i mentalnego ubóstwa i metafizycznie sankcjonowanej przemocy wobec innego człowieka oraz Innego. W jego oczach każda próba uobecnienia „stanu zbawienia” nosi znamię kłamstwa. Teoria Adorna koncentruje się zatem na stworzeniu warunków dla możliwości wypowiedzenia społecznie marginalizowanych dyskursów. Pisze Pritchard:

Według Adorna *Bilderverbot* wymusza praktykę negowania negacji, czyli ujawniania przejawów niesprawiedliwości konstytuujących „poharatane życie”. Adorno czyni użytek z zakazu przedstawiania, nie wyrzekając się dyskursywnego rozumu, lecz orędując za użyciem go w poszukiwaniu przyczyn, wobec których pojednanie pozostaje rzeczywistością pozorną. [...] Adorno sugeruje, że praktyka określonej negacji negatywnego jest odwróconym obrazem zbawienia. Po drugie, Adorna jawne przywiązanie do *Bilderverbot* jest odzwierciedleniem przekonania, że nic nie może być zawarte czy wyczerpane w pojedynczym [skończonym] opisie. Problem ze zidentyfikowaniem absolutu jest problemem identyfikacji wszystkich – i każdej rzeczy z osobna: identyfikacja powoduje niebezpieczeństwo, że rzeczy będą uznawane za to, czym elita władzy zechce, by były⁸.

Zamiast pozornego wyczerpania w identyfikacyjnej pracy pojęć istoty rzeczy, przedmiotu, Adorno przywołuje interpretacyjną figurę konstelacji. Pisze, że historyczne zmienne we wzajemnych uwarunkowaniach pojęcia powinny rzecz obejmować, być „kompozycją”⁹, jak utwór muzyczny, w którym subiektywna intencja przeniesiona jest na poziom obiektywności i występuje jako duchowa zawartość przedmiotu w relacji do podmiotu. Zauważa:

Modelem jest zachowanie się języka. Nie tworzy on systemu zwykłych znaków dla funkcji poznawczych. Tam, gdzie jawi się właśnie jako język, gdzie staje się prezentacją, nie definiuje swoich pojęć. Zapewnia im obiektywność przez stosunek, w który wprowadza pojęcia skoncentrowane wokół jakiejś rzeczy¹⁰.

Konstelacja ukonkretnia, nie klasyfikuje rzeczy w zamkniętym definicyjnym zbiorze, zachowuje więc jej „autonomiczny” charakter jako „osad” materialnej, historycznej prawdy. Adorno nawiązuje tu do modelu języka kabały – tradycji jako interpretacji objawienia¹¹. W teologii

⁸ Tamże, s. 151.

⁹ Por. T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, s. 226.

¹⁰ Tamże, s. 225–226.

¹¹ Adorno wychodzi od rozumienia kategorii konstelacji W. Benjamina. Por. *O języku w ogóle i o języku człowieka* oraz *O zdolności mimetycznej*, oba w W. Ben-

odwróconej Adorna język pełni funkcję medium pojęciowej prezentacji rzeczywistości o tyle, o ile wygaszając pojęciowe zapędy identyfikacyjne, w zmieniającym się układzie pojęć zachowuje to, co tworzy residuum ich nietożsamości – społecznie warunkowaną, „materialną resztę” z pracy rozumu. Jest to postulat językowości zgodnej z wymogami materialistycznej (od-cielesnej) redefinicji *Bilderverbot*: unikania pojęciowej redukcji i abstrakcyjnego definiowania, subsumowania przedmiotu pod pojęcia, dążenia do totalnego utożsamienia, a zarazem niepozwalania na wyobrażeniowe „puszczenie przedmiotu wolno”, na wystawienie go na niebezpieczeństwo reifikacji i przypadkowości w subiektywnej narracji elit panowania. „Poznanie przedmiotu w jego konstelacji jest poznaniem procesu, który ten przedmiot w sobie zakułował”¹² – konkluduje Adorno.

Metodologiczna dążność filozofa do zapewnienia podstaw społecznej kontestacji, wrażliwych na dynamikę zmian historycznych, jest ważniejsza niż konstruowanie kolejnych teorii, które nie znając swych uwarunkowań, popadają w „złą nieskończoność”, a faktycznie dezaktualizują się wraz ze zmianą politycznej i ekonomicznej koniunktury. Adorno chce śledzić przemoc i spoglądać przez konstelacyjny pryzmat na cierpienie, bez względu na rodzaj panowania, który je powoduje. Elisabeth Pritchard podkreśla, że autorowi *Dialektyki negatywnej* zależy przede wszystkim na wypowiedzeniu niesprawiedliwości i jej ideologicznych podstaw. Kwestia rozważań o przyszłym sprawiedliwym porządku jest drugorzędna, jeśli chcemy pozostać wierni relacji między *Bilderverbot* a cielesnością. Inkorporacja nie-obecnego Absolutu w porządku immanentnym wtedy pozwala podtrzymać nadzieję, gdy zatrzymamy wzrok na poharatanej rzeczywistości i podejmiemy próbę jej naprawy – *ergo* – gdy metodologicznie zapewni się warunki dla analizy tej rzeczywistości. Dlatego też Adorno krytycznie odnosi się do teologii negatywnej (*vide* Kierkegaard):

Filozof stwierdza więc, że negatywna teologia Kierkegaarda jest irracjonalna. Akomoduje ona odmienność innego (a dokładnie Boga) nie poprzez wyrównanie jego oporu, umieszczając go pośród niezbywalnie zapośredniczonego charakteru myślenia, lecz zawieszając, a faktycznie wyrzekając się postawienia myśli naprzeciw boskości Boga. Adorno wyraźnie odrzuca tę strategię, pisząc: „należałoby obstawać przy tym [by] [...] *powiedzieć to, czego powiedzieć się nie da*. Prosta sprzeczność zawarta

jamin, *Konstelacje, wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012, oraz S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, The Harvester Press, Sussex 1977.

¹² T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, s. 227.

w tym pragnieniu jest sprzecznością samej filozofii: ta sprzeczność kwalifikuje ją jako dialektykę”¹³.

Adorno nie chce, by nieinteligibilność i niejasność stały się atrybutami Absolutu, istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że cechy te zostaną przetransponowane na porządek społeczny, określając jego irracjonalność, niepoznawalność i niezmienną, legitymizując odmowę transformacji. Niemożliwość pojednania, zyskując teologiczne umocowanie, stanie się permanentna. Tak odcięta droga do pojednania pozostawi nas z pustymi rękoma, jeszcze raz stawiając przed alternatywą: albo możemy przyjąć dyskurs elit władzy, albo zostać zmarginalizowanym i wykluczonym. Adorno w swej „teologii” odwraca wzrok od pustki po ikonie, rozważając kontekst tego zaślepienia nieobecnością.

Uściślając charakterystykę ruchu inwersji w dialektyce Adorna, Pritchard akcentuje wartość mediatyzującej podmiot i przedmiot negacji określonej. Za Adornem przeciwstawia ją negacji abstrakcyjnej. Dystynkcja ta służy uwypukleniu materialistycznego dziedzictwa teologii odwróconej, choć zaczerpnięta jest z Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*. Referuje Pritchard:

Dla Hegła abstrakcyjna negacja to proces usuwania z rzeczy wszelkiej treści i specyficznych określeń; na skutek tego powstaje płaska, nieodróżnialna od nicości nieokreśloność. [...] Dla obu, Hegła i Adorna, ta forma negacji odzwierciedla idealizację nieosiągalnej przejrzystości, a w rzeczywistości powoduje skurczenie się absolutu [do nieokreślonego minimum – J.G.]¹⁴.

Negacja określona natomiast zachowuje przedmiotową treść rzeczy definiowanej w opozycji do swej ustalonej charakterystyki. Adorno sekunduje drugiej strategii identyfikacyjnej, twierdząc, że jest realizowana w obrębie relacji cielesności i *Bilderverbot*, będąc na poziomie formalnym źródłem potencjału krytycznego teologii odwróconej: *Bilderverbot* w relacji do cielesności ukazuje pozornie proces przedstawiania jako przedwczesną identyfikację. Identyfikacja wyobrażonego Absolutu zamyka go w reprodukującym kręgu wymiany. Człowiek ikoniczny, rezygnując z uhistorycznionego opisu Innego, zamyka własny proces upodmiotowienia w sferze referencji do ustalonego obrazu idealnego, czym odcina się od partycypacji w zmianach społecznych.

Zapśredniczenie obrazu Innego w dialektyce negatywnej jako metodzie krytycznego myślenia przypomina, że identyfikacja jako

¹³ E.A. Pritchard, dz. cyt., s. 156–157.

¹⁴ Tamże, s. 158.

skończony i zamknięty proces nie jest możliwa. Natomiast odwrócony obraz Absolutu dzięki negacji określonej pozwala rozpoznać kontury „poharatanego” życia w życiach innych ludzi. Nie istnieje jednak żadna odpowiedź na pytanie o możliwość stanu pojednania – ani pozytywna, ani negatywna. Dialektyczne koło pozostaje otwarte: negacja negacji nie ustanawia na zasadzie systemowej konsekwencji czegoś pozytywnego¹⁵. *Bilderverbot* w dialektycznym piśmie jest jedynie kodem nie-obecności Innego, Jego zwierciadlanym odbiciem¹⁶, czy też fotograficznym negatywem mesjanicznego światła, nawiązując do teologii Kafkowskiej, której opisem, za Benjaminem, posługiwał się Adorno¹⁷ – jest metodologią krytyki społecznej. Ta perspektywa spojrzenia na niezabawioną, niepojednaną realność jest transformatywna: zbiera w konstelacyjny obraz rozsypane i zanegowane ślady utopii. Jednocześnie Pritchard zastrzega: „Najwłaściwsze pochodzenie światła, czyli stan odkupienia, nie zakłada wizji zbawienia, lecz odsłania świat w jego cierpieniu. «Optymalne» światło pozwala spojrzeć na to, co «piekielne». Widzimy świat jako piekło, nie sankcjonujemy odkupienia *per se*”¹⁸. Jak w teologii Kafki – nic nie daje pewności odkupienia, nie wiemy i nie możemy projektować stanu świata zbawionego. Jedyne, co pozostaje, to rzucone nam wyzwanie, by reagować na ujawniającą się w swym cierpieniu wizję rzeczywistości immanentnej.

Kontynuując opis materialistycznego dziedzictwa Adorna, należy zwrócić wzrok w stronę najbardziej narzucającej się teorii materializmu historycznego. Jak zauważa autorka, stosunek Adorna do Marksowskiego „odwrócenia Hegla” nie jest jednoznaczny. Jeśli wedle Marksa religia jest ideologią uśmierzającą ból wyzysku i alienacji hołdującą jeszcze większemu wyzyskowi i separowaniu wykluczonych, to dla Adorna ta diagnoza nie jest już tak oczywista. Zgodnie ze swą reinterpretacją *Bilderverbot*, dostrzega on nieredukowalne i prymarne punkty wspólne między teologią a materializmem właśnie. Jednak dla niego istotą materializmu jest „zmartwychwstanie ciała”. Zarzuca więc Marksowi, że wbrew własnej utopii wzmacnia centralizm kategorii

¹⁵ Por. T.W. Adorno, *Doświadczenie metafizyczne*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 2012, nr 3.

¹⁶ Por. E.A. Pritchard, dz. cyt., s. 167 i n.

¹⁷ Por. W. Benjamin, *Franz Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci* [w:] tegoż, *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012.

¹⁸ E.A. Pritchard, dz. cyt., s. 166.

podmiotu, która jest dziedzictwem zwalczanej przezeń wizji stosunków społecznych:

Dla niego odrzucenie przez Marksa religii wskazuje sposób, w jaki materializm podtrzymuje myślenie tożsamościowe z silnym centrum podmiotowym – tym samym nie on jest tak materialistyczny, za jaki uchodzi. Marks pisze: „Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dookoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dookoła samego siebie”. Materializm Adorna odrzuca ideę „człowieka” kręcącego się wokół samego siebie. Twierdzi o Marksie: „Podpisał tym samym program absolutnego opanowania przyrody, program pra-mieszkański [*Urbürgerliches*]. Obiektywny model zasady tożsamości, którą materializm dialektyczny kwestionuje, odzywa się tu jako wysiłek, by zrównać z podmiotem to, co mu nierówne”¹⁹.

Dla Adorna ratunkiem od zniewolenia totalnością Rozumu jest oddanie prymatu kategorii przedmiotowości. Jego wizja ocalenia jednostkowości rzeczy i ludzi konverguje z teologiczną teorią indywidualnego zbawienia. Adorno uważa, iż nadrzędny cel – pojednanie ducha i materialności – jest otwartą i nieposiadającą ogólnych wytycznych drogą zaspokajania podstawowej wartości, szczęścia. Przedmiotowy prymat, który postuluje Adorno, interpretując relację teologii i materializmu, jest nieredukowalnym warunkiem i podstawowym elementem historycznej dynamiki upodmiotowienia. Inwersja relacji podmiot–przedmiot przez ponowne odwrócenie perspektywy, od tego, co cielesne, ku temu, co duchowe, daje możliwość „transcendowania” warunków społeczno-historycznych tylko i wyłącznie w realnym i immanentnym ruchu rozpoznawania źródeł nierówności i dyskryminacji.

Dialektyka *Bilderverbot* i ciała nie tylko odwraca podmiotowo–przedmiotową relację poznawczą, oddalając niebezpieczeństwo ciężenia spekulacji ku systemowi i przenosząc punkt ciężkości z podmiotu na przedmiot, rzecz, to, co materialne. Autorka próbuje również przedstawić sposób, w jaki wyżej opisana inwersja sprzyja strategiom demokratycznej kontestacji. Jak zauważa, według Adorna poznawcze dążenie w służbie jednostkowości osób i rzeczy, materialistycznej przemiany społeczeństwa jest nader istotne, bowiem dominacja w sferze pojęciowej wsparta jest na podstawie rzeczywistej dominacji, a ta z kolei legitymizowana przez zastane sposoby rozumienia. Represywne przejawy związków społeczno-ekonomicznych: kapitał–praca, ofiara–agresor, męskość–kobiecość etc., „wewnątrz których drugi członek relacji traktowany jest jako prosta ekstensja pierwszego”²⁰, odzwierciedla-

¹⁹ Tamże, s. 170.

²⁰ Por. tamże, s. 173.

ne są na poziomie wzajemnego definiowania rozumu i materialności. Adorno, wierny *Bilderverbot*, konsekwentnie obstaje przy tezie mówiącej o podstawowej niemożliwości subsumpcji w porządek pojęciowy rzeczy i ludzi, wyrażając sprzeciw wobec takiej legitymizacji niesprawiedliwych stosunków społecznych. Przypomina, że istnieje nieredukowalny rozdzźwięk między pojęciami a przedmiotami odniesienia, ocalający ich paradoksalny związek od popadnięcia w niemą tautologiczność. Ideologiczna w końcu retoryka tożsamości systemowej nie wytrzymuje próby ponawianych interpretacji, powoływania pojęciowych konstelacji, o których była mowa. (Dzięki tym szczególnym układom pojęć sam język zyskuje idiomatyczny sens – staje się kodem imion własnych. Jego rolą nie jest w pierwszym rzędzie opisywanie, lecz komunikowanie odrębności. Taka specyfikacja pozwala również ów język traktować jak „imię własne”). Wartością nadrzędną stanu „nietożsamości” jest nie wypracowany konsensus, lecz moc krytyczna pozwalająca śledzić „społeczne inwarianty”.

Strategie demokratycznej kontestacji, o których wspominałem, autorka rozwija na podstawie wypracowanego przez Adorna „nowego imperatywu kategorycznego”. W przeciwieństwie do swego Kantowskiego odpowiednika nakaz ów ma wynikać z historycznych wydarzeń i relacji społecznych oraz odzwierciedlać postulat „zmartwychwstania ciała” wynikający z „cielesnej solidarności z cierpiącymi”. Adorno charakteryzuje go w następujących słowach:

[...] myśleć i działać tak, aby nie powtórzył się Oświęcim, aby nie zdarzyło się nic podobnego. Ten imperatyw jest równie niepodatny na uzasadnienia, jak niegdyś naoczna daność imperatywu Kantowskiego. Karygodne byłoby dyskursywne do niego podejście: pozwala on nam cieleśnie odczuć moment moralnego *addendum*. Cieleśnie, jest on bowiem praktycznie odczuwaną odrazą do niezmiernego bólu fizycznego, na który narażone są indywidua również w obliczu perspektywy unicestwienia, że indywidualność, jako duchowa forma refleksji, zaniknie²¹.

Uzasadniając:

Bieg historii narzuca materializm temu, co tradycyjnie było jego bezpośrednim przeciwnikiem, mianowicie metafizyce. To, czym niegdyś chwalił się duch, że określił je i skonstruował jako sobie równe; co nie poddaje się jego dominacji i w konfrontacji z czym owa dominacja staje się złem absolutnym. Odległa od sensu somatyczna warstwa życia jest widownią cierpienia, które w obozach bez słowa pociechy przepaliło wszystkie uśmierzające aspekty ducha i kultury jako jego obiektywizacji²².

²¹ T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, s. 512–513.

²² Tamże, s. 513.

Cytowany fragment z *Dialektyki negatywnej* zawiera w skrócie treść i uzasadnienie imperatywu Adornowskiego. Wskazane zostają cechy konstytutywne, czyli niedyskursywność i historyczna kontekstualizacja, oraz znaczenie materialności w procesie upodmiotowienia. Jest to nakaz innerwacji rozumu na możliwą jawną i niejawną niesprawiedliwość. O ile wiedzy dyskursywnej można składać obietnice bez pokrycia, o tyle bólu należy słuchać i reagować nań – to jedyny sposób na ocalenie moralności, także tej wiedzy. Konkluduje Pritchard:

Zatem dla Adorna wola ochrony innych ludzi przed krzywdą, szukanie w ich imieniu sprawiedliwości, są motywowane nie przez racjonalizację, lecz przez instynktowną formę solidarności. Odtąd, zamiast szukać sposobów na wymazanie cielesności w drodze ku „uniwersalnemu rozumowi”, powinniśmy starać się uruchamiać te emocje, które odpowiadają za żywy związek z drugim człowiekiem²³.

W innym wypadku moralność zostanie zredukowana do „logiki konsekwencji”.

W naszkicowanych strategiach demokratycznej kontestacji, podbudowanych metodą dialektyczną i nowym imperatywem kategorycznym, widoczna jest wierność Adorna wobec *Bilderverbot*. Wiążąc ów zakaz z cielesnością doświadczenia – także metafizycznego²⁴ – i materialnością sfery emancypacyjnej *praxis*, dowodzi ona, że hiperracjonalność, efekt sekularyzacji teologii pozytywnej i metafizyczny niedostatek rozumu teologii negatywnej w końcu się spotykają. Tezę autorki mówiącą, że „teologiczne predylekcje Adorna nie dyskwalifikują jego potencjalnego wkładu we współczesne próby sformułowania teorii praktyki emancypacyjnej”²⁵ w świetle powyższych rozważań można, moim zdaniem, znacząco wzmocnić. Emancypacyjny dyskurs wyłaniający się z metafizycznych i społecznych rozważań Adorna nie byłby możliwy bez odwoływania się do szczególnej koncepcji objawienia określonej mianem „teologii odwróconej”. Adorno w oryginalnej konstelacji teologii, metafizyki i „materializmu” dąży do ocalenia każdej z nich, wierząc, że stanowią one, chcąc nie chcąc, fundamentalny kontekst procesu upodmiotowienia. Tym bardziej warto zapoznać się ze stojącymi za tą tezę argumentami wyłożonym w eseju Elisabeth A. Pritchard.

²³ E.A. Pritchard, dz. cyt., s. 142.

²⁴ Adorno w eseju zatytułowanym *Doświadczenie metafizyczne*, pisze: „Doświadczenie to [...] w największym stopniu przypomina sytuację daremnego oczekiwania. Negatywność sytuacji daremnego oczekiwania jest zapewne postacią, w jakiej doświadczenie metafizyczne staje się dla nas najbardziej odczuwalne”, T.W. Adorno, *Doświadczenie metafizyczne*, s. 28.

²⁵ Tamże, s. 30.

POST SCRIPTUM

W końcu rodzi się pytanie o związek powyższych rozważań z wprowadzającym cytatem z eseju *Rozum i objawienie*. Czy Adorna metodologia objawienia nie jest „zwrotem ku transcendencji”? Odpowiedź nie jest prosta. Pozwolę sobie przedstawić sposób rozumienia relacji filozofa do teologii tak, by *hiatus* w jego myśleniu okazał się tylko pozorny. W konkluzji wykładu zatytułowanego *Doświadczenie metafizyczne* Adorno pisze:

Bo prawdą jest, [...] że tam, gdzie już nie ma życia, nieskończenie rośnie pokusa pomylenia jego resztek z absolutem – rozbłyskującym sensem. Tego nie odwołuję. Ale przecież niczego nie można by doświadczyć jako życia, nie przyzywając zarazem czegoś wobec życia transcendentnego. To, co transcendentne istnieje zatem i zarazem nie istnieje – poza tę sprzeczność myśl prawdopodobnie nie może się wydstać²⁶.

Jeśli filozoficzną postawę Adorna uznamy za koherentną, to dwie jego wypowiedzi nie mogą się radykalnie różnić. I istotnie nie różnią się. Jak wiadomo, Adorno polemizuje z pozytywistyczną, sejentystyczną wykładnią prawdziwości jako „uwolnionej od tradycji”, czystej abstrakcyjnej obiektywności. W zamian postuluje zapośredniczenie myślenia w momencie tradycyjnym, czyli inaczej „uhistorycznienie”. *Implicitie* historia pojęcia zawiera się w nim, a jedyny rzetelny stosunek do niej to nie redukcjonistyczne odrzucenie, lecz przemyślenie i konstruktywna krytyka, którą umożliwiał moralne *addendum* – dziedzictwo religii i jej kulturowych derywatów w postaci różnych koncepcji sprawiedliwości społecznej. Paradoksalnie u Adorna moment krytyczny zapośredniczony jest w tradycji. I odwrotnie. Dlatego może on twierdzić, że prawda objawiona nie istnieje – jako coś pozytywnego – oraz że istnieje – niejako zanegowana i zachowana w tej negacji. Na tych podstawach usadowione doświadczenie życia jest specyficznym, krytycznym stosunkiem do tradycji. Tym samym odrzucenie idealistycznych „zwrotów” ku transcendencji nie jest sprzeczne z jej zachowaniem jako historycznego osadu metafizycznych pojęć. Transcendencja jest zapośredniczona w historii, przekazie, czyli tradycji, którą Adorno ze względu na doświadczenie życia chce dla nas zachować. Jak Anioł Benjamina Adorno odwraca wzrok od obrazów zbawienia i choć wiatr historii napiera na niego, pchając w stronę niewiadomej przyszłości, on spogląda na piętrzące się u jego stóp fragmenty „poharatanego życia”, próbując odczytać z nich niespełnioną obietnicę pojednania.

²⁶ Tamże, s. 29.

THEODOR W. ADORNO ON THE EMBODIMENT OF THE BAN ON IMAGES.
AN INTRODUCTION

Summary

The paper is a commentary on Elizabeth Pritchard's essay *Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology*. The ban on images is examined in the light of Adorno's treatment of the character and role of the body. The link between *Bilderverbot* and the body, in context of social relationships, defines the form of the Other's subjectivity. Pritchard criticizes Adorno's claim that hidden theology influences the emancipatory praxis. He makes his theory universal by resigning from reconciliation and focusing on the relationships between authority, ideology, and suffering. However, the ban of images is supposed to reverse the picture of reconciliation in favor of the status quo. The connection between *Bilderverbot* and the body also determines the content and meaning of a new categorical imperative in Adorno, which relies on giving carnality its proper place in emancipatory discourse. I conclude that the relationship between tradition and critical emancipation finds the need to constantly request for possibility of reconciliation in social realms without anticipating it.

Jakub Górski