

PRZEKŁAD

ELIZABETH A. PRITCHARD

ZWIĄZEK *BILDERVERBOT* I CIELESNOŚCI W TEOLOGII ODWRÓCONEJ THEODORA W. ADORNA¹

Powracającą kwestią w analizach dorobku Theodora W. Adorna (zm. 1969) jest interpretacja wierności filozofa wobec przykazania biblijnego, które, odwołując się do „zakazu sporządzania wizerunków”, inaczej *Bilderverbot* (Wj 20, 4–5), zakazuje tworzenia obrazów Boga. Adorno pisze: „Nie widzę zatem innej możliwości prócz najsłabszej ascezy wobec wszelkiej wiary w objawienie, najsłabszej wierności wobec zakazu sporządzania wizerunków daleko wykraczającej poza jego pierwotne znaczenie”². Niektórzy z interpretatorów akcentujący istotne znaczenie przywiązania Adorna do *Bilderverbot* twierdzili, że jest ono pierwotnie teologiczne i koncentrowali się na odpowiedzi, czy posłuszeństwo to równoważne jest „teologii negatywnej”³.

Zainteresowania spadkobierców jego teorii krytycznej zmierzały głównie w stronę polityczną. W ich ocenie wierność Adorna wobec *Bil-*

¹ Tytuł oryg. *Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology*.

² T.W. Adorno, *Rozum i objawienie*, przeł. A. Lipszyc, „Kronos” 2007, nr 1, s. 33. Por. też T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986, s. 411–412, 289–290, 416–417 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 207, 293–294) oraz M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994 (*Gesammelte Schriften* 3, s. 40). Adorno również zakazuje wypowiedziania imienia Boga, por. *Dialektyka negatywna*, s. 565 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 394). Ogólny stosunek Adorna do tradycji (religii żydowskiej) oddaje jego wykład 18, zatytułowany *Doświadczenie metafizyczne*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 2012, nr 3.

³ *Bilderverbot* i teologia negatywna wiążą koncepcje Adorna i wiedzę teologiczną o tyle, o ile są one odczytywane jako próby zakomunikowania boskiej transcendencji

derverbot podkopuje wszelki wkład, który mógłby być on włożyć we współczesne teorie emancypacyjnej *praxis*.

Jürgen Habermas na przykład twierdzi, że według Adorna „zakaz bałwochwalstwa” wymaga, by pojednanie znoszące ludzkie antago-

poprzez zakaz jej przedstawiania. Termin *Bilderverbot* odnosi się do przykazania biblijnego: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył...” (Wj 20, 4–5; cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallottinum, Warszawa–Poznań 2000, wg IV wydania Biblii Tysiąclecia). To przykazanie oczywiście zabrania tworzenia i czczenia wizerunków. Jak mówi tekst, czynności te są zakazane, ponieważ YHWH jest Bogiem zazdrosnym. Do wymienionych tradycji odwołuje się teologia negatywna, najczęściej w formie neoplatonizmu i chrześcijaństwa (aczkolwiek jest również kojarzona z Filonem i Majmonidesem), które celem zakomunikowania idei całkowicie transcendentnej i niewyrażalnej boskości Boga, tj. przekraczającej możliwości rozumu dyskursywnego, zalecają korzystanie z negatywnych atrybutów lub w usystematyzowany sposób zaprzeczają wszelkim atrybutom. Podczas gdy źródła negatywnej teologii głoszą, że boskość jako taka jest niepoznawalna, to *Bilderverbot* takiej deklaracji nie zawiera. Trzeba zatem odnotować, że aby dostrzec związek pomiędzy *Bilderverbot* i teologią negatywną, należy założyć, że „przesłanie” *Bilderverbot* dotyczy boskiej transcendencji, to znaczy tego, że boskości *per se* nie da się w żaden sposób opisać. Oczywiście można to odczytywać w odmienny sposób. Niemniej jednak pewna liczba interpretatorów pism Adorna oraz uczonych teologów i religioznawców przypisuje tę samą tezę dotyczącą boskiej transcendencji zarówno *Bilderverbot*, jak i teologii negatywnej. W istocie sam Adorno tworzy korelację pomiędzy *Bilderverbot* a teologią negatywną. Odwołuje się do „[d]as jüdische Bilderverbot” i „negatywnej teologii”, opisując operę Schönberga *Mojżesz i Aron*. Por. jego *Sakrales Fragment: Über Schönbergs Moses und Aron* (1958) [w:] *Gesammelte Schriften* 16, s. 458, 463, 470; *Sacred Fragment: Schoenberg Moses and Aron*, [w:] *Quasi una Fantasia: Essays on modern music*, przeł. R. Livingstone, Verso, New York 1992, s. 230, 236, 243. Susan Buck-Morss, która wprowadziła termin „teologia negatywna” w obręb wiedzy dotyczącej Adorna, pisze: „by opisać to, z czym wiąże się «nasza teologia», Adorno w liście do Benjamina z 17 października 1934 roku używa obu tych wyrazów [«odwrócona» i «negatywna»]”, *The Origin of Negative Dialectics*, Macmillan, New York 1977, s. 195 i n. Buck-Morss kojarzy teologię negatywną i odwróconą również w swojej późniejszej pracy: *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and The Arcades Project*, MIT Press, Cambridge 1989, s. 246. Ja jednak nie widzę żadnych powodów, by zgadzać się ze stwierdzeniem Buck-Morss o tym, że Adorno używał sformułowania „teologia negatywna”, aby określić zakres pracy jego i Benjamina. Dowody domniemanej teologii negatywnej, por. J. Colombo, *An essay on Theology and History*, Scholars Press, Atlanta 1990, s. 15, oraz H. Brunkorst, *Irreconcilable Modernity: Adorno's Aesthetic Experimentalism and the Transgression Theorem* [w:] *The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, red. M. Pensky, SUNY Press, Albany 1997, s. 50. Czterej autorzy kategorycznie odrzucający interpretowanie pracy teoretycznej Adorna jako teologii negatywnej to: Peter Osborne, J.M. Bernstein, Simon Jarvis oraz Gerhard Schweppenhäuser.

nizmy zostało nie opisane, lecz wskazane, podobnie jak „radykalnie Inny” (Bóg)⁴. Habermas argumentuje, że Adorno stosuje się do *Bilder-verbatim*, by utrzymać transcendentálny charakter pojednania. Zgodnie z tą interpretacją stosowanie się do reguł zakazu przedstawiania dowodzi, że rozum dyskursywny *per se* jest redukcyjny, jeśli nie destrukcyjny, wobec tego, co od niego różne; zatem by zachować specyficzną różnicę prawdziwego stanu pojednania, należałoby powstrzymać [ów rozum] od opisywania jej. Seyla Benhabib wyjaśnia tę kwestię, nawiązując do Adorna:

Koniec Oświecenia, zmierzch „stanu naturalnej niewinności ludzkiej” nie może być wyrażony dyskursywnie. Odkąd sam język jest obarczony kłętą pojęciem, które tłumi to, co inne, w każdym z aktów nazywania go, [...] możemy przywołać to, co inne, lecz nie możemy go nazwać. Jak Bóg w tradycji żydowskiej, którego nikt nie ma prawa

Peter Osborne (*Adorno and the Metaphysics of Modernism: the problem of a 'Postmodern' Art* [w:] *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, red. A. Benjamin, Routledge, New York 1989, s. 23) kwestionuje interpretację pracy Adorna jako „teologii negatywnej” wtedy, gdy stwierdza, że teoria estetyczna Adorna zapewnia możliwość doświadczenia metafizycznego. J.M. Bernstein argumentuje, że tradycyjna teologia negatywna pociąga za sobą „negację predykatów, które mogłyby Go [Boga] ograniczyć”. Ten rodzaj negacji, podążając za wykładnią Bernsteina, jest raczej abstrakcyjny niż określony, a tym samym nie jest zgodny z Adornowską formą negacji (*The Fate of Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, Pennsylvania State University Press, University Park 1992, s. 256). Simon Jarvis podkreśla, na przekór Albrechtowi Wellmerowi, że „Myśli Adorna nie sposób właściwie zrozumieć, określając ją mianem «negatywnej teologii»”, lecz nie rozwija tej uwagi (*Adorno: A Critical Introduction*, Routledge, New York 1998, s. 112). Schweppenhäuser obstając przy stwierdzeniu, że Adorna koncepcja *praxis* niezaprzeczalnie zawiera przejawy teologii negatywnej, argumentuje, że Adorno „oswobadza” pojęcie „transcendencji” z jego teologicznej skorupy. Stąd jednak wyobrażenia Schweppenhäusera o etycznym i utopijnym wymiarze pracy Adorna jako konstytuującym przede wszystkim negatywną „filozofię moralną”, a nie „teologię” negatywną (*Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*, Argument, Hamburg 1993, s. 9). [W pracy zatytułowanej *Teologia negatywna T. W. Adorna – wprowadzenie*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2014, nr 4, tytułowego zwrotu używam nie celem wyakcentowania różnicy między negatywną a odwróconą teologią, lecz by wskazać na genezę teologii Adorna. Mówię o doktrynie kabalistycznej Lurii i koncepcji *cimcum*. Ostateczna i radykalna inwersja dziedzictwa religijnego, którą przedstawia Adorno, może być nazwana „odwróconą teologią”, zgodnie ze znaczeniem, jakie nadaje temu zwrotowi E.A. Pritchard – przyp. J.G.]

⁴ J. Habermas, *Theodor Adorno: The Primal History of Subjectivity – Self-Affirmation Gone Wild* [w:] *Philosophical-Political Profiles*, przeł. F. Lawrence, MIT Press, Cambridge 1987, s. 107. [Por. również: A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, a szczególnie drugą część pt. *Teoria krytyczna Jürgena Habermasa* – przyp. J.G.]

wzywać po imieniu, lecz jedynie przywoływać, utopijna transcendencja w dziejach rozumu nie może być nazwana, lecz jest przywołana na nowo⁵.

Podobnie Albrecht Wellmer, określając teorię Adorna mianem „teologii negatywnej”, twierdzi, że odrzucanie przez niego pojęć, w których możliwe jest myślenie stanu pojednania, tworzy przepaść między historią a utopią; Wellmer dostrzega pęknięcie między mesjańsko-utopijnymi a materialistycznymi motywami w myśli Adorno: „Światło zbawienia, które [...] powinno oświetlać naszą rzeczywistość [...], nie tylko jest «nie z tego świata»; lecz pochodzi [...] ze świata, który znajduje się poza przestrzenią, czasem, przyczynowością i indywidualacją”⁶. Dla wymienionych krytyków wierność Adorna wobec *Bilderverbot* pociąga za sobą wyrzeczenie się jedyne go narzędzia, za pomocą którego można by tworzyć alternatywną sferę *praxis* – chodzi o rozum dyskursywny. Zdają się mówić: „Jeśli Adorno przeszkodzi nam w kreśleniu konturów stanu pojednania, to pozostawi nas bez wyjścia z «poharatanego życia»⁷, 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

⁵ S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 1986, s. 169–170.

⁶ A. Wellmer, *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, przeł. D. Midgeley, MIT Press, Cambridge 1993, s. 11, kursywa jak w oryginale. W tej samej pracy Wellmer odnosi się do teorii Adorna jako teologii negatywnej (s. 7).

⁷ Fraza „poharatane życie” pochodzi z podtytułu książki Adorna *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999. Inni autorzy twierdzący, że teologiczne predylekcje Adorna podważają jego wkład w tworzenie emancypacyjnej *praxis*, to Martin Jay i Jean-François Lyotard. M. Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*, Little, Brown & Co, Boston 1973, s. 27, 51; w swej późniejszej pracy Jay prezentuje bardziej znuansowany opis stosunku Adorna do *Bilderverbot*, uznając, że zakaz obrazów był częścią teorii estetycznej Adorna i niekoniecznie apolityczną; por. M. Jay, *Adorno*, Harvard University Press, Cambridge 1984, s. 19–20, 110, 155–160. Lyotard jest otwarcie oburzony teologią Adorna, por. J.-F. Lyotard, *Adorno as the Devil*, przeł. R. Hurley, „Telos” 19, 1983–1984, s. 108–114, zwł. s. 113. Dla Waynea Floyda obstawanie Adorna [przy *Bilderverbot* – J.G.] odzwierciedla jego usilne twierdzenie, że zła tego świata nie da się zracjonalizować. Por. W. Floyd, *Theology and the Dialectics of Otherness: On Reading Boehmeyer and Adorno*, University Press of America, Lanham, MD 1988, s. 268. Żaden z autorów nie rozwija tej argumentacji; ponadto żaden nie orientuje się w Adorna wykładni *Bilderverbot* ani teologii negatywnej.

„splamiony” deskrypcją, jest „nieuznawanie spornych dyskursów wiedzy”⁸ obrębie jego filozofii.

W mojej ocenie sukcesorzy teorii krytycznej nie oddają sprawiedliwie złożoności stosunku Adorna do *Bilderverbot*. Cel zakazu tworzenia wizerunków u Adorna nie ma symptomów „alergii” na rozum dyskursywny, nie wskazuje również na rozłam między materialistycznymi i mesjanistycznymi motywami w jego pracy. Twierdzą natomiast, że rozwija on ów zakaz celem konstruktywnej strategii i krytyki materialistycznej. W ostatniej opublikowanej przed śmiercią pracy wyjaśnia, czym jest zaproponowane wspólne ogniwo łączące *Bilderverbot* i materializm. Píše:

Materialistyczna tęsknota, by pojąć rzecz, chce czegoś przeciwnego [niż idealizm – J.G.]: może ona pomyśleć pełny przedmiot tylko bez obrazów. Taka absencja obrazów konwerguje z *teologicznym zakazem obrazów*. Materializm sekularyzował go, zakazując pozytywnego malowania utopii; taka jest treść jego negatywności. Z teologią zgadza się on tam, gdzie jest najbardziej materialistyczny. Jego tęsknota byłaby *zmartwychwstaniem ciała*; jest ona zupełnie obca idealizmowi królestwa absolutnego ducha⁹.

Ogólnie *Bilderverbot* rozumiany jest jako odrzucenie ograniczeń i kontyngencji konstytuujących materialność, a zarazem podniesienie wartości tego, co w żaden sposób nie jest obciążone materialnością. W cytowanym fragmencie *Bilderverbot* zachowuje swą tradycyjną negatywność, to znaczy zakaz przedstawiania utopii. Jednocześnie Adorno łączy *Bilderverbot* z materializmem, a konkretnie z narzucającym się obrazem materialnego ograniczenia i tęsknotą za cielesnym zmartwychwstaniem. Istotnie, dla Adorna „nadzieja wszakże

⁸ J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, przeł. W. M. Hohengarten, MIT Press, Cambridge 1992, s. 37. [Habermas przeciw Adornie píše: „Wymiar społecznej racjonalizacji, który jest założony w ogólnych strukturach działania komunikacyjnego zorientowanego na porozumienie, można scharakteryzować za pomocą pary pojęć: «normatywnie przypisana zgoda» vs «komunikacyjnie osiągnięte porozumienie». Im bardziej tradycje kulturowe i istniejące struktury społeczne z góry rozstrzygają, które rozszczenia do ważności, kiedy, gdzie, wobec czego i przez kogo mogą być podniesione i zaakceptowane, tym mniejszą mają możliwość sami uczestnicy, aby wyraźnie przedstawić i sprawdzić potencjalne racje, na których opiera się zajęcie stanowiska tak/nie”, J. Habermas, *Aspekty racjonalności działania*, przeł. A. Szahaj [w:] *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A.M. Kaniowski, A. Szahaj, Wydawnictwo Kolegium Otryckiego, Warszawa 1987 – przyp. J.G.]

⁹ *Dialektyka negatywna*, s. 290, dodana kursywa (*Gesammelte Schriften* 6, s. 206–207).

wiąże się [...] z przeobrażeniem ciała”¹⁰. W związku z tym proponuje on czytanie *Bilderverbot* jako zakazu służącego „cielesnemu zmartwychwstaniu”.

W teologii odwróconej Adorna *Bilderverbot* odnosi się do ciała. Już w 1934 roku Adorno wybrał frazę „teologia odwrócona”, by określić swoją filozofię i myśl Waltera Benjamina¹¹. Rozpatrywany w kontekście teologii odwróconej zakaz sporządzania wizerunków, który Adorno rozwija, można rozumieć nie jako prawo tworzące i utrzymujące rozłam między tym światem a rzeczywistością oglądaną z perspektywy boskiego zbawienia, lecz jako narzędzie służące badaniu konkretnych przyczyn dostrzeżonego rozłamu. W tym celu Adorno odwraca nasze spojrzenie; nie zakazuje wprost obrazowania Boga, lecz spoglądając z wyobrazonej perspektywy absolutu, zestawia obrazy pograżonego w upadku świata. Jest przekonany, że boskość i/lub pojednanie nie mogą stanowić prostej prolongaty *status quo*. Nie dlatego, że każde z nich jest samo w sobie, „absolutnie Innym”, lecz dlatego, że „piekielne” jest *status quo*. W konsekwencji Adorno zobowiązuje się być wiernym *Bildeverbot*, skupiając swą uwagę na doczesnej rzeczywistości „poharatanego życia”, czyli na antagonistycznych relacjach społecznych i cielesnej deprivacji, materialnym ubóstwie, wobec których każda z prób przedstawienia porządku pojednania jest kpinią. Inaczej mówiąc, teologia odwrócona Adorna pociąga za sobą nie tyle przemilczenie boskości, co objawienie upadku naszej rzeczywistości. Istotnie,

¹⁰ Tamże, s. 563 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 393). Według Adorna doktryna o zmartwychpowstaniu stanowi fundamentalną prawdę chrześcijaństwa. Oznajmia on: „Dogmatyka chrześcijańska, która łączyła obudzenie dusz ze zmartwychpowstaniem ciał, była metafizycznie bardziej konsekwentna, lub – jeśli ktoś woli – bardziej oświecona niż metafizyka spekulatywna; podobnie nadzieja ma na uwadze zmartwychpowstanie cielesne i przez jego uduchowanie czuje się pozbawiona tego, co najlepsze”, *Dialektyka negatywna*, s. 564 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 393). Prostduszne spojrzenie Adorna na judaizm jest ewidentne, gdy zakłada on, że doktryna o zmartwychwstaniu ciała jest typowo chrześcijańska, por. np. *Dialektyka negatywna*, s. 564 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 119, 393); dla rozważenia różnorodnych znaczeń idei zmartwychwstania w myśli żydowskiej, por. np. M. Greenberg, *Ressurrection* [w:] *Encyclopedia Judaica* 14, Keter, Jerusalem 1971, s. 95–103.

¹¹ Adorno przyjaźnił się i utrzymywał bliską współpracę z eseistą Walterem Benjaminskim (zm. 1940). Mimo że Benjamin nie był członkiem Instytutu Badań Społecznych, to dzięki staraniom Adorna Instytut wspierał jego pracę. [O ich wzajemnej zażyłości świadczą wspomniane w tekście listy, ale również bardzo osobisty *Wstęp do Pism Benjamina*, napisany przez Adorna, por. T.W. Adorno, *O literaturze. Wybór esejów*, przeł. A. Wołkowicz, Czytelnik, Warszawa 2005, s. 229–247 – przyp. J.G.]

zdaniem Adorna, utrzymywanie, że absolut jest niewymawialny, a tym samym niepoznawalny, chroni nas przed wypracowaniem pojęć odpowiadających ściśle określonym cechom realności, które sprawiają, że pojednanie jest poza naszym zasięgiem.

Widoczna inwersja konwencjonalnego odczytania *Bilderverbot* może służyć dwóm strategiom emancypacyjnym. Po pierwsze, według Adorna *Bilderverbot* wymusza praktykę negocjowania 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. Ponadto sugeruje on, 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 były. Celem wzbudzenia podejrzeń wobec ustalonych definicji, Adorno rozszerza zakres obowiązywania *Bilderverbot*. W tym wyraża się intencja sformułowania mówiącego o „materialistycznym pragnieniu, by objąć myślą rzecz” (w przeciwieństwie do jej znaturalizowanej czy bałwochwalczej definicji). Adorno nie porzuca więc spornej wiedzy, zarzucając jej wrodzoną represyjność, lecz dokłada starań, by zapewnić teoretyczną (i teologiczną) podstawę politycznej kontestacji.

Rekonstruując teologię odwróconą Adorna, po pierwsze, przedstawiam jego tezy dotyczące nowoczesnych zastosowań *Bilderverbot* i teologii negatywnej, by następnie odeprzeć zarzuty wysuwane przez krytyków oraz wskazać specyfikę przeznaczenia zakazu czynienia wizerunków. Jak zademonstruję, Adorna rozumienie politycznej wagi *Bilderverbot* jest o wiele bardziej zniuansowane i zrównoważone niż u jego krytyków. Po drugie, łączę różnorodne wątki teologii negatywnej, rozpoczynając od nader ważnego rozróżnienia negacji określonej i abstrakcyjnej. Wywód kończę rozważaniami Adorna dotyczącymi Kafkowskiej „teologii”. Po trzecie, rewidując w świetle jego teologii odwróconej teorie „dialektyki negatywnej” i „nowego imperatywu kategorycznego”, wskazuję na jego znaczący wkład we współczesne interpretacje emancypacyjnej *praxis*.

ROZUMIENIE *BILDERVERBOT* I TEOLOGII NEGATYWNEJ U ADORNA

Twierdząc, że Adorno otwarcie podpisuje się pod *Bilderverbot*. Jednakowoż wyjaśnia, że czyni to, gdyż jest przekonany, że założenie o możliwości językowej reprezentacji zbawienia przesłania jego pragmatyczny charakter, a nie dlatego, że nieodłączną cechą języka jest jego represyjność. Adorno przytacza odpowiedni cytat ze swej pracy. Píše:

Uderzający brak Kantowskiej doktryny, nieuchwytność i abstrakcyjność charakteru intelligibilnego, ma także coś z prawdy zakazu obrazów, którym filozofia pokantowska, włącznie z Marksem, objęła wszystkie pojęcia tego, co pozytywne. Intelligibilny charakter jako możliwość podmiotu jest, podobnie jak wolność, czymś, co się staje, a nie, co istnieje. *Zdradą byłoby wcielenie go w poszczególne istnienie przez deskrypcję, choćby najostrożniejszą.* [...] o intelligibilnym charakterze można mówić o tyle tylko, o ile nie unosi się on abstrakcyjnie i bezsilnie nad poszczególnym istnieniem, ale wciąż na nowo znika w jego grzesznym kontekście i wciąż się z niego rodzi¹².

W tym fragmencie Adorno otwarcie odrzuca charakterystykę intelligibilności jako panującej nad i ponad tym światem. W rzeczy samej możemy mówić o tym, co intelligibilne, pozostając wewnątrz kontekstu „poharatanego życia” – tę znaczącą uwagę rozwinę później. Zgodnie z powyższym zdrada, jaką Adorno ma na myśli, dotyczy nie tyle podtrzymywania idei o transcendentnym charakterze absolutu, ile utrzymywania jej w charakterze imperatywu. Gdy proponuje się opis analogiczny do „Kantowskiej intelligibilności” czy „wolności” (czy „żydowskiego *theologoumenon*” lub „właściwej kondycji”), to, co powinno uchodzić za wypełnienie imperatywów etycznych, obraca się w miło brzmiące slogany. Innymi słowy, obowiązujący charakter tych idei ma służyć przywróceniu zaufania do religii i zapewnieniu politycznego spokoju ducha. Jednakże dla Adorna ta reasekuracja unieważnia stan zbawienia, jako zadania danego nam do wypełnienia. Stąd, odrzucając postulowany sposób istnienia tych idei, Adorno utrzymuje ich wiążący charakter. Stwierdza: „Lecz poza wymogiem ujęcia w ten sposób przez myśl, kwestia realności czy nierealności zbawienia sama w sobie pra-

¹² *Dialektyka negatywna*, s. 416–417, kursywa dodana (*Gesammelte Schriften* 6, s. 293–294). Immanuel Kant pisze: „*idea wolności jest niezbadana* i tym samym niemożliwa jest jakakolwiek pozytywna prezentacja w ogóle...”, *Critique of Judgment*, przeł. W.S. Pluhar, Hackett, Indianapolis 1987, s. 135, kursywa za oryginałem [por. wyd. pol.: I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1964].

wie nic nie znaczy”¹³. Według niego zbawienie jest zanegowane jako hipotetyczna rzeczywistość (i oczywiście nierzeczywistość) i jedynie wtedy jest skuteczne, gdy służy jako bodziec pobudzający do myślenia i działania. Niemniej jednak aprobata Adorna dla *Bildeverbot* jest obwarowana zastrzeżeniami. O wiele wcześniej niż jego następcy wskazuje on na polityczną wagę zakazu obrazowania. Zauważa, że *Bildeverbot*, który miał służyć demitologizacji, sam w końcu staje się mitem. Píše:

Kiedyś zakaz oddawania czci obrazom [*Bildeverbot*] objął także wymienianie imienia bożego; teraz sam ten zakaz w tej postaci budzi podejrzenie o zabobon. Zaostrzył się; już samo pomyślenie nadziei urąga mu i pracuje przeciw niemu. Tak głęboko pograżyła się historia metafizycznej prawdy, która nadaremnie neguje historię, postępującą demitologizację. Ta wszakże pożera sama siebie, jak niegdyś mityczni bogowie pożerali z upodobaniem własne dzieci. Kiedy nie pozostaje już nic oprócz istnienia, demitologizacja z powrotem powraca w mit. Mit bowiem nie jest niczym innym jak tylko zamkniętym związkiem immanencji, czyli tego, co jest¹⁴.

Adorno obawia się, że *Bildeverbot* tym samym wygasza nadzieję na coś nieobjętego *status quo*. Współczesne zastrzeżenie *Bildeverbot* oznacza, że nie może być mowy o spoglądaniu poza zasłonę „rzeczywistości”. W rezultacie zakaz, który miał służyć demitologizacji, czyli rygorystycznemu unikaniu wszelkich aktów utożsamiania porządku ludzkiego z boskim (lub zbawienia), kończy się intronizacją rzeczy takich, jakimi są. Przecięcie wszelkich więzów pomiędzy upadłym światem i porządkiem pojednania jest równoznaczne wpisaniu nas w zamknięty system *takoż-samości*. Demitologizacja obraca się w mit. Adorno dowodzi, że rezygnacja z porządku zbawienia, którą dostrzega we współczesnych interpretacjach *Bildeverbot*, jest równoznaczna z wyrzeczeniem się rozumu i wskazuje na ów symptom obecny w filozofii Kanta:

Autorytet kantowskiego pojęcia prawdy stał się terrorystyczny z chwilą zakazu [*Verbot*] myślenia absolutu. Nieuchronnie to popycha ku zakazowi myślenia [*Denkverbot*] w ogóle. Kantowski blok [*Block*] projektuje naprawdę samoookaleczenie rozumu, który je sobie dodał jako obrzęd inicjacyjny swej naukowości. Dlatego takie skąpe jest to, co u Kanta dzieje się jako poznanie, w porównaniu z doświadczeniem żywych ludzi [...]. Uzasadnione jest społeczne podejrzenie, że ów blok, bariera przed absolutem, jest

¹³ *Minima Moralia. Reflection from Damaged Life*, przeł. E.F.N. Jephcott, Verso, New York 1978, s. 247, fragment przełożył J.G. (*Gesammelte Schriften* 4, s. 28).

¹⁴ *Dialektyka negatywna*, s. 565 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 394) [por. też: M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, zwł. rozdz. I: *Pojęcie oświecenia* – przyp. J.G.].

tym samym, co bieda zmuszająca do pracy, realnie trzymająca ludzi w tym samym zakłętym kręgu [Bann], który Kant transformował w filozofię¹⁵.

Według Adorna za pośrednictwem Kantowskiego rozumu krytycznego odrzuca się możliwość doświadczenia i poznania absolutu. Faktycznie, dla Kanta świadectwem krytyczności rozumu są należyta pokora i rezygnacja z możliwości dostępu do idei „transcendentalnych”¹⁶. Adorno dostrzega w owym wyrzeczeniu się nauką interpretację charakteru obiektywnego. I podejrzewa, że ta stanowi legitymizację dla współczesnych racjonalizacji pracy. W obu wypadkach potrzeby i pragnienia są brane w nawias, ignorowane, by reprodukcją klasę naukowców, którzy oceniają w rzekomo bezinteresownych badaniach, i robotników, postrzegających pracę jako cel sam w sobie. Dogmatyczny blok Kantowski, ustanowiony ponad doświadczeniem idei transcendentalnych, nie uznaje kontekstu „poharatanego życia”, w którym nabywa się możliwości takiego doświadczenia. Istotnie, Kantowskie rozwinięcie *Bilderverbot* odwraca uwagę od rzeczywistości społecznej, co

¹⁵ Tamże, s. 546–547 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 381). Tutaj Adorno jest nieco nieprecyzyjny: Kant nie zakazał myślenia absolutu, lecz wzbraniał posiadania o nim wiedzy teoretycznej. „Otóż choć mej duszy rozważanej w drugi sposób [tj. jako rzecz sama w sobie – J.G.] nie mogę poznać przy pomocy spekulatywnego rozumu (a tym bardziej przy pomocy empirycznej obserwacji), a tym samym wolności jako własności istoty, której przypisuję wywoływanie skutków w świecie zmysłowym, a to dlatego że musiałbym tę istotę poznać jako określoną w swym istnieniu, a mimo to nie będącą w czasie (co jest niemożliwe, gdyż nie mogę żadnej naoczności dać memu pojęciu za podkład), mogę jednak pomyśleć sobie wolność, tzn., że jej przedstawienie nie zawiera przynajmniej sprzeczności, jeżeli słuszne jest nasze krytyczne odróżnienie dwu sposobów przedstawienia (zmysłowego i intelektualnego)”, I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 41, kursywa za oryginałem. Ten fragment jednak nie oddaje prostego niedopatrzania ze strony Adorna, który odrzuca Kantowski podział na myślenie i wiedzę/poznanie. Adorno nie zgadza się, że podstawowym warunkiem możliwości myślenia jest jego niesprzeczność. Utrzymuje, że możliwość myślenia wymaga odniesienia, a tym samym że nie istnieje coś takiego jak czyste pojęcie rozumienia. Dla Adorna wszelkie nasze pojęcia są „splamione” naszym „zanurzeniem” w świecie. Stąd jego zdaniem Kantowski zakaz posiadania wiedzy o absolutie jest równoznaczny z zakazem myślenia absolutu.

¹⁶ Być może Adorno miał na myśli następujący fragment z pracy Kanta: „Jest upokarzającym dla rozumu ludzkiego, że nie osiągając nic w swym czystym zajęciu, faktycznie pozostaje w potrzebie utrzymania dyscypliny, panując nad swym marnotrawstwem, oraz chroniąc się przed oszustwami, które z marnotrawstwa wynikają. Lecz, z drugiej strony, odkrywając, że on sam potrafi i musi stosować tę dyscyplinę, rozum przywraca sobie zaufanie i zyskuje pewność siebie”, I. Kant, *Critique of Pure Reason*, St. Martin's, New York 1961, s. 629, fragment przełożył J.G.

czyni absolut nieuchwytnym; na wspomnianą rzeczywistość społeczną składa się wielość obliczy cierpienia i opresji, do których Adorno wciąż powraca w swych pracach: bieda, wyzysk klasowy, rasizm, etnocentryzm, nacjonalizm i seksizm/szowinizm. W konsekwencji tak zwany Kantowski rozum krytyczny zmienia to, co dla Adorna jest społeczno-historyczną niemożnością doświadczenia absolutu (zapewniającą kontekst „poharatanego życia”), w inwariant odgórnie kreujący ludzką kondycję. Kant proponuje taką wersję rozumu, która usprawiedliwia bezustanne odraczanie momentu gratyfikacji: odkupienie jest poza naszym zasięgiem nie z powodu panującej niesprawiedliwości, lecz z powodu swej transcendentnej natury. Tak zwany „rozum krytyczny” jest konstytuowany w uświęceniu cielesnego zadośćuczynienia, trzymając się utartych schematów oficjalnej wiedzy; zdaniem Adorna taki rodzaj rozumu jest nierozumny.

Brak zaufania Adorna do ideologicznych skutków współczesnych realizacji *Bilderverbot* zyskuje głębszy wyraz w zastrzeżeniu wyrażonym względem teologii negatywnej. Kluczowa myśl zawarta jest w komentarzu do opery biblijnej Schönberga pt. *Mojżesz i Aron*. Esej Adorna został napisany w 1963 roku, trzy lata przed *Dialektyką negatywną* i sześć lat przed śmiercią autora. Jego zdaniem „żydowski zakaz czynienia obrazów [...] kształtuje centrum tekstu [oper *Mojżesz i Aron*]”¹⁷. Adorno wskazuje, że Schönberg rzeczywiście „zważał na ów zakaz, jak i na kilka innych”. W tym samym eseju również nawiązuje do teologii negatywnej Schönberga, wobec której wyraża swe zastrzeżenia. Pisze:

W rozwoju twórczości Schönberga [...] ekspresja jako negatywność, jako indywidualne cierpienie, ciąży [*überschlagt sich*] w stronę punktu, w którym staje się teologią negatywną [*negativen Theologie*], zaklinaniem [*Beschwörung*] przedmiotowego, wyczerpującego, pojednawczego znaczenia w jego zaprzeczenie, absolutną podmiotowość, dla której nie ma wyjścia¹⁸.

W powyższym fragmencie Adorno łączy teologię negatywną z przywoływaniem stanu pojednania, do którego dostępu nam odmówiono. Filozof sprzeciwia się więc teologii negatywnej konkretnie dlatego, że tym sposobem rezygnuje się z możliwości realnego pojednania. Adorno z uporem przypomina, że współczesne stosowanie *Bilderverbot* (czy teologii negatywnej) powoduje zanik krytycznego myślenia i tęsknoty za utopią, tym samym podtrzymując stan „życia poharatanego”, na co wskazuje przytoczony wyżej fragment.

¹⁷ *Gesammelte Schriften* 16, s. 458; *Quasi una Fantasia*, s. 230.

¹⁸ *Gesammelte Schriften* 16, s. 463; *Quasi una Fantasia*, s. 236, kursywa dodana.

Z drugiej strony, Adorno krytykuje również to, co postrzega jako technikę akomodacji teologii negatywnej (czy dialektycznej) stosowaną wobec „całkowicie Innego”, czyli wyrzekanie się pracy rozumu dyskursywnego. Krytykę tę zawiera esej dotyczący doktryny miłości u Kierkegaarda. Adorno odnosi się do Kierkegaardowskiej teologii jako jednocześnie „dialektycznej” i „negatywnej”¹⁹. Podąża jej śladem, by na końcu dobitnie stwierdzić, że chrześcijaństwo nie jest czystym ruchem myśli, lecz „transcendencją ruchu myśli”. Adorno wiąże również teologię negatywną z doktryną o „radycznie Innym” zawartą w myśli Kierkegaarda²⁰. Z jednej strony zatem, aprobeuje Kierkegaardowskie rozumienie negatywności. Duński filozof, utrzymuje Adorno „nie podzielał optymizmu filozofii co do możliwości wykreowania absolutu z wnętrza samej siebie...; nie wierzył, że czysty ruch myśli mógłby przypuszczalnie poprowadzić do chrześcijaństwa”. Tymi komentarzami Adorno sekunduje Kierkegaardowi przeciw Heglowi i oczywiście respektuje odrzucenie rozumu, „pracującego”, by wytworzyć absolut. Z drugiej strony, utrzymuje, że odrzucenie generującego rozumu obraca się w jego zupełne nieuznawanie. Twierdzi, że uporczywe obstawanie Kierkegaarda przy „transcendencji myśli” odzwierciedla „ideę rozumu, który «dociera do» absolutu bynajmniej nie przez utrzymywanie pełnej konsekwencji w prowadzeniu myśli, lecz przez samo-uświęcenie [...]”²¹. Według Adorna myśl, która chce konsekwentnie poznawać, a jednocześnie zaciemnia to wszystko, czemu służyć powinna, nie może tego w pełni ukonstytuować. Filozof stwierdza więc, że negatywna teologia Kierkegaarda jest irracjonalna. Akomoduje ona odmienność Innego (a dokładnie Boga) nie poprzez wyrównanie jego oporu, umieszczając

¹⁹ Objaśnienia Adorna dotyczące teologii dialektycznej (i być może negatywnej) były prawdopodobnie powodowane wymogiem Paula Tillicha, teologa nadzorującego pracę habilitacyjną dotyczącą Kierkegaarda. Pewne elementy języka Adorna zdradzają podobieństwo do języka Karla Bartha, teologa najmocniej kojarzonego z teologią dialektyczną; na przykład w wielu przypadkach nawiązuje on do teologii dialektycznej jako teologii dotyczącej tego, co „całkowicie odmienne”. (Adorno [i Horkheimer] nawiązują do Bartha w: *Dialektyce oświecenia*, s. 198–200, por. *Gesammelte Schriften* 3, s. 203). Adorno mógł również dyskutować kwestię teologii negatywnej z Gershomem Scholemem, który używał tego terminu w *Origins of the Kabbalah*, przeł. A. Arkush, de Gruyter, Berlin 1962, s. 441–442 [por. również: G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Znak, Kraków 1996, oraz tenże, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 1997 – przyp. J.G.].

²⁰ T.W. Adorno, *On Kierkegaard's Doctrine of Love*, „Studies in Philosophy and Social Sciences” (dawniej: „Zeitschrift für Sozialforschung”) 8, 1939, s. 414.

²¹ Tamże, s. 414.

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 w tym pragnieniu jest sprzecznością samej filozofii: ta sprzeczność kwalifikuje ją jako dialektykę”²². Analizy Adorna dotyczące współczesnego stosowania *Bilderverbot* i teologii negatywnej antycypują krytykę jego następców. Zauważa on, że współczesne interpretacje *Bilderverbot*, legitymizując wyrzeczenie się pojednania, tworzą otchłań pomiędzy tym światem a jego zbawieniem oraz, równocześnie, rozumnością. Filozof zatem jednoznacznie odrzuca teologię negatywną, która może być odpowiedzialna za absolutne nieporozumienie, czyli zrzeczenie się rozumu dyskursywnego. Z pewnością jego komentatorzy dokładnie przejrżeli kluczowe fragmenty, szukając zgodności myśli Adorna z teologią negatywną, i błędnie zinterpretowali jego myśli, wskazując, że przywiązanie do *Bilderverbot* sygnalizuje wyrzeczenie się języka, celem zachowania odmienności Innego. Twierdzą, że krytyka politycznego obciążenia *Bilderverbot* wyrażona przez Adorna jest o wiele bardziej kompleksowa i zniuansowana od wysuwanej przez jego następców. Adorno tłumaczy ewidentny rozdźwięk między „poharatanyim życiem” a stanem pojednania, widoczny we współczesnych interpretacjach i aplikacjach tego zakazu. Twierdzi, iż takie czytanie *Bilderverbot* powoduje, że nieinteligibilność, zamiast być widoczną cechą społeczno-historycznej rzeczywistości, w której

²² Fragment ten w pełnym wymiarze brzmi: „należałoby obstawać przy tym [by] [...] przeciw Wittgensteinowi [...] *powiedzieć to, czego powiedzieć się nie da*. Prosta sprzeczność zawarta w tym pragnieniu jest sprzecznością samej filozofii: ta sprzeczność kwalifikuje ją jako dialektykę. [...] Praca filozoficznej autorefleksji sprowadza się do analizy tego paradoksu. Wszystko inne jest przypisywaniem sensu, wtórną konstrukcją, czynnością dziś, jak i w czasach Hegla przedfilozoficzną”, *Dialektyka negatywna*, s. 16, kursywa dodana (*Gesammelte Schriften* 6, s. 21). Jest to jedno z trzech odniesień do najbardziej znanego stwierdzenia Wittgensteina: „o czym nie można powiedzieć, o tym trzeba milczeć”, L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7, przeł. B. Wolniewicz, WN PWN, Warszawa 2000. Oto inne nawiązania: „[...] chociaż poza tym jego [Wittgensteina] nakaz milczenia dobrze pasuje do fałszywie odrodzonej dogmatycznej metafizyki i trudno go odróżnić od milczącej ekstatycznej wiary w byt”, *Dialektyka negatywna*, s. 566 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 395) oraz: „Wittgensteinowska maksyma, «o czym nie można powiedzieć, o tym należy milczeć», w której ekstremum pozytywizmu rozlewa się w geście oddania autorytarnej autentyczności i dla której ten pozytywistyczny rozum stosuje pewien rodzaj masowej sugestii, jest dogłębnie antyfilozoficzna”, *Hegel: Three Studies*, przeł. S.W. Nicholson, MIT Press, Cambridge 1993, s. 101 (*Gesammelte Schriften* 5, s. 336).

odmawia się gratyfikacji, staje się atrybutem nieosiągalnego absolutu. Skutkiem tego niemożliwość pojednania zyskuje teologiczne umocowanie (pojednanie *per se* jest niepoznawalne, a tym samym niemożliwe), a konkretne powody wewnątrzhistorycznej indolencji pozostają nieprzemysłane i niezbadane.

Uważam, że sposób, w jaki Adorno zastosował *Bilderverbot*, mógłby odwrócić tę tendencję. Być może odwróciłby naszą uwagę od tak zwanego „Innego”, skupiając ją na społeczno-historycznej rzeczywistości wymagającej krytycznego spojrzenia i dogłębnej naprawy. Pierwszym krokiem ku temu jest poczyniona przez niego dystynkcja dwóch typów negacji: abstrakcyjnej i określonej. Podział ten tworzy podstawę do poprowadzenia konstruktywnego teologicznego ruchu, który odzwierciedlałby materialistyczne odczytanie *Bilderverbot* jako „teologii odwróconej”.

NEGOWANIE NEGATYWNEGO

We wczesniej, napisanej wspólnie z Horkheimerem pracy, zatytułowanej *Dialektyka oświecenia*, Adorno za Heglem wprowadza podział na negację abstrakcyjną i określoną. Dla Hegla abstrakcyjna negacja to proces usuwania z rzeczy wszelkiej treści i specyficznych określeń; na skutek tego powstaje płaska, nieodróżnialna od nicości nieokreśloność. Adorno podąża śladem Hegla, odrzucając przeciwstawione światu pojęcie nieokreślonego absolutu, który tym samym odmawia do siebie pojęciowego dostępu. Dla obu, Hegla i Adorna, ta forma negacji odzwierciedla idealizację nieosiągalnej przejrzystości, a w rzeczywistości powoduje kurczenie się absolutu [do nieokreślonego minimum]; jeśli absolut jest pomyślany tak, by kontakt z materialnym światem zagrażał jego integralności, to zarazem musi być postrzegany jako skończony i statyczny. Dla kontrastu, proces negacji określonej zachowuje treść, a przedmiot definiowany jest w obrębie relacji, a konkretnie w opozycji do swej ustalonej charakterystyki. W tym miejscu między Heglem i Adornem pojawiają się jednak różnice. Pierwsza zaznacza się, gdy Hegel wiąże negację abstrakcyjną z oświeceniem i judaizmem. Adorno natomiast twierdzi, że żydowskie rozwinięcie *Bilderverbot* pociąga za sobą negację określoną²³. Po drugie, Adorno chce wykorzystać kry-

²³ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, przeł. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford 1977, s. 50–51, 340, 346 [por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1, 2, Warszawa, 1963, 1965; por. też porównawczą pracę o Heglu i Adornie: A. Wawrzynowicz, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji*

tyczny i polityczny potencjał negacji określonej, by zdemaskować i potępić nieprawość konstytuującą życie na ziemi; jednakowoż jest on na tyle ostrożny, by podkreślić, że stosowanie krytycznej negacji ani nie pozwoli nam osiągnąć pojednania, ani nie gwarantuje, że „poharatane życie” będzie odkupione.

Adorno [i Horkheimer] pisze:

Religia żydowska [...] nadzieję wiąże jedynie z zakazem, nie pozwalającym mienić tego, co fałszywe – bogiem, skończoności – nieskończonością, kłamstwa – prawdą [...]. *Wszakże negacja nie jest abstrakcyjna* [...]. Prawo do wizerunków zostaje ocalone poprzez wierną realizację zakazu wizerunków. Taka realizacja – „negacja określona” – nie jest przez suwerenność abstrakcyjnego pojęcia uodporniona na uroki oglądu, jak sceptycyzm, dla którego fałsz na równi z prawdą jest niczym. Negacja określona odrzuca bożki, niedoskonałe wyobrażenia absolutu inaczej, niż czyni to rygoryzm, który przeciwstawia im ideę, której wyobrażenia te nie mogą sprostać. Dialektyka ujawnia raczej, że każdy obraz jest pismem. Uczy odczytywać z jego linii wyznaczenie fałszywości, która odbiera mu moc i moc tę przypisuje prawdzie²⁴.

Dla Adorna specyficznie żydowskie odczytanie *Bilderverbot* nie pociąga za sobą zbiorczej negacji wszelkich wizerunków boskości, lecz skutkuje ich rozsądną analizą, a następnie rozpoznaniem, które z wizerunków mogą pozorować absolut. Na tym też polega różnica między negacją abstrakcyjną a negacją określoną. Pierwsza odrzuca wszelkie zapośredniczenia absolutu, a w konsekwencji powstaje coś nieokreślonego, urągającego tym samym rozumności; stąd Adorno kojarzy jej treść ze sceptycyzmem. Dla niego ten rodzaj negacji nie neguje specyficznej treści i historycznych konfiguracji składających się na konkretny obraz „poharatanego życia” – negacji, która zawierałaby wymóg krytycznej interpretacji i diagnozy współczesnego życia. Raczej neguje wszystko, bez różnicy. Teologowie, którzy korzystają z abstrakcyjnej negacji polegającej na prostej ucieczce od określoności, oferują tym samym fałszywy obraz odkupienia; wprost odrzucając materialność i historię w całości, nie silą się na konkretne, merytoryczne potępienie rzeczywistości upadłej.

Według Adorna *Bilderverbot* może być siłą krytyczną, jeśli zamiast promować abstrakcyjnego Boga i nieosiągalne zbawienie, zwróci naszą uwagę na składowe „poharatane życie”, dając podstawę rzeczowej krytyce. Innymi słowy, zamiast maskować boskość, *Bilderverbot* musi

myślenia dialektycznego i dwóch wykładni racjonalności, Wydawnictwo UAM, Poznań 2001 – przyp. J.G.].

²⁴ *Dialektyka oświecenia*, s. 40, tłumaczenie zmienione zgodnie ze zmianą dokonaną przez E.A. Pritchard, kursywa dodana (*Gesammelte Schriften* 3, s. 40–41).

zdemaskować upadłą rzeczywistość. Według frankfurczyka etyczny i polityczny potencjał zakazu w pełni wykorzystamy tylko wtedy, gdy będzie on odpowiadał na pytanie o to, dlaczego różnorodne próby identyfikacji absolutu są niewystarczające. Tak, w opozycji do abstrakcyjnej, przedstawia się negacja określona. Co więcej, Adorno twierdzi, że praktyczne zastosowanie negacji określonej, skupiającej uwagę na szczegółowych rysach „poharatanego życia”, rzeczywiście pozwala dostrzec przeblask tego, co wykracza poza *status quo*. Poświadcza, że „Potęga określonej negacji [stanowi – J.G.] jedynie dozwolony szyfr tego, co inne”²⁵. Poniższy cytat wyjaśnia to stwierdzenie:

Żadnego absolutu nie można wyrazić inaczej niż w tworzywach i kategoriach immanencji, ale ani tej nie należy ubóstwiać [*vergöttern*] w jej uwarunkowaniu, ani jej totalnej sumy. 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 uzyskaby tworzywo, bez którego by jej nie mogło być, ale nie transfigurowałaby istnienia swoich elementów, a tylko sprowadziłyby je do konfiguracji, w której elementy złożyłyby się na pismo²⁶.

Próby wyrażenia absolutu zwracają nas ku refleksji nad środkami, którym dysponujemy. Te środki, problemy i kategorie tego świata nie mogą być jednakowoż wynoszone do poziomu boskości. Ich negacja określona wskazuje na charakter absolutu, raczej tworząc „pismo”, w którym absolut znajduje wyraz; w tym ruchu jednak nie dokonujemy społecznej transformacji od „poharatanego życia” do stanu pojednania. Zauważmy, że nawiązanie Adorna do „pisma” w powyższym fragmencie *Dialektyki negatywnej* pobrzmiewa we wcześniejszym pasażu z *Dialektyki oświecenia*, w którym filozof pisze, że dialektyka „rozumie” każdy obraz jako pismo. Adorno tym samym sugeruje, że „pismo”, złożone z ułamków „poharatanego życia”, zawiera kod absolutu. To, co wyraża w powyższym fragmencie, w eseju o operze Schönberga *Mojżesz i Aron* wypowiedziada wyraźniej. Pisze:

Teologiczny zwrot Schönberga mógłby zanegować negację, rozpoznaną w historycznym kontekście. Elementem prawdy tego ruchu byłaby auto-deifikacja jako coś negatywnego, jego dostępność tym samym przyjąłaby postać pozytywnej. Lecz istnienie

²⁵ T.W. Adorno, *Glosa do portretu Tomasza Manna* [w:] tegoż, *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. K. Krzemień-Ojak, PIW, Warszawa 1990, s. 327 (*Gesammelte Schriften* 11, s. 34).

²⁶ *Dialektyka negatywna*, s. 572–573, kursywa dodana (*Gesammelte Schriften* 6, s. 399).

tegoż nie jest w tym postulacie zagwarantowane. To tylko refleks fałszywej rzeczywistości, jej *odwrócone odbicie* w świadomości; nie istnieje w sobie i dla siebie. Jako chimera pozostaje naznaczone fałszywością. Jest to nie mniej ewidentne w pozytywnym języku muzyki niż w przejściu z teologii negatywnej do pozytywnej²⁷.

Tym pasażem Adorno przypomina, że sprzeciwianie się czemuś niechybnie pociąga za sobą zajęcie jakiegoś stanowiska, czyli coś pozytywnego. Jednak jego zdaniem pozytywność wyłaniająca się z bezkompromisowej negatywności sztuki Schönberga nie może rościć sobie pretensji do „realności”; pozostaje „chimerą”. Jest to „odwrócone” odbicie fałszywej rzeczywistości, przeciw której skierowany jest protest i która jest demaskowana; istotnie, samo to odbicie składa się z elementów fałszywej rzeczywistości, choć w opozycji do niej się ustawia. Dlatego możliwość dostrzeżenia, że rzeczy nie powinny być takie, jakimi są, nie równa się pozwoleniu na tworzenie obrazów ich właściwego stanu. Adorno oznajmia: „Fałszywe wnioskowanie powstaje wszakże przez bezpośrednie wyniesienie negatywności, krytyki tego, co tylko istniejące, do rangi pozytywności, jak gdyby niewystarczalność tego, co jest, gwarantowała, że to, co jest, mogłoby się pozbyć owej niewystarczalności. Nawet w skrajnym przypadku negacja negacji nie będzie pozytywnością”²⁸. By negatywność zaistniała jako coś pozytywnego, trzeba

²⁷ *Quasi una Fantasia*, s. 236 (*Gesammelte Schriften* 16, s. 464).

²⁸ *Dialektyka negatywna*, s. 552–553, kursywa dodana (*Gesammelte Schriften* 6, s. 385). Lokowanie przez Adorna pozytywności wewnątrz tego, co negatywne, przypomina Edwarda Schillebeeckxa opis „negatywnego kontrastu doświadczeń”. Schillebeeckx pisze: „wyobrażenia i oczekiwania względem zbawienia i ludzkiego szczęścia są niezmiennie projektowane z pozycji konkretnych doświadczeń i przemyśleń dotyczących faktu niepowodzenia, bólu, cierpienia i wyobcowania – z pozycji negatywnych doświadczeń, skumulowanych przez wieki utrapień”, E. Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology*, przeł. H. Hoskins, Seabury Press, New York 1979, s. 19. Zdaniem Schillebeeckxa poznawczą wartość negatywnie zestawionych doświadczeń stanowi przede wszystkim ich potencjał krytyczny. Kwestionują one wartość kontemplatywnego poznania, zapewniającego holistyczny ogląd teoretycznie ujednoczonego systemu (tym samym deklarującego realizację pojednania); doświadczenia te rzucają wyzwanie naukowemu technologicznemu poznaniu, które człowiekowi przypisuje rolę podmiotu sprawującego kontrolę nad naturą i historią. Jestem całkowicie pewna, że Adorno zgodziłby się z twierdzeniem Schillebeeckxa, że pojęcie zbawienia może być wprowadzone w życie w kontekście zła, co uniemożliwia stworzenie jakiegokolwiek teorii dotyczącej zła, „jedyna adekwatna odpowiedź [na zło] jest ujęta w praktycznym zadaniu powstrzymania zła”, tamże, s. 620. Jednakowoż Adorno mógłby kwestionować Schillebeeckxa przedstawienie wizji „poharatanego życia” jako nazbyt powierzchowne; ten ostatni rozpoczyna pracę poświęconą chrystologii od spostrzeżenia: „Widzieliśmy go wszyscy [okaleczonego człowieka], czyż nie?”. Zdaniem Adorna *nie wszyscy*.

by stworzyć iluzję, że tęsknota za pojednaniem stanowi przedłużenie *status quo*; zatem rozumienie krytycznego wglądu jako zapewniającego tu i teraz stan pojednania jest niepoprawne. Zgodnie z poprzednimi stwierdzeniami zaniepokojenie Adorna dotyczy tego, że ktoś antycypując, a faktycznie przyjmując z góry możliwość autokorekty doczesnego życia, mógłby zbyć milczeniem jego „stan poharatania”.

Adorno nie uznaje żadnego rozwinięcia *Bilderverbot*, które pociąga za sobą rezygnację z możliwości zbawienia (co byłoby równoznaczne z rezygnacją z krytycznego, rozumnego myślenia), tak samo jak nie uznaje teologicznego usankcjonowania tej rezygnacji (mocą którego absolut, *per se*, jest opisywany jako niepoznawalny). Rozwinięcie, które proponuje Adorno, mogłoby służyć poznaniu cech „poharatanego życia”, których nabywa stan zbawienia, a rezygnując z antycypowania jego immanentnego spełnienia, nadać mu tak istotną określoność. Adorno podkreśla, że „Potęga określonej negacji [stanowi – J.G.] jedynie dozwolony szyfr tego, co inne”²⁹. Ponownie zaznacza, że tego typu negacji nie należy błędnie przypisywać mocy sięgania ku zbawieniu. Niemniej jednak szczególne rozwinięcie *Biledrverbot*, które proponuje, wyraża jasny zamiar zarówno odsłonięcia konkretnych cech „poharatanego życia”, jak i przybliżenia nas ku zbawieniu. Adorno nie uznaje bezpośredniego opisu absolutu (pozytywnej teologii) i odrzuca zakaz odnoszący się do tej deskrypcji, bazujący na znaczeniu „całkowicie Innego” (teologia negatywna). Zatem jaka przestrzeń w ramach teologii pozostaje filozofowi do zagospodarowania?

Adorno mógłby również zarzucić Schillebeeckxowi tendencję do uniwersalizacji, pytając, czy opisuje ludzkie cierpienie, czy „mające nadejść uniwersalne [jego] znaczenie”, czy może autentyczną istotę ludzką (*humanum*), tamże, s. 622. Mógłby zgodzić się z wypracowanym przez Schillebeeckxa znaczeniem niepewności/nieokreśloności zapewniającej lepszą przyszłość, która jest pośrednio wskazana w tym, co negatywne. Niemniej jednak Schillebeeckx przypieczętował tę niepewność oświadczeniem, które wyznacza miarę dystansu między nim a Adornem: „[Bóg] Ojciec jest potężniejszy od wszelkiego doznanego przez nas cierpienia i smutku, potężniejszy niż niemożność doświadczenia najgłębszej rzeczywistości, którą na końcu jesteśmy w zaufaniu obdarowywani”, tamże, s. 625. Dalsze przykłady deklarowanej niepewności jako tęsknoty do utopii, zobacz w: tamże, s. 620, 621, 623. Wiąże się z tym twierdzenie Schillebeeckxa, że uniwersalne znaczenie Jezusa zawiera się w pytaniu o ostateczny sens lub bezsens historii jako przywołany przez negatywny kontrast doświadczeń; Jezus upewnia ludzi co do najwyższego znaczenia historii. Oczywiście Adorno nie postrzeżę w ten sposób Jezusa; on orzeka się możliwości dotarcia do ostatecznego sensu.

²⁹ *Glosa do portretu Tomasza Manna*, s. 327 (*Gesammelte Schriften* 11, s. 341).

W liście do Maxa Horkheimera z roku 1941 usiłuje zakomunikować swoje teologiczne inklinacje, zwierając się:

Mam słabe, niezmiernie słabe przeczucie, że wciąż istnieje możliwość myślenia tajemnicy, lecz na pewno dziś jeszcze nie jestem w stanie sformułować sposobu, w jaki mogłoby to być możliwe. Przesłanka mówiąca, że teologia kurczy się i wkrótce będzie dostrzegalna w jednym jedynym motywie, istnieje obok innego przekonania, mówiącego, że z najistotniejszego punktu widzenia nie ma żadnej różnicy pomiędzy stosunkiem teologii do negatywności a jej związkiem z pozytywnością [...]. Lecz nade wszystko uważam, że czegokolwiek doświadczamy jako prawdy – nie bezrefleksyjnie, lecz jako pojęciowego ruchu – i co przedstawia się nam jako *index sui falsi*, niesie ze sobą jej światło tylko jako odbicie innego światła³⁰.

Ta poufna wypowiedź skierowana do Horkheimera sugeruje, że Adorno intuicyjnie zwraca się w inną stronę niż negatywna (dialektyczna) czy pozytywna teologia. Tą wypowiedzią również sugeruje on, że prawda teologii ostatecznie zależy od tego, czy niesie ona w sobie „to inne światło”, światło odkupienia. Adorna opis odwróconego obrazu, jego nawiązanie do „przeskoku z teologii negatywnej do pozytywnej” w analizach teologicznego zwrotu u Schönberga oraz wyżej przytoczona wypowiedź dotycząca stosunku teologii do tego, co pozytywne i negatywne, są, jak dowodzę, połączone ze sobą wczesnym określeniem „teologia odwrócona”, jako nazwą projektu filozofii Waltera Benjaminia oraz jego własnej myśli³¹. Wybierając tę frazę, Adorno chciał uniknąć ekstremów, tu kojarzonych z obstawaniem przy pozytywnej lub negatywnej teologii. Pozytywna teologia jest mityczna w tej mierze, w jakiej zezwala na kreowanie kontinuum pomiędzy absolutem a człowiekiem, sankcjonując tym samym okropności konstytuujące

³⁰ List Adorna do Horkheimera z 4 września 1941; cyt. za: R. Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Significance*, przeł. M. Robertson, Polity Press–MIT Press, Cambridge, England–Cambridge, MA 1994, s. 503.

³¹ Jedyńy autor konsekwentnie nawiązujący do Adorna odwróconej teologii to René Buchholz, por. tenże, *Zwischen Mythos und Bilderverbot: Die Philosophie Adorno als Anstoß zu einer kritischen Fundamental Theologie in Kontext der späten Moderne*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1991. Dla Buchholza odwrócona teologia Adorna oznacza powstrzymywanie działania kategorii teologicznych i „okrycie ich czernią”, wyrzeczenie się dostępu do objawienia i stosowanie mikrologicznej perspektywy, dzięki której kategorie metafizyczne są transponowane w historię (tamże, s. 136). Buchholz również podsuwa myśl o istniejącym związku pomiędzy materializmem i *Bilderverbot* w teologii Adorna (s. 141). Jednakże nie bada systematycznie znaczenia „inwersji” w zbiorze pism Adorna ani też nie omawia krytycznych uwag Adorna dotyczących *Bilderverbot* i teologii negatywnej; również w swych interpretacjach nie włącza się w dyskusję nad Adorna „teologią negatywną”.

„poharatane życie”. Negatywna teologia przechodzi w mit, gdy odrzuca pracę dyskursywnego rozumu, próbując wyblagać pojednanie, które musi zostać odmówione. Teologia odwrócona Adorna unika tych niebezpieczeństw, rozwijając materialistyczną interpretację *Bildeverbot*: zanegowanie negatywności, którą stanowi „poharatane życie”, nie oznacza równoczesnego przyjęcia stanu zbawienia [jako istniejącego]; niemniej jednak pozbawiona i pozbawiająca złudzeń bezkompromisowa wizja „poharatanego życia” jest swego rodzaju fotograficznym negatywem mesjanicznego światła.

TEOLOGIA ODWRÓCONA

W 1934 roku w liście do Benjamin Adorno wprowadza niespotykaną dotąd kombinację terminów. Tym samym sugeruje, że jego i Benjamin projekty filozoficzne stanowią przykład teologii odwróconej. Odnosi się do eseju Benjamin poświęconego pisarzowi Franzowi Kafce (zm. 1924). Swą wypowiedź rozpoczyna od opisu fotografa, kojarząc go z osobą Kafki i twierdząc, że znaczenie tej figury oddają Benjaminowskie analizy. Adorno pisze, że jest to fotograf wykonujący zdjęcia „ziemskiego życia z perspektywy stanu zbawienia”. Fotograf przykryty jest czarnym płótnem. Ów obraz ma zasugerować „pełne przerażenia” i „pozbawione miejsca” spojrzenie przez obiektyw – efekt osiągnięty, jak pisze Adorno, dzięki „aluzijnemu” umiejscowieniu aparatu. Zauważa, że ten obrazek oddaje pozycję teologii w twórczości Kafki. Następnie stwierdza, że wizja teologii, wewnątrz której z radością dostrzega stąpienie się i zanikanie [*verschwinden*] różnicy między myślą [swoją i Benjamin], może być określona mianem teologii odwróconej. Adorno odrzucając wszelkie „naturalne” czy „supranaturalne” interpretacje teologii, daje pierwszeństwo rozumieniu jej jako szczególnego rodzaju „pisma”. Lecz pismo, które kojarzy z teologią odwróconą, nie jest bezpośrednio i zwyczajne; zamierza więc przybliżyć sens „zaszyfrowanego charakteru naszej teologii”³².

³² Theodor W. Adorno/Walter Benjamin. *Briefwechsel 1928–1940*, red. H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, Adorno do Benjamin, 17 grudnia 1934, Berlin, s. 90–91. [O kafkowskich powinowactwach Benjamin *explicite* świadczy tekst *Franz Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci* [w:] W. Benjamin, *Konstellacje. Wybór tekstów*, przeł. i wybrał A. Lipszyc, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012. O żydowskich źródłach filozofowania Benjamin piszą m.in. A. Lipszyc w: *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamin* [w:] W. Benjamin, *Konstellacje*, oraz w: *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Fundacja im. prof. M. Schorra, Warszawa 2009, a także R. Różanowski w eseju pt. „*Garbaty karzeł*”. *Teologiczne aspekty myśli Wal-*

Adorno dostarcza kilku wskazówek, dzięki którym ktoś mógłby złamać kod teologii odwróconej. Po pierwsze, opis fotografa odtwarzający „przerazający” i „pozbawiony miejsca” punkt widzenia, w którym, jak twierdzi Adorno, odbija się obraz „ziemskiego życia z perspektywy stanu zbawienia”. Idea takiego spojrzenia na ziemskie życie pojawia się ponownie w pracy Adorna zatytułowanej *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, opublikowanej 17 lat później (1954). Adorno pisze: „Perspektywie spojrzenia *trzeba* nadać taki kształt, by odstręczający świat odsłonił się w niej wraz z pęknięciami i rysami, ubogii zniekształcony, jaki pewnego dnia ukaże się w mesjanicznym świetle”³³. Jeśli tylko ktoś zdolny będzie ukazać, jak „poharatane” jest życie, to tym samym oznajmi, że uchwycił błysk mesjanicznego światła. Stąd perspektywa negatywności stanowi odwrócony obraz wydobyty w świetle odkupienia.

Po drugie, podkreśla, że pismo wyczytane z tego obrazu, stanowi *prolegomena* dla społeczeństwa. Adorno używa terminu „prolegomena”, sugerując, że odwrócona teologia powinna być postrzegana przez pryzmat ich cech: perspektywiczności i potencjalnej mocy transformatywnej. Istotnie bowiem „skończona negatywność, mająca utrafić w samo sedno, eksploduje w zwierciadlanym piśmie swego przeciwnictwa”³⁴. Obraz katastroficzny oddany przez doskonałą [skończoną] negatywność zawiera kod (w zwierciadlanym lub odwróconym piśmie) odkupienia. Ten fragment przywołuje uwagę Adorna dotyczącą dialektycznego interpretowania każdego obrazu jako pisma i jego idee metafizyki jako „czytelnej konstelacji istniejących rzeczy”, które złożyłyby się na pismo³⁵. Pismo to nie jest równoznaczne z odzwierciedleniem stanu utopii, lecz Adorno jest najwyraźniej gotowy odnosić się do zaszyfrowanej wiadomości jak do „prolegomena” nowej rzeczywi-

tera Benjamin, „Nowa Krytyka” 13, 2002, s. 281–310, <www.nowakrytyka.pl/spip.php?article51> (dostęp: 31.08.2016) – przyp. J.G.]

³³ *Minima Moralia*, s. 247, kursywa dodana, tłumaczenie zmienione (*Gesammelte Schriften* 4, s. 281); por. tłumaczenie M. Łukasiewicz: T.W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, s. 298.

³⁴ Tamże, przekład zmieniony. W wersji angielskiej tekstu *Spiegelschrift* tłumaczone jest jako *mirror image* (obraz zwierciadlany). Tłumaczenie *zusamenschießt* jako „naszkicować, obrysować, występować na horyzoncie” nie oddaje złożoności tego słowa. Podstawowe jego znaczenie to: „wystrzelić w górę”, „podziurawić kulami”, „zetrzeć w pył” (artyleryjskimi pociskami), „rozbić na kawałki” (kryształ), lecz również oznacza „połączyć” (różnorodne barwy), por. tamże.

³⁵ Por. przypis 25.

stości. Krytyczna negacja „poharatanego” życia jest prawdopodobnie zapowiedzią życia odnowionego.

Jednakże najważniejsze wskazówki, prowadzące do zrozumienia Adorna teologii odwróconej, zawiera jego próba rekonstrukcji Kafkowskiej teologii. Powoływanie się na teologię u Kafki obwarowuje on zastrzeżeniem: „jeśli ktoś w ogóle może tego [teologicznego kontekstu u Kafki] dowieść”³⁶. W świetle komentarzy, które odtworzyłam z obu listów i innych tekstów, nietrudno zauważyć, że opisy teologii Kafkowskiej wskazują na osobiste predylekcje teologiczne Adorna.

Filozof przywołuje Kafki artystyczną wizję „piekła [widzianego – J.G.] z perspektywy zbawienia”³⁷. Ten opis odzwierciedla zarówno Adorna odniesienia do fotografa, przypominające mu o Kafce (dla którego przerażające ziemskie życie jest widziane z perspektywy odkupienia), jak i jego twierdzenie, że perspektywa ta musi być ukształtowana tak, by ukazywać ziemię, jakby była widziana w mesjanicznym świetle, to znaczy ubogą i zniekształconą. Szczegółowo opisuje wizję odwróconego spojrzenia:

Artystyczne wyobcowanie Kafkowskie, środek uwidaczniania obiektywnego wyobcowania, swoje uprawomocnienie czerpie z treści. Jego dzieło finguje miejsce, z którego stworzony świat jawi się tak zryty i okaleczony, jak zgodnie z jego pojęciami miałoby wyglądać piekło. [...] Źródło światła, które rozpadlinę świata rozjarza jako piekielną, jest optymalne³⁸.

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*³⁹. Stosownie do powyższych

³⁶ T.W. Adorno, *Prisms*, przeł. S. i Sh. Weber, MIT Press, Cambridge 1997, s. 268 (*Gesammelte Schriften* 10, s. 283); por. *Szkice kafkowskie* [w:] tegoż, *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. K. Krzemień-Ojak, PIW, Warszawa 1990, s. 224. Michael Löwy utrzymuje: „Teologia Kafkowska – jeśli możemy użyć takiego sformułowania – jest zatem negatywna, w tym sensie, że jej treść jest pozbawiona obecności Boga oraz brak tam słów o zbawieniu rodzaju ludzkiego”, M. Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe*, przeł. H. Heaney, Stanford University Press, Stanford 1992, s. 81. Jak pokażę, powyższa interpretacja teologii Kafkowskiej różni się od interpretacji Adorna.

³⁷ *Szkice kafkowskie*, s. 224 (*Gesammelte Schriften* 10, s. 284).

³⁸ Tamże, s. 224–225. Zapożyczenie z Goetheańskiej *Pandory* jest nader oczywiste: „Przeznaczony, by zobaczyć to, co oświetlone, nie światło”.

³⁹ Epigraf do Adorna tekstu pt. *Esej jako forma* wskazuje na podobny punkt. Zapożyczenie z Goetheańskiej *Pandory* jest nader oczywiste: „Przeznaczony, by zobaczyć to, co oświetlone, nie światło”, *Gesammelte Schriften* 11, s. 9; *Notes to Literature* 1, s. 3.

interpretacji pism Kafki należy stwierdzić, że stanowisko zdecydowanej negatywności jest nieuchwytnie z perspektywy odkupienia – oba odsłaniają świat jako piekło. Lecz źródło nadziei zostaje zachowane, ponieważ przenikliwość zdecydowanej negatywności jest jednocześnie perspektywą odkupienia.

Adorno w stwierdzeniu dotyczącym Kafki zauważa: „Zaszeregowanie go do pesymistów, egzystencjalistów rozpacz jest równie chybione jak zaliczenie go do głosicieli zbawienia”⁴⁰. Jego wizja świata jako piekła nie powinna prowadzić do rozpacz i pesymizmu. Zgodnie ze stwierdzeniem Adorna jest ona odwróconym odbiciem światła zbawienia. Wraz z zyskaniem zdolności widzenia jak „poharatane” jest życie dostrzegamy w przebłysku, że wszystko mogłoby wyglądać inaczej. Równocześnie Kafki nie można traktować jak proroka odkupienia. Nie zapewnia, że będziemy zbawieni. Nie może nam powiedzieć i nie mówi, jak wygląda zbawienie. Wyzwanie, które stawia przed nami, polega na tym, czy będziemy zdolni dostrzec to, co sam widzi, i w jaki sposób odpowiemy na taką wizję świata.

Ponadto, nawiązując do odwróconej relacji pomiędzy światem infernalnym a światłem odkupienia, Adorno wskazuje na dwie dalsze inwersje ujęte w tak zwanej teologii Kafkowskiej. Wizja Kafki ustanawia odwrócenie *teologii*. Adorno pisze:

Lecz to, co dla teologii dialektycznej było światłem i cieniem, zostaje zamienione miejscami. Nie absolut zwraca swą absurdalną stronę ku zależnemu stworzeniu – doktryna, która już u Kierkegaarda prowadzi do czegoś bardziej irytującego niż tylko paradoksalność i która u Kafki prowadzi do intronizacji obłędu – ale świat zostaje uznany jako tak absurdalny, jak go postrzegał *intellectus archetypus*. Pośrednie państwo tego, co uwarunkowane, staje się państwem infernalnym w sztucznych oczach anioła⁴¹.

Kolejny raz Adorno odrzuca teologiczną doktrynę o niepoznawalnej boskości. Według teologii dialektycznej (i negatywnej) boskość musi pozostawać okryta całunem ciemności, trwać niepoznawalna i „absurdalna”, by nie została zredukowana do wymiarów tego, co skończone i przypadkowe. W teologii „odwróconej” podmiot i przedmiot przechodzą w swe przeciwieństwa: jest to świat ukazujący „absurd” z domniemanej perspektywy boskości. „Odwrócenie” jest tu powiązane z tym,

⁴⁰ *Szkice kafkowskie*, s. 225 (*Gesammelte Schriften* 10, s. 284).

⁴¹ Tamże. W tej samej pracy Adorno pisze, że Kafka jest oskarżycielem, a nie stronnikiem teologii dialektycznej. Kafka, podkreśla Adorno, pokazuje, że „oczyszczona wiara odsłania się jako nieczysta, a demitologizacja jako demonologia”, tamże, s. 224 (*Gesammelte Schriften* 10, s. 283).

co negatywne – na wzór negatywu fotograficznego, w którym to, co jest nasycone światłem, i to, co jest ciemne, stanowią odwrotność wywoływanego obrazu. Stąd teologia odwrócona pociąga za sobą „przewrót” w teologii. Nie jest to *logos* traktujący o *theos*, lecz *rozum* świata wyzwolony przez wyobrazonego *Boga*. Teologia odwrócona „symuluje” boski czy anielski punkt widzenia, by spojrzeć na upadły stan świata. Istota rzeczy nie polega na tym, by absolut spowić całunem tajemnicy, lecz by w inwersji teologii ukazać świat rozbity, „poharatany”.

Teologia Kafki ponadto pociąga za sobą odwrócenie historycznej perspektywy. Wizja „poharatanego” życia, nieutralizowana przez oficjalną historię, może być dostrzeżona tylko wtedy, gdy spojrzeć się nań z perspektywy poddanych opresji. Stosownie do tego, Kafka nie staje po stronie zwycięzców, lecz bierze stronę zapomnianych ofiar. Adorno opisuje tę inwersję w następujący sposób:

W średniowieczu wyroki śmierci i tortury wykonywano na Żydach „na opak”; już w znanym fragmencie z Tacyta [zm. 117 r. n.e.] ich religia została napiętnowana jako odwrotna. Delikwentów wieszano głową na dół. Tak jak te ofiary w nieskończonych godzinach umierania oglądały powierzchnię ziemi, tak fotografował ją geometra Kafka. Optykę zbawienia zyskuje się za cenę nie mniejszą niż ta niczym nie uśmierzona męka⁴².

Świat odwrócony jest „do góry nogami”. Jest to świat widziany również z perspektywy tych, którzy są jawnie wywrotowi wobec zastanego porządku świata. Zamiast utożsamiać się z wizją zwycięzców, w której świat postrzegany jest w pozytywnym świetle, wizja teologii odwróconej jest bolesnym spojrzeniem bijącym z oczu Żydów, traconych w imię Imperium Rzymskiego. Jeśli świat nie jest widziany jako „poharatany i okaleczony” lub wywrócony do góry nogami, lecz na wzór raj, można być pewnym, że światło wyzwalające tę wizję nie ma nic wspólnego ze światłem zbawienia pogwałconych. Adorna teologia odwrócona bierze stronę nie triumfującego i prześladowanego chrześcijaństwa, lecz jego żydowskich ofiar. W nawiązaniu do komentarzy dotyczących Kafki w pracach Adorna pojawia się inny przykład odzwierciedlający motyw inwersji oraz jego związek z materialistycznym zobowiązaniem. Jeśli Marks traktował swoją teorię jak odwrócenie filozofii Heglowskiej, to myśl Adorna jest teologiczną inwersją marksizmu. Według Marksa religia (czy teologia) koncentruje ludzką energię na tym, co pozaświatowe, dając pierwszeństwo dobru duchowemu nad materialnym dobro-

⁴² Tamże, s. 225 (*Gesammelte Schriften* 10, s. 284).

bytem⁴³. Zatem jest to ideologiczny wybór, bowiem ukrywając rzeczywiste przyczyny stanu opresji, przyczynia się do jego utrwalania. Marks pisze: „*Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu. Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji to znaczy wymagać porzucenia sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może*”⁴⁴. Dla Marksa zatem materializm to inwersja odwróconego obrazu przedstawionego przez teologię.

Mimo że Adorno dostrzega podobieństwa między materializmem dialektycznym Marksa a metodą, którą wraz z Benjaminem rozwija, to tam, gdzie Marks widzi sprzeczności, czyli między materializmem a teologią, on widzi punkty wspólne⁴⁵. Warto więc powtórzyć treść stanowiska Adorna: „Z teologią zgadza się on [materializm – J.G.] tam, gdzie jest najbardziej materialistyczny. Jego tęsknota byłaby zmartwychwstaniem ciała; jest ona zupełnie obca idealizmowi absolutnego du-

⁴³ W swoich pracach Marks korzysta z metafory inwersji: „Jeśli w całej ideologii ludzie i ich stosunki zdają się stać na głowie jak w ciemni optycznej, to zjawisko to w takiż sposób wynika z ich historycznego procesu życiowego, jak odwrócenie przedmiotów na siatkówce z ich bezpośredniego fizycznego procesu życiowego. Wprost przeciwnie niż w filozofii niemieckiej, zstępującej z nieba na ziemię – my wstępujemy tu z ziemi do nieba”, K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka* [w:] tychże, *Dziela*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 26–27. I kolejny cytat: „To państwo, to społeczeństwo stwarzają religię, odwróconą na opak świadomość świata, są one bowiem same odwróconym na opak światem”, K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 457.

⁴⁴ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, s. 458.

⁴⁵ We wczesnym liście do Benjamina Adorno przekonuje, że: „restytucja teologii, czy lepiej, radykalizacja dialektyki wewnątrz żarzącego się teologicznego jądra [*den theologischen Glutkern*], mogłaby równocześnie oznaczać skrajną intensyfikację społeczno-dialektycznych, w rzeczywistości ekonomicznych, motywów”, Adorno do Benjamina, Hornberg, Black Forest, 2 września 1935 [w:] *Adorno/Benjamin. Briefwechsel*, s. 143. We wcześniejszym liście Adorno nakłania Benjamina, by „[zignorował] zarzuty wobec ateizmu Brechta, nie ze względu na okoliczności, których życzylibyśmy sobie, nie po to, by móc przepisać teologię, lecz by móc ocalić ją jako teologię odwróconą. [...] pełna kategoriałna głębia musi być osiągnięta bez poświęcania [*augespart*] teologii; lecz również wierzę, że na kluczowym etapie teorii marksistowskiej będziemy tym skuteczniej w stanie jej pomóc, im mniej pokornie wykorzystamy ją dla naszych ubocznych celów; i że w tym momencie «to, co estetyczne» sięgnie w rzeczywistość z nieporównywalnie większą rewolucyjną głębią, niżby była w stanie zrobić to wprowadzona *deus ex machina* teoria klasowa”, Adorno do Benjamina, Merton College, Oxford, 6 listopada 1934 [w:] *Adorno/Benjamin. Briefwechsel*, s. 74 [O materialistyczno-teologicznym mariażu w myśli W. Benjamina czytają: W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996 – przyp. J.G.]

cha⁴⁶. Dodatkowo Adorno twierdzi, że „wielka tradycja religijna” zawsze podkreślała znaczenie materialnego dobrobytu⁴⁷. 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”⁴⁸. 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”⁴⁹. Przeciw Marksowi Adorno upiera się przy „wyższości przedmiotów” (włączając w to „przyrodę”), które zajmują miejsce Marksowskiej wizji podmiotowego centrum. Adorno pisze: „ogłaszając prymat przedmiotu, dialektyka oddaje przysługę temu, co materialne”⁵⁰. I jest przekonany, że jeśli nie uznaje się tej wyższości, świat staje się projekcją człowieka (konkretnie tego, którego pozycja społeczna daje możliwość nazywania rzeczywistości); tak więc, w ocenie Adorna, jednostkowość i różnica są tłumione, jeśli nie niszczone. Teologiczno-materialistyczny imperatyw mówiący o „zmartwychwstaniu ciał” wymaga, by wszelkie rzeczy i wszyscy ludzie byli uznawani w swej jednostkowości, zarówno wewnątrz, jak i poza za pośrednictwem w teoriach interpretatorów.

Na podstawie własnej rekonstrukcji w pewnym sensie ukrytych odniesień Adorna do teologii odwróconej, jego pism dotyczących Kafki oraz starań, które czynił, by przyswoić sobie i zradycalizować elementy myśli Marksa, twierdzą, że teologiczne przeznaczenie *Bilderverbot* zatrzymuje i odwraca ruch nieuznawania materialności i historii, ruch lokowany we współczesnych interpretacjach zakazu tworzenia obrazów, w dialektycznej oraz negatywnej teologii. Adorno nie wyczarowuje boskości i odkupienia, które dotychczas znajdowały się poza materialnością tego świata i jego historią. Dla niego idea odkupienia zmusza nas do zagłębienia się w wywołujące ból, nikczemne sceny

⁴⁶ *Dialektyka negatywna*, s. 290 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 207).

⁴⁷ Por. np. tamże, s. 565 i n. (*Gesammelte Schriften* 6, s. 393).

⁴⁸ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, s. 458.

⁴⁹ *Dialektyka negatywna*, s. 338 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 242).

⁵⁰ *Negative Dialectics*, s. 192, fragment przełożył J.G. (*Gesammelte Schriften* 6, s. 193).

historii, rozjaśnione pochodnią angelicznego artysty. Filozof nie znajduje żadnego przejścia od stanu „poharatanego życia” do stanu odkupienia, który by nie prowadził wprost do miejsc wydrążonych w historii przez śmierć, cierpienie i opresję – nie opuści ofiar historii w imię poszukiwań przesmyku, który miałby go poprowadzić w stronę ziemi obiecanej. Jest przekonany, że jedynie trwając przy niesprawiedliwie cierpiących, można uchwycić promień światła odkupienia.

W świetle szczegółowej krytyki współczesnych interpretacji *Bilderverbot* i konsekwentnych, krytycznomaterialistycznych odczytań owego zakazu w kontekście teologii odwróconej twierdzą, że projekt Adorna nie podlega krytyce, jaką wysuwają Habermas, Wellmer i pozostali. Nie ma żadnego dowodu wskazującego, by wierność *Bilderverbot* pociągała za sobą zrzeczenie się jakiegokolwiek wiedzy czy możliwości pojednania. Jest raczej tak, że Adorno stara się tak rozwinąć *Bilderverbot*, by skupić uwagę na cierpieniu i ucisku, konstytuujących „życie poharatane”. Pozostaje zatem pytanie, czy Adorna teologia odwrócona proponuje jakieś sposoby ingerencji i zmiany w „poharatanym życiu”. W mojej ocenie Adorno przedkłada przynajmniej dwie strategie reagowania, w obu dając wyraz swej wierności *Bilderverbot* i wiary w pojednanie. Pierwsza to jego dialektyka negatywna, natomiast druga to treść nowego imperatywu kategorycznego. Zważywszy na to, że wiele zostało już powiedziane o pierwszej, jestem przekonana, że może być ona zrozumiana jedynie w szerszym kontekście Adorna materialistycznej interpretacji zakazu sporządzania wizerunków, to znaczy w ramach teologii odwróconej⁵¹. W pozostałej części tego eseju zarysuję istotne cechy dialektyki negatywnej i imperatywu kategorycznego Adorna, by dopracować i poszerzyć własną interpretację jego konkretnych zastosowań *Bilderverbot*, a także wskażę związek tej teorii z innymi współczesnymi koncepcjami emancypacyjnej *praxis*.

DIALEKTYKA NEGATYWNA

By pokazać miejsce wiązania dialektyki negatywnej ze szczególnym zastosowaniem *Bilderverbot* oraz odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób ta relacja tworzy strategię demokratycznej kontestacji, powrócę do fragmentu, który cytowałam na poparcie twierdzenia o materiali-

⁵¹ Drucilla Corner, na przykład, pisze o etycznym znaczeniu dialektyki negatywnej, w swej książce zatytułowanej *The Philosophy of the Limit*, Routledge, New York 1992, s. 13–38.

stycznej reinterpretacji *Bilderverbot* Adorna. Autor *Dialektyki negatywnej* stwierdza:

Świadomość, która by między siebie i to, co ona myśli, wsunęła coś trzeciego, obrazy, niepostrzeżenie reprodukuje idealizm; *corpus* wyobrażeń substytuowałby przedmiot poznania [...]. Materialistyczna tęsknota, by pojąć rzecz, chce czegoś przeciwnego: może ona pomyśleć pełny przedmiot tylko bez obrazów. Taka absencja obrazów konwerguje z teologicznym zakazem obrazów⁵².

Tu Adorno przedstawia *Bilderverbot* jako zakaz przypominający, że dany punkt odniesienia (boski czy doczesny) nigdy nie może zostać zredukowany do naszych wyobrażeń o nim; zamiast tego należy zawsze zważać na fakt, że ten punkt odniesienia ogranicza zasięg naszych zabiegów identyfikacyjnych. Powyższy fragment wykazuje, że Adorno postrzega *Bilderverbot* nie tylko jako zakaz tworzenia wizerunków boskości, lecz również jako karę za identyfikacyjne zapędy rozumu dyskursywnego (skupiające się w idealizmie). Co więcej, ta kara wprowadza materialistyczne zaangażowanie w obręb rozumu. Odnośząc powyższe uwagi do myśli Adorna, cytuję: „krytyka tożsamości, po omacku [*tastet nach*] szuka przewagi przedmiotu”⁵³. Oraz: „To dzięki przewadze przedmiotu, którą zapewnia dialektyka, staje się ona materialistyczna”⁵⁴. Dla Adorna poznawcze dążenie do służenia jednostowości osób, rzeczy i materialistycznej przemianie społeczeństwa jest nader istotne. Według jego oceny: „panowanie w sferze pojęć wspiera się na fundamencie panowania w rzeczywistości”⁵⁵.

Adorno ucieka się do *Bilderverbot*, ponieważ w jego ocenie jedną z głównych cech charakterystycznych „poharatanego życia” jest represyjna zasada myślenia utożsamiającego. Jednocześnie filozof nie uważa, by sam język stanowił źródło represji. Raczej nieodzowne językowe zapośredniczenie zaczyna funkcjonować na wzór represji w rezultacie założenia, że przedmioty są identyczne z ich pojęciem. Według Adorna represyjna, hierarchiczna relacja, w której słowa subsumują przedmioty odniesienia bez [materialnej] reszty, znajduje najbardziej oczywiste odzwierciedlenie w idealizmie, lecz również występuje jako współdefiniowane relacje rozumu i materialności, męskości i kobiecości, kapi-

⁵² *Dialektyka negatywna*, s. 289–290 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 206–207).

⁵³ *Negative Dialectics*, s. 183, fragment przełożył J.G. (*Gesammelte Schriften* 6, s. 184).

⁵⁴ Tamże, s. 192, fragment przełożył J.G. (*Gesammelte Schriften* 6, s. 193).

⁵⁵ *Dialektyka oświecenia*, s. 30 (*Gesammelte Schriften* 3, s. 29–30).

tału i pracy etc., wewnątrz których drugi człón relacji traktowany jest jako prosta ekstensja pierwszego, tym samym pozostając do jego dyspozycji. Adorno chciałby wyrazić sprzeciw wobec redukcji osób i przedmiotów do definicji przypisanych im przez rządzącą elitę. Dlatego też rozdziela przywileje opierającego się prawu reprezentacji *Bildeverbot* na wszystkie przedmioty odniesienia. Dłużej nie ograniczając boskości, Adorno rzuca koło ratunkowe wszystkim zagrożonym przywołaniem i nazwaniem przez elitę władzy.

Oto program redystrybucji „przywileju” *Bilderverbot* w dialektyce negatywnej Adorna. Teoria ta wychodzi od konsekwentnego wskazania nieuniknionego rozdźwięku pomiędzy pojęciami a przedmiotami odniesienia. Adorno pisze: „Słowo «dialektyka» nie mówi początkowo nic nad to, że przedmioty nie wyczerpują się w jej pojęciu, że popadają w sprzeczność z tradycyjną normą *adaequatio*”⁵⁶. Innymi słowy, pomimo uznawania zapośredniczenia pojęciowego Adorno jednocześnie mówi, że pojęcia nie w pełni ujmują przedmiot odniesienia. Filozof chciałby wyświadczyć przysługę rzeczom w ich jednostkowości; jego dialektyka negatywna czyni to, zapewniając rzeczom „nadmiarowy” charakter – nadmiar, który opiera się pojęciowej klasyfikacji.

Upór Adorna we wspomaganie odradzania się różnicy i jednostkowości jest zarazem gestem etycznym i politycznym. *Pace* Habermas, Adorno nie wyrzeka się wiedzy, o którą można się spierać; wykorzystuje *Bildeverbot*, by powstrzymać prawo myślenia identyfikacyjnego i zapewnić teoretyczną bazę kontestacji politycznej. Według Adorna fiasko podejmowanych prób zawładnięcia przedmiotami i zawarcia w pojęciu daje konieczną przestrzeń manewru kontestacji definicji hegemonicznych i znaturalizowanych, które wraz z tymi próbami powstają. Adorno pisze: „Uchwytne niedoskonałość wszystkich pojęć zmusza do stosowania innych; w ten sposób tworzą się owe konstelacje, na które przenosi się coś, co pozostaje z nadziei wiązanej z nazwą”⁵⁷ (o ile nazwa [tj. „imię”] jest jednostkowa, o tyle pojęcie z pewnością

⁵⁶ *Dialektyka negatywna*, s. 10 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 16–17). „Obiektywnie dialektyka oznacza przełamanie identyfikacyjnego przymusu”, *Negative Dialectics*, s. 157, fragment przełożył J.G. (*Gesammelte Schriften* 6, s. 159).

⁵⁷ *Dialektyka negatywna*, s. 78–79 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 62). [O źródle kategorii nazwy-imienia u Adorna zobacz m.in.: J. Górski, *Teologia negatywna T.W. Adorna – wprowadzenie*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2016, nr 4, oraz S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, Harvester Press Limited, London 1977, a także A. Bielik-Robson, *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Universitas, Kraków 2012 – przyp. J.G.].

nie). Słaby punkt przeobraża się w źródło zmiany; niepowodzenie owocuje nadzieją na wygraną. Innymi słowy, według Adorna fiasko poniesione w próbie pojęciowego uchwycenia i zatrzymania [rzeczy] pobudza wytwarzanie kolejnych interpretacji, to jest „konstelacji” pojęć. Jeśli pojęciowe określenia zagrażają różnicy, rozwiązaniem nie jest wyrzeczenie się języka, lecz właściwe korzystanie z niego. Strategia Adorna jest analogiczna do stosowanej przez Judith Butler: „Chwiejność każdej z dyskursywnych fiksacji stanowi obietnicę niewymuszonej teleologicznie przyszłości o politycznym znaczeniu. W tym sensie porażka każdej z ideologicznych formacji chcącej ustanowić siebie jako coś koniecznego jest częścią obietnicy demokracji”⁵⁸. Adorno obstaje przy twierdzeniu, że rozum dyskursywny musi ponieść porażkę, aby określone przedmioty odniesienia w swych znaczeniach otworzyły się na nowe interpretacje i fizyczne otoczenie. W konsekwencji dialektyka negatywna Adorna pomaga poszerzyć i wyrównać pole [interpretacyjnej] gry; zgodnie z zasadami tej dialektyki żadna z grup nie może rościć sobie prawa do nadawania znaczenia czy ustanawiania danego pojęcia. Nawet jeśli te znaczenia zostały wypracowane w drodze konsensusu, Adorno podkreśla, że demokratyczna wartość tego konsensusu to nie uniwersalna zgoda (niewymuszone osiągnięcie, w które wątpi), lecz jego niestabilność i podatność na kwestionowanie.

Ponadto, w związku z dekonstrukcyjną i wybitnie demokratyczną strategią dialektyki negatywnej, Adorno tworzy „nowy imperatyw kategoryczny”. Powstrzymując się od kreowania wizji dobrego życia, imperatyw ten bierze pod uwagę dyrektywy *Bilderverbot*. Tym samym odzwierciedla strategię negowania negatywności – „poharatanego życia”. Co więcej, gdy odwraca konwencjonalną logikę imperatywów kategorycznych, oddaje sens nakazu cielesnego zmartwychwstania: jest sankcjonowany nie przez jedną z wersji formalnego rozumu, lecz przez cielesne solidaryzowanie z cierpiącymi, ponadto czyni nakazem eliminację tego cierpienia.

NOWY IMPERATYW KATEGORYCZNY

Imperatyw kategoryczny Adorna może być interpretowany jako *inwersja* Kantowskiej moralności. Kategoryczny imperatyw Kanta streszcza się w następujących słowach: działaj tylko zgodnie z maksymą, która mogłaby stać się prawem powszechnym. Ten imperatyw

⁵⁸ J. Butler, *Bodies That Matter*, Routledge, New York 1993, s. 195.

ma mieć oparcie w rozumie nieobciążonym uwarunkowaniami historycznymi i materialnymi. Imperatyw kategoryczny Adorna natomiast zanurza nas w tych uwarunkowaniach; oparcie znajduje w cielesnych reakcjach innych, cierpiących ludzi. Adorno w następujący sposób opisuje swój „nowy” imperatyw kategoryczny:

Hitler narzucił ludziom w sytuacji ich zniewolenia nowy imperatyw kategoryczny: myśleć i działać tak, aby nie powtórzył się Oświęcim, aby nie zdarzyło się już nic podobnego. Ten imperatyw jest równie niepodatny na uzasadnienia jak naoczna daność imperatywu Kantowskiego. Karygodne byłoby dyskursywne do niego podejście: pozwala on nam cielesnie odczuć moment moralnego *addendum*. Cielesnie, bowiem jest on praktycznie odczuwaną odrazą do niezmiernego bólu fizycznego, na który narażone są indywidua [...]. Tylko w nieuszmiukowanym [*ungeschminkt*] motywie materialistycznym może przetrwać moralność. Bieg historii narzuca materializm temu, co tradycyjnie było jego bezpośrednim przeciwnikiem, mianowicie metafizyce⁵⁹.

Adorno chce, by jego imperatyw miał taką samą moc obowiązywania jak Kantowski odpowiednik. Obydwaj, on i Kant, określili swoje imperatywy mianem „kategorycznych”, to jest nieodwołalnych i bezwarunkowych. Adorno pragnie, by jego „imperatyw kategoryczny” był tak samo wiążący jak ten Kantowski pomimo tego, że nie jest legitymizowany przez „rozum”, który posiada cechy ahistorycznego i niematerialnego. Adorna imperatyw sam wywiedziony jest z historycznego wydarzenia, z Holocaustu, a jego treść przywołuje odrazę do niezmiernego fizycznego bólu, na który narażone były ofiary. W twierdzeniu mówiącym, że bieg historii narzuca metafizyce materializm, Adorno sugeruje, że moralność może być uratowana, gdy na nowo zwiąże się z empatią, odrazą do zadawania cierpienia i pozostałymi materialistycznymi warunkami solidarności. „Rozum”, który jest oczyszczony ze wszelkich związków z emocjami i postawą solidarności, w ocenie Adorna stanowi niewystarczającą barierę dla takich zbrodni jak Holocaust. Innymi słowy, taki rozum jest irracjonalny. Kolejny raz, jak w opisie tak zwanego dojrzałego rozumu, obejmującym charakter wyrzekającego się *Bilderverbot*, Adorno odmawia przestrzegania binarnej relacji racjonalnego i materialnego. Moralność jest „zanieczyszczona” – nie może zostać odseparowana od konkretnych konfiguracji historycznych zdarzeń, jednostkowych, materialnych układów i interesów konstytuujących „poharatane życie”.

W rzeczy samej, w centrum negatywnego imperatywu kategorycznego Adorno stawia istotność elementu afektywno-materialnego.

⁵⁹ *Dialektyka negatywna*, s. 512–513 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 358).

Tym samym przywołuje Heglowską interpretację formalizmu Kanta⁶⁰. Zdaniem Hegla oraz Adorna moralność, lub bardziej poprawnie życie etyczne, nie mogą zostać odseparowane od tego, co zmysłowe; są nieredukowalnie związane z treścią, pragnieniami, celami, a co więcej, z kontekstem historycznym w jego materialnym wymiarze. Adorno jest empatyczny, akcentując fakt, że myślenie nierozzerwalnie związane jest z ciałem, a element somatyczny jest tym, co „wprawia myślenie w ruch”; ten związek nadaje moralności wymiar imperatywu. Zauważa: „Cielesny moment oznajmia poznaniu, że cierpienia nie powinno być, że powinno być inaczej. «Ból mówi – przemii». Dlatego to, co specyficznym materialistycznym, łączy się z tym, co krytyczne, z praktykowaniem społecznych zmian”⁶¹. Zatem dla Adorna woła 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 człowiekiem.

Co więcej, Adorno jest przede wszystkim zainteresowany spełnianiem aktów solidarności i pomocy, a nie szukaniem uzasadnień dla tego działania. Odrzuca pojęcie dobra, które nie jest urzeczywistniane w działaniu. Takie uzewnętrznienie bowiem wymaga aktu woli – konstytuowanej przez bodźce i popędy. Oświadcza:

[...] nie wolno stosować tortur, nie wolno tworzyć obozów koncentracyjnych [...]. Zdania te są prawdziwe jako reakcja na wiadomość, że gdzieś ktoś jest torturowany. Nie należy ich racjonalizować; jako abstrakcyjne zasady popadłyby natychmiast w złą nieskończoność ich dedukcji i ważności. Krytyka moralności dotyczy przenoszenia logiki konsekwencji na zachowanie ludzi; ścisła logika konsekwencji staje się tam organem zniewolenia. Wrodzony moralnemu *postępowaniu* impuls – nagi fizyczny lęk i uczucie solidarności, mówiąc słowami Brechta, z „ciałami poddawany mi torturom” – zostałby zanegowany przez dążenie do bezwzględnej racjonalizacji; to, co *najpilniejsze*, stałoby się ponownie kontemplatywne, byłoby drwiną z własnej pilności⁶².

Od momentu odmowy rozdzielenia moralności od motywacji i działania Adorno nie ma cierpliwości dla, jak pisze, „prób bezwzględnego

⁶⁰ *Hegel's Philosophy of Right*, przeł. T. M. Knox, Oxford University Press, Oxford 1952, s. 89–90 [por. wyd. pol. *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*].

⁶¹ *Dialektyka negatywna*, s. 284 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 203, 203).

⁶² Tamże, s. 397–398 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 281–282).

uzasadniania”⁶³. Jego zdaniem te próby rozmywiają cechę imperatywności kategoriycznych imperatywów. Adorno wierzył, że ktoś może podać powody moralnego postępowania, lecz nie uważa, żeby moralność mogłaby być kiedykolwiek racjonalnie uzasadniona. Próby zapewnienia takich usprawiedliwień wikłają nas w *regressus ad infinitum* pytań o powody moralnego postępowania, do momentu, w którym żaden z nich nie okazuje się dostatecznie przekonujący – stąd wynika Adorna stosunek do „złej nieskończoności pochodzenia i mocy prawa”⁶⁴. Co więcej, takie uzasadnienia kończą, redukując moralność do logiki konsekwencji. Moralność zredukowana do abstrakcyjnych rozważań o konsekwencji i zgodności tłumi postawy, które aktywują zachowania moralne: zarówno postawę solidarności, jak i potrzebę reagowania.

Filozofia moralna Adorna nie dąży do odrzucenia rozumu; zwia-
stuje raczej odzyskanie jego sił dzięki pełnomocnictwu ludzkiej afek-
tywności, historii i materialności. Według Adorna prawdziwa miara
moralności nie leży w racjonalnej argumentacji, popartej cechami kon-
sekwencji i uniwersalności⁶⁵. Pełna miara moralności zawiera zarówno
uczucia oburzenia, jak i zdolność rozpoznawania przyczyn niesłabną-
cej siły moralnie nieludzkich czynów, usprawiedliwień braku uwagi
i ignorowania apeli o interwencję. Jak pisze Adorno:

⁶³ Nie jest jasne, co miał na myśli Adorno, używając powyższego sformułowania.

⁶⁴ Adorno odnotowuje, że nie widzi większych, niż w przypadku Kanta, trudności w zapewnieniu racji dla swojej wersji imperatywu kategoriycznego. W istocie, wedle Kanta próby zapewnienia racji dla tego, co można by zakwalifikować jako imperatyw kategoriyczny, są podejrzenie utylitarystyczne. Takie próby wprowadzają element namysłu, zanieczyszczający formalny charakter, który samodzielnie powinien konstytuować rozumność prawa moralnego. Jeśli imperatywy są uwarunkowane pewnymi okolicznościami i umowami społecznymi, to tym samym tracą jakość kategoriyczności. Imperatywy kategoriyczne Kanta odzwierciedlają „stan” czystego rozumu.

⁶⁵ Nie można też powiedzieć, że Adorno nie docenia roli, jaką pełni dla moralności rozum. Pisze: „Prawdziwa *praxis*, suma działań, które satysfakcjonowałyby ideę wolności, wymaga zaiste pełnej teoretycznej świadomości. Decyzjonizm, który przekreśla rozum przechodząc do działania, oddaje go automatyzmowi panowania; nie poddawana refleksji wolność, którą sobie przywłaszcza, staje się pacholkiem totalnego zniewolenia. Poucza o tym państwo Hitlera, które łączy w sobie decyzjonizm i socjaldarwinizm, afirmatywne przedłużenie przyczynowości przyrodniczej. Ale praktyka potrzebuje również czegoś innego, co nie wyczerpuje się w świadomości, czegoś cielesnego, związanego z rozumem i jakościowo odeń różnego. Tych dwu elementów nie doświadczymy bynajmniej jako odrębnych; jednakże analiza filozoficzna tak ów fenomen poprzykrawała, że w następstwie w języku filozofii w ogóle nie można wyrazić go inaczej, niż jakby dodając do racjonalności coś innego”, *Dialektyka negatywna*, s. 317–318 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 228).

To, co nieoddzielone, żyje jedynie w skrajnościach, w spontanicznym odruchu, który, niecierpliwie reagując na argument, nie chce tolerować tego, aby zgroza trwała, oraz w teoretycznej świadomości, nie terroryzowanej przez żadne zalecenie, która potrafi wyjaśnić, dlaczego ta zgroza mimo wszystko trwa w nieskończoność⁶⁶.

Adorno jest świadomy możliwych napięć pomiędzy cielesnymi a racjonalnymi aspektami moralności. I rzeczywiście, uznaje moc formalizmu Kantowskiego⁶⁷. Niemniej jednak wskazuje, że wymagania moralności nakazują, byśmy zmagali się z tymi napięciami, wiedząc, że nie umiemy ich w czystszej syntezie.

Dodatkową cechą filozofii moralnej Adorna jest negatywny charakter jego „nowego” imperatywu kategorycznego. Adorno podkreśla, że Holocaust nie może się powtórzyć, że nikt nie powinien znów cierpieć głodu, a tortury i stosowanie przemocy powinny zostać zniesione⁶⁸. Interesujące jest, że kategoryczny imperatyw Adorna utrzymuje niebywale podobieństwo do Marksowskiego kategorycznego nakazu „*obalenia wszelkich stosunków*, w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i godną pogardy [...]”⁶⁹. Imperatyw Adorna zważa na dyrektywę *Bilderverbot*, powstrzymując się od wizji dobrego życia. Tym niemniej oddaje sens materialistycznej strategii negocjowania negatywności, czyli „poharatanego życia”. Co więcej, odzwierciedla imperatyw zmartwychwstania ciała o tyle, o ile odwraca konwencjonalną logikę imperatywu kategorycznego: jest sankcjonowany nie przez jedną z wersji formalnego rozumu, lecz przez cielesną solidarność z cierpiącymi, a ponadto czyni koniecznym usunięcie tego cierpienia.

Nowy imperatyw kategoryczny Adorna, podobnie jak dialektyka negatywna, daje dowód zobowiązania wobec teologicznej „doktryny” *Bilderverbot* i odrodzenia ciała. Obie strategie są krytyczne wobec prób

⁶⁶ Tamże, s. 398 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 281–282). Schweppenhäuser dowodzi że to, co wyróżnia filozofię moralną Adorna, zawiera się w zespalaniu prawodawczej refleksji i historycznego usytuowania kwestii etycznych; por. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz*, s. 185.

⁶⁷ Adorno stwierdza: „Zaiste, formalizm etyki Kantowskiej nie jest tak bardzo godny potępienia [...]. Chociaż nie dawał on do ręki pozytywnej kazuistyki wskazującej, co należy czynić, to humanistycznie wzbraniał nadużywania treściowych i jakościowych zróżnicowań na korzyść przywileju i ideologii. [...] w tym sensie żyje w nim nadal mimo, i z racji, jego abstrakcyjności coś z treści, mianowicie idea równości”, *Dialektyka negatywna*, s. 327 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 234–235).

⁶⁸ Por. *Minima Moralia*, s. 95 (*Gesammelte Schriften* 4, s. 105).

⁶⁹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, s. 466.

izolowania tego, co wiąże się z boskością, odkupieniem, czy tego, co rozumne, od porządku materialno-historycznego, od krytycznej interrogaacji. I obie starają się zapewnić ulgę w cierpieniu cielesności każdej z ofiar poddanej w relacjach panowania marginalizacji i opresji: biednym, czarnym, Żydom czy kobietom. Dialektyka negatywna Adorna utwierdza w przekonaniu, że pojęciom nie udaje się ująć przedmiotów odniesienia w całości. Ujawniony rozdzźwięk pomiędzy znakami a punktami referencji jest możliwym otwarciem na inspirowaną materialistycznie demokratyczną kontestację; pozwala podźwignąć się z interpretacyjnego porządku naturalizacji czy „idolacji” panującej elity. Dodatkowo, imperatyw kategoryczny Adorna wymaga czegoś więcej niż prostego opanowania grabieżczego dyskursu rozumności. W istocie, zgodnie z drugą z wymienianych strategii, Adorno w swym projekcie dystansuje się od tych, którzy polegając wyłącznie na doniosłym znaczeniu dyskursywnej niestabilności czy ludycznej wrażliwości, chcą dokonać społecznej transformacji. Imperatyw kategoryczny Adorna domaga się, by ktoś zniszczył relacje panowania, powodujące nieusprawiedliwione cierpienie. Według Adorna imperatyw ten rodzi się z podsycanego poczucia solidarności – solidarności, która jest zagrożona przez konkretne antagonizmy i przejawy niesprawiedliwości, składające się na „poharatane życie”.

Interesujące jest, że Jürgen Habermas dając milczące wsparcie imperatywom negatywnym, nie wspomina o Adornie. Habermas stwierdza:

Negatywna wersja zasad moralnych wydaje się krokiem we właściwym kierunku. Uznają zakaz czynienia wizerunków, powstrzymując się od pozytywnego przedstawiania, i tak jak w przypadku etyki dyskursu do „poharatanego życia” odnoszą się negatywnie, nie afirmując dobrego życia⁷⁰.

Wydaje się, że imperatyw kategoryczny Adorna spełnia Habermasowskie kryteria. Niemniej jednak Habermas, a wraz z nim Benhabib i Wellmer, odmawiają uznania wkładu Adorna we współczesne dyskusje związane z etyką i polityką; co więcej, ta odmowa ma opierać się na wierności Adorna wobec „zakazu czynienia wizerunków”.

Rozpatrzenie sprzecznego nastawienia Habermasa do *Bilderverbot* pozostaje celem innej pracy teoretycznej. Natomiast głównym zada-

⁷⁰ J. Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, przeł. C. Cronin, MIT Press, Cambridge 1993, s. 205 [por. też: J. Habermas, *Spot miu i oświecenia: Horkheimer i Adorno* [w:] tegoż, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2012].

niem tego eseju był dokładny wykład stosunku Adorna do *Bilderverbot* i wsparcie twierdzenia mówiącego, że teologiczne predylekcje Adorna nie dyskwalifikują jego potencjalnego wkładu we współczesne próby formułowania teorii emancypacyjnej *praxis*.

Przełożył JAKUB GÓRSKI