

Paweł Maciejko

Dialektyka negatywna i negatywna teologia

Pojęcie dialektyki negatywnej kojarzone zwykle bywa z tytułem książki Adorna, pojęcie negatywnej (apofantycznej) teologii – z dziełami Dionizego Pseudo-Areopagity, Jana Szkota Eriugeny, czy – szerzej – z językiem pism mistyków rozmaitych czasów i wyznań. Tak pierwsza jednak jak i druga kategoria rozumiana być może jako swoisty *styl myślenia*, czy też – by przywołać terminologię Adorna – *model myślowy*. W takim rozumieniu negatywna teologia nie jest już tylko domeną części tradycji myśli religijnej, negatywna zaś dialektyka nie ogranicza się bynajmniej do krytycznej teorii Szkoły Frankfurckiej. Nie oznacza to, oczywiście, iż konkretne realizacje obu modeli mają charakter li tylko mniej lub bardziej przypadkowo dobranych przykładów. Model myślowy nie może być traktowany jako przykład objaśniający czy uzasadniający teorię, jako uszczegółowienie ogólnych założeń, czy też historyczne spełnienie transhistorycznej prawidłowości. Przeciwnie: jest on, między innymi, znakiem radykalnego sprzeciwu wobec *metody egzemplarycznej*¹. Przywołanie przykładu zakłada bowiem przed-wstępną problematyzację sfery myślenia – zakłada mianowicie, iż poszczególne *teorie* czy *systemy* zbudowane są z jednolitego *materiału myślowego*, wedle sposobów potraktowania tegoż materiału mogą być uporządkowane i – ewentualnie – ocenione. Wynikiem takiego uporządkowania jest typologia w rodzaju klasyfikacji światopoglądów Dilthey'a czy Jaspersa. Fundamentem takiej typologii jest przekonanie o stałości i niezmienności świata (jego *praw*, *realnej istoty*, *podstawy*), a w konsekwencji – nauka o ciągłości i homogeniczności historii na poziomie głębokim. Myślenie zostaje tu zamknięte w ściśle ograniczonej przestrzeni, której granic nie podobna przekroczyć; przyjmuje się, iż różnorakie koncepcje próbują – lepiej lub gorzej – odpowiedzieć na to samo pytanie, ująć ten sam świat oraz – iż są wzajem na siebie przekładalne. Ostatecznie konkretna myśl staje się jedynie *przykładem* ogólniejszego typu – *światopoglądu*, *systemu filozoficznego*, czy *doktryny*: najwyższą zasadą refleksji jest tu taksonomia.

¹ Por. T. Adorno: *Dialektyka negatywna*. Warszawa 1986, s. 5.

Zasada ta nie jest zresztą – trzeba dodać – po prostu fałszywa. Jest raczej pozorna – w sensie transcendentnego pozoru kantowskiego. Zdaje się być naturalną skłonnością ludzkiej rozumności. Żywiołem filozofii jest pojęcie: pozór tożsamości znamionuje myślenie już ze względu na jego *formę*, pojęcia wślizgują się zawsze przed to, co pragniemy pojąć. „Myśleć” znaczy „identyfikować”, choćby na poziomie najbardziej ogólnym – rozpoznawać myśl jako myśl właśnie. Skoro zaś filozofia jest myśleniem – nie może zburzyć od wewnątrz totalności myślenia. Może jedynie wskazywać na jego pozorność².

Metoda egzemplaryczna nie jest niczym innym, jak pozorności tej zapoznaniem: wszelka myśl jest redukowana do przykładu. Każde wypowiedziane zdanie zostaje wciągnięte w obręb gry pojęć i idei. Metoda egzemplaryczna owocuje *historią filozofii*: „akcydentalne” (zazwyczaj – „retoryczne”) elementy myślenia oddzielone zostają od elementów „istotnych” i odrzucone, same zaś elementy istotne – uporządkowane i sklasyfikowane. Fundamentem jest subsumpcja: nowa myśl zamknięta zostaje w jednorazowo ustalonych, niezmiennych kategoriach pojęciowych.

Dialektyka negatywna – choć nie może unicestwić ani zignorować „zasady taksonomii” – wskazywać musi na jej ograniczenia i konsekwencje. Nie ma niewinnej problematyzacji danego „materiału”. Myśl musi od początku kształtować siebie samą. Analogonem przykładu jest wspomniany *model myślowy*. Przykład jest zawsze przypadkowy: każdą teorię zilustrować można wieloma różnymi przykładami, nie przynależą one do jej rzeczywistej treści – to, co specyficzne zneutralizowane zostaje w pojęciu nadrzędnym. Model pragnie być konieczny – chce wypowiedzieć to, co inaczej wypowiedziane zostać nie może, być pełnym rozwinięciem treści potencjalnie zawartych w myśli ogólnej. Filozofii nie można streszczać: jest ona niepowtarzalnym wydarzeniem nie poddającym się redukcji ani systematyzacji. Cech akcydentalnych, które mogłyby zostać zniesione, po prostu nie ma.

Jeśli więc – jak chce Adorno – dialektyka negatywna ma być „zbiorem analiz modelowych”³, to ani nie można oddzielić jej od prac myślicieli związanych – w taki czy inny sposób⁴ – ze Szkołą Frankfurcką, ani też – do prac tych ograniczyć. Oddzielenie byłoby – co oczywiste – potraktowaniem owych prac jako przykładów, postępowaniem w duchu metody egzemplarycznej. Ograniczenie oznaczałoby przyjęcie niczym nie uprawnionego założenia, iż proces dialektyczny jest procesem zamkniętym: rozpoczął się wraz z zaistnieniem

² Tamże, s. 7–21.

³ Tamże, s. 5, 27.

⁴ Prezentowany tutaj model negatywnej dialektyki zbudowany został głównie w oparciu o dzieła Adorna, lecz – oczywiście – na jego kształt wpłynęli także inni myśliciele. Spośród nich Walter Benjamin, Gyorgy Lukács czy Ernst Bloch, choć sami nigdy nie byli członkami Szkoły Frankfurckiej, to oddziałali na refleksję uprawianą w jej obrębie w sposób na tyle znaczący, iż wydaje się ona niemożliwa do pojęcia bez tego wpływu.

pierwszych dzieł Szkoły i zakończył z powstaniem ostatnich. Ideałowi zamkniętego, monadycznego myślenia dialektyka przeciwstawia projekt fragmentu jako podstawowej możliwości filozofii. Model myślowy jest fragmentem: jest nierozzerwalnie związany z chwilą i okolicznościami swego powstania, a zarazem nie redukowalny do swej pierwotnej postaci. Namysł nad fragmentem jest budowaniem fragmentów nowych – odkrywaniem konstelacji⁵. Początek tego namysłu nie jest dowolny, nie odrywa się on od tego, co poprzedzające, ale i też w nim nie zamyka. Próba rozważenia konstelacji dialektyki negatywnej i negatywnej teologii ustrzec się więc musi dwóch niebezpieczeństw. Pierwsze – to potraktowanie swego przedmiotu jako już-danego, skończonego i zamkniętego konstruktu, w mechaniczny sposób wiążanego z nazwiskami określonych myślicieli (z jednej strony – Adorna, Horkheimera czy Marcusego, z drugiej – Eckharta, Pseudo-Dionizego, czy Taulera). Drugim niebezpieczeństwem jest oderwanie myśli od jej historycznych uwarunkowań, utworzenie arbitralnego *idealnego typu myślenia negatywnego*.

Uniknąć tych niebezpieczeństw można jedynie wskazując na konieczny związek łączący dialektykę negatywną z negatywną teologią: ich relacja wynikać musi z samej treści ich pojęć. Model myślowy – jeśli nie chce wyrodzić się w jałową ogólność pustych twierdzeń, ani w przypadkowe konstatacje oderwanych faktów – ukazać musi swą własną nieodzowność i zakorzenienie w rzeczywistości. Uczynić zaś może to przez wskazanie, iż konstelacja, którą próbuje rozważyć realnie istnieje we współczesności, a jednocześnie nie jest czymś jedynie empirycznym, a przez to epifenomenalnym.

Punktem wyjścia dla namysłu stanie się frapująca formuła Lukácsa głosząca, iż negatywną teologią naszej epoki (epoki, w której – jak chce przywoływany przez Lukácsa Fichte – „grzeszność osiągnęła stan doskonały”) stała się ironia⁶. Formuła ta odsłania trzy pola problemowe. Pierwsze określa relacja pomiędzy apofantyką a czasem: zgodnie z koncepcją modelu myślowego teologia nie może być oderwana od tego czasu i jego podstawowych charakterystyk – jest teologią *pewnej epoki*. Drugie – to diagnoza współczesności zawarta w fichteańskim aforyzmie. Trzecim wreszcie polem jest zastąpienie (w jakim sensie – ?) negatywnej teologii ironią oraz ironii tej rozumienie.

Aby rozważyć relację pomiędzy teologią negatywną a czasem, trzeba najpierw dokładnie zrozumieć jej pojęcie. Apofantyczną teologię określa się najczęściej jako taki sposób mówienia o Bogu, w którym – w przekonaniu o nieadekwatności orzeczeń pozytywnych (nieskończony Absolut nie może być zamknięty w skończonych słowach) – używa się formuł zaprzeczonych. Rozumienie takie usankcjonował sam św. Tomasz: „Skoro zaś o Bogu nie możemy

⁵ Zob. T. Adorno: *Dialektyka negatywna*, wyd. cyt., s. 227.

⁶ G. Lukács: *Teoria powieści*. Warszawa 1968, s. 83.

wiedzieć, czym jest, lecz raczej to, czym nie jest, nie możemy rozważyć o Bogu w jaki sposób istnieje, lecz raczej w jaki sposób nie istnieje”⁷. Taki sposób pojmowania negatywnej teologii stał się niemal kanoniczny. Istnieje jednak ujęcie inne, bez porównania bardziej radykalne. Pseudo-Dionizy: „[Najwyższa Przyczyna wszystkiego istnienia nie jest] ani żadną z tych rzeczy, która nie istnieje, ani tym bardziej, która istnieje; nikt nie może jej poznać taką, jaka jest, ani Ona nie zna rzeczy takimi, jakie są; (...) *Nie można o Niej niczego zaprzeczać*, ani niczego orzekać. Twierdząc bowiem o Niej lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, ani o niej nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy, ponieważ ta doskonała i jedyna Przyczyna wszystkiego jest ponad wszelkimi określeniami i *przekracza wszelkie negacje*, od wszystkiego niezależna i transcendująca wszystko” (podkreślenia moje – P.M.)⁸. Formuła Tomasza jest w tym ujęciu wygodną symplifikacją: utrwała pozór adekwatności pewnych (zaprzeczonych) określeń, hipostazuje negację kosztem afirmacji, zapoznając pustkę i bezwartościowość obydwu. Żadne ludzkie orzeczenie o Bogu nie jest prawdziwe ani sensowne: nie można mówić ani „w jaki sposób istnieje”, ani też – „jak nie istnieje”. Tak radykalne ujęcie teologii apofantycznej implikuje nie mniej radykalne tezy dotyczące statusu człowieka i ludzkiego świata (a więc – historii): skoro nie można niczego orzekać o Absolucie, to owa niemożność nie płynie z Niego samego (sąd zaprzeczający możliwość mówienia o Bogu byłby sądem o Bogu), lecz raczej z kondycji tego, kto owe sądy miałby wydawać – kondycji człowieka. Negatywna teologia okazuje się antropologią: skoro jej pojęcie nie zawiera żadnej wiedzy o Bogu, lecz tylko wiedzę o niemożności wiedzy, konstatację o braku wszelkich konstatacji, to może ono jedynie określić tego, kto owego braku doznaje – stwierdzenie radykalnej i źródłowej nieograniczoności przedmiotu teologii jest stwierdzeniem radykalnej i źródłowej ograniczoności teologa. Eckhart: „Wszystkie stworzenia są czystą nicością; nie mówię, że są one znikome, ani że w ogóle są czymś: są one czystą nicością”⁹. Ludzki świat i sam człowiek, w perspektywie Boga apofantyki, po prostu nie istnieją. Bycie stworzeń wyklucza bycie Stwórcy – i *vice versa*¹⁰. Wiedzie to bezpośrednio do aforyzmu Fichtego, prowadząc zarazem do ujęcia relacji pomiędzy negatywną teologią i czasem. Fichte: „to, co pospolite odczucie nazywa *grzechem*, jest rezultatem koniecznego, większego lub mniejszego ograniczenia istot skończonych. Ma to konieczny wpływ na stan tych istot: wpływ ten jest tak samo konieczny jak egzystencja bóstwa i tak samo niezniszczalny”¹¹. Grzeszność może być wydedukowana z podłoża transcendentalnego – jest nieusuwalnym

⁷ Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Kraków 1927, s. 25.

⁸ Dionizy Pseudo-Areopagita: *O teologii mistycznej*. „Znak” 1992, nr. 2, s. 9.

⁹ Mistrz Eckhardt: *Kazania*. Poznań 1986, s.95–96.

¹⁰ Tamże, s. 157.

¹¹ J. Fichte: *Aforyzmy o religii i deizmie*. W: *Filozofowie o religii*. Warszawa 1960, s. 161–166.

znamieniem każdej istoty skończonej. Jednakże „większa lub mniejsza” może być ona jedynie w perspektywie samych tych istot. W perspektywie Absolutu jest zawsze radykalna: jest „grzesznością, która osiągnęła stan doskonały”, nie istnieniem, całkowitą negatywnością stworzeń w obliczu Stwórcy.

Cóż jednak znaczy „nicość istot skończonych”? Nie jest wszak ona samym nie istnieniem – jest raczej *pozorem* istnienia, istnieniem nie rzeczywistym i nie prawdziwym. Od Fichtego przejść trzeba do Hegla: negatywność jest wykraczaniem poza każdorazową doraźność, różnicą pomiędzy pojęciem a bytem. Znakiem (i powodem) negatywności ludzkiej podmiotowości jest to, iż podmiotowość owa tworzy – a zarazem jest tworzona – przez ludzki wymiar czasu: dzieje. „Nie-być” dla stworzeń to tyle, co „być-w-historii”. By przywołać odczytanie Kojève’a: człowiek *jest* czasem – negatywnością znoszącą to, co zastane, ruchem pograżającym teraźniejszość w nicość, którą jest przeszłość¹². Czas – czyli człowiek – „jest tego rodzaju bytem, że gdy *jest*, to go *nie ma*, a gdy nie ma go, to *jest*”¹³. Pozór istnienia stworzeń (ich „grzeszność” czy „ograniczoność”) polega na nieustannym i niepowstrzymanym *znoszeniu* świata zastanego: żaden byt skończony nie zachowuje swej samoistności, każdy jest jedynie momentem wplecionym w ruch negacji. Im więcej wysuwa roszczeń do realnego istnienia – tym mniej realnie istnieje. Hegel przeciwstawia sceptycyzmowi naukę o negacji określonej, która nie niszczy, lecz uściśla. Nauka ta, w perspektywie apofantyki, jest właśnie pozorem: nic, co *zniesione* nie może zostać zarazem *zachowane*, ruch nicestwienia nie kulminuje – i kulminować nie może – w żadnej totalności. Oddzielenie pojęcia od bytu – fundament poznania – prowadzi ku nicości, która nie jest bynajmniej tożsama z czystym byciem: jest jedynie wypełnieniem tego, co negatywne, wypełnieniem grzeszności. Czas jest „przeznaczeniem i koniecznością ducha, który nie doszedł jeszcze do pełnego rozwoju...”¹⁴. Dla negatywnej teologii „pełny rozwój ducha” jest *ex definitione* niemożliwy, więcej nawet – negatywność, przemiany ducha są inwolucją raczej niż rozwojem. Zniesienie jest grzechem: a istotą człowieka jest udział w tymże grzechu. Dla Hegla koniec dziejów jest pojednaniem „mądrości tego świata” ze „znajomością Boga”, zjednoczeniem tego, co boskie z tym, co ludzkie¹⁵. Perspektywa apofantyki jest dokładnie odwrotna: koniec jest radykalnym rozdzieleniem boskiego i ludzkiego świata, a raczej unicestwieniem wszelkiego pozoru ich łączności. Historii nie wieńczy wiedza absolutna, lecz wypełnienie grzeszności, Apokalipsa.

Formuła Lukácsa wskazuje na zawarte w pojęciu teologii negatywnej rozumienie historii. Namysł nie jest tu sposobem pojmowania konkretnej relacji pomiędzy daną myślą a określonym momentem dziejów, lecz raczej refleksją

¹² Zob. Kojève: *O wieczności, czasie i pojęciu*. „Przegląd Filozoficzny” 1992, nr 2, s. 161–166.

¹³ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Warszawa 1990, s. 273.

¹⁴ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. 2, Warszawa 1965, s. 418.

¹⁵ Zob. K. Löwith: *From Hegel to Nietzsche*. New York 1991, s. 47.

nad samym *istnieniem* (koniecznością istnienia) takiej relacji – nicość stworzeń wobec Boga jest ich byciem w czasie, wypełnianie czasu – wypełnianiem owej nicości. Apokalipsa nie jest empirycznym momentem, lecz modelem rozumienia historii jako takiej. Przywołanie myśli Fichtego oznacza spełnienie: grzeszność osiągnęła stan doskonały, dzieje dobiegły kresu. Teologia negatywna pragnie być teologią czasu ostatecznego. Czas ten określa się – między innymi – poprzez nieufność wobec prorocstwa, czy – szerzej – wobec Objawienia. „W religii chrześcijańskiej – mówi Hegel – Bóg objawił się, to znaczy pozwolił człowiekowi poznać, czym jest, tak że przestał być czymś zamkniętym i tajemniczym. Wraz z tą możliwością poznania Boga włożono na nas obowiązek poznawania go”¹⁶. Chrześcijaństwo jest najpełniejszą formą religijnej samowiedzy ludzkości, gdyż w nim to Absolut osiąga adekwatną formę „dla siebie” – gdy Bóg utożsamiony zostaje z człowiekiem. Jest to podstawowa charakterystyka chrystianizmu: religia objawiona (*die geoffenbarte Religion*) jest w istocie religią jawną (*die offenbare Religion*). Bóg nie jest już „czymś innym albo obcym”. Inkarnacja zasypuje przepaść pomiędzy ludzką a boską rzeczywistością.

Teologia negatywna głosi niemożność takiego pojednania, niemożność „jawności” ani Objawienia. Rozważenie samego tylko rozumienia kondycji człowieka zawartego w pojęciu apofantyki wskazuje, iż Bóg musi pozostawać „innym albo obcym”, być *Deus absconditus*: jakiegokolwiek pojawienie się boskości w świecie zniszczyłoby człowieczeństwo, inkarnacja zaś – zgodnie z nauką Bauera i Nietzschego raczej niż Hegla – oznacza złamanie ludzkiej natury.

Nieufność wobec Objawienia jest też nieufnością wobec prorocstwa. Istnieje znamienne napięcie pomiędzy prorokiem a apokaliptykiem: pierwszy dokonuje afirmacji historii ukazując jej rozwój, drugi – zwiastuje koniec dziejów, radykalne i ostateczne zerwanie. Mówi Gershom Scholem: „Konstrukcje historii, którymi (w odróżnieniu od proroków biblijnych) upaja się apokaliptycy nie mają nic wspólnego z nowożytnymi wyobrażeniami o rozwoju czy postępie, a jeśli jest coś, na co historia w rozumieniu tych wieszczów zasługuje, to może tym być tylko jej zagłada”¹⁷. Prorok dostrzega szczególny moment dziejów nie pojmując jednak ich sensu, czy też raczej – przydając im sens, którego są pozbawione. Apokaliptyk widzi całość historii w perspektywie jej zakończenia. Prorok występuje jawnie, przemawia do wszystkich, którzy chcą go słuchać, wzywa i nawołuje. Wiedza apokaliptyka jest wiedzą ezoteryczną, zrozumiałą i dostępną dla nielicznych – tych, którzy „w tym” świecie nie mają swego miejsca. Czas ostateczny, czas mesjański rozpoczyna się z chwilą, gdy – jak mówi *Apokalipsa Barucha* – „prorocy położyli się spać”¹⁸.

¹⁶ G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1. Warszawa 1958, s. 23.

¹⁷ G. Scholem: *O głównych pojęciach judaizmu*. Kraków 1989, s. 129.

¹⁸ ApBarSy 85,3. Cyt. za G. von Rad: *Teologia Starego Testamentu*. Warszawa 1986, s. 600.

Teologia negatywna chce być teologią czasu ostatecznego. Nieufność wobec profetyzmu, która ją cechuje, wypływa z przekonania, iż w czasie tym każdy prorok jest prorokiem fałszywym: już choćby przez to, że jest *człowiekiem* mówiącym o *Bogu*. Prorok – przez samo swe powołanie – chce wskazać na możliwość niezapośredniczonego bożego słowa: możliwość Objawienia. Chcąc głosić wolę bożą wypowiada orzeczenia, których apofantyka wypowiedzieć zabrania. Głosząc możność ludzkiego działania w historii dokonuje podwójnej hipostazy: przydaje sens temu, co z istoty swojej sensu nie ma, byt zaś – temu co jest czystą nicością. Każdy Bóg w tym świecie jest pseudo-Bogiem, idolem, Bogiem fałszywym, każde roszczenie do rozumienia – roszczeniem nie uprawionym, opartym na ułudzie. Teologia negatywna, nie mogąc mówić o swym Absolutie, pragnie ujawnić pozorność takich roszczeń: wypowiedzieć wojnę bałwochwalstwu, którym nacechowana jest wszelka ludzka mowa. Pragnienie to wiedzie do trzeciej ze sfer otwieranych przez myśl Lukácsa: do ironii.

Czas ostateczny, Apokalipsa, wypełnienie grzeszności, ma być czasem, w którym negatywną teologię zastąpi ironia. Ponownie Hegel: ironia to „nieskończona absolutna negatywność”¹⁹, „ujęcie siebie jako boskiej genialności, dla której wszystko jest tworem pozbawionym istoty, (...) wszystko jest pozorne i znikome – wyjąwszy własną podmiotowość, która przez to sama staje się pusta i błaha”²⁰. W podobnym tonie jak prorok Hegel wypowiada się apokaliptyk Kierkegaard: „(...) ironia nie zwraca się obecnie przeciwko pojedynczemu istnieniu, ale cała rzeczywistość stała się obca ironicznie usposobionemu podmiotowi, a z drugiej strony i on stał się obcy rzeczywistości; ironiczny podmiot, gdy rzeczywistość straciła dla niego znaczenie, stał się w pewnym sensie sam czymś nierzeczywistym”²¹. Ironia nie jest niczym innym, jak ostatecznym spełnieniem pustki i negatywności człowieczeństwa. Hegłowska negacja określona, którą można by przeciwstawić „nieskończonej absolutnej negatywności” możliwa jest jedynie wtedy, gdy to, co znoszone jest realne: stawia opór. W świecie, w którym żyje ironista, świecie Apokalipsy, takiego oporu nie stawia nic.

Ironia okazuje się realizacją projektu myślowego negatywnej teologii w rzeczywistości, w której grzeszność „osiągnęła stan doskonały”. Negacja mnoży jedynie własną negatywność nie ustanawiając nic pozytywnego. Zrozumieć konstelację negatywnej dialektyki i teologii negatywnej można jedynie wychodząc od tego momentu: teologię zastąpiła ironia, wszelkie różnice – absolutna tożsamość w nicości. Skoro bowiem – jak chce apofantyka – jedynym stosunkiem pomiędzy Stwórcą a stworzeniem jest *diastaza*, radykal-

¹⁹ G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*. Stuttgart 1955, Bd. I, s. 585.

²⁰ G.W.F. Hegel: *Wykłady z estetyki*. Warszawa 1964, t. 1, s. 112.

²¹ S. Kierkegaard: *O pojęciu ironii*. Cyt. za: K. Toepflitz: *Kierkegaard*. Warszawa 1975, s. 198. Kierkegaard wskazuje też, *nota bene*, na opozycję pomiędzy prorokiem a ironistą, tamże, s. 200.

ne oddalenie, to wszystkie stworzenia są tym samym: „czystym nic”. Nie ma żadnej różnicy pomiędzy bytami wewnątrzświatowymi: wszystkie są równie ważne, czy raczej – równie nieistotne. Teologia negatywna może ocalić bycie Boga jedynie za cenę zniesienia wszelkich dystynkcji w obrębie tego, co Nim nie jest. W tym miejscu, paradoksalnie, Hegel spotyka się z Kierkegaardem, apokaliptyk z prorokiem. By mogła pojawić się wiedza absolutna, unicestwione muszą zostać wszystkie inne – nie-absolutne – formy wiedzy. By *rycerz wiary* dokonać mógł swego *skoku*, cały świat stać się musi dla skoku tego odskocznią. Adorno: „Konkretna rzeczywistość znika. Jest dla podmiotu jedynie okazją do działania, zaledwie przeciwieństwem aktu wiary”²². Aby Bóg mógł istnieć, stworzenia muszą umrzeć – wypowiedział to już Eckhart²³.

Dialektyka negatywna pragnie przeciwstawić zrealizowanej ironii negatywnej teologii „nadzieję na coś więcej”²⁴. Chce być teorią ważności tego co wewnątrzświatowe. Świat, w którym rozpoczyna się dialektyczny namysł jest tym samym światem, który unicestwia żywioł teologii: Apokalipsą, światem sztuk Becketta. Jest to miejsce odbywania „dożywotniej kary śmierci”, w którym jedyną nadzieją jest „myśl, że nic nie istnieje”. Najstraszliwsze jest jednak, że nie jest to takie straszne: Apokalipsa została oswojona. „Najbardziej eksponowanym *dictum* «Końcówki» jest stwierdzenie: nie ma się czego znów tak bardzo bać”²⁵. W tym świecie nie ma już takiego słowa, które miałoby prawo rozbrzmiewać z wysokości: negatywna dialektyka nie może po prostu zignorować tego, co się zdarzyło, przeciwstawić pustce ironii żadnej arbitralnej „prawdy”. Przeciwnie Apokalipsie nie można podnieść pozornej emfazy proroctwa. Maszyna absolutnej negacji, raz włączona, nie daje się wyłączyć. Pewną drogę wskazuje Kierkegaard – tam, gdzie sądzi, iż jest od niej najdalszy. Gest człowieka *religijnego*, *rycerza wiary* unicestwia wszystko, co wiarą nie jest. Dialektyka pragnie przeciwstawić mu inny gest – ślad nieintencjonalnej prawdy ukrytej pod powierzchnią konstrukcji Duńczyka. Adorno – odwołując się do myśli Kierkegaarda – rozwinąć pragnie *moment gry*, estetyczne raczej niż religijne stadium życia²⁶. Podmiot negatywnej teologii, w przekonaniu o nicości wszelkiej światowości, dąży do autodestrukcji, wyzbycia człowieczeństwa – *ad maiorem Dei Gloriam*. Mistyk apofantyki, *rycerz wiary*, okazuje się zadziwiająco bliski *posthistorycznej bestii* Kojève’a: przypomina bardziej zwierzę niż człowieka. Siła fatalna Apokalipsy wiedzie ku chładowi, animalnej ataraksji, która jest tym samym, co poszukiwane przez teologię negatywną *odosobnienie*

²² T. Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt am Main 1962, s.55.

²³ Mistrz Eckhardt: *Kazania*, wyd. cyt. s. 289: „Jaki ma być człowiek, by mógł oglądać Boga? – Powinien być martwy”.

²⁴ T. Adorno: *Dialektyka negatywna*, wyd. cyt., s. 529–532.

²⁵ Tamże, s. 508.

²⁶ Tamże, s. 24, 510. Zob. też: tenże, *Kierkegaard*, wyd. cyt., s. 105, 142.

(*Abgeschiedenheit*): człowiek musi umrzeć w człowieku – dla Boga²⁷. Mistyk wyzbyć ma się swego ciała – dla łączności z Duchem, zerwać kontakty z ludźmi – dla komunikacji z Absolutem, odrzucić wolność – w poszukiwaniu doskonałego Posłuszeństwa. Ostatnie stadium Kierkegaarda wińczy – zmartwychwstała – *zoologia rodzaju ludzkiego*.

Dialektyka negatywna, chcąc ratować podmiotowość, nie może przeciwstawić milczeniu Apokalipsy wielosłowia Proroctwa. Apokaliptyk wybiera głębię (*Abgrund*) bóstwa przeciw powierzchowności i przypadkowości człowieczeństwa. Prorok – tworzy fałszywą ludzką wspólnotę: zastępuje zerwanie mistyka iluzją bezproblemowości. Wbrew pierwszemu dialektyka wskazuje na *człowieczość* wszelkiej myśli – przeciw rzeczywistej bądź urojonej boskości. Wbrew drugiemu – wybiera raczej „pozór nieľudźkości, niż iluzję ogólnoludźkiego”²⁸. Ów pozór nieľudźkości – to *moment gry, moment estetyczny* czy postawa widza. Zdolność do obserwacji z dystansu wydać się może – w świecie dopełnionej grzeszności – postawą nieľudźką. Okazuje się jednak, paradoksalnie, najbardziej ludźką właśnie: chłodoi i pewności Apokaliptyka przeciwstawia swe wątpliwości²⁹. Teologia negatywna głosi wszechobecność śmierci, profetyzm – „szminkuje śmierci oblicze”. Estetyczny moment negatywnej dialektyki pragnie ukazać, iż „życie nie redukuje się do umierania”³⁰.

Świat Apokalipsy jest światem realnym: istnieje i określa ludźkie działania. Jest zarazem światem nieprawdziwym: jego istnienia nie sankcjonuje żadna konieczność. Jest nieľudźki – gdyż nie pozwala być człowiekiem, lecz jest też i ludźki – bo to ludźie go zbudowali. Projekt myślowy dialektyki urzeczywistniać się musi w tym świecie: nie ma żadnego innego. Nie może jednak w tym świecie się zamknąć ani go zaakceptować. Tak profetyzm jak Apokalipsę znamionuje pozór tożsamości – tożsamości w bycie (myśli) lub nicości. Proroctwo rozwija się do pełnej dowolności, w której uzasadnione i uprawnione może zostać wszystko. Doktryna apokaliptyka – do pustego i beztreściowego formalizmu, w którym uzasadnione (ani wypowiedziane) nie może zostać nic. Negatywna dialektyka nie jest „trzecim stanowiskiem” : jeśli nie chce wyrodzić się w czczą ideologię rozpocząć musi od tego, co dane. Ścisłej – od fałszywości tego, co dane. Prorok pragnie ująć całość w pojęciu, apokaliptyk – odrzucić pojęcie aby ująć całość. Dialektyka chce dotrzeć za pomocą pojęć do tego, co pozapojęciowe. Jest *Fenomenologią ducha* „na opak”, „w drugą stronę”: dąży do uratowania z pojęcia tego, co nim nie jest. Jedyną drogą – jak chciał Kant – jest droga krytyczna: rozwinięcie sprzeczności.

²⁷ Zob. J. Tauler: *Kazania*. Poznań 1985, s. 405, 406.

²⁸ Zob. T. Adorno: *Charakterystyka Waltera Benjamina*. W: *Sztuka i sztuki*. Warszawa 1990, s. 336.

²⁹ T. Adorno: *Dialektyka negatywna*, wyd. cyt., s. 24.

³⁰ Tamże, s. 535.

Rozwinąć sprzeczność zaś – to wskazać na zawarty w doraźności moment estetyczny. Prorok i apokaliptyk dążą do przezroczystości swych języków, odrzucają bądź ukrywają elementy retoryczne. Język, którym przemawia pojęta jako model myślowy filozofia, nie może być przezroczysty: myśl nie jest „zamkniętym korpusem przeliczalnych teorematów”, sposób wyrazu nie jest akcydentalny. Estetyzm ów musi jednak zostać zrównoważony: jest ideą regulatywną raczej, niż bytem samym. Myśl nie jest artefaktem: „Filozofia, która naśladowałaby sztukę, aby stać się dziełem sztuki, przekreślałaby samą siebie. Postulowałaby żądanie tożsamości: przyznając metodzie swego postępowania supremację, której *a priori* wszystko, co heterogeniczne podporządkowywałoby się jako materiał chciałaby siebie uczynić swym tematem. (...) Sztuka i filozofia mają coś wspólnego nie w formie lub metodzie kształtowania, ale w postawie, która zabrania pseudomorfozy”³¹. Tematem filozofii nie jest – bezpośrednio – to, co inne, ale jej *stosunek* do tego, co inne: rozpoznawanie zapośredniczeń jako zapośredniczeń. Prorok głosi teleologiczne zniesienie zapośredniczeń w totalności, ostateczną niesprzeczność wszystkiego. Apokaliptyk absolutyzuje bezpośredniość wskazując na brak jakichkolwiek zapośredniczeń – ostateczną tożsamość. Dla obu to, co heterogeniczne sproblematyzowane zostaje jako sprzeczne: nietożsamość jest nietożsama w aspekcie tożsamości. Dialektyczny namysł jest systematyczną krytyką tożsamości i niesprzeczności. Motorem tego namysłu – świadectwo *różnorodności* przedmiotów, ważność tego, co wewnątrzświatowe, świadectwo, że życie istnieje nadal. Myśl oscylować musi nieustannie pomiędzy momentem gry a momentem ścisłości.

Kształt współczesności określiła „grzeszność, która osiągnęła stan doskonały”. Nadeszła Apokalipsa. Co to oznacza w perspektywie negatywnej dialektyki? Oznacza to, iż heterogeniczne występuje jako *system* – „świat administrowany”. System – „to brzuch, który stał się duchem”³². Charakterystyczne dla systemu dążenie do ujednolicenia i identyfikacji jest śladem animalistycznej przeszłości gatunku – sublimacją instynktu samozachowawczego: pożreć wszystko, co inne. Zwycięstwo nad naturą wszystko przemienia w naturę: nieustające, zorganizowane zagrożenie. Technika dopasowuje człowieka do świata nieożywionego poprzez automatyzację procesów psychicznych, które stają się ślepyimi przebiegami. Mimetyzm pierwotny, który – dla ochrony życia – umożliwiał upodobnienie do otoczenia przenosi się i na drugą naturę: w żądaniu tożsamości i jednolitości w obrębie świata administrowanego. Schemat ów, zapominając o swym źródle, staje się – poprzez projekcję – przewrotnie „naturalny” – oczywisty i niemożliwy do poddania w wątpliwość: zawsze już tak było³³.

³¹ Tamże, s. 24–25.

³² Tamże, s. 35.

³³ Zob. T. Adorno, M. Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt 1988, s. 195–200.

Świat administrowany utrwała pozór własnej odwieczności – ustanowiony począł udawać, że jest sam w sobie. „Właściciel hotelu, Adam, na oczach dziecka, które go lubiło, zabijał pałką szczury wyłazące z nor na podwórzu: na jego to wzór dziecko utworzyło sobie obraz pierwszego człowieka. Że to zostaje zapomniane, że człowiek już nie rozumie, jakich uczuć doznawano na widok wozu hycła, jest to triumf kultury i jej klęska”³⁴. To, co inne musi, w świecie dopełnionej grzeszności, zostać określone jako gorsze: aby myśl chroniąca siebie samą mogła je połknąć. Pęd do utożsamienia, chęć zniesienia sprzeczności – *esprit systematique* – jest zrationalizowaną wściekłością: dezintegracją przez integrację.

I nie ma życia poza tym światem. Zrozumieć konstelację dialektyki i teologii negatywnej można jedynie pojmując, iż wszelka krytyka świata administrowanego przynależy do tego świata. Myśl pragnąca ująć konkret nie może nie zauważyć, że stał się on obiegowym liczmanem. Fenomenologiczna ułuda polega właśnie na tym – na przekonaniu, iż „konkretne” znaczy „izolowane”. Jest jednak inaczej: „architekt myśli – introwertyk – mieszka po drugiej stronie księżycy, który skonfiskowali technicy-ekstrawertycy”³⁵. Konkrét nie jest suwerenną monadą, lecz bytem uwikłanym w relacje z innymi bytami. Ściślej: jedynym dostępnym konkretem jest ta właśnie relacja. Dialektyka ma być ontologią stanu fałszywego: rozpoznawać musi konstelacje tworzone przez myśl i to, co myślane. Istotą uwikłania myśli jest – w świecie administrowanym – rynek: miejsce wymiany idei upostaciowanych w towar. Każda idea jest towarem, każdy towar – fetyszem. Intelktualny wymiar towarowego fetyszyzmu ukazuje już metoda egzemplaryczna: myśl ma swoją cenę, może zostać z innymi *porównana* i na inne *wymieniona*. Rynek istnieje realnie, nie wolno jednak akceptować jego istnienia. Tą drogą poszedł Schopenhauer: totum stało się totemem, nicość – Absolutem³⁶. Dialektyka negatywna, choć rozpoznaje faktyczność nicości i szarości, nie uznaje ich zarazem za prawdziwe: jeśli świadomość cierpi, to musi być jej dany ślad czegoś, co nie jest nicością ni szarością. Apokaliptyczne kazanie o próżności immanencji potajemnie likwiduje również transcendencję – świat administrowany jest światem zawodowych mistyków-biurokratów. Próba schwywania ducha – jak uczył Karl Kraus – jest dowodem wrogości wobec niego.

Myśl apokaliptyka, w krytyce tego, co dane, wskazywała na potrzebę czegoś, co inne. W absolutyzacji innego – zapoznawała istniejące. Podobnie prorok: profanował to, co głosił, narzucając je jako już-obecne, powszechne i ogólne. Dialektyka jest oscylacją pomiędzy Apokalipsą i prorocstwem, ironią i har-

³⁴ T. Adorno: *Dialektyka negatywna*, wyd. cyt., s. 514.

³⁵ Tamże, s. 8.

³⁶ Tamże, s. 530–531.

monią. Tym, co chroni ją przed popadnięciem w złą nieskończoność każdej diady jest nadzieja na szczęście. Sztuka wskazuje na jego ślady: jest pozorem, który mówi, że nie wszystko jest pozorem³⁷. Możliwość doświadczenia szczęścia ukazuje przywołany przez Adorna Proust: dla dziecka jest oczywiste, że to, co jedyne i ważne znajduje się tylko w jego miasteczku i nigdzie indziej. Dziecko myli się, lecz jego błąd jest modelem doświadczenia rzeczy, nie zaś ekstraktu rzeczy³⁸.

Apokaliptyk negował wszelkie szczęście. Prorok głosił szczęście odroczone, lub utożsamiał ze szczęściem to, co jest. Obaj służyli sile fatalnej: pierwszy absolutyzując negację, drugi – afirmację. Nieskończoną nicość lub nieskończony byt. Zapoznawali to, co szczególnie ludzkie: możliwość bycia szczęśliwym w skończoności nie identyfikując zarazem szczęścia ze skończonością. Należy odnaleźć jego drobiny rozsiane wewnątrz doraźności świata danego. Absolut negatywnej dialektyki widzi wszelkie szczegóły. I niczego nie uznaje za nieważne.

³⁷ Tamże, s. 568–569.

³⁸ Tamże, s. 525.