

Stanisław Chankowski

Nieskończoność dialektyki negatywnej a dialektyka nie-całości

Praktyczna samodzielność teorii

Niniejszy tekst poświęcony jest porównaniu teoretycznych założeń dialektyki negatywnej Theodora W. Adorna z koncepcją dialektyki nie-całości szkoły słoweńskiej, reprezentowanej przede wszystkim przez Alenkę Zupančič, Mladena Dolara i Slavoję Žižka. Szczególnie ważnym aspektem tego porównania będzie znaczenie tych konstrukcji teoretycznych dla polityczno-praktycznej postawy oddanego emancypacyjnemu projektowi polityka czy zaangażowanego myśliciela, człowieka zajmującego się teorią mającą wpływać na rzeczywistość. W dialektyce negatywnej doszukiwano się bowiem – i zachęcają do tego deklaracje Adorna – programu zmierzającego do uchronienia teorii krytycznej przed dogmatyzmem, na jaki miałoby ją skazywać bezpośrednie zastosowanie w praktyce politycznej, szczególnie tej uprawianej w ramach organizacji partyjnej. Praktyczne i doraźne interesy działań politycznych kolidują przecież z wolnością

Stanisław Chankowski (ORCID: 0000-0001-8160-9923) – swój doktorat poświęcił filozofii społecznej Georga Wilhelma Friedricha Hegla w Szkole Nauk Społecznych Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Zajmuje się filozofią idealizmu niemieckiego, teorią klas i psychoanalizą lacanowską. Publikował m.in. w pismach: „Praktyka Teoretyczna”, „Stan Rzeczy”, „Rana. Literatura – doświadczenie – tożsamość”. Kontakt: staschankowski@gmail.com.

myśli krytycznej. Opozycja dogmatyzmu i krytycyzmu pokrywa się z tej perspektywy z opozycją praktyki i teorii. Dialektyczny charakter zaprezentowanego tu wywodu ma na celu tę opozycję osłabić, w myśl wyrażonej przez Georga Hegla dewizy, że zadaniem filozofii jest nie tyle niweczyć opozycje we wspólnej podstawie, której są pozornie sprzecznym wyrazem, co pokazać, że są one żywo oddziałującymi na siebie członami relacji: „[...] gdy z życia ludzi znika moc jednoczenia, a przeciwieństwa utraciły żywy związek ze sobą oraz wzajemne oddziaływanie i usamodzielniały się, powstaje potrzeba filozofii”¹.

Ożywienie opozycji teorii i praktyki oraz krytycyzmu i dogmatyzmu pozwoli być może spojrzeć inaczej na postawy i zjawiska, które zwykle reprezentowały jej członki. Rozwijana przez Theodora Adorna i Maxa Horkheimera teoria krytyczna wyrastała z prób przezwyciężenia ograniczeń postrzegania relacji pomiędzy teorią i praktyką w obrębie marksizmu. Zasadniczym punktem odniesienia, zwłaszcza dla Adorna, pozostawały analizy Györgya Lukácsa z *Historii i świadomości klasowej*. Wkład węgierskiego marksisty widoczny był u frankfurtczyków przede wszystkim w krytycznym namyśle zmierzającym do kompleksowego uchwycenia związku stosunków kapitalistycznych ze wszystkimi, nawet najbardziej bezpośrednimi formami doświadczenia ludzkiego, w tym z formami poznania. Jednocześnie Adorno nie chciał się zgodzić z Lukácssem w tym punkcie, w którym ostatni stwierdzał, że całościowa krytyka społeczna czerpie swą prawomocność ze zrównania jej warunków możliwości z historyczną pozycją proletariatu zorganizowanego politycznie w partię². Idące za osobistym zaangażowaniem politycznym Lukácsa koncepcje teoretyczne na rzecz oficjalnego stanowiska partii i naciski ze strony kierownictwa były dla Adorna nie do przyjęcia. Stanowiły wystarczający powód do podważenia tożsamości marksistowskiej krytyki z działalnością polityczną, tłamszącą niezależność krytyka. Jak pisze Susan Buck-Morss, Adorno „[p]ostulował wolność intelektualisty od kontroli partii, a nawet od wszelkich bezpośrednich obaw dotyczących wpływu jego pracy na spo-

1 G.W.F. Hegel, *O rozmaitych formach, jakie dają o sobie znać w dzisiejszej filozofii*, przeł. M. Pańków, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2010, nr 2 (27), s. 56.

2 S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, The Free Press, New York 1977, s. 28–30.

łączeństwo, jednocześnie utrzymując, że ważna działalność intelektualna jest sama w sobie rewolucyjna”³.

Filozof żywił nadzieję, że możliwy jest rodzaj politycznie skutecznego zaangażowania intelektualisty wolnego od dogmatyzmu, którego wymagają doraźne cele polityczne. Chodziło o zaangażowanie, które nie prowadzi teoretyka do zdrady filozoficznych standardów, porzucenia postawy krytycznej i utraty zdolności do nieustannej rewindykacji przyjmowanych założeń. Nadzieja ta poparta była przekonaniem, że usankcjonowane prawdy i stanowiska, gwoźli osiągnięcia rzekomej politycznej skuteczności za cenę ich uprzedniego teoretycznego opracowania, prędzej czy później obrócą się przeciwko niej:

Zdarzyło się wielokrotnie – notuje Adorno – że to, co zostało odrzucone, a nie przetrawione teoretycznie, dopiero później odsłaniało swoją prawdę. Ta prawda była otwartą raną panującego zdrowia; powraca się do niej w zmienionych sytuacjach. To, co u Hegla i Marksa pozostało teoretycznie opracowane do końca, udzieliło się również praktyce historycznej, dlatego należy je poddać refleksji, a nie irracjonalnie chylić myśl przed prymatem praktyki; ona sama była zresztą pojęciem w najwyższym stopniu teoretycznym⁴.

W świetle tych słów zarówno moralne kompromitacje komunistów, jak i finalne polityczne fiasko eksperymentu sowieckiego to nic innego niż odroczone konsekwencje niedostatecznego krytycyzmu w obrębie teorii: „Likwidacja teorii przez dogmatyzację i zakaz myślenia przyczyniały się do tego, że praktyka była zła; w interesie samej praktyki leży, aby teoria odzyskała swoją samodzielność”⁵.

Właśnie tę interpretację spróbuję tu jednak podważyć, sugerując – a przewodnikami będą dla mnie czytający Hegla Słoweńcy – że opozycja nieustępliwie krytycznej, ale bezsilnej myśli i dogmatycznego, ujętego w partyjny program działania jest pozorna. Adorno powiela ją dlatego, że nie potrafi dostrzec w teorii specyficznej praktyki i jedynie postuluje poszukiwanie form teoretycznej praktyki o charakterze rewolucyjnym,

3 Tamże, s. 31.

4 Th.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 199.

5 Tamże, s. 198.

zdając sobie sprawę z jej obecnego uwiądu. Dla Słoweńców z kolei opozycja taka podtrzymuje tylko to, przeciwko czemu Adorno prowadzi filozoficzną grę. Nie-całość, którą zwykle przywołuje się jako analizę tzw. wzorów seksualności u Jacques'a Lacana, chciałbym tu potraktować jako narzędzie wyartykułowania jedności teorii i praktyki, która konfrontuje nas z negatywnością inaczej, być może bardziej źródłowo, niż w projekcie Adorna.

Idzie więc o przerwanie narzucającego się ścisłego związku, że – pozostańmy przy tych egzemplarycznych figurach – reżim partyjny oraz schyłający przed nim kark Lukács muszą być utożsamiani z konsekwencjami zaślepienia dogmatami teorii marksistowskiej, podczas gdy krytyczna niezależność myślicieli z Frankfurtu – z polityczną bezsilnością, którą autorzy chcą przezwyciężyć w przyszłości dzięki nieustępliwej wierności myśleniu krytycznemu. Stalinowska polityka angażuje się w nieskończone zwalczanie reliktyw przedrewolucyjnego porządku, nie mogąc nigdy uznać, że został on zniesiony. Doświadczane niedoskonałości nie są jednak rezultatem działania wrogów ludu, lecz negatywnością nowego porządku, z którą trzeba się po heglowsku pojednać. Brak gotowości do uznania przez bolszewików niedoskonałości stworzonego przez nich systemu pociąga za sobą niekończącą się walkę o zwieńczenie dzieła rewolucji. Znani z unikania politycznych deklaracji programowych frankfurtczycy obawiali się także, że pozytywny program polityczny ograniczy krytycyzm filozofii, uzależniając ją od historycznych warunków społecznych, które były przedmiotem krytyki. Świadczy o tym chociażby deklaracja Adorna wydana w związku z odmową podpisania w 1955 r. manifestu przeciwko zbrojeniom:

Trudno jest nawet podpisywać apele, z którymi się sympatyzuje, ponieważ w swoim nieuniknionym pragnieniu wywarcia wpływu politycznego zawsze zawierają element nieprawdy lub zakładają znajomość konkretnych okoliczności. [...] Brak zaangażowania niekoniecznie jest wadą moralną; może być sam w sobie moralny, ponieważ oznacza naleganie na autonomię własnego punktu widzenia⁶.

Dialektyka negatywna miałaby być właśnie tego rodzaju zasadą myślenia, która w nieskończonym postępie odrzuca swe uwarunkowanie przez rzeczywistość, zachowując autonomię krytyki.

6 S. Müller-Doohm, *Adorno. A Biography*, trans. R. Livingstone, Polity Press, London 2005, s. 414.

Ile całości w dialektyce negatywnej?

W przypadku Adorna tak często występująca w filozofii różnica pomiędzy utrwaleniem się danej doktryny w recepcji a jej właściwym przesłaniem wydaje się szczególnie wyraźna. Możemy więc tutaj mówić o swego rodzaju społecznym czy akademickim pozornym życiu dialektyki negatywnej oraz jej istocie zdeponowanej w samych pismach frankfurczyka. Spróbuję zmierzyć się z tymi dwiema stronami, bacząc na to, że pozór jest sposobem przejawiania się istoty i to w niej tkwią korzenie wszelkiego zwichrowania pozoru. Krytykując pozór, wypada zatem podjąć namysł nad tym, jak doszło do tego zniekształcenia.

Zacznijmy od popularnej wykładni, czyli od pozoru. *Dialektykę negatywną* Adorna rozumieć możemy – i niejednokrotnie tak właśnie ją pojmowano – jako zwieńczenie krytycznej refleksji nad dziedzictwem myśli Hegła. Stoi tu u podstaw założenie, że wartością Hegłowskiej dialektyki są jej procesualność i dynamizm, które trzeba z niewyczerpaną wytrwałością wydzierać z gorsetu zastygłej ogólności systemu. *Dialektyce negatywnej* przyświeca postulat oddania głosu nietożsamości i partykularności przedmiotu, realizowany na drodze krytyki praformy ideologii⁷, którą stanowią roszczenia podmiotu do objęcia swym zasięgiem całości świata przedmiotowego w pojęciowej formie. Jak pisze Adorno, krytyczna wobec wszelkiej ideologii – a zatem i wobec tożsamości – dialektyka negatywna jest stałą i konsekwentną świadomością nietożsamości⁸.

W stosunku do tych założeń Slavoj Žižek, którego recepcja myśli Adorna może tu posłużyć za poświadczenie występowania w szerokim obiegu takiej właśnie interpretacji, czyni spostrzeżenie, że negatywna dialektyka, chcąc dotrzeć do nietożsamego charakteru przedmiotu poprzez systematyczne unikanie całości, ryzykuje tym, że w ostatecznym rozrachunku dążyć będzie do przedmiotu jako pewnego tożsamego obiektu, który stale wymyka się naszym ograniczonym formom poznawczym:

W idealizmie Hegła negatywność, inność i różnica uwzględnione są tylko w roli momentów podporządkowanych ich przeciwieństwu – absolutnemu podmiotowi [...].

7 Th.W. Adorno, *Dialektyka...*, s. 205.

8 Tamże, s. 207.

Adorno przeciwstawia się temu swym „prymatem obiektywności” [...]. W tym przypadku to jednak „dialektyka negatywna” Adorna jest ograniczona przez tożsamościową myśl: nieskończoną krytyczną „pracę negacji”, która nigdy nie zostaje dokonana, ponieważ przyjmuje Tożsamość jako swój punkt wyjścia⁹.

Innymi słowy: rezygnacja z systemowego utożsamienia podmiotu z przedmiotem skutkuje zdaniem Žižka zachowaniem tożsamości przedmiotu. Stwierdzenie to z pewnością ma zastosowanie do wczesnej fazy rozwoju myśli Adorna, gdy mierzy się on jeszcze z ograniczeniami koncepcji Lukácsa (np. w *Aktualności filozofii* z 1931 r.) i nie chcąc bezpośrednio utożsamić rzeczy samej w sobie z aktywnością upodmiotowionego politycznie proletariatu, opiera się bardziej na inspiracjach kantowskich niż heglowskich¹⁰. Za chwilę podejmiemy dyskusję z wysuwaną przez Žižka tezą o obecności podobnych założeń także w późniejszych, dojrzałych pismach frankfurczyka, zwłaszcza zaś w esejach z *Drei Studien zu Hegel* i *Dialektyce negatywnej*.

Nie przesądzając na razie wyniku tej dyskusji, chciałbym zasygnalizować, że dialektykę nie-całości będę rozumieć właśnie jako odpowiedź na te zastrzeżenia. Niewątpliwie obie perspektywy usiłują czytać Hegla wbrew niemu i wyzwalać właściwe rozumienie dialektyki spod ograniczeń świadomości tego filozofa jako historycznej jednostki. Tymczasem, jak będę próbował dowieść, tylko dialektyka nie-całości pozwala uwzględnić skończoną jednostkę – Hegla czy innego myśliciela dialektycznego – jako warunek możliwości myślenia dialektycznego i tym samym bliższa jest właściwemu rozumieniu dialektyki jako takiej. Jedną z podstawowych zasad dialektyki jest bowiem jedność momentu skończonego i nieskończonego.

Jak zasugerowałem wyżej, przy bliższej lekturze pism Adorna opozycja między koncepcją dialektyki negatywnej i dialektyki nie-całości okazuje się nie aż tak wyraźna. Widać to, gdy sięgniemy do wcześniejszego od *Dialektyki negatywnej*, bo opublikowanego w 1957 r. tekstu Adorna *Aspekte der Hegelschen Philosophie*. Trzy lata później ukazał się on ponownie, w składzie *Drei Studien zu Hegel* – książeczki obejmującej trzy wy-

9 S. Žižek, *Less than Nothing. The New Foundation of Dialectical Materialism*, Verso, London 2013, s. 262.

10 S. Buck-Morss, *The Origin...*, s. 31.

kłady akademickie filozofa poświęcone Hegłowi. W kontekście dalszych rozważań znamienny wydać się może fakt, że tekst ów nosił zaczerpnięte z *Minimów moraliów* motto: „Całość jest nieprawdą” („*Die Genze is das Unwahre*”), zapowiadając, jak można mniemać, krytyczny program dialektyki negatywnej z 1966 r. Osobliwością jest zatem to, że już na pierwszych stronach eseju pada deklaracja, iż właściwa interpretacja Hegla powinna kierować się wiernym podążaniem za systematyczną całością¹¹. Andrew Buchwalter stwierdza w komentarzu do tego eseju, że jest to deklaracja wymierzona przeciwko jednostronnemu ujęciu owej kwestii w tradycji marksistowskiej. W jej ramach utrzymywano sztywną opozycję pomiędzy dialektyczną metodą a systemem¹². Adorno, mimo rezerwy dla myślenia systemowego, miałby jednak nie zgadzać się, że pojęciowy system i syntetyczna całość mogą zostać ot tak podważone przez bezpośredni wgląd w dynamiczny i stale otwarty na zmianę charakter przedpojęciowej rzeczywistości. Utrzymuje za to, że właściwie przeprowadzona krytyka całości może wyłonić się dopiero z rekonstrukcji systemu i w ramach pracy pojęcia. Jednocześnie zauważa, że podobnie jak nieuprawnione jest zwracanie się krytyki ku wyrwanym z tej całości wątkom, nadawanie tej całości postaci jakiejś abstrakcyjnej formuły jest błędem. Wszelkie takie próby, których przykładem jest chociażby zdefiniowanie ducha jako społeczeństwa albo transcendentального Ja, podpadają zdaniem Adorna pod klasyczny przykład *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*¹³. Nieustanna gra momentów ma tego rodzaju abstrakcje stale poddawać zapośredniczeniu i obracać je w konkret, także uwarunkowany moment. Całość – powiada Adorno – jest nieprzerwaną grą pomiędzy momentami i istnieje tylko poprzez tę grę¹⁴.

Wiele ustępów na temat całości oraz jej istotnej funkcji podważania logicznej zasady nietożsamości poprzez przewyciężanie sprzeczności znajdujemy także w *Dialektyce negatywnej*. Adorno przyjmuje, że droga

11 Th.W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, [w:] Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990, s. 252.

12 A. Buchwalter, „Hegel: Three Studies”. By Theodor W. Adorno [...], „The Philosophical Review” 1995, vol. 104, No. 2, s. 286.

13 Th.W. Adorno, *Drei...*, s. 266.

14 Tamże, s. 252.

do nietożsamości wiedzie przez absolutne pojęcie mające znosić nietożsame momenty w procesie ich systemowego zapośredniczenia: „[...] momenty mogą stać się nietożsamością dopiero utożsamione ze sobą, mocą swej syntezy”¹⁵. Toteż realizując krytyczny program dialektyki negatywnej, nie możemy uchylać się od konceptualizowania tej całości, ale właśnie w jej analizie należy poszukiwać wyłomów i zwiastunów nietożsamości.

Dzięki analizie gry skończonych momentów – powiada Adorno – Hegel miałby przewyższać ograniczenia nałożone na poznanie przez Kantowski transcendentalizm, nie rezygnując jednocześnie z krytycznej refleksji nad warunkami możliwości poznania. Jak należy to rozumieć? Autor *Dialektyki negatywnej* przekonuje, że Hegel podąża tropem Fichteańskiego rozwinięcia i jednocześnie przekroczenia ograniczeń transcendentalizmu Kantowskiego. Jego zdaniem dialektyczne rozwiązanie problemu rzeczy samej w sobie opiera się u Hegla właściwie na Fichteańskiej absolutyzacji podmiotu praktyki i tym samym na uznaniu prymatu rozumu praktycznego.

To fundamentalne znaczenie praktyki znalazło swój wyraz już u królewieckiego filozofa w *Krytyce czystego rozumu*. To tam znajdujemy bowiem następującą myśl:

Rozum zostaje przez pewną skłonność swej natury pobudzony do wykraczania poza użycie doświadczałne, do tego, by się w czystym użyciu i za pomocą samych tylko idei ośmielał docierać do najdalszych granic wszelkiego poznania i by spokój znajdował dopiero w przebyciu całej swej drogi, w istniejącej dla siebie całości systematycznej. Czy usiłowanie to opiera się jedynie na jego interesie spekulatywnym, czy też raczej wyłącznie na jego interesie praktycznym?¹⁶

Rozwijając tę tezę Immanuela Kanta, Johann Fichte nie tylko uwypuklił jego przekonanie, że praktyka stanowi ostateczny cel użytku rozumu, ale uczynił z niej pierwotną podstawę każdego doświadczenia i poznania. Dla autora *Teorii wiedzy* podmiot tylko pozornie zastaje wszelką cząstkową i skończoną przedmiotowość jako daną. W rzeczywistości bowiem

15 Th.W. Adorno, *Dialektyka...*, s. 218.

16 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przekł., wstęp i przyp. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957, s. 541.

jest ona rezultatem pierwotnej nieuświadomionej aktywności podmiotu. Tak samo Hegel – stwierdza Adorno – docierając do esencji przedmiotowości dzięki inspiracjom wyniesionym od Fichtego, doszukuje się po stronie rzeczy samej w sobie pierwotnej aktywności podmiotu, którą sam utożsamia z pracą. „Jeśli, jak u Hegla, w całości wszystko ostatecznie sprowadza się do podmiotu jako ducha absolutnego, idealizm tym samym sam siebie znosi, ponieważ nie pozostaje żadna różnica, dzięki której podmiot mógłby zostać rozpoznany jako coś odrębnego, jako podmiot”¹⁷.

W *Drei Studien...* czytamy więc, że Hegel z jednej strony nie potrafi pogodzić się z tym, że przedmiot – owa rzecz sama w sobie – mógłby być czymś innym niż tożsamym ze sobą podmiotem absolutnym. Z drugiej zaś, jeżeli Heglowski idealizm znosi przedmiotowość w absolutnym podmiocie, to wówczas sam podmiot zanika w stanie indyferentnej jedności podmiotu i przedmiotu, a tym samym traci swą właściwą rolę.

W szerszej perspektywie taka indyferentna jedność stanowi jeden z dwóch momentów Heglowskiej dialektyki, fundamentalnie obciążonej rodzajem nieprzekraczalnej dwuznaczności. Klarownie relacjonuje tę kwestię Bartosz Wójcik, wskazując, że owa dwuznaczność frapowała szczególnie Martina Heideggera i Györgya Lukácsa, a w Polsce – Macieja Sosnowskiego¹⁸. Chodzi w niej o związek złożonego procesu nieskończonego zapośredniczania i znoszenia z prostym i niezróżnicowanym efektem tego znoszenia, a mówiąc inaczej – o opozycję ruchu znoszenia (*Aufheben*) i stanu bycia zniesionym (*Aufgehobensein*).

Choć ów moment bycia zniesionym, apoteozę indyferentnego absolutnego podmiotu najczęściej przypisuje się Heglowi, wskazując tu na Schellingiańskie inspiracje, Adorno trafnie zauważa, że możemy go dostrzec, osadzając stanowisko filozofa w absolutnej tożsamości podmiotu praktycznego z filozofii Fichtego. Istotnie, w pismach Hegla zarzut o niezróżnicowanie, prosty i abstrakcyjny efekt formułowany jest pod adresem zarówno Fichtego, chociażby w rozprawie *O różnicy pomiędzy Fichteańskim a Schellingiańskim systemem filozofii* (*Differenz des Fichteschen und*

17 Th.W. Adorno, *Drei...*, s. 308.

18 B. Wójcik, *Wojna i motłoch. Sprzeczności nowoczesne w filozofii Hegla*, Universitas, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków–Warszawa 2022, s. 66.

Schellingschen Systems der Philosophie)¹⁹, jak i Friedricha Schellinga, czego świadectwo znajdujemy w *Fenomenologii ducha* – słynnej metaforze o nocy, w której wszystkie krowy są czarne²⁰. Adorno obarcza nim z kolei Hegla. Stara się jednak zarazem dowieść, że takie przyjęcie absolutnej tożsamości całości sprawia, iż krok poza idealizm jest już prawie uczyniony. Tym, co jego zdaniem pozostaje do zrobienia, jest zanegowanie totalności podmiotu absolutnego w miejscu, w którym jego nieprawda jest najbardziej ewidentna.

Konkretnym przykładem tej demaskacji jest filozofia społeczna Hegla z *Zasad filozofii prawa*. Adorno trafnie zwraca uwagę na zawarte w tej rozprawie diagnozy antagonistycznego charakteru nowoczesnej formy uspołecznienia opartej na działalności rynkowej i powszechnym obywatelstwie. Wbrew tym, którzy chcieliby widzieć w Heglu jedynie apologetę *status quo*, podkreśla, że filozof ten z nadzwyczajną skrupulatnością odnotował mechanizm wzajemnego powiązania akumulacji i koncentracji dóbr w kapitalizmie z pauperyzacją, bezrobociem i mechanizacją pracy²¹. Totalność społeczeństwa jest więc antagonistyczna, jednak właśnie w momencie rozpoznania tego gruntownego antagonizmu – ciągnie Adorno – w wywodzie Hegla następuje niespodziewany spekulatywny zamach stanu²². Przy pełnej świadomości tego, że rzeczywistość zasługuje na krytykę, odwołuje się on ostatecznie do rozumnej natury państwa, które miałyby przypieczętowywać tożsamość podmiotu oraz przedmiotu i dostarczać potrzebnej apologii rzeczywistości. „Zamach stanu» był konieczny, po-

19 W polskim przekładzie ukazały się trzy pierwsze rozdziały tej rozprawy. Zob. G.W.F. Hegel, *O rozmaitych...*, s. 53–80; tenże, *Prezentacja systemu Fichtego*, „Nowa Krytyka” 1992, nr 2, s. 99–141.

20 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 24.

21 Wszystkie te kwestie zostały obszernie i wyczerpująco opracowane w książce Wójcika, która dowodnie wykazuje, że Hegłowskie *Zasady filozofii prawa* są dogłębną i radykalną krytyką społeczeństwa nowoczesnego, a nie jego legitymizacją, jak niejednokrotnie się przyjmowało. Zob. B. Wójcik, *Wojna...*, s. 395–676.

22 Tłumacząc w ten sposób użyte w oryginalnym tekście niemieckie słowo *Gewaltstreich*, które oznacza użycie siły, siłowy przewrót czy właśnie zamach stanu. Swoją decyzję translatorską motywuję chęcią zachowania – jak sądzę, zgodnej z przesłaniem Adorna – dwuznaczności, która wskazuje na bezpośrednią przemoc oraz filozoficzno-symboliczną ekstrawagancję gestu Hegla.

nieważ w przeciwnym razie zasada dialektyczna wykraczałaby poza to, co istnieje, a tym samym negowałaby tezę o absolutnej tożsamości – a jest ona absolutna tylko w tym, że jest realizowana; to jest rdzeń filozofii Hegla²³.

Paradoksalnie apologia ta nie tylko wynika z wierności zasadom dialektyki, ale także je pogwałca, gdyż dokonuje zatarcia antagonizmu i negatywności zróżnicowanych momentów rzeczywistości w abstrakcyjnej formule totalności:

Hegłowska filozofia państwa jest koniecznym zamachem stanu; zamachem stanu, ponieważ zawiesza dialektykę pod egidą zasady, do której można zastosować własną krytykę abstrakcji Hegla, zasady, której lokalizacja, jak przynajmniej sugeruje Hegel, nie jest bynajmniej poza grą sił społecznych [...] ²⁴.

Z przewrotną intencją Adorno interpretuje ten gest jako najwyższe świadectwo prawdziwości teorii społecznej Hegla: brutalny i nieludzki charakter rzeczywistości uwidocznił się w ten sposób przez jej kontrast z najbardziej nonsensowną próbą filozoficznego jej zamaskowania. Tym samym frywolność, z jaką Hegel dokonuje apologii państwa, uwydatnia jedynie prawdę, że nowoczesne społeczeństwo rynkowe zasługuje na całkowite unicestwienie. Definitywnie zaprzecza ono wszelkim – jak się wyraża Adorno – ludzkim celom²⁵. Rozdźwięk pomiędzy ludzkimi celami a apologią nowoczesnego państwa wskazuje dobitnie na krytyczny i negatywny aspekt filozofii Hegla, która mimowolnie wydaje surowy sąd, że cała rzeczywistość zasługuje jedynie na unicestwienie²⁶.

Podkreślić należy kluczowy aspekt tej interpretacji: najpierw rozpoznany zostaje antagonizm społeczeństwa, który państwo jedynie uwydatnia. Państwo wskazuje na antagonizm jedynie retorycznie, gdyż jest on rozpoznany bez konieczności odwołania się do kryterium rozumności samego państwa. Utożsamienie rzeczywistości państwa z rozumnością zakrawa więc na ironię, porównywalną z zachwytem nad piękną pogodą w ulewny dzień. Kryterium deprawacji społeczeństwa pochodzi więc według Adorna spoza tezy o absolutnej tożsamości tego społeczeństwa

23 Th.W. Adorno, *Drei...*, s. 276.

24 Tamże, s. 29.

25 Tamże, s. 28.

26 Tamże, s. 30.

z rozumnością państwa. Jest to kryterium inne. Komentując ten wątek analizy Adorna, Henry Sifton Harris zauważa, że najbardziej krytyczny moment, który autor *Dialektyki negatywnej* chciałby dostrzec u Hegla, opiera się na milczącym przyjęciu przezeń zewnętrznych kryteriów deprawacji społeczeństwa. Są nimi ludzkie cele, w które godzi społeczeństwo kapitalistyczne. Trafnie więc pyta: „Jakie jest prawdziwe kryterium, z punktu widzenia którego nasz świat jest wypaczony. I skąd to kryterium pochodzi?”²⁷ Innymi słowy: czym są te ludzkie cele? Dla Adorna Hegłowskie państwo podkreśla wewnętrzną sprzeczność tego społeczeństwa, ale z pewnością jej pojęciowo nie wytwarza. Filozof odżegnuje się od potraktowania tego państwa jako momentu absolutnej jedności ducha subiektywnego z jego obiektywną rzeczywistością wyrażoną w słynnym Hegłowskim *dictum*, że „to, co rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”²⁸.

Można powiedzieć, że przyjęta przez Adorna optyka usiłuje zintegrować krytyczne ambicje młodego Hegla ze skrupulatną diagnozą rzeczywistości przeprowadzoną przez Hegla dojrzałego. Gdy autor *Dialektyki negatywnej* przypisuje ludzkim celom funkcję probierza krytyki stosunków społecznych, odwołuje się (prawdopodobnie świadomie) przede wszystkim do tybińskiej i berneńskiej spuścizny Hegla z lat 1788–1796. Przyjęcie założenia o jedności ludzkich celów bliższe jest z pewnością stanowi umysłu zafascynowanego pismami Jeana-Jacques’a Rousseau studenta z Tybingi czy prywatnego nauczyciela w patrycjuszowskim domu w Bernie. W tym okresie Hegel nie był jeszcze gotów porzucić silnego przekonania, że filozofia praktyczna Kanta w postulacie powinności *sollen* i idei królestwa celów bezspornie wytyczyła kierunek dążeń moralnych oraz politycznych. Powodowało to, że zagadnienia teoretyczne, a przede wszystkim społeczno-polityczne wyrażane przez najradykalniejsze w tym okresie sympatie filozofa, jawiły mu się przede wszystkim jako problemy domagające się opracowania moralnego²⁹. Co więcej, państwu celów i postulatowi

27 Zob. recenzję: H.S. Harris, *Theodor W. Adorno, „Hegel: Three Studies” [...] „Philosophy of the Social Sciences”* 1999, vol. 29, No. 1, s. 156.

28 G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 17.

29 G. Lukács, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, przekł. i wstęp M.J. Siemek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 40.

wykraczania poza to, co jest (*sein*), usiłował Hegel nadać różne konkretne znaczenia, które za każdym razem okazywały się arbitralne albo nieprzystające do aktualnego etapu rozwoju historycznego, jak ideał antycznej wspólnoty obywatelskiej. Dopiero okres jenański z lat 1800–1807 pozwoli mu zrozumieć, że dotarcie do podobnych absolutnych kryteriów krytyki jest albo skazane na nieskończone i przez to daremne poszukiwanie, albo na ich arbitralność (ta alternatywa okaże się tu zaraz jeszcze istotna). Wieńcząca przebytą przez Hegla drogę *Fenomenologia ducha* za absolutną podmiotowo-przedmiotową prawdę uznawałaby właśnie dialektykę tej nieskończoności i arbitralności, czyli także nieustanne przechodzenie nieokreśloności w nietrwałą określoność.

Podobne niezdecydowanie co do ostatecznych kryteriów krytyki występuje także u Adorna. Jedną z prób nadania ludzkim celom bardziej konkretnej miary w *Dialektyce negatywnej*, miary podnoszonej do rangi absolutnej dla dialektycznej krytyki rzeczywistości, jest cierpienie:

[...] rzeczywiście, istnieje, wprowadzie omyłne, ale przecież bezpośrednie duchowe doświadczenie tego, co istotne, które naukowa potrzeba porządku może wyperswadować podmiotom tylko przemocą. Gdzie nie ma takiego doświadczenia, tam poznanie pozostaje nieruchome i bezpłodne. Jego miarą jest to, czego podmioty obiektywnie doświadczają jako cierpienia³⁰.

Powyższe stwierdzenie sugeruje, że zdaniem Adorna możliwe jest bezpośrednie, nieprzeprowadzone przez absolutną tożsamość pojęcia uchwycenie nietożsamości bytu społecznego. Wszelka krytyka czerpie swój sens z opowiadania się po stronie cierpienia. Wyłaniający się z takiej interpretacji krytyczny aspekt pojęcia i całości przybiera jednak postać, jak powiedziałem, bardziej retoryczną (mającą uwypuklić rozdzźwięk pomiędzy ideałem a rzeczywistością) niż spekulatywną. To nie w gestii pracy pojęcia i dyskursywnego myślenia racjonalnej tożsamości podmiotu i przedmiotu, lecz w identyfikacji przemocy i doznania cierpienia leży zatem kryterium wszelkiej krytyki.

30 Th.W. Adorno, *Dialektyka...*, s. 236.

Dialektyka nie-całości

W przeciwieństwie do kierunku rozważań Adorna dialektyka nie-całości opracowywana przez szkołę słoweńską usiłuje potraktować całość jako integralny moment dialektyki, a nie zabieg retoryczny, i nie obawia się, że przybierze ona abstrakcyjną formułę. Dla porządku chcę tylko zapowiedzieć, że nie będę tu wnikał głęboko w opracowanie nie-całości w ramach formuł seksuacji, które dla przedstawicieli szkoły słoweńskiej stanowią jej ważny aspekt. Skupię się jedynie na roli nie-całości w ramach ogólnych założeń dialektyki Heglowskiej.

Stawką dialektyki nie-całości jest ujęcie momentu, w którym podmiot przez przypiecztowanie swojej tożsamości z przedmiotem będzie musiał się pojednać (*versöhnen*) z nietożsamością ze sobą samym. Bezpośredni wyraz postulatu pojednania w pismach Hegla – tak ważny dla Žižka – zawiera fragment przedmowy do *Zasad filozofii prawa*:

Rozpoznać rozum jako różę na krzyżowej drodze teraźniejszości i dzięki temu móc się nią radować – takie rozumowe poznanie oznacza pojednanie z rzeczywistością, pojednanie, którego filozofia uczycza tym, którzy raz poddali się wewnętrznemu postulatowi, by ujmować [rzeczy] pojęciowo i by zarówno zachować w tym, co substancjalne, jak i pozostawać ze swoją podmiotową wolnością nie w tym, co szczegółowe i przypadkowe, lecz w tym, co samo w sobie i dla siebie³¹.

Podmiot spełnionej filozofii rozpoznaje w rzeczywistości sam siebie, swoją wolność. Nie dlatego jednak, że osiąga pełnię i znosi swą alienację, a rzeczywistość pozwala mu na całkowicie swobodne działanie. Pojednanie z rzeczywistością oznacza, że choć nie spełnia ona zakładanych ludzkich celów i pozostaje drogą krzyżową, jest jednak dziełem wolnego podmiotu. Chodzi tu więc nie tyle o prymat przedmiotowości, ile prymat podzielonej podmiotowości, zawsze uwikłanej w swe uprzedmiotowienia. Nietożsamy przedmiot osiągany zostaje jedynie drogą okrężną i na dobrą sprawę nigdy nie może być przedmiotem świadomości, jak chciałby Adorno, określając program dialektyki negatywnej.

31 G.W.F. Hegel, *Zasady...*, s. 20.

Zacznijmy od sformułowania Žižka, że nie-całość to struktura rzeczywistości odsłonięta, gdy wpisujemy w nią ograniczenia naszej wiedzy³². Jego zdaniem fundamentalny krok Hegla na drodze do przezwyciężenia Kantowskiego ograniczenia poznania polega nie na tym, że za zasłoną odnajduje po prostu podmiot praktyki (po fichteańsku), ale na tym, że potrafi pokazać, jak podmiotowa granica poznania przynależy do przedmiotu. W związku z tym podmiot to nie opozycja wobec przedmiotu, lecz luka w samej przedmiotowości. Przekroczona zostaje tym samym opozycja tego, co zewnętrzne, i tego, co wewnętrzne.

Tak rozumiana nie-całość, u Lacana utożsamiana z żeńską stroną seksuacji, stanowi przeciwwagę dla męskiej całości, która opiera się zawsze na konstytutywnym wyjątku lub idei zewnętrza. Nie wdając się w psychoanalityczne i libidinalne niuanse związane z tą różnicą, należy stwierdzić, że dla Žižka, Dolar i Zupančič sens tych formuł wykracza poza kwestię rozkoszy, którą oryginalnie przypisywał jej Lacan. Kuba Mikurda zwraca uwagę, że dla tej interpretacji ważny jest przede wszystkim aspekt logiczno-ontologiczny³³. Idzie tu nie o to, by ciągle podważać całość przez wskazywanie wyjątku, który do niej nie należy, ale o usunięcie wyjątku i pełne utożsamienie się z zewnętrznym światem przedmiotowym. W ten sposób przedmiot jest ze sobą nietożsamy za sprawą wpisania weń podmiotu. I podmiot skazany jest jednak na wiecznie przedmiotowy charakter swej samowiedzy, skończoną i przygodną postać swego nieskończonego samoodniesienia.

Doskonałym obrazem działania dialektyki nie-całości jest epopeja świadomości z *Fenomenologii ducha*. Dialektyka świadomości dokonuje się tam tylko dzięki całości, a dokładnie dzięki temu, że rozprawa ta jest definitywnie zakończona. Przedstawiony tam wywód śledzący przekształcenia naturalnej świadomości prowadzi do wiedzy absolutnej, do utożsamienia podmiotu z przedmiotem, które zdaje sprawę z tego, że podstawową, nieprzekraczalną i dlatego absolutną zasadą traktatu filozoficznego, jak i wszelkiego dzieła rąk i umysłów ludzkich, jest konieczność

32 S. Žižek, *Less...*, s. 925.

33 K. Mikurda, *Nie-całość. Žižek, Dolar, Zupančič*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 69–74.

zakończenia go i przedstawienia publiczności. Hegel zaznacza to z całą stanowczością we wstępie do książki. Postaci świadomości – zapowiada – będą ulegać przekształceniom o tyle, o ile wprawi je w ruch zasada negacji określonej, a ona z kolei za swą przesłankę ma całość:

Całość (Vollständigkeit) form świadomości nierealnej wyniknie sama z konieczności jej rozwoju i związku między owymi formami. Aby umożliwić zrozumienie tej myśli, należy, ogólnie biorąc, już tutaj powiedzieć, że przedstawienie nieprawdziwej świadomości w jej nieprawdziwości nie jest tylko procesem negatywnym. [...] tymczasem Nic pojęte jako nicość tego, czego jest rezultatem, jest w rzeczywistości wynikiem prawdziwym, jest samo czymś określonym i posiada jakąś treść³⁴.

Całości – co zresztą Adorno już zauważył – nie możemy zatem postrzekać jedynie jako retorycznego dodatku, który podkreśla znaczenie różnicy i negatywności. Odpowiada ona za samo pojawienie się negatywności i z nią ściśle współpracuje. Hegłowskie dzieło *Fenomenologia ducha* kończy się i także dialektyka, jak podkreśla Dolar, jest procesem zawsze zakończonym. Mówiąc inaczej, jest procesem możliwym tylko dzięki temu, że dotyczy podmiotu – samowiedzy – zaangażowanego w projekt kończenia swoich własnych dzieł, tak jak Hegel zaangażowany jest w zakończenie własnej rozprawy: „[...] dla Hegla dialektyka jest procesem skończonym, osiąga swój koniec, gdy wytwarza pozytywną formułę dla negatywności, która popychała ją do przodu”³⁵.

Nie-całość rejestruje ten aspekt założeń dialektycznego myślenia Hegla. Całość ujęta w pozytywnej formule musi wystąpić jako warunek dialektyki rozumianej jako ruch naprzód i rozwój; co więcej, musi wystąpić jako pewien moment abstrakcyjny, nieuchronne cięcie. Czy istnieje jednak jakieś kryterium pozwalające wskazać absolutny moment takiego cięcia? Gdyby miało ono warunkować moment absolutny, wówczas samo byłoby absolutem. Gdybyśmy mogli je określić już na samym początku, byłoby ono bezpośrednie, czyli niwelowałoby potrzebę zapośredniczenia, a więc i samą dialektykę.

Dolar przekonuje nas jednak, że do pewnego stopnia tak się dzieje. Dialektyka jako natura rzeczy i reguły rozwoju myśli potrzebuje swojego nie-

34 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, t. 1, s. 100–101.

35 M. Dolar, *Fenomenologia ducha*, przeł. M. Kropiwnicki, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 2008, nr 1, s. 147.

dialektycznego komponentu. Dlatego właśnie pozytywna formuła całości, która funduje dialektyczny ruch, przechodzi w nie-całość: całość konieczną i zarazem fałszywą, arbitralną i przypadkową w swej treści, a przy tym niezbędną.

Wymownym przykładem takiego zakończenia, gruntownie omówionym przez Dolara, jest pojawiający się w *Fenomenologii* sąd nieskończony frenologii, który stanowi, że „duch jest kością” („*Der Geist ist ein Knochen*”)³⁶. Utożsamienie ducha, czyli tego, co wolne, z kością, a dokładnie z kształtem czaszki, martwym skrawkiem materii, urąga wszelkim wymogom myślenia spekulatywnego. Z jednej strony odstręczony dogmatyzmem frenologów Hegel otwarcie się z nich naśmiewa, z drugiej zaś wraz z tym etapem epopei świadomości w *Fenomenologii ducha* dobiega końca jej poznawczy rozwój i rozpoczyna się historia jej zaangażowania w świat przedmiotowy. Wygląda to tak, jak gdyby Hegel z rezygnacją stwierdzał, że nauka (obserwacja świata) wyczerpała tu swoje możliwości. W rzeczy samej bowiem ów moment utożsamienia ducha z dogmatami najbardziej urągającymi jego naturze jest przecież właśnie także dialektycznym momentem pojednania przeciwieństw. Nie jest to jednak, trzeba dodać, pojednanie całkowicie pozytywne.

Połączenie dwóch sfer – ducha i świata fizycznego – pozwala obejść konstytutywny dla poznania dualizm tego, co jest po stronie świadomości i na zewnątrz niej, fenomenowi i rzeczy samej w sobie. Opozycja ta odpowiada temu samemu, co w języku Lacanowskiej psychoanalizy.

Kto tu jest niedialektyczny?

Jeżeli z perspektywy myślenia dialektycznego warunkiem ruchu i dynamizmu jest abstrakcyjne i arbitralne zakończenie, to może nie powinniśmy czynić Adornowi zarzutu, że potraktował cierpienie jako zasadę, która niczym kość w *Fenomenologii ducha* rozstrzyga wszelkie kwestie. Dla dialektycznej krytyki tego rodzaju archimedesowy punkt oparcia jest zawsze fałszywy i ograniczony, ale przecież także dla niej musi być wiadome, że to,

36 Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, t. 1, s. 388. Por. M. Dolar, *Frenologia...*, s. 153.

co fałszywe, stanowi warunek tego, co prawdziwe. Myśliciel dialektyczny jako skończona jednostka osiąga poziom absolutu wówczas, gdy doświadcza na własnej skórze swego ograniczenia, gdy stosownie do sugestii Žižka przedmiot poznania sam niejako dowodzi tego, że podmiot wpisany jest weń ze swym poznawczym ograniczeniem. W ten sposób relację pomiędzy podmiotem i rzeczywistością, myślą i bytem rozumie też Zupančič. Jej zdaniem kulminacja dialektycznego procesu w wiedzy absolutnej polega na krótkim spięciu pomiędzy podmiotem i przedmiotem, a nie na podporządkowaniu jednego drugiemu³⁷. Owo krótkie spięcie polega właśnie na dotarciu do miejsca, w którym droga myśli osiąga pełnię rozwoju na skutek dotarcia do nieusuwalnego ograniczenia.

Wydaje się zatem, że dotychczasowe omówienie relacji pomiędzy dialektyką i niedialektyką, całością i nie-całością, pozwala dostrzec w projekcie Adorna wierną realizację myślenia dialektycznego. Wszak dla wytrawnego dialektyka nawet najbardziej dogmatyczne stanowiska stają się ukrycie dialektyczne i ujęte z odpowiedniej perspektywy odsłaniają bogactwo swych wewnętrznych sprzeczności, otwierając drogę działaniu negacji określonej.

Przy tej okazji trzeba jednak zastrzec, że po pierwsze, trudno potraktować cierpienie jako szczególny przykład spełnienia ogólnej zasady, iż dialektyka kończy się wówczas, gdy podmiot wypracuje pozytywną formułę swej tożsamości ze światem przedmiotowym. Nie jest ono bowiem pozytywnym przedmiotem, lecz domagającym się zmiany stanem podmiotu, który nie potrafi i nie chce utożsamić się ze swoim przedmiotowym charakterem. Jako takie cierpienie treściowo odpowiada raczej formalnej zasadzie nieskończonego ruchu kwestionowania świata przedmiotowego, wciąż odmierzanego abstrakcją niespełnienia ludzkich celów. Choć miało nadawać im bardziej konkretną postać, w rzeczywistości jest równie abstrakcyjne co one. W tym charakterze oba wątki – cierpienie i ludzkie cele – dotyczą raczej braku gotowości podmiotu do utożsamienia się z przedmiotem. Niechęć ta motywowana jest dążeniem do uchronienia się przed doświadczeniem nietożsamości z samym sobą, a nie otwartością na doświadczenie nietożsamości przedmiotu. Zachowuje przy tym – jak

37 A. Zupančič, *The Odd One in: On Comedy*, MIT Press, Cambridge 2008, s. 17.

u młodego Hegla – nienaruszone przekonanie o nieskończonej podmiotowości, transcendującej swe uprzedmiotowienia.

I tu można jednak dowodzić, że w ostatecznym rozrachunku Adorno okazuje się podmiotem dialektyki. Abstrahowanie od utożsamienia ze światem przedmiotowym, narzuconymi i heteronomicznymi określeniami, odnosi się bowiem wprost do dylematu Hegłowskiej pięknej duszy, figury odgrywającej istotną rolę w fenomenologicznej epopei ducha. Piękna dusza ogniskuje tam antynomie Kantowskiego autonomicznego podmiotu, dla którego każdy moralny czyn okazuje się skazany na heteronomię zewnętrznej rzeczywistości i daleko idące wobec niej koncesje. Piękna dusza żywi więc głęboką niechęć do tego, by działać w obcym sobie świecie, i pielęgnuje poczucie nieskalania zdeprawowaną rzeczywistością negowaną przez siebie w moralnym uniesieniu. W *Dialektyce negatywnej* znajdujemy charakterystyczny dla pięknej duszy dylemat:

Na przykład taka sprzeczność, jak między określeniem, które jednostka uznaje za swoje, i tym, które narzuca jej społeczeństwo, kiedy chce ona zorganizować swoje życie, czyli „rolą”, wcale nie daje się sprowadzić do jedności bez manipulacji, bez włączania żalosnych pojęć nadrzędnych, sprawiających, że znikają istotne różnice. [...] Subiektywna świadomość, dla której sprzeczność jest czymś nieznośnym, musi dokonać rozpaczliwego wyboru. Musi albo sprzeczny z nią bieg świata wystylizować na harmonię i wbrew lepszemu jego rozumieniu być mu heteronomicznie posłuszną; albo też w zaciętej wierności własnemu określeniu zachowywać się tak, jak gdyby nie było żadnego biegu świata, i tym samym ginąć³⁸.

Przywołane rozumowanie zdaje się sugerować daleko idącą ufność Adorna wobec realnej czystości motywów heroicznie unikającej zaangażowania jednostki. Takiej jednostki, która odrzuca heteronomiczne określenia i skazuje się na społeczny niebyt. Filozof wyraża gotowość do solidarności z jej losem, a przy tym pewnego rodzaju współnictwo z jej naiwnością: nie dostrzega, że odmowa zaangażowania przynależy już – zgodnie z logiką negacji określonej – do tego świata i odgrywa w nim rolę. Przenikliwej charakterystyki tego ambiwalentnego aspektu pięknej duszy dostarcza Sosnowski, zwracając uwagę, że

piękna dusza, która w czystości swojego nieróbstwa jest w stanie z małoduszną precyzją naświetlić każdy egoizm, śmiesznośćkę i podłość Bohatera, okazuje się

38 Th.W. Adorno, *Dialektyka...*, s. 211–212.

zwykłym, sfrustrowanym własną niemocą i suchotniczym uwiązdem Kamerdynera moralności. Jej nie-działanie, jałowe ocenianie i pomstowanie, choćby dokonywało się w ciszy i pokorze, jest zwykłym czynieniem jak każde inne – ma swą konkretną, szczegółową rzeczywistość. I jako małostkowość obmowy, która jest uzewnętrznianiem się w upadłym świecie, samo przechodzi na stronę jego nikczemności, której nienawidzi³⁹.

Zniesienie sztywnego podziału na Bohatera i Kamerdynera, zbrukanego działaniem człowieka i beczynny podmiot autonomicznej moralności, sugerowałoby, że także wobec Adorna i postaw, z którymi się niejako solidaryzuje czy wręcz utożsamia, nie można sprawiedliwie postawić zarzutu o czynne unieważnianie sedna dialektyki, czyli negacji określonej. Innymi słowy, nawet jeżeli Adorno tkwi w przekonaniu o konieczności bezwzględного ujmowania się za cierpiącymi ofiarami przemocy i popada przy tym w beczynne pomstowanie na to, że świat realnego działania skazuje na deprawację, to chcąc nie chcąc, określa się i działa. Siłą rzeczy filozof wydaje przecież książkę i prowadzi działalność intelektualną w zdeprawowanym świecie, integrując swe filozoficzne projekty z niedialektycznymi warunkami samej dialektyki. Czysta teoria, nawet w przypadku Adorna, nie jest aż tak czysta i pozostaje praktyką skazaną na wszelkie ograniczenia tej ostatniej.

Coś jednak w charakterze działalności filozoficznej Adorna świadczy o tym, że chroni on swą podmiotowość przed skończonością i pielęgnuje obraz pięknoducha, który w nieskończonym postępie będzie się zbliżał do niemożliwego przedmiotu, nie godząc się na tak bolesne dla krytycznej świadomości utożsamienie z zewnętrzną przedmiotowością. Tym czymś jest forma wykładu jego filozofii, odżegnująca się od ambicji systemowych. Niechęć ta wbrew pozorom nie jest świadectwem odmowy zapanowania nad przedmiotem za pomocą totalizującego charakteru pojęcia, a wręcz przeciwnie: ochroną podmiotu filozofii i jego nieskończonych ambicji. Ukryty tu paradoks odnotował Hegel – w rozprawie poświęconej różnicy między filozofią Fichtego i Schellinga. Spostrzegł tam, że stworzenie systemu nakazuje myślicielowi zająć stanowisko i opowiedzieć się za wybraną

39 M. Sosnowski, *Bartleby, Oblomow, Głodomór*, „Teksty Drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja” 2013, nr 6 (144), s. 175.

formułą absolutu, choć nie prowadzi przy tym do jego własnej absolutyzacji. Przeciwnie, konfrontuje go z koniecznym charakterem oparcia się na pewnej prowizoryczności. W konsekwencji „filozofowanie, które nie konstruuje się w postaci systemu, jest ciągłą ucieczką przed ograniczeniami – raczej dążeniem rozumu do wolności niż jego czystym samopoznaniem [...]”⁴⁰. Ucieczka owa polega na tym, by zawsze mieć jeszcze coś w zanadrzu do dodania; chodzi w niej o strach przed wyczerpaniem bogactwa podmiotowości w świecie przedmiotowym, o ciągle wymykanie się uprzedmiotowieniu w imię skrytej istoty podmiotowości. Tworzenie systemu, domkniętego dzieła, wprowadza tymczasem wymiar nie-całości, ponieważ wskazuje, że podmiot nie skrywa się za tym, co napisał, chcąc zachować coś po swojej stronie albo zwrócić uwagę na ciągle wymykanie się rzeczy samej w sobie. Nie-całość eksterioryzuje wszystko, co chcielibyśmy zakładać w podmiocie, w skończoną formę przedmiotową, i znosi przy tym różnicę pomiędzy wnętrzem i zewnątrz. Z punktu widzenia pracy filozoficznej, która ma wytyczać drogi praktyce, nie-całość odsłania, że filozofia jest zwyczajnie jedną z wielu praktyk świata społecznego, a nie przejawem wyższej świadomości.

Specyficzna awersja Adorna do systemu, do ujednoznacznienia swych rozważań i odmowa utożsamienia krytyki marksistowskiej z politycznym programem partii są załączkami obiegu interpretacji usprawiedliwionej w praktyce pisarskiej filozofa dialektyki negatywnej mimo przeczących jej jego własnych wypowiedzi. O ile na poziomie świadomych deklaracji Adorno zdaje sobie sprawę, że nietożsamość – cel jego filozofii – musi być zapośredniczona przez pojęcie, o tyle forma jego filozofii wyraża niezdolność do tego, by poprzestać na pojęciu, które to naprawdę konfrontuje podmiot z ograniczeniem, czyli z koniecznością zakończenia. Tym samym pozór okazuje się rezultatem istoty; to, co powierzchownie i zewnętrznie przypisane Adornowi, oddaje istotną cechę jego własnego stanowiska.

40 G.W.F. Hegel, *O rozmyślaniach...*, s. 75.

Konieczne zakończenie i paranoiczna hermeneutyka

Na najbardziej podstawowym poziomie nie-całość akcentuje ontologiczną ważność tego rodzaju zakończeń, dokonując pewnego rodzaju uniezwyklenia zjawisk, których cały sens uwarunkowany jest koniecznością kończenia, np. wygłaszania referatu na konferencji, pisanie rozprawy filozoficznej, ale także uprawiania polityki, w tym rewolucyjnej. Z takiego punktu widzenia podmiotowy charakter rewolucji ujawnia się nie tylko wówczas, gdy popada ona w nieskończony ruch znoszenia reliktyw dawnego porządku. Mamy z nim do czynienia także wtedy, gdy określi ona, czyli ograniczy swój program i w trakcie jego realizacji będzie potrafiła uznać swe dzieło za dokonane, choć niewystarczające z perspektywy żywionych wcześniej nadziei. Chodzi o to, by czyn rewolucyjny miał swój kres w czasie. Dlatego właśnie etyczno-dialektyczny obowiązek rewolucjonisty polega na gotowości do uznania, że program transformacji stosunków społecznych został zrealizowany, a wszelkie defekty są skutkiem wewnętrznych sprzeczności nowego świata, a nie złogami świata dawnego. Całkowitym przeciwieństwem tego był reżim stalinowski, który dziesięć lat od przewrotu październikowego ogłaszał na plenum partii bolszewickiej w 1928 r., że walka z kułactwem to walka z „wyrazem burżuazyjnych tendencji w kraju”⁴¹.

Nic, żadne wyższe kryterium nie pozwala tutaj na odróżnienie końca dzieła rewolucyjnego od uznania rozumności *status quo* wyrażonego w cytowanej wyżej przedmowie do *Zasad filozofii prawa*. Rozumność, o której tam mowa, nie jest niczym więcej niż deklaracją, że podmiot bierze odpowiedzialność za świat. Dokładnie tak samo jak filozof – docierając tu do swojego absolutnego samoodniesienia – bierze odpowiedzialność za dzieło, które ukończył, godząc się na to, że nie będzie już dalej negocjował z odbiorcami właściwego sposobu jego interpretacji. Wieńcząca dzieło kropka znamionuje jego dwuznaczność, która nie podlega już dalszemu ujednoznacznianiu:

41 J.V. Stalin, *Industrialisation of the Country and the Right Deviation in the C.P.S.U.(B.). Speech Delivered at the Plenum of the C.P.S.U.(B.). November 19, 1928*, „Marxists Internet Archive” [online, dostęp: 19 VI 2025]: <https://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1928/11/19.htm?utm_source=chatgpt.com>.

Dopiero kropka na końcu retroaktywnie ustala lub określa znaczenie zdania. Ważne jest jednak, aby dodać, że ta kropka nie jest zamrożeniem (*fixation*), które usuwa wszelkie ryzyko, znosząc wszelką dwuznaczność i otwartość. Wręcz przeciwnie, sama kropka, jej przecięcie, uwalnia znaczenie i interpretację: kropka zawsze pojawia się przypadkowo, jako niespodzianka, generuje nadwyżkę – dlaczego tutaj? Co to oznacza?⁴²

W perspektywie nie-całości dialektyczność polityki ujawnia się zarówno w dynamizmie i zapale do znoszenia stanu obecnego, jak i definitywnych decyzjach zakończenia działań. Tego właśnie nie była w stanie przyswoić polityka partyjna w bloku sowieckim, zwłaszcza doby stalinizmu, który – jak sugeruje Žižek – popadł właśnie w nieskończoną obsesyjną hermeneutykę, polegającą na niewyczerpanym odnoszeniu stanu obecnego do założonego ideału, a następnie rugowaniu wciąż odnawiającego się między nimi rozziwu⁴³. Podobnie Jadwiga Staniszkis zauważa w *Ontologii socjalizmu*, że realny socjalizm był systemem wewnątrznie sprzecznym. I choć, opierając się na logice Hegłowskiej, błędnie pomija jej uniwersalne zastosowanie także do innego rodzaju społeczeństw, nie wykluczając kapitalistycznych, to jej analizy pozostają tu trafne przez wskazanie, że sprzeczność socjalizmu prowadziła do ciągłego wzmacniania władzy administracyjnej i politycznej, co rodziło tendencje totalitarne⁴⁴. Warto przy tym podkreślić, że chodzi właśnie o tendencje totalitarne, a nie o totalitaryzm jako całkowicie spójny i domknięty system, czyli o brak gotowości do utożsamienia się podmiotu politycznego z jego immanentnym ograniczeniem.

Na szerszym, ontologicznym poziomie akcent położony przez dialektykę nie-całości na abstrakcyjnych momentach tożsamości podmiotowo-przedmiotowej pozwala nam dostrzec, że całości, które konstytuują się poprzez zakończenia, o których była tu mowa, są zawsze jedynie prowizoryczne. Realna, a nie tylko poznawcza rola tego rodzaju prowizorek wskazuje na najbardziej krytyczny aspekt dialektyki Hegłowskiej – nietrwałość i prowizoryczność całego bytu. Dotrzeć do tej prawdy można jednak nie wówczas, gdy oddajemy się nieskończonej krytyce, ale gdy godzimy się na jednostronną i abstrakcyjną formułę jej zatrzymania.

42 S. Žižek, *Less...*, s. 273.

43 Tamże, s. 848.

44 J. Staniszkis, *Ontologia socjalizmu*, Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Biznesu – National Louis University, Wydawnictwo „Dante”, Kraków–Nowy Sącz 2006, s. 28.

Bibliografia

- Adorno Th.W., *Dialektyka negatywna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Adorno Th.W., *Drei Studien zu Hegel*, [w:] T.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990.
- Buchwalter A., „Hegel: Three Studies”. By Theodor W. Adorno [...], „The Philosophical Review” 1995, vol. 104, No. 2.
- Buck-Morss S., *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, The Free Press, New York 1977.
- Dolar M., *Frenologia ducha*, przeł. M. Kropiwnicki, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 2008, nr 1.
- Harris H.S., *Theodor W. Adorno, „Hegel: Three Studies” [...]*, „Philosophy of the Social Sciences” 1999, vol. 29, No. 1.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963.
- Hegel G.W.F., *O rozmaitych formach, jakie dają o sobie znać w dzisiejszej filozofii*, przeł. M. Pańków, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2010, nr 2 (27).
- Hegel G.W.F., *Prezentacja systemu Fichtego*, „Nowa Krytyka” 1992, nr 2.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przekł., wstęp i przyp. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.
- Lukács G., *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, przekł. i wstęp M.J. Siemek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980.
- Mikurda K., *Nie-całość. Žižek, Dolar, Zupančič*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Müller-Doohm S., *Adorno. A Biography*, trans. R. Livingstone, Polity Press, London 2005.
- Sosnowski M., *Bartleby, Oblomow, Głodomór*, „Teksty Drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja” 2013, nr 6 (144).
- Stalin J.V., *Industrialisation of the Country and the Right Deviation in the C.P.S.U.(B.). Speech Delivered at the Plenum of the C.P.S.U.(B.). November 19, 1928*, „Marxists Internet Archive” [online, dostęp: 19 VI 2025]: <https://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1928/11/19.htm?utm_source=chatgpt.com>.
- Staniszkis J., *Ontologia socjalizmu*, Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Biznesu – National Louis University, Wydawnictwo „Dante”, Kraków–Nowy Sącz 2006.

Wójcik B., *Wojna i motłoch. Sprzeczności nowoczesne w filozofii Hegla*, Universitas, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków–Warszawa 2022.

Zupančič A., *The Odd One in: On Comedy*, MIT Press, Cambridge 2008.

Žižek S., *Less than Nothing. The New Foundation of Dialectical Materialism*, Verso, London 2013.

Nieskończoność dialektyki negatywnej a dialektyka nie-całości

Artykuł stanowi próbę zreinterpretowania relacji między teorią a praktyką w świetle porównania dwóch koncepcji dialektycznych – Adornowskiej dialektyki negatywnej oraz tzw. dialektyki nie-całości, którą rozwijali słoweńscy filozofowie Alenka Zupančič, Mladen Dolar i Slavoj Žižek. Autor wskazuje, że choć dialektyka negatywna obiera sobie za cel pojednanie teorii i praktyki, to ostatecznie odsuwa je w nieskończoność w lęku przed utratą autonomii krytycznego myślenia na rzecz dogmatyzmu politycznego. Dialektyka nie-całości oferuje alternatywę, która integruje podmiot teorii z jego zewnętrżnością, akcentując skończoność, arbitralność i konieczność zakończenia jako warunek działania – filozoficznego i politycznego. Kluczowe jest w tym aspekcie wskazanie, że dialektyka jako proces ma swój warunek w pozornie niedialektycznych momentach. Jednym z jej wskazań jest zatem nie tyle nieskończona negacja, która służy niekiedy jedynie temu, by uchronić podmiot przed konfrontacją z własną skończonością, ile systemowe domknięcie, zawsze niewystarczające i dlatego negatywne. Analiza ta prowadzi do zrewidowania funkcji pojęcia całości i pokazuje, że również u Adorna istnieją przesłanki do przewyciężenia tej opozycji, choć nie zostają one w pełni zrealizowane.

Słowa kluczowe

DIALEKTYKA, NEGATYWNOŚĆ, NIE-CALOŚĆ, POJĘCIE, TEORIA, PRAKTYKA

The Infinity of Negative Dialectics and the Dialectic of Non-All

The text offers a reinterpretation of the relationship between theory and practice by comparing two dialectical frameworks: Adorno's negative dialectics and the so-called dialectic of non-all, developed by Slovenian philosophers Alenka Zupančič, Mladen Dolar, and Slavoj Žižek. The author argues that although negative dialectics aims to reconcile theory and practice, it ultimately defers this reconciliation indefinitely, driven by a fear of losing the autonomy of critical thought to political dogmatism. The dialectic of non-all presents an alternative that integrates the subject of theory with its externality, emphasizing finitude, arbitrariness, and the necessity of ending as a condition of philosophical and political action. A key claim is that dialectics as a process depends on moments that may appear non-dialectical. Its logic involves not only infinite negation – which sometimes serves merely to shield the subject from confronting its own finitude – but also systemic closure, always insufficient and therefore inherently negative. This analysis leads to a revision of the function of totality and shows that Adorno's thought also contains resources for overcoming the theory-practice opposition, even if they remain unrealized.

Keywords

DIALECTICS, NEGATIVITY, NON-ALL, CONCEPT, THEORY, PRACTICE